

Transformasi Paradigma Teologi Teosentris Menuju Antroposentris (Telaah atas Pemikiran Hasan Hanafi)

M. Gufron

IAIN Salatiga

Gufron_makruf@yahoo.co.id

Abstract

Hassan Hanafi is one of the contemporary Islamic scholars who gives considerable attention to classical Islamic theology (kalam Islam). For him Islamic theology, such as the Ash'ari's Kalam, cannot be proven scientifically also philosophically. Classical Islamic theology practically cannot be used as a view that can motivate the increasing of concrete actions in human life. This is caused by the compilation of classical Islamic theology tends not to be based on the pure awareness and the values of human actions. So that this creates a split between the theoretical faith into the practical faith of ummah. In turn, this conditions create the multiple moral attitudes or secretism of personality that makes Islamic society worse in poverty, oppression, backwardness and ignorance. For this problems, Hassan Hanafi offered a reconstruction that is to change a more grounded theological paradigm; that is from theocentric (God is the central of everything) to be anthropocentric (humanbeing is the central of everything). If the first paradigm sees world affairs as a matter of God, then the second paradigm sees world affairs as human affairs.

Keywords: *Hassan Hanafi; Transformation; Islamic Theology; Theocentrism; Antropocentrism*

Abstrak

Hassan Hanafi adalah salah satu pemikir Islam kontemporer yang memberikan perhatian cukup besar terhadap teologi Islam (kalam Islam) klasik. Menurutnya teologi Islam, seperti Ilmu Kalam Asy'ariah, tidak bisa dibuktikan secara ilmiah maupun secara filosofis. Secara praktis teologi islam klasik tidak dapat dijadikan pandangan hidup yang dapat memberi motivasi bagi lahirnya tindakan kongkrit dalam kehidupan manusia. Sebab penyusunan teologi islam klasik cenderung tidak didasarkan atas kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia. Sehingga hal demikian menciptakan keterputusan (*split*) antara keimanan teoritik ke keimanan praktis dalam umat. Pada gilirannya kondisi demikian melahirkan sikap-sikap moral ganda atau singkretisme kepribadian yang lebih menjadikan masyarakat Islam terpuruk dalam kemiskinan, penindasan, keterbelakangan, serta kebodohan. Dalam kaitan ini Hassan Hanafi menawarkan

sebuah rekonstruksi yaitu merubah paradigma teologi yang lebih ‘membumi’; yakni dari teosentris (Tuhan pusat segala sesuatu) menjadi antroposentris (manusia pusat segala sesuatu). Jika paradigma pertama melihat urusan dunia sebagai urusan Tuhan, maka paradigma kedua melihat urusan dunia sebagai urusan manusia.

Kata kunci: Hassan Hanafi; Transformasi; Teologi Islam; Teosentris; Antroposentris

Latar Belakang Masalah

Pada fase-fase terakhir pemerintahan *al-Khulafa' al-Rasyidin*, usaha dan semangat pembebasan masyarakat dari ketertindasan, diskriminasi dan ketidakadilan sosial, tampak mulai memudar dari ritme kehidupan umat Islam. Hal ini terjadi karena selama pemerintahan empat khalifah tersebut, umat Islam disibukkan oleh perjuangan untuk menegakkan Islam dan menyebarkanluaskannya.¹ Ekspansi secara besar-besaran yang mengakibatkan terjadinya persentuhan Islam dengan budaya asing, khususnya dengan pemikiran Yunani, telah mengakibatkan munculnya aliran-aliran teologi baru yang lebih mengedepankan tema-tema filosofis. Di samping itu, hal demikian terjadi juga atas dorongan faktor-faktor politik.² Karena itulah maka pemikiran dan perdebatan teologi yang muncul dan berkembang waktu itu, bersifat *defensif apologetik*³. Struktur logika teologi lebih berbentuk dialektika *Hegelian*, bukan dialektika *Marxian*⁴, yang mempunyai orientasi menentang ketidakadilan dan penindasan serta pemihakan kepada rakyat miskin.

Teologi yang bersifat dialektik lebih diarahkan untuk mempertahankan doktrin dan memelihara kemurniannya, bukan dialektika konsep tentang watak sosial dan sejarah, disamping juga bahwa Ilmu kalam sering disusun sebagai persembahan kepada para penguasa yang dianggap sebagai wakil Tuhan di bumi. Sehingga pemikiran teologi, lepas dari sejarah dan pembicaraan tentang manusia, cenderung menjadi alat legitimasi bagi *status quo* dari pada sebagai pembebas dan

¹ Asghar Ali Engineer, *Islam Dan Teologi Pembangunan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h.15

² Ishlah Gusman, *Teologi pembebasan dari Membela Manusia: Sekilas Gagasan Ashgar Ali Engineer* dalam Muhiddin M. Dahlan (ed), *Sosialisme Religius* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010), h. 221

³ Abdul Hadi Abu Riddah, *Ummahat al-Masa'il Fi Fikri al-Islami*, dalam *Al-Qabas* nomor 6343, 05 Januari 1990.

⁴ Ishlah Gusman, *Teologi*, h.193.

penggerak manusia ke arah kemandirian dan kesadaran.⁵ Berkenaan dengan hal ini, melihat konstruksi logika teologi yang seperti itu, Hassan Hanafi berpendapat bahwa teologi yang *notabene* sebagai konsepsi inti dalam pandangan Islam, mutlak harus dibenahi.

Sesuai perkembangan zaman, dunia Islam membutuhkan teologi Islam yang bersifat *tajriby* (empirik), sebagai teologi yang lebih “membumi” dari pada “melangit” seperti selama ini. *Dialektika-teologis* terus berlanjut sepanjang sejarah peradaban manusia, sesuai dengan konteks zaman yang melingkupinya. Bagaimanapun, teologi tidak berarti hanya berbicara mengenai iman *an-sich*. Jika iman masih bersifat “*pure matter*” atau substantif, maka teologi lebih bersifat metodologik.⁶

Fungsi kritis, fungsi profetik, dan fungsi liberalisme agama perlu ditegaskan untuk dapat memberi “kesaksian” (*syahadah*) atas kemanusiaan, atas sejarah dan keadilan.⁷ Dari spirit itulah Hanafi berpandangan bahwa teologi adalah antropologi yang berarti ilmu-ilmu kemanusiaan sebagai tujuan perkataan dan analisa percakapan. Teologi bukan Ilmu ketuhanan,⁸ seperti halnya dalam pengertian literal kata teologi, tetapi ia adalah Ilmu tentang ajaran (kalam). Jadi, Obyek Ilmu ini mestinya bukan Tuhan.⁹ Sebagai hermeunetik, teologi bukan Ilmu suci sebagaimana yang banyak dipahami orang, melainkan Ilmu sosial yang tersusun secara kemanusiaan dan merefleksikan konflik-konflik sosial politik. Setiap kelompok sosial memiliki kepercayaan dan kepentingannya sendiri dan akan berusaha mempertahankannya.¹⁰ Atas dasar pengertian inilah, maka Hassan Hanafi mengkritik teologi (kalam) klasik yang prosedur berfikirnya bertolak dari Tuhan, tanpa perduli kondisi riil yang dialami manusia. Baginya sistem berfikir semacam ini memiliki kesenjangan yang jauh dengan penderitaan dunia

⁵ AH.Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi keilmuan Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998),h.44-45. Atas dasar inilah kemudian Hanafi menuduh teologi Asy'ari sebagai salah satu penyebab kemunduran Islam, disamping sufisme.

⁶ Muhammad Azhar, dkk, *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis*, (Yogyakarta: Sipes, 1998), h. 166.

⁷ Din Syamsuddin, “Reaktualisasi Jihad Masa Kini” dalam Kata Pengantar buku Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad Di Indonesia*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2006), h. xviii

⁸ Hassan Hanafi, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji Shaleh (Jakarta:P3M 1991) h.3

⁹ Hassan Hanafi, *From Faith To Revolution*, Makalah dipresentasikan dalam seminar di Spanyol 1965, h.5.

