

■ Laporan Penelitian Individual

HUMANISME DALAM WACANA TEOLOGI ISLAM

Reformulasi Epistemologis
Menuju Teoantropologi Islam

Dr. Nasihun Amin, M.Ag.
NIP. 196807011993031003



Diblayal dengan Anggaran DIPA
UIN Walisongo
Tahun 2015

LP2M ■

LAPORAN PENELITIAN INDIVIDUAL

HUMANISME
DALAM WACANA TEOLOGI ISLAM
(Reformulasi Epistemologis
Menuju Teoantropologi Islam)



Oleh:
Dr. Nasihun Amin, M.Ag.
NIP. 196807011993031003

MENDAPAT BANTUAN DANA DIPA-RM
UIN WALISONGO SEMARANG
2015



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN
KEPADA MASYARAKAT

Jl. Walisongo No. 3-5 Telp.7615923 Semarang 50185 email:lppm.walisongo@yahoo.com

SURAT KETERANGAN

No. In.06.0/L.1/TL.03/530/2015

Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) UIN
Walisongo, dengan ini menerangkan bahwa Penelitian Individual yang berjudul:

**HUMANISME DALAM WACANA TEOLOGI ISLAM
(REFORMULASI EPISTEMOLOGIS MENUJU
TEOANTROPOLOGI ISLAM)**

adalah benar-benar merupakan hasil penelitian yang dilaksanakan oleh:

Nama : Dr. Nasihun Amin, M.AG
NIP : 19680701 199303 1 003
Pangkat/Jabatan: Pembina Utama Muda (IV/c) / Lektor Kepala
Fakultas : Ushuluddin

Demikian surat keterangan ini kami buat untuk dipergunakan sebagaimana
mestinya.

Semarang, 3 Juli 2015

Ketua,

Dr. H. Sholihan, M. Ag.
NIP. 19600604 199403 1 004

ABSTRAK

Penelitian ini berusaha memotret mengenai humanism dalam wacana teologi Islam. Hal ini dilakukan sebagai bentuk humanisasi ilmu-ilmu keislaman karena selama ini ilmu-ilmu keislaman dipandang sangat melangit sehingga tidak akrab dengan persoalan-persoalan kehidupan riil manusia. Salah satu contoh konkretnya adalah mengenai teologi (ilmu kalam).

Beberapa persoalan pokok yang hendak dijawab adalah apakah teologi Islam memberikan kontribusi bagi humanisme? Konsep-konsep apa saja yang bisa diidentifikasi sebagai aspek humanisme dalam teologi Islam dan bagaimana memahaminya?

Untuk menganalisis data yang telah terkumpul, peneliti menggunakan metode historis dan deskriptif-analitis. Kedua Pendekatan ini dipakai karena, peneliti berasumsi bahwa, pemahaman dan pelontaran term-term dan konsep-konsep teologis yang lahir dan berkembang tidak semata-mata teologis tetapi melibatkan perangkat-perangkat sosiologis. Untuk mengembangkan konsep, peneliti menggunakan pola pikir reflektif. Pola pikir ini dimaksudkan untuk merekonstruksi konsep dalam konteks sosial.

Adapun temuan penelitian ini menunjukkan bahwa teologi Islam telah memberikan kontribusi dalam pemunculan konsep humanism. Hal ini terlihat pada konseptualisasi yang dilakukan, baik oleh para teolog klasik maupun teolog kontemporer.

Secara historis, jauh sebelum Barat mengonsepsikan humanism yang berporos pada otonomi manusia, Mutazilah telah memperkenalkan hakekat dan konsep diri manusia dengan memberikan tekanan yang sangat kuat pada kebebasan manusia yang secara otonom bisa digunakan untuk menentukan sendiri perjalanan kehidupannya. Demikian pula, para teolog kontemporer yang transformative sifatnya dengan melahirkan sebuah konstruk baru teologi yaitu teo-antropologi yang teoantroposentris. Melalui ini akhirnya , Teologi Islam menyodorkan model humanism yang tidak terlepas dari peran yang Tuhan.

Rekonstruksi yang dilakukan oleh para teolog kontemporer adalah melalui reinterpretasi terhadap berbagai terma dalam teologi. Beberapa terma yang menjadi konsep kunci yang bersifat humanistik adalah *tauhid, syirik, iman, kufr, wujud, qidam, baqa, mukhalafatu lil hawaditsi, qiyamuhu binafsihi*. Konsep-konsep ini secara keseluruhannya dimaknai secara kemanusiaan. Hal ini menunjukkan bahwa ada upaya untuk memindahkan dari pusat orientasi *god-centered* ke *god and human-centered*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur selalu peneliti panjatkan kepada Allah yang telah memberikan kekuatan dan kesanggupan, sehingga peneliti telah dapat menyelesaikan tugas penelitian ini.

Salah satu diskursus dalam kajian Islam adalah bagaimana menjadikan ilmu-ilmu tradisional keislaman seperti kalam, tasawuf, fiqh, filsafat menjadi lebih akrab dengan persoalan riil kemanusiaan. Kebutuhan akan hal ini dirasa sangat mendesak karena ilmu-ilmu itu dinilai tidak lagi mampu menjawab tantangan kemanusiaan karena ilmu itu produk dari sebuah masa yang sudah sangat jauh berbeda dengan masa sekarang ini.

Untuk menjawab tantangan tersebut, UIN Walisongo sebagai sebuah institusi yang bertanggungjawab terhadap pengembangan studi Islam pun telah menetapkan salah satu strategi yaitu humanisasi ilmu-ilmu keislaman. Dengan adanya

strategi ini diharapkan ilmu-ilmu keislaman menjadi kontributif terhadap kehidupan umat manusia.

Peneliti yakin bahwa penelitian ini tidak akan selesai dengan baik tanpa adanya bantuan dari berbagai pihak. Untuk itu peneliti merasa wajib untuk menyampaikan rasa terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu.

Akhirnya, peneliti hanya bisa berdoa, untuk segala amal baiknya, semoga mendapat sebaik-baik balasan dari Allah Yang Maha Rahman Maha Rahim.

Semarang, Agustus 2015
Peneliti,

DAFTAR ISI

Halaman Judul
Surat Keterangan
Abstrak
Kata Pengantar
Daftar Isi

BAB I	PENDAHULUAN --	1
BAB II	HUMANISME: MANUSIA SEBAGAI ENTITAS OTONOM -----	17
BAB III	ASPEK HUMANISTIK DALAM TEOLOGI ISLAM -----	43
BAB IV	TEOANTROPOSENTRISME: HUMANISME DALAM TEOLOGI ISLAM-----	95
BAB V	PENUTUP -----	115

Daftar Pustaka

DAFTAR PUSTAKA SEMENTARA

- Abduh, Muhammad. *Risalat al-Tauhid*. Cairo: Maktabah wa Mathbaah Muhammad 'Ali SubAih wa AuladUh, 1960.
- Abdullah, M. Amin. __Falsafah Kalam di Era Postmodernisme
------. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ali, H.A. Mukti. *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*. Bandung: Mizan, 1990.
- Al-Asy`ari, Abu al-Hasan. *al-Ibanah `an Ushul al-Diyanah*.Kairo: Idarah al-Muniriyyah, tt.
------. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin.*, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1969.
- Avery, Jon dan Askari, Hasan. *Towards a Spiritual Humanism*. Leeds: Seven Mirrors, 1991.
- Aziz, Ahmad. *Islamic Survey 7: an Intellectual History of Islam in India*. Edindbrugh: Edindbrugh University Press, 1969.
- al-Bahi, Muhammad. *al-Fikr al-Islam al-Hadits wa Shilatuhu bi al-Isti'mar al-Gharbi*__. Cairo: Dar al-Qalam, t.th.
- Bakker, Anton dan Zubar, Charis. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Banawiratama, J.B. *Aspek-aspek Teologi Sosial*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Boisard, Marcel. *Humanisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Engineer, Asghar Ali. terj. Hairus Salim. *Islam dan Pembebasan*. Yogyakarta: LKiS, 199
------. *Islam and Liberation Theology*. New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990.
- . "On Developing Liberation Theology", dalam *Islam and the Modern Age* No. 13, 1982.
- Esposito, John L. (eds.). *Encyclopaedia of Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Essack. Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.
- Faqih, Mansoer. "Teologi yang Membebaskan: Kritik terhadap Developmentalisme" dalam *Ulumul Quran* No. 3 Vol. VI

PEMIKIRAN HASSAN HANAFI TENTANG HUMANISME ISLAM

Humanisme berasal dari latin, *humanis*; manusia, dan isme berarti paham atau aliran. Mangun Harjana mengatakan, pengertian humanisme adalah pandangan yang menekankan martabat manusia dan kemampuannya. Menurut pandangan ini manusia bermartabat luhur, mampu menentukan nasib sendiri dan dengan kekuatan sendiri mampu mengembangkan diri dan memenuhi kepatuhan sendiri mampu mengembangkan diri dan memenuhi kepenuhan eksistensinya menjadi paripurna.

Semula humanisme adalah gerakan dengan tujuan untuk mempromosikan harkat dan martabat manusia. Sebagai pemikiran etis yang menjunjung tinggi manusia. Humanisme menekankan harkat, peran, tanggungjawab menurut manusia. Menurut humanisme manusia mempunyai kedudukan yang istimewa dan berkemampuan lebih dari makhluk lainya karena mempunyai rohani.

Pandangan humanisme membuat manusia sadar kembali tentang harkat dan martabat manusia sebagai makhluk rohani. Etika rohani mendasari manusia untuk bertanggungjawab dalam kehidupan di dunia.

Dalam penggunaan F.C.S Schiller dan William James, humanisme diangkat sebagai pandangan yang bertolak belakang dengan absolutisme filosofis. Ini tidak kembali ke pandangan protagoras. Alasannya pandangan Schiller dan James dipandang melawan hal-hal absolut metafisis dan bukan yang epistemologis, yaitu melawan dunia tertutup idealisme absolut. Oleh karena itu, penekanannya pada alam atau dunia yang terbuka, pluralisme dan kebebasan manusia.

Pembagian sejarah humanisme dibagi menjadi tiga periode :

Zaman Antik

Orang romawi 2000 tahun yang lalu menggunakan kata humanis untuk menunjukkan cita-cita yang mengusahakan pengembangan tertinggi etis kultural kekuatan-kekuatan manusia dalam bentuk secara estetis sempurna, bersama dengan sikap baik hati dan kemanusiaan. Tokoh Cicero (106-43 SM) cita-cita humanisme berkembang dalam stoa dengan tokoh Seneca dan Marcus Aurelius.

Pra-Renaissance

Tahap inilah barangkali kunci kelahiran abad modern, abad ke- 14 Italia dunia kristiani mulai menemukan cita-kemanusiaan Yunani dan Romawi. Seni klasik mulai berkembang terutama patung-patung tubuh manusia memberi sumbangan besar seni di zaman itu. Manusia mulai ditempatkan sebagai pusat perhatian. Pendidikan dipandang sebagai pengembangan manusia, manusia dianggap tolak ukur kewajaran kehidupan; pada waktu itu tek kuno dalam filsafat mulai diteliti sastra dan diterjemah.

Peran Paus di Roma ikut dalam gerakan diusahakan mendamaikan agama kristiani dengan kebudayaan kuno (Socrates dan Plato). Ciri periode ini adalah wawasan yang luas, optimis penolakan terhadap kepicikan dan keadilan usaha. Dua tahap humanisme itu merupakan tahap pertama kearah sekularisasi dunia eropa tengah dan barat tokoh puncak humanisme adalah Trasmus dan Rotterdam (1466-1536).

Tahap Humanisme Modern

Humanisme untuk sebagian bangsa eropa berpengaruh terutama dalam kehidupan rohani. Mendorong gereja mentransformasikan diri dari dalam dan mencoba kedalam hidup batin disisi lain.

Di abad 15 dan renaissance di abad 16 kita menyaksikan gerakan pembaharuan religius eropa. Di eropa utara devotia moderne mengusahakan pendalaman mistis, kita menyaksikan kelompok yang melakukan tapa. Kehidupan katolik di abad 16 ditandai oleh kelompok mistik dan hidup rohani, Santa Theresia dan Avila, Santo Johannes dan Cruz dan Santo Ignasius dari Yolala.

Abad pertengahan berakhir sesudah abad pencerahan abad 15 dan 16. Pada saat orang mencari alternatif untuk kebudayaan tradisional (yang sama sekali diresapi suasana kristiani perhatian diarahkan kepada satu-satunya kebudayaan yang lain yang mereka kenal, yaitu kebudayaan Yunani dan Romawi. Kebudayaan itu sangat mereka dewa-dewakan dan diambil sebagai contoh untuk segala bidang kultural.

Humanisme barat berkembang dalam dua bentuk sebagai humanisme moderat dan sebagai humanisme anti agama. Humanisme moderat menjunjung tinggi keutamaan manusia yang luhur seperti kebaikan hati, kebebasan hati, wawasan yang luas, keterkaitan dengan seni, universalisme (Nilai budi dijunjung tinggi). Merasa dekat dengan alam, penolakan fatalisme, toleransi positif, Tokoh peyair Jerman Goeth, Schiller serta Wilhelm Von Humboldt.

Humanisme anti agama dipahami sebagai takhayul atau keterikatan manusia pada irasionalitas sehingga manusia dapat menemukan dirinya jika ia melepaskan diri dari agama. Tokoh humanisme atheis Ludwig Feurbach (1804-1872) yang memakai agama sebagai keterangan manusia. Karx Marx memandang agama sebagai candu masyarakat. Disebut juga Friederic Nietzsche, Sigmund Freud (agama sebagai ilusi) dan Jean Paul Sartre.

Rasio dipandang sebagai kekuatan yang dimiliki oleh manusia untuk mengenali realitas, untuk menciptakan ilmu pengetahuan dan teknologi, moralitas, estetika, menentukan arah hidup, perkembangan sejarah, memecahkan masalah ekonomi.

Antroposentrisme humanisme muncul dengan datangnya rasionalisme yang tidak lagi percaya bahwa hukum alam bersifat mutlak. Rasionalisme inilah yang melahirkan renaissance suatu gerakan membangun kembali manusia dari kungkungan mitologi dan dogma. Cita-cita renaissance adalah mengembalikan kedaulatan manusia yang selama berabad-abad dirampas oleh dewa dan mitologi untuk mengusai nasibnya sehingga kehidupan berpusat pada manusia bukan pada Tuhan.

Referensi Makalah®

Kepustakaan:

Poedwijatna, *Pembimbing Kearah Filsafat*, (Rineka Cipta, Jakarta, 1994). Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2000). Mangun Harjana, *Isme-Isme Dari A Sampai Z*, (Kanisius, Yogyakarta, 1997). Said Tuhuleley, dll, *Masa Depan Kemanusiaan*, (Jendela, Jakarta, 2003). K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Kanisius, Yogyakarta, 1975). Zainal Abidin, *Filsafat Manusia (Memahami Manusia Melalui Filsafat)*, (Rosda, Bandung, 2000). Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, (Mizan, Bandung, 1998). Harry Hamersme, *Tokoh Filsafat Barat*, (Gramedia, Jakarta, 1992).

Dilihat dari segi kebahasaan, humanisme berasal dari kata Latin *humanus* dan mempunyai akar kata *homo* yang berarti manusia. *Humanus* berarti sifat manusiawi atau sesuai dengan kodrat manusia (A.Mangunhardjana dalam Haryanto Al-Fandi, 2011:71). Sebagai paham, pendukungnya disebut humanis. Paham humanis adalah suatu aliran untuk mempelajari dan menyelidiki buku-buku pengetahuan yang ditinggalkan oleh orang-orang Yunani dan Romawi. Buku-buku tersebut dicetak lagi dan diberi penjelasan. Selain *humanus*, terdapat istilah *umanista*, yakni jargon zaman [Renaissance](#) yang sejajar dengan *artista* (seniman) atau *iurista* (ahli hukum). *Umanista* adalah guru atau murid yang mempelajari kebudayaan, seperti gramatika, retorika, sejarah, seni puisi, atau filsafat moral.

Secara terminologi, humanisme berarti martabat dan nilai dari setiap manusia, dan semua upaya untuk meningkatkan kemampuan-kemampuan alamiahnya (fisik nonfisik) secara penuh. (Hasan Hanafi dalam Haryanto Al-Fandi, 2011:71).

Abdurrahman Mas'ud (2004:135) mengemukakan bahwa humanisme dimaknai sebagai kekuatan atau potensi individu untuk mengukur dan mencapai ranah ketuhanan dan menyelesaikan permasalahan-permasalahan sosial. Menurut pandangan ini, individu selalu dalam proses menyempurnakan diri.

Humanisme sebagai suatu aliran dalam filsafat, memandang manusia itu bermartabat luhur, mampu menentukan nasib sendiri, dan dengan kekuatan sendiri mampu mengembangkan diri. Pandangan ini disebut pandangan humanistis atau humanisme.

Pemakaian istilah humanisme mula-mula terbatas pada pendirian yang terdapat di kalangan ahli pikir di zaman [Renaissance](#) yang mencurahkan perhatian kepada pengajaran kesusateraan Yunani dan Romawi Kuno dan kepada perikemanusiaan.

Posisi humanisme sama dengan [reformasi](#). Keduanya sama-sama mengunggulkan pencapaian individu. Perbedaannya adalah bahwa humanisme, kebenaran yang mereka pikirkan tidak terikat pada kebenaran Tuhan. Manusia adalah pusat, bukan Tuhan. Pemikiran tersebut dipengaruhi oleh ilmu alam, kelak menjadi aliran rasionalisme. Senaliknya aliran reformasi tidak memuja manusia dan keindahan, tetapi memuja Tuhan. Kebahagiaan bukan di dunia, melainkan di surga.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman Mas'ud. 2004. *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik, Humanisme Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Gema Media
- Haryanto Al-Fandi. 2011. *Desain Pembelajaran yang Demokratis & Humanis*. Jogyakarta: Ar-Ruzz Media
- Hardiman, F. Budi. 2007. *Filsafat Modern dari Machiacelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Indratno, A. Feri T. (ed). 2009. *Negara Minus Nurani, Esai-esai Kritis Kebijakan Publik*. Jakarta: Kompas Media Nusantara

Humanisme adalah istilah umum untuk berbagai jalan pikiran yang berbeda yang memfokuskan dirinya ke jalan keluar umum dalam masalah-masalah atau isu-isu yang berhubungan dengan [manusia](#). Humanisme telah menjadi sejenis doktrin [beretika](#) yang cakupannya diperluas hingga mencapai seluruh etnisitas manusia, berlawanan dengan sistem-sistem beretika tradisonal yang hanya berlaku bagi kelompok-kelompok [etnis](#) tertentu.

Humanisme modern dibagi kepada dua aliran. **Humanisme keagamaan/religi** berakar dari tradisi [Renaissance](#)-Pencerahan dan diikuti banyak seniman, umat [Kristen](#) garis tengah, dan para cendekiawan dalam kesenian bebas. Pandangan mereka biasanya terfokus pada martabat dan kebudiluhuran dari keberhasilan serta kemungkinan yang dihasilkan umat manusia.

Humanisme sekular mencerminkan bangkitnya [globalisme](#), [teknologi](#), dan jatuhnya kekuasaan agama. Humanisme sekular juga percaya pada martabat dan nilai seseorang dan kemampuan untuk memperoleh kesadaran diri melalui logika. Orang-orang yang masuk dalam kategori ini menganggap bahwa mereka merupakan jawaban atas perlunya sebuah filsafat umum yang tidak dibatasi perbedaan kebudayaan yang diakibatkan adat-istiadat dan agama setempat.

I. Pendahuluan

iskursus teologi selalu mengasumsikan bahwa substansinya adalah pro-humanisme sekaligus transendensi. Teologi dianggap sebagai area yang paling imparial dalam mengatasi kontradiksi-kontradiksi. Semua persoalan yang dijelaskan dari sisi teologis akan bermuara pada keniscayaan tentang keseimbangan: dunia-akhirat, realitas-idealitas.¹ Namun demikian, kritik-kritik terhadap teologi justru muncul dari sisi tersebut. Aforisme dari Nietzsche tentang “Tuhan telah mati” atau kredo Karl Marx bahwa “agama adalah candu masyarakat” mungkin tidak dimaksudkan sebagai penihilan total atas esoterisme teologi. Akan tetapi, teologi tetap dianggap menyimpan ambivalensi sehingga ia tak bisa menjalankan praksis sesuai tuntutan realitas.

D

Indo Santalia Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi

AL-FIKR □ Volume **486** 15 Nomor 3 Tahun 2011

Di depan hampan ketidakadilan, teologi justru tampak kebingungan mengambil tindakan. Bukan hanya karena ia lebih dikenali dalam soal-soal ritus dan doa-doa yang oleh Marx disebut sebagai eskapisme dan manipulasi atas realitas, tetapi juga karena lembaga-lembaga keagamaan dalam beberapa hal memiliki kesamaan dengan struktur tindasan di masyarakat. Pisau analisis strukturalis bisa melihat hal ini dengan jelas: superordinat dan subordinat, raja dan hamba, majikan dan sahaya. Mungkin cara pandang tersebut terkesan simplistis, namun pengalaman sejarah di banyak tempat sudah cukup menunjukkan adanya distorsi dari kelembagaan agama semacam itu.² Di sisi lain, anggapan lama mengatakan kalau agama (baca: teologi) adalah deskripsi sederhana, tetapi pasti, tentang manusia dalam masyarakatnya, kebutuhan-kebutuhan primernya, komitmen-komitmen moralnya, dan perilaku-perilaku sosialnya. Dengan rumusan seperti ini kemudian teologi dipahami sebagai sumber gambaran-gambaran yang sesungguhnya tentang dunia ini, karena agama diyakini berasal dari wahyu yang diturunkan untuk manusia.³

Mengapa agama menampakkan persepsi sedemikian beragam

sebagai konsekuensi adanya fakta historis yang memang beragam bahkan saling kontras. Kaum agamawan boleh berapologi bahwa agama memiliki dimensi *historis* dan *ahistoris*, dimensi *empiris* dan *normatif*. Apa yang terjadi dalam wilayah historis dikerangkakan sebagai penyelewengan agama dalam praktik, dan secara normatif agama selalu dikatakan membawa kebenaran absolut. Ketika keabsolutan ini menyejarah, ditangkap dan ditafsirkan secara historis, maka wajahnya pun sesuai dengan kekuatan sosial dan ekonomi atau *setting* sosial yang melingkupinya. Sehingga dimensi normatif agama tidak selalu paralel dengan dimensi historis agama. Itulah sebabnya agama (baca: teologi) kerap dikritik. Lalu, sebagai tanggapan atas kritik itu, orang mulai mempertanyakan kembali dan mencari hubungan yang paling otentik antara teologi dengan masalah-masalah kemodernan.⁴

Kritik yang biasanya dilontarkan terhadap teologi adalah bahwa teologi, tepatnya pemikiran-pemikiran keagamaan, menurut Ackermann,⁵ terlalu menitikberatkan struktur logis argumen-argumen tekstual normatif. Ini berarti mengabaikan segala sesuatu yang membuat agama dihayati secara semestinya. Struktur logis tidak pernah benar-benar berhubungan dengan tema-tema yang menyangkut tradisi-tradisi dan kenyataan-kenyataan yang terjadi di masyarakat.

Berangkat dari kenyataan ini, maka dipandang perlu adanya rekonstruksi teologis secara sistematis. Rekonstruksi tersebut haruslah merupakan terobosan baru yang memungkinkan pemikiran teologis melampaui batas-batas tradisionalnya agar lebih segar dan tidak berkuat pada isu-isu transendental-spekulatif. Hassan Hanafi, seorang pemikir Islam kontemporer, mencoba mencairkan kebekuan formulasi teologi dan memberikan alternatif tawaran melalui konsep teologi yang ia bangun.

Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi Indo Santalia

AL-FIKR □ Volume 15 Nomor 3 Tahun 2011 **487**

Tulisan ini akan mencoba memaparkan pokok-pokok pikiran Hanafi yang meliputi: formulasi teologi antroposentrisnya, gagasan-gagasan vitalnya sehubungan dengan tema-tema kalam yang diajarkan.

II. Biografi Singkat Hassan Hanafi

Hassan Hanafi⁶ adalah seorang pemikir hukum Islam dan professor filsafat terkemuka di Mesir. Ia dilahirkan 13 Februari 1935 di Kairo, tepatnya di sekitar tembok benteng Shalahuddin, daerah yang tidak terlalu jauh dari perkampungan al-Azhar.⁷ Ia segera memperoleh gelar Sarjana Muda bidang filsafat dari University of Cairo pada tahun 1956. Sepuluh tahun kemudian (1966), Hanafi telah mengantongi gelar Doktor dari La Sorbonne, sebuah universitas terkemuka di Prancis. Selama rentang studi di negeri yang multietnis tersebut, Hanafi menyempatkan diri mengajarkan bahasa Arab di Ecole des Langues Orientales, Paris. Setelah menamatkan studinya, ia kembali ke Mesir untuk menjabat staf pengajar di almamaternya, Universitas Kairo.⁸ Sebagaimana diakui dalam otobiografinya, banyak peristiwa dan pengalaman pribadi Hanafi telah membangkitkan kesadarannya tentang pentingnya suatu “teologi tanah”, sebuah teologi yang ia imajinasikan sebagai nasionalisme, kekuatan pembebasan dari kolonialisme bahkan ketika ia masih

duduk di bangku sekolah menengah Khalil Aga. Kesadaran seperti itu pernah mendorong Hanafi menjadi relawan perang Palestina tahun 1948.⁹ Sayangnya, keinginan tersebut tidak pernah terealisasi, mengingat dunia Islam pun sudah menganut sistem negara-bangsa (*nation-state*) di mana tidak dikenal lagi adanya kesatuan imperium Islam.

