

### BAB III

## PEMIKIRAN POLITIK ISLAM HASSAN HANAFAI DAN ULIL ABSHAR ABDALLA

### A. BIOGRAFI HASSAN HANAFAI

#### 1. Latar Belakang Sosial-Budaya

Hassan Hanafi merupakan intelektual Islam kontemporer yang punya pengaruh besar dalam diskursus teologi Islam. Sejarah telah mencatat kontribusinya terhadap pemikiran Islam kontemporer dalam merespon dinamika kehidupan mutakhir. Hassan Hanafi lahir pada tanggal 13 Februari 1935 di Kairo Mesir. Ia merupakan keturunan dari Suku Berber dan Badui di Mesir. Setelah memasuki usia lima tahun, ia belajar mengaji Al-Qur'an pada Shaikh Sayyid sebagai seorang ulama masa itu. Pendidikan dasarnya ia lalui di Madrasah Sulaiman Gawiys. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya pada sekolah guru, bernama al-Muallimin. Tetapi menginjak kelas lima Hassan Hanafi pindah ke Madrasah al-Silahdar.<sup>1</sup>

Hassan Hanafi terus melanjutkan pendidikannya, tingkatan berikutnya tempat ia belajar adalah Madrasah Tsanawiyah Khalil Agha. Pada sekolah itu, Hassan Hanafi menekuni dua bidang kajian, pertama bidang kebudayaan yang ia lalui selama empat tahun, kemudian yang kedua bidang pendidikan yang ia lalui selama satu tahun.<sup>2</sup>

Atas dorongan kesadaran nasionalisme dalam dirinya, Hassan Hanafi semakin antusias mengikuti perkembangan dinamika politik di Timur Tengah waktu itu, terutama tentang pembebasan Palestina. Perjuangan para pahlawan yang wafat dalam medan tempur semakin membangkitkan jiwa perjuangannya. Hanafi mulai membuka cakrawala berpikirnya, hingga waktu itu mulai muncul gagasan-gagasan rekonstruksi teologi. Hanafi berpandangan bahwa bumi adalah "Tuhan Baru", yang harus dijaga dan dimanfaatkan untuk kebaikan bersama. Hanafi secara tegas menjelaskan, bahwa gagasan tentang "Teologi Tanah" telah

---

<sup>1</sup> Azzumardi Azra, *Menggugat Tradisi Lama, Menggapai Modernitas: Memahami Hassan Hanafi, dalam Kata Pengantar Dari Akidah ke Relovusi*, terj. Asep Usman Ismail dkk, Paramadina, Jakarta, 2003, xvi.

<sup>2</sup> *Ibid*, h. 24

muncul jauh saat sebelum ia berada di Amerika. Hanya saja karena waktu itu cakrawala pengetahuannya masih terbatas, ia belum berpikir banyak tentang proyek besarnya mengenai *al-Turath wa al-Tajdid* (tradisi dan pembaruan).

Seiring berjalannya waktu, saat sekolah SMU Hassan Hanafi sudah mulai mengenal Ikhwanul Muslimin. Ia sempat mengikuti Orientasi Pembekalan Ikhwanul Muslimin, yang secara langsung disampaikan oleh tokoh fenomenal Ikhwanul Muslimin, Hasan al-Banna. Hanya saja waktu itu Hassan Hanafi belum punya perhatian serius terhadap isu-isu dan gerakan yang dilakukan oleh Ikhwanul Muslimin. Tetapi kemudian Hanafi resmi menjadi anggotanya pada tahun 1952 ketika terjadi Revolusi Mesir. Bergabungnya Hassan Hanafi pada Ikhwanul Muslimin membuat dirinya semakin bergairah menjalankan banyak aktivitas.

Sejak SMP, Hassan Hanafi sudah aktif berpartisipasi dalam kegiatan demonstrasi. Muncul kesadaran nasionalisme dalam dirinya. Bersama sahabat-sahabatnya, Hanafi sempat bersama-sama pergi ke Asosiasi Pemuda Muslim untuk mendaftarkan diri sebagai sukarelawan perang. Namun keinginannya itu tidak disambut positif oleh mereka. Bahkan Hassan Hanafi dan sahabat-sahabatnya diminta untuk bergabung Batalion Ahmad Husin. Peristiwa ini membangkitkan kesadaran mendalam bagi Hassan Hanafi tentang realitas politik yang dihadapinya. Ia menjadi sadar, bahwa ternyata friksi kepentingan lebih dominan dari pada persoalan kebangsaan yang menyangkut kepentingan orang banyak.<sup>3</sup>

Hassan Hanafi selama menjadi mahasiswa di Jurusan Filsafat Fakultas Adab Universitas Kairo Mesir, punya perestasi akademik yang baik. Keterlibatannya dalam banyak aktivitas Ikhwanul Muslimin, tidak menjadikan Hanafi lupa diri terhadap tugas akademiknya. Hampir semua makalah-makalah yang ia tulis mendapatkan nilai *summa cum laude*. Salah satunya tulisan tentang “Teori Pengetahuan dan Kebahagiaan menurut al-Ghazali”. Tetapi tidak sedikit pula pengalaman kurang baik ia terima, lantaran sikap dosennya yang kurang

---

<sup>3</sup> Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, Islamika, Yogyakarta, 2003, hal. 2-9

terbuka. Dalam setiap makalah atau jawabannya ketika ujian, Hassan Hanafi sering menyantumkan pemikiran-pemikiran pribadinya mengenai beberapa pandangannya terkait dengan masalah yang dibahas atau diujikan.<sup>4</sup>

Kasus menarik yang perlu kita pahami bersama saat Hassan Hanafi menjadi mahasiswa yang kemudian menjadi salah satu geneologi lahirnya gagasan-gagasan konstruktif-revolusioner, adalah ketika Hassan Hanafi menuliskan surat kepada rektornya atas permasalahannya dengan dosen pengampu mata kuliah bahasa Arab. Dalam tulisan surat tersebut, Hanafi tidak mencantumkan gelar profesor sang rektor dengan alasan bahwa setiap manusia itu sama. Bahkan Nabi Muhammad, dengan tegas menyampaikan persamaan manusia. Karena alasan inilah, dengan sangat berani ia melakukannya. Tentu saja atas tindakannya ini, Hanafi mendapat teguran keras oleh penjaga ruangan rektor hingga sampai membawanya kesidang oleh enam dosen, yang pada akhirnya membuat ia gagal dinobatkan sebagai mahasiswa dengan predikat *summa cum laude*.<sup>5</sup>

Lantaran kegagalannya mendapatkan lulusan Universitas Kairo dengan predikat *summa cum laude*, Hanafi kehilangan salah satu cita-citanya untuk mendapatkan beasiswa ke Universitas Sorbonne. Tetapi semangatnya yang besar, membuat Hanafi tegar menghadapi semua itu, hingga akhirnya dengan keberanian dan semangatnya, ia memutuskan kuliah di Universitas Sorbonne dengan biaya sendiri. Diiringi tangisan keluarga, Hassan Hanafi meninggalkan Mesir pada tanggal 11 Oktober 1965 dan tiba di Marseille pada tanggal 17 Oktober 1965. Saat berangkat ke Prancis, Hanafi hanya membawa bekal sekeping keju dan susu bantuan Amerika Serikat yang dibagi-bagikan di sekolah kala itu, serta uang LE 10,000 pund Mesir.

Saat awal berangkat ke Prancis usianya 21 tahun, kemudian pada usia 31 tahun Hassan Hanafi kembali lagi ke Mesir, dengan membawa kebanggaan luar biasa karena ia telah lulus master dan doktor di Universitas Sorbonne Paris. Sejak belajar di Paris, pemikiran Hassan Hanafi berkembang pesat, hingga

---

<sup>4</sup> *Ibid*, h. 23

<sup>5</sup> *Ibid*, h. 27

menghasilkan disertasi setebal 900 halaman dengan judul “*L Exegeses de la Phenomenologie Letat Actuel de la Methode Phenomenologie et Son Application an Phenomena Reliquex*”.<sup>6</sup> Disertasi monumental tersebut merupakan upaya Hassan Hanafi untuk menghadapkan ilmu ushul fiqh pada mazhab fenomenologi Edmund Husserl. Disertasi ini disambut baik oleh akademisi Mesir, sehingga mendapatkan penghargaan sebagai karya terbaik di Mesir pada tahun 1961. Pencapaian ini semakin menguatkan posisi Hassan Hanafi sebagai pemikir Islam kontemporer yang punya pengaruh besar dalam perkembangan pemikiran Islam.<sup>7</sup>

## 2. Latar Belakang Pendidikan-Politik

Untuk mengenal lebih jauh pemikiran Hanafi maka ada baiknya meninjau dahulu latar belakang pemikiran dan metodologi pemikiran Hanafi. Hal ini penting mengingat adanya pola interaksi intelektual antara pemikiran dengan lingkungan. Karl A. Steenbingk menjelaskan, bahwa menulis suatu kitab atau karya pemikiran merupakan suatu proses komunikasi dan proses ekspresi penulisannya dengan lingkungannya. Hal inilah yang mendorong Hanafi dalam memunculkan buah pemikirannya. Dengan demikian berarti buah pemikiran (karya kalangan) tidak mungkin muncul tanpa konteks.<sup>8</sup>

Untuk memahami pemikiran Hanafi dan kaitannya dengan Negara Mesir, maka akan selalu terdapat proses komunikasi dan ekspresi dengan lingkungannya, dan hubungannya timbal balik antara pemikiran ke Islam di satu pihak dengan kondisional di lain pihak. Pemikiran bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosiologis. Karena itu, pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari akar sosialnya, tradisi dan keberadaan pemikir tersebut. Dengan itu pula, pemikiran Hanafi tidak bisa di pahami tanpa meletak-kannya dalam suatu posisi sejarah atau tradisi panjang yang melingkarinya. Dengan demikian, akan dijelaskan latar belakang kemunculan pemikiran Hanafi, yang mencakup dua hal.

