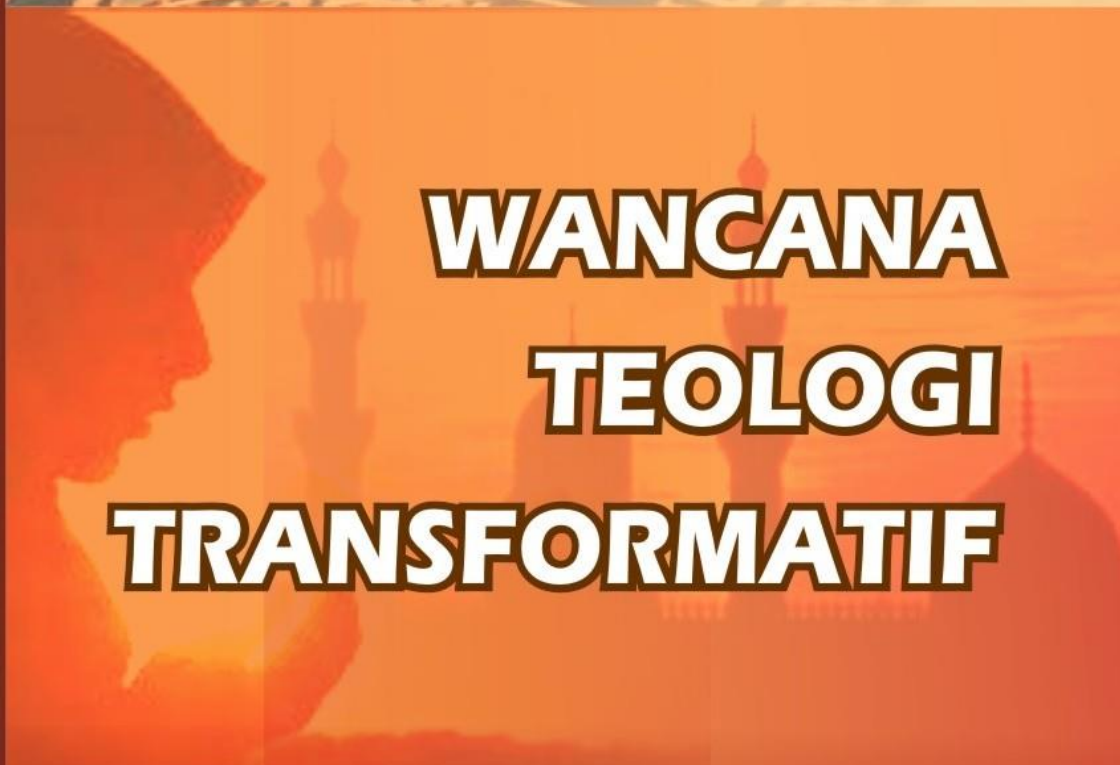




Lukman Hakim



WANCANA TEOLOGI TRANSFORMATIF

DARI TEOSENTRIS KE-ANTROPOSENTRIS



LUKMAN HAKIM

**WACANA TEOLOGI TRANSFORMATIF
Dari Teosentris ke Antroposentris**

**Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh**

WACANA TEOLOGI TRANSFORMATIF
Dari Teosentris ke Antroposentris

Edisi Pertama, Cetakan ke-1, Tahun 2014

Ushuluddin

vi + 180 hlm, 13,5 cm x 20,5 cm

ISBN: 978-602-1216-08-8

Hak Cipta Pada Penulis

All Right Reserved

Cetakan Pertama, Oktober 2014

Pengarang: Lukman Hakim

Editor: Drs. H. Taslim HM Yasin, M.Si

Cover & Layout: Turats

Penerbit: Fakultas Ushuluddin

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry

Alamat: Jl. Lingkar Kampus Darussalam, Banda Aceh, 23111

Telp (0651) 7551295 /Fax. (0651) 7551295

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah dengan izin Allah buku yang sederhana ini akhirnya dapat terselesaikan. Selawat dan salam kepada Rasulullah SAW. yang kehadirannya menjadi rahmat bagi sekalian alam. Pada mulanya penulis tidak mempunyai keyakinan diri yang cukup untuk menerbitkan buku ini. Namun kemudian, berbekal sebuah keyakinan bahwa sebuah gagasan, ide, pemikiran sekecil apapun adalah layak dikongsikan dan apresiasikan. Penulis kemudian mencoba mengumpulkan kembali tulisan-tulisan yang seirama dan sethema sembari mengumpulkan keyakinan diri untuk menerbitkan buku ini. Akhirnya dengan segala kesederhanaannya tulisan inipun dapat hadir ke hadapan pembaca.

Secara keseluruhan semua bagian dalam buku ini berbicara tentang wacana teologi kontemporer. Dari segi ini, secara substansial gagasan dan ide yang disampaikan dalam buku ini berada dalam ranah thema yang sama. Karena buku ini pada awalnya merupakan himpunan dari tulisan yang terpisah, maka buku ini layaknya sebuah kapita selekta teologi kontemporer. Oleh sebab itu buku ini boleh dibaca dari bab mana saja, sebab masing bab dikonstruksikan dalam idea yang independen meskipun secara tematis tetap berorientasi pada wacana teologi kontemporer.

Setelah melalui berapa pertimbangan, akhirnya buku ini diberi judul “Wacana Teologi Transformatif: Dari Teosentris ke Antroposentris”. Judul ini dianggap dapat mewakili keseluruhan kandungan gagasan yang ada dalam setiap bab buku ini. Bahwa selama ini ada kesan yang dominan ketika kita berbicara teologi yang terbayang adalah kita tentang berbicara tentang Tuhan dalam dimensi yang transdendental, berkelana dalam cakrawala langit yang sakral. Model pemahaman teologis sebagaimana disebutkan di atas adalah pemahaman teologi yang teosentris.

Membicarakan Tuhan dalam rangka mencoba mengenali Tuhan. Corak pemahaman teosentris ini tentunya akan menghasikan seperangkat pengetahuan deskriptif tentang Tuhan.

Keseluruhan gagasan yang dikembangkan dalam buku ini tidak berapa dalam spektrum pemahaman teologi yang teosentris. Di sini teologi dielaborasi dalam pemahaman yang antroposentris, dalam artian memahami nilai-nilai ketuhanan yang ada dalam konstruksi teologi untuk kepentingan manusia. Bahwa nilai-nilai transendental yang teologi diproyeksikan sebagai sumber energi bagi manusia dalam mewujudkan transformasi sosial. Dengan kata lain buku ini mencoba merubah kesan teoritis dalam disiplin teologi klasik menjadi sebuah pemahaman teologis dalam yang bersifat terapan.

Bagaimanapun sebuah konstruk keilmuan dianggap fungsional ketika ia mampu memberikan peran mewujudkan transformasi sosial. Teologi sebagai ilmu tentang Tuhan tentunya tidak hanya dibangun untuk mengenal Tuhan secara teoritis, lebih jauh dari itu bagaimana nilai-nilai ketuhanan itu mampu diejawantahkan dalam perilaku manusia. Di sinilah sebenarnya tugas manusia sebagai *khalifatullah* dijabarkan yaitu mengaplikasikan semua esensi kebaikan Tuhan dalam kehidupan manusia di muka bumi.

Akhirnya, penulis sadar bahwa tulisan ini meskipun telah dipersiapkan secara baik, tentunya akan ditemukan banyak kekurangan dan keterbatasan yang perlu mendapat masukan dari berbagai pihak. Untuk itu penulis mengharapkan masukan dan kritik konstruktif dari para sidang pembaca demi penyempurnaan lebih lanjut. Semoga bermanfaat dan selamat membaca.

Banda Aceh 10 Agustus 2014

Penulis.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ~ ii

DAFTAR ISI ~ iv

BAB I: MERETAS PARADIGMA BARU KAJIAN KALAM KONTEMPORER

- A. Urgensi Kajian Kalam di Perguruan Tinggi Islam ~ 1
- B. Pengembangan Dimensi Praktis Ilmu Ushuluddin ~ 8
- C. Paradigma Baru Kajian Kalam: Dari Teosentris ke Antroposentris ~ 12
- D. Paradigma Baru Kajian Kalam: Dari Landasan Epistemologis ke Perangkat Operasional ~ 16

BAB II: REKAYASA TEOLOGI MASA DEPAN MENUJU TRANSFORMASI SOSIAL

- A. Selayang Pandang Dinamika Perkembangan Teologi dan Problematikanya ~ 27
- B. Rekayasa Teologi Bervisi Revolusioner ~ 32
- C. Membumikan Nilai Transendental Menuju Transformasi Sosial ~ 35

BAB III: REKONSTRUKSI TEOLOGI BERBASIS KEADILAN MENUJU TRANSFORMASI SOSIAL

- A. Prinsip Keadilan dalam Konstruksi Teologi ~ 41
- B. Keadilan: Seputar Konflik Politik dan Perdebatan Teologi ~ 44
- C. Membumikan Keadilan Tuhan Menuju Transformasi Sosial ~ 51

BAB IV: KONSEP TEOLOGI REVOLUSIONER HASSAN HANAFI

- A. Genealogi Sosial Pemikiran Teologi Hassan Hanafi ~ 57

- B. Metodologi Pemikiran Hassan Hanafi ~64
- C. Kritik Hassan Hanafi terhadap Teologi Tradisional ~ 71
- D. Teologi Revolusioner Hassan Hanafi ~ 76
- E. Metodologi Aplikasi Teologis ke Arah Transformasi Sosial ~ 82

BAB V: REKONSTRUKSI TEOLOGIS PERSPEKTIF MUHAMMAD ABED AL-JABIRI

- A. Mengenal Muhammad Abed Al-Jabiri ~ 91
- B. Milieu Intelektualitas, Budaya dan Politik Maroko ~ 94
- C. Konstruksi Dasar Epistemologi Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri ~ 97
- D. Konsep Rekonstruksi Teologis Muhammad Abid Al-Jabiri ~102

BAB VI: SISI FEMINISME DALAM TEOLOGI PEMBEBASAN ASGHAR ALI ENGINEER

- A. Diskursus Feminisme dan Dinamika Perkembangannya ~ 109
- B. Mengenal Asghar Ali Enggineer: Biografi dan Mileu Intelektual India ~ 116
- C. Konstruksi dasar Teologi Pembebasan Asghar Ali Engineer ~ 123
- D. Sisi Feminisme dalam Teolgi Pembebasan Asghar Ali Engineer ~127

BAB VII: KONSTRUKSI TEOLOGIS DALAM HADIH MAJA ACEH

- A. Hadih Maja dalam Diskursus Ilmiah ~ 131
- B. Hadih Maja sebagai Sumber Nilai Masyarakat Aceh ~ 133
- C. Sisi Teologi dalam Hadih Maja ~ 137

DAFTAR PUSTAKA ~ 127

RIWAYAT HIDUP PENULIS ~ 134

Bab I

MERETAS PARADIGMA BARU KAJIAN KALAM KONTEMPORER

A. Urgensi Kajian Kalam di Perguruan Tinggi Islam

Dalam konstelasi *Islamic studies* atau *Dirasat Islamiyyah*, kajian ilmu Kalam¹ merupakan kajian yang paling pokok dan sentral. Begitu sentralnya kedudukan ilmu Kalam dalam *Dirasat Islamiyyah* sehingga ia mewarnai, mengarahkan bahkan sampai batas tertentu “mendominasi” arah, corak, muatan materi dan metodologi kajian-kajian Islam yang lain, seperti Ushul fiqh, Filsafat Islam, Ulum al-Tafsir, Ulum al-Hadist, Pendidikan Islam, bahkan sampai

¹Kalam yang dimaksud di sini adalah teologi Islam. Dalam Islam para ahli menamai ilmu kalam ini dengan berapa nama yang beragam walaupun keberagaman ini hanya pada tataran penyebutan redaksi terminologis tidak pada tataran substansi pemahaman. Nama-nama dimaksud antara lain Ilmu Usuluddin dan Ilmu Tawhid. ‘Abd. al-Rahman al Iji memberi definisi ilmu Kalam sebagai ilmu yang mampu membuktikan kebenaran aqidah Islam dan menghilangkan kebimbangan dengan mengemukakan hujjah dan argumentasi. Ahmad Fu’ad al-Ahwani menyebutnya sebagai ilmu yang memperkuat aqidah-aqidah agama dengan menggunakan argumentasi rasional. Barangkat dari berbagai batasan di atas, maka pemahaman istilah Kalam dalam makalah ini dipahami sebagai ilmu yang berbicara tentang Tuhan dan berbagai derivasinya dalam hubungan-Nya dengan manusia sekaligus sebagai disiplin keilmuan kontemporer yang diskursif. Lihat, ‘Abd. al-Rahman Ibn al-Iji, *Al-Mawaqif fi ‘Ilm al-Kalam*, (Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.t.), hal.7 ; Ahmad Fu’ad al-Ahwani, *Al-Falsafat al-Islamiyyah*, (Kairo: Matba ‘at Lajnah al-Ta’lif, 1962),hal.18.

kepersoalan yang terkait dengan pemikiran ekonomi dan politik Islam.

Meskipun sedemikian kokohnya kedudukan ilmu Kalam dalam studi keislaman, tetapi dalam kajiannya sering mengabaikan sisi historisitas konstruk pola pikir, logika, metodologi dan sistematika keilmuan kalam itu sendiri, yang pada gilirannya terlupakan pula agenda pengembangannya. Pada praktiknya model pembelajaran hari ini sering menempatkan ilmu Kalam sebagai bangunan keilmuan dogmatis yang seakan lahir dalam kehampaan sejarah. Bagaimana sejarah perkembangan “teori-teori” ilmu kalam, model logika apa yang sering digunakan oleh para penggunanya dan faktor politik apa yang telah mempengaruhi bangunan kalam klasik sering terlupakan.

Persoalan yang mendasar dalam model kajian teologi selama ini adalah bahwa teologi dimaknai terlalu melangit dalam sebuah wacana, teologi selalu diarahkan menjadi ilmu teoritis murni sehingga teologi menjadi terpisah dari dataran praksis. Hal ini berimplikasi kepada ketidakmampuan umat membumikan nilai moral yang terkandung dalam teks ilahi yang otoritatif. Padahal pada era globalisasi agama dan budaya, umat Islam tidak dapat mengisolasi diri dari bersentuhan dan bergaul dengan budaya dan agama orang lain. Pada kenyataannya sering dijumpai bahwa umat Islam mengalami kesulitan dan kegamangan ketika harus berhadapan dengan berbagai tantangan budaya global ini.

Bangunan keilmuan kalam klasik ternyata tidak cukup kokoh menyediakan seperangkat teori dan metodologi yang dapat menjelaskan bagaimana seorang agamawan yang baik harus berhadapan, bergaul, bersentuhan, berhubungan dengan penganut agama lain dalam alam praktik sosial, budaya, ekonomi dan politik. Anomali ini muncul karena dalam kajian kalam selama ini menciptakan gap yang lebar antara “teori” dan “praksis”,

antara “idealitas” dan “realitas” dan antara “teks” dan “konteks”. Hal ini telah menyebabkan kalam secara metodologis tidak dapat memberikan bekal yang cukup bagi konsumennya untuk mengarungi samudra kehidupan era baru, era modern dan post-modern. Secara psikologis kalam juga tidak dapat mengangkat kepercayaan diri umat Islam dari perasaan bahwa mereka selalu minoritas, padahal dalam statistik mereka adalah mayoritas yang menyebabkan umat Islam mengalami disartikulasi politik.

Model kajian kalam yang selama ini dipraktekkan hanya dapat diharapkan pada pemilihan informasi deskriptif dari pengalaman aqidah. Sebuah pengalaman yang hanya terbatas pada pemahaman dan tidak mampu menjangkau kehidupan kesehariannya. Paradigma kajian konvensional ini akan tidak mampu memahami kenyataan sekitar apalagi untuk mengemudikan arah perubahan sosial yang akan terjadi. Padahal wujud transformasi sosial merupakan bagian dari tujuan risalah. Oleh karena itu pencapaian tujuan risalah haruslah haruslah menjadi dasar pertimbangan kajian kalam. Paling tidak inilah yang menjadi hipotesa awal perancangan paradigma baru kajian kalam. Di dalam paradigma baru ini para pemerhati kalam mungkin menyusun asumsi dan teori-teori yang berbeda dengan kaum mutakallimin klasik

Dari serangkaian uraian di atas, maka pokok permasalahan yang menjadi obsesi penyelesaian makalah ini adalah: bagaimana meretas sebuah Paradigma² baru

²Paradigma merupakan Istilah yang dipopulerkan oleh Thomas Khun dalam karyanya “*The Structure of Scientific Revolution*”. Paradigma di sini sebagai kerangka reverensi atau pandangan dunia (world view) yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan suatu teori. Thomas Khun, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hal. 134. Pemikir lain seperti Patton sebagaimana dikutip Mansour Fakhri mendefinisikan paradigma hampir sama dengan Khun yaitu Sebagai “*a world view, a general perspective, a way of breaking down of the complexity of the real world*” (suatu pandangan dunia, suatu cara

kajian kalam, sebuah paradigma yang di satu sisi dapat meminalisir kesan bahwa kalam hanyalah disiplin teoritis dan di sisi lain dapat menunjukkan dimensi praktis dari kajian teologi. Dengan demikian akan dapat memunculkan sebuah kesan bahwa kalam sebagai sebuah disiplin ilmu apresiatif dan memiliki peran aplikatif dalam proses perubahan sosial.

Kajian ini tentunya harus dimulai dari pemahaman bahwa kalam merupakan sebuah disiplin pengetahuan yang mandiri bukan sebagai ajaran kepercayaan yang bersifat dogmatis. Dengan berpijak dari sebuah asumsi bahwa pembentukan konstruksi kalam mempunyai keterkaitan dengan sejarah atau semangat zaman yang mengitarinya, maka kajian ini akan ditempuh melalui pendekatan sejarah (*historical approach*) dan pendekatan heurestik³ (*heurestical approach*). Sedangkan secara mikro memakai pendekatan hermeneutik (*hermeneutical approach*). Analisis data akan ditempuh dengan metode analisis filosofis dalam pemecahan masalah yang menjadi *grand question research*.

pandang umum atau suatu cara untuk menguraikan kompleksitas dunia nyata. Mansour Fakih, *Sesat Pikir teori Pembangunan Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) hal. 78. Menurut Taqiuddin al-Nabhani kata paradigma disepadankan dengan kata *al-ga'idah fikriyyah* dalam bahasa Arab yang berarti pemikiran dasar yang menjadi landasan bagi pemikir-pemikir lainnya. Lihat Taqiuddin al-Nabhani, *Al-Nizam al-Iqtishady fi al-Islam*, (Beirut: Darul al-Ummah, 1990), hal. 109.

³Heurestika yang dalam bahasa Inggris *heuristics* berasal dari bahasa Yunani *hereustein* yang berarti menemukan. Secara istilah merupakan metode untuk menemukan kebenaran (fakta, ide) dengan mengungkapkan keabsahan sumber sejarah dengan percepatan proses pencarian dan menemukan pemecahan masalah. Menurut Van Humboldt, dalam mobilisasi kerjanya heurestika biasanya dibantu oleh beberapa ilmu lain seperti filologi, palaografi, heraldic dan numismatic. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hal. 284. Lihat Juga Rustam Effendy Tamburaka, *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Sejarah, Sejarah Filsafat dan Iptek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), hal 36-37.

Sebelum kita meneraju lebih dalam tentang kemungkinan perancangan paradigma baru kajian keislaman khususnya kajian kalam, maka terlebih dahulu kita harus melihat sepintas posisi IAIN sebagai institusi pendidikan tinggi Islam yang bertanggung jawab dalam pengembangan kajian keislaman. Mencermati kebijakan penetapan undang-undang No. 2 tahun 1989 tentang sistem pendidikan Nasional dan Peraturan Daerah no.30 tahun 1990 tentang pendidikan tinggi, maka IAIN mempunyai kesempatan yang lebih luas untuk berkembang dalam sistem pendidikan tinggi nasional. Untuk itu, IAIN perlu meningkatkan peran , tanggung jawab, mutu pendidikan, penelitian dan pengabdian pada masyarakat sesuai dengan kebutuhan pembangunan di masa sekarang dan masa depan.

IAIN merupakan amanah umat dan aset nasional yang harus terus dijaga dan dipelihara serta ditumbuhkembangkan sesuai dengan aspirasi umat dan kebutuhan bangsa. Dalam kaitan itulah kita perlu mengajukan pertanyaan mendasar sudah siapkah IAIN menghadapi perubahan-perubahan besar itu? Apa pula rencana rancangan (*desain oh planning*) dalam menghadapi perubahan-perubahan itu. Disadari atau tidak, umat Islam sebagai bagian terbesar bangsa akan mengalami perubahan besar pada abad ke 21 dalam kawasan cekungan Pasifik. Di samping itu abad ke -15 Hijriah juga sering dianggap sebagai era kebangkitan Islam.⁴ Dalam masyarakat yang berubah, kaum intelektual adalah kelompok yang strategis yang ikut merencanakan dan merancang masa depan itu. Hal ini dikarenakan kaum intelektual adalah perencana, pelaksana dan pengawas dari dinamika perkembangan global.

Ulasan di atas memberikan gambaran bahwa tanggung jawab dan tugas kaum intelektual dalam

⁴Tarmizi Taher, *Membumikan Ajaran Ketuhanan: Agama dalam Transformasi Bangsa*, (Jakarta: Hikmah, 2003), hal. 107.

perubahan masyarakat yang sedang membangun tentulah amat berat. Kaum intelektual adalah juru bicara Islam di tengah aneka tantangan modernitas yang sedang dan akan muncul dalam realitas masyarakat. Sebenarnya juru bicara Islam yang paling *credible* adalah orang IAIN, hal ini bermakna bahwa sebagai lembaga pengembangan keilmuan keislaman, IAIN harus membuat perencanaan yang mengarah pada terciptanya iklim ilmiah sejati dimana penelitian, pembangunan teori dan pendekatan-pendekatan ilmiah bisa dilakukan.⁵ Dengan usaha ini kiranya dapat memperlihatkan IAIN sebagai laboratorium bagi pengembangan ilmu keislaman

Sebagai bagian integral dari sistem nasional, IAIN secara keseluruhan tidak bisa mengisolasi diri dari perubahan-perubahan paradigma, konsep, visi, dan orientasi baru pengembangan pendidikan tinggi nasional. Dalam konteks perubahan-perubahan yang terjadi begitu cepat maka IAIN harus mengembangkan konsep dan paradigma yang dapat menyahuti dan mempertimbangkan perubahan dan transisi sosial, ekonomi dan politik nasional dan global. Secara akademik IAIN selalu dituntut dapat menghasilkan mahasiswa dan lulusan yang memiliki daya saing (*competitive advantage*), yang andal dan tangguh dalam zaman globalisasi yang penuh tantangan.

Dalam *World Declaration on Higher Education of the Twenty-First Century; Vision and Action*, oleh UNESCO (1998), ditegaskan bahwa visi dan nilai pokok sebuah Perguruan Tinggi adalah memberikan kontribusi kepada pembangunan yang berkelanjutan (*sustainable development*) dan pengembangan masyarakat secara keseluruhan.⁶ Dalam

⁵Bahtiar Effendy, "Mempertegas Arah Kajian Islam" dalam Nurcholish Madjid (ed.), *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana Praksis Harun Nasution*, (Ciputat: PT Ciputat Press, 2005) hal. 46.

⁶ UNESCO, *World Declaration on Higher Education of the Twenty-First Century; Vision and Action*, UNESCO (1998).

konteks itu maka salah satu visi dan fungsi Perguruan Tinggi adalah mendidik mahasiswa dan warga negara untuk memenuhi kebutuhan seluruh sector aktivitas manusia dengan menawarkan kualifikasi-kualifikasi yang relevan, termasuk di dalamnya pendidikan dan pelatihan profesional yang mengkombinasikan ilmu pengetahuan dan keahlian tingkat tinggi melalui matakuliah-matakuliah yang terus dirancang ulang, dievaluasi secara kontinyu dan terus dikembangkan untuk menjawab berbagai kebutuhan masyarakat dewasa ini dan masa datang.⁷ Dengan demikian dapat dipahami pengembangan IAIN harus diorientasikan ke masa depan (*future oriented*) melalui analisis yang berkelanjutan dalam merespon berbagai tantangan modern.

Selama ini kurikulum IAIN secara umum belum mampu merespon perkembangan iptek dan perubahan masyarakat yang semakin kompleks. Hal ini disebabkan terutama karena bidang kajian agama yang merupakan spesialisasi IAIN kurang mengalami interaksi dan *reapprochement* dengan ilmu-ilmu umum. Bahkan masih cenderung dikotomis. Kurikulum IAIN masih terlalu berat pada ilmu-ilmu yang bersifat normatif, sedangkan ilmu-ilmu umum yang dapat mengarahkan mahasiswa kepada cara berfikir dan pendekatan yang lebih empiris dan kontekstual nampaknya masih belum memadai.

Berangkat dari sinyalemen kelemahan kurikulum, maka kita harus dengan bijak dan kritis mengevaluasi kembali kajian Islam yang ada lingkungan akademik IAIN. Di sinilah alternatif memformulasikan paradigma baru kajian perlu dipertimbangkan. Dengan paradigma baru itu diharapkan kajian keislaman tidak hanya memperlihatkan

⁷ Azyumardi Azra, "Visi IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi", dalam Nurcholish Madjid (ed.), *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana Praksis Harun Nasution*, (Ciputat: PT Ciputat Press, 2005) hal. 53.

nuansa dogmatis teoritis melainkan juga dapat menunjukkan dimensi praktis dari kajian keislaman.

B. Pengembangan Dimensi Praktis Ilmu Ushuluddin

Kiranya bukan suatu kebetulan jika term Ushuluddin diambil untuk menjadi nama bagi salah satu fakultas di lingkungan IAIN karena pemakaian nama tersebut memang merujuk pada disiplin keilmuan yang dikembangkan yaitu yaitu Ushuluddin. Keunggulan ilmu ini ialah bahwa ilmu tidak takut oleh suatu masalah di dalam sejarah perkembangan pemikirannya dan selanjutnya mampu menampung semua kajian baik objek maupun pendekatannya. Sebagai suatu asumsi lebih aman memakai ilmu ushuluddin jika pengertian inklusif mencakup modern klasik maupun objek pola kajiannya. Dengan nama ini pendekatan ilmu tasawuf dan filsafat Islam dapat dimanfaatkan untuk mengadakan kajian tentang permasalahan pokok agama.

Selama ini sering muncul sebuah ungkapan yang bernada “nyeleneh” yang mengatakan bahwa Ushuluddin itu sebagai Fakultas “NATO” (*No Action, Talk Only*). Tentunya kita tidak bisa menyalahkan pandangan di atas, sebab kenyataannya arah pengembangan keilmuan selama ini memang cenderung berpijak pada tataran teoritik dan tidak ada usaha-usaha pada pengalihan dimensi praktis. Hal ini bermakna arah pengembangannya yang tidak seimbang antara dimensi teoritik dan praktik.

Padahal sekiranya kita dengan bijak memahami sejarah niscaya kita akan sampai pada kesimpulan bahwa munculnya berbagai wacana ushuluddin senantiasa bertedensi praktis kemanusiaan.⁸ Dalam hal ini kita berkeyakinan bahwa risalah Islam secara keseluruhan mempunyai misi untuk mengantarkan umat pada kegemilangan hidup, sebagaimana firman Allah dalam surah

⁸Hastings Donnan, *Interpreting Islam*, (New Delhi: SAGE Publication, 2002), hal.101.

al-Anbiya' ayat 107 bahwa *misi diutusnya Muhammad adalah sebagai rahmat bagi alam*. Dengan demikian terpahami bahwa risalah tidak boleh hanya menjadi perangkat teoritis melainkan juga harus memainkan peran dalam kehidupan praktis.

Jika Islam membawa rahmat bermakna bahwa ia mampu berperan serta menumbuhkan semangat manusia menuju pembangunan dan kesejahteraan. Jika akidah Islam adalah salah satu komponen dari ajaran Islam, ia juga mampu berperan serta dalam tugas ini. Jika alur pikir ini benar maka ilmu ushuluddin juga mampu menumbuhkan manusia pembangunan. Sampai pada tataran ini kita dituntut untuk mengelaborasi keilmuan ushuluddin melalui pengembangan proses belajar-mengajar di Fakultas Ushuluddin agar alumnya terampil secara praktis dalam masyarakat.

Kesan teoris ilmu ushuluddin yang menyebabkan pengalaman akidah terbatas pada pemahaman dan keyakinan (*taqrir dan tasdiq*) *an sich*, disebabkan model dan materi pengajarannya hanyut dalam perdebatan intelektual semata.⁹ Objek kajian ilmu ushuluddin yang dirumuskan semakin jauh dan meninggalkan sikap dan karakter ilmu yang sebenarnya, karena mereka hanyut didalam perdebatan spekulatif teoritis dan semakin menjauh dari dimensi kehidupan manusia yang bersifat praktis faktual. Disiplin keushuluddinan selama ini selalu diorientasikan sebagai ilmu teoris padahal ilmu ini juga mempunyai dimensi praktis yang selama ini cenderung terabaikan.