Ketika usianya menginjak dua puluh satu tahun (1956), Hanafi meninggalkan Mesir menuju Paris untuk melanjutkan pendidikan di Universitas Sorbonne, Prancis. Di sana, ia mengambil spesialisasi Filsafat Barat Modern dan pra-Modern. Sebagaimana ia akui, bahwa di Prancis ia dilatih berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atas karya-karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang pemikir reformis Katolik, Jean Gitton, tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricoeur, dan analisa kesadaran dari Husserl. Adalah Massignon, seorang professor yang membimbingnya menulis tentang pembaharuan usul fikih, yang sekaligus bertindak sebagai pembimbing penulisan disertasinya.¹⁰

Di Sorbonne, Hanafi sangat tertarik mendalami Idealisme Jerman, terutama filsafat dialektika yang lazim dalam pemikiran Hegel dan Karl Marx. Di samping itu, fenomenologi dari Edmund Husserl yang sangat menghargai individu dalam teori pengetahuan dan kenyataan, juga menarik minatnya. Bahkan yang terakhir ini kemudian mendasari karya-karya akademisnya *L'Exégèse de la Phénoménologie L'état actuel de la méthode phénoénologique et son application au phénomène religieux* (Tafsir Fenomenologis: Status Quo Metode Fenomenologi dan Aplikasinya dalam Fenomena Keagamaan) tahun 1965; *La Phénoménologie de L'Exégèse: essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament* (Fenomenologi Penafsiran: Risalah Penafsiran *Indo Santalia Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi*

AL-FIKR □ Volume **488** 15 Nomor 3 Tahun 2011

Eksistensialisme terhadap Perjanjian Baru) tahun 1966; dan *Lés Méthodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondaments de la Compréhension, ilm Usul al-Fiqh* (Metodologi Penafsiran: Sebuah Upaya Rekonstruksi Ilmu Usul Fikih) pada tahun 1965.¹¹

Persentuhannya dengan pelbagai pemikiran dan pendirian metodologis tersebut mendorong Hanafi untuk mempersiapkan sebuah proyek pembaruan menyeluruh terhadap pemikiran Islam yang kemudian ia tuangkan dalam proposal doktoralnya dengan judul *al-Manâhij al-Islâmî al-Âmm*. Rencana tersebut merupakan bagian usaha Hanafi untuk meletakkan Islam sebagai teori komprehensif atau semacam “proyek peradaban” bagi transformasi kehidupan individu dan masyarakat Muslim.

Salah satu momen penting dalam kehidupan Hanafi, pada khususnya, dan diskursus intelektual Muslim-Arab pada umumnya, adalah diterbitkannya sebuah jurnal berkala oleh Hassan Hanafi yang edisi pertamanya (1981) bertajuk *al-Yasâr al-Islâmiy: Khithâbât fî al-Nahdhah al-Islâmîyyah*. Jurnal ini tidak saja berisikan beberapa isu penting sehubungan dengan kebangkitan Islam dengan agenda yang sama dalam proyek *al-Turâts wa al-Tajdîd*, tapi lebih penting lagi, merupakan manifesto gerakan pemikiran

yang diidam-idamkan Hanafi dalam rangka pembaruan menyeluruh masyarakat Muslim. Karya Hanafi ini, bersama-sama dengan *al-Turâts wa al-Tajdid*, menandai tahap krusial dalam pemikiran Hanafi. Kedua karya tersebut tidak saja terbit setelah kemenangan revolusi Iran 1978-1979 yang tentu saja memberi membenaran bagi kebangkitan dunia Islam,¹² tapi lebih-lebih menunjukkan terjadinya transformasi dalam pemikiran Hanafi dari apa yang ia sebut sebagai “dominannya kesadaran individual pada dekade 1960-1970, kepada “dominannya kesadaran sosial” sejak dekade 1980-an.¹³

Dari apa yang telah dijelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran Hanafi meliputi bidang filsafat dan pemikiran Islam, walaupun berbicara soal-soal lain seperti ekonomi dan politik, itu hanya karena ia ingin menjelaskan persoalan yang sedang dihadapi oleh umat Islam. Pemikiran Hanafi secara garis besar mengalami perkembangan sebagai berikut: Pada periode '60-an, pemikirannya lebih bersifat akademik, sementara pada periode '70-an berkembang ke arah populistik dan realistik. Pada periode '80-an sampai awal '90-an, pemikiran Hanafi terfokus kembali dalam wacana ideologis (dari ajaran agama menjadi ilmu, kemudian menjadi ideologi). Pada periode terakhir ini, ilmu kalam, sebagai doktrin tauhid diperbaharui dari bersifat teosentris menjadi antroposentris, dengan harapan bahwa doktrin tersebut akan melahirkan suatu revolusi. Namun demikian, perlu dipahami bahwa pemikiran Hanafi di sini belum berakhir, tampaknya akan terus berkembang dan semakin komprehensif.

III. Formulasi Teologi Antroposentris

Hanafi sangat yakin bahwa jika manusia ingin melakukan diskursus tentang esensi dirinya di dalam tradisi klasik, niscaya ia tidak akan menemukannya. Karena menurutnya di sini muncul krisis; manusia

Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi Indo Santalia

AL-FIKR □ Volume 15 Nomor 3 Tahun 2011 **489**

menyadari dirinya kemudian mencarinya di dalam peradabannya namun tidak mendapatkannya. Oleh karena itu, manusia tetap sirna dari tradisi klasik, dan tradisi klasik tetap eksklusif terhadap manusia.¹⁴ Krisis manusia yang terjadi di dalam realitas kontemporer, menurut Hanafi, hanya dapat diselesaikan dengan rekonstruksi konsepsi-konsepsi sensual, penetapan kembali konstruksi-konstruksi psikologis untuk mengaktualisasikan manusia dan menghadirkannya dalam kesadaran modern-kontemporer ini.

Hanafi, mengajukan konsep baru tentang Teologi Islam bertujuan untuk menjadikan teologi tidak sekadar 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, dari tekstual kepada kontekstual, dari teori kepada tindakan, dan dari takdir menuju kehendak bebas. Pemikiran ini, minimal didasarkan atas dua alasan: *pertama*, kebutuhan akan adanya sebuah ideologi 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.¹⁵

Untuk mengatasi kelemahan teologi tradisional yang dianggap tidak berkaitan dengan realitas sosial, Hanafi menawarkan dua teori.¹⁶ *Pertama*, analisa bahasa. Bahasa dan istilah-istilah dalam teologi tradisional adalah warisan nenek moyang dalam bidang teologi yang khas, seolah-olah sudah menjadi doktrin yang tidak bisa diganggu gugat. Menurut Hanafi, istilah-istilah dalam teologi sebenarnya tidak hanya mengarah pada yang transenden dan gaib, tetapi juga mengungkap tentang 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 di 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 *melandingkan* dua tawarannya tersebut, Hanafi paling tidak menggunakan tiga metode berpikir: *dialektika*, *fenomenologi* dan *hermeneutik*.¹⁷ Dialektika adalah pemikiran yang didasarkan atas asumsi bahwa perkembangan proses sejarah terjadi lewat konfrontasi dialektis di mana tesis melahirkan antitesis yang dari situ kemudian melahirkan syntesis. Hanafi menggunakan metode ini, ketika sebelumnya menjelaskan tentang sejarah perkembangan pemikiran Islam. Juga ketika Hanafi berusaha untuk membumikan kalam yang dianggap melangit.

Fenomenologi adalah sebuah metode berpikir yang berusaha untuk mencari hakekat sebuah fenomena atau realitas. Hanafi menggunakan metode ini untuk menganalisa, memahami dan memetakan realitas-realitas sosial, politik, ekonomi, realitas khazanah Islam dan realitas tantangan Barat, yang

Indo Santalia Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi

AL-FIKR □ Volume **490** 15 Nomor 3 Tahun 2011

dari sana kemudian dibangun sebuah revolusi.¹⁸ Sebagaimana yang diakuinya sendiri sebagai berikut: "Sebagai bagian dari gerakan Islam di Mesir, saya tidak punya pilihan lain kecuali menggunakan metode fenomenologi untuk menganalisa Islam di Mesir".¹⁹ Dengan metode ini Hanafi ingin agar realitas Islam berbicara bagi dirinya sendiri; bahwa adalah Islam yang harus dilihat dari kaca mata Islam sendiri, bukan dari Barat.

Hermeneutik adalah sebuah cara penafsiran teks atau simbol. Metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang, yang aktifitas penafsirannya itu sendiri merupakan proses *triadik*; mempunyai tiga segi yang saling berhubungan, yakni teks, penafsir, dan penyampaian kepada audiens. Orang yang melakukan penafsiran harus mengenal pesan atau kecondongan sebuah teks dan meresapi isinya. Hanafi menggunakan metode ini untuk *melandingkan* gagasannya berupa antroposentrisme-teologis; dari wahyu kepada kenyataan, dari logos sampai praktis, dari pikiran Tuhan sampai kepada manusia.²⁰ Sebab, apa yang dimaksud dengan hermeneutik bagi Hanafi, bukan sekadar ilmu interpretasi tetapi juga ilmu yang menjelaskan

tentang pikiran Tuhan kepada tingkat dunia, dari yang sakral menuju realitas sosial.

IV. Gagasan Vital Sehubungan Dengan Tema-Tema Kalam

Menurut Hanafi, jika dicermati masa lampau dan masuk jauh ke dalamnya, niscaya akan menemukan manusia hadir di dalam setiap ilmu, terepresentasi di dalam setiap aliran pemikiran, dan berteriak di belakang setiap ide pemikiran. Akan tetapi, manusia terbungkus oleh beratus-ratus bungkus bahasa, ideologi, ketuhanan, dan yurisprudensi yang apabila bungkus itu bisa dihilangkan niscaya manusia akan muncul secara nyata dan jelas sebagai pusat setiap agama, yurisprudensi, dan juga jelas di belakang setiap bahasa dan pikiran. Oleh karena itu, Hanafi berkeinginan untuk menguak tirai-tirai ini, melenyapkan bungkus-bungkus, dan mencabut tutuptutup tersebut untuk melihat manusia. Dengan demikian, Hanafi menganggap perlu menggeser peradaban dari bingkai ketuhanan klasik ke bingkai neohumanisme; dari peradaban teosentris menjadi peradaban antroposentris. Untuk itulah, Hanafi mencoba mentransformulasikan teologi dengan cara menafsir ulang tema-tema teologi tradisional secara metaforis-analogis. Berikut ini akan dipaparkan pemikiran penting Hanafi yang berhubungan dengan tema-tema kalam, yaitu mengenai Zat Tuhan, Sifat-sifat dan Perbuatan Tuhan, dan soal Tauhid.

1. Tentang Zat Tuhan

Hanafi menilai, bahwa orang-orang terdahulu secara keliru memandang tema pokok ilmu ini adalah Zat Tuhan. Padahal sesungguhnya Zat Tuhan itu tidak mungkin dijadikan tema pokok keilmuan. Zat Tuhan tidak pernah menjadi objek kajian ilmu. Rumusan bahwa “tema pokok ilmu ini adalah Zat Tuhan” di dalamnya mengandung suatu kontradiksi. Sebab Allah itu Zat Yang Maha Mutlak; sedangkan ilmu berdasarkan karakteristik,

Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi Indo Santalia

AL-FIKR □ Volume 15 Nomor 3 Tahun 2011 491

metodologi, dan tujuannya mengubah sesuatu yang mutlak menjadi relatif. Ilmu menempatkan fenomena umum dalam fenomena khusus yang terikat oleh ruang dan waktu. Sifat kemutlakan Tuhan ini sering terkubur di bawah eksistensi manusia yang relatif. Jadi, sekali lagi menurut Hanafi, Tuhan bukanlah sebuah tema pokok ilmu pengetahuan, bukan objek pembahasan, bukan sesuatu yang perlu dipahami, dibenarkan atau diungkapkan; *melainkan* sesuatu yang menggerakkan perbuatan dan membangkitkan aktifitas, tujuan sebuah orientasi, dan puncak dari segala pengejawantahan.²¹ Tuhan, lanjut Hanafi, adalah kekuatan aktual pada diri manusia, yang menyebabkan ia hidup, berperilaku, bertindak, mengindera, merasa, berimajinasi, dan juga menerima berbagai stimulus. Tuhan adalah sebuah daya yang mungkin dapat diwujudkan melalui kesungguhan usaha manusia. Tuhan bukanlah sebuah pemaparan, melainkan tindakan. Tuhan bukan logos, tetapi sebuah praksis. Dalam pandangan Hanafi, konsep atau nash tentang Zat dan sifat-sifat Tuhan tidak menunjuk pada ke-Maha-an dan kesucian Tuhan sebagaimana yang ditafsirkan oleh para mutakallimin. Tuhan tidak butuh penyucian manusia, karena tanpa yang lain pun 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, atau Insan Kamil.²²

Untuk itu, menurut Hanafi, deskripsi Tuhan tentang Zat-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 Zat-Nya sendiri sama persis dengan kesadaran akan keberadaan-Nya, sama sebagaimana *cogito* yang ada dalam manusia berarti penunjukan akan keberadaannya. Di dalam sejarah filsafat, *zat* (esensi) merupakan kategori umum yang digunakan untuk manusia dari sisi esensi yang berpikir, esensi yang terpisah dan bermakna 'ego', *cogito*, kesadaran, perasaan, penemuan, dan eksistensi humanistik. Oleh karenanya, *zat* adalah kata humanistik yang dipinjam untuk menunjukkan Esensi Religius melalui metode dekadensi.²³ Itulah sebabnya, menurut Hanafi, mengapa deskripsi pertama tentang Tuhan adalah *wujud* (keberadaan).²⁴ Adapun deskripsi Tuhan tentang sifat-sifat-Nya berarti ajaran tentang kesadaran akan lingkungan dan dunia, sebagai kesadaran yang lebih menggunakan desain, sebuah kesadaran akan berbagai persepsi dan ekspresi teori-teori lain. Jelasnya, jika zat mengacu pada *cogito*, maka sifat-sifat mengacu pada *cogitotum*. Keduanya adalah mengungkapkan intensionalitas Tuhan di dalam manusia, atau pelajaran dan "harapan" Tuhan pada manusia, agar mereka sadar akan dirinya dan sadar akan lingkungannya.²⁵

Hal yang dapat penulis garisbawahi dari pemaparan di atas, bahwa Hanafi hendak mengungkapkan sesuatu yang penting dalam kehidupan manusia, tentang kedalaman harapan bagi manusia agar menjadi umat yang paripurna, memiliki semangat berkarya, dan memiliki kemampuan-kemampuan yang prima. Seraya menjauhi sisi-sisi kelemahan dan kekurangan

Indo Santalia Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi

AL-FIKR □ Volume 492 15 Nomor 3 Tahun 2011

diri manusia, baik berupa kematian kreatifitas, ketidakberdayaan maupun kebodohan. Harapan tersebut adalah mengatasi ruang dan waktu, namun hal itu merupakan langkah-langkah menuju sesuatu yang imajinatif, serta mengalihkan suasana kejiwaan dari perjuangan untuk mewujudkan tindakan aktual dalam kehidupan kemanusiaan.

2. Tentang Sifat dan Perbuatan Tuhan

Dalam hal sifat dan perbuatan Tuhan, Hanafi mencoba menafsirkan beberapa sifat Tuhan sebagai berikut.

Pertama, wujud. Menurut Hanafi, wujud di sini tidak menjelaskan wujud Tuhan karena Tuhan tidak memerlukan pengakuan. Tanpa manusia Tuhan tetap wujud. Wujud di sini, berarti *Tajribah Wujûdiyah* pada manusia.

□ ° ِ ˆ √ ٲ ˆ ˆ kē , dz √ / Q : ! , ' Ì Q À ê , " □ Q ø _ . x + Q م √ : kÙQ ʌ "

- □ Q الوجود فهو الوجود أما

الله " " Q . " dz √ / Q . " Q Ù : م ' ء ، q r √ √ √ 26 نسان kÙQ

Wujud di sini dipahami oleh Hanafi sebagai sesuatu yang nyata pada diri manusia yang didasari oleh pengalaman. Dengan kata lain, ia merupakan eksistensi humanistik. Dengan demikian, wujud dimaksudkan sebagai suatu tuntutan bagi diri manusia untuk mampu menunjukkan eksistensi dirinya.

Kedua, qidâm (dahulu). Di sini Hanafi memahaminya sebagai pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam sejarah. *Qidâm*, adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejarahan untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan sehingga tidak akan lagi terjatuh ke dalam kesesatan, taklid, dan kesalahan.²⁷

Ketiga, baqa yang berarti kekal. Bagi Hanafi, pengalaman kemanusiaan yang muncul dari lawan sifat *fana* berarti tuntutan pada manusia untuk membuat dirinya tidak cepat rusak atau fana. Hal ini bisa dilakukan dengan cara memperbanyak melakukan hal-hal yang konstruktif, dalam perbuatan maupun pemikiran, dan menjauhi tindakan-tindakan yang bisa mempercepat kerusakan di bumi. Dengan kata lain, *baqa* adalah ajaran bagi manusia untuk menjaga senantiasa kelestarian lingkungan dan alam, juga ajaran agar manusia mampu meninggalkan karya-karya yang bersifat monumental.²⁸

Keempat, mukhâlafah li al-hawâdits (berbeda dengan yang lain) dan *qiyâm binafsih* (berdiri sendiri). Keduanya dipahami oleh Hanafi sebagai tuntunan agar manusia mampu menunjukkan eksistensinya secara mandiri dan berani tampil beda, tidak mengekor atau taklid pada pemikiran dan budaya orang lain. Tuntutan atas posisi juga merupakan kecenderungan dalam diskursus tentang yang formal, abstrak, universal, dan komprehensif, yang terbatas pada zaman maupun tempat. *Qiyâm binafsih* adalah deskripsi tentang titik pijak dan gerakan yang mestinya dilakukan secara terencana dan dengan penuh kesadaran untuk mencapai sebuah tujuan akhir, sesuai dengan segala potensi dan kemampuan diri.²⁹

Keenam, wahdaniyah (keesaan), bukan merujuk pada keesaan Tuhan, penyucian Tuhan dari kegandaan (*syirk*) yang diarahkan pada faham trinitas maupun politheisme, tetapi lebih mengarah pada eksperimentasi kemanusiaan. *Wahdaniyah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang *Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi Indo Santalia*

AL-FIKR □ Volume 15 Nomor 3 Tahun 2011 **493**

kesatuan; kesatuan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan, dan kesatuan kemanusiaan.³⁰ Juga identitas yang diberikan para pemikir esensi kemanusiaan karena realitasnya adalah tunggalunifikatif, tidak akan jatuh tergelincir di dalam lautan kolektif, tidak tenggelam dalam lautan misteri, tidak terhapus dalam kekacauan umum, dan tidak mungkin melihatnya karena dia adalah kesadaran murni yang tidak terformulasi dan tidak lahir dalam bentuk sensual. Oleh karena itu, esensi religius pada hakikatnya merupakan sampul yang menguak esensi kemanusiaan.³¹

Hanafi berpendapat bahwa Tuhan memiliki kebebasan kehendak Mutlak. Dalam gambaran orang-orang terdahulu, kebebasan itu berlawanan dengan kehendak Tuhan; sedangkan yang terbatas adalah alam, bukan kehendak Tuhan. Tuhan satu sisi dengan rasionalitas dalam bentuk syariah

dan wahyu. Dalam pemaparan mutakallimin klasik, Hanafi melihat bahwa wahyu merupakan sesuatu yang berlawanan dengan akal. Hakikatnya, wahyu merupakan satu sisi, sedangkan akal pada sisi lain dari mata uang yang sama. Kelihatannya, Tuhan mengambil jarak dalam soal kebaikan dan kejahatan; dalam bentuk penciptaan yang komprehensif bagi segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia. Dalam penjelasan para teolog Muslim klasik, kebaikan dan kejahatan berasal dari Allah, padahal menurut Hanafi, kebaikan dan kejahatan merupakan tanggung jawab manusia atas dasar pilihan bebasnya. Manusia menciptakan perbuatannya sendiri dalam suatu pranata sosial tertentu. Sebab itu, manusia bertanggung jawab atas kondisi sosial yang ada.³² Demikianlah, Tuhan dengan sifat dan perbuatan-Nya terlibat dalam berbagai persoalan kemanusiaan dan semua fenomena alam. Seluruh persoalan diletakkan di dalam perspektif ketuhanan. Oleh sebab itu, menurut Hanafi, ilmu Kalam selama ini menjadikan manusia di alam ini dalam keadaan terasing, karena ilmu ini menggambarkan berbagai persoalan dunia secara keseluruhan ditentukan oleh perbuatan suatu Zat yang terpersonalisasi, yang berada di luar alam, bukan oleh berbagai faktor yang bekerja di dalam alam ini. Dengan demikian, ilmu Kalam telah menafikan wahyu, sebagaimana wahyu menafikan ilmu Kalam. Padahal, wahyu mengungkapkan peran manusia dalam kerangka ideal pada sebuah komunitas, agar manusia dapat menangkap adanya kesenjangan antara realitas dengan nilai ideal. Kecuali itu, agar manusia dapat mengejawantahkan pesan wahyu yang bernilai ideal itu ke dalam tataran realitas melalui tauhid secara aktual.³³

3. Tentang Tauhid

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, tetapi lebih merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistik seperti hipokrit, kemunafikan ataupun perilaku oportunistik.

Menurut Hanafi,³⁴ apa yang dimaksud dengan “tauhid” bukan merupakan sifat dari sebuah Zat (Tuhan), diskripsi ataupun sekadar konsep kosong yang hanya ada dalam angan belaka, tetapi lebih mengarah untuk

Indo Santalia Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi

AL-FIKR □ Volume 494 15 Nomor 3 Tahun 2011

sebuah tindakan konkret (*fi'li*), baik dari sisi penafian maupun penetapan (*itsbat*). Sebab apa yang dikehendaki dari konsep tauhid tersebut tidak akan bisa dimengerti dan dipahami kecuali dengan ditampakkan, karena Hanafi berkeyakinan bahwa akidah mempunyai peranan penting untuk menghasilkan kemajuan yang diharapkan.

Lebih lanjut, menurut Hanafi, bahwa kalimat *lâ ilâha illallâh*, mencakup dua hal. **Pertama**, negasi yang terdapat dalam kalimat *lâ ilâha*. **Kedua**, afirmasi yang terdapat dalam kalimat *illallâh*. Kalimat tauhid mengandung dua tindakan: tindakan negatif, yaitu menegasikan segala bentuk ketuhanan; dan tindakan positif, yaitu menempatkan perasaan dan kesadaran sebagai contoh ideal dan paripurna. Perasaan manusia melalui tindakan negatif akan terbebas dari segala bentuk hegemoni, penindasan, dan penghambaan kepada makhluk

(segala sesuatu yang bersifat temporer). Sedangkan dengan tindakan positif manusia akan menjadi contoh ideal dan memproklamirkan kesetiaannya terhadap prinsip sempurna, yang menempatkan seluruh kelompok manusia pada derajat yang sama. Tindakan ini membebaskan manusia untuk berkreasi dan mengembangkan diri. Tindakan yang pertama membebaskan manusia dari subordinasi penguasa, sedangkan tindakan kedua menjadikan manusia sebagai pelaku tatanan nilai baru dan mengikat manusia dengan prinsip universal.³⁵ Dengan kata lain, tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan apa pun.

V. Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bagaimana corak atau watak pemikiran Hanafi yang hendak membawa dunia Islam bergerak menuju pencerahan yang menyeluruh. Sebagai anak zaman, Hanafi merupakan sosok pemikir yang unik. Ia tidak dapat dikategorikan sebagai pemikir tradisional dikarenakan ia membongkar dan mengkritik pemikiran tradisional. Ia bukan modernis karena ia mengkritik modernitas dan menjadikan wacana tradisional sebagai landasan pemikiran yang diproyeksikan pada masa kini dan yang akan datang. Bahkan ia tidak termasuk dalam kategori fundamentalis dikarenakan ia memakai analisis intelektual dengan penekanan rasionalitas. Pemikiran Hanafi senantiasa mempresentasikan hubungan dialektis antara subjek diri (*al-Anâ, Self*) dan yang lain (*al-Âkhar, Other*) dalam proses sejarah. Demikian itu adalah dalam rangka melakukan reinterpretasi terhadap tradisi yang relevan dengan tuntutan kontemporer. Dengan begitu dapat dikatakan bahwa teori pengetahuan Hanafi mempunyai paradigma kebenaran relatif dengan rasio sebagai sarana untuk mencapai kebenaran. Untuk itu terjadi sebuah relasi kesadaran subjek dengan realitas objektif. Realitas dipandang sebagai objek sejauh ia dipersepsikan subjek dengan kesadaran. Jadi, terdapat relasi-unikatif di antara subjek-objek-dan kesadaran.

Di sisi lain, dapat disaksikan bahwa Hanafi menyeru manusia untuk menelusuri historisitas akidah dengan menggunakan nalar hingga *tauhid* mempunyai ikatan dengan praksis, Allah dengan bumi, subjek Ilahiah dengan subjek insaniah, sifat-sifat ketuhanan dengan nilai-nilai kemanusiaan, dan

Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi Indo Santalia

AL-FIKR □ Volume 15 Nomor 3 Tahun 2011 **495**

kehendak Allah dengan perjalanan sejarah. Tujuan penelusuran rasional ini bukan untuk menyerang orang kafir dan membela akidah itu sendiri, melainkan untuk menunjukkan bukti-bukti kebenaran internal melalui analisis rasional terhadap pengalaman generasi masa lalu dan cara yang ditempuh untuk mengimplementasikannya. Langkah ini akan mampu memberikan kebenaran eksternal hingga akidah menjadi inklusif dan diterima orang untuk diterjemahkan dalam dunia.