---

<sup>6</sup> Suhermanto Ja'far, *Kiri Islam dan Ideologi Kaum Tertindas: Pembebasan Keterasingan Teologi Menurut Hassan Hanafi*, Jurnal Al-Afkar, Edisi V, Tahun ke 5 Januari-Juni 2002, h. 179

<sup>7</sup> Abdurrahman Wahid, *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya, dalam Kazuo Shimogaki, Kiri Islam: antara Modernitas dan Posmodernisme; Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula Cetakan Ketujuh, LKiS, Yogyakarta, 2004, viii.

<sup>8</sup> Ahmad Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam : Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktulisasi Tradisi Keilmuan Islam*, ITTAQA Press, Yogyakarta, 1998, h. 9

## 1. Kondisi Sosial Politik

Mesir, yang terletak pada persimpangan jalan antara Afrika dan Asia, memiliki posisi yang strategis. Disamping tanah yang subur, membangkitkan minat para penakluk dan negara-negara besar pada masa lampau. Arti strategis Mesir bertambah bagi dengan digalinya terusan Suez pada tahun 1869. Meskipun milik swasta, terutama maskapai Perancis, secara strategis berada dibawah kontrol Inggris yang menyadari kepentingan terusan ini bagi kepentingan imperiumnya. Pada akhir abad XIX situasi politik, sosial dan intelektual di Mesir sedang mengalami perubahan, sebab pada masa itu dengan berakhirnya Perang Dunia I, Mesir mengalami kebangkitan nasionalisme yang di tunjang oleh berbagai faktor, yaitu :

- (a) Kehadiran pasukan Inggris, Australia dan Selandia Baru yang melukai rasa kebangsaan Mesir.
- (b) Pembiayaan besar bagi tentara berpenghasilan tetap
- (c) Digunakannya orang Mesir menjadi tenaga kerja Inggris yang mengurangi persediaan buruh Mesir, dan
- (d) Naska Empat belas pasal Wilson serta deklarasi Inggris-Perancis yang menjanjikan kemerdekaan bagi negara-negara Arab yang merangsang yang besar guna meraih kemerdekaan penuh dari pengawasan asing.

Perang Dunia II mengakibatkan kekacauan dalam struktur sosial dan ekonomi Mesir yang serupa dengan pada masa Perang Dunia I, dan pengaruhnya pada psikologi politik Mesir juga sebanding. Hal ini juga merangsang suatu gelombang nasionalisme anti asing yang condong berbentuk kekerasan. Walaupun umumnya hanya persamaan antara Perang Dunia itu, ada juga perbedaan yang nyata. Jika sesudah Perang Dunia I, Wafd menjadi penyambung lidah nasionalisme Mesir, setelah Perang Dunia II peran ini diambil alih oleh kelompok lain yang lebih ekstrem. Ekstrimisme ini nyata benar, baik pada sayap kiri maupun pada sayap kanan.

Disayap kiri terdapat partai Komunis yang sangat bertambah prestisenya sebagai hasil pengaruh Soviet diseluruh dunia. Kemenangan Soviet selama perang dan dikukuhkannya perwakilan Soviet di Kairo (1942) merangsang minat terhadap komunisme di antara mahasiswa dan para intelektual muda. Sedangkan di sayap kanan terdapat kelompok persaudaraan Islam (al- Ikhwan al-Muslimin), didirikan oleh Syeikh Hassan al-Banaa (1929) di Ismailia, yang pro Islam dan anti Barat, kelompok ini memiliki sejumlah besar pengikut pada akhir Perang Dunia II, bahkan pengaruhnya menembus keluar wilayah Mesir.

Sikap pemerintahan Mesir dalam usahanya mempertahankan ketertiban terlihat pada tindakan pembersihan terhadap kaum komunis, yang terjadi pada bulan Juli 1946. Disusul pada bulan Februari 1949 pembunuhan terhadap Hasan Al-Banna setelah pemeritah Mesir melarang kelompok persaudaraan pada Bulan Desember 1948. Dari penjelasan di atas, nampak kondisi politik Mesir sejak awal abad XIX mengalami dinamika politik dan selalu di dominasi oleh pertentangan antara golongan nasionalis sekuler dengan golongan Islam tradisional. Pertentangan ini diwakili oleh para penganut teori yang berbeda, yang pendukung-pendukungnya membuat perdebatan ini berlangsung lama.<sup>9</sup>

Situasi politik yang sedekimian rupa, dimana Hanafi lahir di besarkan berpengaruh dalam pembentukan kepribadiannya. Hal ini terlihat pada keterlibatannya dalam berbagai pergolakan politik semasa kecilnya. Diantaranya, pemberontakan melawan Inggris di Terusan Suez pada tahun 1951. revolusi Mesir 1952 dan lain sebagainya.

Dari uraian di atas, memperlihatkan kuatnya perhatian Hanafi dalam memperjuangkan kepentingan umat secara luas, juga keterlibatannya dalam gerakan-gerakan politik. Hal ini menunjukkan betapa besarnya pengaruh situasional kondisi politik Mesir pada pembentukan kepribadian Hanafi.

---

<sup>9</sup> *Ibid*, h. 10-11

Demikian kondisi dan situasi sosial politik yang melingkari kehidupan Hanafi, yang dalam pandangannya ketiga gerakan tersebut di atas masih memperlihatkan kelemahan dalam efektifitas perjuangan umat Islam secara keseluruhan, walau dalam hal-hal tertentu Hanafi banyak di pengaruhi oleh ketiga gerakan tersebut.<sup>10</sup>

## 2. Kondisi Gerak Intelektual

Tahun 1798, awal masuknya penjajah Napoleon Bonaparte, dan tahun 1805, tahun diangkatnya Muhammad Ali sebagai Gubernur Mesir, dianggap sebagai awal masuknya pengaruh Eropa ke Mesir secara formal. Muhammad Ali Pasha adalah tokoh pertama yang menerima kehadiran modernisasi Mesir. Usaha modernisasi ini diawali dengan kebijakannya untuk memperbaiki Mesir di hampir segala bidang kehidupan, seperti bidang pertanian, administrasi, pendidikan, kemiliteran, dan industri. Semua ini, menurut dia, bertujuan untuk kesejahteraan rakyat Mesir. Dengan modernisasi di segala bidang menjadikan Mesir masuk masa Liberal (*liberal age*). Paham liberalisme tumbuh mekar yang mengakibatkan munculnya sejumlah gagasan tentang pemisahan antara agama, kebudayaan dan politik. Dengan berkembangnya pemahaman liberal di Mesir, lahirlah apa yang disebut an-Nahdah (*renaissance*). Hal ini dapat dilihat dari usaha penerjemahan dan mengasimilasi prestasi-prestasi peradaban Eropa modern, sementara kebudayaan klasik Arab sedang mengalami kemunduran. Secara garis besar dapat dilihat adanya tiga kecenderungan pemikiran yang muncul ketika itu:<sup>11</sup>

Pertama : *The Islamic Trend* (Kecenderungan pada Islam), akhirnya ini diwakili oleh Rasyid Ridha (1865 – 1935) dan Hasaan Hanafi al-Banna (1906 – 1944). Kedua : *The Syntetic Trend* (Kecenderungan mengambis sintesa), kelompok yang berusaha memadukan antara Islam dan kebudayaan Barat. Kelompok ini diwakili oleh Muhammad Abduh, Qasim Amin (1865 – 1908), Ali ‘Abd, al-Raziq (1888 – 1966). Ketiga :

---

<sup>10</sup> *Ibid*, h. 12

<sup>11</sup> *Ibid*, h. 13

*The Rational Scientific and Liberal Trend* (Kecenderungan rasional ilmiah dan pemikiran bebas) Fisik pangkal pemikiran ini sebenarnya bukanlah Islami melainkan peradaban Barat dan prestasi-prestasi ilmiahnya. Termasuk dalam kelompok ini antara lain Luthfi as-Sayyid dan para emigran Syria yang berlari ke Mesir.

Hanafi tidak begitu setuju dengan gerakan pemikiran di atas, walau di masa perjalanan karis pemikirannya sempat berpihak pada gerakan pertama yaitu Ikhwan al-Muslimin. Tetapi pemikirannya mengalami proses dengan dipengaruhi oleh gerakan pemikiran kedua dan ketiga, apalagi setelah ia belajar ke Perancis. Dengan demikian pemikirannya terbangun lewat situasi gerak intelektual di Mesir dan gerak intelektual di Perancis, yang menjadikan pemikirannya khas dan uniknya.