¹⁰ Hassan Hanafi, *Agama*, h.7

Islam yang nyata.¹¹ Teologi Islam (Ilmu Kalam Asy'ari) secara teoritis, menurut Hassan Hanafi, tidak bisa dibuktikan secara Ilmiah maupun filosofis¹² dan tidak “membumi.” Hanafi mengajukan konsep baru tentang teologi Islam, tujuannya untuk menjadikan teologi klasik tidak sekedar sebagai dogma keagamaan yang kosong, melainkan menjelma sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia, karena itu gagasan-gagasan Hanafi yang berkaitan dengan teologi, berusaha untuk mentransformasikan teologi tradisional yang bersifat *teosentris* menuju *antroposentris*, dari Tuhan kepada manusia (bumi), dari *tekstual* menuju *kontekstual*, dari teori kepada tindakan, dan dari takdir menuju kehendak bebas. Pemikiran ini minimal didasarkan atas dua alasan; *pertama*, kebutuhan akan adanya ideologi (teologi) yang jelas di tengah pertarungan global antara berbagai ideologi; *kedua*, pentingnya teologi baru yang bukan hanya bersifat teoritik tetapi sekaligus juga praktis: yang bisa mewujudkan sebuah gerakan dalam sejarah.¹³

Pengkajian teologi Islam tidaklah semata-mata tekstual *an-sich*, karena bagaimanapun istilah ‘teologi’ berarti tentang *teo* atau Tuhan yang sudah barang tentu ada “campur tangan pemikiran atau rasio manusia di dalamnya, serta intervensi atau pengaruh historis (konteks ruang dan waktu) yang melingkupinya. Maka kajian teologi Islam sudah saatnya diiringi dengan pengkajian filsafat bahasa maupun kajian historis-kontekstual agar dapat lebih memahami segi-segi terdalam bagi materi teologi Islam¹⁴

Teologi yang secara etimologi berasal dari kata *logos* dan *theos*, adalah ilmu perkataan (ilmu Kalam). sebab *person* tidak tunduk kepada ilmu. Tuhan tercermin dalam perkataan *logology*. Ilmu perkataan (ilmu kalam) adalah Ilmu tentang analisis percakapan, bukan hanya sebagai bentuk-bentuk yang murni

¹¹ Muhammad Mansur, *Kritik Hassan Hanafi atas Pemikiran Kalam Klasik*, Dalam Esensia Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin, Vol.1, No. II, Juli 2000, h.222.

¹² Apa yang disebut Ilmiah dalam pandangan Hanafi, di sini adalah jika teologi tidak asing dari dirinya sendiri, artinya teologi tidak hanya berupa ide-ide kosong tapi merupakan ide kongkrit yang mampu membangkitkan dan menuntun Ummat dalam mengarungi kehidupan nyata. Lihat Hanafi, *Agama*, h.406-409. Adapun statemennya, bahwa teologi tidak bisa dibuktikan secara filosofis, sama sebagaimana yang pernah disampaikan al-Farabi, adalah bahwa metodologi teologi tidak bisa mengantarkan kepada keyakinan atau pengetahuan yang meyakinkan tentang Tuhan tetapi baru pada tahap mendekati keyakinan atau pengetahuan tentang Tuhan dan wujud-wujud spiritual lainnya. Sedemikian sehingga teologi hanya cocok untuk komunitas non Filosofis, bukan kaum filosofis. Lihat Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, (Bandung: Mizan, 1997), h.149. Statemen ini juga pernah disampaikan oleh al-Ghazali, dalam *al-Munqidhs Min al-Dlalal*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h.36.

¹³ AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), h.50

¹⁴ Muhammad Azhar, dkk, *Studi Islam*, h. 182

ucapan, melainkan juga sebagai konteks perkataan yakni yang mengacu kepada iman. Wahyu adalah kehendak Tuhan, yaitu perkataan yang diturunkan oleh Tuhan kepada manusia dengan wahyu.¹⁵ Sistem kepercayaan merupakan suatu *ensambel* konsep-konsep yang menentukan persepsi-persepsi manusia tentang dunia dan memberikan motivasi-motivasi kepada manusia untuk bertindak. Ia merupakan visi sederhana tentang dunia dan komitmen dengannya. Jadi sistem kepercayaan bukan suatu misteri yang melampaui akal atau keputusan yang buta dan berubah-ubah tentang kehendak yang menggantikan kepastian manusia.¹⁶

Bagi Hanafi teologi bukan Ilmu suci yang *fixed*, tidak dapat dipersoalkan, dan mesti diterima begitu saja (*taken for granted*). Teologi adalah menyejarah, karena itu teologi mesti diperbaharui dan terus diperbaharui. Dalam konteks modern era global kebenaran teologi tradisional sudah tidak dapat lagi dipertahankan. Ia sudah tidak dapat lagi menjadi pegangan dan pandangan yang hidup dan memberi motivasi tindakan dalam kehidupan kongkrit. Dalam bukunya *Min al-Aqidah Ila al-Tsawrah*, Hanafi menyatakan, bahwa teologi tradisional telah gagal menjadi ideologi yang fungsional bagi kehidupan nyata di dunia ini. Kegagalan para teolog tradisional terjadi karena ketika mereka menyusun teologi tidak menyangkutkannya dengan kesadaran murni dan nilai-nilai dari perbuatan manusia. Hal ini berakibat munculnya kutub pertentangan antar keimanan teoritik (*al-Tauhid al-Nazhari*) dan keimanan praktis (*al-Suluk al-Amali*) di sementara umat, baik secara individual maupun secara sosial, sehingga menyebabkan umat dilanda keterceraian, keterpecahan dan terkoyak-koyak.¹⁷ Cita-cita Hassan Hanafi adalah membangun kembali Ilmu Ushuluddin (teologi) dimana akidah menjadi sebuah kekuatan revolusioner, membangunkannya dari kebisuan dan mengubahnya menjadi tenaga aktif di bumi dan pendobrak sejarah.¹⁸ Jadi bagi Hanafi kritik teologis bukan hal yang tabu. Sebagai suatu karya pemikiran manusia, teologi sah dan terbuka untuk dikritik. Sama dengan ilmu-ilmu yang lain, kebenaran teologi mestinya bukan melulu di tangkap konsepsional-teoritis, tetapi juga dalam pengujian di tingkat sosial-praktis dan fungsional. Secara umum, memang tidak ada suatu kebenaran yang unggul yang

¹⁵ Hassan Hanafi, *Islam In The Modern World Religion, Ideology and Development*, jilid II, (Heliopolis: Dar Kebaa Book Shop, t.th), h.122.

¹⁶ Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution.*, h.4

¹⁷ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah* (Kairo: Maktabah Madbuli,1988), h.68.

¹⁸ Abdul Mu'thi Muhammad Bayumi, *Aqidah dan Liberasi Ummat*; Telaah Pemikiran Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah al-Tsawrah*, terj. Arif.R. Arafah, dalam Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Edisi No.10, th 2000.

tersedia bagi manusia atau yang dipetik begitu saja. Manusia tiada hentinya (harus) mencari dan mewujudkan kebenarannya yang ditandai ruang dan waktu, secara konkrit dalam masyarakat dan sejarah.¹⁹

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan di atas, berbagai permasalahan yang muncul segera dirumuskan menjadi poin-poin pokok masalah. Kajian ini akan menginvestigasi jawaban atas tiga pertanyaan pokok sebagai berikut; *pertama*, bagaimana pandangan Hassan Hanafi tentang teologi antroposentris? *kedua*, mengapa Hassan Hanafi merepresentasikan rasionalisme Mu'tazilah? *ketiga*, bagaimana pandangan Hassan Hanafi tentang teologi kalam klasik?

Selanjutnya tujuan dan kegunaan dijadikan sebagai petunjuk arah. Dalam hal ini, sesuai dengan permasalahan pokok dalam penelitian ini, maka penelitian ini bertujuan untuk mengetahui teologi *Antroposentris*, serta mempertimbangkan kembali faham Mu'tazilah yang selama ini tenggelam, dan semangat rasionalnya tampak dipandang sebelah mata atau bahkan banyak kritikan terhadap faham tersebut yang dianggapnya keluar dari semangat Al-Qur'an. Untuk itulah dalam penelitian ini secara jelas akan mengetahui; *pertama*, pandangan Hassan Hanafi tentang Teologi *antroposentris*; *kedua*, alasan Hassan Hanafi merepresentasikan rasionalisme mu'tazilah; *ketiga*, pandangan Hassan Hanafi tentang Teologi (kalam) klasik.

Biografi Hassan Hanafi dan Kondisi Sosio – Kultural Mesir.

Hassan Hanafi lahir di Kairo, pada 13 Februari 1935,²⁰ dari bani Suwayf sebuah propinsi di Mesir dalam,²¹ tepatnya di lokasi sekitar tembok benteng Shalahuddin, daerah yang tidak terlalu jauh dari perkampungan al-Azhar.²² 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 lama.²³ Secara kultural, Mesir merupakan buaian di mana peradaban besar

¹⁹ C. Verhak dan R, Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan; Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu* (Jakarta; Gramedia Pustaka Utama, 1997), h.174

²⁰ John L, Esposito, *The Oxford Encyklopedi Of The Modern Islamic World* (New York Oxford University Press, 1995), h.98

²¹ 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, h. 220.

²² Moh Nurhakim, *NeoModernisme Dalam Islam*, (Malang : UMM Press, 2001), h.199.

²³ E. Kusnadiningrat, *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hassan Hanafi* (Jakarta:

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 lain.²⁴

Nama lengkapnya adalah Hassan Hanafi Hassanain,²⁵ 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 mendaftarkan 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.²⁶

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 syuhada.²⁷ Bersama-sama dengan mahasiswa dia 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 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. Hal ini juga yang menyebabkan Hassan Hanafi tertarik pada pemikiran Sayyid Qutb, seperti halnya tentang prinsip-prinsip keadilan sosial dalam Islam.²⁸

Logos, 1999), h. 47

²⁴ Moh. Nurhakim, *Neomodernisme*, h.199.

²⁵ Thoha Mahasin, *Manusia dan Perubahan Sejarah, Berteologi Bersama Hassan Hanafi* dalam *Bangkit* No. VII tahun III.1994, h.23.