Pada tataran ini, Hanafi menggunakan metodologi yang lahir dari internal Islam, seperti metodologi *'aql* dan *naql*. Selanjutnya, dalam rangka membangun kebebasan, Hanafi lebih banyak menggunakan rasionalisme Mu'tazilah daripada teori *kasb* Asy'ariyah dan Jabariyah; begitu pula ia menggunakan *ushul fiqh* dalam mencari sebab-musabab sebuah hukum. Dari

sela-sela ilmu ushul fiqh ini, Hanafi mengetahui masa lampau, masa kini dan masa depan kaum muslimin. Dari sinilah ia mengeksplorasi *triangle* teori kesadaran: (1) kesadaran historis untuk mengetahui validitas teks-teks historis melalui metode-metode transmisi, (2) kesadaran spekulatif untuk menginterpretasi teks-teks dan memahaminya melalui analisis bahasa, dan (3) kesadaran praksis untuk signifikansi nilai-nilai dalam kehidupan praksis. Konsekuensinya, adalah bahwa wahyu ditransformasikan ke dalam sistem sistem ideal dunia dari celah-celah usaha dan tindakan manusia, tauhid akan disempurnakan sebagai praksis pada akhir tindakan, bukan dipermulaan, dan Tuhan lebih dekat pada proses “menjadi” daripada realitas “statis”. Dengan demikian, Hanafi banyak memakai teori klasik yang berkembang dalam tradisi Islam, tentunya dengan kritisisme yang ketat, sehingga ia tidak bisa dikatakan *eurocentris*; sekalipun di sisi lain, mungkin ia banyak memanfaatkan bantuan ilmu-ilmu sosial.

VI. Penutup

Terakhir dapat dikatakan bahwa paradigma universalistik Hanafi meniscayakan pengembangan epistemologi ilmu pengetahuan baru, yang tidak semata-mata bertumpu pada kesadaran dan paradigma Barat, tetapi juga berakar pada kesadaran dan tradisi kaum Muslimin sendiri.

Terlepas apakah pemikiran besar Hanafi akan bisa direalisasikan atau tidak; jelas gagasan Hanafi adalah langkah berani dan maju dalam upaya untuk meningkatkan kualitas umat Islam dalam mengejar ketertinggalannya di hadapan Barat. Walaupun, ada anggapan miring yang menyebutkan bahwa rekonstruksi teologi yang dilakukan oleh Hanafi dengan cara mengubah term term teologi yang bersifat spiritual-religius menjadi sekadar material-duniawi akan bisa menggiring pada pemahaman agama menjadi hanya sebagai agenda sosial, praktis dan fungsional, lepas dari muatan-muatan spiritual dan transenden. Namun, patut diakui bahwa kontribusi Hanafi pada wacana pemikiran Islam jelas tidak dapat diabaikan begitu saja. *Wallâhu A'lam bi al-Shawâb*.

Indo Santalia Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi

AL-FIKR □ Volume 496 15 Nomor 3 Tahun 2011

Endnotes:

¹ Francis Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. v-vi.

² *Ibid.*, hlm. 6.

³ Meminjam distingsi Jalaluddin Rakhmat tentang dua macam Islam sebagai agama, yaitu “Islam Konseptual” dan “Islam Aktual”, agama dalam konteks ini dimaksudkan sebagai agama konseptual, yaitu agama yang tertera dalam kitab-kitab suci, buku-buku, atau ceramahceramah tentangnya. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1991), hlm.

1.

⁴ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 53-54.

⁵ Lihat Robert John Ackermann, *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-agama Besar*, terj. Herman Hambut (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 25.

⁶ Selanjutnya akan disebut Hanafi saja.

⁷ Sebagaimana diketahui bahwa kota ini merupakan tempat bertemunya muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, khususnya di al-Azhar. Tradisi ilmu telah berkembang sejak lama di sana, meskipun lingkungan sosial sering dikatakan orang tidak begitu mendukung

para mahasiswa. Secara kultural, Mesir merupakan buwaih 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. Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, lebih-lebih kota Kaironya di mana Hanafi dilahirkan, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuannya. Lihat Luwis 'Iwad, *Dirâsah fi al-Hadarah* (Kairo: Dar al-Mustaqbal al-'Araby, 1989), hlm. 133. Selanjutnya lihat pula, Mushtafa Mu'min, *Qismah al-'Alam al-Islâmy al-Mu'ashir* (Beirut: T.p., 1974), hlm. 299-300.

8Ilsa J. Boullata, "Hassan Hanafi", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islamic World*, Vol. 1 (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 98.

9Sejak kecil Hanafi dihadapkan pada kenyataan-kenyataan hidup yang pahit di bawah kekuasaan penjajah dan pengaruh-pengaruh politik asing yang lain. Ketika masih berumur 13 tahun, ia mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. Karena dianggap usianya masih relatif muda, maka ia ditolak oleh pemuda Muslimin, di samping itu karena ia dianggap bukan kelompoknya. Ia kecewa dan sadar bahwa di sini telah terjadi problem persatuan dan perpecahan. Lihat Hassan Hanafi, "al-Salafiyyah wa al-'Ilmiyyah fi Fiqrinâ al-Mu'ashir", dalam *Al-Azimah*, III, 1989, hlm. 15.

10Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsawrah fi Mishr 1952-1981: al-Yamîn wa al-Yasâr fi al-Fikr al-Dînî*, Jilid VII (Kairo: Maktabah Madbuli, 1987), hlm. 332.

11Lihat Hassan Hanafi, "al-Ushûliyyah al-Islâmiyyah" dalam Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Tsawrah fi Mishr 1952-1981* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), hlm. 7.

12Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsawrah fi Mishr 1956-1981: al-Wahdah al-Wathaniyyah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), hlm. 13.

13Dalam penilaian Abdurrahman Wahid, bahwa dengan *al-Yasar al-Islâmi*, Hassan Hanafi berusaha mentransendensi kajian-kajian ilmiah atas disiplin-disiplin keislaman yang terpisah-pisah kepada pembuatan paradigma ideologis yang baru, termasuk dengan mengajukan Islam sebagai alternatif pembebasan rakyat dari kekuasaan feodal. Di pihak lain, *al-Turâts wa al-Tajdîd* dipersiapkan oleh Hanafi sebagai uraian komprehensif tentang kebangkitan pemikiran Islam secara menyeluruh. Karya tersebut belakangan ini semakin menemukan signifikansinya tatkala ternyata proyek *al-Yasâr al-Islâmi* yang cenderung berorientasi konfrontatif Islam *vis a vis* Barat tersebut menemui kegagalan. Proyek *al-Turâts wa al-Tajdîd* yang lebih apresiatif pada paradigma universalistik dalam memahami tradisi, Barat, dan kemodernan, dinilai oleh Abdurrahman Wahid berhasil mengantarkan Hanafi kepada cara berpikir yang lebih sublim, tetapi lebih memberikan harapan bagi Islam sebagai mitra bagi peradaban-peradaban lain dalam menciptakan tatanan dunia baru yang universal. Lihat Abdurrahman Wahid, "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya" (Kata Pengantar), dalam *Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi Indo Santalia*

AL-FIKR □ Volume 15 Nomor 3 Tahun 2011 **497**

Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 1994), hlm. xviii.

14Lihat Hassan Hanafi, *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 66.

15 Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsawrah fi Mishr 1952-1981: al-Yamîn wa al-Yasâr fi al-Fikr al-Dînî*, Jilid VII (Kairo: Maktabah Madbuli, 1987), hlm. 332.

16 Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Tim P3M. (Jakarta: P3M, 1991), hlm. 17.

17 Boullata justru menilai, pemikiran hanafi didasarkan pada tiga metodologi, yaitu: analisa sejarah, analisa fenomenologi, dan analisa sosial Marxian. Lihat Boullata, "Hassan Hanafi Terlalu Teoritis untuk Dipraktekkan", dalam *Islamika*, edisi I, Juni-September 1993, hlm. 21.

18 Hassan Hanafi, *Muqadimah fi Ilm al-Istighrâb* (Kairo: Dar al-Faniyah, 1981), hlm. 84-86.

19 Hassan Hanafi, *Dirasah al-Islâmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Mishriyyah, 1981), hlm. 415.

20 Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Fidaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1983), hlm. 1.

- 21 Penjelasan lebih detail dapat dilihat dalam Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsawrah: al-Muqaddimat al-Nadzariyah*, jilid I (Kairo: Maktabah Madbûli, t.th.), hlm. 82-88.
- 22 Pemahaman Hanafi bahwa deskripsi Zat dan sifat Tuhan lebih mengarah pada pembentukan manusia ideal, bukan tentang transendensi Tuhan, jelas sangat dipengaruhi pemikiran Muktazilah. Menurut kaum Muktazilah, 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. Lihat Khalid al-Baghdadi, *al-Imân wa al-Islâm* (Istanbul: Hakikat Kitabevi, 1985), hlm. 21-26. Bandingkan dengan apa yang ditulis oleh al-Jilli bahwa yang dimaksud dengan Insan Kamil adalah orang yang mampu merefleksikan sifat-sifat keagungan Tuhan, sehingga ia menjadi manifestasi Tuhan di bumi. Lihat Ibrahim al-Jilli, *Al-Insân al-Kâmil*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 71.
- 23 Lihat Hassan Hanafi, *Islamologi 3*, hlm. 74.
- 24 Lihat Hassan Hanafi, *Hermeneutic*, hlm. 31-32.
- 25 Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsawrah*, Jilid II, (Kairo: Maktabat Madbuli, t.th.), hlm. 600.
- 26 *Ibid.*, hlm. 112.
- 27 Lihat *Ibid.*, hlm. 129-133.
- 28 *Ibid.*, hlm. 137-141.
- 29 *Ibid.*, hlm. 143-303.
- 30 *Ibid.*, hlm. 304-316.
- 31 Lihat Hassan Hanafi, *Islamologi 3*, hlm. 75.
- 32 *Ibid.*, hlm. 90.
- 33 Lihat Hassan Hanafi, *Islamologi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Cet. I; Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), hlm. 30.
- 34 Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsawrah*, jilid II (Kairo: Maktabah Madbûli, t.th.), hlm. 324-329.
- 35 Hassan Hanafi, *Islamologi 1*, hlm. xxii.
- Indo Santalia Paradigma Teologi Antroposentris Hassan Hanafi*
AL-FIKR □ Volume 498 15 Nomor 3 Tahun 2011

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ackermann, Robert John. *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-agama Besar*. Terj. Herman Hambut. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Boullata, "Hassan Hanafi Terlalu Teoritis untuk Dipraktekkan" dalam *Islamika*, edisi I, Juni-September, 1993.
- Hanafi Hassan. *Min al'Aqîdah ilâ al-Tsawrah*. Jilid I, II, III, IV, V. Kairo: Maktabah Madbûli, t.th.
- _____. *Al-Dîn wa al-Tsawrah fi Mishra 1952-1981*. Mesir: Maktabah Madbûli, t.th.
- _____. *Al-Turâts wa al-Tajdîd*. Cet. IV; Kairo: Al-Muassasah al-Jami'iyah li Dirâsati wa al-Nasyri wa al-Tauziy, 1992.
- _____. *Dirasah al-Islâmiyah*. Kairo: al-Maktabah al-Mishriyah, 1981a.
- _____. *Muqadimah fi Ilmm al-Istighrâb*. Kairo: Dar al-Faniyah, 1981b.
- _____. *Hermeneutic, Liberation and Revolution*. Terj. Jajat Hidayatul Firdaus, Neila Meuthia Dena Rochman dengan judul "Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi dan Hermeneutik". Cet. I; Yogyakarta: Prismsophie Pustaka Utama, 2003.
- _____. *Dialog, Agama dan Revolusi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

- _____. *Islamologi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- George, Lenczowski. *Timur Tengah di Tengah Kancan Dunia*. Terj. Asgar Bixby. Bandung: Sinar Baru, 1992.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Cet. I; Jakarta Paramadina, 1992.
- Nitiprawiro, Francis Wahono. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya* (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 1991.

Humanisme dalam Islam

[OPINI](#) | 24 May 2010 | 02:56  Dibaca: **1709**  Komentar: **8**  1

Salah satu wujud dari humanisme dalam islam adalah adanya bagian dari syari'at islam yang berorientasi sosial. Sebagiannya berupa perintah dan yang lainnya berwujud larangan. Yang berupa perintah ada yang berderajat wajib dan ada yang sunnah. Sedangkan yang berupa larangan semuanya berderajat haram.

Syari'at yang berupa perintah diantara adalah zakat dan shadaqoh. Sedangkan yang berupa larangan misalnya saja larangan berjudi, berzina, meminum khamr, ghibah, buruk sangka, marah, mencaci, berbuat dzolim, dengki, mengadu domba, memakan riba. Syari'at-syari'at ini berorientasi sosial karena nilai dan hikmah kemanusiaan yang terkandung di dalamnya.

Adanya syari'at berupa zakat dan shadaqoh merupakan bukti bahwa islam adalah agama humanis. Karena dengan adanya syari'at inilah setiap muslim dituntut berjiwa humanis, yang mampu merespon penderitaan yang dirasakan oleh mereka yang kurang beruntung. Untuk kemudian mengulurkan tangannya. Sehingga mengejewantahlah keimanan dalam dirinya dalam amal sosial. Karena kasih sayang islamlah, maka islam menghendaki setiap muslim menyucikan jiwanya. Karena salah satu karakter mendasar manusia adalah ketika ditimpa kesulitan ia berkeluh kesah sedangkan jika ia dilimpahkan berbagai kenikmatan, ia kikir. Kecuali orang-orang yang tersucikan jiwanya. Setelah manusia tersucikan jiwanya, maka akan muncul sifat humanis dalam jiwanya. Karena jika seseorang selalu berkeluh kesah maka ia tidak akan pernah berpikir untuk memberi kebaikan pada orang lain. Begitu pula jika ia kikir.

Humanisme islam dalam syari'at zakat dan shadaqoh dapat pula diartikan sebagai ruh agama ini yang selalu menginginkan kebaikan dan kebahagiaan bagi setiap manusia, dengan cara mengurangi beban penderitaan yang dialaminya.

Begitu pula dengan syari'at islam yang berupa larangan yang berorientasi sosial. Maka di dalamnya terkandung pula nilai-nilai humanis. Dengan kebaikan dan kebahagiaan manusia sebagai ladang orientasinya.

Islam melarang perjudian karena di dalamnya terkandung berbagai keburukan yang menghancurkan nilai kemanusiaan. Perjudian akan menghilangkan rasa kasih sayang dalam diri manusia karena ia tegak di atas semangat kedzoliman. Setiap orang yang berjudi pasti menghendaki pihak lawan yang mengalami kekalahan. Sedangkan ia sendiri membenci kekalahan itu. Hal ini tentu akan mendatangkan sikap permusuhan, dan dendam untuk membalas kekalahan di lain waktu. Begitu humanismenya ajaran islam, hingga islam selalu menghendaki kebaikan bagi manusia dan ingin menjauhkan manusia dari sikap permusuhan, sejauh-jauhnya, seperti timur dan barat.

Islam melarang praktik riba dalam mencari penghidupan duniawi. Karena riba adalah sistem ekonomi yang berpondasi kedzoliman dan keserakahan. Riba menghancurkan tatanan persatuan,

persaudaraan dan tolong menolong dalam kehidupan masyarakat. Ia mengikis dan menghancurkan rasa kasih sayang dalam jiwa manusia.

Riba membuat para pemilik modal hidup berkecukupan bahkan bermewah-mewahan dari jerit tangis orang yang terlilit hutang kepadanya. Karena semakin lama hutangnya kian membengkak. Bunganya jauh melebihi modal yang dipinjamnya. Hingga kian sulitlah hutangnya itu untuk terlunasi. Jika sampai puncaknya tak juga terlunasi hutangnya itu, maka semua asset yang dimilikinya akan disita tanpa belas kasihan. Tak peduli akan menjadi seperti apa kehidupannya nanti.

Islam melarang perzinahan untuk kemaslahatan manusia itu sendiri. Perzinahan menjadikan tatanan hidup manusia hina seperti binatang. Hilang lenyap derajat kemulyaan manusia. Banyak bayi lahir tanpa tahu siapa ayahnya. Banyak remaja melakukan praktik aborsi. Banyak terjadi perceraian karena perselingkuhan. Banyak orang bunuh diri karena frustrasi ditinggal kekasih setelah dihamili. Banyak terjadi pertikaian dan pembunuhan karena kecemburuan.

Islam mengharamkan khamr karena ia melenyapkan akal sehat manusia. Dan menjadi cikal bakal aneka kemaksiatan dan kezoliman lainnya. Khamr memicu permusuhan dan pertikaian.

Islam mengharamkan ghibah, dengki, mencaci maki, suudzon, marah, adu domba dan sebagainya karena ia mengikis bahkan menghancurkan rasa kasih sayang dalam diri manusia.

Semua penjabaran ini menjadi bukti empiris bahwa islam adalah agama humanis. Islam adalah agama yang menghendaki kebaikan dan bukan keburukan. Keteraturan dan bukan kekacauan. Keadilan dan bukan kesewenangan. Keseimbangan dan bukan ketimpangan. Kasih sayang dan bukan permusuhan

N

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dengan adanya konversi dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo, sebagai lembaga pendidikan tinggi ia harus melakukan berbagai perubahan mendasar dan beberapa penyesuaian. Perubahan mendasar yang melandasi gerak dan langkah institusional telah dilakukan melalui sebuah rumusan visi baru. Visi lama ketika masih menjadi IAIN Walisongo adalah Menjadikan Perguruan Tinggi Islam sebagai Pusat Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman Multidisipliner yang Unggul dan Kompetitif, digantikan dengan visi baru yaitu sebagai Universitas Islam Riset terdepan berbasis kesatuan ilmu untuk kemanusiaan dan peradaban.

Melihat visi tersebut, ada tiga agenda besar yang menjadi tugas dan tanggung jawab institusi ini. Pertama, menjadikan riset sebagai ruh bagi proses akademik. Kedua, meyakinkan kepada publik bahwa dikotomi ilmu

(ilmu agama dan ilmu umum) yang selama ini menguasai cara pandang mereka adalah tidak benar. Ketiga, memberikan kontribusi positif bagi kehidupan masyarakat.

Mewujudkan visi ini bukanlah pekerjaan yang mudah. Dibutuhkan adanya usaha yang sangat serius untuk mencapainya. Untuk itu, ditetapkan adanya tiga strategi yaitu humanisasi ilmu-ilmu keislaman, spiritualisasi ilmu-ilmu modern, dan revitalisasi kearifan lokal. Tiga strategi ini merupakan pilihan tepat oleh UIN Walisongo dalam mewujudkan visi sekalipun sesungguhnya bukan merupakan hal mudah untuk melaksanakannya.

Strategi pertama dimaksudkan untuk memberikan muatan-muatan aspek realitas kemanusiaan terhadap ilmu-ilmu keislaman yang selama ini dirasakan terlalu melangit dan bersifat eskatologis. Hal ini dilakukan agar ilmu-ilmu keislaman menjadi semakin akrab dengan persoalan keseharian kehidupan manusia. Strategi kedua diarahkan untuk memberikan muatan-muatan spiritual terhadap ilmu-ilmu modern yang cenderung sekuler yang dinilai oleh banyak pihak telah

kehilangan arah. Sedangkan strategi ketiga lebih ditekankan untuk memberikan apresiasi kepada kearifan lokal sebagai basis budaya bagi pengembangan aspek-aspek keilmuan. Secara keseluruhannya sesungguhnya dalam rangka meningkatkan martabat manusia dalam kehidupan.

Humanisasi ilmu-ilmu keislaman sangat penting untuk dilakukan karena selama ini ilmu-ilmu keislaman dipandang sangat melangit sehingga tidak akrab dengan persoalan-persoalan kehidupan riil manusia. Salah satu contoh konkretnya adalah mengenai teologi (ilmu kalam).

Humanisasi ini juga dinilai sangat perlu karena sesungguhnya agama dan ilmu-ilmu yang diturunkan daripadanya adalah untuk kepentingan manusia. Perlu dipahami bahwa dalam perspektif Islam manusia memiliki tempat yang sangat khusus. Ia menjadi tema sentral. Hal ini bukan saja karena seringnya disebut dalam al-Quran¹ akan tetapi juga karena al-Quran,

¹Ada beberapa kata dalam al-Quran yang menunjuk kepada pengertian manusia. Kata *nas_* diulang sampai 240 kali, *ins* disebut 18 kali, *insan* 65 kali, *unas* 5 kali, *anasiyy* dan *insiyy* masing-masing sekali. Selain itu juga terdapat kata *basyar* 36 kali, *basyaraini* sekali,

sebagai ayat *qauliyah* dan menjadi sumber normarif Islam, dan alam, sebagai ayat *kauniyah*, semata-mata diberikan kepada manusia, bukan kepada yang lain. Keduanya tentu saja diharapkan bisa dimanfaatkan sebagai petunjuk menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, tidak bisa tidak, Islam tentu mempunyai pandangan sendiri tentang manusia. Sebab adalah mustahil berbicara tentang kebahagiaan manusia tanpa dijelaskan terlebih dahulu makna definitif manusia.

Untuk melihat makna definitif manusia tersebut bisa dilihat dari dua sisi: humanisme dan teologi. Akan tetapi, harus segera disadari bahwa jika secara *strict* berbicara dari aspek pembedangan ilmu antara humanisme dan teologi, maka akan ditemukan wilayah yang sangat berlainan. Yang kemudian menjadi persoalan adalah mungkinkah keduanya dipertemukan?

mar' 4 kali, *imr'* 7 kali dan *imra'ah* 25 kali. Di samping itu juga masih banyak kata yang, sekalipun tidak tegas disebut manusia, tidak bisa tidak harus dipahami sebagai manusia misal *qaum*, *ummah*, *umam* dan yang sejenis. Lebih jauh lihat: M. Fuad Abdul BAqi. *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfaz al-Quran al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).

Di satu pihak, sedemikian penting hakekat keberadaan manusia, sehingga dalam kosmologi maupun ekologi semua bermuara oleh dan untuk manusia. Ia merupakan titik sentral. Dari posisi inilah yang pada akhirnya melahirkan apa yang disebut humanisme. Humanisme sesungguhnya adalah sebuah aliran filsafat yang mengedepankan nilai atau martabat manusia dan menjadikannya sebagai ukuran segala sesuatu dan juga menjadikan hakekat manusia, batas-batasnya serta kepentingan-kepentingannya sebagai tema sentral pembicaraan.² Dengan demikian bisa dipahami bahwa tujuan pokok humanisme adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia. Ia memandang manusia sebagai makhluk mulia yang otonom.

Di pihak lain, salah satu cara pandang untuk memotret manusia adalah melalui teologi. Dalam perspektif ini, manusia adalah ciptaan Tuhan, dari tiada menjadi ada dan akan kembali menjadi tidak ada. Tuhan

²Paul Edward (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: MAcmillan Publishing, vol 3-4, 1967)

adalah *sangkan paran* manusia. Jadi keberadaan manusia tidak bisa dilepaskan dari keberadaan Tuhan.

Mungkin terkesan kontradiktif. Disatu pihak, pusat pembicaraan adalah manusia. Sementara, di pihak lain, tema sentral perbincangan adalah Tuhan. Tetapi jika dicermati lebih mendalam akan segera diketahui bahwa sebenarnya tidak ada kontradiksi sebab humanisme dalam Islam adalah humanisme yang mempunyai orientasi ke-Tuhanan.³

Itu artinya keberadaan manusia, bagaimanapun tidak bisa dilepaskan hubungannya dari Tuhan. Tentu saja memang perlu adanya upaya-upaya untuk melakukan interpretasi ulang terhadap konsep-konsep teologi itu sehingga akan bisa dilihat bahwa salah satu unsur paling menentukan apakah agama menjadi fungsional ataukah tidak adalah teologi. Hal ini menjadi wajar mengingat, ibarat karpet⁴ teologi menjadi

³Syekh Wahiduddin. "Quranic Humanism" dalam *Islam and the Modern Age* 1987, hlm. 4.

⁴Pengibaratan seperti ini dibuat oleh Nurcholish Madjid. "Abduhisme Pak Harun" dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 109.

landasan bagi segala sesuatu yang dibangun dan ditata di atasnya. Apabila karpet ini ditarik maka semua bangunan yang ada di atasnya tentu akan ambruk. Artinya potret masyarakat, statis, dinamis, fundamentalis, atau mungkin revolusioner akan, termasuk, sangat ditentukan oleh sistem teologi yang diyakini.

Posisi yang kontradiktif sebagaimana dipaparkan di atas menjadi menarik, karena keduanya bertemu pada diri manusia. Tetapi dalam konsep yang bagaimanakah pertemuan keduanya terjadi. Berdasarkan latar belakang pemikiran ini, maka dipandang perlu untuk mengadakan penelitian mengenai Humanisme dalam Wacana Teologi Islam (Reformulasi Epistemologis Menuju Teologi Islam yang Teoantroposentris)

B. Pokok Permasalahan

Dengan latar belakang permasalahan tersebut pokok-pokok permasalahan yang akan diteliti

1. Apakah teologi Islam memberikan kontribusi bagi humanisme?

2. Konsep-konsep apa saja yang bisa diidentifikasi sebagai aspek humanisme dalam teologi Islam dan bagaimana memahaminya?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah ingin mengungkapkan kontribusi pemikiran teologi Islam dalam humanisme melalui upaya reinterpretasi dan rekonstruksi konsep-konsep teologis.