Cukup jelas dari pemberitahuan di atas bahwa latar belakang intelektual pemikiran-pemikiran Hassan Hanafi adalah kegagalan eksperimentasi berbagai ideologi pembangunan di Mesir. Menurut Wahid (1994) di antara cendekiawan muslim, dalam arti pemikir yang memiliki komitmen cukup kepada Islam, maupun pengetahuan akan ilmu-ilmu ke-Islaman, Hassan Hanafi merupakan salah seorang pemikir muda yang mencoba menemukan kerangka paradigmatik baru dalam pemikiran pembangunan dan Islam. Hanafi berbicara mengenai keharusan bagi Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif, yang berdimensi pembebasan (Taharrur, Liberation). Sementara keinginan tersebut hanya dapat ditegakkan melalui gagasan keadilan sosial dan gerakan ideologis yang terorganisasi, mengakar dalam tradisi pemikiran Islam dan kesadaran rakyat sekaligus.

Dengan orientasi intelektual semacam kiri Islam tersebut, tidak mengherankan jika kemudian Hassan Hanafi seringkali diidentifikasi, atau bahkan, mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari “Fundamentalisme Islam” (al-Ushuliyah al-Islamiyya), sebuah istilah yang cukup problematic terutama akhir-akhir ini.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid*, h. 14

### 3. Pemikiran Politik Islam Hassan Hanafi

Hassan Hanafi tidak pernah terjun ke dunia politik praktis. Pertama kali permulaan kesadaran politik Hassan adalah sejak perang pembebasan palestina tahun 1948 saat masih berumur 13 tahun, atau sejak perang melawan Inggris di Terusan Zuey pada 1951, atau saat mengkritik kebobrokan politik serta petisi pelengseran raja dan penghapusan penjajahan Inggris. Yang jelas, sejak terjadinya Revolusi 1952, Hassan merasakan inilah awal dari sebuah era bagi kehormatan nasional dan kesatuan tanah ummat, Arab dan Islam, pembebasan tanah-tanah kaum Muslim di Hafna (Maroko), Zahran di Saudi, Haidarabad di India, dan Kashmir di Pakistan. Pergulatan dalam pemikiran dan semangat peradaban yang terus menggejolak dalam diri Hassan Hanafi merupakan permulaan munculnya kesadaran politik. Bahkan kesadaran Hassan akan revolusi dan persatuan malah mendahului kesadaran akan perubahan sosial.<sup>13</sup>

Hassan Hanafi hidup di tengah gejolak konflik dan perang di Mesir, tak heran kemudian bila pemikirannya berhaluan kiri. Sebab ia secara nyata menyaksikan berbagai macam penderitaan masyarakat lemah. Realitas sejarah yang ia saksikan itu memunculkan keresahan, sehingga akhirnya hal itu mendorong dirinya melahirkan berbagai gagasan revolusioner. Pemikiran Hassan Hanafi kini menjadi berbagai bahan diskusi di antara ilmunan kelas dunia, perhatiannya yang cukup besar terhadap progresivitas Islam menjadikan dirinya semakin penting sebagai salah satu dari banyak intelektual Islam yang berpengaruh.

Dalam pembahasan metodologi pemikiran Hassan Hanafi, akan dikemukakan terlebih dahulu metodologi yang mempengaruhi pemikirannya secara umum, hal ini dilakukan agar didapatkan gambaran teoritisnya. Hal tersebut mencakup empat hal:

1. Tradisi Pemikiran Filsafat Marxisme melalui Metode Dialektika.

---

<sup>13</sup> *Ibid*, h. 55

Hanafi adalah seorang pemikir Arab yang sangat dipengaruhi oleh tradisi pemikiran filsafat Materialisme Historis dengan metode dialektika, Hanafi bermaksud mengadakan sistematisasi dan penyatuan semua aspek pengetahuan dan pengalaman kemudian menyusunnya ke dalam satu keutuhan yang inklusif. Dengan bantuan metode dialektika historis dari Marx, Hanafi mencoba melihat kembali sejarah perkembangan perjuangan Islam. Dalam artikelnya “fundamentalisme dan Modernitas”, dia menunjukkan bahwa gerakan Islam zaman sekarang merupakan tahap sejarah yang ketiga dari sejarah kebudayaan Islam, dimana massa harus bangkit atas dasar Imanya.

Cara yang sama mengenai hal ini juga diarahkan kepada sufisme yang dinilai pasif, yaitu: dari jiwa ke tubuh, dari rohani ke jasmani, dari etika individual ke politik social, dari organisasi kegerakan sosio-politik, dari langkah moral ke periode sejarah, dari kesatuan khayal ke penyatuan nyata.<sup>14</sup>

## 2. Metode Hermeneutika

Hermenutik merupakan salah satu metode penting dalam pemikiran Hanafi. Bahkan ia menjadi bagian integral dari wacana pemikirannya baik dalam filsafat maupun teologi untuk memahami suatu teks.<sup>15</sup>

## 3. Metode Fenomonologi

Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradisional, Hanafi menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual system kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan sosio-politik yang terjadi. Teologi tradisional, kata hanafi dalam konteks fenomena lama ketika inti keIslaman system kepercayaan, yakni

---

<sup>14</sup>Hassan Hanafi, *Tasawuf dan Pembangunan, dalam Agama, Ideologi dan Pembangunan*, P3M, Jakarta, 1991, h. 76

<sup>15</sup>*Ibid*, h 78

trasendensi Tuhan diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama.<sup>16</sup>

Hassan Hanafi yang berusaha mengambil inisiatif dengan memunculkan suatu gagasan tentang keharusan bagi Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dengan dimensi pembebasan. Dengan gagasan tersebut, baginya Islam bukan sebagai institusi penyerahan diri yang membuat kaum muslimin menjadi tidak berdaya dalam menghadapi kekuatan arus perkembangan masyarakat, tetapi Islam merupakan sebuah basis gerakan ideologis populistik yang mampu meningkatkan harkat dan martabat manusia. Proyek besar itu dia tempuh dengan gayanya yang revolusioner dan menembus semua dimensi ajaran keagamaan Islam. Pengetahuan Barat yang di serapnya, ia mengkonsentrasikan diri pada kajian pemikiran Barat pra modern dan modern. Meskipun ia menolak dan mengkritik Barat, akan tetapi tidak bisa dipungkiri lagi bahwa ide-ide liberalism, demokrasi, rasionalisme dan pencerahan Barat, telah memengaruhi pikiran-pikirannya. Tak pelak, jika banyak yang menyoroti bahwa Hanafi tergolong seorang Modernis-Liberal.<sup>17</sup>

Lebih dari itu, Hanafi sebagaimana diungkap Kazuo Shimogaki merupakan seorang pemikir modernis, tetapi lebih layakny sebuah definisi, Kazuo Shimogaki menyadari penuh bahwa hal tersebut tidak seluruhnya benar, hal ini disebabkan karena Hanafi sering menggunakan pisau analisis fenomenologi yang muncul di Barat untuk di gunakan melawan modernism.

Sementara itu konteks sosio-politik sekarang sudah berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan diberbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, lanjut Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, P3M, Jakarta, h. 98

<sup>17</sup> Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula cet IV, LKis, Yogyakarta, 2000, h. 5

<sup>18</sup> Hassan Hanafi, *op.cit*, h. 6

Wacana pemikiran Kiri Islam adalah pemikiran dan gerakan sosial yang sennatiasa melawan, mengkritik, dan memang terkadang amat “nakal” untuk menghancurkan segala hal yang berbau establishment, terutama kemapanan kekuasaan otoriter dan juga kapitalisme modern. Bisa jadi kemapanan (termasuk kemapaman ilmu pengetahuan) memuat seperangkat prinsip yang manipulative untuk sekedar mempertahankan kemapanan tersebut. Pembongkaran atas situasi mapan dari sebuah kekuasaan inilah yang menjadi spirit ilmiah gerakan Kiri, terutama pembongkaran atas berbagai kekuasaan yang berlingung dibalik jubah ideology-ideologi.<sup>19</sup>

Pengambilan Kiri Islam oleh Hassan Hanafi dimaksudkan sebagai media perlawanan dan kritik atas tekanan dari barat. Tekanan dari Barat, seperti kita ketahui telah mengambil bentuk penjajahan dan perampasan hak-hak umat Islam. Penjajahan yang dilakukan Barat terhadap islam membuat tekanan psikologis yang sangat dalam, literature sejarah mencatat ketika bangsa Barat masih terjebak dalam masa kegelapan, Islam telah berjaya dengan kemajuan dibidang ilmu pengetahuan. Bahkan Islam turut memberikan andil penting terhadap kemajuan dunia Barat dengan menghidupkan kembali filsafat yunani yang pada saat itu di barat, merupakan hal yang bertentangan dengan dogmatism gereja, sehingga banyak ilmuwan muslim. Namun realitas saat ini berbalik tida ratus enam puluh derajat, bangsa barat mendominasi ilmu pengetahuan bahkan turut menjajah umat Islam, hal inilah yang membuat hanafi berpikir untuk merevivalisasi kembali semangat umat Islam dengan pemikiran Kiri Islamnya karena bagi Hanafi penjajahan Barta terhadap dunia Timur (Islam) merupakan sebuah kejahatan yang sangat besar. Penamaan Kiri Islam muncul setelah melihat realitas umat Islam yang kehidupannya terpilah antara penguasa dan yang dikuasai, pemimpin dan rakyat, kaya dan miskin. Kiri Islam berada dalam barisan orang-orang yang dikuasai, yang tertindas, kaum miskin.