²⁶ E. Kusnadiningrat, *Teologi*, h.48

²⁷ Moh Nurhakim, *Neomodernisme*, h.8

²⁸ E. Kusnadiningrat, *Teologi* , h.40-49

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 dialami Hanafi 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.²⁹

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. Menurut Hanafi, selama di Perancis ia dilatih 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 dari *Paul Ricœur* dan analisa kesadaran dari *Husserl*³⁰ serta bimbingan penulisan tentang pembaharuan Ushul fiqh dari *profesor Masnion*.³¹

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-masalah aktual untuk melacak faktor kelemahan umat Islam.³²

²⁹ Moh. Nurhakim, *Neomodernisme*, h.70-71

³⁰ *Ibid*

³¹ E. Kusnadiningrat, *Teologi*, h.50

³² *Ibid*, h.50-51

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 masyarakat.³³

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 Tokyo, tahun 1985 serta di Emirat Arab dan Maroko pada tahun 1983-1984, di sana Hanafi diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fes.³⁴

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 1980-1987.³⁵

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,

³³ Moh Nurhakim, *Neomodernisme*, h.72

³⁴ *Ibid*, h.12

³⁵ *Ibid*, h.12-13

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 Islam.³⁶

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 Hanafi.³⁷

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 penasehat pemerintah dalam aspek yang sangat luas termasuk kebijaksanaan politik, tidak memiliki kesiapan, baik pemikiran maupun sikap dalam menerima sistem politik Barat itu, sebab di samping dipandang sebagai bid'ah, mengambil sistem tersebut, 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 ekonomi.³⁸

Menjelang umur lima tahun, Hanafi kecil mulai menghafal al-Qur'an, beberapa bulan dia lalu 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 lalu dan ketika hendak naik tingkat akhir dia memutuskan untuk pindah ke Madrasah al-Silahdar, yang berada di Komplek masjid al-Hakim bi

³⁶ E. Kusnadiningrat, *Teologi*, h.52-53

³⁷ AH. Ridlwan, *Reformasi*, h.12

³⁸ *Ibid*, h.12-13

Amri'llah dan langsung diterima di kelas dua, mengikuti jejak kakaknya, hingga tamat. Di sekolahnya yang baru inilah Hanafi banyak mendapat kesempatan belajar bahasa asing.³⁹

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 pendidikan.⁴⁰

Tahun 1952, setamat Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studi di departemen filsafat universitas kairo, selesai tahun 1956 dengan menyandang gelar sarjana muda, melanjutkan ke Universitas Sorborne, Perancis.⁴¹ 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 "*L'Exegese de la phenomenologie, l'etat actual de la methode phenomenologie et son application au phenomene religieux*".⁴² Disertasi setebal 900 halaman tersebut dinyatakan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir.⁴³ Karier akademiknya dimulai pada 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 sama.⁴⁴ Selain bergiat di dunia pendidikan, Hanafi juga aktif di berbagai organisasi kemasyarakatan khususnya yang berkaiatan dengan Filsafat. Hanafi pernah menjabat sebagai sekretaris persatuan masyarakat Filsafat Mesir, anggota ikatan solidaritas Asia Afrika dan wakil presiden masyarakat Filsafat Arab.⁴⁵

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. Namun Hanafi kemudian terserang sakit dan dokter

³⁹ M. Ridlwan Hambali, *Hassan Hanafi*, h.218

⁴⁰ *Ibid*,h.210.

⁴¹ Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Tsaurah Fi Mishya 1952-1981*,VII (Mesir: Maktabah Madbulli, t.th), h. 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 Masignon yang sekaligus bertindak sebagai pembimbing penulisan disertasinya.

⁴² Luthfi Syawkani, *Oksidentalisme: Kajian Barat Setelah Kritik Oksidentalisme*; dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. V, Tahun 1994, h.121.

⁴³ M. Ridlwan Hambali, *Hassan Hanafi*, h.220

⁴⁴ John L. Esposito, *The Oxford Encyklopedia*, h.96

⁴⁵ Thaha Mahasin, *Manusia dan Perubahan*, h.24.

menasehatinya untuk memilih salah satu, musik atau filsafat.⁴⁶

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 Kierkigaard. 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.⁴⁷

Dari Teologi Teosentris Menuju Teologi Antroposentris

Ada yang perlu dibenahi dalam pemikiran kita, terkait dengan masalah tauhid dan masalah sikap percaya atau beriman kepada Allah. Dalam pandangan keagamaan kita, terdapat kesan yang amat kuat bahwa bertauhid hanyalah berarti beriman atau percaya kepada Allah. Kita merasa sudah menganggap cukup bertauhid itu hanya semata-mata percaya kepada Allah, berhenti pada pengertian itu saja. Sebenarnya kalau kita mengelaborasi lebih jauh dan teliti terhadap al-Qur'an, ternyata hal itu tidaklah sepenuhnya demikian. Misalnya, orang-orang musyrik di Makkah yang memusuhi Rasulullah dahulu itu adalah kaum yang benar-benar percaya kepada Allah. Difirmankan dalam surat az-Zumar ayat 38:

وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۗ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۗ قُلْ
حَسْبِيَ اللَّهُ

Dan sungguh jika kau (Muhammad) tanyakan kepada mereka, siapakah yang menciptakan seluruh langit dan bumi? Pastilah mereka akan menjawab, Allah! Katakan: Apakah telah kamu renungkan sesuatu (berhala) selain Allah itu? Dan jika Dia menghendaki rahmat untukku, apakah mereka (berhala-berhala) itu mampu menahan rahmat-Nya?! Katakan (Muhammad): "Cukuplah bagiku Allah (saja), Kepada-Nyalah bertawakkal mereka yang (mau) bertawakkal."

⁴⁶ Hassan Hanafi, *Al-Din wa al-Tsawrah fi Mishra 1952-1981* (Kairo: Makatabah Madbuli, 1989), h.242-243.

⁴⁷ *Ibid*, hlm .243-244

Dalam surat Al-Ankabut ayat 63:

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

Dan sungguh jika kau (Muhammad) tanyakan kepada mereka, “Siapa yang menurunkan air (hujan) dari langit, sehingga dengan air itu dihidupkan bumi (tanah) sesudah kematiannya? Pastilah mereka akan menjawab , “Allah”! Katakan: Alhamdulillah! Tetapi kebanyakan mereka itu tidak berakal!

Orang Arab sebelum Islam itu sudah percaya kepada Allah. Mereka juga percaya bahwa Allah yang menciptakan alam raya (seluruh langit dan bumi), serta yang menurunkan hujan. Meski begitu, mereka tidak dapat dinamakan kaum beriman (almu'minin) dan, karenanya, juga tidak disebut kaum tauhid (almuwahhidun). Sebaliknya mereka disebut kaum yang mempersekutukan atau yang memperserikatkan tuhan. Padahal mereka pun mengakui dan sadar betul bahwa sekutu atau “pemeran serta” partisipant dalam keilahian Tuhan itu juga ciptaan Tuhan belaka, bukan Tuhan itu sendiri, melainkan sesama makhluk seperti manusia. Hal ini digambarkan dalam al-Qur'an surat al-Zukhruf ayat 87:

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ

Dan jika kau (Muhammad) tanyakan kepada mereka (orang-orang kafir), siapa yang menciptakan mereka (sesama manusia yang mereka sembah selain dari Allah itu?, mereka (orang-orang kafir) itu pasti akan menjawab, “Allah”! maka bagaimana mereka terpalingkan (dari kebenaran).

Firman-firman tentang penuturan orang kafir itu dengan jelas membawa kita kepada kesimpulan bahwa tauhid tidaklah cukup dan tidak hanya berarti percaya kepada Allah saja, tetapi mencakup pula pengertian yang benar tentang siapa Allah yang kita percayai itu dan bagaimana kita bersikap kepada-Nya serta kepada obyek-obyek selain Dia.

Dalam pengertian ini, maka sebenarnya keimanan kita masih dalam pengertian percaya kepada Tuhan dan belum terimplementasikan dalam kehidupan nyata. Sehingga keimanan kita masih dapat menimbulkan dampak sampingannya, yaitu pembelengguan pribadi dan pemerosotan harkat dan kemanusiaan. Terhadap diri kita sendiri kita seolah-olah terbatas, dan terhadap

sesama manusia kita tidak mau ambil peduli. Mestinya tidak seperti itu, justru dengan keimanan kita kepada Allah, mengikuti pepatah Arab, *arrajuulu ibnu bi'atihi*, mestinya kita harus lahir menjadi pelopor yang tanggap terhadap lingkungan kita. Realitas yang ada di depan mata kita; terjadinya penjajahan, perampasan hak, penindasan, pembodohan, kemiskinan masih nampak di seluruh penjuru masyarakat Indonesia. Kita tidak boleh mengatakan untuk tidak peduli terhadap masalah ini. Dengan keimanan kita, sebagai manifestasinya, kita harus mengukur seberapa besarlah perhatian kita terhadap TKI yang terdampar di Nunukan, seberapa besarlah perhatian kita terhadap anak-anak jalanan, korban longsor di Banjar Negara, korban banjir dan mereka-mereka yang terdampar di lorong-lorong jembatan.