Sebagai contoh, keimanan terhadap keadilan Tuhan yang kita yakini kebenarannya secara normatif, sejatinya harus diarahkan pada dimensi praktis keseharian dalam membenahi perilaku manusia. Dengan demikian keimanan

⁹Qadri Abdillah Azizy, *Teologi Islam Terapan: Upaya Antisipatif terhadap Hedonisme Kehidupan Modern*, (Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), hal.50.

kepada keadilan Tuhan pada tataran praktis akan bernilai bagi; *Pertama*, sebagai control terhadap penyimpangan, dimana dengan meyakini bahwa ucapan dan perbuatannya senantiasa berada di bawah pengawasan Tuhan tentu seseorang tidak akan meremehkan perbuatannya sekecil apapun. Hal ini membawa kepada kesadaran eskatologis bahwa kelak segenap perbuatan yang pernah dilakukannya akan diganjar secara adil. *Kedua*, Berprasangka baik, dalam artian bahwa seseorang yang mengimani keadilan Tuhan akan berprasangka baik terhadap sistem yang beroperasi di jagat alam ini. Hal ini akan menimbulkan keyakinan bahwa hukum alam tidak pernah secara otoriter "mendikte" kebebasan manusia. *Ketiga*, keimanan terhadap keadilan Tuhan merupakan faktor pengerak timbulnya keadilan dalam konteks kehidupan Individu maupun masyarakat.¹⁰ Dengan demikian orang yang meyakini keadilan Tuhan, tentu akan mudah menerima keadilan dalam hidupnya baik sebagai individu maupun masyarakat.

Dimensi praktis ilmu ushuluddin sebenarnya sudah nampak secara jelas dalam aspek ontologis disiplin ilmu ini. Ilmu ushuluddin sebenarnya tidak hanya membahas dan memahami pemikiran yang mendorong pengamal akidah merenung dan berfikir, tetapi juga harus menjangkau kehidupan sosial yang bercorak praktis sebagai suatu bentuk dan perilaku teoritis dalam diri manusia. Kaitan antara dimensi intern dan ekstern, antara yang di "dalam" dan yang nampak dalam "praktik" pada aspek ontologis ilmu ushuluddin sangat potensial untuk menjawab tantangan global jika metodologinya dikembangkan dengan baik.

Kecenderungan yang memandang bahwa kajian keushuluddinan hanya hanya sebatas ilmu spekulatif intelektual hanya akan mengantarkan kita pada pemilihan informasi deskriptif tentang teori-teori keagamaan.

¹⁰ Muhsin Qiraati, *Mencari Tuhan: Mengapa dan Bagaimana*, terj. Muhammad Bafaqih, (Bogor: Cahaya, 2001), hal.81

Penguasaan teori ini tentunya hanya terbatas pada pemahaman dan tidak mampu menjangkau kehidupan kesehariannya apalagi untuk mengemudikan arah perubahan sosial yang akan terjadi. Cara pandang ini harus dialih-orientasikan kepada pengembangan dimensi praktis, karena memang kita hidup dalam realitas empiris dan kita tidak mungkin dapat mengatasi tantangan modern hanya dengan mengandalkan ilmu “wacana” semata.

Dalam konteks kehidupan kekinian dan berbagai tantangan yang akan datang, kita benar-benar dituntut dapat mengejawantahkan nilai-nilai keilmuan yang bersifat teoritik kedalam tataran praktis. Sebagai contoh bagaimana pengetahuan kita tentang keimanan bisa muncul dalam bentuk perilaku praktis. Prolema dasar adalah bagaimana membentuk sikap dan perilaku manusia bahkan dalam skala panjang kepribadiannya. Di zaman modern ini, pembentukan sikap dan perilaku tidak lagi hanya didekati oleh suatu disiplin ilmu, tetapi sudah berkembang sangat jauh dan muncul berbagai spesialisasi.

Perkembangan metodologi dengan kondisi kemandirian ilmu seperti ilmu ushuluddin justru dapat memanfaatkan penemuan teori yang semakin teruji di dalam masalah sikap dan perilaku manusia. Kolaborasi dengan psikologi, sosiologi dan ilmu dakwah adalah tawaran yang harus dipertimbangkan. Perlu ditegaskan bahwa ilmu ini merupakan ilmu bantu di dalam mempraktikkan ilmu ushuluddin untuk mewujudkan sikap dan perilaku yang dikehendaki oleh teori yang bersangkutan. Macam disiplin dan teori yang pasti dan konkret oleh ilmuwan untuk mempraktikkan ilmu ushuluddin harus dikaitkan dengan rumusan dari watak dan teologi Islam. Dalam pengembangan seperti ini, bidang keilmuan ushuluddin lebih terfokus pada kegiatan individu dan kelompok yang berada dalam pengalaman manusia.

Dari uraian di atas, bahwa ilmu ushuluddin mempunyai peran praktis menyiapkan manusia yang berperilaku dan berkepribadian yang benar. Dengan menekankan pada pengembangan dimensi praktis ini diharapkan akan mampu menjawab berbagai tantangan modernitas di bawah petunjuk al-Quran dan keimanan yang mantap. Namun demikian penyelesaian semua masalah kontemporer oleh ilmu ushuluddin praktis masih memerlukan tindak lanjut berupa penyiapan tenaga terampil yang harus ditempa terlebih dahulu dalam kegiatan lapangan.

C. Paradigma Baru Kajian Kalam: Dari Teosentris ke Antroposentris

Berpijak pada sebuah aksioma bahwa doktrin teologislah yang membentuk cara pandang dan berfikir umat, maka kemajuan dan kemunduran suatu peradaban secara tidak langsung bersentuhan dengan model sistem teologis yang dianut. Sejarah membuktikan bahwa teologi pernah menjadi energi revolusioner dan ruh transformatif dalam mengantarkan peradaban Islam ke gerbang kegemilangan.¹¹ Kecermalangan peradaban Islam ini

¹¹Teologi Islam, sebagai sebuah fenomena sejarah, mengalami masa-masa pertumbuhan pesat pada masa keemasan Islam berbarengan dengan pertumbuhan dan perkembangan disiplin keilmuan lainnya. Pada masa itu perkembangan teologi bahkan telah merambah ke persoalan-persoalan yang bersifat filosofis sehingga muncullah arus rasionalitas dalam Islam. Sejarah mencatat kenyataan bahwa para teolog Islam telah memberikan kontribusi yang tak ternilai bagi kemajuan ilmu pengetahuan dengan mengembangkan semangat rasionalitas. Lihat Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam Dirasat Falsafiyyah*, (t.tp.: Dar al-Kutub al-Jam'iyat, 1969), hal.79. Dalam konteks itulah umat Islam pernah mengukir tinta emas dalam sejarah peradaban dan perkembangan kebudayaan. Dalam periode itu peradaban Islam seakan telah mendominasi peradaban dunia dengan cemerlang. Di masa ini pulalah berkembang dan memuncaknya ilmu pengetahuan baik dalam bidang agama maupun kebudayaan. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*

ternyata tidak dapat dipertahankan pada periode selanjutnya, yaitu pada masa periode pertengahan, secara sosiologis Islam tidak banyak memberikan kontribusi riil bagi perkembangan ilmu dan pengetahuan. Keadaan statis dalam sikap dan pemikiran telah menjadikan umat Islam sebagai umat yang terkebelakang di tengah persaingan dengan berbagai peradaban lain pada zaman pertengahan. Kenyataan ini dalam hal tertentu bahkan masih berlangsung sampai sekarang. Indikasinya realitas kekinian umat Islam secara peradaban tertinggal dalam berkompetisi dengan peradaban lain.

Mencermati keadaan di atas, beragam analisis muncul dari tokoh-tokoh Islam dengan spesifikasi keilmuan masing-masing, telah mencoba mengidentifikasi sebab kemunduran peradaban Islam. Secara normatif kita selalu diajarkan untuk mempercayai bahwa "*Islam itu agama yang paling tinggi dan tidak ada yang dapat melampaui ketinggiannya*". Harun Nasution mengaitkan kemunduran peradaban Islam dengan kecenderungan umat Islam yang meninggalkan sistem kalam atau teologi *sunnatullah* dengan pemikiran rasionalitas dan ilmiah diganti kalam yang menekankan kemutlakan Tuhan (*fatalisme*).¹² Ketertinggalan

Pemikiran dan Gagasan, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hal.13. Semua kegemilangan ini, tentu saja tidak lepas dari pengaruh doktrin teologis yang menganjurkan agar umat Islam mengaktualisasikan potensi penalaran semaksimal mungkin.

¹² Suatu aliran yang berpendapat bahwa manusia tidak memiliki daya dan pilihan sebagai daya dan pilihannya sendiri, melainkan daya dan pilihan Tuhan. Dengan kata lain manusia terpaksa (*majbur*) dalam perbuatan-perbuatannya, sehingga tidak ada kebebasan berbuat atas nama dirinya sebagai manusia. Arsitek aliran ini dihubungkan nama Jaham Ibn Safwan. Mengenai penggolongan *fatalisme* ini Harun Nasution memberi batasan yang lebih luas, sehingga memungkinkan aliran lain selain Jabariyyah untuk digolongkan dalam *fatalisme* termasuk aliran al-Asy'ariyyah. Dia memberikan ciri-ciri teologi kehendak mutlak Tuhan (*fatalisme*) ialah: kedudukan akal yang rendah, ketidakbebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan, kebebasan berfikir diikat dengan dogma,

peradaban Islam ini semakin jelas ketika arus modernitas merambah dunia Islam, dimana peradaban Islam tidak dapat memberikan respon kreatif apapun dalam menjawab berbagai persoalan modernitas.

Kegagalan menjawab berbagai tantangan modernitas ini memberikan isyarat bahwa berbagai khazanah pemikiran Islam yang tampak telah menjadi benda-benda arkeologis menanti saatnya untuk dibangun kembali (*reactulization*). Menurut Fazlur Rahman adalah sebuah kedhaliman jika umat mempertahankan tradisi yang sudah lapuk yang sudah kehilangan dinamika dan kesegarannya.¹³ Bagaimanapun masuk dan ikut serta dalam abad modern bukanlah persoalan alternatif, melainkan suatu keharusan sejarah kemanusiaan (*historical ought*).¹⁴ Kegelisian intelektual inilah yang menyebabkan para tokoh Islam menganggap bahwa upaya rekonstruksi khazanah keilmuan Islam termasuk kalam merupakan alternatif yang tidak dapat ditunda.

Menurut Muhammad ‘Abed al-Jabiri realisasi proyek kebangkitan Islam (*al- Nahdah al-Islamiyyah*) harus dimulai dari sebuah keberanian merekonstruksi tradisi (*al-turath*) sehingga dapat memberikan sumbangan riil dalam kehidupan umat manusia.¹⁵ Kita harus memahami bahwa kehadiran tradisi (*al-turats*) tidak sekedar sisa-sisa masa

ketidakpercayaan kepada kepada sunnatullah dan kausalitas, terikat pada arti tekstual dari al-Qur’an dan Hadith dan statis dalam sikap dan berfikir. ‘Ali Sami’ al- Nasysyar, *Nasy’at al-Fikr al- Falsafi al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1966), hal.241-246. Lihat. Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, 1996), hal.116.

¹³Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hal. 176.

¹⁴Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. 458.

¹⁵Muhammad ‘Abed al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pusata Baru, 2001), hal. vii

lalu melainkan masa lalu dan masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara berfikir uma Islam.¹⁶ Maka tradisi bukan hanya yang tertulis dalam buku-buku sejarah melainkan realitas kekinian umat Islam itu sendiri.

Realitas kekinian umat Islam yang selalu menjadi umat yang termaginalkan secara peradaban mengugah kita untuk melihat kembali tradisi yang menjadi doktrin kalam yang membentuk cara berfikir kita. Sebagai sebuah bentukan sejarah kita harus berani mengemukakan secara akademis dan argumentatif anomali-anomali yang ada dalam kajian kalam kita. Dalam konteks ini kita kenal beberapa pemikir yang telah mencoba meluncurkan karya-karya tentang rekayasa teologis revolusioner yang diharapkan dapat mengembalikan kegemilangan peradaban Islam, di antaranya Hassan Hanafi yang mencetus *al-Yasar Islami*,¹⁷ Ziaul Haque dengan *Revelation and Revolution in Islam*,¹⁸ Asghar Ali Engineer dengan *Islam and Liberton Theology*,¹⁹ dan Majid Khadduri dengan karyanya *The Islamic Conception of Justice*,²⁰

Dengan demikian beranjak dari beragam analisis para tokoh yang mengidentifikasi kenafian peradaban Islam dalam memberikan respon terhadap tantangan modernitas, menginspirasi kita untuk mengevaluasi kembali arah dan paradigma kajian kalam. Sebuah paradigma kalam yang berorientasi ke depan, yang diharapkan dapat mengantarkan

¹⁶Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rauf, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 2-3.

¹⁷Hassan Hanafi, *al-Yasar al-Islami*, (Kairo: al-Mursalat, 1981)

¹⁸Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, (New Delhi: International Islamic Publisher, 1992)

¹⁹Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, (New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1992)

²⁰Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, (London: The John Hopkins Press, 1984)

peradaban Islam kembali ke gerbang kegemilangan di tengah-tengah percaturan dan tantangan global.

D. Paradigma Baru Kajian Kalam: Dari Landasan Epistemologis ke Perangkat Operasional.

Mensikapi kenyataan sejarah sebagai mana dipaparkan di atas, dipandang perlu mengembangkan sebuah paradigma baru yang responsif terhadap dinamika realitas umat dan tantangan modern itu sendiri. Upaya ini tentunya harus dimulai dari sebuah loncatan paradigma (*shifting paradigm*) bahwa teologi bukan hanya sebagai ajaran kepercayaan yang bersifat dogmatis tetapi juga merupakan disiplin pengetahuan yang muncul dalam sebuah budaya dan realitas sejarah.

Sebelum kita mengeksplorasi lebih lanjut tentang paradigma baru kajian kalam, kita perlu menyepakati beberapa landasan epistemologis, *Pertama*, bahwa ilmu kalam sebagai *the body of knowledge* yang disusun oleh ulama dan cerdik cendekiawan terdahulu tidak lepas dari pengaruh dan campur tangan dimensi ruang dan waktu. Pandangan ini akan dapat mengantarkan kita kepada satu pemahaman bahwa kajian kalam yang dirumuskan dan diteorisasikan oleh ulama kalam klasik, tengah dan modern menyediakan ruang bagi upaya perubahan sistematika, metodologi dan kontennya sesuai dengan pergumulan dan perubahan zaman serta perkembangan metodologi keilmuan yang mengitarinya.

Kedua, teologi atau kalam harus diposisikan sebagai sebuah disiplin ilmu yang terbuka (*open-ended theology*) yang tidak dirumuskan sekali untuk selamanya (*once and for all*).²¹ Dari pernyataan ini bermakna bahwa rumusan dan adagium-adagium ilmu kalam memungkinkan dipertanyakan ulang, demikian juga dominasi pendekatan

²¹Nucholish Madjid, *Masyarakat Religius*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal.30

tekstual yang selama ini menjadi ciri utama kajian kalam dapat diorientasikan kearah kontekstual dan praksis sosial yang actual dalam kehidupan sehari-hari. Semua landasan epistemologi ini mengisyaratkan bahwa doktrin atau dogma yang merupakan teori keilmuan kalam dalam batasan tertentu sarat dengan unsur campur tangan dan intervensi manusia muslim (*mutakallimun*) dalam merumuskan dan mensistimatisasikannya.

Disiplin teologi bukanlah agama, teologi adalah hasil rumusan akal pikiran manusia sesuai dengan waktu dan sosial yang ada.²² Meskipun para teolog berusaha untuk setia pada teks normatif dari kitab suci dengan kuat tetapi dalam realitas kesejarahan pembentukan konstruk teologi sangat kentara dipengaruhi oleh kepentingan kelompok tertentu. Pada tataran adanya campur tangan kepentingan politik seperti ini teologi tentunya bisa saja salah (*fallible*). Dari serangkaian landasan epistemologi di atas terpahami bahwa upaya perancangan paradigma baru kajian kalam adalah niscaya bahkan lebih jauh dapat dipandang sebagai alternatif.

Setelah kita berupaya memposisikan kalam pada kedudukannya sebagai disiplin keilmuan yang lahir dalam lingkaran sejarah dan realitas dan kita sudah sampai pada kesimpulan bahwa kajian kalam membutuhkan paradigma baru, lantas dimana kita harus memulai perancangan ini? Perancangan ini tentunya harus dimulai dengan menemukan kelemahan kajian kalam yang dilakukan selama ini. Setelah menemukan serangkaian anomali yang ada dalam model kajian kalam konvensional baru kita melangkah ke depan untuk melakukan analisis filosofis sembari menawarkan gagasan baru. Rumusan gagasan baru inilah yang kemudian kita maksudkan dengan paradigma baru kajian kalam.

²²M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 48.

Anomali dalam kajian kalam hari ini adalah ketidakmampuan menjadikan kalam sebuah “pandangan yang benar-benar hidup” dan memberi motivasi tindakan dalam kehidupan kongkrit umat manusia. Secara praksis, kalam gagal menjadi ideologi yang sungguh-sungguh fungsional bagi kehidupan nyata masyarakat muslim. Kegagalan ini disebabkan para penyusun kalam yang tidak dapat mengaitkannya dengan kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia, akibatnya muncul keberserakan antara keimanan teoritik dengan amal praktisnya di kalangan umat. Ini yang menyebabkan, baik secara individual maupun sosial, umat ini dilanda keterceraiberaian dan terkoyak-koyak.²³

Kajian kalam yang selama ini dipraktekkan sangat bersifat *teo-oriented* dalam artian hanya terfokus pada permasalahan transendental metafisik atau berpusat pada Tuhan dan eskatologi. Pola kajian semacam ini membawa implikasi bahwa klaim kebenaran pernyataan kitap suci cenderung bersifat eksklusif.²⁴ Hal ini dikarenakan kalam lebih diarahkan pada penguatan apologi keimanan, akibatnya teologi seakan tidak bersentuhan dengan realitas umat.

Secara individual, pemikiran manusia terputus dengan kesadaran, perkataan maupun perbuatannya. Keadaan ini tentunya akan mudah melahirkan sikap-sikap moral ganda (*an-nifaaq*) atau “sinkretisme kepribadian” (*mazawij asy-syahsiyyah*). Fenomena sinkretis ini tampak dalam kehidupan umat islam saat ini: sinkretisme antara kultus keagamaan dan sekularisme (dalam kebudayaan), antara tradional dan modern (peradaban) antara Timur dan

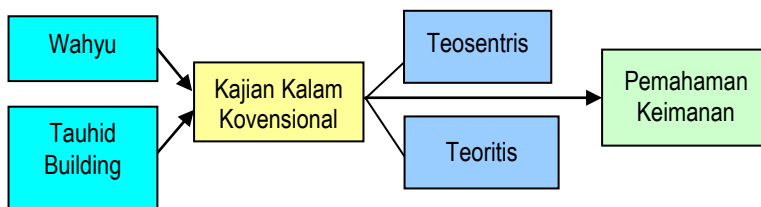
²³Ridwan, *Reformasi....*, hal. 47.

²⁴Kamaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 9

Barat (politik), antara konservatisme dan progresivisme (sosial) dan antara kapitalisme dan sosialisme (ekonomi)²⁵

Kalau kita cermati lebih dalam kekeliruan ini mengakar pada konsensus orang-orang terdahulu bahwa ilmu tauhid atau ilmu kalam merupakan disiplin keilmuan tentang aqidah keagamaan dengan dalil-dalil yang meyakinkan. Yakni sebuah ilmu tentang dalil- dalil mengenai kesahihan aqidah. Kesahihan di sini bersifat teoritis murni, yang tunduk kepada kaidah logika dan metodologi pembuktian. Sebab itu, aqidah menjadi terpisah dari dataran praksis. Sayangnya, hal ini merupakan kupasan yang luas di dalam setiap uraian mengenai ilmu kalam yang selama ini diajarkan. Maka yang dimaksudkan aqidah dalam hal ini semata-mata keyakinan yang tidak terkait dengan persoalan praksis.²⁶ Seakan-akan aqidah merupakan sebuah tema pokok pembahasan teoritis semata, bukan sesuatu yang mengarahkan perilaku.

Dari kilasan analisa di atas kelauman utama kajian kalam konvensional dapat dikonvigrasikan sebagai berikut:



Dari tabel di atas menggambarkan bahwa pola kajian kalam selama ini lebih merupakan penafsiran terhadap wahyu sebagaimana yang diformat pada masa-masa

²⁵Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila as-Saurah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1991), hal. 59.

²⁶Hassan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 12-13.

pembentukan tauhid (*tauhid building*) dulu, sehingga wacana yang terbangun di dalamnya lebih banyak mengarah pada pembahasan ketuhanan (*teosentris/ teo-oriented*) yang bersifat teoritis. Dalam formula sedemikian seakan kalam hanya bertujuan pada apologi keimanan tidak besentuhan dengan realitas manusia.

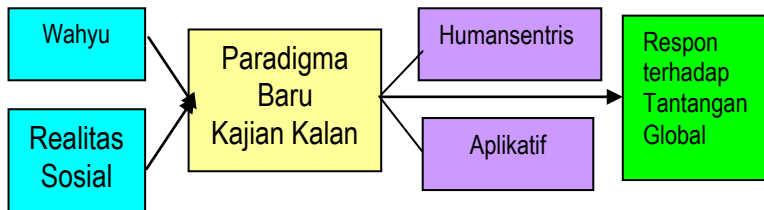
Dengan demikian teologi yang merupakan bentukan sejarah mestinya menjadi piranti proses pendewasaan, dan justru bukan menciptakan problem-problem teoritis seperti teori Zat, Sifat dan Perbuatan. Kepercayaan tentang keesaan dan keadilan Tuhan memang sah dan sehat, bahkan sekalipun tanpa pengaktifan kembali. Namun dunia saat ini tersesat dalam sejarah, terlempar dari intinya kepinggiran. Umat begitu berkutat dengan wacana normatif teks tanpa melakukan reinterpretasi terhadap teks dengan berangkat dari kenyataan masyarakat itu sendiri.

Saat ini teologi Islam mendapat tantangan yang besar sekali. Tentu saja, teologi tidak cukup hanya dipahami sebagai “ilmu ketuhanan” yang *taken for granted* saja di kalangan umat beragama. Tetapi, lebih dari itu, dituntut untuk menerjemahkan apa yang disebut sebagai “kebenaran agama” dalam konteks realitas sosial kehidupan manusia.²⁷ Dengan begitu, teologi bukan sekedar “sebuah wacana ilmu ketuhanan” yang cenderung bergerak di “wilayah ide” *an sich* melainkan dapat juga dapat menumbuhkan “kesadaran teologis” yang bersifat praksis bagi kalangan beragama dalam rangka memecahkan problem sosial yang menghimpit kehidupan umat manusia.

Menerjemahkan teologi dalam mengatasi krisis sosial menjadi kebutuhan yang penting. Tentu saja, kajian kalam harus mempunyai relevansi sosial sebagai gerakan” yang pada akhirnya memihak pada kepentingan mayoritas umat. Itulah dasar pemikiran perancangan paradigma baru

²⁷ Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 322

kajian kalam. Dengan demikian kajian kalam harus diubah dari poros teosentris menuju antroposentris.²⁸ Perangkat operasinalnya tentunya harus melalui penafsiran teks normatif (wahyu) dengan mempertimbangkan realitas sosial, kemudian diaplikasikan atas azaz kepentingan kemanusiaan (*humansentris*) dengan indikasi terwujudnya transformasi sosial. Kerangka pikir di atas dapat digambarkan sebagai berikut:



Realitas kekinian umat Islam yang termarginalkan dalam pertarungan peradaban dunia yang kompetitif mengharuskan adanya proyek rekontruksi khazanah intelektual Islam. Sebuah upaya rekontruksi terhadap bangunan keilmuan Islam dengan mengubah paradigma berpikir. Dalam kaitannya dengan kalam paradigma ini harus dilakukan dengan mengalihkan orientasi aksiologis dari *teosentris* ke *antroposentris*. Dalam paradigma baru ini kajian kalam tidak hanya ditujukan kepada pembahasan yang membahas eksistensi ketuhanan semata tapi juga sebagai sebuah ideologi yang hidup dalam kehidupan manusia.²⁹ Kalam harus menjadi landasan kokoh dalam mengarahkan manusia kepada kehidupan yang lebih baik dan bermartabat. Dimensi praktis kalam yang terkandung dalam teks suci harus dapat diejawantahkan dalam kehidupan manusia.

²⁸ Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 59.

²⁹ Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 59

Konstruksi kalam modern (sebagai refleksi sistematis terhadap agama atau tafsir atas realitas dalam perspektif ketuhanan) kontemporer dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Sementara kalau kita cermati kajian kalam selama ini bertumpu pada pola sebaliknya di mana bunyi teks diproyeksikan pada realitas. Seolah-olah teks-teks normatif transendental dari kitab suci adalah realitasnya sendiri. Padahal teks bukan atau tidak sama dengan realitasnya sendiri.

Kajian kalam yang selalu berorientasi kepada pemahaman sebagai sebuah doktrin dogmatis tidak akan dapat memberikan pencerahan dalam dinamika masyarakat yang terus berubah. Pemikiran teologi semestinya adalah proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif yaitu melalui identifikasi realitas secara objektif yang kemudian didefinisikan secara kuantitatif dan dicari penyelesaian melalui legitimasi teks keagamaan.

Selebihnya diperlukan sebuah pendekatan sosio historis terhadap bangunan kalam, karena bagaimanapun sebuah kepercayaan atau keyakinan harus dilihat sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan di mana kepercayaan atau keyakinan itu muncul. Sehingga antara kalam *vis a vis* dengan realitas yang ada dapat berdialog dan dapat menghasilkan sebuah sintesa berupa sebuah formulasi teologi baru. Sebuah paradigma kalam yang tidak hanya berbicara tentang kesucian langit, kemutlakan Tuhan melainkan juga turut memainkan peran dalam peningkatan kualitas kehidupan manusia dan menempatkan manusia pada hakikat kemuliaannya.

Kalam dalam format ideal paling tidak dapat diartikan sebagai interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan. Jadi, kalam tersebut dapat dimaknai sebagai kekuatan iman yang bertautan dengan visi sosial yang

emansipatorik. Format teologi revolusioner adalah sesuatu yang berangkat dari kebutuhan kini, dari realitas kini, dan dari tantangan-tantangan yang kita rasakan sekarang ini, bukan dulu atau nanti. Selama ini kajian kalam yang ada dalam sejarah Islam cenderung “mubazir” dalam artian terlalu terfokus pada tataran doktrin teoritik. Kajian Kalam yang diajarkan selama ini telah menghabiskan energi untuk mengerjakan sesuatu yang sebenarnya tidak terlalu perlu diurus seperti masalah kekekafiran seseorang, kemakhlukan al-Qur’an, sifat Tuhan dan lain-lain. Oleh karena itu teologi dirasa kurang fungsional mengingat selain ajaran-ajarannya kurang menyentuh kenyataan sosial. Dengan demikian diperlukan paradigma baru dalam kajian kalam sehingga benar-benar akan memunculkan formulasi kalam yang dapat mengarahkan umat mewujudkan transformasi sosial. Dalam bahasa al-Qur’an manusia menempati posisi penting sebagai khalifah Allah (*vicegerent of Allah*) di muka bumi.³⁰ Tugas manusia adalah untuk memenuhi (*to fulfill*) karya kreatif Tuhan di alam semesta. Predikat ini memberikan gambaran kepada kita bahawa seolah-olah Tuhan mempercayakan kekuasaan-Nya kepada manusia untuk mengatur dunia ini. Untuk itu, dalam menjalankan kepercayaan Tuhan manusia harus meletakkan kontrol diri bagi dirinya, agar prestasi yang dicapainya tidak terkotori oleh kasus-kasus penyelewengan moral.

Penekanan pada kemuliaan manusia ini sebenarnya merupakan suatu konsepsi Islam yang sangat revolusioner, jika diingat bahwa kedudukan manusia seperti ini bahkan tidak pernah diberikan oleh humanisme Eropa pasca renaissans. Dalam konsepsi teologis mengenai hubungan antara manusia dengan Islam, justru mengajarkan pembebasan, bukan pengekangan. Menurut Islam aktualisasi diri manusia hanya dapat terwujud dengan sempurna dalam

³⁰Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. 99

pengabdian kepada Penciptanya. Dan ini jelas merupakan pembebasan yang sejati.³¹ Sebagai makhluk manusia hanya dibolehkan mempunyai hubungan pengabdian kepada Allah bukan kepada sesembahan-sesembahan palsu seperti yang kita kenal dalam *folklore* dan mitologi-mitologi.