Kritik Hanafi atas tendesi umat Islam yang hanya berorientasi kepada tujuan ukhrowi, dan kekuasaan. Dalam hal ini pemikiran teologi al-Asy’ari dan

---

<sup>19</sup> Listiyono Santoso, *Seri Pemikiran Tokoh Epistimologi Kiri*, Pustaka, Bandung, 2001, h. 17

tasawufnya yang dikembangkan oleh al-Ghazali sangat ia tentang, karena pada intinya teologi ini cenderung membuat umat Islam pasrah terhadap realitas yang menimpa mereka dan lebih memilih untuk beribadah memikirkan kehidupan akhirat. Disamping itu kecenderungan lainnya yaitu kepasrahan tersebut digunakan untuk mempertahankan kekuasaan tertentu.

Pemerintahan yang baik dalam sebuah negara menurut Hassan Hanafi adalah adanya keinginan umat Islam untuk lebih progresif mengikuti perkembangan masyarakat, masyarakat jangan cenderung pasrah terhadap realitas kehidupan. Negara yang benar adalah ketika adanya pemerataan kesejahteraan rakyat, bukan hanya melibatkan rakyat dalam proses produksi tanpa adanya tingkat kesejahteraan rakyat. Hanafi mengajak umat Islam mengkritisi hegemoni kultural, politik dan ekonomi Barat, yang dikemas dibalik kaidah orientalisme. Selanjutnya negara yang sesuai dalam hukum dan syariat Islam, dan proses ke pemerintahan yang tidak hanya menjajikan keadilan social, namun mengikibiri kebebasan rakyat dan tidak diikuti oleh pengembangan khazanah kerakyatan, hal yang membuat sulit untuk mewujudkan tujuan-tujuan nasional. Melalui gagasan tersebut pemikiran Kiri Hanafi hadir untuk memberikan pencerahan dan penyadaran kepada umat islam di seluruh dunia.<sup>20</sup>

Kiri Islam merupakan salah satu proyek pemikiran Hassan Hanafi, yang lahir karena keresahan yang dihadapinya dalam melihat realitas sosial di lingkungannya. Berbagai bentuk penindasan, kemiskinan, dan penderitaan yang dialami rakyat menjadi bumbu munculnya pemikiran Kiri Islam. Hanafi menghendaki agama sebagai ruh kehidupan mampu mendorong lahirnya kehidupan yang bermartabat dengan semangat pembebasan, kesejahteraan, dan keadilan. Kiri Islam tak lahir di ruang hampa. Ia merupakan proyeksi tentang tatanan kehidupan ideal yang dibayangkan Hassan Hanafi.

Pemikiran Kiri Islam Hassan Hanafi hadir dalam bentuk Jurnal Kiri Islam. Namun lebih dari itu, Kiri Islam inheren dalam pemikiran Revolusioner

---

<sup>20</sup> Kazuo Shimogaki, *op.cit*, h. 91-94

Hassan Hanafi.<sup>21</sup> Jika dikaitan dengan agenda Islam Al-Afghani, Kiri Islam merupakan kelanjutan dari *al-Urwah al-Wustqa* dan *al-Manar*. Sebagai upaya yang sama-sama mengusung gerakan melawan kolonialisme dan keterbelakangan, menyerukan pembebasan dan keadilan sosial, serta upaya mempersatukan umat Islam ke dalam Blok Islam atau Blok Timur.<sup>22</sup> Terlihat jelas bahwa agenda Kiri Islam merupakan langkah nyata Hassan Hanafi untuk bersama-sama dengan umat Islam, menyusun kekuatan agar tidak kalah dengan Barat. Kita tak bisa mengelak bahwa pada kemunculan Kiri Islam, Barat begitu mendominasi. Belum lagi persoalan keterbelakangan dan kemiskinan yang terjadi pada umat Islam.

Hanafi menyebut bahwa Kiri Islam berangkat dari keresahan perbedaan “yang satu” dalam umat Islam, yakni antara miskin dan kaya, kuat dan lemah, antara penindas dan yang ditindas, antara yang memiliki semua hal dan yang tidak memiliki apa-apa, dan antara orang yang eksis dan yang tidak eksis. Hassan Hanafi sependapat dengan Al-Afghani, bahwa dalam umat Islam ada dua: penguasa dan yang dikuasai, pemimpin dan rakyat, tinggi dan rendah. Tugas kita bersama sebagai umat Islam adalah menghilangkan sisi keduanya dan mewujudkan sisi pertamanya.<sup>23</sup> Hanafi menghendaki persamaan derajat umat Islam, tidak ada lagi orang mendirita, tak ada penindasan, tak ada orang miskin, semua orang mesti sama. Biarkan yang membedakan ketakwaan dan amal shalehnya.

Hassan Hanafi merupakan intelektual Islam yang punya komitmen dan kecintaan yang besar terhadap Islam, namun ia tetap secara konsisten bisa menempatkan diri secara proporsional dalam melihat Islam. Sehingga pemikirannya sangat objektif dan mencerahkan. Artinya, Hassan Hanafi tidak terjebak pada bangunan dogma atau pandangan pemikir terdahulu. Hanafi menghadirkan formula baru dalam kajian Islam, karena bangunan dogma

---

<sup>21</sup> Suhermanto Ja'far, *op. cit.*, h. 30

<sup>22</sup> Kiri Islam menjadi penyempurna agenda modern Islam, dengan mengungkapkan realitas dan tendensi politik. Sehingga dengan itu, diharapkan lahir kesadaran bersama umat Islam, menjadi umat yang kuat dan bermartabat. Baca dalam Hassan Hanafi, *Kiri Islam*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula Cetakan ke VII, LKiS, Yogyakarta, 2004, h. 79.

<sup>23</sup> *Ibid*, h. 80

hanya dijadikan sebagai pijakan, selebihnya analisis pemikirannya berdasarkan pada rasionalitas-kontekstual. Sebuah upaya besar-besaran, dalam rangka memberikan legalitas dasar keagamaan yang mencerahkan melalui pandangannya yang kritis dan transformatif.

Tentu saja, aliran yang demikian mengarah ke aliran kiri. Bahkan secara terbuka, Hassan Hanafi sendiri pernah menulis tentang “Kiri Islam”. Kita memang tak bisa menafikan hal ini. Meski pada masa kecilnya, Hassan Hanafi dekat dengan gerakan kanan, seperti Ikhwanul Muslimin, bahkan ia sangat kagum pada tokoh-tokohnya, seperti Hasan Al-Banna, Sayyid Qutb, Abdul Qadir Audah, Sa’id Ramadan, Alal al-Farisi, Hasan al-Asymawi, Abdul Hakim Abidin.<sup>24</sup> Karya-karya tokoh tersebut menjadi bacaan kesukaannya.

Pengaruh dari tokoh-tokoh kanan tersebut hanya pada tataran kecintaan Hassan Hanafi pada Islam, serta bagaimana mestinya umat Islam menghadapi tantangan dunia Barat. Namun dalam ranah pemikirannya secara menyeluruh, Hassan Hanafi menekankan pentingnya pemikiran keislaman yang progresif, dengan semangat pembebasan bagi umat Islam. Hal itu dapat kita lihat dari sejak awal kemunculan Kiri Islam, sebagai basis gagasannya yang menekankan pentingnya ideologi Islam populistik, di mana pada saat itu dunia sedang dihebohkan dengan ideologi sosialisme. Hanafi bermimpi tentang dunia Islam yang maju dan menyejahterakan. Karenanya perlu gagasan perubahan mendasar tentang pemikiran keislaman.

Hassan Hanafi berada pada posisi kiri, sebagai bentuk penentang kaum reaksioner feodalistik kapitalistik dengan misi pembebasannya, karena mereka banyak menguasai negara-negara berkembang. Karena kaum “reaksioner” dinilai sebagai “Kaum Kanan”, maka dengan sendirinya lawan mereka disebut sebagai “Kaum Kiri”, termasuk yang tidak komunis. Bagi Gus Dur sudut pandang seperti ini yang bisa kita gunakan untuk melihat kekirian Hassan Hanafi.<sup>25</sup> Gagasan dan perjuangannya yang besar dalam mencapai kesetaraan

---

<sup>24</sup> Hassan Hanafi, *op. cit*, h. 20.

<sup>25</sup> Abdurrahman Wahid, *op. cit*, h. xii

dan kebebasan hidup, semakin menjadi penegas bahwa Hassan Hanafi merupakan intelektual kiri yang punya perhatian besar pada ranah kemanusiaan sekaligus begitu sangat mencintai Islam dan dunia Timur, itu bisa dilihat dalam kekonsistennya menjaga nilai-nilai keislaman dalam kehidupan sehari-harinya. Baginya Islam itu harus hidup. Bergerak ke arah yang progresif bagi kebaikan hidup bersama.