Untuk menghindari kesalahfahaman itu, sudah menjadi suatu yang aksiomatik, mesti untuk dilakukan revitalisasi dan reaktualisasi tauhid atau ilmu kalam kita yang masih bersifat teosentris dan utopis. Mentransformasikan paradigma teologi islam, dari teosentris menuju antroposentris. Tauhid atau ilmu kalam kita hanya berkuat pada masalah Tuhan dan derivasinya baik perkataannya yang berupa wauyu, dan sifat-sifat-Nya. Lebih dari itu Hasan Hanafi mencermati tradisi-tradisi penulis klasik dalam bidang ini yang senantiasa memulai tulisannya dengan pujian-pujian kepada Allah dan pernyataan kelemahan manusia dihadapan kemahabesaran-Nya telah memberikan pengaruh penanaman nilai pasivitas ke dalam diri manusia, menciptakan suatu keadaan yang tidak mampu mengubah keadaan. Hal ini tidak lain karena dalam kesadaran manusia selalu dijejalkan ingatan bahwa Dia maha Besar sementara manusia sendiri serba lelah dan membutuhkan pertolongan. Pencekakan dan pematrian sikap seperti ini dalam kesadaran, pada gilirannya telah membuat orang tidak percaya diri, tidak berdaya dan kehilangan elan progresifitasnya dalam melakukan perubahan.

Kritik tersebut di atas mungkin bukanlah suatu yang akan nafi dari adanya *counter critics*, namun dalam upaya rekonstruksi pemikiran. Kritik sebagaimana tersebut di atas adalah sesuatu yang sah-sah saja, kalau bukan malah menjadi suatu keharusan. Lontaran kritik terhadap tradisi pemikiran kalam atau tauhid kita tersebut, didasarkan pada realitas di mana ia memandang pentingnya upaya revitalisasi dan reaktualisasi tradisi keilmuan kalam dalam konteks kekinian. Keilmuan kalam yang selama ini telah diklaim mandul mesti disegarkan kembali sehingga akan mampu berdialektika dengan realitas kekinian sehingga melahirkan paradigma-paradigma baru sesuai dengan tuntutan zaman. Keilmuan kalam/tauhid yang berkembang selama ini hanya bersifat teosentris, ilmu kalam

yang pembahasannya senantiasa lekat dengan masalah-masalah *Ilahiyyat*, *al-mantiqiyyat* dan *al-tabi'iyat* merupakan ilmu kalam dalam realitasnya yang yang *old fashion*. Pembahasan ilmu tauhid/ilmu kalam yang bernuansa “kelangitan” ini sudah saatnya dikembangkan lebih jauh dan lebih dimuarakan untuk menjawab problematika dan tantangan yang dihadapi oleh masyarakat Islam kontemporer.

Pembaharuan pemikiran dalam keilmuan tauhid/kalam adalah sebuah keniscayaan. Ilmu tauhid/ilmu kalam sebagai sesuatu yang lekat dengan dimensi teologis manusia secara niscaya berhubungan dengan kesadaran substantif perihal relasi manusia dengan Tuhan, dengan sesamanya, dan alam-sudah semestinya menjadi suatu dorongan hati yang bersifat psikologis sekaligus memiliki implikasi sosial. Teologi sangat mungkin menjadi suatu kekuatan yang mengatur dan menggerakkan manusia untuk hidup, bertindak, berfikir berdasarkan keyakinan teologis. Teologi telah memastikannya untuk proaktif dan senantiasa terlibat dalam memberikan motivasi religius untuk suatu perubahan dunia. Teologi mesti difahami sebagai sesuatu yang berupaya mengubah manusia untuk mengubah manusia di samping harus difahami, berdasarkan kritik baru, sebagai kekuatan yang berusaha mengubah dunia untuk meneguhkan manusia.

Tauhid/kalam yang antroposentris, merupakan hal mendasar yang perlu dikedepankan dalam konteks pemikiran kalam kekinian. Sebuah pemikiran kalam yang memiliki keterkaitan erat dengan problematika yang dihadapi masyarakat Islam dalam konteks kekinian. Kalam harus berorientasi untuk memberikan solusi atas problem yang dihadapi masyarakat, seperti penindasan, kemiskinan, kebodohan, ketidakadilan dan aquality antar alaki-laki dan perempuan. Tuntutan sosiologos dan praksis kalam adalah menciptakan suatu struktur masyarakat yang berusaha menciptakan masyarakat yang terbatas dari segi kesenjangan, keterbelakangan, diskriminasi dan ketidakadilan, sertra mengedepankan etos egalitarianisme dan salang penghargaan di antara sesama makhluk Tuhan.

Meski tidak tepat benar, teologi sekarang ini sering disubstitusikan dengan kalam dengan meminjam analisisnya Wolfson, tidak lain hanya pengulangan sejarah (*Rehistorical Proses*).⁴⁸ Dalam dunia Kristen sendiri, teologi sebagai sebuah

⁴⁸ Sebagaimana dijelaskan Wolfson bahwa istilah kalam pada awalnya merupakan merupakan pengganti dari kata Logos dalam pemikiran filsafat Yunani, termasuk di dalamnya term teologi, kalau pada zaman modern ini ada kecenderungan untuk mengganti, mensubstitusikan term kalam dengan teologi maka hal ini bisa dikatakan sebagai pengulangan sejarah, lihat *Harry Austin Wolfson, The Philosophy of The Kalam* (England: Harvard University Press, 1976), h.1-2

disiplin ilmu memiliki pengertian yang bermacam-macam tetapi pada dasarnya dipahami sebagai “*The Rational Account Given of Christian Faith*”, uraian rasional tentang iman Kristen. Dalam dunia Kristen, terbagi-bagi menjadi subdisiplin, seperti studi-studi kitab suci, sejarah gereja, teologi sistematik, etika teologis, teologi praktis dan teologi pastoral.⁴⁹ Oleh karena itu ada yang membedakan pengertian teologi dan ilmu kalam. Karena dalam pengetahuan teologi dalam agama Kristen, ilmu Fiqh akan termasuk teologi.⁵⁰ Terlepas dari itu semua, teologi dalam Islam, meskipun tidak persis dan tepat merangkum apa yang dimaksudkan oleh studi skolastik Kristen dengan istilah itu.⁵¹ Dipadankan dengan “ilmu kalam”, penggunaan istilah tersebut setidaknya didasarkan pada asumsi bahwa keduanya mengarahkan pembahasannya pada segi-segi mengenai Tuhan dan berbagai derivasinya.⁵²

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-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*) Tuhan⁵³.

Teologi (ilmu kalam) demikian dijelaskan Nurcholis Madjid, merupakan bidang strategis sebagai landasan upaya pembaharuan pemahaman dan pembinaan umat Islam, karena sifatnya metodologis,⁵⁴ senada dengan penjelasan di atas Gustavo Gutierrez menjelaskan, teologi merupakan aspek penting karena dapat berfungsi sebagai refleksi kritis tindakan manusia dalam melihat realitas

⁴⁹ Alan Richardson & John Bowden, *A new Dictionary of Cristian Teology* (London: Scp Press Ltd,1985), h.566-567

⁵⁰ Nurcholish Madjid, “Disiplin keilmuan Tradisional Islam, Ilmu Kalam (Sebuah Tinjauan Singkat Kritis kesejarahan)”, dalam *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta; Paramadina,2000), h.201

⁵¹ Peminjaman istilah ini tidaklah harus dipandang sebagai negatif, meskipun dari khasanah dan tradisi agama lain, sejauh bisa memperkaya khasanah dan membantu mensistematikan pemahaman kita tentang Islam. Lihat Johan Effendi, “Konsep-Konsep Teologis”, dalam Budhy Munawar Rachman (ed) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h.52

⁵² Nurcholis Madjid, *Disiplin Keilmuan*, h.201

⁵³ Rumadi, *Masyarakat Post-teologi, Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia* (Jakarta: CV Mustika Bahmid,2002), h.23

⁵⁴ Nurcholis Madjid, “ Aktualisasi Ajaran aswaja”, dalam *Islam Menatap Masa Depan* (Jakarta; P3M,1989), h.61

sosial yang dihadapinya.⁵⁵

Tuhan atau Ilmu tentangnya (teologi/kalam), dalam diskursus keislaman sesungguhnya mengalami pembakuan tetapi “demanding” (banyak permintaan). Sayangnya ketika permintaan itu dicari jawabannya, maka kita menemukan dogma: janganlah engkau berpikir tentang Tuhan, tetapi pikirkanlah tentang ciptaan Tuhan. Sebab, siapa mengetahui Tuhan, dia mengetahui dirinya. Dan siapa yang mengenal dirinya, mengenal Tuhan karenanya, Tuhan dalam Islam menjadi *Impossible area* (daerah ketidak mungkinan untuk dicari jawaban-jawaban tegasnya) Muhammad SAW, menyebutnya dengan, *Qul al-Ruhu min Amri Rabbi* (segala diskursus Tuhan, hanya Tuhan yang tahu). Karenas Armstrong menyebutnya, Tuhan menjadi *Transenden personalistik* (Jauh dan milik Prifat) dan gagasan ini, seringkali di tuduh sebagai gagasan pembeda (*furqan*) dari teologi dalam kristiani yang telah *imanen* (kehadiran Tuhan dalam setiap aktivitas manusia).⁵⁶