Islam merupakan sebuah humanisme, yaitu agama yang sangat mementingkan manusia sebagai tujuan sentral, tetapi berbeda dengan prinsip-prinsip filsafat dan prinsip-prinsip agama lain, humanisme Islam adalah humanisme teosentrik. Artinya ia merupakan sebuah agama yang memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, dengan mengarahkan perjuangannya untuk kemuliaan peradaban manusia. Prinsip humanisme teosentrik inilah yang akan ditransformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat dan budaya.

Berangkat dari posisi manusia sebagai wakil Tuhan di alam semesta, maka manusia berkewajiban memproklamirkan keberadaan Tuhan sebagai sumber kesucian dalam realitas empiris. Dengan kata lain manusia harus menentang segala bentuk *ārealitas* yang berseberangan dengan nilai kesucian Tuhan dan semua pemikiran yang mengatasnamakan Tuhan dalam melegitimasir semua penyimpangan moral yang mereka lakukan. Kita berkeyakinan bahwa Tuhan mustahil berlaku buruk dan Zatnya suci dari sifat zalim dan aniaya.³²

Aktualisasi nilai positif kalam idealnya sangat memainkan peranan dalam perubahan sosial. Tetapi selama ini kalam terkesan tidak mampu berperan dalam realitas empiris, kalam hanya berbicara pada tataran teoritis dan tidak merambah pada praksis, implikasinya teologis hanya bisa berbicara pada tataran wacana tidak dapat menunjukkan

³¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998), hal.162.

³² Hassan Hanafi, *Dari Akidah...*, hal. 1-5.

eksistensinya dalam proses transformasi sosial.³³ Padahal nilai-nilai Islam pada dasarnya bersifat *all-embrancing* bagi penataan sistem kehidupan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, tugas terbesar Islam sesungguhnya adalah melakukan transformasi sosial dan budaya dengan nilai-nilai itu.

Secara teks seluruh kandungan nilai kalam memang bersifat normatif dan transenden karena memang didasarkan pada sumber wahyu. Ada dua cara bagaimana nilai-nilai kalam yang normatif itu menjadi operasional dalam kehidupan sehari-hari. *Pertama* nilai-nilai kalam normatif itu diaktualkan langsung menjadi prilaku. Aktualisasi ini berarti kita dituntut untuk dapat menerapkan semua pesan moral teologis dalam kehidupan bermasyarakat. Cara *kedua* mentransformasikan nilai-nilai normatif menjadi teori ilmu sebelum diaktualisasikan kedalam prilaku.

Jika kita ingin melakukan restorasi terhadap masyarakat Islam dalam konteks masyarakat modern maka kita harus melakukan pendekatan yang menyeluruh dari pada sekedar pendekatan legal. Metode untuk transformasi nilai melalui teori ilmu untuk kemudian diaktualisasikan dalam praksis, memang membutuhkan proses melalui beberapa fase formulasi: kalam - filsafat sosial - teori sosial - perubahan sosial.³⁴ Aktualisasi ini tentunya merupakan proyek terberat dalam upaya pembumian nilai-nilai normatif ke dalam realitas praksis.

Berangkat dari kedua cara di atas, maka tugas kita sebagai khalifah Allah harus dapat membumikan nilai-nilai transendental ketuhanan yang selama ini kita pahami sebagai pernyataan normatif ke dalam bentuk prilaku atau sebuah teori sosial. Artinya kita harus merestorasi individu dengan sifat positif ketuhanan.

³³Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 191.

³⁴Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hal.170.

Paradigma ini mengacu pada pemaknaan bahwa kalam dalam format ideal merupakan interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan. Dengan kata lain kalam dimaknai sebagai kekuatan iman yang bertautan dengan visi sosial yang emansipatorik. Dalam format ini kalam mengemban fungsionalitasnya berdasarkan kebutuhan kekinian, realitas kekinian, tantangan-tantangan global yang dihadapi ummat bukan berdasarkan alasan masa lalu.

Pengembangan kajian keislaman sejatinya dapat selalu menyelaraskan diri dengan tuntutan modern. Pengkajian keislaman yang selama ini terkesan mengarah kepada kajian teoritis harus diimbangi dengan penguatan dimensi praktis. Pengembangan dimensi praktis inilah yang diharapkan dapat kembali mengangkat keterpurukan peradaban Islam kepada kegemilangan dan dapat memberikan respon positif dalam menghadapi tantangan global. Dengan demikian perancangan paradigma baru kajian kalam sebagai bagian ilmu keushuluddinan dipandang sebagai alternatif yang mendesak.

Selama ini kajian keislaman terutama kajian kalam terkesan hanya berada di menara gading intelektualitas, terobsesi penuh pada kajian teoritik metafisik dan bahkan sangat berorientasi pada pengkajian transendensi ketuhanan (*teo-oriented*). Paradigma kajian ini tentunya hanya akan sampai pada penguatan dan pemahaman keimanan. Padahal tantangan modernitas yang hadir bersamaan dengan era globalisasi menuntut kita tidak hanya mampu berbicara pada pemahanan kalam secara teoritik, lebih jauh kita diharapkan dapat memaknai nilai-nilai ketuhanan pada tataran praktis. Perancangan paradigma baru dapat dipandang sebagai upaya membumikan kajian kalam dengan mengajawantahkan kerajaan Allah pada tataran kehidupan praktis manusia. Dalam paradigma baru ini kajian kalam dimaknai sebagai interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan.

Bab II

REKAYASA TEOLOGI MASA DEPAN MENUJU TRANSFORMASI SOSIAL

A. Selayang Pandang Dinamika Perkembangan Teologi dan Problematikanya

Sejarah mencatat bahwa dunia Islam memiliki khazanah teologis yang cukup kaya, hal ini terindikasi dengan munculnya berbagai aliran kalam sepanjang sejarah Islam. Meskipun mempunyai kecenderungan normatif yang kuat, ternyata pembentukan konstruksi teologi mempunyai keterkaitan yang erat dengan semangat zaman yang melingkupinya. Dengan kata lain rumusan-rumusan teologis senantiasa dipengaruhi oleh campur tangan zaman dan waktu meskipun para teolog telah berusaha untuk tetap setia kepada struktur dasar gagasan-gagasan agama yang diwakilinya.

Teologi Islam, sebagai sebuah fenomena sejarah, mengalami masa-masa pertumbuhan pesat pada masa keemasan Islam berbarengan dengan pertumbuhan dan perkembangan disiplin keilmuan lainnya. Pada masa itu perkembangan teologi bahkan telah merambah ke persoalan-persoalan yang bersifat filosofis sehingga muncullah arus rasionalitas dalam Islam. Sejarah mencatat kenyataan bahwa para teolog Islam telah memberikan kontribusi yang tak ternilai bagi kemajuan ilmu

pengetahuan dengan mengembangkan semangat rasionalitas.¹ Bahkan ketika memuncaknya pembahasa teologis dalam Islam banyak teolog yang menduduki jabatan terhormat dalam pemerintahan karena memang penguasa memberikan kesempatan dan fasilitas kepada para ilmuwan untuk mengembangkan pengetahuan seluas-luasnya.² Hal ini memberikan pelajaran kepada kita bahwa untuk mengangkat martabat khazanah keilmuan diperlukan dukungan dari pemegang pemerintahan kepada para pencinta ilmu.

Dalam konteks itulah umat Islam pernah mengukir tinta emas dalam sejarah peradaban dan perkembangan kebudayaan. Dalam periode itu peradaban Islam seakan telah mendominasi peradaban dunia dengan cemerlang. Di masa ini pulalah berkembang dan memuncaknya ilmu pengetahuan baik dalam bidang agama maupun kebudayaan.³ Semua kegemilangan ini, tentu saja tidak lepas dari pengaruh doktrin teologis yang menganjurkan agar umat Islam mengaktualisasikan potensi penalaran semaksimal mungkin.

Kecemelangan peradaban Islam ini ternyata tidak dapat dipertahankan pada periode selanjutnya, yaitu pada masa periode pertengahan, secara sosiologis Islam tidak banyak memberikan kontribusi riil bagi perkembangan ilmu dan pengetahuan. Keadaan statis dalam sikap dan pemikiran telah menjadikan umat Islam sebagai umat yang terkebelakang di tengah persaingan dengan berbagai

¹Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam Dirasat Falsafiyah*, (t.tp.: Dar al-Kutub al-Jam'iyyat, 1969), hal.79. Lihat juga Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hal.5..

²Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1935), hal.13-15. Lihat juga Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985) hal. 108.

³Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Pemikiran dan Gagasan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hal.13.

peradaban lain pada zaman pertengahan. Kenyataan ini dalam hal tertentu bahkan masih berlangsung sampai sekarang.

Beragam analisis muncul dari tokoh-tokoh Islam dengan spesifikasi keilmuan masing-masing, telah mencoba mengidentifikasi sebab kemunduran peradaban Islam yang secara normatif kita selalu diajarkan untuk mempercayai bahwa "*Islam itu agama yang paling tinggi dan tidak ada yang dapat melampaui ketinggiannya*". Harun Nasution mengaitkan kemunduran peradaban Islam dengan kecenderungan umat Islam yang meninggalkan sistem teologi *sunnatullah* dengan pemikiran rasionalitas dan ilmiah diganti teologi yang menekankan kemutlakan Tuhan (*fatalisme*).⁴ Ketertinggalan peradaban Islam ini semakin jelas ketika arus modernitas merambah dunia Islam, dimana peradaban Islam tidak dapat memberikan respon kreatif apapun dalam menjawab berbagai persoalan modernitas.

Kegagalan menjawab berbagai tantangan modernitas ini memberikan isyarat bahwa berbagai khazanah pemikiran Islam yang tampak telah menjadi benda-benda arkeologis menanti saatnya untuk dibangun

⁴ Suatu aliran yang berpendapat bahwa manusia tidak memiliki daya dan pilihan sebagai daya dan pilihannya sendiri, melainkan daya dan pilihan Tuhan. Dengan kata lain manusia terpaksa (*majbur*) dalam perbuatan-perbuatannya, sehingga tidak ada kebebasan berbuat atas nama dirinya sebagai manusia. Arsitek aliran ini dihubungkan nama Jaham Ibn Safwan. Mengenai penggolongan *fatalisme* ini Harun Nasution memberi batasan yang lebih luas, sehingga memungkinkan aliran lain selain Jabariyyah untuk digolongkan dalam *fatalisme* termasuk aliran al-Asy'ariyyah. Dia memberikan ciri-ciri teologi kehendak mutlak Tuhan (*fatalisme*) ialah: kedudukan akal yang rendah, ketidakbebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan, kebebasan berfikir diikat dengan dogma, ketidakpercayaan kepada kepada sunnatullah dan kausalitas, terikat pada arti tekstual dari al-Qur'an dan Hadith dan statis dalam sikap dan berfikir. 'Ali Sami' al- Nasysyar, *Nasy'at al-Fikr al- Falsafi al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hal.241-246. Lihat. Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, 1996), hal.116.

kembali (*reactulization*). Menurut Fazlur Rahman adalah sebuah kedhaliman jika umat mempertahankan tradisi yang sudah lapuk yang sudah kehilangan dinamika dan kesegarannya.⁵ Bagaimanapun masuk dan ikut serta dalam abad modern bukanlah persoalan alternatif, melainkan suatu keharusan sejarah kemanusiaan (*historical ought*).⁶ Kegelisahan intelektual inilah yang menyebabkan para tokoh Islam menganggap bahwa upaya rekonstruksi khazanah keilmuan Islam termasuk teologi merupakan alternatif yang tidak dapat ditunda.

Menurut Muhammad ‘Abed al-Jabiri realisasi proyek kebangkitan Islam (*al- Nahdah al-Islamiyyah*) harus dimulai dari sebuah keberanian merekonstruksi tradisi (*al-turath*) sehingga dapat memberikan sumbangan riil dalam kehidupan ummat manusia.⁷ Kita harus memahami bahwa kehadiran tradisi (*al-turats*) tidak sekedar sisa-sisa masa lalu melainkan masa lalu dan masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara berpikir umat Islam.⁸ Maka tradisi bukan hanya yang tertulis dalam buku-buku sejarah melainkan realitas kekinian umat Islam itu sendiri.

Realitas kekinian umat Islam yang selalu menjadi umat yang termaginalkan secara peradaban menggugah kita untuk melihat kembali tradisi yang menjadi doktrin teologis yang membentuk cara berpikir kita. Sebagai sebuah bentukan sejarah kita harus berani mengemukakan secara akademis dan argumentatif anomali-anomali yang ada

⁵Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hal. 176.

⁶Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. 458.

⁷Muhammad ‘Abed al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pusata Baru, 2001), hal. vii

⁸Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rauf, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 2-3.

dalam teologi klasik. Dalam konteks ini kita kenal beberapa pemikir yang telah mencoba meluncurkan karya-karya tentang rekayasa teologis revolusioner yang diharapkan dapat mengembalikan kegemilangan peradaban Islam, di antaranya Hiasan Hanafi yang mencetus *al-Yasar Islami*,⁹ Ziaul Haque dengan *Revelation and Revolution in Islam*,¹⁰ Asghar Ali Engineer dengan *Islam and Liberation Theology*,¹¹ dan Majid Khadduri dengan karyanya *The Islamic Conception of Justice*,¹²

Persoalan yang mendasar dalam sistem teologi klasik adalah bahwa teologi terlalu melangit dalam sebuah wacana, teologi selalu diarahkan menjadi ilmu teoritis murni sehingga teologi menjadi terpisah dari dataran praksis. Hal ini berimplikasi kepada ketidakmampuan umat membumikan nilai moral yang terkandung dalam teks ilahi yang otoritatif. Dari serangkaian uraian di atas, maka pokok permasalahan yang menjadi obsesi penyelesaian makalah ini adalah: bagaimana memformulasikan sebuah rekayasa teologis masa depan yang mempunyai peran aplikatif dalam proses perubahan sosial. Persoalan utama dari kajian ini berpangkal dari pemahaman bahwa teologi merupakan sebuah disiplin pengetahuan yang mandiri bukan sebagai ajaran kepercayaan yang bersifat dogmatis. Dengan berpijak dari sebuah asumsi bahwa pembentukan konstruksi teologi mempunyai keterkaitan dengan sejarah atau semangat zaman yang mengitarinya, maka kajian ini akan ditempuh melalui pendekatan sejarah (*historical approach*) dan pendekatan hermeneutik (*hermeneutical*

⁹Hasan Hanafi, *al-Yasar al-Islam*, Kairo: al-Mursalat, 1981.

¹⁰Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, New Delhi: International Islamic Publisher, 1992.

¹¹Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1992.

¹² Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, London: The John Hopkins Press, 1984.

approach), dengan difokuskan pada penelitian kepustakaan (*library reseach*).

B. Rekayasa Teologi Bervisi Revolusioner

Upaya memformulasikan sebuah model teologis yang revolusioner pada hakikatnya adalah sebuah keniscayaan, karena sejak kedatangan Islam memang secara bijak telah melakukan revolusi merubah model kehidupan masyarakat jahiliyyah kepada kehidupan Islamiyyah yang merupakan inti dari dakwah Islam. Seiring dengan perkembangan sejarah semangat ini tereduksi dalam pola pikir yang terbangun atas dasar subjektivitas dan kepentingan sebuah kelompok ataupun individu.

Dalam sejarah semangat revolusioner yang ada dalam Islam mengalami pendistorsian yang akut pada masa pasca kepemimpinan Rasulullah, lebih tepat ketika pemerintahan dinasti telah menghancurkan struktur sosial dengan membuat peraturan-peraturan yang justru menindas¹³ Kebijakan ini telah mengebiri semangat revolusi Islam, namun sekarang yang tinggal hanyalah sebuah kerangka yang kosong (*empty shell*)

Semangat revolusioner teologi Islam turut tereduksi ketika bangunan teologi dipengaruhi atau lebih tepatnya dimanfaatkan untuk kepentingan politik. Seperti ketika dinasti Umayyah memanfaatkan paham Jabariyyah untuk kepentingan politiknya. Syaikh 'Abdul Halim Mahmud dalam bukunya *al-Ta'fikir al-Falsafi fi al-Islam* menyebutkan bahwa Mu'awiyah menetapkan dalam jiwa masyarakat bahwa kekuasaan yang diperolehnya atas *qada* dan *qadar* Allah. Ia pun menyebarluaskan ide ini serta mendorong masyarakat untuk menganut paham jabariyyah (*fatalisme*) dengan

¹³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan...*, hal. 57.

berbagai cara¹⁴ padahal semua usahanya ditujukan untuk kepentingan politik.

Setidaknya ada dua kepentingan politik yang diinginkan penguasa Umayyah dengan menganjurkan masyarakat untuk menganut paham Jabariyyah ini, *pertama* untuk mencari legitimasi pembenaran atas kebobrokan moral penguasa di mata masyarakat, *kedua* untuk meredam munculnya gerakan revolusi dari masyarakat untuk menentang kekuasaan mereka. Demikianlah penguasa Umayyah telah melakukan transendensiasi politik (*ta'ali bi al-siyasah*) atau menggunakan doktrin agama demi kekuasaan politik¹⁵. Disadari atau tidak penguasa Umayyah telah melakukan dua kesalahan yaitu menisbahkan semua kenistaan moral mereka kepada Tuhan dan menghancurkan semangat revolusioner Islam

Terlepas dari kesalahan masa lalu, ketika kelahiran agama dipahami sebagai protes terhadap masyarakat dan cara hidupnya, di sinilah sebenarnya apa yang dimaksudkan sebagai dimensi kritis dari revolusioner dari agama. Dalam pengertian seperti ini agama lahir untuk menentang segala bentuk tirani yang diakibatkan oleh kepentingan perseorangan dan didikte oleh *vested interest*-nya sendiri-sendiri, yang pada akhirnya menciptakan ketidakadilan sosial.¹⁶ Pemahaman peran agama semacam ini telah menggugah semangat para pemikir untuk kembali mengali potensi revolusioner dalam agama dengan memunculkan rekayasa teologis modern.

Memaknai semangat revolusioner dari teks suci ke dalam kehidupan praktis inilah yang menjadi cita-cita ideal teologi kontemporer. Sebagai sintesis dari dialog intelektual

¹⁴Abdul Halim Mahmud, *Al-Ta'fikir al- Falsafi fi al- Islam*, (Beirut: Maktabah al- Madrasah, 1982), hal.203.

¹⁵ 'Abed al-Jabiri, *Agama...*, hal.81.

¹⁶Kusnadiningrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam kiri Hasan Hanafi*, (Jakarta: Logos, 1999), hal.111.

dengan semangat zaman yang melingkupinya teologi kontemporer setidaknya harus memiliki karakteristik yang menentang kemapanan atau *status quo*, membela kaum tertindas yang tercabut hak miliknya dengan memperjuangkan kepentingan dan membekali mereka dengan ideologis yang revolusioner dalam melawan golongan penindas, selebihnya teologi modern tidak hanya mengakui konsep metafisika tentang takdir namun juga mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri¹⁷ Sehingga pemahaman takdir dalam konstruksi teologi modern didasarkan pada sintesis tawar-menawar antara kecenderungan mengedepankan kemutlakan Tuhan dan kebebasan manusia.

Konstruksi teologis modern (sebagai refleksi sistematis terhadap agama atau tafsir atas realitas dalam perspektif ketuhanan) kontemporer dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Sementara kalau kita cermati pemikiran teologi klasik bertumpu pada pola sebaliknya di mana bunyi teks diproyeksikan pada realitas. Seolah-olah teks-teks normatif transendental dari kitab suci adalah realitasnya sendiri. Padahal teks bukan atau tidak sama dengan realitasnya sendiri.

Kajian teologis yang selalu berorientasi kepada pemahaman sebagai sebuah doktrin dogmatis tidak akan dapat memberikan pencerahan dalam dinamika masyarakat yang terus berubah. Pemikiran teologi semestinya adalah proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif yaitu melalui identifikasi realitas secara objektif yang kemudian didefinisikan secara kuantitatif dan dicari penyelesaian melalui legitimasi teks keagamaan.

¹⁷Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi...*, hal. 58. lihat juga Khaled M.Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Figh Otoriter ke Figh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003),hal. 174-175.

Selebihnya diperlukan sebuah pendekatan sosio historis terhadap bangunan teologis, karena bagaimanapun sebuah kepercayaan atau keyakinan harus dilihat sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan di mana kepercayaan atau keyakinan itu muncul. Sehingga antara teologi *vis a vis* dengan realitas yang ada dapat berdialog dan dapat menghasilkan sebuah sintesa berupa sebuah formulasi teologi baru. Sebuah formulasi teologi yang tidak hanya berbicara tentang kesucian langit, kemutlakan Tuhan melainkan juga turut memainkan peran (revolusioner) dalam peningkatan kualitas kehidupan manusia dan menempatkan manusia pada hakikat kemuliaannya. Formasi teologis semacam inilah yang idealnya dijadikan sandaran dakwah modern dengan sasaran akhir terwujudnya sebuah transformasi sosial masyarakat.

C. Membumikan Nilai Transendental Menuju Transformasi Sosial

Berangkat dari sebuah keyakinan teologis bahwa Tuhan merupakan sumber kebaikan, kesucian dan keadilan, maka hal ini berimplikasi pada hadirnya pemahaman bahwa Tuhan tidak pernah mengekang kebebasan manusia dan Tuhan tidak pernah menginginkan terjadinya penindasan atas sesama makhluk. Tuhan telah menciptakan segala sesuatu berdasarkan keadilan dan menginginkan manusia yang telah diberikan kebebasan untuk selalu menegakan supremasi keadilan dalam kehidupannya.¹⁸ Islam menggambarkan manusia sebagai makhluk yang merdeka, dan karena hakikat kemerdekaannya itulah manusia menduduki tempat yang sangat terhormat dalam struktur

¹⁸Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakhri Sutan Harahap, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 290.

realitas. Penganugerahan potensi rasio merupakan spesifikasi yang membuat manusia berada di atas makhluk lainnya.¹⁹ Karena itu manusia harus selalu mengorientasikan segenap penilaian dan konstruksi hidupnya di atas prinsip-prinsip rasional.

Dalam bahasa al-Qur'an manusia menempati posisi penting sebagai khalifah Allah (*vicegerent of Allah*) di muka bumi.²⁰ Tugas manusia adalah untuk memenuhi (*to fulfill*) karya kreatif Tuhan di alam semesta. Kemuliaan ini menjadi tonggak manusia dalam menjalankan dakwah ke arah yang lebih baik. Predikat ini memberikan gambaran kepada kita bahwa seolah-olah Tuhan mempercayakan kekuasaan-Nya kepada manusia untuk mengatur dunia ini. Untuk itu, dalam menjalankan kepercayaan Tuhan manusia harus meletakkan kontrol diri bagi dirinya, agar prestasi yang dicapainya tidak terkotori oleh kasus-kasus penyelewengan moral.

Penekanan pada kemuliaan manusia ini sebenarnya merupakan suatu konsepsi Islam yang sangat revolusioner, jika diingat bahwa kedudukan manusia seperti ini bahkan tidak pernah diberikan oleh humanisme Eropa pasca renaissance. Dalam konsepsi teologis mengenai hubungan antara manusia dengan Islam, justru mengajarkan pembebasan, bukan pengekanan. Menurut Islam aktualisasi diri manusia hanya dapat terwujud dengan sempurna dalam pengabdian kepada Penciptanya. Dan ini jelas merupakan pembebasan yang sejati.²¹ Sebagai makhluk manusia hanya dibolehkan mempunyai hubungan pengabdian kepada Allah bukan kepada sesembahan-

¹⁹Abdul Mun'im Muhammad Khallaf, *Agama dalam Perspektif Rasional*, (Jakarta: Pustaka Fidaus, 1992), hal. 170.

²⁰Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, (Jakarta: Paramadina, 2000),hal. 99

²¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998), hal.162.

sesembahan palsu seperti yang kita kenal dalam *folklore* dan mitologi-mitologi.

Islam merupakan sebuah humanisme, yaitu agama yang sangat mementingkan manusia sebagai tujuan sentral, tetapi berbeda dengan prinsip-prinsip filsafat dan prinsip-prinsip agama lain, humanisme Islam adalah humanisme teosentrik. Artinya ia merupakan sebuah agama yang memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, dengan mengarahkan perjuangannya untuk kemuliaan peradaban manusia. Prinsip humanisme teosentrik inilah yang akan ditransformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat dan budaya. Semua gerak positif ini harus menyatu dalam misi dakwah Islamiyah dalam mengiring masyarakat ke arah perbaikan perilaku dan budaya umat.

Berangkat dari posisi manusia sebagai wakil Tuhan di alam semesta, maka manusia berkewajiban memproklamkan keberadaan Tuhan sebagai sumber kesucian dalam realitas empiris. Dengan kata lain manusia harus menentang segala bentuk realitas yang berseberangan dengan nilai kesucian Tuhan dan semua pemikiran yang mengatasnamakan Tuhan dalam melegitimasi semua penyimpangan moral yang mereka lakukan. Kita berkeyakinan bahwa Tuhan mustahil berlaku buruk dan Zat-Nya suci dari sifat zalim dan aniaya.

Keimanan terhadap keadilan Ilahi akan berpengaruh besar dalam membenahi perilaku manusia. *Pertama*, sebagai kontrol terhadap penyimpangan, dimana dengan meyakini bahwa ucapan dan perbuatannya senantiasa berada di bawah pengawasan Tuhan tentu seseorang tidak akan meremehkan perbuatannya sekecil apapun. Hal ini membawa kepada kesadaran eskatologis bahwa kelak segenap perbuatan yang pernah dilakukannya akan diganjar secara adil. *Kedua*, Berprasangka baik, dalam artian bahwa seseorang yang mengimani keadilan Tuhan

akan berprasangka baik terhadap sistem yang beroperasi di jagat alam ini. Hal ini akan menimbulkan keyakinan bahwa hukum alam tidak pernah secara otoriter "mendikte" kebebasan manusia. *Ketiga*, keimanan terhadap keadilan Tuhan merupakan faktor penggerak timbulnya keadilan dalam konteks kehidupan Individu maupun masyarakat.²² Dengan demikian orang yang meyakini keadilan Tuhan, tentu akan mudah menerima keadilan dalam hidupnya baik sebagai individu maupun masyarakat.

Aktualisasi nilai positif teologi idealnya sangat memainkan peranan dalam perubahan sosial yang menjadi misi dakwah Islam. Tetapi selama ini teologi terkesan tidak mampu berperan dalam realitas empiris, teologi hanya berbicara pada tataran teoritis dan tidak merambah pada praksis, implikasinya teologis hanya bisa berbicara pada tataran wacana tidak dapat menunjukkan eksistensinya dalam proses transformasi sosial.²³ Padahal nilai-nilai Islam pada dasarnya bersifat *all-embrancing* bagi penataan sistem kehidupan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, tugas terbesar Islam sesungguhnya adalah melakukan transformasi sosial dan budaya dengan nilai-nilai itu.

Proyek transformasi ini setidaknya harus melalui dua dimensi pokok untuk dapat memunculkan energi revolusioner Islam. *Pertama*, Pengujian kembali atas *al-turath al-Islami* yang dengannya kita akan dapat menemukan dilema-dilema yang ada dalam konstruk teologi Islam. Dilema-dilema (*anomali*) ini kemudian diminimalisir dengan memunculkan semangat modernitas dalam rangka memberikan respon terhadap berbagai tantangan. *Kedua*, transformasi dan perumusan "teologi revolusioner Islam", melalui proses *min al-'aqidah ila al-thawrah*, dari keimanan

²²Muhsin Qiraati, *Mencari Tuhan: Mengapa dan Bagaimana*, terj. Muhammad Bafaqih, (Bogor: Cahaya, 2001), hal.81.

²³ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 191.

kepada revolusi. Transformasi dan perumusan ini berangkat dari pengujian pada dimensi pertama, dengan menggunakan sumber-sumber keimanan sebagaimana terdapat dalam *al-turath*, yang pada akhirnya akan menghasilkan teologi revolusioner yang diharapkan dapat mengembalikan citra Islam sebagaimana masa-masa kegemilangannya.

Secara teks seluruh kandungan nilai teologi Islam memang bersifat normatif dan transenden karena memang didasarkan pada sumber wahyu. Ada dua cara bagaimana nilai-nilai teologi normatif itu menjadi operasional dalam kehidupan sehari-hari. *Pertama* nilai-nilai teologi normatif itu diaktualkan langsung menjadi prilaku. Aktualisasi ini berarti kita dituntut untuk dapat menerapkan semua pesan moral teologis dalam kehidupan bermasyarakat. Cara *kedua* mentransformasikan nilai-nilai normatif menjadi teori ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam prilaku.

Jika kita ingin melakukan restorasi terhadap masyarakat Islam dalam konteks masyarakat modern maka kita harus melakukan pendekatan yang menyeluruh dari pada sekedar pendekatan legal. Metode untuk transformasi nilai melalui teori ilmu untuk kemudian diaktualisasikan dalam praksis, memang membutuhkan proses melalui beberapa fase formulasi: teologi - filsafat sosial - teori sosial - perubahan sosial.²⁴ Aktualisasi ini tentunya merupakan proyek terberat dalam upaya pembumian nilai-nilai normatif ke dalam realitas praksis.