Sedangkan, A. Luthfi Assyaukanie menempatkan Hassan Hanafi dalam tipologi pemikir Islam Reformis, dari dua tipologi lainnya yakni Transformatif dan Ideal-Totalistik. Dalam pandangan Luthfi, tipologi reformistik merupakan kecenderungan yang meyakini bahwa antara *turats* dan modernitas kedua-duanya adalah baik. Hanya saja, bagaimana kita harus menyikapi keduanya dengan adil dan bijak. Adalah salah memprioritaskan satu hal dan merendahkan yang lain, karena, kalau mau jujur, kedua-duanya bukan milik kita; *turats* milik orang lampau dan modernitas milik Barat. Mengambil satu dan membuang yang lain adalah gegabah, dan membuang kedua-duanya adalah konyol. Yang adil dan bijak adalah bagaimana mengharmonisasikan keduanya dengan tidak menyalahi akal sehat dan standar rasional, inilah inti dari reformasi itu.<sup>26</sup>

Hassan Hanafi masuk dalam kelompok reformis ini, karena dalam pandangan Luthfi, Hassan Hanafi merupakan pemikir Islam yang mencoba mencari titik temu antara tradisi dan kemodernnan. Bahkan garapan proyeknya yang sangat terkenal adalah tentang *al-turath wa al-tajdid*. Hassan Hanafi sangat sistematis dalam membahas dan mendiskusikan proyek yang dibinanya, dengan tidak ragu-ragu ia mengklaim proyeknya sebagai proyek peradaban umat Islam. Hassan membagi tiga sikap seorang muslim modern; pertama, sikap terhadap masa lalu, yaitu kepedulian diri terhadap tradisi dan warisan lama. Kedua, sikap terhadap Barat, dan ketiga, sikap terhadap realitas dan kondisi muslim kontemporer. Semua ini merupakan upaya nyata dari Hassan Hanafi dalam mendialogkan antara tradisi dan modernitas.

---

<sup>26</sup> A. Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina* Vol. I, No. I, (Juli - Desember 1998), diakses dari [www.media.isnet.org](http://www.media.isnet.org) pada tanggal, 14 November 2016.

Hassan Hanafi, ia mendeskripsikan definisi fundamentalisme Islam bukanlah ortodoksi, romantisme sejarah masa lalu, ataupun sikap apriori terhadap modernitas. Telah banyak para reformis tercerahkan yang menyeru pada pribumisasi factor-faktor kemajuan dan kebangkitan. Mendorong umat islam untuk mengambil jalan ilmu dan teknologi, kebebasan dan demokratisasi. Demikian pula fundamentalisme Islam tidak berarti gerakan ekstremisme atau eksklusivisme karena telah banyak pula para aktivis Islam yang berpikiran terbuka, rasional, menerima perbedaan, dan menulis tentang toleransi, serta bentuk-bentuk kerjasama dalam keberbedaan. Fundamentalisme Islam bukanlah gerakan-gerakan bawah tanah ataupun kelompok-kelompok radikal, melainkan sebuah gerakan yang memiliki visi dan misi pembentukan manusia seutuhnya agar mampu berperan menggalang persatuan umat, menjaga identitasnya, dan membela kaum lemah. Bagi Hanafi, anarkisme sama sekali tidak memiliki tempat dalam geralan ini, sebab motif gerakan adalah berusaha menebarkan dan membangkitkan kesadaran islami dalam diri setiap Muslim, dalam segala aktivitasnya, baik politik maupun sosial, yang tidak bisa tidak dengan jalan penguatan semangat berakidah sebagai motor tindakan sosial.

Menurut Hanafi, fundamentalisme Islam tidak berarti seruan mendirikan negara Islam atau aplikasi syariat Islam, tapi ia terlahir sebagai gerakan pembebasan negara dari kaki tangan penjajah, di Sudan, Libya, Mesir, Tunisia, Aljazair, Maghrib, dan palestina. Maka fundamentalisme Islam dengan begitu bukanlah anak tiri, apalagi kontramodernitas, ia tidak terlahir sebagai refleksi atas kehidupan modern seperti yang digemborkan barat, tapi telah eksis sepanjang sejarah Islam dengan latar historis, sosiologis, psikologis, dan pemikiran tersendiri.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Hassan Hanafi, *op. cit*, h. xi

## B. BIOGRAFI ULIL ABSHAR ABDALLA

### 1. Latar Belakang Sosial-Budaya

Ulil Abshar Abdalla lahir di Pati, Jawa Tengah, 11 Januari 1967, menyelesaikan pendidikan menengahnya di Madrasah Mathali'ul Falah, Kajen, Pati Jawa Tengah yang diasuh oleh K.H. M. Ahmad Sahal Mahfudz (Wakil Rois PBNU periode 1994-1999). Alumni fakultas syari'ah LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) Jakarta. Sekarang bekerja sebagai peneliti Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) Nahdhatul Ulama, Jakarta. Sekaligus juga menjadi staf di Institut Studi Arus Informasi (ISAI) Jakarta. Menulis di berbagai media massa nasional terkemuka, seperti Tempo, D & R, Forum Keadilan, Jurnal Ulumul Qur'an, Jurnal Tashwirul Afkar, Kompas, Media Indonesia, Republika dan Jawa Pos.<sup>28</sup>

Ketua Lakpesdam Nahdhatul Ulama (NU), sekaligus eksponen Jaringan Islam Liberal (JIL), Ulil Abshar Abdalla, mengungkapkan, posisi Islam Liberal selama ini masih sering disalahpahami ketimbang dipahami oleh sebagian umat muslim. Akibatnya, pernyataan ditentang beberapa hal mendasar soal ke-Islam-an yang seharusnya menjadi alternatif pemikiran bagi umat Islam saat berdialektika dengan kemodernan belum mampu terinternalisasikan dengan baik. Dia pemikir muda Islam yang tergabung dalam Komunitas Islam Utan Kayu (KIUK) yang melahirkan Jaringan Islam Liberal (JIL) secara konseptual mengadopsi gagasan-gagasan Islam Liberal dan menyebarkanluaskannya melalui network yang mereka miliki.<sup>29</sup>

Ulil lahir di sebuah lingkungan santri yang sangat tradisional sekali. Kakek Ulil, Kiai Muhammadun dari desa Pondohan, adalah seorang 'alim yang meskipun secara keseluruhan pandangan-pandangan keagamaannya fleksibel tetapi juga dalam beberap hal kaku dan "keras". Dia, misalnya, tidak memperbolehkan seorang perempuan untuk sekolah, mungkin berdasarkan fatwa yang diberikan oleh Ibn Hajar al-Haitami (w. 1566) yang termuat dalam

---

<sup>28</sup> Ulil Abshar Abdalla. *Membakar Rumah Tuhan*, PT. Remaja Rosdakarya, Bandung, 1999, h. 57

<sup>29</sup> *Ibid*, h. 60

bukunya, “Al-Fatawa al-Haditsiyyah”. Oleh karena itu, tidak ada satupun anak perempuan kakek Ulil itu yang masuk sekolah. Mereka dididik sendiri secara “partikelir” di rumah oleh kakek nya. Meski demikian, ayah Ulil (dia lama berguru dengan kakeknya itu) tidak setuju dengan fatwa ini dan lebih memilih menyekolahkan saudara-saudara perempuan Ulil. Ayah ulil semula masih ragu-ragu, tetapi setelah didukung oleh ibunya, dia akhirnya menjadi mantap pendapatnya. Semula dia, tentu, ragu berlawanan pendapat dengan gurunya sendiri yang sangat dihormati itu. Ibu ulil berpandangan bahwa zaman sudah berubah, dan karena itu dia tak bisa lagi mengikuti pendapat kakeknya, meskipun pendapat itu didasarkan pada “fatwa” ulama yang dianggap sebagai otoritas penting dalam mazhab Syafi’i, yaitu Ibn Hajar al-Haitami. Ibu Ulil yang tak pernah sekolah itu ternyata berpikir secara kontekstual. Pengalaman kecil dalam keluarga ini mempunyai pengaruh yang mendalam pada diri Ulil dan membentuk cara Ulil dalam memahami Islam pada tahap-tahap selanjutnya.

Ayahnya mengelola sebuah pesantren, yaitu Mansajul ‘Ulum (Tempat Menganyam Ilmu). Ini bukan pesantren besar. Santrinya paling banyak adalah 30 orang, pernah mencapai 70, tetapi merosot lagi pada angka semula. Ayah nya memang dikenal keras dalam mendidik santri; tentu “keras” dalam pengertian positif. Dia mendedikasikan diri untuk pengajaran ilmu-ilmu Islam, dan dia tak pernah main-main dengan pekerjaannya itu. Oleh karena itu, dia menuntut ketekunan dan kerja keras dari santri dalam mempelajari ilmu. Karena sikapnya yang “keras” inilah banyak santri yang tak kerasan mondok di pesantren. Ayah Ulil mendidiknya dengan keras sekali. Meskipun kadang-kadang Ulil merasa bahwa kekerasan itu berlebihan, tetapi secara keseluruhan Ulil berterima kasih kepada orang-tua yang telah mendidiknya dengan cara yang sangat “spartan”, kadang militeristik. Salah satu didikan penting yang saya peroleh dari ayah adalah di bidang tata-bahasa Arab atau nahwu (*nahw*). Ayahnya dikenal sebagai seorang kiai yang memiliki keahlian lebih di bidang ini. Teks dasar yang Ulil pelajari dulu adalah berjenjang, mulai dari Jurumiyyah, ‘Imrithi, dan Alfiyyah. Itu adalah teks klasik standar yang

dipelajari santri-santri di bidang tata-bahasa Arab. Bahasa Arab memiliki tata-bahasa yang rumitnya mungkin sama atau malah melebihi bahasa Latin. Didikan yang keras di bidang tata-bahasa Arab dari ayahnya ini meninggalkan bekas penting pada diri Ulil: yakni disiplin dalam berpikir dan cermat dalam memakai bahasa. Karena didikan itu pula Ulil memiliki kecintaan yang mendalam pada bahasa. Ayahnya sendiri adalah pecinta bahasa Arab dan menggubah ribuan syair ber-meter (*al-syi'r al-mauzun*) dalam bahasa itu, mengikuti cara-cara yang lazim dalam tradisi syair Arab klasik.