Ketika membicarakan relasi Tuhan dengan manusia, *mainstream* pemikiran teologi selalu bersifat *teosentris*, di mana Tuhan menjadi pusat segala kekuatan dan kekuasaan, sedangkan manusia harus tunduk dan ditundukkan di hadapan Tuhan. Di tengah keruwetan pembahasan teologi, banyak orang mulai mempertanyakan apa relevansi teologi untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial kemanusiaan. Pertanyaan ini muncul karena teologi, alih-alih menjawab problem kemanusiaan, dalam banyak hal justru digunakan sebagai alat untuk melakukan penindasan kepada manusia. Karena itu teologi bukan sarana untuk melakukan transformasi masyarakat. Tapi lebih sebagai bidang kajian untuk “mentransformasikan Tuhan.”⁵⁷ Cara berfikir dikotomis seperti ini, menganggap agama adalah cara orang untuk bertuhan (teologi *teosentris*), suatu teologi yang mengajak manusia untuk “meninggalkan segala-galanya” demi Tuhan. Logikanya, karena kita semua berhasil dari-Nya maka kepada Tuhanlah kita serahkan segalanya (*Inna Lillahi Wa inna ilaihi Rajiun*). Sebab segalanya (dunia dan nasib manusia) tidak penting kecuali Dia sendiri.⁵⁸

⁵⁵ Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, (New York: Maryknell, 1973), h.5. Banyak juga para pemikir Islam yang menjelaskan peranan Tauhid, salah satu aspek penting dalam Ilmu kalam, sebagai hal yang fundamental. Ismail Raji Al-faruqi, misalnya menyatakan bahwa iman merupakan aspek terpenting dalam pembangunan peradaban manusia: lebih lanjut lihat dalam Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid its Implication For Thought And Life* (Kuala Lumpur: The Internasional of Islamic Thought, 1982)

⁵⁶ Airlangga Pribadi & M. Yudhie R. Haryono, *Post Islam Liberal Membangun Dentuman Mentradisikan Eksperimentasi* (Jakarta PT. Pasarindo Bunga Mas Nagari, 2002), h.89-90

⁵⁷ Rumadi, *Masyarakat Post teologi*, h.23

⁵⁸ Airlangga Pribadi & M. Yudhie R Haryono, *Post Islam Liberal*, h.94-95

Karena pemahaman pada logika teosentris adalah perjalanan hidup dengan kehadiran Tuhan yang menampakkan diri (*Maujud*) di mana-mana. Tuhan tidak hanya menciptakan manusia, tetapi juga mengintervensi, mendatangi, dan bersemayam dalam kehidupan duniawi. Tuha dianggap hadir secara fisik dalam setiap sudut duniawi. Karenanya kehidupan manusia adalah kehidupan *pasif, liniear, status quo, monoton* dan kepasrahan yang merupakan wujud dari absolutitas skenario.⁵⁹ Berkait dengan realitas sosialnya sendiri, teologi adalah sama sekali terpecah. Teologi adalah wilayah ke-Tuhan-an, sedang realitas sosial adalah wilayah kemanusiaan. Jika mengikuti pandangan ini, maka tidak ada kaitan antara teologi dengan transformasi sosial. Artinya kalau orang ingin menjadikan teologi sebagai basis transformasi sosial tidak ubahnya seperti mencari jarum di tengah padang pasir yang maha luas. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah teologi macam apa yang bisa dijadikan basis transformasi sosial? Disinilah pentingnya upaya “memanusiakan teologi” dan “menteologikan manusia”. Memanusiakan teologi berarti menjadikan teologi mempunyai visi kemanusiaan dan menteologikan manusia berarti menjadikan manusia sebagai basis pemahaman teologis. Karena itulah para pemikir teologi mulai mencari alternatif untuk merumuskan sebuah paham teologi yang lebih memihak kepada manusia, sehingga dalam kristen muncul istilah teologi pembebasan yang belakangan juga diadopsi beberapa pemikir Islam. Teologi model ini dianggap lebih memihak kepada manusia.⁶⁰ Berupaya menghilangkan kemiskinan dan ketidakadilan (dan hal-hal lain) sebagai wujud gerakan pembebasan.⁶¹ Atau orang-orang Nahdliyin menyebutnya dnegan Istilah Teologi pembangunan.⁶²

Kalau masih dalam pengertian di atas, dengan cara berpikir dikotomis, maka ketauhidan atau secara sederhana difahami keberimanan,⁶³ menurut

⁵⁹ *Ibid.*, h.95.

⁶⁰ Rumadi, *Masyarakat Post Teologi*, h.24

⁶¹ Djam’annuri, *Pencarian Paradigma Baru Pemikiran Ilmu Kalam*, dalam *Essensia, Jurnal Ilmu Ushuluddin* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Vol.3 No.2 Juli 2002, h.162.

⁶² Teologi Pembangunan pada dasarnya menyoroti tantangan dengan permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat, bangsa dan Negara dalam pembangunan dalam terang. Iman dengan tujuan agar tantangan dan permasalahan itu dengan demikian dapat difahami secara lebih jernih, lebih mendasar, lebih luas dan lebih realistis dan selanjutnya agar dengan demikian dapat disumbangkan gagasan-gagasan yang akan memungkinkan masyarakat, bangsa dan negara untuk mengembangkan jawab-jawab yang setepat-tepatnya terhadap tantangan dan permasalahan yang dihadapi dalam pembangunan itu. Lihat. M. Masyhur Amin, (ed), *Teologi Pembangunan, Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta : LKPSM NU,1989), h.234.

⁶³ Nurcholish Madjid, *Efek Pembebasan Semangat Tauhid; Telaah Tentang Hakikat Dan Martabat Manusia Merdeka Karena Iman, Dalam Islam Doktrin Dan Peradaban*, h.74.

Nurcholis Madjid, masih berhenti pada kepercayaan pada “Tuhan” meski sebenarnya pengertian teologi teosentris tersebut menghasilkan dampak-dampak yang baik, berupa adanya pegangan hidup, meski juga dampak itu sendiri bisa palsu. Akan tetapi menurut Nurcholis Madjid, justru yang lebih jelas berbahaya dan nyata-nyata merugikan adalah dampak sampingannya, yaitu pembelengguan pribadi dan pemrosotan harkat dan kemanusiaan.⁶⁴ Kepercayaan dalam pengertian ini belum pada kepercayaan pada “Tuhan”, maka sudah menjadi suatu keniscayaan akan perlunya *Shifting Paradigm* (Pergeseran Paradigma) dalam teologi (Ilmu Kalam). Karena kalau teologi hanya berbicara tentang Tuhan (teosentris) dan tidak mengkaitkan diskursusnya dengan persoalan kemanusiaan Universal (*antoposentris*), maka rumusan teologinya lambat laun akan terjadi *Out of Date*.⁶⁵

Counter terhadap pemikiran yang menganggap agama sebagai cara orang ber-Tuhan saja (*teosentris*), melahirkan tafsir dan cara pandang sebaliknya, yaitu agama adalah cara orang untuk bermanusia. Dalam cara pemahaman agama seperti ini, melahirkan teologi *anrtoposentris*. Suatu teologi yang menempatkan manusia sebagai pusat segalanya. Tuhan telah menciptakan alam semesta. Karena itu manusia bebas (*Free-Sekuler*) untuk menentukan dirinya sebagai pusat segalanya. Sebab inti agama adalah cara memanusiaikan dan menyejahterakan manusia. Akibatnya adalah, *diskursus* tentang *ekoreligi* sebagai contoh, didasarkan atas nilai-nilai kapitalis dan sekuler anti pelestarian lingkungan; sebuah fokus yang menempatkan manusia sebagai raja yang sah untuk mengeksploitasi seluruh kekayaan alam berdasarkan untung-rugi bagi kepentingannya. “Manusia tidak salah apalagi berdosa” atas perilaku tersebut.⁶⁶ Ini adalah sebuah konsekwensi, akan tetapi tidak mutlak seperti itu. Bagi Hanafi teologi *antoposentris* harus tetap tidak lepas dari teologi *teosentris*.