Sedangkan hasil penelitian ini diharapkan berguna, baik secara teoritis maupun praktis.

1. Secara teoritis, hasil penelitian ini diharapkan dapat meletakkan asumsi bahwa perkembangan pemikiran teologis tidak hanya berhenti pada konsep-konsep yang abstrak dan spekulatif, tetapi sesungguhnya juga mengandung makna reflektif sosiologis.
2. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi acuan bagaimana mengaktualkan dan mengaplikasikan pemikiran teologis dalam kehidupan nyata.

D. Tinjauan Pustaka_

Penelitian tentang humanisme sesungguhnya sudah banyak sekali dilakukan. Akan tetapi dari sekian banyak penelitian tersebut jarang bisa ditemui karya-karya pemikir Islam atau yang mencoba mengkaitkan dengan Islam. Sejauh pengamatan peneliti hanya ada beberapa karya yang berkaitan dengan Islam tetapi hampir tidak ada yang berhubungan dengan teologi secara spesifik. Karya-karya tersebut antara lain, *Humanisme dalam Islam, Towards a Spiritual Humanism, Humanism in the Renaissance of Islam, Quranic Humanism* dan *al-Insan wa Madaris al-Gharb*.

Buku yang aslinya berjudul *L'humanisme de l'Islam* karya Marcel A. Boisard berbicara sangat global mengenai pandangan Islam tentang manusia. Sementara itu *Towards a Spiritual Humanism* yang merupakan hasil perbincangan antara Jon Avery dan Hasan Askari mencoba mendialogkan konsepsi-konsepsi manusia baik secara psikologik, metafisik maupun sufistik. Disatu pihak, menggunakan kaca mata humanisme Barat dan di pihak lain, menggunakan kacamata humanisme Islam yang bersifat sufistik,

Sedangkan Joel L. Kraemer melalui karyuannya *Humanism in the Renaissance of Islam* lebih mengedepankan profil-profil dan tokoh-tokoh beserta madzhabnya pada masa renaissance Islam yang turut memberikan kontribusi pada humanisme. Dalam hal ini tentu saja juga turut disinggung madzhab-madzhab teologi tetapi itupun hanya sepintas kilas. Ada sekitar 11 tokoh beserta jaringannya yang dibicarakan dalam buku tersebut. Oleh karenanya karya ini sebetulnya lebih tepat disebut sebagai pemaparan jaringan intelektual pada masa itu.

Karya lain yang juga membicarakan tentang humanisme Islam adalah sebuah artikel pendek yang ditulis oleh SyekhVahiduddin dengan judul *Quranic Humanism* yang dimuat dalam *journal_Islam and the Modern Age*. Tulisan ini semula adalah makalah yang dipresentasikan dalam sebuah seminar "*Islam and the Quranic Concept of Secularism, Democracy and Humanism*". Sebagai sebuah artikel singkat tentu ia tidak bisa berbuat banyak dalam memaparkan sesuatu. Inti dari konsep yang diajukan adalah bahwa humanisme Qurani adalah humanisme yang mempunyai orientasi ketuhanan.

Dalam hal ini Ali Syariati juga pernah menulis *al-Insan, al-Islam wa Madaris al-Gharb*. Dalam karyanya ini, Syariati memaparkan empat aliran humanisme: Liberalisme Barat, Marxisme, Eksistensialisme, dan Agama. Ia mengkritik habis ketiga aliran pertama dan menyebutnya sebagai tiga malapetaka dan mencoba memberikan pembelaan terhadap konsepsi humanisme yang dibangun berdasarkan agama.

E. Metode Penelitian_

Penelitian mengenai *Humanisme dalam Wacana Teologi Islam (Reformulasi Epistemologis Menuju Teologi Islam yang Teoantroposentris)* ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) sehingga seluruh datanya diambilkan dari berbagai karya ilmiah yang ada keterkaitannya dengan obyek penelitian. Dalam hal ini ada dua sumber data yang dipakai yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah karya-karya teologis, baik para teolog klasik maupun kontemporer.. Pemikiran teologi klasik diwakili oleh kelompok Mutazilah melalui buku *Syarah Ushul al-Khamsah*, sedangkan teolog kontemporer diwakili oleh

Hassan Hanafi dengan *min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, Farid Essack melalui *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interelegious Solidarity Against Oppression* dan Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*.

Sedangkan sumber sekunder adalah karya-karya yang membahas pemikiran teologis dan atau karya-karya yang mempunyai visi yang sama dengan tema penelitian yang sedang dilakukan.

Untuk menganalisis data yang telah terkumpul, peneliti menggunakan metode historis dan deskriptif-analitis. Metode historis digunakan untuk mengetahui perjalanan kesejarahan teologis Islam dan paradigma-paradigma yang digunakannya. . Sedangkan metode deskriptif-analitis akan diterapkan pada pengkajian mengenai data-data primer yang diperkaya dengan data-data sekunder dengan lebih dahulu mendiskripsikan obyek penelitian untuk kemudian diadakan analisis dengan pendekatan teologis dan sosiologis. Kedua Pendekatan ini dipakai karena, peneliti berasumsi bahwa, pemahaman dan pelontaran term-term dan konsep-konsep teologis yang lahir dan

berkembang tidak semata-mata teologis tetapi melibatkan perangkat-perangkat sosiologis.

Untuk mengembangkan konsep, baik dalam kaitannya dengan reinterpretasi maupun rekonstruksi, peneliti menggunakan pola pikir reflektif.⁵ Pola pikir ini dimaksudkan untuk merekonstruksi konsep dalam konteks sosial. Pendekatan reflektif ini dilakukan dengan menggunakan dua prosedur yaitu prosedur deduktif dan prosedur induktif. Penggunaan dua prosedur ini diharapkan bisa memberikan hasil yang lebih mendekati kebenaran.

F. Pelaksanaan

Kegiatan penelitian ini secara keseluruhan dibagi dalam tiga tahapan. Pertama, tahap persiapan. Tahap ini berbagai kegiatan yang berkaitan dengan beberapa perumusan rancangan dan instrumen penelitian serta seleksi berbagai sumber rujukan sehingga pada tahap pelaksanaan di lapangan menjadi lebih efisien. Kegiatan ini memakan waktu sekitar 1 minggu.

⁵Baca: Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta, Rake Sarasin, 1989, 55-80

Kedua, tahap pelaksanaan. Tahap ini berisi kegiatan pengumpulan data-data. Dalam waktu yang bersamaan data-data ini juga diolah melalui kategorisasi-kategorisasi serta crosscheck data untuk mendapatkan data yang valid untuk kemudian diadakan analisis. Tahap ini akan memakan waktu selama 1,5 bulan. Ketiga, tahap pelaporan. Tahap ini berisi kegiatan penulisan laporan akhir, ekspose hasil penelitian, revisi penulisan laporan. Tahap ini akan dilaksanakan dalam waktu 2 minggu.

G. Sistematika

Penelitian ini terdiri dari lima bab yang tersusun dalam sistematika sebagai berikut:

Pada bab I, pendahuluan akan diuraikan kerangka metodologis penelitian ini. Tulisan diawali dengan pemikiran yang melatarbelakangi mengapa obyek penelitian ini perlu diangkat. Kemudian diikuti pokok persoalan, tinjauan pustaka, kerangka konseptual yang digunakan, metode penelitian yang diterapkan, pelaksanaan dan sistematika penulisan.

Bab II berisi tentang landasan teoritik dari penelitian ini. Landasan teoritik dimaksud adalah

mengenai teori-teori yang telah mapan berkaitan dengan humanisme, baik yang berkaitan dengan humanisme yang berkembang di Barat maupun humanisme yang berkembang di dunia Islam.

Pada bab III akan dibicarakan mengenai data-data penelitian mengenai konsep-konsep dalam teologi yang ditengarai sebagai bentuk humanisme sebagaimana yang telah diteoritisasikan di bab sebelumnya. Data-data pemikiran teologis diambil dari berbagai khazanah pemikiran baik klasik maupun kontemporer.

Kemudian pada bab IV akan disajikan analisis mengenai karakteristik epistemologis baru dari teologi yang dibutuhkan saat sekarang ini yaitu teologi yang berparadigma teoantroposentrisme sebagai sebuah bentuk humanisme dalam teologi Islam.

Bab V, penutup berisi kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

HUMANISME:

MANUSIA SEBAGAI ENTITAS OTONOM

Alexis Carrel, melalui *The Secret of Man*, menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang misterius. Namun demikian, pengetahuan tentang manusia merupakan sesuatu yang sangat urgen. Oleh karena itu upaya-upaya terus dilakukan untuk mengenal manusia, sebagai makhluk yang memiliki substansi dan karakter tersendiri.⁶

Ada tiga pendekatan untuk melihat manusia. Pertama, memahami manusia dari hakekatnya yang murni dan esensial. Pendekatan ini dilakukan oleh para filosof. Kedua, memahami manusia dari sisi ideologis dan spiritual yang mengatur tindakan dan yang memengaruhi personalitasnya. Pendekatan ini digunakan oleh para ahli etika dan para sosiolog. Ketiga, memahami manusia dari lembaga-lembaga etika dan yuridis yang telah terbentuk daripengalaman sejarah dan kemasyarakatan dan yang dihormati karena lembaga

⁶Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992, hlm.37.

tersebut telah dapat melindungi individu dan masyarakat dengan menerangkan hak-hak dan kewajiban-kewajiban timbal balik antara manusia. Pendekatan ini banyak digunakan ahli hokum dan ahli sejarah..⁷

Salah satu cara pandang untuk memahami manusia dari pendekatan pertama adalah humanism yang pada gilirannya melahirkan banyak madzhab mengenainya.

A. Pengertian

Secara etimologis, kata humanisme berasal dari kata *human* yang berarti manusia, dan “*isme*” yang berarti paham. Sedangkan kata *human* berasal dari bahasa latin *humanus*, dari kata *homo* yang berarti manusia. sedangkan *humanus* berarti sifat manusia. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa humanisme adalah paham tentang manusia.

Zainal Abidin, dalam *Filsafat Manusia*, mengatakan bahwa humanisme berasal dari kata latin *humanitas* (pendidikan manusia) yang dalam bahasa Yunani disebut *paidei*, yaitu pendidikan yang didukung

⁷Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hlm. 92.

oleh manusia -manusia yang hendak menempatkan seni liberal dijadikan sebagai sarana terpenting dalam pendidikan waktu itu.⁸

Adapun secara terminologis, ada banyak pengertian yang coba dijelaskan dalam berbagai kamus dan esnikolpedi. Paul Edward dalam *The Encyclopaedia of Philosophy* menyebutkan bahwa humanisme sesungguhnya adalah sebuah aliran filsafat yang mengedepankan nilai atau martabat manusia dan menjadikannya sebagai ukuran segala sesuatu dan juga menjadikan hakekat manusia, batas-batasnya serta kepentingan-kepentingannya sebagai tema sentral pembicaraan.⁹

Menurut kamus filsafat, Humanisme adalah aliran filsafat yang memiliki ciri-ciri; (a) memandang individu rasional sebagai makhluk tertinggi (b) memandang individu sebagai nilai tertinggi dan (c) ditujukan untuk membina perkembangan kreatif dan moral individu

⁸Tim Penulis Rosda Karya, *Kamus Filsafat*, Editor Romo Philipus Tule, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995), hlm. 140,

⁹Paul Edward (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: MAcmillan Publishing, vol 3-4, 1967)

dengan cara bermakna dan rasional tanpa merujuk pada konsep-konsep adi kodrati.¹⁰

Kamus *the free dictionary* memberikan beberapa definisi bahwa Humanisme adalah:

*1. A system of thought that rejects religious beliefs and centers on humans and their values, capacities, and worth. 2. Concern with the interests, needs, and welfare of humans: "the newest flower on the vine of corporate humanism" (Savvy). 3. Medicine The concept that concern for human interests, values, and dignity is of the utmost importance to the care of the sick. 4. The study of the humanities; learning in the liberal arts. 5. Humanism A cultural and intellectual movement of the Renaissance that emphasized secular concerns as a result of the rediscovery and study of the literature, art, and civilization of ancient Greece and Rome.*¹¹

Sementara itu beberapa tokoh memberikan pengertian kurang lebih sama. Corlis Lamont dalam *Philosophy of Humanism*, misalnya, memberikan

¹⁰Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, hlm. 140

¹¹ <http://www.thefreedictionary.com/humanism> diunduh pada 25 Juni 2015

penjelasan bahwa humanisme meyakini alam merupakan jumlah total dari realitas, bahwa materi-energi dan bukan pikiran yang merupakan bahan pembentuk alam semesta, dan bahwa entitas supernatural sama sekali tidak ada.

Sedangkan menurut Ali Syariati, humanisme adalah aliran filsafat yang menyatakan bahwa tujuan pokok yang dimilikinya adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia. Ia memandang manusia sebagai makhluk mulia dan prinsip yang disarankannya didasarkan atas pemenuhan kebutuhan pokok yang bisa membentuk species manusia.¹²

Dari uraian mengenai pengertian humanism di atas dapat diketahui bahwa ia adalah suatu gerakan intelektual dan kesusteraan yang pada dasarnya lahir dari gerakan Renaissance abad 14-16 Masehi. Humanisme merupakan salah satu paham filsafat yang hendak memposisikan manusia sebagai makhluk yang hendak menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia dari ukuran segala penilaian, kejadian dan gejala di atas

¹²Ali Syari'ati, *Humanisme*, hlm. 39

muka bumi ini.¹³ Dengan demikian humanism berusaha mendudukan manusia sebagai pusat perhatian dlari segala studi dan bertujuan untuk mengangkat kemuliaan dan harkat manusia, dapat memahami dunia serta keseluruhan realita dengan menggunakan pengalaman dan nilai-nilai kemanusiaan sendiri.

Ada dua perspektif yang bisa digunakan untuk memahami humanisme dengan lebih mudah. Pertama, secara historis gagasan tentang humanisme yang dikenal dewasa ini adalah berasal dari Eropa. Humanisme berkembang pada zaman renaissance. Ia sesungguhnya merupakan gerakan intelektual dan kesusasteraan yang pertama kali muncul di Italia pada paruh abad ke-14. Gerakan ini bisa dikatakan sebagai motor penggerak kebudayaan modern, khususnya kebudayaan Eropa.

Hanya saja, pemikiran seperti itu tidak lahir begitu saja di ruang hampa tanpa adanya ide-ide dan peristiwa terkait lain yang mendahuluinya.¹⁴ Jadi ide ini tentu

¹³Zainal Abidin, *Filsafat Manusia Memahami Manusia Melalui Filsafat*, (Bandung: Remaja Rosda, 2000), hlm. 26-27

¹⁴ Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. Michael Mooney (New York: Columbia University Press, 1979), hlm. 20.

bukan hasil pemikiran murni, melainkan mempunyai runtutan sejarah yang cukup panjang.. Ide humanisme sebenarnya bisa dirunut dalam sejarah peradaban umat manusia yang panjang. Bahkan hingga ke masa Yunani kuno Di Yunani, ide serupa pada abad yang sama digagaskan oleh Socrates, Plato dan Aristoteles.

Kedua, secara filosofis humanisme sering diartikan sebagai paham yang menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia. Konsekuensinya, manusia mempunyai posisi yang sangat strategis, penting dan sentral. Semua energi, dalam khazanah filosofis maupun praktis, akhirnya dikerahkan untuk menjawab tangan kata lain, pada prinsipnya manusia merupakan pusat dari realitas.

Berbeda dengan masa-masa sebelumnya, pada saat itu para filsuf humanisme tidak lagi berpegang teguh pada keyakinan bahwa hakikat manusia adalah *viator mundi* (peziarah di muka bumi), melainkan manusia adalah *vaber mundi* (pekerja atau mencipta dunianya).¹⁵ Ide, gagasan dan gerakan yang berawal dari Italia itu, lantas menyebar ke seluruh Eropa. Gerakan ini sengaja

¹⁵ Zainal Abidin, *Filsafat Manusia*, hlm. 26-27

dimunculkan dengan maksud agar Eropa bangkit dan melawan dogma-dogma agama yang membelenggu mereka.

Seperti diketahui bahwa Barat pada abad pertengahan, otonomi, kreativitas dan kemerdekaan berfikir manusia dikungkung oleh kekuasaan agama. Itulah sebabnya mengapa Barat pada saat itu disebut berada dalam abad kegelapan (*the dark age*). Otonomi manusia dikalahkan oleh dogma agama yang menyatakan bahwa hidup manusia telah ditentukan oleh Ilahi sehingga rasionalitasnya tunduk kepada kekuatan itu. Rasionalitas manusia yang menyimpang dari dogma agama adalah sesat dan karenanya harus dicegah dan dikendalikan.

Adapun sarana utama yang digunakan kaum humanis adalah seni liberal. Melalui seni liberal mereka yakin bahwa manusia akan tergugah untuk menjadi manusia, menjadi makhluk bebas yang tidak terkungkung kekuatan di luar dirinya karena ekspresi seni merupakan ekspresi yang sulit untuk dibendung.

Dalam perkembangannya kemudian humanism, menuarut Ali Syariati, mengerucut menjadi empat

mazhab besar yaitu Liberalisme Barat, Marxisme, Eksistensialisme dan Agama.

Dalam analisis Ali syariati bahwasanya tiga mazhab pertama yaitu Liberalisme Barat, Marxisme dan Eksistensialisme dibangun atas asas yang dibangun dari mitologi Yunani kuno yang memandang bahwa antara langit dan bumi, alam dewa-dewa dan alam manusia, terdapat pertentangan dan pertarungan, sampai-sampai muncul kebencian dan kedengkian antara keduanya.

Dewa dalam mitologi Yunani adalah penguasa segala sesuatu dan manifestasi dari kekuatan fisik yang terdapat di alam semesta..¹⁶ Dewa adalah kekuatan yang memusuhi manusia, yaitu seluruh perbuatan dan kesadarannya. Kekuasaannya yang zalim terhadap manusia yang dibelenggu kelemahan dan kebodohnya. Hal itu dilakukan karena dewa-dewa takut menghadapi ancaman kesadaran, kebebasan, kemerdekaan dan kepemimpinan manusia atas alam. Setiap manusia yang menempuh jalan ini dipandang

¹⁶ Ali Syar'ati, *Humanisme*, hlm. 40

telah melakukan dosa besar dan memberontak kepada dewa.

Akibatnya, sangat wajar bila dalam pandangan Yunani kuno yang memitoskan alam tersebut, humanisme mengambil bentuk sebagai penentang kekuasaan para dewa; berusaha mencapai jati diri manusia dengan seluruh kebenciannya kepada dewa dan mpeningkari kekuasaanNya; memutuskan ikatan dengan dewa ketika manusia menjadi penentu benar atau tidaknya suatu perbuatan dan menentukan semua potensi terletak pada.

Dengan karakteristik yang kurang lebih sama, yaitu karena adanya kungkungan dogma agama pada masa renaissance yang mengakibatkan tidak berdayanya manusia maka Humanisme Barat tidak lain adalah kelanjutan dari humanisme Yunani kuno. yaitu melakukan pengagungan kembali terhadap harkat dan martabat pada nilai kemanusiaan yang terlepas dari Tuhan.¹⁷

Di antara tokoh-tokoh humanisme yang mempunyai peran yang penting dalam kehidupan antara

¹⁷ Baca: Ali Syariati, *Humanisme*, hlm. 39-.

lain adalah Dante Alighiere (1265-1321), Lorenzo Valla (1405-1457), Niccolo Machiavelli (1469-1527), Boccacio (1313-1375), Francesco Petrarca (1304-1374), Desiderius Erasmus (1466-1536)

Sebagaimana Barat, Islam juga mengajarkan humanisme. Bahkan, ditegaskan bahwa agama Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Akan tetapi, meskipun demikian, humanisme barat dan Islam memiliki perbedaan yang sangat mendasar. Walaupun berangkat dari tujuan yang sama, yaitu memanusiaikan manusia, namun mempunyai landasan hukum dan dasar yang berbeda.

Dengan menggunakan kategorisasi Ali Syariati, humanisme dalam Islam merupakan bentuk dari humanism agama. Humanisme model inilah sesungguhnya yang diperlukan untuk kehidupan. Dalam pandangannya, ketika menjelaskan tentang arti pentingnya humanism agama, terlebih dahulu ia mengkritik ketiga jenis humanisme lainnya dan menyebutnya sebagai malapetaka bagi dunia modern.¹⁸

¹⁸Baca: Ali Syariati, Humanisme, hlm. 65-78

Ia kemudian memberikan pembelaan terhadap konsepsi humanisme yang dibangun berdasarkan agama.

Pembahasan mengenai humanisme Islam memang tidak bisa dilepaskan dari pemikiran Barat yang memunculkan teori ini. Humanisme di dunia Barat muncul sebagai dasar gerakan *Renaissance*.¹⁹ Gerakan ini mencari tafsir baru tentang manusia dalam kehidupan dunia yang pada gilirannya menjauhkan, bahkan melepaskan diri dari Tuhan.

Meskipun arus utama humanisme seperti itu, bukan berarti para filosof di Barat mengamininya. Beberapa filosof tetap meyakini akan arti penting keberadaan Tuhan. Rene Descartes (1598-1650), misalnya, yang dikenal sebagai bapak pendiri filsafat modern memandang rasionalisme tidak boleh mengingkari eksistensi Tuhan sebagai ide tentang 'ada' yang paling sempurna.²⁰ Humanisme yang hanya didasarkan pada pemikiran akal tidak mampu mewujudkan jati diri manusia yang sesungguhnya.

¹⁹Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Unwin University Press, t.t.), hlm. 488

²⁰Roger Scruton, *Sejarah Singkat Filsafat Modern: dari Descartes sampai Wittgenstein*, terj. Zainal Arifin Tandjung (Jakarta: Pantja Simpati, 1984), hlm. 31 dan 37

Seharusnya humanisme yang bertolak dari paham rasionalisme tidak menentang adanya Tuhan.

Humanisme agama, seperti yang disinyalir oleh Ali Syariati, menurut Abdurrahman Masud merupakan upaya untuk menyatukan nilai-nilai agama dan kemanusiaan.²¹ Keyakinan tentang Tuhan sangat jelas memengaruhi watak dan persepsi manusia. Cara pandang ini selanjutnya menentukan kedudukan dirinya, prioritas kebutuhan dan pembentukan kaidah hubungan dengan manusia lainnya.²² Pada gilirannya, agama bukan hanya sistem kepercayaan yang tidak berubah tapi juga nilai yang berorientasi kemanusiaan.

Dari penjelasan ini jelas, bahwa humanisme Islam sebagai humanisme-agama bersumber dari ajaran Islam akibat dari adanya perjanjian primordial antara manusia dengan Tuhan. Allah adalah pusat orientasi hidup manusia. Karena perjanjian itu, setiap manusia terlahir dalam *fitrah*, kesucian asal manusia. Orientasi ketuhanan inilah yang harus dimasukkan dalam jiwa hidup

²¹Abdurrahman Mas'ud, "Pengantar", dalam Achmadi, *Ideologi Pendidikan Islam: Paradigma Humanisme Teosentris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. x.

²²Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 148.

manusia untuk diaplikasikan dalam berbagai wujud ideologi. Inilah yang membedakan konsep humanisme Islam dengan Barat.

Di samping konsep mengenai Allah sebagai pusat orientasi, humanisme Islam juga mendasarkan pada keyakinan bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk yang mendapatkan ruh Tuhan, akal dan hati. Akibat dari adanya tiga komponen ini, manusia menjadi berbeda dengan makhluk lain. Manusia menjelma menjadi puncak karya Tuhan yang dibuat dalam sebaik-baik ciptaan.

Keberadaan manusia yang seperti itu menjadi dasar pemikiran humanisme Islam yang bersifat religius-transendental. Transendensi Tuhan dalam Islam tidak menjauhkan rahmat dan inayah-Nya dari manusia. Tuhan dalam konsepsi Islam itu tidak terisolir, tapi justru bisa dihubungi.²³

Berdasarkan paparan ini bisa diketahui bahwa nilai kemanusiaan manusia justru ditentukan jiwanya, yaitu penyucian diri sehingga tidak tunduk terhadap keinginan nafsu jahat. Hubungan kemanusiaan yang baik dapat

²³ Marcel A. Boisard, *Humanisme*, hlm. 96 dan 148

terwujud manakala manusia mampu membebaskan dirinya dari tawanan orang lain dan bisa meniadakan perbudakan pada dirinya sendiri. Caranya adalah manusia disuruh berperilaku seperti akhlak yang dimiliki Allah, yaitu mengamalkan sifat-sifat-Nya yang terformulasi dalam *al-asmaa' al-husnaa* (nama-nama yang bagus).. Akhlak adalah sifat Allah yang diserap dan kemudian mengubah manusia secara ontologis. Setiap kali menyerap *asma* (sifat) Allah, esensi kemanusiaan berubah sehingga mengalami transformasi. Penyerapan sifat Allah akan mengantarkan manusia kepada kesucian jiwa sehingga memunculkan kebenaran dalam berpikir, keteguhan dalam bersikap, dan kebaikan dalam berperilaku.

Dengan demikian, humanisme Islam memiliki dimensi vertikal dan dimensi horizontal sekaligus. Dimensi vertikal (*hablun min Allah*) berupa hubungan baik kepada Allah dengan cara mengabdikan pada kekuasaan tertinggi. Semuanya dilakukan untuk membangun hati yang baik guna mencegah kesombongan. Dimensi vertikal ini mengharuskan manusia mengabdikan kepada Allah. Adapun dimensi

horizontal (*hablun min al-naas*) adalah berupa hubungan baik kepada sesama manusia dan alam semesta sehingga muncul nilai keadilan, kasih sayang, dan nilai lain sebagai akhlak mulia. Itulah sebabnya akhlak menjadi inti ajaran humanisme Islam.