Berangkat dari kedua cara di atas, maka tugas kita sebagai khalifah Allah harus dapat membumikan nilai-nilai transendental ketuhanan yang selama ini kita pahami sebagai pernyataan normatif ke dalam bentuk prilaku atau sebuah teori sosial. Artinya kita harus merestorasi individu dengan sifat positif ketuhanan, sehingga menjadikan kita sebagai agen penegak berkeadilan, menentang Kesewenang-

²⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hal.170.

wenangan dan segala bentuk penyimpangan sosial lainnya. Dengan kata lain manusia harus dapat mengaplikasikan ruh ketuhanan di alam raya yang tentunya harus dimulai sebuah rekonstruksi teologis yang revolusioner dan membumi. Sudah menjadi aksioma yang terbantahkan bahwa semua penyimpangan yang terjadi dalam realitas disebabkan oleh ketidakadilan dan kesewenang-wenangan. Yang bertanggung jawab atas penyelewengan moral tentulah bukan Tuhan, melainkan kesalahan mutlak masyarakat manusia yang lalai untuk menunaikan tugas sosialnya dengan sebagai wakil Tuhan.

Upaya rekayasa sebuah sistem teologis masa depan yang mengarah kepada perubahan sosial merupakan sebuah keniscayaan. Dalam proses perubahan sosial dibutuhkan sebuah teologi yang revolusioner yang dapat menekan semua bentuk penyimpangan sekaligus mengejawantahkan nilai transendental kelahian dalam kehidupan praktis. Bagaimanapun teologi yang dianggap transformatif adalah teologi yang bisa menunjukkan eksistensinya dalam sebuah perkembangan peradaban manusia yang terus berkembang secara dinamis.

Rekayasa teologis masa depan yang ditawarkan tentunya harus dimulai dari sebuah paradigma baru dengan melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Teologis dimaknai sebagai proyeksi realitas terhadap pesan dari alam transendental berupa teks normatif. Dengan demikian akan memunculkan sebuah formulasi teologis yang merupakan sintesis dari perpaduan pesan alam transendental (al-Qur'an) dan realitas empiris yang senantiasa berubah. Rekayasa penggabungan ini dengan sendirinya akan menjadikan sistem teologi hidup dalam realitas empiris, sehingga teologi tidak lagi terkesan elitis melainkan akan memberi kesan populis. Model teologi inilah yang idealnya menjadi sandaran dakwah modern.

Bab III

REKONSTRUKSI TEOLOGI BERBASIS KEADILAN MENUJU TRANSFORMASI SOSIAL

A. Prinsip Keadilan dalam Konstruksi Teologi

Berangkat dari sebuah asumsi bahwa pembentukan konstruksi teologis selalu dipengaruhi oleh semangat zaman yang mengitarinya, maka upaya rekonstruksi teologi merupakan sebuah keniscayaan. Sebagai sebuah bentukan tradisi, teologi telah menjadi doktrin yang membentuk cara pandang dan berfikir umat dalam sejarah dan kekinian. Sejarah mencatat bahwa doktrin teologi pernah dijadikan basis legitimasi kekuasaan pemerintahan yang mempertahankan status quo. Sebaliknya sejarah juga mencatat bahwa teologi bisa berubah menjadi energy revolusioner yang menentang kezaliman dalam penegakan supremasi keadilan. Berpijak pada dinamika sejarah jelas bahwa teologi akan memiliki otoritas dalam sebuah proses perubahan sosial.

Realitas kekinian umat Islam yang secara peradaban tertinggal dalam berkompetisi dengan peradaban lain menjadikan upaya rekonstruksi teologis sebagai sebuah alternatif yang niscaya. Proyek rekonstruksi yang merumuskan system teologi yang mengedepankan prinsip keadilan sebagai ruh Ilahi yang harus ditegakkan dalam realitas sosial. Rumusan teologi

semacam ini secara aksiologis diharapkan dapat memenuhi kebutuhan intelektual sekaligus membawa kepada perubahan sosial yang berkeadilan.

Wacana tentang penting prinsip keadilan dalam konteks pemikiran Islam kontemporer telah muncul ke permukaan sebagai sebuah keniscayaan historis. Muncul wacana ini setidaknya dipicu oleh realitas yang terjadi dalam masyarakat berupa ketimpangan sosial yang jauh dari nilai keadilan. Para pemikir Islam mulai “gelisah” untuk mencari solusi atas persoalan yang dihadapi masyarakat Islam. Dalam konteks ini kita kenal beberapa pemikir yang telah memunculkan karya-karya yang diharapkan menjadi energi revolusioner dalam penegakan supremasi keadilan. Tokoh dimaksud antaranya Hassan Hanafi yang mencetus *Al-Yasar Islami*, Ziaul Haque dengan karyanya *Revelation and Revolution in Islam*, Asghar Ali Engineer dengan karyanya *Islam and Liberation Theology* dan Madjid Khadduri dengan bukunya *The Islamic Conception of Justice*.

Pembicaraan konsep keadilan sebagai sebuah cita-cita dalam kehidupan manusia pada hakikatnya mengakar dalam berbagai doktrin teologis dengan cara pandang yang beragam. Dalam perspektif sejarah teologi, diskursus tentang keadilan telah menjadi suatu perdebatan yang tak berkesudahan antara dua kutup ekstrim aliran telogis yang berseberangan. Kedua kutup ekstrim yang dimaksud adalah jabariah yang bersifat fatalis deterministik dengan mengedepankan kemutlakan Tuhan di satu pihak, dan Qadariyah yang lebih mengutamakan kebebasan dan tanggung jawab manusia¹ di pihak yang lain.

Dalam dinamika perdebatan antara neo-Qadariyah dan neo- Jabariyah dari generasi berikutnya menampilkan

¹ T. Safir Iskandar Wijaya, *Falsafah Kalam: Kajian Teodisi Filsafat Teologis Fakhr al-Din al-Razi*, (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003), hal. 149-150.

suatu tingkat sofistikasi yang lebih tinggi dan bermula untuk berkonsentrasi pada hakikat keadilan. Apakah hal itu sebagai pernyataan dari Kemahakuasaan Allah atau keadilan yang inheren dalam diri-Nya dan tentang bagaimana direalisasikan di muka bumi.

Ambiguitas pemahaman dan distorsi pemahaman keadilan turut diperkeruh oleh kepentingan politik, di mana para penguasa yang ingin mempertahankan *status quo* mempersempit makna keadilan, dengan cara menisbahkan ketidakadilannya sebagai ketetapan Tuhan yang harus diterima masyarakat.² Dengan kata lain pemahaman keadilan dalam perspektif teologis telah dipengaruhi suatu proses transendensiasi politik (*ta'ali bi al-siyasah*), atau menggunakan agama untuk kepentingan kekuasaan sekaligus pengaruh politisasi ajaran-ajaran transenden (*tasyis al-muta'ali*). Tidak hanya dalam persoalan keadilan, keterpengaruh politik terhadap ajaran transenden dan sebaliknya telah menghiasi perumusan konstruksi teologi pada umumnya.

Beranjak dari sebuah kesadaran bahwa akar semua ketimpangan sosial dimulai dari krisis keadilan, di mana realitas acap memperlihatkan fenomena sosial yang bertolak belakang dengan misi keadilan sejati sebagai ruh ketuhanan, maka diperlukans sebuah rumusan teologis bervisi revolusioner yang menjadi energy penggerak dalam menentang ketidakadilan dan kesewenang-wenangan. Semangat revolusioner semacam inilah yang menjadi cita-cita ideal teologi kontemporer. Sebagai wujud dialogis intelektual dengan zamannya teologi kontemporer setidaknya harus memiliki karakteristik yang menentang kemapanan atau *status qou* yang melindungi orang yang berhadapan dengan orang miskin, memainkan peranan dalam membela kelompok tertindas yang tercerabut hak

² Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*. (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2000) hal. 51

miliknya dengan memperjuangkan kepentingan dan membekali mereka dengan ideologi revolusioner dalam melawan kelompok penindas yang menganggangi nilai keadilan. Selebihnya teologi modern tidak hanya mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri.³ Sehingga menghasilkan pemahaman taqdir yang didasarkan pada sintesis tawar-menawar antara kecenderungan mengedepankan kemutlakan Tuhan dan kebebasan manusia.

Dari serangkaian uraian di atas, maka bab ini akan mengelaborasi konstruksi teologis yang berbasis keadilan yang diharapkan dapat memenuhi kebutuhan intelektual sekaligus dapat menjadi energy revolusioner dalam transformasi sosial. Konstruksi diatas dibina berdasarkan pemahaman bahwa teologi merupakan sebuah disiplin pengetahuan yang mandiri bukan sebagai ajaran kepercayaan yang bersifat dogmatis. Dengan berpijak dari sebuah asumsi bahwa pembentukan konsrtuksi teologi mempunya kaitan dengan sejarah atau semangat zaman yang mengitarinya, maka tulisan dalam bab ini akan dijalankan dengan menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*) dan pendekatan hermeuneutik (*hermeneutical approach*) dan difokuskan pada penelitian kepustakaan (*library research*).

B. Keadilan: Seputar Konflik Politik dan Perdebatan Teologi

Sebelum sampai pada pemahaman substansial tentang keadilan dalam pembicaraan teologis terlebih dahulu harus dimulai dari pemahaman makna keadilan secara umum. Keadilan adalah bentukan kata jadian dari kata “adil” yang terambil dari bahasa Arab “adl”. Kamus-kamus bahasa Arab mengkonfirmasi bahwa kata ini

³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 1-2.

mulanya berarti “sama”. Persamaan tersebut sering dikaitkan dengan hal-hal yang bersifat immaterial.⁴ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* kata adil diartikan: tidak berat sebelah atau tidak memihak, berpihak kepada kebenaran dan tidak sewenang-wenang.

Dalam tata cara pergaulan sesama manusia, mungkin tidak ada prinsip atau padangan dasar yang sedemikian didambakan umat manusia dalam sejarahnya seperti keadilan. Prinsip keadilan selalu mengakar dalam makna keseimbangan (al-mizan), yaitu sikap tanpa berlebihan, baik ke kanan atau ke kiri. Karenanya kemampuan berbuat adil senantiasa dikaitkan dengan kearifan (wisdom),⁵ suatu kualitas pribadi yang diperoleh disebabkan adanya pengetahuan yang menyeluruh dan seimbang tentang sesuatu perkara

Dalam ajaran Islam, perintah untuk menegakkan keadilan dalam kehidupan masyarakat merupakan pesan moral yang utama. Al-Qur'an menempatkan keadilan sebagai bagian integral dari taqwa, yang tidak hanya dipahami sebagai sebuah konsep ritualistik, namun juga secara integral terkait dengan keadilan sosial dan ekonomi. Sangat disayangkan bahwa pemerintahan Islam pasca kepemimpinan Rasullullah, lebih tepatnya ketika pemerintahan dinasti telah menghancurkan struktur sosial yang adil dan kemudian semakin diperparah dengan membuat peraturan-peraturan yang justru menindas.⁶ Kebijakan ini telah mengebiri semangat revolusi Islam, namun sekarang yang tinggal hanyalah sebuah kerang yang kosong (*empty shell*).

⁴ Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina.1999), hal. 40.

⁵ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi...*, hal. 58.

⁶ Majid Khadduri, *Teologi Keadilan: Perspektif Islam*, terj. Mukhtar Zoerni dan Joko S. Kahhar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hal. 57.

Seirama dengan pemaknaan keadilan secara umum, keadilan dalam perbincangan teologis juga bermakna ketidakberpihakan kepada ketidakbenaran dan kesewenang-wenangan. Keadilan dipahami sebagai pesan moral yang berasal dari Tuhan yang harus mengejawantah dalam segala bentuk perilaku manusia bahkan sebagai salah satu sifat ketuhanan

Keadilan teologis adalah keadilan yang sesuai dengan doktrin yang ditetapkan oleh para teolog sehubungan dengan sifat Kehendak (iradah) Allah dan Esensinya. Walaupun para teolog sepakat bahwa keadilan teologis berasal dari Allah, mereka tidak sependapat mengenai apakah itu merupakan pernyataan Kehendak dan Kekuasaan-Nya atau pernyataan tentang Esensi dan Kesempurnaan-Nya. Percabangan pendapat ini memunculkan dua mazhab teologis yang berbeda secara diametral, yaitu Jabariah yang cenderung memahami wahyu secara tekstual dan Qadariyah yang lebih bersifat rasionalis kontekstual. Masing-masing menekankan pada salah satu sifat Allah dan mengakibatkan suatu perdebatan tak berakhir tentang hakikat keadilan dan kesempurnaan manusia untuk merealisasikannya di muka bumi.

Teologi Islam mulai bergulat dengan masalah kehendak bebas *vis a vis* ketundukan pada takdir (determinisme)⁷ dimulai setelah munculnya pemerintahan Bani Umayyah. Tetapi perhatian utama mereka pada hakikatnya adalah kepentingan politik bukan teologis dalam pengertian yang kaku. Syaikh 'Abdul Halim Mahmud dalam bukunya *Al-Tafkir al Falsafi fi al- Islam*

⁷ Determinisme adalah suatu pandangan bahwa sesuatu yang ada atau terjadi memiliki penyebab dan arena itu manusia tidak bebas. Hubungannya adalah bahwa penyebab menyebabkan efek yang ditimbulkan tidak terleakkan, sehingga perbuatan, pilihan dan keputusan manusia, karena tidak terleakkan maka pastilah tidak bebas. Mark Rowlands, *Menikmati Filsafat melalui Film Science Fiction*, terj. Sofia Mansoor, (Bandung: Mizan, 2004), hal. XIX.

menyebutkan bahwa Mu'awiyah menetapkan dalam jiwa masyarakat bahwa kekuasaan yang diperolehnya adalah atas *qadha* dan qadar Allah. Ia pun menyebarluaskan ide ini serta untuk mendorong masyarakat untuk menganut paham Jabariyah ini dengan berbagai cara.⁸

Setidaknya ada dua kepentingan politik yang diinginkan penguasa Umayyah dengan menganjurkan masyarakat menganut paham Jabariah ini, *pertama* untuk mencari legitimasi pembenaran atas kebobrokan moral penguasa di mata masyarakat. *Kedua*, untuk meredam munculnya gerakan revolusi dari masyarakat untuk menentang kekuasaan mereka. Mu'awiyah pernah berpidato di hadapan para penentangannya dalam persoalan pengangkatan anaknya Yazid ini merupakan putra mahkota, ia mengatakan "sesungguhnya perkara Yazid ini merupakan ketetapan (*taqdir*) Allah dan hamba-hamba Allah tidaklah memiliki kebebasan untuk menentukan nasib mereka sendiri...".⁹ Demikian penguasa Umayyah telah melakukan transendensiasi politik (*ta'ali bi al-siyasah*), atau menggunakan doktrin agama demi kekuasaan politik meski harus mengorbankan konsep keadilan Islam sebagai pesan moral agama dan mereduksi taqwa menjadi sekedar konsep ritualistik.

Konsep predeterminisme Jabariah yang dikembangkan penguasa Umayyah kemudian mendapatkan kritikan tajam dari kaum Qadariyyah yang mengangkat doktrin kebebasan dan tanggung jawab manusia. Mereka mengatakan bahwa manusia bertanggung jawab sendiri atas perbuatan-perbuatannya, dan bahwa mereka telah dibekali oleh Tuhan potensi penalaran yang

⁸ Abdul Halim Mahmud, *Al-Tafkir al-Falsafi fi al-Islam*, (Beirut: Maktabah al-Madrasah, 1982), hal. 203.

⁹ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hal. Vii.

memungkinkannya membedakan antara kebaikan dan keburukan. Karena itu manusia harus senantiasa mengorientasikan segenap penilaian dan konstruksi hidupnya di atas prinsip-prinsip rasional. Substansi paham Qadariyah dalam pemikiran teologi sepenuhnya kemudian terakomodir dalam aliran Mu'tazilah.¹⁰

Mu'tazilah yang dikenal sebagai kaum rasionalis Islam memandang manusia sebagai pusat perhatian Tuhan yang terlihat dari ayat-ayat-Nya. Tolok ukur yang digunakan selalu berada dalam ruang lingkup kemanusiaan (*humanism centris*). Persoalan taqdir¹¹ dan kebebasan bagaimanapun akan bersinggungan dengan persoalan

¹⁰ Muktaizilah adalah mazhab rasional dalam sejarah teologi Islam yang mengutamakan nalar dan mengakui kebutuhan mutlak akan keadilan Tuhan dan kehendak bebas manusia, sebutan ini diberikan untuk menunjuk jenis orientasi teologi mereka. Khaled Abou el-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), hal. 96.

¹¹ Dalam bahasa Arab kata taqdir berasal dari kata Qadara dapat berarti mengukur, kadar, banyak jumlahnya, dan sebagainya. Menurut Quraish Shihab, bahwa dikatakan "Allah telah menakdirkan demikian", maka Allah telah member kadar/batas/ukuran tertentu dalam diri, sifat atau kemampuan maksimal makhluknya. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2000), hal. 61. Dalam perspektif teologis taqdir merupakan salah satu soal fundamental spesifikasi dan prinsip-prinsip dasar pembagian aliran kalam. Jabariah (*fatalism*) meyakini taqdir sebagai ketetapan Tuhan atas manusia sejak azali (*predeterminisme*). Aliran Qadariyah (*free will*) menafsirkan taqdir sebagai ketetapan-ketetapan Tuhan (*sunnatullah*) dalam alam maujud secara potensial di mana manusia masih diberi kebebasan penuh untuk mengatur kehendaknya. Sementara aliran Asy'ariyah yang mencoba menjembatani kedua kutub ekstrim (Jabariyah dan Qadariyyah) kemudian memunculkan teori al-Kasb yang memposisikan taqdir sebagai ketetapan Tuhan sekaligus bahagian dari ikhtiar manusia. Al-Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, terj. Syuaidi Asy'ary, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 34-36. Lukman Hakim "Taqdir dalam Perspektif Teologis dan al-Qur'an" dalam *Jurnal Substantia*, vol. 5, no. 1, (2003), hal. 97-100.

keadilan. Pandangan tentang keadilan (*al-adl*) merupakan salah satu dari lima asa (*al-ushul al-khamsat*) dari doktrin Mu'tazilah yang sarat dengan tendensi *antroposentris*.

Prinsip *al-adl* dalam doktrin Mu'tazilah, berarti Allah tidaklah akan berbuat zalim dan aniaya. Bila manusia melakukan perbuatan kejahatan, seperti korupsi, kolusi, nepotisme, menindas dan berbagai penyimpangan lainnya secara moral tidaklah mungkin dinisbahkan atau disandarkan kepada Tuhan, karena tidak mungkin Dia menciptakan perbuatan-perbuatan itu dan manusia lebih layak menciptakan perbuatan-perbuatan itu sendiri. Menurut Abdul Jabbar, seorang tokoh Mu'tazilah, siapa saja yang berpendapat bahwa Tuhan yang mengadakan atau menciptakan perbuatan manusia maka ia telah terjerumus dalam kesalahan yang sangat jauh.¹²

Iniilah makna *al-adl*, yang pada hakikatnya adalah berarti kebebasan dan kehendak manusia, serta kemampuan untuk bertindak dan berbuat termasuk memikul tanggung jawab atas perbuatannya.¹³ Tegasnya kebebasan dalam berkehendak merupakan penting dan antualisasi keadilan Tuhan dalam teori-teori yang dibawa Mu'tazilah. Penyaliban dan penodaan kebebasan manusia pada hakikatnya mengorbankan fitrah manusia, oleh karenanya manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab tidaklah bersifat fatalis dan apatis tetapi adalah makhluk yang qadar.

Mu'tazilah menganggap bahwa manusia sepenuhnya bertanggung jawab secara moral pada tindakannya dan menyangkal segala bentuk taqdir dalam

¹² Abdul Jabbar, *Al-Mugni di Abwab al-Tauhid wa al-'Adl*, Jilid.I (Mesir: Wizarat al-Tsaqafah, 1965), hal. 41-45.

¹³ Muhammad Abid al-Jabiry, *Post-tradisionalisme...*, hal. 48. Ibrahim Madkour, *Aliran-Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hal. 134-138. Abdul Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hal. 103.

pemahaman sebagai *predeterminisme*. Pertimbangan moral dan kesucian zat Tuhan adalah yang terpenting dari prinsip keadilan yang mereka bangun. Sumbangan mereka yang paling brilliant adalah distingsi antara tindakan dan kemampuan bertindak. Sementara semua kemampuan berasal dari Allah, sementara tindakan adalah dari manusia. Bagi mereka semua tindakan adalah kreasi (*muwalladah*) dan tidak ada tindakan yang berasal dari ketiadaan (*ex-nihilo*).¹⁴

Dalam tindakan-tindakan *muwalladah* ini, terdapat beberapa yang merupakan hasil kausalitas alamiah di mana manusia tidaklah dituntut bertanggung jawab, seperti mencerna, bernafas, daya berat dan sebagainya. Namun ia bertanggung jawab terhadap tindakan yang akibatnya merupakan inisiatif atau arahan intevensi manusia. Lebih jauh Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan adalah keadilan Mutlak, secara moral Ia tidak akan menyimpangkan manusia dan kemudian menghukumnya karena penyimpangan itu. Secara geneologis pemikiran semacam ini tidak berlebihan, karena tujuan akhir dari prinsip keadilan yang mereka bangun adalah menempatkan Tuhan sebagai zat yang Maha Suci dan Maha Adil. Tuhan yang tidak menghendaki ketidakadilan, tidak pula memerintahkan kejahatan dan penyimpangan.

Terlepas dari adanya berbagai macam pemahaman keadilan sebagai wacana teologis, prinsip keadilan yang diusung rasionalis Mu'tazilah mendasarkan diri pada semangat moral dengan tujuan memelihara kesucian zat Tuhan (*purification of God*) dari segala bentuk penyimpangan yang dilakukan manusia. Mu'tazilah juga mencoba membumikan keadilan sebagai esensi ketuhanan

¹⁴.Muhammad 'Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik dan Modern*, terj. Ilham B. Saenong, (Jakarta: teraju, 2004), hal. 255.

dalam kehidupan manusia, karena memang karakteristik teologis yang mereka bangun diarahkan untuk kepentingan manusia (*humanism purposive*). Dengan kata lain manusia sejatinya mengapresiasi prinsip keadilan yang berasal dari Tuhan dalam segala aspek kehidupannya.

C. Membumikan Keadilan Tuhan Menuju Transformasi Sosial.

Bertolak dari sebuah keyakinan teologis bahwa Tuhan Maha Adil (al-Adil) juga keadilan (al-Adl), maka hal ini berimplikasi pada hadirnya pemahaman bahwa Tuhan tidak pernah mengekang kebebasan manusia. Tuhan telah menciptakan segala sesuatu berdasarkan keadilan dan menginginkan manusia yang telah diberikan kebebasan untuk selalu menegakkan supremasi keadilan dalam kehidupannya.¹⁵ Islam menggambarkan manusia sebagai makhluk yang merdeka, dan hakikat kemerdekaannya itulah manusia menempati tempat yang sangat terhormat dalam struktur realitas. Penganugerahan potensi rasio merupakan spesifikasi yang membuat manusia berada di atas makhluk lainnya.¹⁶ Karena itu manusia harus selalu mengorientasikan segenap penilaian dan konstruksi hidupnya di atas prinsip-prinsip rasional.

Dalam bahasa al-Qur'an manusia menempati posisi penting sebagai khalifah Allah (*vicegerent of Allah*) di muka bumi.¹⁷ Dengan demikian tugas manusia adalah untuk memenuhi (*to fulfill*) karya kreatif Tuhan di alam semesta. Predikat ini memberikan gambaran kepada kita bahwa seolah-olah Tuhan mempercayakan kekuasaan-Nya

¹⁵ Sayyed Hossein Nars, *The Hart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakih Sultan Harahap, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 290.

¹⁶ Abdul Mun'im Muhammad Khallaf, *Agama dalam Perspektif Rasional*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), hal. 170.

¹⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam, Bunga Rampai dari Chicago*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. 99.

kepada manusia untuk mengatur dunia ini. Untuk itu, dalam menjalankan kepercayaan Tuhan, manusia harus meletakkan control diri bagi dirinya, agar prestasi yang dicapainya tidak terkotori oleh kasus-kasus penyelewengan moral

Penekanan pada kemuliaan manusia ini sebenarnya merupakan suatu konsepsi Islam yang sangat revolusioner, jika diingat bahwa kedudukan manusia seperti ini bahkan tidak pernah diberikan oleh humanism Eropa pasca renaissance. Dalam konsepsi teologis mengenai hubungan antara manusia dengan Islam, justru mengajarkan pembebasan, bukan pengekangan. Menurut Islam aktualisasi diri manusia hanya dapat terwujud dengan sempurna dalam pengabdian kepada Penciptanya. Aktualisasi ini jelas merupakan pembebasan yang sejati.¹⁸ Sebagai makhluk manusia hanya dibolehkan mempunyai hubungan pengabdian kepada Allah bukan kepada sesembahan palsu seperti yang dikenal dalam *folklore* dan mitologi-mitologi.

Islam merupakan sebuah humanism, yaitu agama yang sangat mementingkan manusia sebagai tujuan sentral, tetapi berbeda dengan prinsip-prinsip filsafat dan prinsip-prinsip agama lain. Humanisme Islam adalah humanism teosentrik, artinya ia merupakan sebuah agama yang memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, dengan mengarahkan perjuangannya untuk memuliakan peradaban manusia, Prinsip humanisme teosentrik inilah yang akan ditransformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat dan budaya

Berangkat dari posisi manusia sebagai wakil Tuhan di alam semesta, maka manusia berkewajiban memproklamirkan keberadaan Tuhan sebagai zat yang

¹⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 162.

Maha Adil dalam realitas empiris. Dengan kata lain manusia harus menentang segala bentuk realitas yang berseberangan dengan tuntutan keadilan dan semua pemikiran yang mengatasnamakan Tuhan dalam melegitimatisir semua penyimpangan moral yang mereka lakukan. Kita berkeyakinan bahwa Tuhan mustahil berlaku buruk dan Zat-Nya suci dari sifat zalim dan aniaya.

Keimanan terhadap keadilan Ilahi akan berpengaruh besar dalam membenahi perilaku manusia. *Pertama*, sebagai kontrol terhadap penyimpangan, di mana dengan meyakini bahwa ucapan dan perbuatannya senantiasa berada di bawah pengawasan Tuhan. Dengan demikian tentu seseorang tidak akan meremehkan perbuatan sekecil apapun. Hal ini membawa kepada kesadaran eskalologis bahwa kelak segenap perbuatan yang pernah dilakukannya akan diganjar secara adil. *Kedua*, berprasangka baik, dalam artian bahwa seseorang yang mengimani keadilan Tuhan akan berprasangka baik terhadap sistem yang beroperasi di jagat ala mini. Hal ini akan menimbulkan keyakinan bahwa hukum alam tidak pernah secara otoriter “mendikte” kebebasan manusia. *Ketiga*, keimanan terhadap keadilan Tuhan merupakan faktor penggerak timbulnya keadilan dalam konteks kehidupan individu maupun masyarakat.¹⁹ Dengan demikian orang yang meyakini keadilan Tuhan, tentu akan mudah menerima keadilan dalam hidupnya baik sebagai individu maupun masyarakat.

Aktualisasi nilai positif teologi idealnya sangat memainkan peranan dalam perubahan sosial. Tetapi selama ini teologi terkesan tidak mampu berperan dalam realitas empiris, implikasinya teologi hanya bisa berbicara pada tataran wacana tidak dapat menunjukkan

¹⁹ Muhsin Qiraati, *Mencari Tuhan: Mengapa dan Bagaimana*, terj. Muhammad Bafaqih, (Bogor: Cayaha, 2001), hal. 81.

eksistensinya dalam proses transformasi sosial.²⁰ Padahal nilai-nilai Islam pada dasarnya bersifat all embracing bagi penataan sistem kehidupan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, tugas terbesar Islam sesungguhnya adalah melakukan transformasi sosial dan budaya dengan nilai-nilai itu.

Pada dasarnya seluruh kandungan nilai teologi Islam bersifat normatif. Ada dua cara bagaimana nilai-nilai teologi normatif itu menjadi operasional dalam kehidupan sehari-hari. Pertama, nilai-nilai teologi normatif itu diaktualkan langsung menjadi perilaku. Aktualisasi ini berarti umat Islam dituntut untuk dapat menerapkan semua pesan moral teologis dalam kehidupan bermasyarakat. *Kedua*, mentransformasikan nilai-nilai normatif menjadi teori ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam perilaku

Jika kita ingin melakukan restorasi terhadap masyarakat Islam dalam konteks masyarakat modern maka kita harus melakukan pendekatan yang menyeluruh daripada sekedar pendekatan legal. Metode untuk transformasi nilai melalui teori ilmu untuk kemudian diaktualisasikan dalam praksis, memang membutuhkan beberapa fase formulasi: teologi- filsafat sosial-teori sosial dan perubahan sosial.²¹ Aktualisasi ini tentunya merupakan proyek terberat dalam upaya pembumian nilai-nilai normatif ke dalam realitas praktis.