Hassan Hanafi, dalam bukunya *Min al-aqidah Ila al-Tsaurah; 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

⁶⁴ Nurcholis Madjid, *Iman dan Emansipasi Harkat Kemanusiaan*, Dalam *Islam Doktrin Dan Peradaban*, h.99-100

⁶⁵ Amin Abdullah, *Filsafat Kalam Di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h.42

⁶⁶ Airlangga Pribadi dan M. Yudhie R.Haryono, *Post Islam Liberal*, h.95

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 perubahan,⁶⁷ 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 seterusnya.”⁶⁸

Lontaran kritik Hanafi atas tradisi pemikiran teologi (kalam) klasik tersebut di dasarkan pada realitas di mana memandang pentingnya upaya *revitalisasi* dan *reaktualisasi* tradisi keilmuan kalam dalam konteks kekinian. Keilmuan teologi (kalam) yang selama ini telah diklaim mandul mesti disegarkan kembali sehingga akan mampu berdialektika dengan realitas kekinian sehingga melahirkan paradigma-paradigma baru sesuai dengan tuntutan zaman. Keilmuan teologi (kalam) yang berkembang selama ini hanya bersifat *teosentris*, teologi (ilmu Kalam) yang pembahasannya senantiasa lekat dengan masalah-masalah *al-ilahiyat*, *al-manthiqiyat* dan *at-tabi'iyat* merupakan teologi (ilmu kalam) dalam realitasnya *old fashion*.⁶⁹

Harus diakui, tradisi teologi sunni tidak mempunyai parangkat sosial untuk menjawab berbagai problem kemasyarakatan, tidak mampu bergulat dalam belantara “anarki pemaknaan,” gagap mengakomodir derasnya dinamika sosial, dan rapuh unntk 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 tidak ditemukan dalam teologi *konvensional* yang sebagian besar berputar-putar pada “peradaban teori” yang melangit dan hampir-hampir tidak ada

⁶⁷ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsawrah; Muhawalatun Li l'adat Bina' Ushul al-Din* (Kairo: Maktabah Madbuli. t.th), h.5

⁶⁸ *Ibid.* h.31

⁶⁹ Hassan Hanafi, *Dirasah Islamiyyah* (Kairo: Maktabah al-Mishriyyah, t.th), h.394-415

kaitannya dengan rakyat. Tema-tema yang diangkat dalam teologi *konvensional* itu selau 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 mendapat posisi.⁷⁰ Mestinya, menurut Hassan Hanafi justru sebaliknya, sehingga dia mengatakan;

“Theology is ended an antropology, that means the science of man as intention of the world and as analysis of discourse. It is as human science not a divine science. Theology as hermeneutik is not a sacred science but a humanly constructed social science. It reflects socio-political conflicts. Every social group, and a believing society reads its own interest and defends it in its belief system this is what is called theology”⁷¹

Pemikiran-pemikiran teologis⁷² kontemporer semestinya merupakan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas di proyeksikan pada teks-teks keagamaan. Sementara itu, pemikiran keagamaan (teologi) selama ini bertumpu pada model “pengalihan” yang hanya memindahakan bunyi teks pada realitas. Padahal teks tidak sama dengan realitas itu sendiri.⁷³ Alasan inilah meniscayakan *revitalisasi* Ilmu kalam (teologi), diharapkan dengan perubahan epistemologi ilmu kalam (teologi), akan menjadikan *up to date*, relevan dengan perkembangan zaman, dan tidak ditinggalkan masyarakat.

Akan tetapi kalau teologi tradisional tetap dipertahankan, maka akan berpengaruh terhadap cara menafsirkan realitas sosial melalui kerangka “atas bawah”, “atas” dikonotasikan sebagai kebaikan dan kesucian, juga bisa berarti elite yang berkuasa. Sedangkan kata “bawah” berhubungan dengan segala bentuk yang populer, dekaden, rendah dan profan, juga berarti massa yang cenderung anarkis, sehingga mesti diatur dan direkayasa secara tidak disadari, stratifikasi sosial kemudian dilegitimasi melalui kenyataan wujud hierarkial : Tuhan- malaikat-manusia-benda-benda. Padahal, yang namanya teologi merupakan “ideologi” yang menjadi landasan, atau paling tidak menjadi inspirasi, bagi seseorang atau komunitas dalam melakukan interaksi dan transformasi sosial yang terjadi

⁷⁰ Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi*, h.13

⁷¹ Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution*, Makalah ini dipresentasikan seminar di Spanyol tahun 1985, h.6

⁷² Teologi disini dipahami sebagai refleksi sistematis terhadap agama atau penafsiran terhadap realitas dalam perspektif ketuhanan.

⁷³ E. Kusnadiningrat, *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hassan Hanafi* (Yogyakarta: Logos, 1999), h.3

dalam masyarakat Islam, dapat dikatakan tidak mempunyai pegangan, tanpa arah, *disorientasi*. Dengan demikian peninjauan ulang aspek doktrinal teologi sunni merupakan keniscayaan yang tak terelakkan.⁷⁴

Terlepas dari berbagai kritik yang ditonjolkan terhadap modernisme barat,⁷⁵ hal mendasar yang mesti diakui bahwa modernisme telah berjasa untuk mengusung wacana kemanusiaan sebagai suatu hal yang sangat signifikan, sebagai pusat kesadaran eksistensi.⁷⁶ Perkembangan pemikiran yang terjadi dan dialami masyarakat Barat yang ditunjukkan dengan semakin meningkatnya kualitas dan kuantitas bangunan pemikiran yang berorientasi empiris positivistik. Realitas berkembangnya pemikiran-pemikiran yang dikembangkan oleh Karl Marx dengan dialektika materialismenya misalnya, atau Nietzsche dengan credo sucinya “*God Is Dead*” merupakan realitas perkembangan pemikiran yang menempatkan manusia sebagai pusat kesadaran.⁷⁷

Perubahan Iman secara manusiawi dengan menerima keparipurnaan merupakan norma mutlak bagi kebangkitan agama, agama, peradaban, ekonomi dan sosial. Kebangkitan bukanlah sekedar do’a-do’a yang dibaca, bukan pula diukur melalui kriteria-kriteria perangkat, ataupun hitungan angka, bahkan simbol-simbol yang dikibarkan lebih dari itu, kebangkitan justru terletak pada ruh baru yang membebaskan dan memancarkan kreasi dengan pemikiran baru yang mengarah pada kebebasan yang kreatif kekuatan baru yang menggerakkan tatanan peradaban serta kehidupan baru yang memancarkan keindahan yang cemerlang.⁷⁸ Oleh karena itu Hassan Hanafi sangat berambisi untuk membangun pemikiran teologis yang antroposentris berorientasi pada pemberdayaan rakyat. Asumsi dasarnya adalah bahwa teologi yang berkembang dan dominan di dunia Islam selama berabad-abad ini, tidak akrab dengan problema kemasyarakatan manusia sehingga sekarang harus *didekonstruksi* baik dari basis epistemologinya, maupun wacana dan strukturnya.⁷⁹ Senada dengan Hassan Hanafi ini, Amin

⁷⁴ Rumadi, *Masyarakat Post Teologi*, h. 13

⁷⁵ Berkaitan dengan kritik modernisme bisa dilihat misalnya dalam Musa Kazhim, “*Kematian manusia sebuah Karikatur*” jurnal Al-Huda, I, No. 3 (2001), h.103-119, Erich From, *Revolusi Harapan*, terjemahan Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

⁷⁶ Jostein Garder, *Dunia Shopie*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1997) h. 483-507

⁷⁷ Muhammad In’am Esha, “*kalam Aktual*” *Pemikiran Terhadap Upaya Realita Ilmu Kalam*, Suhuf. No.02 (2002), h.100.

⁷⁸ Hassan shoub, *Islam dan Pemikiran, Dialog Kreatif Ketuhanan dan Kemanusiaan*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h.24

⁷⁹ Hassan Sho’ub, *Islam dan Revolusi Pemikiran, Dialog kreatif Ketuhanan dan Kemanusiaan* (Surabaya: Risalah Gusti, 1997)

Abdullah menjelaskan dalam Ilmu kalam kontemporer, lebih perlu dikedepankan pentingnya *methodology, fundamental theories, basic, current, living or actual issues serta comparative perspective* dalam persoalan-persoalan keagamaan dalam hidup sehari-hari, jika Ilmu kalam mengambil jalan seperti ini, jelas hal ini lebih berguna dari pada sekedar menyentuh aspek sejarah dan perkembangan ilmu kalam dalam dirinya sendiri, apalagi kalau masih terfokus pada konsep-konsep abstrak yang tidak menyentuh persoalan hidup keseharian manusia.⁸⁰

Apabila teologi Yunani tidak menerima eksistensi manusia untuk mengerti dirinya, maka filsafat Yunani tidak akan menjadi gerbang para pemikir. Jika teologi Kristen tidak menerima penebusan penderitaan manusia, niscaya Kristen tidak akan melahirkan insan kasih sayang. Begitu pula jika teologi Islam yang mutlak tidak menerima kehadiran insan untuk mencapai taraf keluhuran dengan cinta dan kasih sayangnya, Islam tidak akan menjadi cinta ideal bagi insan pengasih dan penyayang.⁸¹

Seperti diketahui dunia modern dimulai dengan *Renaissance*, suatu peradaban baru yang mencoba keluar dari abad pertengahan, *mainstream* yang menjadi ciri modernitas ialah *antroposentris*, semangat yang menghargai nilai-nilai yang dibangun oleh manusia sendiri, sebagai lawan dari *teosentrisme* abad pertengahan, waktu orang mengunggulkan wahyu sebagai satu-satunya kebenaran. Maka *modernisme* juga berarti *differentiation* (pemisahan); yaitu pemisahan antara agama dengan ekonomi, agama dengan politik, agama dengan Ilmu,⁸² antroposentris dan rasionalisme sebagai ganti *teosentris* dan iman.⁸³ Akan tetapi Hassan Hanafi dalam *mindset* teologi antroposentris tidak seradikal dan sesekuler pemikiran modern tersebut.