Secara keseluruhannya, humanisme Islam merupakan jalan tengah atau harmonisasi antara dimensi material dan dimensi spiritual, dimensi fisik dan psikis, dimensi dunia dan akhirat. Melupakan kehidupan material, fisik dan duniawi itu berarti menghancurkan diri sendiri. Hal ini merupakan tindakan yang bellawanan dengan humanisme. Sementara itu, pemenuhan terhadap dimensi spiritual adalah untuk menjadi pengendali nafsu manusia untuk tidak berpikir, bersikap, dan berbuat yang menghancurkan harkat dan martabat manusia.

Beberapa tokoh Muslim yang ikut mengembangkan ajaran-ajaran Humanisme yang kemudian diselaraskan dengan ajaran Islam. Di antaranya al-Farabi (abad ke-9 M), Ibn Sina (abad ke-10), Ibn Rusyd (abad ke-13), dan Jalaluddin Rumi (abad ke-13). Mereka mendasarkan pemikirannya pada sumber-

sumber kitab suci al-Qur'an, diperkuat dengan ide-ide dari falsafah Yunani dan Persia yang berkembang sebelumnya.

B. Unsur-unsur

Berdasarkan pemaparan mengenai pengertian humanisme di depan, bisa diketahui bahwa ada beberapa unsur yang membentuknya. Secara umum, humanisme memiliki tiga unsur sebagai berikut:²⁴

Pertama, humanum, yaitu gambaran manusia dalam hakekatnya dan kedudukannya di dunia. Hakekat manusia sering dikatakan sebagai pribadi merdeka, makhluk Tuhan, bahkan dalam Islam disebut sebagai Khalifah atau Wakil Tuhan di dunia. Kedudukannya selaku individu disebut '*animal rational*' (hewan berakal, *al-hayawan al-natiq*), '*zoon politicon*' (binatang yang berpolitik), '*animal symbolicum*' (binatang yang menggunakan symbol-simbol), '*homo faber*' (makhluk yang senang bekerja), '*homo eroticus*' (makhluk yang

²⁴<http://www.blog-guru.web.id/2012/09/humanism-mental-discipline.html>, Diakses pada 15 Juni 2015

senang bercinta-cintaan), dan lain sebagainya. Selain itu, manusia merupakan unsur utama dalam kolektivitas (kehidupan bersama manusia lain). Dengan kata lain ia disebut sebagai 'anggota sosial'.

Kedua, humanitas yaitu hubungan baik dan harmonis antara seseorang dengan manusia lain yang ditandai oleh kehalusan budi pekerti dan adab, pengertian, apresiasi, simpati, kebersamaan, rasa senasib sepenanggungan, dan lain sebagainya.

Ketiga, humaniora, yaitu sarana pendidikan untuk mencapai humanitas berupa ilmu pengetahuan, budaya warisan berbagai bangsa, termasuk warisan budaya bangsanya sendiri. Termasuk bidang humaniora ialah ilmu-ilmu seperti sejarah, anthropologi budaya, bahasa, kesusastraan, seni, arkeologi, filsafat, ilmu-ilmu keagamaan, dan lain sebagainya.

C. Nilai-nilai Humanisme Islam

Sebagai sebuah paham yang berusaha untuk menjunjung tinggi martabat kemanusiaan, nilai-nilai kemanusiaan dalam humanisme Islam memiliki kesamaan dengan humanisme Barat. Perbedaannya hanya pada

hubungannya dengan Tuhan. Di satu sisi lepas dari Tuhan, di sisi lain justru menyandarkannya kepada Tuhan.

Menurut Moussa Humanisme Barat itu berutang budi kepada prinsip kebebasan (*liberty*), persudaraan (*fraternity*), dan persamaan (*equality*) dalam Islam. Iqbal menyatakan ketiga prinsip tersebut merupakan inti ajaran Islam. Dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ia menyatakan bahwa intisari *tauhid* adalah persamaan, solidaritas, dan kebebasan.²⁵ Konsep tauhid berimplikasi kepada upaya mewujudkan persamaan. Adanya persamaan itu akan menumbuhkan solidaritas atau persaudaraan. Selanjutnya, solidaritas menuntut pemberian kebebasan kepada manusia dalam hidupnya. Kebebasan, persudaraan, dan persamaan inilah yang menjadi nilai humanisme Islam.

1. Keimanan

Dalam struktur Islam, keimanan menjadi syarat utama dan paling dasar bagi ummat Islam dalam menjalani

²⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Asyraf Publication, 1971), hlm. 154.

semua aktivitas. Tanpa iman, amal manusia tidak ada artinya. Demikian pula, iman tanpa beramal akan sia-sia. Dalam konteks humanisme, seorang yang humanis akan senantiasa berusaha berbuat baik terhadap sesama. Tindakan memanusaiakan manusia adalah suatu keharusan. Akan tetapi, semua harus dikembalikan kepada Tuhan. Inilah yang membedakan humanisme barat dan Islam. Sebab, humanisme barat berputar di dunia saja, sehingga meniadakan adanya Dzat Yang Maha Kuasa.

2. Kebebasan

Kebebasan merupakan sebuah nilai yang ditujukan untuk menjamin hak-hak manusia. Hal ini bertolak dari asumsi bahwa manusia adalah makhluk mandiri yang mulia, berpikir, sadar akan dirinya sendiri, berkehendak bebas, bercita-cita dan merindukan ideal, bermoral. Akan tetapi, kebebasan dalam Islam tentu saja dibatasi oleh ketentuan moral.²⁶

Ketentuan moral itu pada hakikatnya berperan sebagai pengikat kebebasan. Islam memandang nilai

²⁶Abdul Hameed Siddiqi, *Islam and the Remaking of Huanity* (Lahore-Pakistan: Kazi Publications, 1978), hlm. 233.

hidup seorang manusia tergantung pada adanya kebebasan tersebut dimana ia tidak akan terwujud bila tidak didasarkan pada perasaan yang mendalam dalam pribadi seseorang, kebutuhan masyarakat, ketaatan kepada Allah, dan nilai kemanusiaan.²⁷

Dalam kaitannya dengan ini, Islam memberikan ketentuan moral dengan memberikan kewajiban kepada manusia berupa *takliif* (beban kewajiban) supaya manusia tetap berada di jalan yang benar. Namun, *takliif* atau ketentuan moral sebagai petunjuk bagi manusia itu tidak akan terlaksana bila manusia tidak memiliki kebebasan untuk mengikuti atau menolaknya. Petunjuk itu hanya akan berguna bila ada kemungkinan tersesat. Tanpa adanya kemungkinan tersesat, petunjuk akan kehilangan arti. Di sinilah letak kebebasan manusia yang dicita-citakan humanisme Islam untuk menjamin harkat dan martabat manusia sehingga relevan untuk segala tempat dan waktu.

Kebebasan berpikir dan bertindak atau berusaha adalah merupakan salah satu bukti konkretnya

²⁷Mushthafaa al-Sibaa'ii, *Isytiraakiyyah al-Islaam* (t.tp.: al-Naasyiruun al-'Arab, 1977), hlm. 71.

mengenai ajaran kebebasan tersebut. Hal ini dimaksudkan agar manusia benar-benar bisa menentukan pilihannya secara merdeka. Ajaran Islam mengenai kebebasan merupakan sesuatu yang rasional. Secara tegas Hassan Hanafi mengatakan, *“Revelation in Islam is a dictum of Reason. It is not anti-rational, irrational or super-rational. Reason is the most common element shared by all human beings.”*²⁸ Artinya, jalan yang benar untuk mendapatkan kebebasan bukan dengan meninggalkan agama, melainkan dengan menanamkan semangat membangun dan memperbaiki kondisi masyarakat yang membenci ketidakadilan. Semangat inilah yang menjadi kebebasan muslim.

3. Persamaan

Nilai Islam lain yang menjadi basis bagi humanism adalah persamaan. Kesamaan individu adalah dasar martabat manusia; martabat kemanusiaan sama sekali tidak ditentukan oleh suku, ras, dan warna kulit, melainkan oleh kualitas ketakwaannya.. Islam

²⁸Hassan Hanafi, “Global Ethics and Human Solidarity”, *International Seminar on Islam and Humanism: Universal Crisis of Humanity and the Future of Religiosity*, (Semarang: IAIN Walisongo, 5-8 November 2000), hlm. 4.

memberikan kemerdekaan kepada manusia dan membentuk konsep persamaan total kepada setiap orang. Persamaan ini kemudian menjadi kontribusi Islam bagi kebudayaan universal. Tak ada agama atau ideologi sebelum Islam yang menekankan dengan kuat tentang prinsip persamaan manusia sebagai dasar pola hubungan manusia.

Pengakuan jujur mengenai kontribusi Islam ini diakui oleh Marcel A Boisard. Menurutnya Islam telah memberikan iuran yang sangat besar kepada sistem yang menjamin penghormatan terhadap pribadi manusia dan mengatur hubungan antarbangsa. Peningkaran Barat akan peran Islam dalam memperjuangkan nilai-nilai humanisme disebabkan oleh kesombongan Barat yang sejak semula telah menyatukan bangsa-bangsa Eropa untuk melawan Islam.²⁹ Pengakuan ini menunjukkan relevansi Islam dengan kemanusiaan hakiki yang berlaku sepanjang zaman.

4. Persaudaraan

²⁹ Marcel A. Boisard, *Humanisme*, hlm. 20.

Nilai penting lain yang mendasari humanism Islam adalah persaudaraan. Quraish Shihab mengidentifikasi jenis persaudaraan dalam Islam (*ukhuwwah*) menjadi tujuh macam, yaitu: saudara seketurunan, saudara ikatan keluarga, saudara sebangsa, saudara semasyarakat, saudara seagama, saudara sekemanusiaan, dan saudara semakhluk.³⁰ Setiap muslim harus berbuat baik kepada semua pihak.

Penjabaran Quraish Shihab ini memberikan pemahaman bahwa persaudaraan tidak hanya terbatas kepada sesama manusia, melainkan juga persaudaraan terhadap sesama makhluk yang diciptakan oleh Allah. Rasa persaudaraan yang kuat akan melahirkan perilaku yang humanis, perilaku yang saling mencintai manusia.

Nilai-nilai sebagaimana diuraikan di depan, keimanan, kebebasan, persamaan dan persaudaraan, akan melahirkan sebuah etika kemanusiaan yang sangat kuat. Etika ini berfungsi menciptakan pola hubungan antarindividu, sosial, dan kenegaraan. Standar inilah yang menentukan tanggung jawab, amanat, dan janji

³⁰ Quraish Shihab, *Wawasan al-qur'an*, hlm. 487-489

bagi yang berhak sehingga terjauh dari tindakan yang mengarah kepada lenyapnya nilai-nilai kemanusiaan.

BAB III

ASPEK HUMANISTIK DALAM TEOLOGI ISLAM

A. Teologi Vis a Vis Problem Aktual-Eksistensial

Secara historis, teologi sebenarnya bermula dari niat tulus umat Islam untuk mempertahankan keimanan dari serangan wakil-wakil sekte dan budaya lama. Sebagai kekuatan baru yang menang dalam berbagai medan pertempuran sistem keyakinan,³¹ Islam mendapatkan berbagai gempuran dari aliran-aliran filsafat, agama dan kepercayaan yang ada di sekitar di mana mereka hidup, terutama filsafat Yunani, agama Yahudi, Kristen dan Zoroaster serta faham-faham Jabariyah dan Qadariyah. Karena sifat mempertahankan diri inilah, maka tulisan-tulisan dalam teologi klasik dibuat dalam bentuk perdebatan, yang di dalamnya logika menempati posisi yang sangat penting.

Pemahaman historis ini menunjukkan bahwa teologi tidak lebih adalah formulasi pemikiran ketuhanan yang berusaha menjawab berbagai persoalan agama yang muncul pada waktu tertentu. Karena sifatnya yang

³¹Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution* (Cordoba, Spain, 1985), hlm. 4.

demikian, maka teologi tidak lain juga merupakan bagian pemikiran Islam yang seharusnya, selalu mengalami perkembangan. Akan tetapi, Teologi, meminjam istilah Arkoun,³² telah dimitologisasikan dan diidiologisasikan. Akibatnya, sangat terasa betapa masing-masing sistem teologi tersebut sedemikian tak berdaya menghadapi berbagai persoalan modern.

Khawarij, untuk menyebut salah satu arus besar, dalam perjalanan sejarah adalah golongan yang ekstrim dan eksklusif. Bagi mereka satu-satunya hukum adalah hukum Allah (*la hukma illa li Allah*) yang menjadikannya intoleran, fanatis dan eksklusif. Karakteristik ini melahirkan kerangka operasionalnya yang

³²Dalam kaitannya dengan pemikiran Islam, Arkoun banyak menggunakan istilah mitologisasi dan idiologisasi untuk pembakuan pemikiran. Yang dimaksud dengan mitologisasi adalah penegasan berbagai kepercayaan dan gambaran yang menggerakkan kelompok besar di balik selubung ilmiah dan rasional. Sedangkan idiologisasi adalah penggunaan sejumlah terbatas gagasan yang disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-keuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu. Baca: Mohammad Arkoun, *Tarikhyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami* (Bairut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1988), hlm. 211-213.

bterformulasikan dalam tiga gerakan: Takfir, Hijrah dan Jihad.³³

Takfir dilakukan kepada kelompok yang dipandang sudah menyimpang dari ketentuan dan hukum Tuhan. Siapa pun yang tidak tunduk kepada hukum-Nya, tentu saja yang sesuai dengan pengertian mereka yang biasanya diturunkan dari pemahaman tekstual, adalah kafir. Setelah proses pengkafiran ini, konsekuensinya kelompok Khawarij harus berhijrah, memisahkan diri dari orang-orang yang telah dipandang sesat tersebut. Selanjutnya disusul dengan pernyataan dan pelaksanaan jihad, perang dengan orang “kafir”.

Sekalipun kelompok Khawarij berumur singkat, namun menjadi prototype bagi kelompok keras yang muncul waktu belakangan ini. Kelompok-kelompok radikal yang muncul seakan mensistematisasikan pola gerakan dan aktivitas Khawarij. Tentu saja, dalam konteks sekarang kelompok-kelompok ini lebih banyak berhenti pada pengadopsian pandangan daripada sebagai sebuah gerakan yang mempunyai semangat

³³Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 141.

keagamaan tinggi tanpa disertai pengetahuan yang memadai.

Berbeda dengan Khawarij, Mu'tazilah adalah sistem teologi yang sangat menekankan aspek rasionalitas. Manusia adalah pusat sistem teologinya (*anthroposentris*). Mereka berusaha memperkenalkan lima prinsip keimanan yang terdiri dari *tauhid, al-'adl, al-wa'ad wa al-wa'id, al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar, al-manzilah bain al manzilatain*.³⁴ Sebagai representasi dari kelompok rasionlis, tentu saja mereka memaparkan sistem teologinya secara filosofis.

Seperti telah disinggung di atas, salah satu prinsip ajaran yang dipropagandakan Mu'tazilah adalah keadilan. -suatu isu yang sebenarnya sangat relevan pada saat itu, terutama jika diingat praktek kesewenangan yang dilakukan penguasa. Keadilan Allah dipahami sebagai bahwa semua perbuatan-Nya adalah baik. Ia tidak melakukan sesuatu yang tidak baik dan tidak meninggalkan apapun yang merupakan kewajiban

³⁴Mengenai kelima prinsip ini bisa dibaca secara komprehensif dalam al-Qadli Abd al-Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965).

bagi-Nya.³⁵ Keadilan, dalam perspektif Mu'tazilah, mengimplikasikan adanya kebebasan berkehendak dan bertindak (*free will and free act*) pada manusia. Manusia adalah pencipta perbuatannya sendiri, tidak ditentukan oleh Allah (*af'al al-'ibad min al-'ibad*)

Sistem teologi lain yang saat sekarang ini masih sangat di rasakan dan menjadi anutan sebagian besar masyarakat Islam adalah sistem teologi Asy'ariyah. Ia didirikan di atas kerangka landasan yang sangat *teosentris*. Segala sesuatu yang terjadi di dunia ini pada hakikatnya bergerak atas ketentuan Tuhan. Manusia tidak mempunyai kemampuan untuk menentukan hasil dari yang diinginkan. Bagi umat Islam yang umumnya bersifat sederhana, kerangka pemikiran seperti ini menjadi lebih mudah di terima karena tetap meletakkan Tuhan sebagai yang di atas segalanya. Itulah sebabnya sistem teologi ini menjadi sangat mengakar di masyarakat. Implikasi sistem teologi ini menjadi kemampuan akal manusia dalam menghadapi segala realitas mempunyai daya yang lemah. Manusia tidak

³⁵*Ibid.*, hlm. 132.

mempunyai kebebasan; manusia tidak bisa menentukan kehidupannya sendiri.

Dalam konsep keadilan, jauh berbeda dengan Mu'tazilah, jika konsep keadilan Mu'tazilah lebih berorientasi pada keseimbangan antara pemberian dan penerimaan, perbuatan dan balasan, maka konsep keadilan Asy'ariyah lebih di landaskan pada adanya otoritas subyek. Keadilan adalah hak prerogatif Allah,³⁶ tidak ada yang melawan. Allah tidak bisa disalahkan. Allah berada di luar segala yang ada karena dia-lah yang menentukan segalanya, termasuk perbuatan baik dan buruk manusia.³⁷ Jadi, konsep ini sesungguhnya merupakan imbas langsung dari adanya kelemahan manusia. Tak ada kemampuan untuk menentukan perbuatan sendiri, karena semuanya telah ditentukan (predestination). Sekalipun manusia mempunyai usaha (*kasb*)³⁸ tetapi tidak efektif.

Menurut Asy'ariyah, karena akal manusia mempunyai daya yang lemah, penganut aliran ini

³⁶Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 72.

³⁷Abu al-Hasan al-Asy'ari, *al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah* (Kairo: Idarah al-Muniriyyah, tth.), hlm. 9.

³⁸*Ibid.*, hlm. 54.

kurang mempunyai ruang gerak, ia terikat tidak saja pada dogma-dogma tetapi juga pada ayat-ayat yang mengandung arti dzonni, yaitu ayat-ayat yang sebenarnya boleh mengandung arti lain dari arti leterlek, tetapi mereka artikan secara leterlek. Dengan demikian para penganut teologi ini sukar dapat mengikuti dan mentolelir perubahan serta perkembangan yang terjadi dalam masyarakat modern. Selain itu, ia dapat merupakan salah satu dari faktor-faktor yang memperlambat kemajuan dan pembangunan. Bahkan, lebih tegas lagi Sayyed Ameer Ali mengatakan bahwa kemerosotan bangsa-bangsa Islam sekarang ini salah satu sebabnya karena formalisme Asy'ariyah. Paham bahwa semua yang terjadi, termasuk perbuatan manusia adalah atas kehendak Tuhan menghilangkan makna petanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya. Itulah sebabnya Hasan Hanafi melancarkan kritik dengan pedas dengan menyebut Asy'ariyah sebagai ideologi kekuasaan.³⁹

³⁹Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 91.

Perbedaan-perbedaan karakteristik arus besar teologi itu membawa pada persialitas implementatif ketika di hadapkan pada berbagai problema aktual dan eksistensial manusia. Pemahaman yang kaku, akan tidak bisa mengikuti laju perkembangan dan kebutuhan hidup manusia karena tersekat dengan sangat ketat. Elitisme hanya mampu memberikan jawaban-jawaban kepada sekelompok kecil umat manusia. Fatalisme tidak akan dapat memberikan gairah, etos kerja dan dinamika dunia yang harus selalu berubah dan berkembang. Secara keseluruhan, sistem Teologi Islam tersebut menjadi mandul dan tak mampu menjawab persoalan aktual dan eksisistensial manusia. Teologi tidak mampu berbuat banyak untuk kemanusiaan.

Persoalan aktual dan eksistensial adalah persoalan realitas hidup, sedangkan persoalan teologis, dalam pengertian di atas, adalah persoalan spekulatif dan metafisik. Sebagaimana diuraikan pada bagian depan, bahwa teologi adalah ibarat sebuah karpet, sedangkan segala sesuatu yang lain adalah benda-benda yang di atasnya, tentu posisi teologi menjadi amat fundamental. Bagaimana pun tatanan segala sesuatu sangat di

tentukan oleh landasan yang diberikannya, kalau pengandaiannya seperti itu, maka Teologi Islam, yang nota bene adalah produk masa klasik dan skolastik, jika tidak diadakan perumusan ulang, memang tidak banyak bisa diharapkan untuk memecahkan persoalan kontemporer.

Beberapa persoalan eksistensial seperti diungkap Muhammad A. al-Buraey. Dalam disertasinya yang berjudul *Administrative Development: an Islamic Perspective* yang di ajukan pada Univesitas North Carolina, ia memberikan gambaran menarik mengenai ketidakberdayaan kondisi Islam tersebut. Ia menyebutkan sebagai “berada di lubang kadal” (*in the lizrd hole*).⁴⁰ Dalam aspek politik, misalnya, ia mencatat bahwa dari ke-47 negara OKI, pada tahun 80-an, 22 diantaranya merupakan Negara diktator, baik oleh militer, sipil, maupun satu partai.⁴¹ Sementara itu dalam aspek ekonomi, dunia Islam justru terjadi kesenjangan

⁴⁰Muhammad A. al-Buraey, *Administrative Development: an Islamic Persepective* terj. M. Nashir Budiman. (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 212-221.

⁴¹*Ibid.*, hlm. 162-163.

yang sangat luar biasa tetapi, anehnya, mereka dengan lantang menyuarakan adanya solidaritas sosial.⁴²

Senada dengan penilaian al-Buraey, Kuntowijoyo: yang mencoba mengetengahkan hasil penulisan Gerhald Lenski bahwa di negara sosialis kesenjangan, kasus Rusia, maksimal AS, bisa mencapai 1: 25, sedangkan di Negara kapitalis, kasus AS, bisa mencapai 1 : 11.000; menyatakan bahwa kesenjangan di Negara ketiga, di mana sbagian besar dunia Islam berada, bisa puluhan ribu kali lipat, tanpa menyebut angka pasti. Dengan kata lain, ketidakadilan distribusi pendapatan yang paling banyak terjadi adalah di duaia ketiga.⁴³ Bahkan, Arief Budiman menandakan, ada kesan kuat bahwa kemiskinan identik dengan Islam. Sebaliknya Kristen identik dengan kekayaan.⁴⁴

Dalam kondisi Teologi Islam yang mandul demikian ini, wajar jika kemudian di sana sini muncul gugatan untuk melakukan reformasi teologis yang

⁴²*Ibid.*, hlm. 204-209.

⁴³Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung : Mizan, 1991), hlm. 296-297.

⁴⁴Arief Budiman, "Dimensi Sosial Ekonomi Konflik" dalam Th. Sumartana, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, tth.), hlm. 190.

bersifat transformatif sebagai upaya humanisasi terhadap teologi..

B. Paradigma Transformatif: Langkah Humanisasi Teologi

Perjalanan teologi, sebagai mana diungkapkan di depan, menunjukkan adanya perbedaan. Ketidaksamaan ini sangat ditentukan oleh cara pandang yang berdasarkan pada adanya lapisan-lapisan yang secara struktural tak terlihat. Cara pandang tersebut tunduk kepada berbagai aturan, yang menentukan apa yang dipandang atau dibicarakan dari kenyataan, apa yang dianggap penting atau tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis dan sebagainya. Artinya, setiap zaman memandang, memahami dan membicarakan kenyataan dengan caranya sendiri-sendiri karena struktur yang tak terlihat memang berlainan. Gadamer menyebut sebagai "praduga", Foucault menyebut sebagai "episteme", sedangkan Thomas Kuhn menyebut sebagai "paradigma".

Secara konseptual Kuhn memandang paradigme sebagai latar belakang yang tak tertanyakan atau seperangkat kepercayaan yang merupakan persenyawaan sifat-sifat personal dan historis.⁴⁵ Di sisi lain Hans Kung memahaminya sebagai “*a total constellation: the conscious unconscious total constellation of convictions, value, and pattern of behaviour*” (sebuah konstalasi total: konstelasi total kesadaran-ketaksadaran mengenai keyakinan, nilai, dan pola tingkah laku).⁴⁶ Dari pengertian tersebut bisa dipahami bahwa paradigma adalah kerangka referensi yang mendasari sejumlah teori maupun praktek-praktek ilmiah dalam periode tertentu. Secara lebih ringkas, paradigma tidak lain dan tidak bukan adalah model interpretasi atau model pemahaman. Adakalanya fundamental, rasional dan tradisional.

⁴⁵Baca: Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* di bawah judul “Introduction: A Role for History” dan “The Priority of Paradigms”. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hlm.1-9 dan 43-51. Baca juga: Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 451.

⁴⁶St. Sunardi, “Dialog: Cara Baru Beragama” dalam Th. Sumartana, *Dialog*, hlm. 81.

Memperhatikan perjalanan pemikiran teologis Islam, Khawarij bisa diidentifikasi sebagai representasi dari paradigma fundamental,⁴⁷ Mu'tazilah sebagai representasi paradigma rasional,⁴⁸ dan Asy'ariyah sebagai representasi paradigma tradisonal.⁴⁹

Melihat kenyataan bahwa rumusan teologis sebelumnya mengalami kegagalan, maka muncul ide untuk membangun sebuah teologi baru berparadigma transformative yang lebih bisa menjawab persoalan eksistensial manusia. Teologi baru ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam membangun kemanusiaan.