Berangkat dari kedua cara di atas, maka tugas kita sebagai khalifah Allah harus mengejawantahkan keadilan Tuhan yang selama ini dipahami sebagai pernyataan normatif kedalam bentuk perilaku atau sebuah teori sosial. Artinya kita harus merestorasi individu dengan sikap yang berkeadilan, menentang kesewenang-wenangan dan segala

²⁰ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 191.

²¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hal. 170.

bentuk penyimpangan sosial lainnya. Penegakan supremasi keadilan yang secara normatif berasal dari ruh ketuhanan tentunya harus dimulai melalui sebuah rekonstruksi teologis yang berorientasi pada penggalan nilai revolusioner. Sudah menjadi aksioma yang tak terbantahkan bahwa semua penyimpangan yang terjadi dalam masyarakat disebabkan oleh ketidakadilan dan kesewenang-wenangan. Yang bertanggung jawab atas penyelewengan moral tentulah bukan Tuhan dan keadilannya, melainkan kesalahan masyarakat manusia yang lalai untuk menunaikan tugas sosialnya dengan pijakan keadilan.

Sekali lagi dipertegas bahwa supremasi keadilan merupakan cita-cita ideal dari transformasi sosial, artinya keinginan menghadirkan sebuah pranata sosial berkeadilan merupakan obsesi pemikiran para filosof atau ahli hikmah. Dalam perkembangan sejarah teologi telah terjadi pendistorsian pemaknaan keadilan, sehingga tercerabut dari hakikat makna keadilan sebagai sebagai ruh Ilahi yang harus diaktualisasikan dalam realitas empiris. Oleh karena itu upaya mengembalikan posisi keadilan Tuhan dalam sebuah rumusan teologis yang dapat mempresentasikan Tuhan sebagai pencinta keadilan dan sekaligus menyentuh kepentingan ummat adalah kewajiban utama manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi.

Berpijak pada sebuah asumsi bahwa teologi merupakan sintesa dari dialektika antara ruh normativitas yang berasal dari alam transcendental dengan realitas sejarah manusia, maka upaya rekonstruksi sebuah system teologis yang mengarah kepada perubahan sosial merupakan sebuah keniscayaan. Dalam proses perubahan sosial dibutuhkan sebuah teologi yang revolusioner yang dapat menekan semua bentuk penyimpangan dengan mengedepankan prinsip keadilan. Bagaimanapun teologi

yang dianggap memenuhi kebutuhan intelektual adalah teologi yang bisa menunjukkan eksistensinya dalam sebuah perkembangan peradaban manusia yang terus berkembang secara dinamis.

Bab IV

KONSEP TEOLOGI REVOLUSIONER HASSAN HANAFI

A. Genealogi Sosial Pemikiran Teologi Hassan Hanafi.

Hassan Hanafi dilahirkan di Kairo, Mesir pada 13 Februari 1935 dari sebuah keluarga musisi. Ia adalah seorang teolog dan filosof Mesir terkenal yang mendapatkan gelar sarjana muda dalam bidang filsafat dari University of Cairo pada 1956. Sepuluh tahun kemudian Hassan Hanafi mendapatkan gelar doctor dari *La Sorbonne*, sebuah universitas terkemuka di Paris. Dalam studi doktoralnya ia mengangkat disertasi dalam judul “*L’Exegeses de la Phenonenologie, L’etat actuel de la Methode Phenomenologie at son Application au Phenomene Religieux*”. Sebuah karya yang merupakan upaya Hassan Hanafi untuk mempertemukan ilmu Usul Fiqh (*Islamic Legal Theory*) dengan pendekatan filsafat fonomenologi khususnya pemikiran Admund Husser.¹ Karya tulis yang bertebal 900 halaman ini mendapat penghargaan sebagai karya tulis ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961.

¹Abdurahman Wahid. “ Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya”, dalam Kazuo Shimogaki. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi* Terj. Jadul Maula dan M. Imam Aziz. (Yogyakarta: LKIS. 1993), hal. Xi.

Pendidikan Hassan Hanafi diawali pada tahun 1948 dengan menamatkan pendidikan tingkat dasar dan melanjutkan studinya di Madrasah Tsanawiyah “ Khalil Agha” , Kairo yang diselesaikannya selama empat tahun.² Ketika di Tsanawiyah, ia aktif dalam group diskusi *Ikhwanul Muslimin*, Karena keterlibatannya dengan dengan pemikiran dan kegiatan sosial Ikhwanul Muslimin kemudian menjadikannnya peka dengan keadaan praktis ummat. Selebihnya Hassan Hanafi juga tertarik untuk mendalami pemikiran Sayyid Qutb tentang keadilan sosial dan Islam. Sejak itu ia berkonsentrasi untuk mendalami pemikiran agama, revolusi, dan perubahan sosial³ bahkan semangat ini kemudian sangat kental mewarnai corak pemikirannya.

Pada tahun 1952 Hassan Hanafi melanjutkan studinya di Departemen Filsafat Universitas Kairo, dan ia menyelesaikannya selama empat tahun dengan gelar sarjana muda pada 1956. Di samping ia mendalami filsafat juga mempelajari ilmu –ilmu keislaman dan teori-teori sosial. Selanjutnya pada tahun 1956 Hassan Hanafi memperoleh kesempatan studi strata yang lebih tinggi di Universitas Sorbonne Perancis⁴ Hanafi merasa bahwa iklim intelektual di Perancis sangat berarti bagi perkembangan pemikirannya. Suasana intelektual ini ia manfaatkan untuk berlatih berfikir secara metodologis, baik melalui kuliah-kuliah ataupun bacaan karya-kaya orientalis. Selama

² John. L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1978), hal.98.

³A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), hal. 15.

⁴Perancis dikenal sebagai negeri tempat lahirnya berbagai aliran filsafat, seperti *Rasionalisme* Rene Descartes (1596-1660), *Positisme* Auguste Comte (1798-1897), *Dekonstruksionisme* Derrida (1930). Selain itu, Universitas Sorbonne dikenal sebagai universitas yang maju, terbukti dengan lahirnya para pembaharu Islam lulusan universitas tersebut seperti Thaha Husein dan Qasim Amin.

rentang studi di negeri multi etnis tersebut ia menyempatkan diri mengajar bahasa Arab di *Ecole des Langues Orientales*. Paris.

Setelah menamatkan studinya, ia kembali ke Mesir untuk menjabat staf pengajar di almamaternya Universitas Kairo dalam mata kuliah Pemikiran Kristen Abad pertengahan dan Filsafat Islam.⁵ Karir Hanafi dimulai dengan diangkatnya menjadi Lektor (1967), kemudian menjadi Lektor Kepala (1973) dan Profesor Filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo. Pada tahun 1988 ia diserahi jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama

Reputasi internasionalnya sebagai pemikir Muslim terkemuka mengantarkan Hanafi pada beberapa jabatan guru besar luar biasa (*visiting professor*) di banyak perguruan tinggi negara-negara asing. Ia tercatat pernah mengajar di Belgia (1970), Temple University Philadelphia Amerika Serikat (1971-1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fez Maroko (1982-1984), Universitas Tokyo (1984-1985) Emirat Arab (1985). Rentang tahun 1985-1987, ia juga dipercayakan menjadi penasehat pengajaran (*academic consultant*) di Universitas Bangsa-Bangsa di Tokyo⁶

Dalam kapasitasnya sebagai guru besar dan konsultan tamu itulah, Hanafi menyempatkan diri mengamati secara langsung berbagai kontradiksi dan penderitaan yang berlangsung di berbagai belahan dunia. Persentuhannya dengan agama revolusioner di Amerika Serikat dan teologi pembebebasan di Amerika Latin

⁵Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembahasan: Metodologi Tafsir Al-Quran menurut Hasan Hanafi*, (Jakarta: TERAJU, 2002), hal.69.

⁶Esposito, *Oxford Encyclopedia...*, hal. 98. Keberangkatannya ke Amerika serikat sebagai dosen tamu itu sebenarnya dikaenakan perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya untuk meninggalkan Mesir. Sementara ke Maroko karena ia diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fez.

mengantarkan Hanafi pada kesimpulan bahwa teologi Islam sudah saatnya menjadi semacam “refleksi kemanusiaan” tentang kondisi-kondisi sosial, ekonomi, politik dan budaya.⁷

Di Amerika umpamanya Hassan Hanafi berkenalan dengan dengan ide agama revolusioner yang selama ini ia bangun secara tidak spontan dan tanpa penelaahan pada sumbangan-sumbangan lain yang terkait. Di sini Hassan Hanafi langsung bergelut mendalami wacana “Teologi Revolusi,” “Teologi Pembebasan,” “Teologi Progresif,” “Teologi Sekuler,” “Teologi Kematian Tuhan,” “Teologi Penderitaan,” dan lain. Bahkan beberapa buku di atas sudah pernah ia kenal sebelumnya, seperti Teologi Pembebasan di Amerika Latin serta Gerakan Pendeta Muda atau Kiri-Geraja di Luvan-Belgia saat ia berkunjung ke Universitas Luvan sebagai dosen tamu pada pertengahan tahun 1970. Hassan Hanafi melihat foto Camilio Torres dan Che Guevara terpampang di mading-mading kampus yang dipasang oleh aktifis mahasiswa. Fenomena ini kemudian memberikan inspirasi kepada Hassan Hanafi untuk menulis sebuah kajian berjudul “Camilio Torres: Sosok Pendeta Revolusioner.” Dalam tulisan itu ia menganalisis karya-karya Torres dan penegasan revolusi sebagai perintah Yesus, meletakkan dasar-dasar ilmu sosiologi nasional, analisis kelas, anarkisme, perubahan sosial budaya, kesadaran kelas, agama dan revolusi, serta tentang persatuan kekuatan-kekuatan revolusioner.⁸

Pengaruh ideology revolusioner di atas merupakan genealogi pemikiran yang memotivasi Hassan Hanafi pada tahun 1981 memprakarsai dan sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *Al-Yasar al-Islami*. Dengan

⁷ Hassan Hanafi, *Al-Din wa Al-Tsaurah fi Misr 1956-1981: Al-Ushuliyyah wa Al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), hal. 256

⁸Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 65-66.

pemikirannya yang terkenal *al Yasar al-Islami* menghendaki adanya rekonstruksi teologi yang mengarah pada terwujudnya transformasi kehidupan manusia, pandangan dunia (*worldview*) dan cara hidup (*way of live*), sehingga tercipta perubahan struktur sosio politik dan terjadi restrukturisasi teologi⁹. (Persoalan ini akan dibahas secara lebih rinci pada bab berikutnya) Pemikiran inilah yang kemudian mendapat reaksi yang keras dari penguasa Mesir Anwar Sadat yang akhirnya memasukkan Hassan Hanafi ke dalam penjara.

Untuk memahami lebih jauh pemikiran Hassan Hanafi maka ada baiknya meninjau dahulu latar belakang pemikirannya. Hal ini penting mengingat adanya pola interaksi intelektual antara pemikiran dengan lingkungannya. Bagaimanapun pemikiran itu muncul tidak lain sebagai respon kreatif dalam mengisi atau menyikapi semangat zaman yang berlangsung. Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, untuk memahami pemikiran seorang pemikir, faktor historis sangat penting dipertimbangkan. Respon-respon yang dicurahkan untuk menanggapi realitas, selalu berkaitan dengan nilai-nilai sosial, budaya, politik praktis dan sebagainya.¹⁰ Dalam kondisi apapun pemikiran tak mungkin muncul tanpa konteks.

Dalam memahami pemikiran Hassan Hanafi dan kaitan dengan negara Mesir, maka akan selalu terdapat

⁹ Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rauf, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal.39.

¹⁰M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 98. Karel A. Steenbrink, seorang sarjana kebangsaan Belanda menjelaskan bahwa penulisan suatu kitab atau karya pemikiran merupakan suatu proses komunikasi dan proses ekspresi penulis dengan lingkungannya. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 19.

proses komunikasi dan ekspresi dengan lingkungannya, dan hubungan timbal balik antara pemikiran keislaman di satu pihak dengan kondisi sosial di lain pihak.¹¹ Pemikiran bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosiologis (*socially constructed*) karena itu, pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari akar sosial, tradisi dan keberadaan pemikiran tersebut.

Kelanjutan dari konsep tersebut mengacu kepada sebuah pandangan bahwa pemikir dan pemikiran bukanlah tampil dari atau dalam kevakuman sosio-kultural. Keduanya akan terpahami lewat penelusuran asal usul, pengalaman, setting, sosio-kultural yang mengitari pemikir. Artinya akumulasi pengalaman dan tingkat tantangan dalam waktu dan tempat sangat menentukan corak pemikiran seseorang. Ini menjadi dasar penyebutan pemikiran senantiasa merefleksikan semangat zamannya, meskipun formasinya bersifat refleksi akomodatif, progressif maupun reaktif. Oleh karenanya, pemikiran Hassan Hanafi tidak bisa dipahami tanpa meletakkannya dalam suatu posisi sejarah atau tradisi panjang yang melatarinya. Begitu pula ketika berusaha memahami Hassan Hanafi, berbagai konteks sosio-historis yang mewadahi aktivitas intelektualnya harus pula dipertimbangkan.

Berangkat dari asumsi ini, cukup beralasan jika diandaikan bahwa untuk memahami pemikiran Hassan Hanafi secara utuh, mau tidak mau harus dimulai dengan penelusuran yang memadai tentang kondisi umum dunia Islam pada satu pihak dan situasi umat Islam di Mesir pada pihak lain. Pengandaian ini menjadi penting ketika diingat bahwa hampir seluruh bagian dari konstruksi pemikiran terhadap Hassan Hanafi pada dasarnya merupakan respons sekaligus solusi terhadap berbagai persoalan krusial umat

¹¹Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hal. 99.

Islam, khususnya yang mendiami wilayah “bumi of Faraoh”, Mesir.

Pemikiran-pemikiran Hassan Hanafi mengenai teologi revolusioner pada dasarnya tidak dapat dikaji terlepas dari realitas dunia Arab, terutama mesir kontemporer. Kiri Islam sebagai salah satu momentum dalam perjalanan intelektualnya merupakan respon sadar Hassan Hanafi terhadap situasi Arab kontemporer dengan segala pertarungan ideologis di dalamnya. Gerakan pemikiran semacam ini dimaksudkan Hassan Hanafi sebagai usaha melepaskan diri dari segala macam kooptasi agama oleh kekuasaan, sembari melakukan kritik terhadap pelbagai corak ideologi yang berkembang di Mesir.¹²

Pada penggalan akhir abad XIX situasi politik, sosial dan intelektual di Mesir mengalami berbagai transformasi besar, sebab pada masa itu dengan berakhirnya Perang Dunia I, Mesir mengalami kebangkitan nasionalisme yang ditunjang oleh berbagai faktor, yaitu: 1. Kehadiran pasukan Inggris, Australia dan Selandia Baru yang telah melukai semangat patriotisme Mesir. 2. Pembiayaan besar bagi tentara berpenghasilan tetap. 3. Digunakan orang Mesir menjadi tenaga kerja Inggris yang mengurangi persediaan buruh Mesir 4. Naskah Empat Belas Pasal Wilson serta deklarasi Inggris-Perancis yang menjanjikan kemerdekaan bagi bangsa Arab yang merangsang hasrat yang besar guna meraih kemerdekaan penuh dari pengawasan asing.

Kemudian pengalaman Perang Dunia II membentuk semangat nasionalisme Mesir . Mesir yang merupakan pangkalan militer utama bagi usaha perang kelompok AS, dan Angkatan bersenjata Inggris serta Amerika terlahat hampir di seluruh aspek kehidupan warga Mesir kota. Masuknya Jerman di Afrika Utara mengakibatkan perang di Mesir pada tahun 1942 dan membangkitkan harapan bagi

¹²Saenong, *Hermeneutika...*, hal. 80

sejumlah pemuda Mesir bahwa bangsa Inggris pada akhirnya dapat diusir.¹³

B . Metodologi Pemikiran Hassan Hanafi

Metodologi merupakan aspek tersulit dari pembahasan pemikiran seorang tokoh. Untuk dapat memahami metodologi pemikiran Hassan Hanafi, secara sederhana dapat dilakukan dengan menelusuri perkembangan pemikirannya. Sebelum sampai pada pembahasan tentang perkembangan pemikiran keislamannya, terlebih dahulu dipandang perlu membahas metode-metode ilmiah yang ia gunakan.

1. Metode Kritik Sejarah.

Metode kritik sejarah (*historico critical method*) merupakan pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta objektif secara utuh dan mencari nilai (*value*) tertentu yang terkandung di dalamnya.¹⁴ Metode kritik sejarah sebagai sebuah metode penelitian sejarah Islam, pertama sekali dikembangkan oleh para peneliti orientalis. Terdapat sederetan nama-nama seperti David S. Margoliouth, Ignaz Goldzhiher, Joseph Schacht, H.A.R. Gibb, dan lain-lain merupakan pendahulu-pendahulu orientalis yang menggunakan metode kritis historis ini.¹⁵

Dengan tidak menafikan keterpengaruhannya dengan peneliti-peneliti orientalis diatas, Hassan Hanafi dengan metode kritik sejarah, mencoba menggali berbagai kekayaan yang terkandung dalam khazanah Islam sebagai produk sejarah. Jadi yang ditekankan oleh metode ini adalah

¹³John L.Esposito- John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (terj, Sugeng Hariyanto dkk. (Jakarta, RajaGrafindo Persada, 2002), hal.67.

¹⁴Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalisme and Modernity*, (London dan New York: Rautledge, 1988), hal. 85-86.

¹⁵ Ghuftron A. Mas'adi, *Pemikiran...*, hal. 63.

mengungkapkan nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah data-data sejarah, bukan peristiwa sejarah itu sendiri. Jika data sejarah hanya dipaparkan sebatas kronologisnya maka model semacam itu dinamakan pendekatan kesejarahan (*historical approach*).

Penerapan metode kritik sejarah terhadap aspek tertentu dalam sejarah Islam oleh orientalis kerap menghasilkan tesa yang menghebohkan masyarakat muslim tradisional.¹⁶ Hal inilah yang menyebabkan metode kritik historis sama sekali tidak berkembang di kalangan pemikir muslim sampai dengan pertengahan abad ke 20 M. Montgomery Watt menilai bahwa meskipun kecurigaan pemikir muslim terhadap pemikiran orientalis cukup beralasan, namun terlalu berlebihan. Karena menurut Montgomery Watt, tidak semua orientalis melakukan penelitian atas dasar kebencian terhadap Islam, bahkan kebanyakan sarjana-sarjana orientalis melakukan penelitian demi kepentingan ilmiah.¹⁷

Sehubungan dengan tidak berkembangnya metode kritik sejarah dalam pemikiran Islam, dalam bukunya *Modern Trend in Islam* dengan nada prihatin dan penuh harapan H.A.R Gibb berkata:

Saya tidak ingin mengatakan bahwa jalan yang harus ditempuh demi kemajuan umat muslim hanyalah melalui pengambialihan metode historis dari Barat. Dunia Islam seharusnya berusaha menciptakannya kembali dan membangunnya di atas landasan kritik-kritik historisnya sendiri yang sudah ada di masa-

¹⁶Sebagai contoh, kesimpulan Joseph Schact yang mengatakan bahwa "kebiasaan" atau sunnah pada masa awal belum dipandang sebagai sunnah Nabi tetapi ia dipandang sebagai sunnah masyarakat, belakangan sunnah merupakan hasil penalaran bebas para fuqaha' yang akhirnya dipatahkan oleh al-Syafi'i yang pertama sekali memperkenalkan sunnah Nabi ke dalam teori hukum Islam "Lihat Joseph Schact, *The Origin of Muhammad Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1979), hal. 138.

¹⁷Montgomery Watt, *Islam Fundamentalism...*, hal. 77-85.

masa awal sejarahnya dengan bantuan beberapa unsur dari metode Barat, sepanjang dapat diterapkan dan diperlukan.¹⁸

Hal ini menunjukkan bahwa betapa pentingnya metode kritik historis dalam pengkajian ilmu-ilmu keislaman.

Kenyataannya Hassan Hanafi turut merasakan dan merespon harapan H.A.R. Gibb di atas. Tokoh ini sangat menyadari kurangnya perspektif kesejarahan dalam kapasitas kecendekiaan Muslim yang pada gilirannya menyebabkan minimnya kajian-kajian historis Islam. Oleh karenanya menurut Hassan Hanafi, umat Islam memerlukan kajian-kajian perkembangan historis tersebut untuk dapat melakukan rekonstruksi disiplin-disiplin Islam untuk masa depan.¹⁹

Kemudian perumusan dogma teologi Asy'ariyah pada mulanya merupakan upaya menyuguhkan sintesis terhadap pandangan ortodok yang belum terumuskan dengan kalam Mu'tazilah ini. Tetapi dalam kenyataannya yang menonjol adalah etos reaktif ortodok Mu'tazilah sehingga Asy'ari sendiri tidak berhasil menghindari etos tersebut. Teologi Asy'ariyah mengkristal pada konsep "Kemahakuasaan Tuhan." Akibatnya paham ini menolak paham kebebasan manusia, menolak rasionalisme dan menolak filsafat. Ketidakmampuan aliran ini dalam menjawab pertanyaan atau permasalahan kritis sekitar teologi mendorong upaya pencarian kepuasan teologi melalui sufisme. Ketika teologi Asy'ariyah dan sufisme berkembang pesat, sejarah umat Islam menjadi lain.

¹⁸H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terj. Machnum Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1995), hal. 202.

¹⁹Hassab Hanafi, *Aku Bagian....*, hal. 271

2. Metode Hermeneutik

Hermeneutik²⁰ merupakan salah satu tema penting dalam pemikiran Hassan Hanafi.²¹ Bahkan ia menjadi bagian integral dari wacana pemikirannya. Baik dalam filsafat maupun teologi untuk memahami suatu teks.

Metode hermeneutik senantiasa diorientasikan ke arah memahami dan menafsirkan teks-teks kuno seperti teks kitab suci, sejarah, hukum juga dalam bidang teologi. Teks kitab suci merupakan inspirasi ilahi, seperti al-Qur'an, Taurat dan lain-lain agar dapat dimengerti dan dipahami maka diperlukan interpretasi. Dengan kata lain hermeneutik mencoba memaknai kehendak tuhan yang menggunakan "bahasa langit" kepada manusia yang menggunakan "bahasa bumi"

Selain itu sebagai sebuah metode ilmiah hermeneutik bertujuan menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak penulisnya. Mengingat bahasa manusia demikian banyak ragamnya, sedangkan bahasa mencerminkan pola budaya tertentu,

²⁰Hermeneutik Hassan Hanafi memiliki keterkaitan erat dengan hermeneutik pada umumnya. Hermeneutik secara etimologis berasal dari bahasa Yunani *hermeneun* yang berarti menafsirkan, kata bendanya *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan "penafsiran" atau interpretasi sedangkan orang atau penafsirnya disebut *Hermeneut*. Istilah tersebut menurut suatu cerita mitologis, diambil dari nama dewa Yunani yang bernama Hermes, yaitu dewa yang bertugas sebagai penghubung antara Sang Maha Dewa di langit dan para manusia di bumi. Hermes digambarkan sebagai seorang yang mempunyai kaki bersayap, dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa Latin. James M. Robinson, "Hermeneutic Since Barth" dalam *The New Hermeneutic* J.M. Robinson dan John B. Cobb (ed.), (New York: Harper 1964), hal. 1. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hal. 23 Lihat juga Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajawali Prees, 1996), hal. 84.

²¹Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Metodologi Tafsir Al-Qur'an* menurut Hassan Hanafi, (Jakarta: Teraju, 2002), hal.99.

maka problem terjemahan dan penafsiran merupakan problem pokok dalam hermeneutika. Dengan demikian problem hermeneutik selalu berkaitan dengan proses pemahaman, penafsiran dan penerjemahan pesan untuk selanjutnya disampaikan kepada masyarakat yang hidup dalam dunia yang berbeda.

Hermeneutik pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya. Metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk mengaplikasikan pesan teks yang normative kepada tataran praktis²² Penafsiran semacam inilah yang diinginkan oleh Hassan Hanafi dalam memahami teologis sebagaimana yang ditulisnya dalam buku *Dari Aqidah ke Revolusi*.

Istilah hermeneutik dalam pengertian sebagai "ilmu tafsir" muncul sekitar abad ke-17 M. dimana ini bisa dipahami dalam dua pengertian, yaitu hermeneutik sebagai seperangkat prinsip metodologi penafsiran dan hermeneutik sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tak dapat dihindarkan dari kegiatan memahami.²³ Carl Braaten mengakomodasi ini menjadi satu dan menyatakan bahwa hermeneutik adalah "ilmu yang merefleksikan tentang bagaimana suatu kata atau *event* yang ada pada masa lalu, mungkin untuk dipahami dan secara eksisensial dalam situasi kekinian manusia, yang di dalamnya sekaligus terkandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi epistemologis pemahaman.²⁴

²²Sudarto, *Metodologi Penelitian...*, hal. 85.

²³Richard E. Palmer, *Hermeneutic: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hal. 44.

²⁴Carl Braaten, *History Of Hermeneutics*. (Philadephia: Fortress, 1996), hal. 131 Lihat juga Farid Esack, *Al-Qur'an: Liberation and Pluralisme*, (Oxford: One World, 1997), hal. 61.

3. Metode Fenomenologi

Corak dari pemikiran Hassan Hanafi sangat dipengaruhi oleh ketajaman analisis pemahaman terhadap realitas. Hal ini bermakna bahwa pemikiran Hassan Hanafi merupakan respon terhadap fenomena atau realitas praktis masyarakat. Realitas yang dimaksudkannya adalah realitas masyarakat, politik, ekonomi, realitas khazanah Islam dan realitas tantangan Barat. Hassan Hanafi menggunakan pendekatan fenomenologi dalam menganalisis realitas-realitas²⁵, karena ia berkeyakinan bahwa keberhasilan mencapai cita-cita revolusi sangat tergantung pada ketajaman dan kecermatan menganalisis realitas-relitas itu.

Hassan Hanafi mengakui pentingnya menggunakan metode fenomenologi sebagai metodologi alternatif yang padu sebagaimana ia jelaskan “ Sebagai bagian dari gerakan Islam di Mesir, dan sebagai seorang fenomenolog , saya tidak mempunyai pilihan lain untuk menggunakan metodologi fenomenologi untuk menganalisis Islam alternatif di Mesir”²⁶ Dengan metode ini Hassan Hanafi menginginkan agar realitas dunia Islam dapat berbicara bagi dirinya sendiri. Dengan kata lain umat Islam harus dapat memetakan masalah atau anomali yang menjadi permasalahan yang kemudian menentukan langkah solutif penyelesaiannya.

Metode fenomenologi yang digunakan oleh Hassan Hanafi merupakan pencitraan dari Edmund Husserl²⁷,

²⁵Shimogaki, *Islam Kiri ...*, hal.47.

²⁶A.H. Ridwan, *Revormasi Intelektual...*, hal.22. Yang mengutip dari Hassan Hanafi, “ limaza Gaba Mabhas al-Insan fi al-Turath al-Qadim”, dalam *Dirasah al Islamiyyah* (Kairo: Al-Maktabah Al-Anglo Al-Mishriyyah, 1981), hal. 415.

²⁷Edmund Husserl dilahirkan di Prostejof (dahulu Prossnitz), di Cekoslowakia, 8 April 1859 dari keluarga Yahudi. Ia belajar ilmu pasti di Wina, kemudian ia pindah ke Filsafat dan menjadi guru besar di Universitas Halle, Gottingen dan Freiburg. Pemikirannya sangat dipengaruhi oleh Franz Brentano. Husserl menjadi terkenal karena metode yang diciptakan olehnya yakni metode fenomenologi, yang oleh

Karena itu pembahasan fenomenologi sebagai sebuah metode akan ditemukan akarnya pada filsafat fenomenologi Husserl. Dalam kaitan dengan wacana teologi transformatif yang dimunculkan Hassan Hanafi indikasi penggunaan metode fenomenologi ini cukup kentara, karena memang gagasan teologi transformatif ini memang merupakan respon dari realitas ketidakmampuan teologi klasik dalam mewujudkan transformasi sosial umat.

Kembali kepada metode fenomenologis bahwa metode ini sangat besar pengaruhnya terhadap Hassan Hanafi. Bahkan pendekatan ini digunakan juga ilmu pengetahuan umum, seperti ilmu sosial dan antropologi. J.F. Donceel misalnya telah menggunakan pendekatan fenomenologi dalam memahami manusia di dalam bukunya *Philosophical Anthropology*. Roger Garaudy juga menggunakan metode fenomenologi dalam usahanya memahami Filsafat, sejarah politik, kebudayaan dan agama. Hassan Hanafi menggunakan metode fenomenologis untuk memahami realitas masyarakat, politik, ekonomi, realitas khazanah Islam (yang termasuk di dalamnya teologi) dan realitas tantangan Barat.