Semula tentu Ulil hanya mencintai bahasa Arab, sebab bahasa itulah yang pertama kali diajarkan secara sistematis dan “ilmiah” padanya di pesantren. Tetapi kecintaan Ulil pada bahasa mulai berkembang luas. Ulil kemudian mencintai bahasa Indonesia dan dengan minat yang tinggi membaca sejarah sastra Indonesia. Dia membaca untuk pertama kali Majalah Sastra Horison pada tahun 1984 saat saya masih duduk di kelas 2 Aliyah (setingkat SMU), bernama Mathali’ul Falah. Ulil membaca majalah itu dengan perasaan yang penuh penghormatan, sebab majalah ini dianggap sebagai satu-satunya otoritas berwibawa dalam bidang sastra Indonesia. Dia kemudian juga mencintai bahasa Jawa. Ia gemar sekali membaca majalah Panjekar *Semangat, Jaya Baya, Parikesit, Joko Lodhang*. Majalah-majalah itu mungkin sekarang sudah tak terbit lagi, kecuali Panjekar Semangat. Suatu saat Ulil bermimpi untuk menulis mengenai pentingnya pembaharuan Islam dalam bahasa Jawa, bahasa yang saya cintai itu.<sup>30</sup>

## 2. Latar Belakang Pendidikan-Politik

Ulil Abshar Abdalla adalah seorang tokoh Islam Liberal di Indonesia yang berafiliasi dengan Jaringan Islam Liberal. Ulil berasal dari keluarga Nahdlatul Ulama. Ayahnya Abdullah Rifa’i dari pesantren Mansajul Ulum, Pati, sedang mertuanya, Mustofa Bisri, kyai dari pesantren Raudlatut Talibin, Rembang.

---

<sup>30</sup> Ulil Abshar Abdalla, *Islam Liberal & Fundamental*, Yogyakarta, eLSAQ PRESS. 2005, h. 306-307

Ulil menyelesaikan pendidikan menengahnya di Madrasah Mathali'ul Falah, Kajen, Pati, Jawa Tengah yang diasuh oleh KH. M. Ahmad Sahal Mahfudz (wakil Rois Am PBNU periode 1994-1999). Pernah nyantri di Pesantren Mansajul 'Ulum, Cebolek, Kajen, Pati, serta Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang. Dia mendapat gelar Sarjananya di Fakultas Syari'ah LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) Jakarta, dan pernah mengenyam pendidikan di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Saat ini ia sedang menempuh program doktoral di Universitas Boston, Massachusetts, AS.

Ulil pernah menjadi Ketua Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) Nahdlatul Ulama, Jakarta, sekaligus juga menjadi staf peneliti di Institut Studi Arus Informasi (ISAI), Jakarta, serta Direktur Program Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP). Ia dikenal karena aktivitasnya sebagai Koordinator Jaringan Islam Liberal. Dalam aktivitas di kelompok ini, Ulil menuai banyak simpati sekaligus kritik. atas kiprahnya dalam mengusung gagasan pemikiran Islam ini, Ulil disebut sebagai pewaris pembaharu pemikiran Islam setelah Cak Nur (Nurcholish Madjid).<sup>31</sup>

Kelahiran Islam liberal ini, dapat dikatakan sebagai respon terhadap berbagai gerakan yang bersifat fundamental dan radikal. Mereka mengeluarkan pemikiran-pemikiran mereka, untuk menandingi pemikiran-pemikiran yang mereka anggap ortodok, kolot dan tidak bisa menyesuaikan dengan realita sosial. Kalangan Islam liberal ini, seolah ingin menunjukkan pemikiran-pemikiran yang bagi mereka cocok dengan era modern. Tidak hanya itu saja, mereka bahkan mengkritisi pemikiran para fundamentalis Islam, yang sudah dianggap kuno dan merugikan beberapa pihak, karena pemikiran mereka yang konservatif. Hal ini, memang sangat kontras dengan

---

<sup>31</sup>[file:///U:Uli%abshar/ulilabshar/Abu0Afifa\\_%20Ulil%20Abshar%20Abdalla.html#](file:///U:Uli%abshar/ulilabshar/Abu0Afifa_%20Ulil%20Abshar%20Abdalla.html#). Selasa, 14-09-2016. Jam 14.00. WIB

pemikiran dikalangan Islam liberal, yang mereka sebut toleran, modern dan memandang segala sesuatu sesuai dengan konteks kekinian.<sup>32</sup>

Jaringan Islam Liberal menjadi dikenal secara nasional, setelah Ulil Abshar Abdalla menulis sebuah artikel di koran harian Kompas pada 18 Nopember 2002 yang sangat kontroversial, artikel tersebut berjudul “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”.

Melengkapi kajian ataupun tanggapan “pembaharuan pemikiran Islam” yang dikemukakan Ulil dekat dari suatu asumsi bahwa apa yang dilakukan Ulil bukan semata argumentasi, melainkan lebih kepada strategi promosi pemikiran. Karenanya seperti diakuinya sendiri, tulisannya memang bersifat provokatif. Bentuk promosi yang provokatif ini diciptakan untuk lebih menggigit, pemilihan dan penggunaan bahasa menjadi amat penting untuk menyadarkan soal-soal agar tampak segar dan baru, atau untuk sengaja nyerempet fikih yang selama ini dianggap mapan di masyarakat dan tabu dipersoalkan. Dalam kacamata strategi jangka pendek: Ulil sedang membutuhkan jalan provokatif untuk maju mencapai tujuannya; ia harus tampil dengan ungkapan sederhana terus terang, tanpa risih. Lihat saja empat paragraph pertama dalam tulisannya itu, Ulil dalam artikelnya.

1. “Saya meletakkan Islam pertama-tama sebagai sebuah organisme’ yang hidup, sebuah agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia.”
2. “Saya melihat kecenderungan untuk ‘me-monumenkan’ Islam amat menonjol saat ini. Sudah saatnya suara lantang dikemukakan untuk menandingi kecenderungan ini”
3. “Saya mengemukakan sejumlah pokok pikiran di bawah ini sebagai usaha sederhana menyegarkan kembali pemikiran Islam yang saya pandang cenderung membeku, menjadi ‘paket’ yang sulit didebat dan dipersoalkan”.
4. “Jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan cara kita menafsirkan agama ini.”<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Ahmad Jaiz, *Menangkal Bahaya JIL Dan FLA*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2004, h. 8

<sup>33</sup> Husin M. al-Banjari. *Membedah Islam Liberal*, PT. Syamil Cipta Media, Bandung, 2003, h. 40- 42.

Demikian halnya, maka sesungguhnya banyak hal yang melatarbelakangi timbulnya wacana Islam liberal ini. Pertama, Islam liberal muncul sebagai respon terhadap berbagai keterbelakangan umat Islam yang disebabkan karena terbelenggunya nalar pemikiran oleh paham-paham lama, tanpa berani menggugat dan mempersoalkan secara kritis dan objektif. Islam liberal melihat bahwa pemikiran ulama di masa lalu adalah merupakan respon positif terhadap berbagai masalah yang timbul pada masa itu. Sementara masalah yang timbul di masa sekarang keadaannya sudah berbeda dengan masa lalu. Kedua, Islam liberal muncul sebagai respek terhadap sikap agama yang disebabkan sikap para ulamanya yang tidak memberikan peluang orang lain untuk mengemukakan pemikiran yang berbeda dengannya.<sup>34</sup>

Sejauh ini, Islam liberal belum merumuskan metodologi yang dipakai dalam mengembangkan *genre* (gaya/aliran) pemikirannya, kecuali pada pemakaian istilah “liberal” itu sendiri. Padahal sebagai sebuah aliran pemikiran baru yang sangat digandrungi oleh pemikir-pemikir muda muslim saat ini—yang menimbulkan harapan baru, yaitu lahirnya keberagamaan yang humanis, pluralis, inklusif dan segala bentuk penafsiran positif lainnya ditengah absennya agama dalam persoalan-persoalan kemanusiaan- maka hadirnya metodologi bagi Islam liberal mutlak diperlukan.