Ada beberapa ciri pokok dalam paradigma ini, yaitu:

⁴⁷Ernest Gellner menyatakan fundamentalisme memiliki ide dasar bahwa ajaran pokok agama harus di pegang kokoh secara rigid dan literalis, tanpa kompromi, pelunakan, reinterpetasi, dan reduksi. Ernest Gellner. *Postmodernism : Reason and Religion* (London : 1992) , hlm. 2.

⁴⁸Hourani menggambarkan paradigma ini dengan sebuah ungkapan singkat "*what is right can be known by independent reason*". George F. Hourani, "Ethical Presupposion Of The Qur'an" dalam *The Muslm Word*, Vol. LXX No. 2 April 1980, hlm. 2.

⁴⁹*We can never know what is right by independent reason but only by revelation and derived sources*", demikian kata George F. Hourani ketika membicarakan tentang tradisionalisme., Hourani, *Ethical* hlm. 3.

- a. Teologi bukanlah semata-mata persoalan abstrak sehingga tercerabut dari akar-akar sosio-psikologisnya. Ia harus bertautan dengan visi social yang emansipatorik.
- b. Teologi transformatif merupakan artikulasi pesan agama dan bukan agama itu sendiri.
- c. Model ideal yang dirumuskan dari proses dialog antara superstruktur dan realitas.
- d. Basis otoritas bertumpu dan untuk kepentingan umat, profesionalisme agama hanya untuk pendampingan.
- e. Berorientasi pada praksis, bukan dakwah agama karena dakwah agama biasanya berorientasi pada membangun symbol permukaan. Sedangkan praksis agama yang sejati berorientasi kepada bagaimana menegakkan basis nilai keberagamaan yang essensial.
- f. Berfungsi sebagai institusi kritis terhadap jebakan struktur yang melawan pesan dasar agama, termasuk struktur yang dibangun oleh proses sosiologis.⁵⁰

⁵⁰Moeslim Abdurrahman, "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologis Transformatif" dalam Masyhur Amin (ed), *Teologi*

Perhatian utama adalah suatu transformasi sosial, bukan dalam pengertian mereka yang menekankan pembangunan kelas menengah Islam yang kuat secara ekonomis, politis dan komitmen terhadap nilai dasar Islam, tapi transformasi untuk kebebasan, kekuatan dan totnomi untuk mengorganisir diri dalam memperbaiki harkat dan martabatnya sebagai manusia. Dengan demikian jelas bahwa tekanannya bukan mengusahakan transformasi masyarakat ke arah kemodernan saja, tetapi mentransformasikan struktur-struktur masyarakat yang menindas, ke arah struktur yang lebih fungsional dan humanis, untuk realisasi martabat manusia.

Semua usaha dilakukan dalam dua moment. *Pertama*, memberikan kekuatan kepada masyarakat untuk membebaskan dirinya dari belenggu penindasan struktural, melalui penyadaran. *Kedua*, mencari visi al-Qur'an dalam emansipasi masyarakat tertindas. Karena itu daur kerja mereka adalah dari ideologi ke aksi dan refleksi. Semua proses tersebut dimulai dengan kritik ideologi, yaitu penelanjangan legitimasi kekuasaan yang

Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), hlm. 160-161.

menjadi dasar penindasan, sekaligus memperlihatkan penafsiran-penafsiran yang terdistorsi dari maksud dasar al-Qur'an yang pada dasarnya bersifat emansipatoris.⁵¹

Hassan Hanafi⁵², salah seorang teolog kontemporer yang sangat risau terhadap kemandulan teologi untuk

⁵¹Budhy Munawar-Rochman, "Dari Tahapan Moral" dalam *Ulumul Quran*, hlm. 29. Baca juga: Mansour Fakih, "Teologi yang Membebaskan Kritik terhadap Developmentalisme" dalam *Ulumul Quran* no. 3, vol. VI, th. 1995, hlm. 100-103.

⁵²Hassan Hanafi dilahirkan pada tanggal 13 Februari 1935 di Kairo. adalah seorang filosof dan teolog Mesir yang meraih gelar doktor dari Universitas Sorbonne, Paris dengan disertasi berjudul "*Lexegeses de la Phenomenologie Letat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application an Phenomene Religieux*". Karya tersebut merupakan upaya Hassan Hanafi untuk menghadapkan ilmu Ushul Fiqh (*Islamic Legal Teory*) pada madzhab filsafat fenomenologi dari Edmund Husserl.

Hassan Hanafi aktif memberikan kuliah seperti di Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia Amerika Serikat (1971-1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fez Maroko (1982-1984) dan menjadi Guru Besar tamu di Tokyo (1984-1985), di Persatuan Emirat Arab (1985). Kemudian, ia diangkat menjadi Penasehat Program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987). Pada 1988 Hassan Hanafi disertai jabatan Ketua Jurusan Filsafat di Universitas Kairo. Aktifitas di dunia akademik tersebut ditunjang dengan aktifitasnya di organisasi masyarakat. Tercatat, Hanafi aktif sebagai Sekretaris Umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir. Ia menjadi anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota

kemanusiaan memberikan kritik tajam terhadap teologi. Menurutnya, teologi harus segera diadakan rekonstruksi. Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi, ia menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi seperti itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya. Karena itu, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan

Gerakan Solidaritas Asia-Afrika serta menjadi Wakil Presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab.

Beberapa karya pentingnya adalah *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir, Dirasat Islamiyyah, Al-Turats wa al-Tajdid, Al-Yasar al-Islamiyah, Min al-Aqidah ila Al-Tsaurah, Religion, Ideologi and Development, Islam in the Modern World.*

klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.

Hassan Hanafi ingin meletakkan teologi Islam pada tempat yang sebenarnya, yakni bukan pada ilmu ketuhanan yang suci yang tidak boleh dipersoalkan lagi dan harus diterima begitu saja. Namun teologi adalah ilmu kemanusiaan yang terbuka untuk diadakan verifikasi dan klasifikasi secara historis untuk kontekstualisasi ajaran Islam.

Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan dunia muslim terhadap kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (*kalam*) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan.

Menurut Hasan Hanafi, untuk melakukan rekonstruksi teologi sekurang-kurangnya dilatarbelakangi oleh tiga hal, sebagai berikut:

- a) Adanya ideologi yang jelas di tengah-tengah pertarungan global antara berbagai ideologi yang hendak berebut pengaruh.
- b) Teologi yang bukan semata penting pada sisi teoritis, akan tetapi juga pada kepentingan praktis untuk mewujudkan ideologi sebagai gerakan dalam sejarah. Salah satu kepentingan praktis ideologi Islam (dalam teologi) adalah memecahkan problem-problem kemanusiaan riil seperti kemiskinan dan keterbelakangan.
- c) Cara yang harus di tempuh jika mengharapkan teologi dapat memberikan sumbangan konkrit bagi kehidupan dan peradaban manusia. Oleh karena itu perlu menjadikan teologi sebagai wacana tentang kemanusiaan, baik secara eksistensial, kognitif, maupun kesejahteraan.

Dalam nada yang kurang lebih sama, Farid Essack⁵³ juga menyuarakan perlunya sebuah rekonstruksi baru

⁵³ Farid Esack lahir pada tahun 1959 dalam asuhan seorang ibu yang menjalani hidup sebagai *single parent*. Sejak kecil, Esack sudah menjadi anggota Jama'ah Tabligh, hingga akhirnya ia diberangkatkan ke Pakistan untuk meneruskan studinya di Jami'ah Ulum al-Islamiyah dalam bidang hukum Islam. Di sini ia

bagi teologi. Baginya, berteologi bukan berarti mengurus “urusan” Tuhan semata: neraka, surga dan lain-lain. Bagi Esack, teologi yang terlalu mengurus Tuhan, sementara Tuhan adalah zat yang tidak perlu diurus, adalah teologi mubazir yang terlalu banyak menyedot energi umat. Esack meyakini bahwa teologi harus dipraksiskan, bukannya digenggam erat-erat untuk tujuan kesalehan personal (individual piety). Dengan mendekati dan mengasihi makh-luk-Nya, maka sama saja telah mengabdikan kepada Tuhan.

Dengan titik pemikiran terfokus pada Hermeneutika Qur’an, Esack menawarkan teologi

memperoleh gelar Maulana. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di Jami’ah Abi Bakar Karachi dalam bidang Ulum al-Quran. Pada tahun 1989, ia meninggalkan negerinya lagi untuk belajar hermeneutika al-Qur’an di Inggris dan hermeneutika Injil di Jerman. Di University of Birmingham di Inggris, Esack memperoleh gelar doktor dalam kajian tafsir. Adapun di Theologische Hochschule, Frankfurt Am Main Jerman, Esack menekuni studi Bibel selama satu tahun.

Farid Esack telah menerbitkan beberapa buku, di antaranya adalah, *Qur’an Liberation dan Pluralisme, On Being A Muslim, Finding A Religious Path In The World Today, An Introduction to The Qur’an, In Search of A progressif Islamic Response to 9/11.*

sebagai gerakan pembebasan bagi ketidakadilan. Dengan keberanian yang dimilikinya, ia sangat meyakini bahwa Kitab Suci Al-Qur'an adalah sebuah wahyu yang memberikan pemihakan kepada kelompok lemah atau mustadh'afin. Maka segala hal yang berkaitan dengan Al-Qur'an harus berpihak kepada kaum mustadh'afin, setidaknya menolak ketidakadilan. Komitmen membangun sebuah masyarakat egaliter, berkeadilan, berkesetaraan, dan tanpa rasialisme primordial harus menjadi barometer baku dalam setiap penafsiran teks-teks suci. Ia menekankan adanya kesalingterkaitan antara kosmos, keilahian, bumi, serta peran dan kekuasaan manusia dan semesta.

Teolog kontemporer lain yang mempunyai keprihatinan yang sama adalah Asghar Ali.⁵⁴ Ia

⁵⁴ Asghar Ali Engineer lahir pada 10 Maret 1940 di Kalkuta, India, dari pasangan Syaikh Qurban Husain dan Maryam. Ia adalah seorang insiyur sipil. Tahun 1962, ia berhasil menyelesaikan dan mengondol gelar sarjana teknik sipil (B.Sc. Eng.). Pendidikan keagamaan tradisional diberikan secara langsung oleh orang tuanya sejak kecil. Ayahnya, seorang ulama syiah, mengajarkannya bahasa Arab secara intensif dan mengenalkannya pada berbagai khazanah pemikiran Islam, klasik maupun modern.

menyatakan bahwa teologi sesungguhnya berakar pada situasi tertentu pada masanya. Ia lebih jauh menegaskan.

... Theology is nothing, if not rooted in particular situation and transcend it. It is the tension between its rootedness and transcendence that makes it creative.

Theology is both contextual and normative. It cannot escape both its contextualness and normativeness. If it is not contextual it will be of no use to a people of particular age and area; if it is not normative, it would not only become supportive of status quo, it would also fail to inspire humanity beyond one particular situation. Thus we see that theology is

Ia tercatat sebagai Wakil Presiden *People's Union for Civil Liberties*, Ketua *Vikas Adhyayan Kendra (Centre for Development Studies)*, Ketua *Committee for Communal Harmony*, Ketua *Centre for Study of Society and Secularism*, Sekretaris *Jendral Central Board of Dawoodi Bohra Community* dan *Konvenor Asia Muslims' Action Network*

Asghar Ali sangat intens menuangkan pemikir-pemikirannya di berbagai forum ilmiah baik perkuliahan, seminar, lokakarya, maupun symposium di berbagai Negara: Amerika Serikat, Kanada, Swiss, Thailand, Indonesia, Sri Lanka, Philipina, Malaysia, Yaman, Mesir, Hongkong, Republik Asia Tengah, Prancis dan Jerman. Ia juga sangat rajin mensosialisasikan gagasannya melalui berbagai penerbitan, dalam dan luar negeri. Tidak kurang dari 40 judul buku, baik sebagai penulis maupun penyuting, telah diterbitkannya.

*nothing but human response to a changing situation whose creator is god. The response, in order to be ever more meaningful, has to be dynamic.*⁵⁵

Sebagai rumusan pemikiran manusia, teologi harus dinamis dan kreatif. Manusia, berbeda dengan Iqbal yang menyebut sebagai co-creator, bagi Asghar, adalah kolaborator Tuhan dalam proses aktivitas kreatif.⁵⁶ Karenanya teologi sebenarnya, sebagaimana dinyatakan al-Qur'an sendiri, tidak mengenal konsep campur tangan Tuhan yang sewenang-wenang. Tentu saja taufiq Allah tidak ditolak tetapi hal itu tidaklah sewenang-wenang. Taufiq, yang tidak lain merupakan pertolongan, petunjuk dan bimbingan menuju kesuksesan, dalam pelaksanaannya bergantung pada dua hal, yaitu usaha seseorang dan kesesuaian dengan sunnatullah yang telah diatur dan ditetapkan oleh Allah.⁵⁷ Karena itu, menurut Asghar, teologi sesungguhnya merupakan potensi untuk bertindak yang diciptakan tuhan, yang masih

⁵⁵*Ibid*, hlm.138.

⁵⁶Asghar Ali Engineer, *Islam*, hlm. 39

⁵⁷Tim Ichtiar Baru Van Hoeve. *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), hlm. 89.

mempunyai kemungkinan dapat atau tidak dapat diaktualisasikan, karena manusia adalah agen yang bebas.

Dalam kaitannya dengan keberadaan manusia, ada dua hal penting yang ditekankan oleh Islam. *Pertama*, Islam menekankan adanya kesatuan kemanusiaan sebagaimana terungkap dalam al-Qur'an Qs. Al-Hujurat; 13. Ayat ini dengan jelas menegaskan bahwa Islam menentang seluruh pandangan dan konsep superioritas ras, suku, bangsa, dan keluarganya. Yang menjadi ukuran adalah kesalehan. Tetapi, bagi Asghar, kesalehan bukanlah semata-mata kesalehan ritual, melainkan kesalehan sosial;. *Kedua*, dari ayat tersebut juga bisa dilihat bahwa al-Qur'an menghendaki adanya keadilan dalam seluruh aspek. Sementara keadilan itu sendiri hanya bisa direalisasikan jika ada kebebasan. Dari kedua hal ini, Asghar menyimpulkan bahwa al-Qur'an telah memberikan sebuah teori yang disebutnya *liberative violence* (kekerasan yang membebaskan),⁵⁸ sebuah teori yang mengedepankan perjuangan untuk menghilangkan penindasan demi pembebasan. Secara tegas ia

⁵⁸Asghar Ali Engineer, *Liberation*, hlm. 23.

menyatakan bahwa para penindas sering menganiaya kaum lemah dan dengan mudah memanfaatkannya demi mempertahankan kepentingan mereka. Oleh karenanya, tidak mungkin membebaskan kaum teraniaya tanpa perjuangan.⁵⁹ Kesimpulan Asghar ini akan terlihat lebih jelas jika dihubungkan dengan misi dasar kenabian. Pengamatan terhadap sejarah revelasi yang diterima Muhammad, sesuatu yang menarik adalah justru tidak terdapat kecaman terhadap penyembahan berhala. Yang ditekankan justru kecaman keserakahan dan ketidakpedulian sosial. Dari empat puluh delapan surat pada periode Makkah, dua belas surat⁶⁰ yang diturunkan pada masa paling awal sama sekali tidak menyinggung dan mempersoalkan penyembahan berhala. Surat al-Mā'ūn, yang turun pada urutan ke tujuh, misalnya, secara pedas mengecam orang-orang yang sekalipun mempunyai ketaatan relegius, kesalehan ritual, tidak ambil peduli dengan

⁵⁹*Ibid.*

⁶⁰Surat-surat tersebut adalah; al-Alaq, al-Mudatstsir, al-Lahab, al-Qurasy, al-Kautsar, al-Humazah, al-Mā'ūn, al-Takātsur, al-Fīl, al-Lail, al-Balad, dan al-Insyirah. Sengaja hanya diambil ke-12 surat yang diturunkan paling awal sebelum masa jeda yang cukup lama dari penerimaan wahyu.

kenyataan yang timpang. Mereka dikatakan telah mengkhianati agamanya sendiri.

Itulah sebabnya Teologi Pembebasan Islam menjadi kebutuhan saat ini. Teologi ini adalah teologi yang meletakkan tekanan berat pada kebebasan, persamaan dan keadilan distribusi dan menolak keras penindasan, penganiayaan dan eksploitasi manusia oleh manusia.⁶¹ Nampak konsep kebebasan menjadi unsur dasar Teologi Pembebasan Islam. Kebebasan untuk memilih dan kebebasan untuk keluar untuk menuju kondisi kehidupan yang lebih baik dan juga untuk menghubungkan diri dengan kondisi yang berubah-ubah secara berarti. Teologi Pembebasan Islam memberikan kepada manusia kebebasan ini untuk melampui situasi kekiniannya dalam rangka mengaktualisasikan potensi-potensi kehidupan yang baru dalam kerangka kerja sejarah.

Al-Qur'an sendiri, baik secara tersurat maupun tersirat banyak berbicara tentang kebebasan manusia untuk menentukan perbuatannya sendiri. Misalnya, untuk percaya atau tidak percaya, menerima atau tidak

⁶¹Asghar Ali Engineer, *Islam*, hlm. 80.

menerima apa yang dibawa oleh rasul.⁶² Diturunkannya al-Qur'an sendiri sesungguhnya juga menunjukkan adanya kebebasan yang diberikan manusia dalam memilih jalan hidupnya, percaya atau tidak percaya terhadap apa yang dibawanya. Secara tegas Allah menyatakan di dalam al-Qur'an, bahwa kitab itu merupakan petunjuk bagi manusia⁶³ dan mengarahkannya ke jalan yang paling lurus.⁶⁴ Tetapi tentu saja fungsinya sebagai petunjuk tidak akan terlaksanakan manakala manusia tidak mempunyai kebebasan untuk mengikuti atau menolak petunjuk-Nya. Petunjuk itu hanya akan berguna kalau ada kemungkinan untuk tersesat pula. Tanpa kemungkinan untuk tersesat, petunjuk itu tidak mempunyai arti.

C. Aspek Humanistik Dalam Teologi

Satu-satunya yang pasti dari al-Qur'an, sebagai sumber pemikiran teologis, yang tak mungkin

⁶²QS. Luqman/31: 21-22

⁶³QS. Al-Baqarah/2: 185; al-Jasiah/45: 11,20.

⁶⁴QS. Al-Isra'/17: 9 dan al-Jinn/72: 1-2

diganggugat adalah karakternya yang performatif.⁶⁵ Karakter ini muncul karena adanya “relasi interpersonal” antara pembicara (Allah), penyampai (Muhammad) dan pemakai (Muhammad). Manusia ketika mengujarkan suatu ayat di samping telah melakukan tindakan pengujaran, sesungguhnya telah mewujudkan diri dan keberadaanya untuk menjadi pembicara yang partisipatif. Ciri performatif al-Qur’an ini tentu saja lebih banyak menuntut persyaratan perilaku daripada idea.⁶⁶ Karena itu , agar dapat memberikan nuansa baru sehingga lebih sesuai terhadap al-Qur’an, teologi Islam, mau tidak mau harus menempuh langkah hermeneutik. Langkah ini bukan untuk mengabaikan konsep yang telah ada, tetapi

⁶⁵Muhammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur’an* terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 111. Baca juga: Muhammed Arkoun. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LkiS, 1996), hlm. 9

⁶⁶Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981),. hlm. v.

bermaksud untuk mendefinisikan kembali konsep tersebut.⁶⁷

Dari kerangka berpikir itu, Hassan Hanafi, Farid Esack dan Asghar Ali berusaha merekonstruksi teologi dengan cara menafsir ulang berbagai tema teologi klasik. Hal ini dilakukan tentu bukan tanpa maksud dan tujuan. Mereka berkeinginan bahwa teologi yang telah dirumuskan oleh para teolog sejaak lama dapat memiliki kekuatan untuk menggerakkan dan merubah secara signifikan bagi kepentingan kemanusiaan.

Hassan Hanafi, secara metaforis-analogis menjelaskan mengenai hal-hal dan konsep-konsep mendasar dalam teologi. Di bawah ini dijelaskan tiga pemikiran penting Hanafi yang berhubungan dengan tema-tema pokok dalam teologi yaitu zat Tuhan, sifat-sifat Tuhan dan mengenai Tauhid.

Dalam kaitannya dengan zat Tuhan, Hassan Hanafi menolak rumusan teologi yang diberikan oleh para perumus teologi klasik bahwa teologi adalah ilmu yang

⁶⁷Farid Essack, *Qur'an Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Intereleigious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 116.

berobyek zat Tuhan karena tidak mungkin zat Tuhan menjadi obyek kajian ilmu. Rumusan teologi yang seperti itu mengandung suatu kontradiksi. Tuhan adalah zat yang mutlak; sedangkan ilmu adalah sebuah cara pandang yang relatif. Karena itu, mendiskusikan tentang Tuhan dengan cara pandang manusia berarti menyert-Nya ke batas-batas relativitas manusia. Jadi, Tuhan bukan obyek pembahasan ilmu, bukan sesuatu yang perlu dipahami, dibenarkan atau diungkapkan, melainkan sesuatu yang menggerakkan, tujuan segala pengejawantahan.⁶⁸ Sessungguhnya, semua penggambaran tentang Tuhan, sebagaimana dalam al-Quran dan sunnah, pada hakekatnya adalah penggambaran yang mengantarkan manusia untuk membentuk citra diri manusia yang ideal.

Hassan Hanafi juga memberikan perspektif baru mengenai konsep sifat-sfat Tuhan yang enam: *wujud*, *qidam baqa'*, *mukhalafah li al-hawaditsi*, *qiyam binafsih* dan *wahdaniyah*.

⁶⁸ Baca: Hassan HANafi, *min al-Aqidah ila al-Tsawrah: al-Muqaddimah al-Nadariyah* (KAiro: Maktabah MAdbuli,.t.th), hlm. 82-88

Wujud, bagi Hassan Hanafi, bukanlah menjelaskan mengenai wujud Tuhan karena Tuhan tidak memerlukan pengakuan. Keberadaan-Nya tidak tergantung pada keberadaan yang lain. Tanpa yang lain, Tuhan tetap wujud. Dengan demikian, wujud adalah *tajribah wujudiyah* pada manusia. Dengan kata lain, ia merupakan eksistensi humanistic yang didasari oleh pengalaman.⁶⁹

Qidam (dahulu) adalah pengalaman akan berbagai kegiatan yang berdimensi kesejahteraan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam lintasan sejarah. Jadi, *qidam* adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejahteraan yang dapat untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan, sehingga dengan demikian tidak akan lagi terjatuh dalam kesesatan, taqlid dan kesalahan.⁷⁰

Baqā' (kekal), pengalaman kemanusiaan yang berupaya agar bagaimana manusia bisa membuat dirinya tidak cepat rusak. Hal ini dapat dilakukan dengan cara melakukan berbagai aktivitas konstruktif

⁶⁹ Hassan Hanafi, *min al-Aqidah*, jilid II, hlm 112

⁷⁰ Hassan Hanafi, *min al-Aqidah*, jilid 2, hlm. 129-133

yang bisa meningkatkan daya tahan tubuh dan menjaga kelestarian lingkungan, baik pikiran maupun perbuatan, dan meninggalkan kegiatan yang merusak diri dan lingkungan. Dengan kata lain, *baqa* adalah ajaran bagi manusia untuk senantiasa menjaga kelestarian lingkungan dan alam, juga agar manusia menghasilkan karya monumental bersifat abadi.⁷¹

Mukhalafah li al-hawaditsi (berbeda dengan yang lainnya), dan *qiyam binafsih* (berdiri sendiri), dipahami oleh Hassan Hanafi sebagai tuntutan agar manusia berusaha dengan sangst serius menunjukkan eksistensinya secara mandiri dan berani tampil beda. Manusia tidak boleh mengekor begitu saja kepada pemikiran dan budaya orang lain. Oleh karena itu, melalui *Qiyam binafsih* manusia harus memiliki titik-titik pijak yang kokoh dan gerakan yang aktif dan kreatif yang dilakukan secara terencana dan penuh kesadaran untuk tujuan akhir yang dikehendaki.⁷²

Wahdaniyah (keesaan) sesungguhnya adalah kesatuan yang lebih mengarah kepada eksperimentasi

⁷¹ Hassan Hanafi, *min al-Aqidah*, jilid 2, hlm. 137-141

⁷² Hassan HANafi, *min al-Aqidah*, jilid 2, hlm. 143-303

kemanusiaan, bukan merujuk pada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kemenduaan (*syirik*). *Wahdaniyah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan-kesatuan: tujuan, kelas, nasib, tanah air, budaya dan kemanusiaan.⁷³ *Wahdaniyah* juga berarti merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistic, seperti hipokrit, kemunafikan ataupun perilaku oportunistik.

Adapun berkaitan dengan konsep tauhid, menurut Hassan Hanafi, bukan berarti sifat dari sebuah dzat (Tuhan) atau sekedar konsep kosong yang hanya ada dalam angan belaka, tetapi lebih mengarah ke tindakan konkrit, baik dari sisi penafian maupun penetapan sebagaimana tercermin dalam kalimat *la ilaha illa Allah*. Konsep ini tidak akan mempunyai arti apa-apa kecuali dengan ditampakkan ke dalam dunia nyata yaitu aktivitas riil.

Dengan demikian dalam konteks kemanusiaan yang lebih konkrit, tauhid adalah upaya pada kesatuan social masyarakat tanpa kelas, kaya atau miskin. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi ras,

⁷³ Hassan HANafi, *min al-Aqidah*, jilid 2, hlm. 304-316

tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang.