4. Metode Eklektik

Eklektik dalam bahasa Inggris *eclecticism*, berasal dari bahasa Yunani yaitu *eklektikos* yang terdiri dari dua suku kata yaitu *ek* (keluar) dan *lego* (pilih, pilah). Maka eklektik secara bahasa dapat diartikan seseorang yang

murid-muridnya kemudian dikembangkan lebih lanjut. Husserl meninggal tahun 1938 di Freiburg. Untuk menyelamatkan warisan intelektualnya dari kaum Nazi, semua buku dan catatannya dibawa ke Universitas Leuven di Belgia. Lihat. Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), hal. 114. Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat 2*, (Jogyakarta: Kanisius, 1994), hal. 140.

memilih, dan aklegein, berarti mengambil, memilih dari.²⁸ Eklektik adalah filsafat atau teori yang tidak asli, tetapi memilih unrur-unsur dari berbagai teori atau sistem.

Selanjutnya eklektik memiliki beberapa pengertian yang mencakup: 1. Sikap yang condong berfilsafat dengan seleksi yang di dalamnya mempunyai keinginan untuk mengakomodasikan apa yang dianggap benar dari semua filosof, sambil membuang ajaran-ajaran yang keliru. 2. Memilih gagasan atau ide-ide baik konsep kepercayaan, doktrin dari berbagai sistem pemikiran dalam proses menyusun dan mengembangkan sistem pemikiran sendiri. 3. Mensarikan dari berbagai mazhap pemikiran dengan sebuah analisa dialogis dialektis sehingga menghasilkan sebuah sintesis yng berupa sebuah sistem yang dapat diterima. 4. Eklektisisme mengarah pada makna sinkretisme yang berarti penggabungan ide-ide yang berasal dari berbagai aliran filsafat yang dianggap terbaik.²⁹

Metode akektik digunakan oleh Hassan Hanafi untuk membangun pemikirannnya (*reactualization*), dengan cara memilih pemikiran suatu mazhap seperti kecenderungannya pada sistem teologi muktazilah, filsafat Ibnu Rusyd, dan Figh Hanbali. Dengan demikian pemiluhan terhadap model-model pemikiran di ats adalah sesungguhnya diorientasikan dalam proyek membangun teologi yang transformative.

C. Kritik Hassan Hanafi terhadap Teologi Tradisional

Langkah awal dari perancangan proyek teologi revolusioner Hassan Hanafi adalah mencoba melakukan evaluasi menyeluruh (*general evaluation*) terhadap konstruksi teologi tradisional. Dengan kata lain ia mencoba

²⁸Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), hal. 181. lihat juga Tim Penulis Rosda Karya, *Kamus Filsafat*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), hal.86

²⁹*Ibid.*, hal. 182

melakukan kritik terhadap sistem teologi klasik untuk menemukan anomali-anomali yang ada di dalamnya. Hassan Hanafi membentangkan analisis historis bahwa teologi tradisional lahir di dalam konteks ketika inti sistem kepercayaan Islam, yakni transendensi Tuhan, diguncang oleh berbagai pengaruh dari sekte-sekte budaya lama. Dalam konteks sedemikian adalah wajar bila perumusan kerangka konseptual teologi klasik lebih cenderung bersifat apologi untuk mempertahankan doktrin utama dan memelihara kemurniannya.

Sementara itu konteks sosio politik sekarang jauh berubah. Islam mengalami berbagai kelemahan yang multi-aspek bahkan kadaulatan umat terampas sepanjang periode kolonialisme. Karena itu, menurut Hassan Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru yang berasal dari kebudayaan modern.³⁰ Dengan kata lain menurut Hassan Hanafi upaya rekonstruksi teologi tradisional adalah upaya serius mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan sesuai dengan perubahan konteks sosio politik yang terjadi.

Lebih lanjut Hassan Hanafi melihat bahwa dalam sistem teologi tradisional, penggunaan dialektika (*Jadaliyyat*) terarah pada sebuah konsep untuk menolak yang lain atau konsep tandingan. Dialektika yang dibangun dimaknai sebagai dialog dan saling menolak³¹, yakni dialektik kata-kata dan bukan dialektika konsep tentang watak sosial atau sejarah. Kritik Hassan Hanafi terfokus pada ketidakmunculan pembahasan tentang sejarah dalam teologi

³⁰Hassan Hanafi, "Pandangan Agama tentang Tanah: Suatu Pendekatan Islam" dalam *Prisma* 4, April, 1984, hal. 40.

³¹Bandingkan perbedaannya dengan konsep dialektika Hegel dalam Filsafat Modern yang lebih mengarahkan pada azas kompromi atau "menjadi" (*becoming*) antara *thesis* dan *antithesis* yang akhirnya melahirkan *sistesis* yang lebih bersifat akomodatif.

tradisional. Perumusan teologi tradisional tidak menjadikan azas sejarah pertimbangan humanisme.

Para perumus teologi tidak menemukan adanya kepentingan untuk mengaitkan Tuhan dengan sejarah dan dengan kehidupan praktis manusia.³² Perbincangan mengenai sejarah tidak muncul sebagai tema teoritis, kecuali setelah perjalanan sejarah terhenti. Tidak ada transformasi dari sejarah kepada objek intelektual; dari praksis ke teori. Hassan Hanafi menilai adanya unsur manusia dalam disiplin "*ilahiyyah*" (ketuhanan) dan sejarah dalam "*sam'iyah*" Manusia dan sejarah adalah dua hal yang senantiasa menjadi perhatian Hassan Hanafi yang digambarkannya sebagai kekurangan dalam kesadaran kontemporer Islam serta sebagai kelebihan Barat, karena Baratlah yang telah berhasil menamukan aspek antroposentis dan sejarah pada masa modern mereka.³³ Hassan Hanafi melihat dengan nyata menghilangnya nuansa pemikiran 'historis dalam wacana keilmuan Islam dengan kata lain ilmu-ilmu kemanusiaan (*insaniah*) dan sejarah (*tarikh*) tidak atau belum pernah menjadi sudut bidik telaah keilmuan yang serius.³⁴

Dalam pandangan Hassan Hanafi teologi bukanlah pemikiran murni yang hadir dalam kehampaan historisitas, melainkan ia merefleksikan konflik-konflik sosial politik. Berpijak pada pandangan di atas menjadikan kritik teologi dipandang sebagai tindakan yang sah-sah saja atau niscaya. Sebagai produk pemikiran manusia, teologi terbuka untuk di kritik.³⁵ Hassan Hanafi ingin menempatkan teologi Islam

³²A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), hal. 15.

³³Hassan Hanafi, *Dirasat al-Islamiyyah*, (Kairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1981), hal. 392.

³⁴ *Ibid.*, hal.131.

³⁵Hassan Hanafi, *Agama, Idiologi dan Pembangunan*, (Jakarta: P3M, 1991), hal.7

tradisional pada tempat yang sebenarnya, yakni bahwa ia bukanlah ilmu ketuhanan yang bersifat sakral dan tidak boleh dipersoalkan lagi dan harus diterima begitu saja secara *taken for granted*. Ia adalah ilmu kemanusiaan yang tetap terbuka untuk diadakan verifikasi, falsifikasi kepadanya baik secara historis maupun *eidetis*.

Hassan Hanafi menilai bahwa teologi sebagai bagian dari tradisi keilmuan Islam merupakan suatu gugusan pemikiran yang tidak *taken for granted*. Ia memposisikan teologi sebagai hasil akumulasi pengalamna sejarah kemanusiaan yang selalu terikat oleh keadaan ruang dan waktu.³⁶ Dengan demikian bagi Hassan Hanafi formula Teologi yang sudah ada itu dapat dikembangkan sedemikian rupa sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia beragama itu sendiri.

Selanjutnya Hassan Hanafi menunjukkan anomali dalam sistem teologi klasik karena dalam kenyataannya teologi tradisional tidak dapat menjadi sebuah “pandangan yang benar-benar hidup” dan memberi motivasi tindakan dalam kehidupan kongkrit umat manusia. Secara praksis, teologi tradisional gagal menjadi ideologi yang sungguh-sungguh fungsional bagi kehidupan nyata masyarakat muslim. Kegagalan ini disebabkan para penyusun teologi yang tidak dapat mengaitkannya dengan kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia, akibatnya muncul keberserakan antara keimanan teoritik dengan amal praktisnya di kalangan umat. Ia menyatakan, baik secara individual maupun sosial, umat ini dilanda keterceraiberaian dan terkoyak-koyak.³⁷

Sistem teologi tradisional yang selama ini sangat bersifat *teo-oriented* dalam artian hanya terfokus pada permasalahan transcendental metafisik atau berpusat pada

³⁶M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal.35.

³⁷Ridwan, *Reformasi....*, hal. 47.

Tuhan dan eskatologi. Sehingga dalam wacana kalam klasik membawa implikasi bahwa klaim kebenaran pernyataan kitab suci cenderung bersifat eksklusif.³⁸ Hal ini dikarenakan teologi klasik lebih diarahkan pada penguatan apologi keimanan, akibatnya teologi seakan tidak bersentuhan dengan realitas umat.

Secara individual, pemikiran manusia terputus dengan kesadaran, perkataan maupun perbuatannya. Keadaan ini tentunya akan mudah melahirkan sikap-sikap moral ganda (*an-nifaa*) atau “sinkretisme kepribadian” (*mazawij asy-syahsiyyah*). Fenomena sinkretis ini tampak dalam kehidupan umat islam saat ini: sinkretisme antara kultus keagamaan dan sekularisme (dalam kebudayaan), antara tradisional dan modern (peradaban) antara Timur dan Barat (politik), antara konservatisme dan progresivisme (sosial) dan antara kapitalisme dan sosialisme (ekonomi)³⁹

Bagi Hassan Hanafi kekeliruan ini mengakar pada konsensus orang-orang terdahulu bahwa ilmu tauhid atau ilmu kalam merupakan disiplin keilmuan tentang aqidah keagamaan dengan dalil-dalil yang meyakinkan. Yakni sebuah ilmu tentang dalil-dalil mengenai kesahihan aqidah. Kesahihan di sini bersifat teoritis murni, yang tunduk kepada kaidah logika dan metodologi pembuktian. Sebab itu, aqidah menjadi terpisah dari dataran praksis. Sayangnya, hal ini merupakan kupasan yang luas di dalam setiap uraian mengenai ilmu ini. Maka yang dimaksudkan aqidah dalam hal ini semata-mata keyakinan yang tidak terkait dengan persoalan praksis.⁴⁰ Seakan-akan aqidah merupakan sebuah

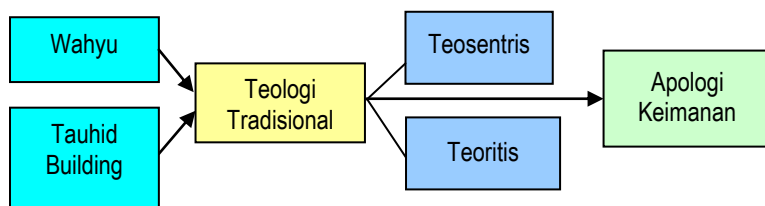
³⁸Kamaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 9

³⁹Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila as-Saurah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1991), hal. 59.

⁴⁰Hassan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 12-13.

tema pokok pembahasan teoritis semata, bukan sesuatu yang mengarahkan perilaku.

Dari kilasan analisa di atas kelemahan utama teologi klasik dapat dikonvigurasikan:



Dari tabel di atas menggambarkan bahwa teologi klasik merupakan penafsiran terhadap wahyu yang diformat pada masa-masa pembentukan tauhid (*tauhid building*), sehingga wacana yang terbangun di dalamnya lebih banyak mengarah pada pembahasan ketuhanan (*teosentris/ teo-oriented*) yang bersifat teoritis. Dalam formula sedemikian seakan teologi klasik hanya bertujuan pada apologi keimanan tidak besentuhan dengan realitas manusia.

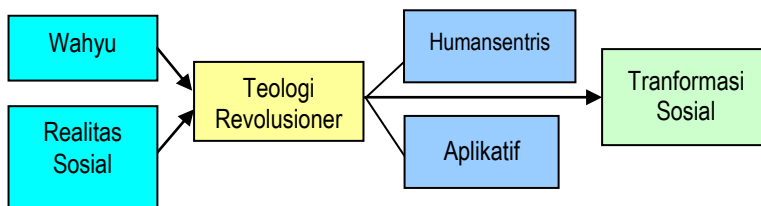
Dengan demikian teologi yang merupakan bentukan sejarah mestinya menjadi piranti proses pendewasaan, dan justru bukan menciptakan problem-problem teoritis seperti teori Zat, Sifat dan Perbuatan. Kepercayaan tentang keesaan dan keadilan Tuhan memang sah dan sehat, bahkan sekalipun tanpa pengaktifan kembali. Namun dunia saat ini tersesat dalam sejarah, terlempar dari intinya kepinggiran. Umat begitu berkutat dengan wacana normatif teks tanpa melakukan reinterpretasi terhadap teks dengan berangkat dari kenyataan masyarakat itu sendiri.

D. Teologi Revolusioner Hassan Hanafi

Saat ini teologi Islam mendapat tantangan yang besar sekali. Tentu saja, teologi tdak cukup hanya dipahami sebagai “ilmu ketuhanan” yang *taken for granted* saja di kalangan umat beragama. Tetapi, lebih dari itu, dituntut

untuk menerjemahkan apa yang disebut sebagai “kebenaran agama” dalam konteks realitas sosial kehidupan manusia.⁴¹ Dengan begitu, teologi bukan sekedar “sebuah wacana ilmu ketuhanan” yang cenderung bergerak di “wilayah ide” *an sich* melainkan dapat juga dapat menumbuhkan “kesadaran teologis” yang bersifat praksis bagi kalangan beragama dalam rangka memecahkan problem sosial yang menghimpit kehidupan umat manusia.

Menerjemahkan teologi dalam mengatasi krisis sosial menjadi kebutuhan yang penting. Tentu saja, teologi harus mempunyai relevansi sosial sebagai gerakan” yang pada akhirnya memihak pada kepentingan mayoritas umat. Itulah yang hakikat dari wacana teologi revolusioner. Dengan demikian menurut Hassan Hanafi semua bangunan keilmuan Islam termasuk teologi harus diubah dari poros teosentris menuju antroposentris.⁴² Teologi revolusioner yang digagas oleh Hassan Hanafi dapat dipahami sebagai penafsiran teks normatif (wahyu) dengan mempertimbangkan realitas sosial, kemudian diaplikasikan atas azaz kepentingan kemanusiaan (*humansentris*) dengan indikasi terwujudnya transformasi sosial. Kerangka pikir di atas dapat digambarkan sebagai berikut:



⁴¹ Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesenjangan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 322

⁴² Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 59.

Upaya memformulasikan sebuah model teologis yang revolusioner pada hakikatnya adalah sebuah keniscayaan, karena sejak kedatangan Islam memang secara bijak telah melakukan revolusi merubah model kehidupan masyarakat Jahiliyyah kepada kehidupan Islamiyyah. Seiring dengan perkembangan sejarah semangat ini tereduksi dalam pola pikir yang terbangun atas dasar subjektivitas dan kepentingan sebuah kelompok ataupun individu.

Dalam sejarah semangat revolusioner yang ada dalam Islam mengalami pendistorsian yang akut pada masa pasca kepemimpinan rasulullah, lebih tepat ketika pemerintahan dinastik telah menghancurkan struktur sosial dengan membuat peraturan-peraturan yang justru menindas⁴³ Kebijakan ini telah mengebiri semangat revolusi Islam, namun sekarang yang tinggal hanyalah sebuah kerangka yang kosong (*empty shell*).

Semangat revolusioner teologi Islam turut tereduksi ketika bangunan teologi dipengaruhi atau lebih tepatnya dimanfaat untuk kepentingan politik. Seperti ketika dinasti Umayyah memanfaatkan paham Jabariyyah untuk kepentingan politiknya. Syaikh 'Abdul Halim Mahmud dalam bukunya *al-Tafkir al-Falsafi fi al-Islam* menyebutkan bahwa Mu'awiyah menetapkan dalam jiwa masyarakat bahwa kekuasaan yang diperolehnya atas *qada* dan *qadar* Allah. Ia pun menyebarluaskan ide ini serta mendorong masyarakat untuk menganut paham jabariyyah (*fatalisme*) dengan berbagai cara⁴⁴ padahal semua usahanya ditujukan untuk kepentingan politik.

Setidaknya ada dua kepentingan politik yang diinginkan penguasa Umayyah dengan menganjurkan masyarakat untuk menganut paham Jabariyyah ini, *pertama* untuk mencari legitimasi pembenaran atas kebobrokan

⁴³Asghar Ali Engineer, *Islam dan...*, hal. 57

⁴⁴ 'Abdul Halim Mahmud, *Al-Tafkir al- Falsafi fi al- Islam*, (Beirut: Maktabah al- Madrasah, 1982), hal.203.

moral penguasa di mata masyarakat, *kedua* untuk meredam munculnya gerakan revolusi dari masyarakat untuk menentang kekuasaan mereka. Demikianlah penguasa Umayyah telah melakukan transendensiasi politik (*ta'ali bi al-siyasah*) atau menggunakan doktrin agama demi kekuasaan politik⁴⁵. Disadari atau tidak penguasa Umayyah telah melakukan dua kesalahan yaitu menisbahkan semua kenistaan moral mereka kepada Tuhan dan menghancurkan semangat revolusioner Islam. Dengan demikian jelas kiranya bahwa pembentukan teologi sangat sarat dengan diwarnai oleh interes-interes politik.⁴⁶

Terlepas dari kesalahan masa lalu, ketika kelahiran agama dipahami sebagai protes terhadap masyarakat dan cara hidupnya, disinilah sebenarnya apa yang dimaksudkan sebagai dimensi kritis dari revolusioner dari agama. Dalam pengertian seperti ini agama lahir untuk menentang segala bentuk tirani yang diakibatkan oleh kepentingan perseorangan dan didikte oleh *vested interest*-nya sendiri-sendiri, yang pada akhirnya menciptakan ketidakadilan sosial.⁴⁷ Pemahaman peran agama semacam ini telah menggugah semangat para pemikir untuk kembali mengali potensi revolusioner dalam agama dengan memunculkan rekayasa teologis modern.

Dalam konteks membumikan nilai teologi inilah Hassan Hanafi memunculkan teologi revolusioner. Ide tentang keharusan revolusi tauhid ini ia tuangkan dalam proyek Kiri Islam (*al-yasar al-Islami*) yang di dalamnya menawarkan empat gagasan sentral: pertama, revitalisasi khazanah klasik Islam (*ihya al-turats al-qadim*); kedua, menjawab tantangan peradaban Barat (*tahadda al-hadarah*

⁴⁵'Abed al-Jabiri, *Agama...*, hal.81

⁴⁶ W. Montgemery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburg University Press, 1962), hal. 2.

⁴⁷Kusnadiningrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam kiri Hassan Hanafi*, (Jakarta: Logos, 1999), hal.111.

al-gharbiyyah); ketiga, mencari unsur-unsur revolusioner dalam agama (*min al-din ila al-tsaurah*) dan keempat, menciptakan integritas nasional Islam (*wihdah al-wathaniyyah al-Islamiyyah*).

Hassan Hanafi menilai bahwa realitas kekinian ummat Islam yang termarginalkan dalam pertarungan peradaban dunia yang kompetitif mengharuskan adanya proyek rekonstruksi khazanah intelektual Islam. Sebuah upaya rekonstruksi terhadap bangunan keilmuan klasik dengan mengubah paradigma berpikir. Dalam kaitannya dengan teologi paradigma ini harus dilakukan dengan mengalihkan orientasi aksiologis dari teosentris ke antroposentris. Hal ini berarti Hassan Hanafi menginginkan teologi tidak hanya ditujukan kepada pembahasan yang membahas eksistensi ketuhanan semata tapi juga sebagai sebuah ideologi yang hidup dalam kehidupan manusia.⁴⁸Teologi harus menjadi landasan kokoh yang revolusioner dalam mengarahkan manusia kepada kehidupan yang lebih baik dan bermartabat. Semangat revolusioner teologi yang terkandung dalam teks suci harus dapat diejawantahkan dalam kehidupan praktis.

Dalam buku Hassan Hanafi “Dari Akidah ke Revolusi” mengintrodusir pada pengertian bahwa “aqidah” merupakan tradisi, sedangkan “revolusi” berarti modernisasi. Akidah merupakan keimanan dan jiwa rakyat sedangkan revolusi merupakan tuntutan zaman modern. Dalam mengelaborasi wacana teologi revolusineranya Hassan Hanafi memunculkan beberapa besar: bagaimana mentransformasikan umat secara alamiah dari perspektif masa silam ke dalam perspektif modern? Bagaimana mengembalikan umat ke dalam tauhid yang fungsional dalam jiwa rakyat, agar dapat memfungsikan kembali sistem politik dalam masyarakat? Bagaimana menjadikan akidak

⁴⁸Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 59

sebagai pembangkit revolusi di tengah-tengah rakyat serta bagaimana menjadikan teologi sebagai kerangka acuan dalam memandang dunia? Bagaimana mentransformasikan kaum muslimin dewasa ini kearah revolusi masa depan?⁴⁹

Memaknai semangat revolusioner dari teks suci ke dalam kehidupan praktis adalah cita-cita ideal teologi kontemporer. Sebagai sintesis dari dialog intelektual dengan semangat zaman yang melingkupinya teologi kontemporer setidaknya harus memiliki karakteristik yang menentang kemapanan atau *status quo*, membela kaum tertindas yang tercabut hak miliknya dengan memperjuangkan kepentingan dan membekali mereka dengan ideologis yang revolusioner dalam melawan golongan penindas, selebihnya teologi modern tidak hanya mengakui konsep metafisika tentang taqdir namun juga mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri⁵⁰ Sehingga pemahaman taqdir dalam konstruksi teologi modern didasarkan pada sintesis tawar-menawar antara kecenderungan mengedepankan kemuthlakan Tuhan dan kebebasan manusia.

Konstruksi teologis modern (sebagai refleksi sistematis terhadap agama atau tafsir atas realitas dalam perspektif ketuhanan) kontemporer dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Sementara kalau kita cermati pemikiran teologi klasik bertumpu pada pola sebaliknya di mana bunyi teks diproyeksikan pada realitas. Seolah-olah teks-teks normatif transendental dari kitab suci

⁴⁹Hassan Hanafi, *Dari Aqidah Ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 45-47.

⁵⁰Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi...*, hal. 58. lihat juga Khaled M.Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Figh Otoriter ke Figh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003),hal. 174-175.

adalah realitasnya sendiri. Padahal teks bukan atau tidak sama dengan realitasnya sendiri.

Kajian teologis yang selalu berorientasi kepada pemahaman sebagai sebuah doktrin dogmatis tidak akan dapat memberikan pencerahan dalam dinamika masyarakat yang terus berubah. Pemikiran teologi semestinya adalah proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif yaitu melalui identifikasi realitas secara objektif yang kemudian didefinisikan secara kuantitatif dan dicari penyelesaian melalui legitimasi teks keagamaan.

Selebihnya diperlukan sebuah pendekatan sosio historis terhadap bangunan teologis, karena bagaimanapun sebuah kepercayaan atau keyakinan harus dilihat sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan di mana kepercayaan atau keyakinan itu muncul. Sehingga antara teologi *vis a vis* dengan realitas yang ada dapat berdialog dan dapat menghasilkan sebuah sintesa berupa sebuah formulasi teologi baru. Sebuah formulasi teologi yang tidak hanya berbicara tentang kesucian langit, kemutlakan Tuhan melainkan juga turut memainkan peran (revolusioner) dalam peningkatan kualitas kehidupan manusia dan menempatkan manusia pada hakikat kemuliaannya.

E. Metodologi Aplikasi Teologis ke Arah Transformasi Sosial.

Teologi dalam format ideal paling tidak dapat diartikan sebagai interpretasi realitas berdasarkan perpektif ketuhanan. Jadi, teologi tersebut dapat dimaknai sebagai kekuatan iman yang bertautan dengan visi sosial yang emansipatorik. Format teologi revolusioner adalah sesuatu yang berangkat dari kebutuhan kini, dari realitas kini, dan

dari tantangan-tantangan yang kita rasakan sekarang ini, bukan dulu atau nanti.

Dari uraian terdahulu telah disimpulkan bahwa sistem teologi klasik yang ada dalam sejarah Islam cenderung mubazir dalam artian terlalu terfokus pada tataran doktrin teoritik. Dalam teologi klasik telah menghabiskan energi untuk mengerjakan sesuatu yang sebenarnya perlu tidak perlu diurus seperti masalah kekekafiran seseorang, sifat Tuhan dan lain-lain. Oleh karena itu teologi dirasa kurang fungsional mengingat selain ajaran-ajarannya kurang menyentuh kenyataan sosial. Dengan demikian diperlukan paradigma baru dalam memahami teologi sehingga benar-benar akan memunculkan sebuah sistem teologi yang dapat mengarahkan umat mewujudkan transformasi sosial.

Menurut Hassan Hanafi tugas terberat adalah bagaimana mengaplikasikan ide ke dalam tataran praktis. Untuk menemukan metodologi yang tepat membumikan pesan-pesan wahyu adalah melalui perubahan paradigma penafsiran al-Qur'an. Pembicaraan mengenai relasi wahyu dengan realitas menjadi poin penting dalam model penafsiran al-Qur'an yang ditawarkan Hassan Hanafi. Realitas yang dimaksudkan adalah realitas masyarakat, politik dan ekonomi, realitas khazanah Islam, dan realitas tantangan Barat. Melalui gagasan Kiri Islam ia yakin bahwa cita-cita revolusi Islam dapat benar-benar tercapai setelah realitas-realitas itu dianalisis secara seksama.⁵¹

Metodologi penafsiran al-Qur'an Hassan Hanafi berpijak pada sebuah pengakuan "preferensi wahyu pada realitas". Wahyu tidak menyebabkan lahirnya peristiwa-peristiwa sejarah, tapi sebaliknya. Dari konsep *asbab al-nuzul* menunjukkan bahwa manusia sanggup memahami realitas dengan fitrahnya dan secara bersama-sama

⁵¹Hassan Hanafi, *Limadza....*, hal. 393.

disepakati oleh masyarakat sebagai kepentingan bersama (*al-mashlahah*). Ini bermakna bahwa selalu terdapat peluang untuk memilih bagian mana dari wahyu yang dapat menjadi solusi bagi problematika masyarakat. Bukan sebaliknya menafsirkan teks pada isu-isu yang sama sekali irrelevant dengan kehidupan kekinian.⁵²

Hassan Hanafi ingin mengangkat kembali unsur revolusiner yang terkandung dalam al-Quran untuk menentang segala bentuk penyimpangan dalam realitas seperti penjajahan, kedhaliman dan kesewenang-wenangan. Dalam konteks teologi revolusioner kita harus menafsirkan konsep ketuhanan yang dapat dijadikan gambaran penolakan atas kenistaan yang ada dalam realitas.

Berangkat dari sebuah keyakinan teologis bahwa Tuhan merupakan sumber kebaikan, kesucian dan keadilan, maka hal ini berimplikasi pada hadirnya pemahaman bahwa Tuhan tidak pernah mengekang kebebasan manusia dan Tuhan tidak pernah menginginkan terjadinya penindasan atas sesama makhluk. Tuhan telah menciptakan segala sesuatu berdasarkan keadilan dan menginginkan manusia yang telah diberikan kebebasan untuk selalu menegakan supremasi keadilan dalam kehidupannya.⁵³ Islam menggambarkan manusia sebagai makhluk yang merdeka, dan karena hakikat kemerdekaannya itulah manusia menduduki tempat yang sangat terhormat dalam struktur realitas. Penganugerahan potensi rasio merupakan spesifikasi yang membuat manusia berada di atas makhluk lainnya.⁵⁴ Karena itu manusia harus selalu

⁵²Hassan Hanafi, *Dirasat....*, hal. 74.

⁵³Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakhri Sutan Harahap, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 290.

⁵⁴Abdul Mun'im Muhammad Khallaf, *Agama dalam Perspektif Rasional*, (Jakarta: Pustaka Fidaus, 1992), hal. 170

mengorientasikan segenap penilaian dan konstruksi hidupnya di atas prinsip-prinsip rasional.

Dalam bahasa al-Qur'an manusia menempati posisi penting sebagai khalifah Allah (*vicegerent of Allah*) di muka bumi.⁵⁵ Tugas manusia adalah untuk memenuhi (*to fulfill*) karya kreatif Tuhan di alam semesta. Predikat ini memberikan gambaran kepada kita bahawa seolah-olah Tuhan mempercayakan kekuasaan-Nya kepada manusia untuk mengatur dunia ini. Untuk itu, dalam menjalankan kepercayaan Tuhan manusia harus meletakkan kontrol diri bagi dirinya, agar prestasi yang dicapainya tidak terkotori oleh kasus-kasus penyelewengan moral.