Semua pemikiran dan gagasan yang dilontarkan oleh kelompok Islam liberal dilemparkan begitu saja dihadapan publik, tanpa basis metodologis yang memberikan jalan bagi setiap orang untuk dapat menguji dan memverifikasi validitas pemikiran dan gagasan itu. Yang terjadi adalah gagasan dan pemikiran itu sifatnya lontaran sesaat, sekedar mengagetkan pembaca dan melawan mainstream utama ortodoksi yang kita anut selama ini. Dalam sejarah Islam memperlihatkan betapa basis metodologis menjadi sangat penting dalam upaya memperkuat argumentasi sebuah mazhab pemikiran.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup>Abuddin Nata. *Jurnal Edukasi, Pendidikan Islam Liberal*, Semarang: Volume I, th. X, Desember, 2002, h. 9

<sup>35</sup>Kamidin dan Abu Rahmat M. *Jurnal Edukasi, Pendidikan Islam Liberal*, Semarang, Volume I, th. I, Desember, 2002, h. 67

Sementara itu ada kelalaian dalam mendefinisikan politik Islam yang sepertinya hanya berfokus kepada nafsu untuk merebut kekuasaan institusional seperti negara, dan mendirikan negara Islam baik itu melalui jalur demokratis maupun pemberontakan. Kesalahan jenis ini sepertinya umum dilakukan oleh intelektual modern dalam menerjemahkan perilaku politik dan perilaku non politik dalam Islam. Kekuasaan dan otoritas dalam ide modern dipandang dalam konteks kekuasaan institusional, seperti negara, partai politik, institusi militer. Kekuasaan dalam pemaknaan Islam Tradisionalis tidak dipandang dan diukur melalui penguasaan atas institusi, tetapi kepatuhan individu/tubuh.

Di sinilah perbedaan utama Islam modern dan Islam tradisional. Islam Modern mereproduksi kekuasaannya melalui sekolah-sekolah modern, di mana tingkat pengetahuan diukur dengan cara modern seperti tingkatan kelas, nilai raport dan prestasi individu dalam memahami pengetahuan-pengetahuan alam yang sistemis dan rasional. Inilah yang dilakukan oleh Muhammadiyah, Al-Irsyad dan organisasi Islam modern lainnya pada awal 1900an.

Sementara Itu Islam tradisional memproduksi kekuasaannya melalui ritual-ritual seperti majelis taklim, maulid Nabi, ziarah kubur, membaca Wirid dengan jumlah yang ditentukan, membaca Al-Quran dengan mengulang apa yang diucapkan oleh Kiai. Transfer pengetahuan dalam Islam tradisional berlangsung dalam ritual-ritual itu, melalui pengalaman religius yang terkadang mistis. Melalui ritual-ritual inilah pengetahuan dan otoritas agama direproduksi. Ritual-ritual itu acapkali disebut sebagai bid'ah oleh kalangan Islam Modernis.

Mengenai lahir dan menangnya liberalism Islam di Indonesia sangat menarik. Artikel itu mengajak orang untuk kemudian menyelidiki kelahiran Islam liberal di Indonesia. Sayangnya artikel tersebut terkesan sangat terburu-buru dalam mendefinisikan gerakan Islam liberal, terutama ketika ia memasukkan Nurcholis Madjid (Cak Nur), Abdurahman Wahid (Gus Dur) dan Ulil Abshar Abdalla ke dalam satu lingkaran liberal yang seakan-akan

ketiganya lahir dari tradisi intelektual yang sama. Saya rasa itu kecelakaan besar dalam artikel itu. Kompleksitas ide para intelektual Islam kemudian disadur begitu sederhana ke dalam liberalisme.

Untuk menemukan bagaimana Islam politik didefinisikan di Indonesia, kita harus mundur lebih jauh kepada Snouck Hurgronje. Hurgronje adalah intelektual modern yang pertama kali mendefinisikan mengenai Islam politik secara sistemis ke dalam kategori-kategori tertentu. Sebelumnya Sir Thomas Raffles berusaha melakukan itu, tetapi beliau tidak seberhasil Snouck Hurgronje. Hurgronje mendefinisikan Islam di Indonesia ke dalam tiga kategori: (1) Islam ibadah (ritual); (2) Islam dalam bidang sosial kemasyarakatan; dan (3) Islam politik.<sup>36</sup>

Dalam Perang Diponegoro memberikan tiga hal kepada kita yang bisa digunakan untuk menganalisis gerakan Islam politik di Indonesia: pertama, Islam hadir sebagai ideologi yang luwes, yang kemudian membantu umat dalam menjawab permasalahan kekinian; kedua, Islam memiliki komitmen yang kuat kepada umat sehingga klaim terhadap kepentingan umat dan ukhuhwah (persatuan) menjadi penting dalam gerakan politik Islam, termasuk mengenai kesejahteraan dan kebutuhan religius dan duniawi (ekonomi politik). Umat dalam pengertian Islam tradisional cenderung terikat pada lokalitas tempat ia berada, sementara dalam definisi Islam modern relatif lebih mengglobal. Ketiga, maka dari itu sebagai sebuah entitas baik Islam tradisional dan modern tidak steril dari konstelasi politik ekonomi tempat ia berada.

Lahirnya Islam komunis, Islam nasionalis dan Islam liberal di Indonesia, menurut Ulil, merupakan konsekuensi dari keluwesan Politik Islam. Tetapi asumsi bahwa liberalisme yang menikah dengan Islam disamakan dengan liberalisme ala 'Barat' merupakan kesalahan fatal, karena ketika Islam menyerap ide dan diserap ide lain keduanya saling memodifikasi.

---

<sup>36</sup> Suminto, H, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. LP3ES, Jakarta, 1985, h. 12

Klaim liberal dari kaca mata liberalisme Barat' akan menjadi sumber masalah.<sup>37</sup>

### 3. Pemikiran Politik Islam Ulil Abshar Abdalla

Menurut Ulil ada perbedaan pokok antara pengelolaan kehidupan politik dalam praktik-diskursif sebagaimana diwakili oleh kata politik dengan yang diwakili oleh kata siasah. Perbedaan pertama adalah menyangkut asumsi mengenai watak (*nature*) pengelolaan kehidupan public tersebut apakah wataknya adalah sebuah sistem yang teratur, mantap, mekanistik, dan impersonal, atau wataknya adalah menyerupai kesukarelaan pribadi (*voluntarism*) yang tak stabil, dan personal. Dalam istilah politik, sebagaimana dihayati dalam pengalaman historis bangsa barat, terkandung asumsi tentang pengelolaan kehidupan publik sebagai berwatak mekanistik dan impersonal. Mekanistik, artinya kehidupan bermasyarakat itu diatur oleh suatu aturan main yang menyerupai sebuah mesin yang berjalan sendiri secara otomatis kehidupan publik digambarkan sebagai sebuah otomaton yang otonom, regular dan objektif. Impersonal, artinya bahwa aturan main tersebut tidak tercermin dalam individu penguasa yang mempribadi (*impersonal*). Oleh karena itu, gambaran tentang kehidupan public tercermin dalam istilah polis, atau kota, yang menjadi asal kata politik. Disekitar polis inilah pemikiran spekulatif masyarakat Barat (Eropa) berkembang pesat.

Dalam sejarah Islam, tentu ada suatu eksperimen filosofis mengenai siasah tidak sekedar sebagai sebuah politik pengembangan, seperti yang dilakukan oleh Al-Farabi dan para filosof yang tergabung dalam sekolah Ikhwanul Shafa. Yang pertama menuangkannya dalam risalah al-Madinatul Fadhillah, sementara yang kedua menuangkannya dalam Rasail Ikhwanul Shafa wa Khillanil Wafa yang berjumlah lima puluh dua risalah. Namun, dalam perkembangan berikutnya, eksperimen filosofis ini ternyata kurang populer. Artinya pengelolaan kehidupan publik yang dimengerti sebagai siasah lebih populer ketimbang sebagai politik.

---

<sup>37</sup> Delliar Noer. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. LP3ES. Jakarta, 1982. h. 36

Akibat perbedaan pandangan tentang watak pengelolaan kehidupan publik ini, maka timbul konsekuensi berikut yang Ulil ajukan sebagai tesis kedua, yakni pandangan bahwa politik adalah kepanjangan dari ibadah sebagai ritualisme. Jika memakai kosa kata fiqh, politik lebih menyerupai salat ketimbang zakat. Politik lebih dikaitkan dengan *dimensi vertical* (shalat) dari keberagaman seorang muslim, ketimbang *dimensi horisontalnya* (zakat). Politik telah mengalami ritualisasi atau pengabdian dalam pengertian yang sempit. Oleh karena itu, di lingkungan umat Islam, terdapat pandangan yang kuat untuk memandang politik sebagai derivat saja dari salat. Pandangan yang serba ritual telah begitu mantapnya di lingkungan umat Islam, sehingga aspek-aspek riabilitas ini yang pertama-tama muncul ke permukaan setiap kali agenda perjuangan politik disusun oleh tokoh-tokoh Islam. Pengabdian politik tersebut kemudian menutup agenda-agenda perjuangan politik yang menyangkut kondisi nyata umat Islam di level akar rumput. Karena siasah lebih dekat kepada shalat, maka esensi tindakan berpolitik di mata umat Islam juga lebih dikaitkan dengan kesalahan individual serta dimensi vertical dari keberagaman seorang muslim. Nasib siasah setali tiga uang dengan konsep zakat. Sebagaimana kita tahu, zakat juga diilustrasikan begitu rupa sehingga lebih mendekati kesalahan pribadi yang lepas dari usaha pemberdayaan umat Islam agar lepas dari penindasan struktural dalam masyarakat.<sup>38</sup>