Tokoh lain yang berusaha untuk melakukan rekonstruksi teologi adalah Farid Esack. Menurutnya ada dua kunci penting dalam pertama, *takwa* dan *tauhid*⁷⁴ sebagai “penguji” moral dan doktrinal bagi kunci-kunci selanjutnya, khususnya ditinjau dari pembacaan penafsir. Keduanya juga menjadi lensa teologis bagi pembacaan al-Quran. Namun, meski kedua kunci ini bersifat teologis, keduanya selalu diterapkan pada konteks historis-politik tertentu, sebagaimana konteks Esack di Afsel. Dua kunci selanjutnya, *al-nas* (manusia) dan *al-mustadh'afuna fi al-ardl* (kaum tertindas) sebagai wilayah interpretatif sang penafsir. Kunci terakhir adalah *'adl wa qisth* (keadilan) dan *jihad* (perjuangan) sebagai tuntutan reflektif terhadap metode dan etika yang menghasilkan paradigma kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat tertindas.

Takwa adalah prasyarat dasar untuk memahami dan mempelajari al-Quran, sebagai tindakan pelindung agar tidak mempergunakan al-Quran semena-mena dan

⁷⁴ Farid Esack, *On Being A Muslim*, hlm. 29-34

pencomotan teks seenaknya untuk menegesahkan ideologi yang asing bagi pandangan dunia Islam. Selain itu, takwa juga memberikan pengaruh pada keseimbangan estetik dan spiritual penafsir dalam proses hermeneutika al-Quran. Sementara itu, tauhid juga merupakan kunci dasar hermeneutika, karena pembacaan al-Quran tanpa dilandasi tauhid bukanlah pembacaan ideal dalam Islam.

Kehadiran manusia bagi setiap upaya untuk pemahaman dan pemaknaan terhadap teks dan pemebentukan konsep hermeneutika sangat signifikan. Hal ini karena pengalaman manusia adalah sesungguhnya yang pada akhirnya membentuk hermeneutika al-Quran.⁷⁵ Begitu juga dengan obyektifitas ataupun subyektifitas kaum tertindas, di mana penafsir dituntut untuk memposisikan diri di antara *al-mustadh'afuna fi al-ardl* sebagai saksi Tuhan.

Pengalaman empiris Farid Esack juga membentuk kerangka berpikirnya tersendiri. Tauhid digunakan untuk melawan pemisahan antara agama dan politik, dan apartheid sebagai ideologi. *Tawhid* adalah sumber

⁷⁵ *Ibid*, hlm. 139

ideologi dan kerangka rujukan suci yang mempunyai dua implikasi dalam konteks Afrika Selatan. Pertama, pada level eksistensial, berarti penolakan atas dualisme konsepsi tentang eksistensi manusia dimana perbedaan dibuat antara sekuler dan spiritual, suci dan profan, *kedua*, pada level sosio politik, menentang masyarakat yang menjadikan ras sebagai objek alternative bagi pemujaan dan membedakan penduduk atas dasar entitas. Perbedaan semacam ini adalah *syirik*. Jadi antithesis dari *tawhid* apartheid adalah *syirik*.⁷⁶

Perjuangan anti-apartheidnya yang bersentuhan dengan banyak orang beragama di luar Islam, menjadikannya merekonstruksi definisi kafir sebagaimana diyakini kaum fundamentalis bahwa kafir adalah semua orang di luar agama Islam. Sedangkan, Esack memberikan konsep kafir yang lebih luas. Bahwa kafir secara doktrinal berarti beda keyakinan; akan tetapi ada kafir secara sosio-politik; kafir dalam arti memerangi

⁷⁶ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, One World, Oxford, 1997, 92

keadilan. Hal ini ditunjukkan oleh banyak ayat al-Qur'an yang berisi:

- a. Kafir, dalam arti menghalangi orang dari jalan Allah; adalah upaya untuk memusuhi para nabi dalam menegakkan keadilan. Kafir merupakan lawan dari sebuah karakter dari para nabi; menegakkan keadilan. Dengan kata lain Kafir berarti sebagai sebuah sistem yang menghalangi terciptanya keadilan, kesejahteraan dan sebagainya (QS. Ali Imran 21-22; Al-Nisa'/4: 167; Muhammad/47: 32; al-A`raf/7: 45).
- b. Kafir berarti orang yang berjalan di jalan *Thaghut* (setan). Seperti Fir'aun, menindas orang Islam bahkan dirinya mengaku sebagai Tuhan. Dalam konteks kekinian - sebagaimana konsep Ali Syari'ati, yang perlu diwaspadai adalah *thaghutisme* atau *Fir'aunian*. Suatu sistem tirani yang akut adalah kekafiran yang sesungguhnya. Sebab orang yang beriman (*mu`min*) adalah orang yang mengkafirkan *thaghut* (QS. al-Baqarah/2:256)

- c. Kafir juga berarti penolakan untuk memberi sedekah pada anak yatim dan orang miskin (QS. Al-Ma`un/107:1-3; al-Humazah/104: 1-4).
- d. Sikap diam (apatis), tidak bertindak apa-apa terhadap segala bentuk penindasan dan eksploitasi juga dapat digolongkan dalam makna kafir.

Menurut Esack, ide awal tentang kekafiran seolah-olah dicampuradukkan dengan ketuhanan. Padahal pada hakikatnya orang kafir juga mengakui adanya Tuhan. Jadi sebenarnya, kafir adalah penindasan sebagai lawan atau kontradiksi dari keimanan yang diejawantahkan dalam kasih sayang, kedamaian, kebersamaan, dan kesejahteraan.

Teolog lain yang berusaha memberikan pemahaman baru mengenai teologi adalah Asghar Ali. Ia mengajukan berbagai rumusan ulang terhadap konsep-konsep yang telah mapan. Beberapa konsep kunci seperti tauhid, syirik, iman dan kufr adalah konsep yang harus dipahami kembali.

Tauhid berakar dari kata wahada yang berarti sendiri, satu dan kesatuan yang terpadu.⁷⁷ Dalam pengertian terminologinya, sejauh berkenaan dengan teologi yang ada selama ini, tauhid mengacu kepada keesaan Allah. Dalam Islam tauhid menjadi konsep sentral. Ini bisa dilihat pada sedemikian banyaknya ayat al-Qur'an, yang baik secara langsung maupun tidak langsung berhubungan dengan keesaan Tuhan. Tauhid, dengan demikian, secara tepat menggambarkan dirinya sebagai konsep "pondasi, pusat dan akhir dari keseluruhan tradisi Islam".

Ashgar Ali berpendapat tauhid harus dipahami tidak semata-mata dalam pengertian teologis melainkan harus dipahami dalam kerangka pengertian sosiologis. Memang benar pengertian teologis tauhid adalah monoteisme ketat sebab keberadaan demikian akan mengimplikasikan absolusitas dan keunikan Tuhan. Disinilah esensi sebuah agama. Tidak ada sesuatupun yang dapat diasosiasikan dengan-Nya. Namun demikian, tauhid juga harus dipahami dalam pengertian sosiologis.

⁷⁷ Lihat: Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukrim Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar al-Shadir, Jilid 3, 1992), hlm. 446-453.

Senada dengan kedua teolog yang telah dibicarakan di bagian depan, secara sosiologis, tauhid harus diinterpretasikan sebagai kesatuan seluruh manusia dalam segala hal.⁷⁸ Tuhan esa maka kreasi-Nya pun esa. Tauhid menyatukan manusia dengan alam yang melengkapi ciptaan tuhan. Keesaan tuhan berarti keesaan kehidupan yang tidak ada pemisahan antara spiritualitas dan matrealitas, antara kehidupan dan kegamaan. Tauhid merupakan pandangan hidup tentang kesatuan universal, suatu kesatuan antara tiga unsur; Tuhan, manusia, dan alam. Dengan demikian teologi mestinya tidak hanya berhenti pada konsep, tetapi juga berusaha untuk memperluas ruang lingkup tauhid tersebut pada kesatuan universal manusia.

Suatu masyarakat tauhid jelas tidak akan membenarkan diskriminasi dalam bentuk apapun, entah itu didasarkan pada ras, agama, kasta maupun kelas. Kesatuan manusia merupakan refleksi kesatuan Tuhan. Kesatuan tuhan mengharuskan kesatuan masyarakat

⁷⁸Asghar Ali Engineer, "Islam-the Ultimate Vision" dalam *al-Mushir*. No. 36, 1994, hlm. 117

dengan sempurna, dan masyarakat demikian tidak mentolerir perbedaan dalam bentuk apapun, bahkan pembedaan kelas sekalipun. Untuk itu agar idealitas masyarakat yang demikian dapat tercapai perlu membentuk masyarakat tanpa kelas (*classless society*).⁷⁹

Dalam masyarakat berkelas tidak akan terjadi solidaritas karena masih bercokol dan terus dikuasai oleh adanya perbedaan. Pembagian kelas menegaskan secara tidak langsung dominasi yang kuat atas yang lemah dan dominasi itu merupakan pengingkaran terhadap pembentukan kesatuan masyarakat yang adil. Masyarakat berkelas, yang terdiri dari kelas atas dan kelas bawah adalah bertentangan dengan tauhid. Masyarakat tanpa kelas yang dikehendaki adalah yang tidak ada di dalamnya kaya dan miskin, kenyang dan lapar. Kelaparan, kemiskinan, ketakutan, kebodohan adalah sesuatu yang substansial dalam kehidupan bukan sekedar suatu kejadian. Pemberontakan yang bermakna tauhid adalah peperangan melawan semuanya itu. Tetapi solidaritas iman sejati seperti ini tidak akan terjadi

⁷⁹Asghar Ali Engineer, "On Developing Liberation Theology" dalam *Islam and the Modern Age* No. 13, 1982, hlm. 118.

kecuali segala bentuk perbedaan; ras, bangsa, kasta, kelas dihilangkan.

Terhadap tauhid, dalam pengertian teologis, masyarakat arab waktu itu sebetulnya tidak berkeberatan untuk menerima. Yang merisaukan adalah justru implikasi-implikasi sosial ekonomi dari ajaran tersebut. Hal ini karena dalam ajaran tersebut terdapat sesuatu yang mengancam kepentingan mereka, yaitu kepentingan akumulasi kekayaan yang selama ini berjalan tanpa rintangan. Kalimat *La ilaha illa Allah*, merupakan negasi (*al-nafy*) terhadap segala sesuatu, dan mengkonfirmasi (*al-itsibāt*) Allah sebagai satu-satunya yang sakral, meruntuhkan segala macam hegemoni dan dengan sendirinya mempunyai implikasi yang sangat revolusioner dalam aspek sosial ekonomi.

Masyarakat tanpa kelas adalah masyarakat dengan kesatuan yang sempurna. Kesempurnaan itu sendiri adalah essensi dan hakekat dari semua pekerjaan Tuhan. Ashgar, merujuk pada Imam Raghīb al-Ashfani, mendefinisikan Rubbubiyah, salah satu jenis tauhid dan oleh karenanya Tuhan disebut Rabb al-'alamin, sebagai pengambilan sesuatu mulai tahap-tahap pertumbuhan

yang berbeda hingga mencapai tahap kesempurnaan.⁸⁰ Jadi, Tuhan sebagai *Rabb al-'Alamin* menjamin pertumbuhan alam semesta akan mencapai kesempurnaan dengan melalui tahap-tahap yang berbeda. Artinya bahwa alam, sebagai karya tuhan, sekalipun sempurna tidak diciptakan dalam keadaan sempurna begitu saja melainkan harus melalui proses yang mananilai-nilainya telah ditetapkan. Di sini perlu adanya kesatuan manusia untuk mewujudkannya, melalui kesatuan manusia yang tak terpecah-pecah, potensi yang telah diberikan untuk bekerja secara kreatif dan menghasikan perubahan yang progresif akan mampu menuntut alam ke jalan sempurna. Itulah sebabnya, alam semesta menurut konsep al-Qur'an bersifat teleologis, berorientasi pertumbuhan (*growth oriented*) dan ditakdirkan untuk berkembang menuju ke kesempurnaan.

Hanya saja, kesempurnaan yang dikehendaki oleh tauhid, tidak akan dapat terlaksana manakala masih merajalela adanya syirik. Oleh karenanya, syirik dikutuk keras oleh al-Qur'an. Konsep syirik sering dipahami

⁸⁰*Ibid*, hlm. 36.

sebagai penyekutuan Tuhan. Ada dua ciri utama dalam sikap syirik. Pertama, menganggap Tuhan mempunyai *syarīk* atau teman. Kedua, menganggap Tuhan mempunyai *andād* atau rival. Dalam pandangan Asghar, di samping harus dipahami secara demikian, juga mesti diletakkan dalam prespektif hubungan-hubungan sosial. *Syarīk* dan *andād* merupakan dua konsep yang secara pasti akan menggiring munculnya dualisme kekuasaan, kekuatan, kecintaan, dan sebagainya yang akan memunculkan struktur sosial yang terpecah. Akibatnya terjadilah eksploitasi dan penindasam. Ada yang lebih dicintai, bisa berupa harta yang mengakibatkan adanya penumpukan kekayaan pada segelintir orang, bisa berupa kekuasaan sehingga terjadi hegemoni politik dan sebagainya, ketimbang sesama manusia. Dalam masyarakat *syirik*, manusia diasumsikan dalam bentuk yang berbeda. Mereka tidak pernah secara benar-benar mendapatkan kebebasannya, selalu berada dalam keterasingan dengan dirinya sendiri sehingga menolak kemungkinan-kemungkinan mengembangkan diri.⁸¹

⁸¹Asghar Ali Engineer, *Liberation*, hlm. 118.

Dalam masyarakat yang demikian kesempurnaan tidak akan bisa terwujudkan dengan baik.

Selain tauhid, konsep lain yang patut mendapat perhatian adalah tentang iman sebab pembicaraan teologis meniscayakan pembicaraan tentang iman. Iman yang biasanya diartikan dengan percaya kepada Allah.⁸² Dalam penilaian Asghar pemahaman seperti ini tidaklah keliru. Tetapi pemahamn demikian dianggap terlalu formalistik sehingga tidak menyentuh essensi dan aspek terpenting keimanan. Ia dengan cerdas membuktikan bagaimana tidak fungsionalnya iman karena semata-mata dipahami terlalu rasionalistik-spekulatif. Banyak orang beriman, tetapi bersamaan dengan keimanannya itu, mereka tetap saja mempraktekkan sikap dan prilaku yang justru bertentangan dengan iman.

Harus diingat bahwa secara literal iman berasal dari akar kata yang sama dengan kata aman yang berarti keamanan, dan amanat yang berarti bisa dipercaya. Karenanya iman harus membawa rasa aman dan harus menjadikan seseorang mempunyai amanat. Agar iman

⁸² Mengenai pengertian iman secara literal lihat lebih jauh: Ibnu Manzhur, *Lisān al-'Arab*, Jilid 13, hlm. 21

yang dimiliki seseorang dapat menumbuhkan adanya perasaan aman serta semakin menjadikannya mempunyai amanat, sesungguhnya tidak cukup, bahkan tidak bisa, hanya bermodal percaya semata. Bagi Asghar, iman tidak hanya sekedar pengertian teologis, tetapi juga pengertian sosiologis. Keduanya tak bisa dipisahkan sebab jika dipisahkan berarti iman akan kehilangan makna hakikinya.

Tauhid, sebagaimana dijelaskan terdahulu, hanya akan bisa diwujudkan dengan kerangka iman yang demikian. Seseorang tidak bisa disebut mukmin, jika hanya percaya. Untuk itu seorang mukmin harus berusaha menegakkan perdamaian dan kemanan, mempunyai kepercayaan diri dalam seluruh nilai-nilai kehidupan. Iman juga harus percaya pada kebaikan akhir yang menopang kemanusiaan sepanjang perjuangannya untuk mengantarkan menuju masyarakat yang adil. Orang mukmin sejati, bukan mereka yang hanya mengucapkan kalimat syahadat saja, tetapi mereka yang menegakkan keadilan bagi mereka yang tertindas dan lemah, dan tidak pernah menyalahgunakan posisi kekuasaan mereka atau

menindas orang lain atau memeras tenaga orang lain, yang menegakkan kebaikan dan menolak kejahatan.⁸³

Salah satu segi yang paling fundamental tentang iman adalah *iman bi al-ghaib*. Sebuah agama tanpa adanya kepercayaan terhadap yang gaib adalah nonsense. Selama ini yang ghaib diassosiasikan kepada term-term selain Allah, seperti malaikat, surga, neraka, dan sebagainya. *Ghaib*, menurut Asghar, pada hakekatnya menunjuk kepada potensi-potensi dan kemungkinan-kemungkinan untuk perbaikan manusia yang tersembunyi dari pandangan kita, baik terdapat pada diri manusia maupun alam, dan hanya Tuhan, pencipta kemungkinan-kemungkinan ini, yang *'ālim al-ghaib* (yang mengetahui segala yang ghaib).⁸⁴ Jadi, *īmān bi al-ghaib* merupakan iman terhadap kemungkinan-kemungkinan masa depan yang tak terkira banyaknya, yang menjadi inspirasi umat manusia. Iman bahwa Tuhan melalui manusia sebagai wakil-Nya merupakan pencipta kemungkinan-kemungkinan tersebut. Pandangan terhadap masa depan adalah salah satu cara

⁸³Asghar Ali Engineer, *Liberation*, hlm. 9, lihat juga: Asghar Ali Engineer, *Islam*, hlm. 29, 89.

⁸⁴Asghar Ali Engineer, *Liberation*, hlm. 10.

yang paling ampuh untuk mengatasi segala permasalahan hidup. Sebab ia menentang kebekuan, kemandegan dan kekolotan atau keyakinan terhadap kebenaran segala sesuatu yang kuno dan juga menentang tradisionisme atau kepercayaan yang berlebih-lebihan terhadap nilai-nilai tradisional.

Dari pengertian di atas, nampak keinginan Asghar untuk mendefinisikan secara revolusioner sekaligus rasional. Memang, pendekatan al-Qur'an, jika dilihat secara menyeluruh, membimbing ke arah Iman yang rasional. Yang perlu dicatat, bahwa di mana pun di dalam al-Qur'an tak ada ayat yang menyebutkan bahwa orang yang beriman itu adalah orang yang mengikutinya secara membabi buta. Al-Qur'an berulang-ulang menganjurkan baik kepada orang-orang beriman maupun yang lainnya untuk mengamati, memikirkan dan berbuat. Al-Qur'an seringkali menyebut mereka ini dengan *ulul al-absar*, yakni orang yang berwawasan, berilmu dan berpandangan yang tajam.

Dengan demikian, kita melihat iman merupakan suatu yang sentral dalam pemikiran apapun, kalau sistem pemikiran itu ingin menjadi sistem pemikiran

yang bermakna. Tanpa iman, ia akan tinggal sebagai pendapat yang kosong.

Lawan dari sikap *iman* adalah *kufir*. Seperti halnya *iman*, *kufir* juga sering disalahartikan. Kata tersebut selalu dipahami dengan pengertian yang tidak sejalan dengan terminologi al-Qur'an. Dalam pandangan Asghar, sesungguhnya kata *kufir* dalam al-Qur'an merupakan istilah fungsional, bukan formal. Dalam khazanah pemikiran teologis, yang secara literal adalah menyembunyikan, menutupi, secara formal biasanya dipahami sebagai suatu sikap tidak percaya kepada Tuhan. Namun jika kita mengkaji lebih mendalam dan teliti Kitab Suci al-Qur'an ternyata hasil itu tidaklah sepenuhnya demikian. Sebab, orang-orang di Makkah yang memberikan perlawanan dengan sengit dalam memusuhi Rasulullah dahulu itu adalah yang benar-benar percaya pada Allah.⁸⁵

Di sisi lain, Nabi Muhammad sendiri kepada masyarakat Arab yang menjadi penyembah berhala pun tidak pernah menyebutnya sebagai kafir, tetapi

⁸⁵Lihat: QS. Al-Zumar/39: 38, QS. al-'Ankabūt/29: 63, al-Zukhrūf/43;9; QS. Luqman/31;25.

menyebutnya sebagai masyarakat umum (*countrymen*). Kafir yang secara literal berarti orang yang menolak atau menutup, dalam al-Qur'an secara tegas digunakan untuk menyebut orang-orang kontemporer masa Nabi yang tidak percaya pada pesannya bahkan ketika dialamatkan kepada mereka sekalipun. Al-Qur'an juga tidak pernah menggunakan term tersebut untuk menunjukkan kaum non-Muslim secara umum.⁸⁶

Penelusuran terhadap sejarah dan adanya teks-teks al-Qur'an yang seperti itu, mengantarkan Asghar pada kesimpulan bahwa *kufr* adalah perilaku tidak percaya dan menutupi misi revolusioner Muhammad. Orang kafir yang sesungguhnya adalah orang yang arogan dan penguasa yang menindas, merampas, melakukan perbuatan-perbuatan salah dan tidak menegakkan yang ma'ruf, tetapi sebaliknya membela yang munkar. Dengan demikian sangat jelas bahwa kafir dalam pengertian yang sebenarnya adalah orang-orang yang memupuk kekayaan dan menimbulkan terus-menerus

⁸⁶Maulana Wahidudin Khan, *Indian Muslims* (New Delhi: al-Risalah Books. 1994), hlm. 151-152.

ketidakadilan serta merintangi upaya-upaya
menegakkan keadilan.

BAB IV

TEOANTROPOSENTRISME: RUH HUMANISME DALAM TEOLOGI ISLAM

Melihat berbagai gagasan yang diuraikan oleh para teolog kontemporer di depan, khususnya yang bercorak transformative, jelas sekali ada upaya untuk mengidealkan teologi sebagai presentasi dari sebuah bentuk humanism.. Teologi bukan lagi semata-mata wacana tentang Tuhan, melainkan juga tentang manusia. Tentu saja idealitas yang diajukan ini dipengaruhi oleh sedemikian banyak faktor sehingga melahirkan pemaknaan ulang terhadap berbagai konsep. Hal ini mengingat aktivitas intelektual apapun bukanlah aktivitas yang terpisahkan dari watak problematika sosial yang menyibukkan manusia sebagai makhluk sosial.

Dari uraian tentang batas-batas teologi, rasanya tidak terlalu berlebihan jika mereka diidentifikasi sebagai berada di kalangan teologi transformatif. Bahkan, Djohan Efendi menyebutnya sebagai, Teologi Radikal

Transformatif.⁸⁷ Karakter transformatif ini muncul karena mereka sangat kental menggunakan berbagai teori sosial. Kalau teori sosial, khususnya teori kritis, selalu melihat hubungan teori sosial dan praktek politik, maka sebenarnya di balik pemikiran apa pun pada hakekatnya memuat pandangan mengenai praktek politik. Demikianlah setiap pemikiran Islam, pada hakekatnya, implisit atau eksplisit, mempunyai kandungan politik tertentu. Hubungan antara refleksi keIslaman dengan praktek sosial-politik inilah yang secara signifikan dapat dipakai untuk melihat kerangka pemikiran para teolog itu.

Hassan Hanafi, Farid Esack dan Asghar Ali jelas sekali tidak memisahkan antara teologi dan analisis sosial, bahkan mencocokkannya dalam daur dialektis; dari “kritik ideologis” terhadap tatanan masyarakat yang represif ke “kritik tafsir” terhadap teologi yang mengalami kebekuan dan mandul, kemudian mencari “tafsir alternatif” dan mewujudkannya dalam “tindakan sosial” sebagai praksis sosiologis. Yang menarik, untuk

⁸⁷Djohan Effendi “Kata Pengantar” dalam Asghar Ali Engineer, *Islam*, hlm. vii.

mencari “tafsir alternatif” mereka mencoba memanfaatkan sekaligus mensintesakan berbagai analisis sosial dan tafsir al-Qur’an atas realitas keagamaan dewasa ini, yang diantaranya telah disumbangkan oleh kalangan modernis, hanya orientasinya yang kemudian dibelokkan kearah transformasi masyarakat.

Para pemikir kelompok transformative tersebut dalam banyak hal sebenarnya memberikan pemaknaan yang sama dengan kalangan modernis. Dengan Rahman misalnya, ada kesejajaran metodologi yang didasarkan pada kajian sosial-historis. Hanya saja Asghar berusaha untuk melangkah lebih jauh dengan memberinya ruh “tindakan sosial”. Dengan demikian, sebenarnya Asghar berhutang kepada kalangan modernis. Para modernis mengasumsikan dengan sadar bahwa modernisasi adalah jalan pembebasan, tetapi asumsi ini mempunyai masalah teoritis, yakni bahwa teori dan teologi modernisasi adalah jalan pembebasan, tetapi asumsi ini mempunyai masalah teoritis, yakni bahwa teori dan teologi modernisasi hanya memberikan penjelasan tentang keterbelakangan, hanya dengan memperhatikan

“faktor dalam”. Kalangan modernis mempunyai asumsi bahwa ada sesuatu yang salah dalam anutan teologis masyarakat, yang mengakibatkan masyarakat Islam menjadi terbelakang. Mereka juga beranggapan bahwa perlu melihat Barat sebagai sumber inspirasi, karena itu perlu mengikuti arah dan jalan pembangunan yang pernah ditempuh oleh negara-negara Barat, yang telah membawanya kepada keadaan modern. Karena itu, solusi atas krisis teologi perlu memasukkan faktor luar sebagai agenda pemikiran keagamaan. Faktor luar adalah peranan Barat.

Mereka memandang bahwa keterbelakangan di samping “faktor dalam” yaitu wujud teologi yang mandul, juga karena “faktor luar” yang berupa tatanan sosial yang represesif dan opresif. Oleh karenanya perlu diadakan pembenahan komprehensif integral. Baginya tidak bisa hanya mengadakan pembenahan di salah satu faktor. Karenanya ia melakukan pembongkaran mendasar terhadap pemahaman konsep-konsep dasar teologis yang telah berubah menjadi idiologi dengan memasukkan “ruh tindakan” dengan harapan muncul

semangat merubah keadaan menuju pembebasan dan kemanusiaan.