Penekanan pada kemuliaan manusia ini sebenarnya merupakan suatu konsepsi Islam yang sangat revolusioner, jika diingat bahwa kedudukan manusia seperti ini bahkan tidak pernah diberikan oleh humanisme Eropa pasca renaissans. Dalam konsepsi teologis mengenai hubungan antara manusia dengan Islam, justru mengajarkan pembebasan, bukan pengekangan. Menurut Islam aktualisasi diri manusia hanya dapat terwujud dengan sempurna dalam pengabdian kepada Penciptanya. Dan ini jelas merupakan pembebasan yang sejati.⁵⁶ Sebagai makhluk manusia hanya dibolehkan mempunyai hubungan pengabdian kepada Allah bukan kepada sesembahan-sesembahan palsu seperti yang kita kenal dalam *folklore* dan mitologi-mitologi.

Islam merupakan sebuah humanisme, yaitu agama yang sangat mementingkan manusia sebagai tujuan sentral, tetapi berbeda dengan prinsip-prinsip filsafat dan prinsip-prinsip agama lain, humanisme Islam adalah humanisme teosentrik. Artinya ia merupakan sebuah agama yang

⁵⁵Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. 99

⁵⁶Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998), hal.162.

memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, dengan mengarahkan perjuangannya untuk kemuliaan peradaban manusia. Prinsip humanisme teosentrik inilah yang akan ditransformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat dan budaya.

Berangkat dari posisi manusia sebagai wakil Tuhan di alam semesta, maka manusia berkewajiban memproklamirkan keberadaan Tuhan sebagai sumber kesucian dalam realitas empiris. Dengan kata lain manusia harus menentang segala bentuk realitas yang berseberangan dengan nilai kesucian Tuhan dan semua pemikiran yang mengatasnamakan Tuhan dalam melegitimasi semua penyimpangan moral yang mereka lakukan. Kita berkeyakinan bahwa Tuhan mustahil berlaku buruk dan Zat-Nya suci dari sifat zalim dan aniaya.⁵⁷

Keimanan terhadap keadilan Ilahi akan berpengaruh besar dalam membenahi perilaku manusia. *Pertama*, sebagai control terhadap penyimpangan, dimana dengan meyakini bahwa ucapan dan perbuatannya senantiasa berada di bawah pengawasan Tuhan tentu seseorang tidak akan meremehkan perbuatannya sekecil apapun. Hal ini membawa kepada kesadaran eskatologis bahwa kelak segenap perbuatan yang pernah dilakukannya akan diganjar secara adil. *Kedua*, Berprasangka baik, dalam artian bahwa seseorang yang mengimani keadilan Tuhan akan berprasangka baik terhadap sistem yang beroperasi di jagat alam ini. Hal ini akan menimbulkan keyakinan bahwa hukum alam tidak pernah secara otoriter "mendikte" kebebasan manusia. *Ketiga*, keimanan terhadap keadilan Tuhan merupakan faktor pendorong timbulnya keadilan dalam konteks kehidupan Individu maupun masyarakat.⁵⁸ Dengan demikian orang yang meyakini keadilan Tuhan,

⁵⁷ Hassan Hanafi, *Dari Akidah...*, hal. 1-5.

⁵⁸ Muhsin Qiraati, *Mencari Tuhan: Mengapa dan Bagaimana*, terj. Muhammad Bafaqih, (Bogor: Cahaya, 2001), hal.81.

tentu akan mudah menerima keadilan dalam hidupnya baik sebagai individu maupun masyarakat.

Aktualisasi nilai positif teologi idealnya sangat memainkan peranan dalam perubahan sosial. Tetapi selama ini teologi terkesan tidak mampu berperan dalam realitas empiris, teologi hanya berbicara pada tataran teoritis dan tidak merambah pada praksis, implikasinya teologis hanya bisa berbicara pada tataran wacana tidak dapat menunjukkan eksistensinya dalam proses transformasi sosial.⁵⁹ Padahal nilai-nilai Islam pada dasarnya bersifat *all-embrancing* bagi penataan sistem kehidupan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, tugas terbesar Islam sesungguhnya adalah melakukan transformasi sosial dan budaya dengan nilai-nilai itu.

Proyek transformasi ini setidaknya harus melalui dua dimensi pokok untuk dapat memunculkan energi revolusioner Islam. *Pertama*, Pengujian kembali atas *al-turath al-Islami* yang dengannya kita akan dapat menemukan dilema-dilema yang ada dalam konstruk teologi Islam. Dilema-dilema (*anomali*) ini kemudian diminimalisir dengan memunculkan semangat modernitas dalam rangka memberikan respon terhadap berbagai tantangan. *Kedua*, transformasi dan perumusan “teologi revolusioner Islam”, melalui proses *min al-‘aqidah ila al-thawrah*, dari keimanan kepada revolusi. Transformasi dan perumusan ini berangkat dari pengujian pada dimensi pertama, dengan menggunakan sumber-sumber keimanan sebagaimana terdapat dalam *al-turath*, yang pada akhirnya akan menghasilkan teologi revolusioner yang diharapkan dapat mengembalikan citra Islam sebagaimana masa-masa kegemilangannya.

Secara teks seluruh kandungan nilai teologi Islam memang bersifat normatif dan transenden karena memang didasarkan pada sumber wahyu. Ada dua cara bagaimana

⁵⁹Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 191.

nilai-nilai teologi normatif itu menjadi operasional dalam kehidupan sehari-hari. *Pertama* nilai-nilai teologi normatif itu diaktualkan langsung menjadi perilaku. Aktualisasi ini berarti kita dituntut untuk dapat menerapkan semua pesan moral teologis dalam kehidupan bermasyarakat. Cara *kedua* mentransformasikan nilai-nilai normatif menjadi teori ilmu sebelum diaktualisasikan kedalam perilaku.

Jika kita ingin melakukan restorasi terhadap masyarakat Islam dalam konteks masyarakat modern maka kita harus melakukan pendekatan yang menyeluruh dari pada sekedar pendekatan legal. Metode untuk transformasi nilai melalui teori ilmu untuk kemudian diaktualisasikan dalam praksis, memang membutuhkan proses melalui beberapa fase formulasi: teologi - filsafat sosial - teori sosial - perubahan sosial.⁶⁰ Aktualisasi ini tentunya merupakan proyek terberat dalam upaya pembumih nilai-nilai normatif ke dalam realitas praksis.

Berangkat dari kedua cara di atas, maka tugas kita sebagai khalifah Allah harus dapat membumih nilai-nilai transendental ketuhanan yang selama ini kita pahami sebagai pernyataan normatif ke dalam bentuk perilaku atau sebuah teori sosial. Artinya kita harus merestorasi individu dengan sifat positif ketuhanan, sehingga menjadikan kita sebagai agent penegak berkeadilan, menentang kesewenang-wenangan dan segala bentuk penyimpangan sosial lainnya. Dengan kata lain manusia harus dapat mengaplikasikan ruh ketuhanan di alam raya yang tentunya harus dimulai sebuah rekontuksi teologis yang revolusioner dan membumi. Sudah menjadi aksioma yang terbantahkan bahwa semua penyimpangan yang terjadi dalam realitas disebabkan oleh ketidakadilan dan kesewenang-wenangan. Yang bertanggung jawab atas penyelewengan moral tentulah bukan Tuhan, melainkan kesalahan mutlak masyarakat

⁶⁰Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hal.170.

manusia yang lalai untuk menunaikan tugas sosianya dengan sebagai wakil Tuhan.

Paradigma ini mengacu pada pemaknaan bahwa teologi dalam format merupakan interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan. Dengan kata lain teologi dimaknai sebagai kekuatan iman yang bertautan dengan visi sosial yang emansipatorik. Dalam format ini teologi mengemban fungsionalitasnya berdasarkan kebutuhan kekinian, realitas kekinian, tantangan-tantangan yang dihadapi ummat bukan berdasarkan alasan masa lalu.

Hassan Hanafi telah memulai proyek besar melakukan rekonstruksi kembali khazanah keislaman. Realitas kekinian umat Islam yang termaginalkan dalam kompetisi dengan peradaban lain mengharuskan menelisik kembali bangunan tradisi Islam. Dalam konteks penelitian ini Hassan Hanafi telah melakukan pengkajian secara cermat terhadap konstruksi teologi klasik, di dalamnya ia menemukan beberapa anomali yang disinyalir sebagai penyebab kelamahan peradaban Islam. Menurut Hassan Hanafi persoalan yang mendasar dalam teologi klasik adalah bahwa teologi selalu berorientasikan metafisik ketuhanan (*teo-oriented*), teologi selalu diarahkan menjadi ilmu teoritis murni sehingga teologi menjadi terpisah dari tataran praktis. Hal ini berimplikasi pada ketidakmampuan umat membumikan nilai moral yang terkandung dalam teks al-Qur'an

Hassan Hanafi berpandangan bahwa teologi merupakan sintesa dari dialektika antara ruh normativitas yang berasal dari alam transenden dengan realitas kesejarahan manusia, maka upaya rekayasa sebuah sistem teologis masa depan yang mengarah kepada perubahan sosial merupakan sebuah keniscayaan. Menurut Hassan Hanafi agar proses transformasi sosial bisa terwujud, dibutuhkan sebuah teologi yang revolusioner yang dapat menekan semua bentuk penyimpangan sekaligus

mengejawantahkan nilai transendental keilahian dalam kehidupan praktis. Bagaimanapun teologi yang dianggap memenuhi kebutuhan intelektual adalah teologi yang bisa menunjukkan eksistensinya dalam sebuah perkembangan peradaban manusia yang terus berkembang secara dinamis.

Untuk mewujudkan teologi revolusioner ini tentunya harus dimulai dari sebuah paradigma baru bahwa teologis dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Dengan kata lain semua penafsiran wahyu diarahkan pada pertimbangan realitas. Dengan demikian teologis dimaknai sebagai proyeksi realitas terhadap pesan dari alam transendental berupa teks normatif. Dengan demikian akan memunculkan sebuah formulasi teologis yang merupakan sintesis dari perpaduan pesan alam transendental (al-Qur'an) dan realitas empiris yang senantiasa berubah. Rekayasa penggabungan ini dengan sendirinya akan menjadikan sistem teologi hidup dalam realitas empiris, sehingga teologi tidak lagi terkesan elitis melainkan akan memberi kesan populis.

REKONSTRUKSI TEOLOGIS PERSPEKTIF MUHAMMAD ABED AL-JABIRI

A. Mengenal Muhammad Abed Al-Jabiri.

Muhammad Abid Al-Jabiri adalah penulis prolific asal Maroko. Ia merupakan seorang pemikir Muslim kontemporer yang sangat kreatif dan sangat kritis. Di kalangan pemikir Arab, Al-Jabiri memang dikenal sebagai filosof kontemporer Arab yang memiliki ide-ide brilliant.

Dilahirkan di Figuig, sebelah Selatan Maroko pada tahun 1936. Jabiry tumbuh dalam sebuah keluarga yang mendukung iklim gerakan pembebasan dan kemerdekaan Maroko ketika di bawah bayang-bayang penjajahan Prancis dan Spanyol. Ia menyelesaikan pendidikan Ibtidaiyahnya di madrasah burrah wathaniyyah, sebuah sekolah agama swasta yang didirikan sebuah gerakan kemerdekaan ketika itu. Pendidikan menengahnya ia tempuh antara tahun 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh Diploma Arabic High School setelah Maroko merdeka.

Penguasaannya yang mendalam dalam bidang ilmu filsafat karena memang semenjak awal Al-Jabiry telah tekun mempelajari kajian filsafat secara otodidak. Sedangkan secara akademik pendidikan filsafatnya dimulai pada tahun 1958 di Universitas Damaskus, Syria. Namun Al-Jabiri tidak lama bertahan di universitas ini, buktinya setahun kemudian ia

berpindah ke Universitas Rabat yang waktu itu baru saja didirikan dinegara asalnya.

Al-Jabiri menyelesaikan program masternya pada tahun 1967 dengan judul thesis *Falsafah al-Tarikh 'inda Ibnu Khaldun* (Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun), di bawah bimbingan N.Aziz Lahbabi (w.1992). Gurunya itu juga merupakan seorang pemikir Arab Maghriby yang secara substansial pemikirannya banyak dipengaruhi oleh Henri Louis Bergson dan Jean poul Sartre, dua filosof ternama berkebangsaan Perancis. Kiranya pemikiran kedua filosof Perancis ini nampak jelas dari cara pandang Al-Jabiri kemudian hari. Pengaruh ini misalnya terlihat dari cara pandang keagamaan yang dinamis dan semangat pengalihan nilai kebebasan dalam doktrin keagamaan.

Pada dekade 1950-an ketika masih kuliah di Universtas Muhammad V, Rabat, Jabiri memang banyak membaca dan mempelajari ajaran Marxisme yang memang tumbuh subur di dunia Arab saat itu. Ia bahkan mengaku sebagai salah seorang pengagum ajaran Marx. Kenyataan itu bukan hal yang aneh memandangkan sebagai seorang yang lahir dan tumbuh di negara bekas protektoriat Prancis menjadikan Al-Jabiri tidak kesulitan mengakses buku atau pemikiran berbahasa Perancis.¹ Namun dalam perkembangan selanjutnya Al-Jabiri mulai mennukkan keraguan terhadap efektivitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah pemikiran Islam, apalagi setelah membaca karya Yves Lacoste yang membandingkan karya Karl Marx dengan Ibnu Khaldun, antara Barat dan Islam.² Dari situ Al-Jabiri kemudian kembali mempertanyakan asumsi-asumsi para peneliti orientalis yang mengkaji Islam yang

¹Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), hal. 231.

² Muhammad 'Abid al-Jabiri, *At-Turats wa al-Hadatsah Dirasah wa al-Munaqasyah*. (Bairut: Markaz Tsaqafat al-Arabi, 1991), hal. 107-109.

menurutnya terlalu memaksakan kehendak, sehingga perlu membangun metodologi sendiri seperti di atas.

Kembali kepada riwayat pendidikan Al-Jabiri, gelar Doktor Falsafah diraihnya pada tahun 1970 di bawah bimbingan Najib Baladi. Disertasi doktornya juga berkisar tentang pemikiran Ibnu Khaldun dengan judul *Fikr Ibn Khaldun: Al-'Ashabiyyah wa al-Dawlah Ma'alim Nazariyyah Khalduniyyah fi al-Tarikh al-Islam* (Pemikiran Ibnu Khaldun, Ashabiyah dan Negara: Rambu-Rambu Paradigmatik Pemikiran Ibnu Khaldun dalam Sejarah Islam).³ Jabiri muda merupakan merupakan aktifis politik berideologi sosialis. Dia bergabung dengan partai *Union Nationale des Force Populaires* (UNFP) yang kemudian berubah menjadi *Union Socialiste des Force Populaires* (USFP) dan pada tahun 1975 Al-Jabiri menjadi anggota biro politik (USFP).

Di samping aktif dalam bidang politik, Al-Jabiri juga terjun dalam bidang pendidikan. Dari tahun 1964 dia telah mengajar filsafat di sekolah menengah, dan secara aktif terlibat dalam program pendidikan nasional Maroko. Pada tahun 1966 dia bersama dengan Mustafa al-Omari dan Ahmed Sattani menerbitkan dua buku teks yaitu tentang pemikiran Islam dan mengenai Filsafat yang kedua-duanya diperuntukkan sebagai buku dasas mahasiswa S1.

Al-Jabiri termasuk pemikir Islam kontemporer yang produktif. Ia telah menghasilkan berpuluh karya tulis, baik yang berupa artikel koran, majalah, atau dalam bentuk buku. Karya-karya Al-Jabiri berisikan topik yang variatif dari isu sosial dan politik hingga filsafat dan teologi. Karier intelektualnya sepertinya dimulai dengan penerbitan buku *Nahnu wa al-Turath* pada tahun 1980. Disusul dua tahun kemudian dengan al-Kitab al-Arabi al-Muasir: Dirasah Naqdiyyah Tahliliyyah, Kedua buku tersebut sepertinya sengaja dipersiapkan sedemikian rupa sebagai pengantar

³ Muhammad 'Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2000), hal. Xiii.

kepada grand projek (*magnum opus*) intelektualnya *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Kritik Nalar Arab). Karya monumentalnya ini bertujuan sebagai upaya untuk membongkar formasi awal pemikiran Arab-Islam dan mempelajari langkah apa saja yang dapat diambil dari pemikiran Islam klasik tersebut.

Untuk projek pemikiran ini dia telah menerbitkan *Takwin al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*, *Al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabiyyah: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qiyam fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah* dan sederatan karya lainnya. Namun secara keseluruhan semua karya Al-Jabiri membicarakan tentang kebudayaan dan pemikiran Islam. Meskipun demikian ia hanya membatasi dirinya hanya pada Islam-Arab, pada teks yang ditulis dengan bahasa Arab, tidak mencakup teks-teks non Arab seperti teks-teks Persia, meski ditulis cendekiawan Muslim.

Pembatasan lainnya, ia hanya membatasi pada persoalan epistemologi, yakni mekanisme berfikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam babak-babak tertentu. Karena itu, karya Al-Jabiri tidak akan membahas persoalan-persoalan seperti ortodoksi, wahyu dan mitos, imajiner, simbol atau yang lainnya dari persoalan teologi seperti yang dominan dalam karya Arkoun.

B. Milieu Intelektualitas, Budaya dan Politik Maroko

Untuk memahami lebih jauh pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri maka ada baiknya meninjau dahulu milieu intelektualitas di Maroko. Hal ini penting mengingat adanya pola interaksi intelektual antara pemikiran dengan lingkungannya. Bagaimanapun pemikiran itu muncul tidak lain sebagai respon kreatif dalam mengisi atau menyikapi semangat zaman yang berlangsung. Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, untuk memahami pemikiran seorang pemikir, faktor historis sangat penting dipertimbangkan. Respon-respon yang dicurahkan untuk menanggapi realitas, selalu

berkaitan dengan nilai-nilai sosial, budaya, politik praktis dan sebagainya.⁴ Dalam kondisi apapun pemikiran tak mungkin muncul tanpa konteks.

Dalam memahami pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri dan kaitan dengan negara Maroko, maka akan selalu terdapat proses komunikasi dan ekspresi dengan lingkungannya, dan hubungan timbal balik antara pemikiran keislaman di satu pihak dengan kondisi sosial di lain pihak⁵. Pemikiran bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosiologis (*socially constructed*) karena itu, pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari akar sosial, tradisi dan keberadaan pemikiran tersebut.

Kelanjutan dari konsep tersebut mengacu kepada sebuah pandangan bahwa pemikir dan pemikiran bukanlah tampil dari atau dalam kevakuman sosio-kultural. Keduanya akan terpahami lewat penelusuran asal usul, pengalaman, setting, sosio-kultural yang mengitari pemikir. Artinya akumulasi pengalaman dan tingkat tantangan dalam waktu dan tempat sangat menentukan corak pemikiran seseorang. Ini menjadi dasar penyebutan pemikiran senantiasa merefleksikan semangat zamannya, meskipun formasinya bersifat refleksi akomodatif, progressif maupun reaktif. Oleh karenanya, pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri tidak bisa dipahami tanpa meletakkannya dalam suatu posisi sejarah atau tradisi panjang yang melatarinya. Begitu pula ketika berusaha memahami Muhammad Abed Al-Jabiri, berbagai konteks sosio-historis yang mewadahi aktivitas intelektualnya harus pula dipertimbangkan.

Muhammad Abed Al-Jabiri dengan sekian banyak karya yang dihasilkannya, telah menunjukkan kredibilitasnya sebagai salah satu figur yang berada di garda depan pemikiran Islam kontemporer. Namun harus diingat bahwa

⁴ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1995), hal. 98.

⁵ Mulyanto Sumardi..., 99.

nama Al-Jabiri tidak memperoleh posisi demikian bila tidak didukung oleh latar belakang lingkungan intelektual (*milieu intellectuel*), budaya dan politik di sekitarnya.

Negeri Maghribi, yang kini mencakup negara Maroko, Al-Jazair dan Tunisia, dimana al-Jabiri lahir dan Tumbuh, merupakan negeri yang pernah menjadi protektoriat Perancis. Setelah merdeka, negara Maroko mengenal dua bahasa resmi yaitu bahasa Arab dan Perancis.⁶ Penguasaan dua bahasa inilah yang menyebabkan Al-Jabiry dengan mudah dapat mengakses rujukan intelektual Aran dan Perancis sekaligus, dan pengaruh corak pemikiran Perancis begitu kentara dalam kontruksi intelektualnya. Hal yang sama juga terjadi pada beberapa pemikir Islam asal Maghribi lainnya seperti: Fatima Menissi, Abdullah Laroui, Muhammad Arkoun, Hichem Djait dan Abdur Razzaq al-Daway. Termasuk dalam tradisi filsafat Perancis yang mereka kenal itu adalah pemikiran “pemberontakan” kaum strukturalis, post-strukturalis, maupun post modernis yang rata-rata lahir dari rahim Perancis.

Perkenalan Al-Jabiri dengan tradisi pemikiran Perancis memang sudah dimulai sejak ia masih kuliah di Universitas Muhammad V, Rabat. Saat itu, pada tahun-tahun terakhir dekade 50-an, pemikiran-pemikiran Marxisme sedang berkembang dengan suburnya di wilayah Arab. Dalam hal ini Al-Jabiri sendiri mengakui bahwa ia mengagumi Marxisme. Namun kemudian ia kembali meragukan terhadap efektifitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah pemikiran Islam muncul ketika ia membaca karya Yves Lacoste tentang Ibnu Khaldun. Dimana Lacoste telah berkesimpulan bahwa Ibnu Khaldun telah mendahului Marx menyangkut doktrin “determinasi sosial” dan “materialisme historis”. Teknik perbandingan semacam ini yakni antara tradisi Islam dan tradisi Barat, tak pelak lagi mendorong al-

⁶ Muhammad Abed Al-Jabir, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2000), hal. xvi

Jabiry mempertanyakan asumsi-asumsi kaum orientalis yang terkesan memaksakan kepentingan mereka dalam mengkaji studi-studi Islam.

Dalam berbagai karyanya Al-Jabiri banyak mengkritik tradisi orientalis, terutama dalam sisi metodologi dan kerangka berfikirnya. Bagi Al-Jabiri, pemikir Barat hanya menjadikan Islam sebagai objek yang kemudian ditundukkan demi pemuasan intelektual dan akademik Barat. Dengan kata lain Al-Jabiri mempertegas bahwa Orientalisme mengkaji Islam hanya untuk kepentingan mengatasi problem-problem yang ada dinegerinya. Maka, dalam konteks seperti ini jangan diharapkan mereka akan berbicara tentang Islam yang historis, apalagi tentang studi-studi kritis tentang ajaran Islam. Kepentingan mereka hanya sebatas menemukan sisi-sisi dalam Islam yang menguntungkan mereka, inilah model egosentrisme Barat.

Demikianlah bahwa pemikiran dan kedalaman intelektualitas Abid Al-Jabiri dipengaruhi secara diametral oleh latar belakang pendidikan dan sosio-kultural di Maroko dimana ia memperkenalkan gagasan-gagasannya yang cemerlang. Dalam konteks dengan rekontruksi teologis jelas bahwa semangat pembebebasan yang terjadi dimaroko memberikan inspirasi bahwa teologispun harus diarahkan kepada munculnya semangat pembebebasan untuk mewujudkan transformasi sosial.

C. Konstruksi Dasar Epistemologi Pemikiran

Muhammad Abid Al-Jabiri

Muhammad Abid al-Jabiri punya ambisi besar untuk membangun sebuah epistemologi baru yang sesuai dengan perkembangan hari ini. Untuk itu dia telah melancarkan proses dekonstruksi terhadap bangunan pikiran Islam klasik. Proses dekonstruksi ini pada prinsipnya berusaha untuk meninjau kembali proses terbentuknya akal Arab Muslim guna mengetahui konstruk epistemologi pemikiran Islam

klasik. Al-Jabiri sebagai seorang pemikir memiliki perhatian khusus tentang *turâts* (sejarah) kebudayaan Islam., dan menjadikannya sebagai bagian dari kegiatan intelektualnya dalam berbagai hal yang dapat menguncang cara berpikir para pemikir dunia Arab, baik disadari ataupun tidak, tetapi hasil pemikirannya paling tidak dapat memperkaya sejarah pemikiran dan memberikan pemahaman yang lebih baik tentang cara membaca *Turâts* Arab.

Dari awal, al-Jabiri mengatakan bahwa dia menggunakan pendekatan Sejarah kebudayaan Islam, serta rasa keingintahuannya yang modern dan berlebihan, dia tidak mengikuti pandangan bahwa kenyataan sejarah hanya sesuai untuk warisan budaya Barat saja. Sebaliknya dia berpendapat, bahwa kenyataan sejarah dapat diterapkan dalam semua sejarah umat manusia dan tidak ada pilihan lain dalam menafsirkan sejarah kebudayaan Islam, dengan menghubungkan konteks historis Islam.

Ada hal yang menarik dari Al-Jabiri dalam melihat masa lalu dan masa depan. Masa lalu selalu berrhubungan dengan masa depan. Bagaimana pun historisitas itu menentukan pola pikir manusia, dan pola pikir juga sangat menentukan corak kehidupan manusia di kekinian dan masa depannya. Dalam teologis Al-Jabiri menginginkan kita menempatkannya sebagai tradisi yang perlu dibangun kembali dalam kesadaran kita dan merekonstruksinya sebagai tradisi yang kita pelihara, ketimbang kita dipelihara oleh tradisi itu sendiri.⁷ Sedangkan perencanaan budaya masa depan berarti memenuhi syarat-syarat pemeliharaan dan partisipasi yaitu pemeliharaan pemikiran kontemporer dan partisipasi dalam memperkaya dan mengarahkannya, inilah makna kekinian (*al-mu'asharah*)

⁷ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama Negara dan Penerapan Syariah*. terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2004), hal. 102.

Sebagai sebuah tradisi yang dibangun dalam sejarahnya, menurut al-Jabiri teologi juga dipengaruhi oleh sejarah kultural Arab dimana disiplin tersebut lahir dan sistematisasikan oleh leluhur kita. Keterpengaruhannya yang berlebihan terhadap konstruk sejarah ini menjadikan kita senantiasa terbelenggu oleh pandangan, pemahaman dan metode yang mereka arahkan. Hal ini, tanpa terasa membuat kita terlibat dalam konflik masa lalu dan problem-problemnya, dan menjadikan masa sekarang kita disibukkan oleh problem-problem masa lalu.

Bagi al-Jabiri sistem teologi merupakan *turâts* tidak hanya sekedar warisan budaya dan peradaban yang terkubur dan berada dalam kerangkeng pemikir masa lalu. *Turâts* baginya tetap masih diperlukan spiritnya pada saat ini, terutama dalam menghadapi *kooptasi* peradaban lain atas dunia Islam. Dengan demikian, *starting point* atau langkah awal untuk menghidupkan kembali *turâts* (*ihyâ'ut turâts*) dalam konteks masyarakat saat ini adalah dengan menumbuhkan kesadaran akan pentingnya nilai *turâts* dan kontribusinya dalam setiap pranata kehidupan. Selain itu, umat Islam juga harus memahami adanya korelasi antara *turâts* dengan tujuan serta orientasi umat Islam saat ini.

Ada tiga metodologi epistemologis untuk membongkar nalar Arab tentang *turâts*, menurut al-Jabiri, yaitu, *Pertama* epistemologis *bayani*, epistemologis *Bayani* adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan teks, nas secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran, secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu penafsiran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus

bersandar pada teks. Dalam *bayani* rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks. Dalam sasaran keagamaan metode *bayani* adalah aspek eksoterik (syariat).

Dengan demikian sumber pengetahuan *bayani* adalah teks. Dalam istilah ushul fiqh, yang dimaksud nas sebagai sumber pengetahuan *bayani* adalah Alquran dan hadis. Dikalangan ulama terdapat kesepakatan bahwa sumber ajaran Islam yang utama adalah Alquran, al-Sunnah dan Ijma'. Ketentuan ini sesuai dengan agama Islam itu sendiri sebagai wahyu yang berasal dari Allah Swt, yang penjabarannya dilakukan oleh Nabi Muhamamd saw. Di dalam Alquran surat an-Nisa ayat 59.