Walhasil bermula dari anggapan tentang pengelolaan kehidupan publik sebagai siasah, penggembalaan hewan ternak, muncullah ritualisasi atas siasah sehingga lepas dari esensinya yang pokok: pengaturan atas polis sebagai wadah dari komunitas politik yang berkeadaban. Perbedaan kedua antara pengelolaan kehidupan publik yang di mengerti sebagai siasah dan yang dimengerti sebagai politik adalah menyangkut penghuni dari ruang politik yang bernama polis itu.<sup>39</sup>

Selama rezim Orde Baru berkuasa, masyarakat politik di Indonesia tidak mempunyai kesempatan untuk belajar membina praktik politik yang

---

<sup>38</sup> Ulil Abshar, *Op.cit*, h. 89

<sup>39</sup> *Ibid*, h. 92

bersendi pada upaya penyelesaian problem-problem kongkret yang di hadapi mereka. Sementara proses industrialisasi kian memperumit serta memperluas pelbagai dimensi soal yang muncul dalam masyarakat, wadah dan tempat untuk menyelesaikan pelbagai problem social-ekonomi sama sekali tidak memadai. Salah satu soalnya adalah karena asas yang dianut dalam penyusunan lembaga-lembaga politik itu bukan untuk membuat solusi atas kenyataan yang kongkret, lembaga kepartaian yang mestinya menjadi sarana untuk mencapai solusi atas problem, direkayasa begitu rupa hingga akhirnya hanya menjadi sarana untuk mengesahkan dalih negara untuk menyembunyikan problem itu.

Akibatnya adalah adanya kesulitan yang dihadapi oleh masyarakat untuk menyusun kekuatan-kekuatan sosial yang berguna untuk mencapai solusi atas soal-soal mereka sendiri. Lembaga-lembaga masyarakat sengaja dihancurkan, atau setidaknya dilemahkan, oleh pemerintah sehingga masyarakat tidak bisa melakukan agregasi politik secara rasional dan sistematis untuk memperjuangkan kepentingan-kepentingan mereka. Akhirnya, masyarakat menggunakan sarana-sarana simbolis yang memang masih tersisa buat mereka, yakni agama atau etnisitas. Kerusakan-kerusakan yang terjadi akhir-akhir ini adalah salah satu contoh saja dari kebingungan masyarakat dalam menemukan cara yang tepat untuk menyelesaikan problem-problem yang mereka hadapi secara rasional, karena tak adanya lembaga untuk itu. Dengan kata lain, kerusakan itu adalah akibat dari politik yang kongkret.<sup>40</sup>

Di kalangan kita juga tertanam secara diam-diam kesadaran bahwa filosofi *mikul dhuwur mendem jero* (mengangkat tingi-tinggi [kebaikan pemimpin], dan menimbun dalam-dalam [kesalahannya] ), adalah moral politik yang seharusnya melandasi hubungan kemasyarakatan kita. Menimbun adalah melupakan, menolak kenyataan. Dan dari situlah dimulai mistifikasi. Dengan ini semua, kita tentu tidak ingin menjadikan kebudayaan, kultur, sebagai tertuduh. Ini semua juga tidak menutupi kenyataan bahwa yang terjadi

---

<sup>40</sup> *Ibid*, h. 104

dilapangan justru hubungan material dan kepentingan antar kelompok yang mencoba memanipulasi kultur tertentu untuk menjustificasinya. Kita tidak abai atas kenyataan bahwa kultur sebetulnya adalah akibat, bukan sebab, dari pergesekan antar kepentingan dalam suatu kelompok. Tapi siapa tahu bahwa, sesungguhnya kita, diam-diam, mulai menginternalisir kultur yang dimanipulasi (oleh kelompok tertentu) itu. Yang jelas, kita kurang fair jika menyalahkan kelompok atau partai tertentu untuk gejala mistifikasi itu. Pada kita semua, ada kecenderungan untuk memistifikasikan apa saja.

Politik di Indonesia, konon, merupakan perluasan dari karisma atau pengaruh segelintir orang. Ia tidak mencerminkan suatu sirkulasi kekuasaan yang berlangsung secara impersonal dalam suatu lembaga yang mapan. Politik bukan lagi merupakan suatu institusi, tetapi sekumpulan orang yang berdesak-desak memperebutkan suatu ruang terbatas dengan tingkat ketersediaan (*availability*) sumber daya yang amat rendah. Perubahan politik, akhirnya tergantung kepada voluntarisme atau karitas tokoh-tokoh yang berada ditengah atau didekat lingkaran kekuasaan. Begitulah, kita menyaksikan *euforia public* ketika muncul satu-dua tokoh yang menyuarakan suatu aspirasi peribahan yang menggumpal di tingkat akar rumput. Publik ibarat petani yang mengimpikan dari waktu ke waktu munculnya tokoh messiah yang akan menggerakkan massa tertindas menuju zaman baru, sekaligus menebus mereka dari ancaman katastrofi (zaman kalabendu dalam pemahaman orang jawa).<sup>41</sup> Jika kita menghendaki suatu perubahan politik di negeri ini, maka kita mesti rela untuk menyusun suatu prinsip minimal yang tidak mendeskriminasi banyak orang. Sejumlah tokoh dari pelbagai latar belakang agama, politik dan ekonomi dapat ditampung kedalam suatu tenda yang menghimpun pelbagai keragaman.<sup>42</sup>

Kelemahan masyarakat sipil di negeri Indonesia kita adalah kurangnya kesempatan untuk belajar membangun mekanisme yang mapan untuk tubuh mereka sendiri. Jika tidak negara turut campur untuk menengahi golongan-

---

<sup>41</sup> *Ibid*, 112

<sup>42</sup> *Ibid*, h. 114

golongan dalam masyarakat sendiri mengkontrak pemerintah untuk ikut menyelesaikan konflik-konflik itu. Untuk tujuan sesaat, tentulah konflik-konflik itu bisa dilelai, tetapi dengan resiko konflik itu berubah menjadi trauma yang menggumpal kedalam tubuh masyarakat sendiri, hingga suatu ketika katup politik tidak tahan lagi, dan meledak menjadi apa yang akhir-akhir ini populer dengan kerusuhan massa, atau masing-masing golongan memaksimalisir agendanya, tanpa berupaya untuk mencari prinsip minimal yang dapat melampaui perbedaan-perbedaan yang terjadi antar mereka.<sup>43</sup>

Ulil merupakan salah satu tokoh Islam Liberal meyakini bahwa urusan beragama dan tidak beragama hak perorangan yang harus dihargai dan dilindungi. Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrowi, otoritas keagamaan dan politik. Islam liberal yakin bahwa kekuasaan keagamaan dan politik harus dipisahkan. Islam liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut. Agama adalah sumber inspirasi yang dapat mempengaruhi kebijakan publik tetapi agama tidak punya hak suci untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik.<sup>44</sup>

Menurut Ulil Abshar Abdalla Islam liberal yang menggambarkan prinsip-prinsip yang menekankan kebebasan pribadi dan pembebasan dari struktur social politik yang menindas. Liberal bermakna dua yaitu kebebasan dan pembebasan. Ulil mengatakan tidak ada disebut hukum Tuhan dalam pengertian seperti di pahami kebanyakan orang Islam, misalnya hukum tentang pencurian, jual beli, pernikahan pemerintahan. Nabi Muhammad adalah tokoh historis yang harus dikaji dengan kritis (sehingga tidak hanya menjadi mitos yang dikagumi saja, tanpa memandang aspek-aspek beliau sebagai manusia yang juga banyak kekurangannya). Menurut Ulil agama semuanya jalan kebenaran, jadi Islam bukan yang paling benar.<sup>45</sup>

Metode yang digunakan Ulil Abshar Abdala dalam melihat pendapat diatas yaitu melalui yang pertama metode sejarah, yaitu suatu metode yang

---

<sup>43</sup> *Ibid*, h. 115

<sup>44</sup> Ulil Abshar Abdalla, *Islam dan Radikalisme*, *Op.cit*, h 289

<sup>45</sup> *Ibid*, h. 290

menganalisis kenyataan perjalanan waktu politik, misalnya apa yang terjadi dalam system politik masa dulu masa dimana pemerintahan Orde Baru berkuasa, kemudian kaitan dengan keadaan sekarang, serta perhitungan keadaan apa yang terjadi pada perpolitikan yang akan datang mulai dari sifatnya, sitemnya, sampai pada kondisi dan situasinya. Yang pada pemerintahan kekuasaan orde baru banyak timbul kesenjangan politik, hilangnya hak dan wewenang masyarakat sebagai rakyat. Kedua metode yang digunakan ulil adalah metode fungsional, yaitu suatu metode yang dalam proses penyelidikannya membahas obyek, subyek, dan gejala politik yang terjadi di Indonesia. Dari kedua metode inilah Ulil menghasilkan pemikiran-pemikirannya, salah satunya mengenai pemikiran Liberal.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Ibid, h 189