Secara keseluruhan, para teolog kontemporer ini melihat teologi menjadi tidak berarti jika tidak berakar pada situasi tertentu dan transendentalitasnya. Pendasaran kepada situasi tertentu meniscayakan persyaratan kesadaran sejarah. Sedangkan transendentalitas mengharuskan adanya pemahaman filosofis terhadapnya. Ketika transendensi dipahami oleh pemikiran manusia, sesungguhnya ia meninggalkan tanda-tandanya. Transendensi yang dipahami itu menjadi suatu realitas. Pikiran bukan merupakan suatu yang formal dan abstrak, melainkan berkaitan dengan beberapa pengalaman dan analisis data yang konkret. Karena transendensi merupakan suatu realitas yang dapat diketahui dan karena pikiran merupakan suatu kemampuan untuk mengetahui. Maka tidak ada peluang bagi sebuah paham untuk menjadi absolut. Itulah sebabnya mengapa transendensi merupakan basis. Semua keraguan metodik, penolakan pengetahuan masa lampau, batas-batas berbagai rumusan terdahulu dan sebagainya diperbolehkan dalam upaya untuk melewati

semangat zaman, bahasa kerangka dan citra diri suatu periode sejarah. Ia juga merupakan kebutuhan bagi kehidupan praktis dalam situasi-situasi yang ada.

Jika demikian maka teologi pada hakekatnya merupakan sebuah ilmu sosial, maka hal paling penting adalah memberikan tafsir dengan mempertimbangkan akal sosialnya. Di sinilah urgensi analisis sosiologis yang digunakan. Setiap perbedaan sosiologis telah menghasilkan pemikiran teologis yang berbeda pula. Semuanya terungkap lewat bahasa idiologis keagamaan. Tidak mungkin memperbicangkan pertarungan apapun selain dalam aras pertarungan kompetitif di sekitar persoalan tafsir atau interpretasi karena pada hakekatnya pemikiran adalah tafsir. Memperlakukan sejarah pemikiran teologis Islam sebagai pertarungan kebenaran yang dapat diraih, merupakan tindakan pemalsuan terhadap sejarah dan pemikiran. Sebab, sejarah pemikiran itu sendiri tak lain hanyalah ungkapan yang sempurna mengenai sejarah sosial dalam pengertian yang dalam. Oleh karena itu, hegemoni suatu bentuk pemikiran yang lain, tidak berarti ia menjadi

pemilik dan penguasa “kebenaran.”⁸⁸ Dengan demikian, seluruh arus besar teologi yang ada selama ini, Mu’tazilah atau Asy’ariyyah, umpamanya, bukanlah merupakan sebuah “kebenaran”.

Pendapat demikian telah banyak dianut oleh para pemikir kontemporer. Hassan Hanafi, misalnya, berkeyakinan bahwa teologi bukan ilmu tentang Tuhan, melainkan ilmu perkataan yaitu ilmu tentang analisis percakapan, bukan hanya sebagai bentuk-bentuk murni ucapan, melainkan juga sebagai konteks ucapan, yakni pengertian yang mengacu pada iman. Wahyu merupakan kehendak Tuhan, yaitu perkataan Tuhan yang diturunkan kepada manusia. Oleh karenanya teologi pada hakekatnya adalah antropologi, yang berarti ilmu-ilmu tentang manusia, sebagai tujuan perkataan dan analisis percakapan. Ia merupakan ilmu kemanusiaan, bukan ilmu ketuhanan, Teologi sebagai hermeneutika bukan merupakan ilmu yang suci, melainkan ilmu sosial yang tersusun secara kemanusiaan. Ia merefleksikan konflik-konflik sosial

⁸⁸Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi’i, moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta:LKiS, 1997).

politik. Setiap kelompok sosial yang berkepercayaan membaca kepentingan-kepentingan sendiri dan mempertahankan dalam sistem kepercayaan inilah yang disebut teologi.⁸⁹ Oleh karena itu, teologi pasti harus membela kepentingan-kepentingan kemanusiaan dan untuk kesejahteraan kemanusiaan

Jika pemeluk agama Islam menyadari sepenuhnya bahwa teologi tidak lain dan tidak bukan adalah gagasan, renungan, rumusan pemikiran ketuhanan yang terjadi pada abad pertengahan, maka pertanyaan yang muncul adalah apakah nuansa pemikiran ketuhanan yang terjadi pada saat itu sama dengan nuansa pemikiran ketuhanan yang berlaku saat sekarang ini sementara pemikiran ketuhanan yang terjadi saat itu mempunyai historisitasnya sendiri, yang tentu sangat berbeda dengan historisitas kemanusiaan sekarang? Apakah teologi harus tetap dipertahankan tanpa harus bersentuhan dengan urusan kemanusiaan? Bukankah agama ada untuk memberikan kebahagiaan dan kesejahteraan hidup umat manusia? Jika demikian,

⁸⁹Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution* (Cordoba, Spain, 1985), hlm 5-6.

mestinya teologi juga harus mendukung upaya-upaya kemanusiaan dengan menjadikannya sebagai proyek kemanusiaan. Inilah pokok persoalan yang ingin dilakukan oleh para teolog transformatif.

Tampaknya memang tidak mudah untuk menanamkan kesadaran histories. Berbagai upaya pemikir kontemporer untuk mendobrak kebekuan pemikiran, namun toh belum banyak menunjukkan hasil yang berarti. Menurut pengamatan M. Arkoun, guru besar Islamic Thought di universitas Sorbonne, Prancis, dunia pemikiran Islam sulit memahami perbedaan historisitas kemanusiaan yang dihadapi oleh manusia. Menurut pemikiran Islam pada umumnya masih sangat diwarnai pemikiran klasik, seolah-olah tidak terpengaruh oleh perkembangan ilmu pengetahuan temporer.⁹⁰

⁹⁰Salah satu buku Arkoun yang meneliti kebekuan pemikiran Islam adalah *Tārikhiyyāt al-Fikr al-'Araby al-Islāmi*. terj. Hasyim Salih. (Beirut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1988). Bandingkan dengan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Naqd al-aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dar al-Tsaqafi, 1993, 3 Jilid).

Pengandaian Nurcholish terhadap teologi, menurut hemat penulis, benar adanya. Kontruksi segala sesuatu akan menjadi sangat kokoh atau sebaliknya sangat rapuh, bergantung pada dasr pijaknya. Oleh karenanya perbaikan hanya dapat dimulai dengan rekontruksi teologi, baik melalui wacana filsafat maupun studi empiris. Langkah ini harus dilalui, jika umat Islam menyadari adanya pengaruh perubahan dunia akibat temuan-temuan ilmu pengetahuan. Kalau Teologi Islam adalah teologi dealektis, masih menggunakan istilah Nurcholish, dan kalau seluruh ilmu dealektis adalah merupakan hasil dialog, maka teologi seharusnya mengungkap dialektika sosial politik politik yang baru. Sekarang konteks sosial politik berubah, oleh karena itu kerangka konseptual lama harus diganti dengan kerangka konseptual baru yang berasal dari persoalan kebudayaan temporer. Suatu rekontruksi sistem kepercayaan bermula dari kepentingan untuk mengkonfrontasi ancaman baru yang dating ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpelihara dan murni dalam sejarah. Ia memerlukan lebih banyak lagi pengaktifan kembali untuk dituangkan lagi di dunia.

Dealektika tidak lagi terdiri dari kata-kata melainkan dari tindakan-tindakan.

Untuk itu perlu adanya berbagai perubahan struktur mendasar dalam perumusan kembali bangunan teologi. Apa yang dilakukan oleh Mutazilah ketika melontarkan gagasan *af'al 'ibad min al-'ibad* sesungguhnya telah memberikan dasar yang bagus berkenaan dengan sebuah paham yang belakang disebut sebagai humanism.

Seperti diketahui dalam teologi diskusi mengenai akal dan wahyu melahirkan empat pertanyaan penting yaitu masalah mengetahui Tuhan (*husul ma'rifat Allah*), kewajiban mengetahui Tuhan (*wujub ma'rifat Allah*), mengetahui baik dan buruk (*ma'rifat al-husn wa al-qubh*), dan kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan buruk (*wujub i;tinaq al-hasan wa ijtinab al-qabih*).

Bagi Mutazilah keempat persoalan ini bisa diketahui oleh manusia dengan sendirinya. Segala pengetahuan bisa diperoleh melalui akal dan segala kewajiban bisa diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian berterima kasih kepada

Tuhan sebelum turunnya wahyu adalah wajib. Demikian pula, baik dan buruk juga wajib diketahui melalui akal dan mengerjakan yang baik serta menjauhi yang buruk adalah wajib.⁹¹

Gagasan Mu'tazilah ini kemudian disahuti oleh para teolog kontemporer seperti Hassan Hanafi ketika melontarkan proyek besarnya *min al-'aqidah ila al-tsaurah* melalui gerakan Kiri Islam, Farid Esack ketika menyampaikan ide hermeneutika pembebasan al-Quran dan Asghar Ali ketika menyuarakan Teologi Pembebasan Islam. Dengan demikian apa yang mereka lakukan adalah wujud konkret upaya memberikan tekanan yang sangat kuat terhadap otonomi manusia untuk menentukan dirinya sendiri.

Keempatnya memang tidak pernah secara tandas mengemukakan bahwa bangunan pemikirannya adalah merupakan konstruk humanisme. Akan tetapi dengan menggunakan kerangka yang dibangun oleh Paul Edward⁹², dan Ali Syariati, ⁹³Tampak dengan jelas

⁹¹ Baca: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 80-81

⁹² Paul Edward (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: MAcmillan Publishing, vol 3-4, 1967)

bahwa apa yang diusulkannya adalah sebuah bentuk humanisme.

Secara epistemologis ada upaya yang sangat serius untuk melakukan perubahan dalam konstruk teologi. Hal ini semakin terlihat dengan jelas, dari pengamatan terhadap pokok-pokok pikirannya. Mereka berkeinginan untuk memberikan nuansa baru dengan melakukan reformasi orientasi bagi Teologi Islam.⁹⁴ Itu dirumuskan sebagai berikut;

1. Dari Tuhan ke manusia.

Dalam teologi, Tuhan merupakan pusat sistem kepercayaan. Dia menjadi nilai tertinggi dan kebradaanya yang mutlak. Dia adalah *sangkan paraning dumadi*, semua berasal dan kembali kepadanya. Dia mengadili semua makhluk manusia sesuai dengan perbuatan-perbuatan mereka. Namun demikian, konsep tentang Tuhan yang hidup dengan sendiri-Nya dan tidak bergantung terhadap segala sesuatu perlu diluruskan kembali. Dapatkah usaha-

⁹³ Ali Syari'ati, *Humanisme*, hlm. 39

⁹⁴ Baca: Hassan Hanafi, *Ideology and Development*, International Studies Association 23rd Annual Convention Stouffer's Cincinnati Towers, Ohio.

usaha kemanusiaan seperti pembebasan, perubahan, kemajuan, keadilan berlangsung dengan suatu konsep yang hampa seperti itu tanpa adanya transisi dari Tuhan ke bumi. Untuk itulah Tuhan memberikan kebebasan kepada manusia. Ini artinya bahwa Tuhan telah memberikan mandat kepada manusia. Tuhan tidak lagi mengintervensi manusia. Itu meniscayakan adanya kehendak bebas manusia daripada predestinasi (takdir). Oleh karena itu, percaya kepada Tuhan berarti melakukan berbagai tingkah laku sebagaimana dikehendaki oleh Tuhan, memmanifestasikan nilai ketuhanan dalam hidup manusia. Teologi tidak mencari Tuhan dalam keterbatasan kekuatan manusia atau kegagalannya, tapi pada inisi manusia dalam kreativitas, perjuangan dan kematangannya. Jadi Teologi Pembebasan Islam tidak lagi memusatkan perhatiannya kepada Tuhan melainkan kepada manusia sebagai representasi Tuhan. Manusia adalah wakil Tuhan di muka bumi, yang memenuhi kehendak-Nya dan melaksanakan wahyu sebagai sebuah struktur dunia yang ideal.

2. Dari Akhherat ke Dunia

Pengalihan orientasi dari Tuhan ke manusia, mengharuskan perubahan orientasi pula dari akherat ke dunia. Dalam hal ini, secara jelas para teolog kontemporer menegaskan bahwa teologi yang primer adalah *concern* terhadap persoalan realitas dunia baru disusul kehidupan akherat. Mereka mengkritik para teolog yang mereduksi agama Islam menjadi murni semata-mata olah spiritual. Tentu saja ini akan menjadi bisu, tak bisa berbicara apa-apa jika dihadapkan pada berbagai fenomena kemanusiaan. Sebenarnya dunia merupakan jalan prinsip menuju akherat. Apa yang diperbuat manusia akan sangat menentukan terhadap capaian yang ada di akherat.

3. Dari Keabadian ke Waktu.

Akherat merupakan konsep tanpa ruang dan waktu. Sedangkan dunia adalah konsep sarat ruang dan waktu. Selama ini dalam teologi Islam, Tuhan dan akherat, merupakan pokok pembahasan. Tuhan abadi, tak terbatas dalam waktu, tidak berpermulaan dan berkesudahan. Demikian pula akherat. Tujuan manusia adalah keabadian. Bagaimana aktivitas-aktivitas kemanusiaan dapat tercapai dalam keadaan

tanpa batas ruang dan waktu? Jika manusia berada di dunia, itu berarti ia berada dalam konteks ruang dan waktu. Karena itu, bagaimana pun segala sesuatunya harus berada dalam batas-batas ruang dan waktu, tetapi inspirasi yang dipegang adalah nilai-nilai yang melintasi batas ruang dan waktu.

4. Dari Eskatologi ke Futurologi

Perubahan dari akherat ke dunia, dari keabadian ke waktu, meniscayakan pula perubahan dari eskatologi ke futurologi. Sebenarnya antara eskatologi dan futurology mempunyai kaitan yang amat erat, bahkan tak bisa dipisahkan, hanya keduanya berbeda orientasi. Dalam setiap agama, eskatologi merupakan bagian yang paling sepiritual. Eskatologi merupakan doktrin mengenai hal-hal yang berkaitan dengan akhir kehidupan manusia seperti kematian, akhir zaman, kebangkitan kembali, keabadian dan pengadilan. Dengan demikian, eskatologi berkaitan dengan akherat. Jika eskatologi banyak dikembangkan oleh para teolog, maka futurologi bermaksud mendorong untuk melihat realitas dengan cara baru yang segar dan meratakan

jalan bagi perubahan sosial yang patut diharapkan karena masa depan manusia penuh dengan kemungkinan dan peluang. Ia bermaksud memfokuskan pengamatan kepada masa depan yang dianggap masuk akal.⁹⁵ Dari sini, futurologi berkaitan dengan masa depan kehidupan dunia. Semuanya bertujuan ke masa depan. Teologi, dalam hal ini, seharusnya lebih berpihak kepada yang futurologis.

5. Dari Takdir ke Kehendak Bebas.

Salah satu aspek dari keterbelakangan pada tingkat budaya massa dan sistem kepercayaan adalah masih bercokolnya dengan kuat keyakinan predeterministik. Keadaan itu dengan sangat baik dimanfaatkan rezim-rezim tertentu untuk mempertahankan dan menundukkan kehendak rakyat dan mencegah mereka melakukan prakarsa. Teologi kontemporer memandang kegiatan-kegiatan kemanusiaan hanya bisa dilakukan oleh rakyat yang mempunyai kehendak bebas untuk melakukan

⁹⁵Alvin Toffler, *Kejutan dan Gelombang*, terj. Sri Koesdiyantinah. (Jakarta; Pantja Simpati, 1987), hlm.239.

prakarsa. Dengan memberikan prioritas mutlak kepada kehendak bebas, yang terjadi bukanlah memelihara sifat-sifat kemahakuasaan Tuhan sehingga dipahami bahwa segala sesuatu telah ditentukan oleh-Nya, melainkan memperkuat kehendak bebas, kekuasaan manusia dan kapasitas manusia yang sesungguhnya telah diberikan oleh Tuhan.

6. Dari Teori ke Tindakan

Dalam teologi masalah-masalah dan isu-isu riil jauh kurang mendapat perhatian. Teologi terlalu tenggelam ke dalam pemuasan teoritik dan intelektualistik. Sementara itu, teologi kontemporer yang transformatif, mengalihkan dari yang sifatnya teoritik dan intelektualistik menjadi tindakan sosial. Jihad, dengan jelas mengorientasikan kepada tindakan. Ritual yang merupakan tindakan-tindakan simbolik, dapat dengan mudah diperluas menjadi tindakan-tindakan riil di dunia. Dalam Islam, perbuatan yang baik merupakan satu-satunya manifestasi Iman. Iman tanpa perbuatan adalah omong kosong dan hampa. Tindakan yang benar

yang didasarkan atas teori yang salah memiliki nilai lebih baik daripada teori yang benar tanpa tindakan .

Dengan memasukkan berbagai unsur baru seperti metodologi yang sedemikian kental dengan analisis sosial. Penghadapannya pada berbagai realitas sosial, dan perubahan orientasi *teologi*, maka sesungguhnya mereka ingin melakukan perubahan struktur fundamental teologi. Teologi yang selama ini dipegang oleh masyarakat yang sebagai sebuah kebenaran, menurut mereka terlalu *trnsendental spekulatif*, tidak relevan lagi karena tak mampu memenuhi kebutuhan manusia dari ketakberdayaan. Mereka berusaha mengarahkan teologi sebagai sebuah teologi yang *reflektif sosiologis*. Dengan kata lain, teologi yang selama ini mencengkeram masyarakat Ialam dengan karakteristiknya yang teosentris, yang segala sesuatunya ditentukan oleh Tuhan, diperluas menjadi lebih bersifat teoantroposentris. Sifat ini meniscayakan di Samping peran Tuhan, manusia juga turut berperan serta dalam memnentukan jalan hidupnya.

BAB V PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas bisa ditarik beberapa kesimpulan

1. Teologi Islam telah memberikan kontribusi dalam pemunculan konsep humanism. Hal ini terlihat pada konseptualisasi yang dilakukan, baik oleh para teolog klasik maupun teolog kontemporer. Secara historis, jauh sebelum Barat mengonseptkan humanism yang berporos pada otonomi manusia, Mutazilah telah memperkenalkan hakekat dan konsep diri manusia dengan memberikan tekanan yang sangat kuat pada kebebasan manusia yang secara otonom bisa digunakan untuk menentukan sendiri perjalanan kehidupannya. Baik buruknya sangat ditentukan oleh mereka sendiri. Demikian pula dengan para teolog kontemporer, yang juga disemangati oleh cara berpikir Mutazilah, berusaha untuk melakukan rekonstruksi teologis. Ujung dari upaya rekonstruksi ini adalah mengembalikan teologi sebagai sebuah ilmu yang lebih berdimensi kemanusiaan, walaupun di derivasi dari sumber

otoritaitaif Islam dan karakteristik ketuhanan, agar bisa menyelesaikan problem aktual-eksistensial manusia.

Dengan kata lain teologi bentuk baru tersebut adalah teo-antropologi. Sehingga, dengan demikian, berbeda dengan Humanism Barat yang lepas dari keberadaan yang Tuhan, Teologi Islam menyodorkan model humanism yang tidak terlepas dari peran yang Tuhan.

2. Rekonstruksi yang dilakukan oleh para teolog kontemporer adalah melalui reinterpretasi terhadap berbagai terma dalam teologi. Beberapa terma yang menjadi konsep kunci dalam teologi yang mendapatkan sentuhan humanistic adalah *tauhid, syirik, iman, kufir, wujud, qidam, baqa, mukhalafatu lil hawaditsi, qiyamuhu binafsihi*. Konsep-konsep ini secara keseluruhannya dimaknai secara kemanusiaan. Hal ini menunjukkan bahwa ada upaya untuk memindahkan dari pusat orientasi *god-centered* ke *human-centered*.

B. Saran-saran

Mensikapi humanism dalam wacana Teologi Islam, ada beberapa hal yang layak diperhatikan:

1. Apa yang dilakukan oleh Mu'tazilah dan kemudian diikuti oleh para teolog kontemporer seperti Hassan Hanafi, Farid Esack dan Asghar Ali, merupakan upaya terobosan untuk mendekatkan teologi dengan problem riil kemanusiaan dalam rangka merespon persoalan aktual eksistensial manusia. Sebagai sebuah langkah awal yang berusaha mendobrak kebekuan, kekuarangan pasti ada. Karena itu, perlu ditindak lanjuti untuk mencapai penyempurnaan konseptual dengan harapan dapat memecahkan kebekuan dogmatisme teologis klasik
2. Secara akademis, pemikiran-pemikiran teologis baru perlu mendapatkan ruang diskusi yang lebih serius. Humanisasi teologi sebagai strategi untuk memberikan tekanan supaya tidak melangit perlu mendapat perhatian yang sungguh-sungguh. Ini, mungkin bisa

memasukkan ke dalam kurikulum teologi. Bukan berarti kurikulum yang ada saat sekarang dihapuskan sama sekali, melainkan memberikan porsi yang sama besar dengan bentuk teologi yang lain. Kurikulum teologi sudah tidak waktunya lagi hanya memberikan pengulangan-pengulangan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era-Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- , *Studi Agama Normativisme atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ahmed, Akbar S., *Postmodernisme Bahaya dan Harapan bagi Islam*, Bandung: Mizan, 1994.
- Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam*, Kairo: The Arab Publisher and Printers, tt.
- Ali, Asghar, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Farkha Assegaf, Yogyakarta : Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- , *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim, Yogyakarta:LKiS, 1993.
- , *Islam and Liberation Theology*. New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990.
- , "Islam-the Ultimate Vision" dalam *al-Mushir*. No. 36, 1994.
- Amin, Masyhur, *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989.
- Ankersmit, F.R., *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Arkoun, Muhammad, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

- , *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta. INIS. 1994.
- , *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- , *Tarikhiiyyat al-Fikr al-'Araby al-Islami*, terj. Hasyim Salih. Beirut: Markaz ai-Inma al-Qoumi, 1988.
- Arulsamy, S., "Liberation Theology in India" dalam *Indian Theological Stuides*, 1985.
- Al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *al-Ibānah 'an Ushūl al-Diyānah*, Kairo: Idārah al-Munīriyah, tt.
- Aziz, Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London: Oxford University Press, 1967.
- Al-Bahi, Muhammad, *al-Fikr al-Islām al-Ĥadīs wa shilatuhu bi al-Isti`mār al-Garbi*. Kairo: Maktabah Mishriyyah, tt.
- Bakker, Anton dan Zubair, Charis, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Boisard. Marcel A, *Humanisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- Budiman, Arif, *Mencarai Ideologi Alternatif*, Bandung: Mizan, 1995.
- Al-Buraey, Muhammad A., *Administrative Development: an Islamic Perspective*, terj. M. Nashir Budiman. Jakarta: Rajawali, 1986.

- Essack, Farid, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interelegious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.
- Fakih, Mansour, "Teologi Kaum Tertindas" dalam *Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: DIAN/Interfedei.1994.
- , "Teologia yang Membebaskan: Kritik terhadap Developmentalisme" dalam *Ulumul Qur'an* No. 3 Vol. VI, 1995.
- Gellner, Ernest, *Postmodernism: Reason and Relegion*, London, 1992.
- Gurabi, Ali Musthafa, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah wa Mathba`ah Muhammad `Ali Subaih wa Aulāduh, 1979.
- Hanafi, Hassan, *From Faith to Revolution*, Cordoba, Spain, 1985.
- , *Ideology and Development*, International Studies Association 23rd Annual Convention Stouffers Cincinati Towers, ohio.
- Hastings, James, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York: Charlers Scribner's Sons, Vol. tt.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Hourani, George F., "Ethical Presupposition of the Qur'an" dalam *The Muslim World*. Vol. LXX No. 2. April 1980.

- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Khan, Maulana Wahidudin, *Indian Muslims*, New Delhi: al-Risalah Books, 1994.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, cet. III. 1991.
- Lewis, Bernard, *Islam in History*, USA: Open Court Publishing Company, 1993.
- Luthfie Assyaukanie, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca Modernisme" dalam *Ulumul Qur'an* No. 1 Th. 1994.
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrine dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina. 1992.
- , *Islam Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Manzhur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukrim Ibn, *Lisān al-`Arab*. Bairut; Dār al-Shādir, 1992.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- , *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982

Shimagoki, Kazuo, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme*, Yogyakarta: LKiS, 1993.

Sugiharto, Bambang I., "Agama Sebagai Energi Pembebasan" dalam *Melintas*, No. 35 Agustus 1995.

--

Al-Syahrastānī, Abū. Al-Fataḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.

Syari'ati, Ali, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992..

Tim Ichtiar BaruVan Hoeve, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar BaruVan Hoeve, 1993.

Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Bandung: Remaja Rosda, 1995.

Wāfī, `Alī `Abd al-Wahīd, *al-Ḥurriyyah fī al-Islām*, Mesir: Dār al-Ma`ārif, 1968.

Watt, Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Oxford University Press, 1953.

Yayasan Penyelenggaraan Penterjemah al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Departemen Agama, Pelita V/Tahun III/1986/1987.

Basis No. 9-10 Th. Ke 46 September-Oktober 1997.

Jurnal

Islam and the Modern Age No. 13, 1982.

al-Mushir. No. 36, 1994.

Ulumul Quran no. 3, vol. VI, th. 1995.

The Muslim Word, Vol. LXX No. 2 April 1980.