Hassan Hanafi justru tidak setuju dengan sekularisme. Menurut Hassan Hanafi, sekularisme tidak mampu memecahkan persoalan umat, bahkan, semakin menambah rumit permasalahan yang ada. Sekularisme belum mampu merealisasikan harapan umat. Kegagalan sekularisme dalam memecahkan

⁸⁰ Muhammad Mansur, *Kritik Hassan Hanafi Atas Pemikiran Kalam Klasik*, laporan Penelitian Individual, proyek perguruan Tinggi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1999/2000, h.30

⁸¹ Hassan Sho'ub, *Islam Dan Revolusi*, h.34

⁸² Ayu Utami, "Tuhan Yang tak Pernah Utuh (Catatan kecil auto biografi Iman)" dalam *Basis*, No.05-06, tahun ke-51, Mei-Juni 2002, h.13

⁸³ Abdul Mu'thi Muhammad Bayumi, *Aqidah Dan Liberasi Ummat*, Telaah Pemikiran Hassan Hanafi "Min al-aqidah ila al-Tsawrah" dalam *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan Dan Kebudayaan*, edisi No.9, tahun 2000, h.88-89.

problematika umat, dan bahkan semakin menambah pelik, dikarenakan ia menjadi umat dari aqidahnya. Karena itu Hassan Hanafi menilai aqidah mmepunyai peranan penting untuk menghasilkan kemajuan yang diharapkan.⁸⁴ Permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat dalam dunia justru *inhern* dalam aqidah tersebut. Dengan sinaran keimanan kita harus berusaha memecahkan segala permasalahan yang ada.

Jadi pandangan hidup yang teosentris dapat dilihat mewujudkan diri dalam kegiatan keseharian yang *antoposentris*. Bahkan antara keduanya itu tidak dapat dipisahkan. Maka, konsekwensinya, orang yang berketuhanan dengan sendirinya berprikemanusiaan. Justru pengakuan berketuhanan yang dinyatakan dalam kegiatan ibadah ditegaskan sebagai tidak mempunyai nilai apapun sebelum disertai tindakan-tindakan nyata dalam rangka prikemanusiaan.⁸⁵ Oleh karena teologi *antroposentris* Hassan Hanafi, yang merupakan wujud perumusan kembali teologi tentu saja tidak bermaksud mengubah doktrin sentral tentang ketuhanan, tentang keesaan Tuhan (Islam: Tauhid), melainkan suatu upaya reorientasi pemahaman kegamaan baik secara individual maupun kolektif dalam kenyataan-kenyataan empiris menurut perspektif ketuhanan.⁸⁶ Karena bagi Hanafi antara adanya Allah, terciptanya alam, dan keabadian jiwa adalah *sinergi*⁸⁷.

Senada dengan ini, Dennis Carroll mengatakan bahwa teologi (Ilmu Kalam) adalah tidak semata-mata sebagai ilmu (teologi *as science*) tetapi lebih dari itu teologi sebagai kebijakan yang menjadi pengarah manusia dalam bertindak dan berdialektika dengan realitas yang melingkupinya (theologi *as wisdom*).⁸⁸ Oleh karena itu pembaharuan kalam yang lebih membumi dan berdimensi sosiologis kemanusiaan merupakan keniscayaan sejarah. Rahman dengan tegas mengatakan bahwa: “*Unless theology was reformulated afresh, Islam would be in real and grave danger*”.⁸⁹ Selama ini agama (Islam) yang menggunakan “bahasa langit” tidak bisa secara langsung menyentuh aspek sosial manusia, sehingga secara spesifik perlu ditafsirkan menjadi bahasa bumi. Pada tingkat penafsiran inilah, agama yang semestinya mempunyai fungsi pembebasan justru berubah menjadi sebaliknya,

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Nurcholis Madjid, “Iman Dari Emansipasi Harkat Kemanusiaan” dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*, h.101.

⁸⁶ Kusunadinigrat, *Teologi Dan Pembebasan*, h.5-6

⁸⁷ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsawrah*, h.73

⁸⁸ Dennis Carroll, *What Is Liberation Theology* (Sydney X Wellington : E.J Devyer,t.th), h.24

⁸⁹ Fazlur Rahman, *Islam And Modernity, Transformation Of An Intelelectual Tradition* (London: The University of Chicago Press,1982), h.153

pengekangan melalui proses ortodoks.⁹⁰ Kalam kontemporer dengan demikian, mesti berdialog dengan realitas yang berkembang dalam konteks kekinian sebagai wujud pengembalian *elan vital* dan kebaruannya. Hanafi menjelaskan bahwa falsafah Islam, termasuk kalam, perlu bergumul, bersentuhan dan berinteraksi dengan diskursus falsafah yang hidup dalam kesadaran dan kebudayaan Eropa, yang berhasil membedah persoalan-persoalan kemanusiaan (antropologi) dan menempatkannya sebagai persoalan yang lebih pokok untuk ditelaah dan dikaji, dari pada hanya terjebak pada persoalan-persoalan ketuhanan klasik semata.⁹¹

Dalam konteks ini Hassan Hanafi bisa dikatakan sangat kental dengan warna-warna *eksistensialisme*. Hal ini dengan jelas dapat kita cermati dari ide-ide yang ditawarkan seperti pentingnya aspek manusia dikedepankan dalam diskursus keilmuan Islam kontemporer, pembaharuan keilmuan Islam yang sarat dengan jargon-jargon pembebasan dan revolusi. Realitas ini memberikan pemahaman, betapa eksistensi manusia mempunyai posisi signifikan dalam konsep pemikiran yang di gagasnya. Bagi Hanafi umat Islam yang sedang mengalami penindasan, keterbelakangan, kemiskinan dan kemunduran dalam peradabanya harus mempunyai kesadaran “aku”, kesadaran akan eksistensinya, untuk mengatasi realitas-realitas tersebut.⁹² Teologi (kalam) menurut Hanafi memerlukan pijakan dasar akaliah, sekaligus juga pijakan dasar kenyataan Tauhid harus dikaitkan dengan perbuatan, Allah dengan bumi, dzat Tuhan dengan kepribadian manusia, sifat-sifat Tuhan dengan nilai-nilai kemanusiaan, kehendak Tuhan dengan kebebasan manusia, kemauan Tuhan dan gerakan sejarah.⁹³ Inilah yang membedakan antara para teolog konservatif yang terhenti pada pijakan dasar akaliah (التأصيل العقلي) dengan teologi kontemporer yang juga menggunakan pijakan dasar kenyataan (التأصيل الواقعي).

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

⁹⁰ Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi*, h.49

⁹¹ Hassan Hanafi, *Dirasat*, h.204-205

⁹² Hal ini misalnya, secara jelas tampak pembahasannya tentang ilmu ushuluddin yang menegaskan pentingnya kesadaran diri umat Islam dalam melihat realitas. Lebih lanjut lihat Hassan Hanafi, *Min al-‘aqidah Ila al-tsawrah*, h.9

⁹³ *Ibid*, Jld I.h.32

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 benar, manakala akal telah menyelidikinya dan membuktikannya dalam kenyataan bahwa itu memang benar.⁹⁴

Masyarakat Muslim dalam konteks modern, sedang menghadapi berbagai problematika baik yang berkaitan dengan fenomena penjajahan, penindasan, keterbelakangan, kemiskinan, stagnasi pemikiran maupun hegemoni perdaban barat sekuler disamping semakin mengedepannya dimensi kesejarahan soisal dan kemanusiaan dalam diskursus kontemporer, realitas itulah yang mendorong Hanafi melakukan *shifting paradigm*, dari ilmu Allah menuju ilmu manusia, dari dasar-dasar agama menuju bergumul (peduli) pada masyarakat. Mengubah dasar lama yang palsu menjadi kebenaran di masa kini.⁹⁵

Menurut Hassan Hanafi, masa kini adalah masa pembaharuan dan kebangkitan, generasinya adalah generasi perubahan dan revolusi. Para penulisnya, seharusnya, tidak melacurkan diri pada penguasa keagamaan atau politik, tetapi membela kepentingan rakyat melawan semua penguasa. Yang perlu diperhatikan bukanlah yang sudah cukup dan yang sudah baik, melainkan yang kurang dan belum terlaksana. Bukanlah Allah yang Maha sempurna yang menjadi persoalan, melainkan umat yang terjajah dan teraniaya.⁹⁶ Kalam klasik yang pembahasannya tidak beranjak dari terma-terma *al-Ilahiyah*, *al-Mantiqiyah* dan *al-Tabi'iyah* adalah sudah tidak relevan dengan konteks realitas pemikiran kontemporer. Kalam yang dianggap sebagai ilmu paling fundamental dalam tradisi Islam karena berkaitan dengan aspek-aspek keyakinan manusia mesti *direkontruksi* sesuai dengan kebutuhan, sesuai dengan kebutuhan, dan sesuai dengan standar modernitas.⁹⁷

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

⁹⁴ *Ibid* , h.8

⁹⁵ *Ibid* , I, h.74-75

⁹⁶ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsawrah*, I, h. 11, 30-32

⁹⁷ *Ibid*, I, h.72-75

“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 kemanusiaan.⁹⁸ Makanya, lebih lanjut Hassan Hanafi mengatakan:

“The purpose of this new construction of the traditional belief system is not to obtain eternal life by knowing the truth, but to acquire success in this world by fulfilling the hopes of the muslim world for liberation, freedom, justice, social equality, reunification, identity, progress and mass mobilization therefore, theology as a science is of the first importance because it is the theoretical analysis of action. Behavioural science are simple applications of belief system. Both are work human mind directed and oriented towards the world by revelation”⁹⁹

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. 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 sosial.¹⁰⁰

Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, atau dijadikan bahan bagi teologi (ilmu kalam) dan dijadikan pendorong baginya untuk membangun aqidah, yakni sebagai berikut:¹⁰¹ 1) Kebutuhan akan sebuah teologi yang jelas rambu-rambunya, di tengah-tengah lautan ideologi masa kini yang tersebar di atas kenyataan. Ideologi yang diperlukan adalah sekaligus menjaga identitas kita dan membuat kita tidak

⁹⁸ Hassan Hanafi, *Islam In The Modern World: Religion, Ideologi and Development* (Heliopolis Dar Kebaa Bookshop, t.th). II, h. 11-22

⁹⁹ *Ibid*, I, h.124-125

¹⁰⁰ Rumadi, *Masyarakat Post, Teologi*, h.34

¹⁰¹ Machasin, *Teologi Revolusioner Hassan Hanafi*, Makalah untuk diskusi Dosen tetap IAIN Su-Ka Yogyakarta, Maret 1996, h.10-11

ketinggalan dari perjalanan sejarah. Tugas ilmu ushuluddin di sini lalu mendirikan paradigma untuk mengarahkan kenyataan, untuk menutup kekosongan penalaran dan kemandegan amal dalam kehidupan kita sekarang. Perlu dibangun kembali pemahaman tentang aqidah, persepsi mengenainya dan pengakarannya dalam sanubari masa kini, juga perlu diciptakan suatu peradaban nasional yang akar-akarnya berkaitan dengan masa lampau, namun berdiri di atas analisis-analisis terhadap kenyataan masa kini. Untuk itu diperlukan kalkulasi yang cermat atas kenyataan masa kini sehingga aqidah dapat dipahami dan dijelaskan menurut dasar-dasarnya yang sebenarnya, sebagaimana orang-orang terdahulu melakukan penelitian terhadap faktor-faktor yang bermakna dan berpengaruh dalam perilaku manusia. Di samping itu juga diperlukan analisis psiko-sosial terhadap masyarakat. Untuk mengetahui faktor-faktor yang mendorong dan mengarahkannya, maka diperlukan penafsiran terhadap aqidah-aqidah itu sehingga dapat menjadi faktor pengarah perilaku yang ideal; 2) Tugas ilmu ushuluddin yang baru bukanlah bersifat teoritis semata, melainkan juga praktis untuk mewujudkan ideologi secara operasional sebagai gerakan dalam sejarah, setelah masyarakat dimobilisasi melalui revolusi aqidah. Tugas praktis itu berupa: menghapuskan penjajahan atas bumi kaum Muslimin, pengembangan sumber daya alam mereka, mengakhiri berbagai bentuk penindasan dan pemerkosaan, menyatukan umat dan sebagainya. Apakah itu tidak berani melampaui batas ilmu ushuluddin dan mengambil tugas ilmu fiqh ? tidak, kata Hanafi, karena batas-batas kedua ilmu ini tidak nyata, walaupun kita mewarisinya dari pusaka kita, tugas kita adalah membangun kembali pusaka; 3) kepraktisan tugas ushuluddin itu tidak hanya dalam teori, melainkan secara operasional dalam kenyataan, yakni mempertahankan tauhid secara aktif dan mewujudkannya di dunia Islam. Tauhid ini dalam wujud lahiriahnya mula-mula berupa pembentukan satu front yang terdiri negara-negara Asia dan Afrika dalam menghadapi bahaya-bahaya yang mengancamnya yang berasal dari imperialisme Barat, front ini merupakan benih bagi penyatuan kaum muslimin di bawah satu sistem, apakah itu berupa negara kesatuan, federasi, konfederasi, uni, atau lainnya.

Kesimpulan

Gagasan Hassan Hanafi yang melancarkan wacana teologi *antroposentris* merupakan upaya Hassan Hanafi untuk merekonstruksi teologi (kalam) klasik yang hanya terfokus pada tema-tema “aras atas” seperti Tuhan, malaikat, langit, akhirat, surga, kitab suci dan seterusnya. Teologi (ilmu kalam) klasik lebih bersifat *teosentris* yakni menjadikan Tuhan sebagai pusat dari segala pergulatan pemikiran.

Sebaliknya, orientasi teologi *antroposentris* adalah manusia, sudah tidak menjadikan Tuhan sebagai pusat dari segala pergulatan pemikiran. Sasaran teologi *antroposentris* adalah mengeksploitasi wilayah kemanusiaan, peduli terhadap perubahan sosial, kebodohan, kemiskinan dan keterbelakangan. Sudah tidak saatnya teologi harus selalu membela Tuhan, karena Tuhan sebenarnya tidak butuh pembelaan manusia. Tuhan dibela atau tidak dibela oleh manusia, dia tetap dzat yang Maha Tinggi. Pembelaan manusia tidak semakin meningkatkan derajat Tuhan. Oleh karena itu, teologi *antroposentris* lebih menjadikan manusia sebagai pusat segala sesuatu, menjadikan urusan dunia sebagai urusan manusia. Dunia dipandang dengan perspektif “dunia” sehingga dunia tidak selalu didekati dengan perspektif Ilahi, meskipun yang bersifat ilahi tidak dapat ditolak sama sekali.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin Abdullah, *Filsafat Kalam Di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- Azhar, Muhammad, dkk, *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis*, Yogyakarta: Sipres, 1998
- Basis, no.05-06, than ke-51, mei-juni 2002
- Carroll, Dennis, *What Is Liberation Theology*, Sydney X Wellington : E.J Devyer,t.th
- Chirzin, Muhammad, *Kontroversi Jihad Di Indonesia*, Yogyakarta: Pilar Media, 2006
- 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
- Esposito, John L, *The Oxford Encykpledi Of The Modern Islamic World*, New York Oxford University Press,1995
- From, Erich, *Revolusi Harapan*, terj. Kamdani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Garder, Jostein, *Dunia Shopie*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1997
- Gustavio Gutierrez, *A Teology of liberation*, New York: Maryknell, 1973
- Hanafi, Hassan , *Islam Wahyu Sekuler, Gagasan Kritis Hassan Hanafi*. Terj. M. Zaki Husein, M. Nur Khaerani, Jakarta: instad, 2000
- _____, *Islam in The Modern World Religion, Ideology and Development*, Heliopolis: Dar Kebaa Book Shop,t.th

- _____, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji Shaleh, Jakarta:P3M 1991
- _____, *Al-Din wa al-Tsawrah Fi Mishra 1952-1981*, Kairo: Makatabah Madbuli, 1989
- _____, *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
- _____, *From Faith To Revolution*, Makalah.
- _____, *Islam in The Modern World: Religion, Ideologi and Development*, Heliopolis Dar Kebaa Bookjshop, t.th
- _____, *Origin Of Modern Conservation And Islamic Fundamentalisme*, Amsterdam:University of Amsterdam, 1979
- _____, terj., *Rekonstruksi Pemahaman Tradisi Islam Klasik*, Malang: Kutub Minar, 2004
- _____, *Muqaddimah Fi Ilm al-Istighrab*, Kairo:Dar al-Fanniyah, 1981
- _____, *Dirasah Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al-Mishriyyah, t.th
- _____, *From Faith to Revolution*, Makalah Tahun 1985
- _____, *Min al-Aqidah Ila al-Tsawrah; Muhawalatun Li I'adat Bina' Ushul al-Din*, Kairo: Maktabah Madbuli. 1988
- _____, *Tafsir Fenomenologi*. Trj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Pesantren Pasca Sarjana Bismillah Press, 2001
- 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
- Madjid, Nurcholis, *Aktualisasi Ajaran aswaja*, dalam *Islam menatap Masa depan*, Jakarta; P3M,1989
- Madjid, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarata; Paramadina, 2000
- Mansur, Muhammad, *Kritik Hassan Hanafi atas pemikiran kalam Klasik*, Laporan Penelitian Individual, Proyek Perguruan Tinggi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1999/2000
- Nurhakim, Moh, *NeoModernisme Dalam Islam*, Malang :UMM Press, 2001
- Pribadi, Air langga, Yudhie R. Haryono, *Post Islam Liberal, Membangun Dentuman*

Mentradisikan Eksperimentasi, Jakarta: PT. Pasarindo Bungamas Nagari, 2002

Al-Qabas nomor 6343, 05 Januari 1990.

Rachman, Budhy Munawar (ed) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation Of An Intelelectual Tradition*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1982

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

Richardson, Alan & John Bowden, *A New Dictionary of Cristian Teology*, London: Scp Press Ltd, 1985

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

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

Verhak, C. dan R, Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan; telaah atas cara kerja Ilmu-ilmu*, Jakarta;Gramedia Pustaka Utama, 1997