Kedua Epistemologi *al-Irfan*, Dalam menerjemahkan kata *al-Irfan*, kita berhadapan dengan dua padanan yang serupa tapi tak sama, yang pertama adalah "*Gnose/gnosis*" yang berarti pengetahuan intuitif tentang hakikat spiritual yang diperoleh tanpa proses belajar. Sedangkan yang *kedua* adalah "gnostik" yang dikhususkan kepada pengetahuan tentang Allah yang dinisbahkan kepada: gnostiksisme, sebuah aliran kebatinan yang muncul di abad ke-2 M. Kelihatannya pengertian kedualah yang dikehendaki oleh al-Jabiri. Sebagai aktivitas kognitif, gnostik berarti sesuatu yang dikatakan oleh para pemeluknya sebagai *al-Kasyf* dan *al-bayan* (intuisi). Sebagai lapangan kognitif, gnostik adalah sinkretisme dari legenda, kepercayaan dan mitos berbaju agama yang dijadikan legitimasi pembenaran dari apa yang diyakini oleh pemeluknya sebagai pengertian esoteris yang tersembunyi dibalik wujud eksoteris dari teks agama. Adapun dari perspektif epistemologinya, gnostik merupakan konsep dan prosedur yang membangun dunia berpikir gnostik dalam pembentukan *turâts*, dengan dua porosnya, yang *pertama* adalah pengalihan bahasa, dengan menggunakan pasangan epistemologis makna eksoteris/esoteris yang sejajar dengan pasangan kata/ makna

dalam trend akal teoritis. Hanya saja al-Jabiri melihat pasangan ini secara terbalik artinya menjadikan makna sebagai asal dan kata sebagai cabang. *Kedua* mengabdikan dan menggali manfaat secara bersamaan, baik secara terang-terangan maupun secara implisit, dengan menggunakan pasangan epistemologis kewalian/kenabian yang paralel dengan pasangan epistemologis dalam pembentukan *turâts* Arab.

Pengetahuan *irfani* adalah merupakan lanjutan dari *bayani*, pengetahuan *irfani* tidak didasarkan atas teks *bayani*, tetapi pada *kasyf*, yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan *irfani* tidak diperoleh berdasarkan analisis teks tetapi dengan hati nurani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepada-Nya. Dari situ kemudian dikonsepsikan atau masuk dalam pikiran sebelum dikemukakan kepada orang lain. Secara metodologis pengetahuan ruhani diperoleh melalui tiga tahapan yaitu, persiapan, penerimaan, dan pengungkapan baik secara lukisan maupun tulisan.

Ketiga Epistemologi *Burhani*, berbeda dengan epistemologi *bayani* dan *irfani*, yang masih berkaitan dengan teks suci, *burhani* sama sekali tidak mendasarkan diri pada teks, juga tidak pada pengalaman. *Burhani* menyadarkan diri kepada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima sepanjang ia sesuai dengan logika rasional. Perbandingan ketiga epistemologi ini, seperti dijelaskan al-Jabiri, *bayani* menghasilkan pengetahuan lewat analogis non fisik atau *furu'* kepada yang asal, *irfani* menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani kepada Tuhan dengan penyatuan universal, *burhani* menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.

Dengan demikian, sumber pengetahuan *burhani* adalah rasio, bukan teks atau intitusi. Rasio inilah yang dengan dalil-dalil logika, memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi-informasi yang masuk lewat panca indera, yang dikenal dengan istilah *tasawwur* dan *tasdiq*. *Tasawwur* adalah proses pembentukan konsep berdasarkan data-data dari indera, sedang *tasdiq* adalah proses pembuktian terhadap kebenaran konsep tersebut.

Selanjutnya, untuk mendapatkan sebuah pengetahuan, epistemologi *burhani* menggunakan silogisme. Dalam bahasa Arab, silogisme diterjemahkan dengan qiyas atau *al-Qiyas al-Jami'* yang mengacu kepada makna asal. Secara istilah, silogisme adalah suatu bentuk argumen dimana dua proposisi yang disebut premis, dirujukan bersama sedemikian rupa. Sehingga sebuah keputusan pasti menyertai. Namun karena pengetahuan *burhani* tidak murni bersumber kepada rasio objek-objek eksternal, maka ia harus melalui tahapan-tahapan sebelum dilakukan silogisme yaitu 1. tahap pengertian, 2. tahap pernyataan, 3. tahap penalaran.

Dengan metode terakhir, pengetahuan atau hikmah yang diperoleh tidak hanya yang dihasilkan oleh kekuatan akal tetapi juga lewat pencerahan rohaniah, dan semua itu disajikan dalam bentuk rasional dengan menggunakan argumen rasional. Pengetahaun atau hikmah ini tidak hanya memberikan pencerahan *kognisi* tetapi juga realisasi, mengubah wujud sipenerima pencerahan itu sendiri dan merealisasikan pengetahuan yang diperoleh sehingga terjadi transformasi wujud, semua itu tidak bisa tercapai kecuali dengan mengikuti syariat, sehingga sebuah pemikiran harus menggunakan metode *bayani*.

D. Konsep Rekonstruksi Teologis Muhammad Abid Al-Jabiri

Dari paparan uraian di atas bahwa dalam pandangan Al-Jabiri, Teologi meskipun bersumberkan pada teks Al-Quran, namun dalam pemahaman dan perumusannya tetap

dipengaruhi oleh faktor kesejarahan yang cukup kentara. Dengan pemahaman demikian maka upaya rekontruksi teologis dalam batas tertentu dapat dipahami sebagai upaya rekontruksi sejarah dan niscaya.

Dalam kaitannya dengan kontruksi teologis yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama klasik jelas memperlihatkan keragama "kelompok-kelompok" (*al-Firq*), sejarah "kelas-kelas" (*thabaqat*) dan sejarah "doktrin-doktrin" (*maqalat*), dan seterusnya.⁸ Adanya keragaman aliran dan perbedaan opini yang terbangun, menampakkan kekayaan khazanah keislaman, oleh karena itu sebuah bangunan keilmuan itu harus diapresiasi dengan positif. Meskipun demikian mengikutinya secara buta terhadap keseluruhan bentukan sejarah itu dan menganggapnya sebagai sebuah kebenaran mutlak juga merupakan sebuah "kebodohan".

Dalam pandangan Al-Jabiri teologis selama ini terlalu cenderung terfokus pada penalaran *bayani*, yang hanya terpola dan mendasarkan diri pada teks. Hal sedemikian menjadikan sistem teologi hanya terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial, sehingga membuat sistem teologi kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat yang begitu cepat.⁹ Kenyataan ini tidak hanya dalam persoalan teologis, bahkan semua struktur pemikiran Islam saat ini masih didominasi penalaran bayani fihiyyah kurang bisa merespon dan mengimbangi perkembangan peradaban dunia.

Atas pertimbangan di atas, menurut Muhammad 'Abid al-Jabiri, realisasi proyek kebangkitan Islam (*al- Nahdah al-Islamiyyah*) harus dimulai dari sebuah keberanian

⁸ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Problem Peradaban: Penulusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, (Yogyakarta: Belukar, 2004), hal. 103.

⁹ Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela 2003) , hal. 253

merekonstruksi tradisi (*al-turath*) sehingga dapat memberikan sumbangan riil dalam kehidupan umat manusia.¹⁰ Dalam hal perlunya rekonstruksi teologis ini Al-Jabiri mengatakan bahwa:

"merombak sistem relasi yang baku dalam satu struktur tertentu dan menjadikannya sebagai "bukan struktur", melainkan sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan "cair". Ini termasuk perubahan dari "sesuatu yang baku" ke sesuatu yang cair dan berubah-ubah, perubahan "yang mutlak" menjadi sesuatu yang "relatif", "sesuatu yang a historis" menjadi "sesuatu yang historis", dan perubahan yang absolut" menjadi "sesuatu yang temporal". Pada gilirannya, yang diupayakan kemudian adalah menyingkap sisi masuk akal (*rasionable*) dalam segenap persoalannya"¹¹

Semangat rekontruksi seperti diatas secara bertahap mencairkan kebekuan teologi formal-tradisional (seperti teologi Asy'ariyah) yang cenderung mempertahankan simbol identitas kelompok Sunni¹² Proyek rekonstruksi ini memungkinkan tumbuhnya teologi alternatif yang membuat penekanan pada penalaran kritis terhadap kontruksi kalamiah yang sudah ada, Disebut kritis karena menakankan daya nalar yang tajam, sikap yang selalu ingin tahu (*sense of curiosity*) dan sebagai sikap tengah antara absolutisme dan nihilisme. Sebuah keyakinan akan adanya kebenaran mutlak, juga dibaringi dengan kesadaran relativitas diri dalam mencerap kebenaran sehingga tak pernah selesai.

¹⁰Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*. terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pusata Baru, 2001), hal. vii

¹¹ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2000), hal. 30.

¹² Nur Said, *Perempuan dalam Himpitan Teologi dan HAM di Indonesia*, (Yagyakarta: Pilar Media, 2005), hal. 145.

Dengan demikian penafsiran kalam yang merupakan bentukan sejarah mestinya menjadi piranti proses pendewasaan, dan justru bukan menciptakan problem-problem teoritis seperti teori Zat, Sifat dan Perbuatan. Kepercayaan tentang keesaan dan keadilan Tuhan memang sah dan sehat, bahkan sekalipun tanpa pengaktifan kembali. Namun dunia saat ini tersesat dalam sejarah, terlempar dari intinya kepinggiran. Umat begitu berkuat dengan wacana normatif teks tanpa melakukan reinterpretasi terhadap teks dengan berangkat dari kenyataan masyarakat itu sendiri.

Saat ini kalam mendapat tantangan yang besar sekali. Tentu saja, kalam tidak cukup hanya dipahami sebagai “ilmu ketuhanan” yang *taken for granted* saja di kalangan umat beragama. Tetapi, lebih dari itu, dituntut untuk menerjemahkan apa yang disebut sebagai “kebenaran agama” dalam konteks realitas sosial kehidupan manusia.¹³ Dengan begitu, kalam bukan sekedar “sebuah wacana ilmu ketuhanan” yang cenderung bergerak di “wilayah ide” *an sich* melainkan dapat juga dapat menumbuhkan “kesadaran kalam” yang bersifat praksis bagi kalangan beragama dalam rangka memecahkan problem sosial yang menghimpit kehidupan umat manusia.

Kalau kita cermat memahami kesejarahan bagaimana beragam aliran teologi muncul dalam Islam, nampak sekali bahwa nuansa politik begitu kentara mempengaruhinya. Problem antara kemutlakan Tuhan yang dianut kelompok Jabariah dan paham kebebasan manusia yang menjadi mainstream Qadariah masing-masing dirumuskan dengan pertimbangan politis. Tampak jelas bahwa akar sejarahnya dimulai dari konflik antara kalangan penguasa dinasti Umayyah beserta pendukungnya dengan penentangannya dari kalangan generasi awal Qadariyyah yang mengangkat doktrin kebebasan kehendak manusia.

¹³ Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 322.

Kalangan Umayyah yang merebut kekuasaan dengan kekuatan militer tidak mampu menunjukkan basis legitimasi atas kekuasaannya yang korup dan penuh kekerasan, maka mereka mengangkat doktrin tentang "Taqdir Tuhan" untuk mempertahankan status quo kekuasaan mereka. Mereka mengatakan bahwa "Hanya Tuhan-dengan pengetahuan-Nya yang qadim atas apa yang mereka perbuat- yang menghendaki mereka berkuasa dan merebut kursi kekhalifahan.¹⁴ Implikasinya kemudian, mereka mengatakan bahwa Allah tidak akan menghukum penguasa tersebut, dengan alasan bahwa Tuhan sendirilah yang mengangkat mereka sebagai khalifah atas manusia.

Paham Qadariah ini kemudian mendapat penentangan dari kaum Qadariah yang mengangkat doktrin kebebasan dan tanggung jawab manusia. Mereka mengatakan bahwa manusia bertanggung jawab sendiri atas perbuatan-perbuatannya, dan bahwa mereka telah diberi oleh Tuhan kemampuan untuk memilih antara baik dan buruk. Inilah gambaran pertentangan klasik dalam rumusan teologis yang seakan tidak akan pernah selesai sepanjang masa. Kecenderungan predistinasi dan kebebasan manusia memang dua-duanya diisyaratkan dalam al-Quran, namun menurut Al-Jabiri di sinilah dibutuhkan kejelian kita dalam memahami ayat-ayat tersebut secara tepat dan sadar dalam konteksnya, yakni dengan meneliti sejarah yang sebab turun ayat (*asbabun nuzul*) dan juga soal tujuan-tujuan pemberlakuan hukum-hukum syariat (*maqashid al-syari'ah*). Pemahaman seperti inilah yang disebutnya sebagai pendekatan kontekstual yang menjadikan objek kajian relevan dengan dirinya.¹⁵

Menurut Al-Jabiri, bila kita mengikuti model pendekatan tersebut, maka jelas bagi kita bahwa ayat-ayat al-

¹⁴ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2000), hal. 51.

¹⁵ *Ibid.*, hal. 53.

Quran yang mengandung makna predistinasi atau Jabariyah hanya yang berkaitan dengan peristiwa peristiwa yang berlangsung pada masa lalu. Ini bermakna bahwa segala peristiwa masa lalu memang tidak mungkin berubah, dan itulah "Sunnatullah yang berlaku pada masa sebelumnya yang tidak akan lagi berubah" Inti dari ayat-ayat predistinasi ini adalah anjuran untuk bersabar dan siap berkorban bukan bertujuan menganjurkan kepasrahan menghadapi hidup. Namun demi kepentingan politik ayat-ayat ini dipolitisir untuk melanggengkan kekuasaan yang amoral dan mengedepankan hawa nafsu.

Menyadari bahwa dalam pembentukan sistem teologis dipengaruhi oleh berbagai kepentingan (*vested interest*) maka diperlukan sebuah pembacaan ulang terhadap tradisi keislaman. Pensakralan terhadap sebuah rumusan kultur dan sejarah tertentu menyebabkan kita hidup dalam konteks yang tidak relevan bagi kita. Oleh karenanya diperlukan kontekstualisasi pemahaman teologis sehingga sesuai dengan problematika kekinian kita. Kontekstualisasi dan Rasionalisasi inilah makna Ijtihad untuk kehidupan kekinian, sebagaimana para ulama terdahulu telah melakukan ijtihad yang urgen untuk masanya.

Muhammad Abid Al-Jabiri telah memulai proyek besar melakukan rekonstruksi kembali khazanah keislaman. Realitas kekinian umat Islam yang termaginalkan dalam kompetisi dengan peradaban lain mengharuskan menelisik kembali bangunan tradisi Islam. Dalam konteks penelitian ini Al-Jabiri telah melakukan pengkajian mendalam konstruksi teologi klasik. Dengan menggunakan trilogi epistemologi penalarannya yang mencakup; *bayani*, *burhani*, dan *irfani* terhadap pemikiran keislaman, Al-Jabiri berkesimpulan bahwa sistem teologi Islam selama ini sangat didominasi oleh metode penalaran *bayani*, yang terfokus pada pengkajian teks. Hal ini di menjadikan sistem teologi hanya terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial, sehingga

membuat sistem teologi kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat yang begitu cepat.

Menurut Al-Jabiri pembentukan sistem teologi merupakan rangkaian dari dinamika kultural yang memiliki kesejarahan, Dengan kata lain perumusan doktrin teologi tertentu mempunyai hubungan dengan kepentingan sejarah, sosial dan politik pada saat teologi itu dimunculkan. Menurut Al-Jabiri teologi merupakan sintesa dari dialektika antara ruh normativitas yang berasal dari alam transenden dengan realitas kesejarahan manusia, oleh karena itu maka upaya rekonstruksi terhadap teologi merupakan sebuah keniscayaan, bahkan pada batas tertentu merupakan sebuah keharusan.

Menyadari bahwa dalam pembentukan sistem teologis dipengaruhi oleh berbagai kepentingan (*vested interest*) maka diperlukan sebuah pembacaan ulang terhadap tradisi keislaman. Pensakralan terhadap sebuah rumusan kultur dan sejarah tertentu menyebabkan kita hidup dalam konteks yang tidak relevan bagi kita. Oleh karenanya diperlukan kontekstualisasi pemahaman teologis sehingga sesuai dengan problematika kekinian kita. Kontekstualisasi dan Rasionalisasi inilah makna Ijtihad untuk kehidupan kekinian, sebagaimana para ulama terdahulu telah melakukan ijtihad yang urgen untuk masanya.

Menjadi tugas kita bersama untuk mengapresiasi dan mempertimbangkan ide-ide yang ia tawarkan secara adil dengan tidak didasarkan atas prasangka-prasangka dan iktikad-iktikad yang subjektif. Sikap penolakan secara *apriori* terhadap pemikiran seseorang mencerminkan ketidakdewasaan intelektual. Kita berhak untuk menerima atau menolak pemikiran orang tentunya harus dengan argumentasi yang etis dan penelaahan objektif yang disertai kriteria ilmiah yang memadai.

SISI FEMINISME DALAM TEOLOGI PEMBEBASAN

ASGHAR ALI ENGINEER

A. Diskursus Feminisme dan Dinamika Perkembangannya.

Diskursus tentang feminisme merupakan wacana global yang menarik perhatian para pemerhati ilmu sosial dan intelektual Islam dewasa ini. Feminisme sebagai sebuah isu modern tidak hanya dibahas pada tataran sosial, bahkan telah merambah pada ranah teologi. Hal ini disebabkan karena selama ini hampir semua perlakuan destruktif seperti diskriminasi, eksploitasi dan kekerasan (*violent*) terhadap perempuan dibenarkan dengan alasan agama, sehingga memberi kesan seakan agama melalui doktrin teologinya memberikan legalitas bagi budaya patriarki untuk menunjukkan dominasinya terhadap eksistensi feminisme.

Teologi Islam sebagai landasan doktriner keagamaan yang mengutamakan prinsip keadilan, idealnya harus mampu menjadi memberikan perlindungan terhadap hak-hak perempuan. Dengan kata lain Islam menjanjikan harapan hidup paripurna kepada semua manusia tanpa membedakan ras, suku, bangsa, warna kulit, jenis kelamin. Islam merupakan agama yang sangat mementingkan keadilan dan persamaan antar manusia, termasuk di

dalamnya persamaan antara perempuan dan laki-laki. Bahkan sejak awal kelahirannya Islam telah berupaya mendobrak tradisi jahiliyah yang memandang perempuan sebagai aib yang merusak kehormatan keluarga.

Rasullullah telah memproklamirkan kebebasan perempuan dari himpitan tradisi, posisi ibu ditempatkan lebih mulia dan lebih layak dihormati sampai tiga kali dibanding ayah, di kala budaya masyarakat jahiliyah hanya memandang ibu sebagai mesin reproduksi. Ironisnya, ketika kita meyakini bahwa Islam adalah agama yang santun dengan nilai keadilan dan persamaan yang dibawanya, dalam kenyataan agama sering dianggap sebagai sumber masalah terjadinya diskriminasi terhadap kaum perempuan. Dalam konstruk teologi umpamanya ada hal-hal yang sangat mengganggu umpamanya tentang penggambaran bahwa tuhan seolah-olah laki (maskulin). Penggambaran semacam ini tentunya dipengaruhi oleh dan bahkan bisa mempengaruhi kultur patriarki.

Ketimpangan antara realitas dan idealitas inilah yang kemudian melahirkan sebuah anggapan bahwa kontruksi teologi Islam hanya menjadi ilmu teoritis, tidak dapat memainkan peran dalam mewujudkan transformasi sosial. Hal inilah kemudian yang mengugah beberapa pemikir Islam melihat kembali tradisi yang menjadi doktrin teologis yang membentuk cara berfikir kita, Sehingga teologi Islam tidak hanya berbicara pada tataran teoritis normatif melainkan juga harus menjadi semangat transformasi sosial di ranah praktis.

Dalam konteks ini Asghar Ali Engineer telah menawarkan sebuah model pendekatan teologi yang disebutnya sebagai teologi pembebasan. Dalam pandangan Asghar Ali Engineer teologi pembebasan merupakan sebuah formulasi teologi yang tidak menginginkan *status quo* yang melindungi golongan yang kaya yang berhadapan dengan golongan yang miskin. Dengan kata lain, teologi teologi

pembebasan itu anti kemapanan (*establishment*). Bahkan teologi pembebasan itu harus memainkan peranan dalam membela kaum tertindas yang tercabut hak miliknya dengan memperjuangkan kepentingan dan membekali mereka dengan ideologis yang revolusioner dalam melawan golongan penindas.¹

Bagi Asghar Ali Engineer Islam adalah agama yang sangat *concern* memperhatikan hak-hak perempuan, dan mengakui keberadaan individu dan martabat perempuan. Islam menganggap perempuan sebagai manusia utuh yang mempunyai hak dan martabat, tetapi hak perempuan ini kemudian dirampas dan direnggut oleh nilai-nilai feodal dan nilai-nilai maskulinisme-patriarkhal yang ada di wilayah-wilayah taklukan Islam seperti, Persia, Byzantium, Mesir sampai ke Asia Tenggara.² Atas landasan inilah Asghar Ali Engineer berasumsi bahwa diperlukan upaya mengali kembali nilai revolusioner yang ada dalam teologi Islam dengan semangat pembebasan perempuan.

Dengan demikian, secara keseluruhan teologi pembebasan gagasan Asghar Ali Engineer diproyeksikan untuk membebaskan ummat Islam dari keterpurukan peradaban, kemiskinan, kebodohan dan lain-lain. Teologi pembebasan memiliki tujuan yang mengarah pada terwujudnya kebebasan dan keadilan paripurna baik dari kungkungan intelektual dan budaya. Dalam konteks teologi pembebasan, perjuangan feminisme adalah bagaimana membebaskan perempuan dari hegemoni budaya patriarki yang sering diperkuat oleh pemahaman yang mengatasnamakan teologi.

¹Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Terj. Agung Prihantoro (Jogyakarta; Pustaka Pelajar, 2000), hal. 58. lihat juga *Khaled M.Abou El-Fadl, Atas Nama Tuhan: Dari Figh Otoriter ke Figh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003),hal. 174-175.

² Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, (Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2007), hal.11-34.

Menurut Asghar Ali Engineer upaya ini diperlukan mengingat, sepanjang sejarah Islam memang telah menancapkan panji-panji pembebasan perempuan dengan semangat revolusioner menolak budaya patriarkhi jahiliyah dan memperjuangkan kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan. Islam telah merubah posisi dan kedudukan kaum perempuan dari posisi yang dihinakan dan dilecehkan menjadi objek yang dihormati dan dimuliakan. Dari uraian di atas memperlihatkan bahwa sebuah penelitian yang mencoba mengeksplorasi sisi feminisme dalam pemikiran teologi pembebasan Asghar Ali Engineer adalah riset yang menarik.

Feminisme ialah himpunan [teori sosial](#), [gerakan politik](#), dan [falsafah moral](#) yang sebahagian besarnya didorong oleh atau berkenaan dengan pembebasan [perempuan](#) dari pamarjinalan oleh kaum [lelaki](#). Dalam istilah yang mudah, feminisme merupakan kepercayaan kepada kesamaan [sosial](#), [politik](#), dan [ekonomi](#) antara kedua-dua jenis kelamin, serta kepada sebuah gerakan yang dikendalikan berdasarkan keyakinan bahwa jenis kelamin harus tidak merupakan faktor penentu yang membentuk identitas sosial atau hak-hak sosio politik dan ekonomi seseorang.

Feminisme secara umum dapat dipahami sebagai sebuah paham atau gerakan yang terbentuk dari berbagai sistem gagasan mengenai kehidupan sosial dan pengalaman manusia yang dikembangkan dari perspektif yang terpusat pada perempuan. (George Ritzer dan Douglas J. Goodman, 2005: 403) Dalam perkembangan sosiologi modern gerakan feminisme ini terpusat pada tiga sasaran utama yaitu: *pertama*, sasaran utama studinya, titik tolak seluruh penelitiannya adalah situasi dan pengalaman wanita dalam masyarakat. *Kedua*, dalam proses penelitiannya, wanita dijadikan "sasaran" sentral; artinya mencoba melihat dunia khususnya dari sudut pandang wanita terhadap dunia sosial.

Ketiga, feminisme dikembangkan oleh pemikir kritis dan aktivis atau pejuang demi kepentingan wanita, yang mencoba menciptakan kehidupan yang lebih baik untuk wanita dengan landasan perjuangan atas nama kemanusiaan.

Feminisme yang dimaksudkan dalam penulisan ini lebih cenderung pada sasaran *ketiga* yaitu sebagai sebuah gagasan tentang perlunya sebuah pembelaan kepentingan perempuan dari semua bentuk monopoli, eksploitasi dan destruktif yang dilakukan dengan alasan agama dan teologis. Konsep dasar inilah yang menjadi gagasan utama pembela feminisme dan para pemikir kritis dalam memperjuangkan nasib perempuan, dalam konteks kajian ini pemikir dimaksud adalah Asghar Ali Engineer.

Teologi Pembebasan (*liberation theology*) merupakan sebuah konsep teologi yang mengasumsikan bahwa teologi harus mampu berperan dalam mendorong terjadinya perubahan sosial dan mengembangkan spritualitas pembebasan dari ketidakadilan sosial, ekonomi dan intelektualitas. (Loren Bagus, 1996: 1090) Dalam kajian ini hanya memfokuskan dan mengacu pada konsep teologi pembebasan Asghar Ali Engginer, khususnya pada aspek pembebasan perempuan dari hegemoni patriarki dengan mengatasmakan agama atau teologi.

Sebahagian besar pegiat gerakan feminisme melihat bahwa ketidaksamaan sosial, politik, dan ekonomi antara kedua jenis kelamin yang memihak kepada kaum lelaki dan merugikan kaum perempuan merupakan kontruksi sosial saja bukan ajaran moral agama. Para [aktivis](#) politik feminisme moden biasanya mengkampanyekan dan memperjuangkan [hak asasi manusia](#) untuk kaum wanita yang merangkumi keutuhan badan serta kebebasan [hak reproduksi](#), termasuk hak [pengguguran](#) yang selamat dan sah di sisi undang-undang, [pencegahan kehamilan](#), perlindungan daripada perilaku kekerasan dalam rumah

tangga, [pelecehan seks](#), [penganiayaan di jalan raya](#), [diskriminasi](#) dan [perkosaan](#), serta juga hak mendapatkan pekerjaan dan [gaji yang sama](#).

Untuk memberikan gambaran yang utuh mengenai genealogi feminisme sebelumnya penulis ingin merungkai sekilas kondisi perempuan di belahan dunia, kondisi yang disinyalir turut menjadi pemicu munculnya gerakan feminisme. Mansour Faqih pernah menggambarkan bahwa dalam budaya Yunani kuno sebahagian besar perempuan menikah dan mempunyai anak setelah mencapai masa pubertas tanpa pendidikan dan jaminan kesehatan sama sekali. Para perempuan tinggal di rumah untuk menguruskan anak-anaknya dengan berbekal naluri kemanusiaan saja, dengan kata lain mereka sama sekali tidak mendapatkan pendidikan formal. Mereka tidak mempunyai kekuasaan dan akses di bidang ekonomi dan sosial, bahkan yang lebih ironi orang Yunani memandang perempuan sebagai penyebab lahirnya perbuatan setan. Para perempuan dianggap sebagai properti dan komoditi yang dapat diperjual belikan di pasar bebas. Perempuan tidak berhak melakukan transaksi apapun dan tidak boleh memiliki suatu benda apapun, bahkan tidak boleh mendapatkan warisan apapun. Bila di tinggal mati suaminya, seorang isteri diwariskan kepada teman atau saudaranya.³

Sama halnya dengan kondisi dalam budaya Yunani kuno, dalam kepercayaan bangsa Romawi, perempuan dianggap hanya sebagai alat yang dipergunakan setan untuk menggoda dan merusak hati manusia. Dalam perundang-undangan yang berlaku di Romawi perempuan bahkan tidak mempunyai hak kemanusiaannya. Kaum perempuan diposisikan sama dengan kedudukan anak dan orang gila yang tidak mempunyai otoritas untuk mendapatkan hak

³Mansour Fakih, dkk. *Memperbincangkan Feminisme: Diskursus Gender dalam Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal. 132.

(*ahliyat*). Sebelum menikah seorang wanita sepenuhnya berada di atas kekuasaan ayah, dan sesudah menikah kekuasaan dipindahkan kepada suami, dengan demikian laki-laki memiliki kekuasaan mutlak terhadap kaum wanita dan boleh menjualnya sebagaimana harta benda (*property*).⁴

Di anak benua India, semenjak 200 tahun sebelum masehi ajaran Hindu telah menyebarkan peraturan yang menyatakan bahwa perempuan lebih rendah statusnya dibanding laki-laki. Bahkan perempuan tidak mempunyai hak hidup lagi sepeninggal

suaminya sehingga iapun harus ikut dibakar bersama dengan mayat suaminya.⁵ Di belahan bumi lain, di Persia keberadaan perempuan sangat tidak diharapkan dalam masyarakat bahkan dianggap sebagai sumber petaka dalam sebuah keluarga. Imbas dari anggapan ini dengan alasan untuk menolak bala atau menghilangkan sial banyak bayi perempuan yang dihilangkan hak dasar hidupnya atau dibunuh.

Dalam sebuah seminar di Perancis pada tahun 586 tentang hak perempuan, apakah ia bisa dianggap manusia atau tidak, seminar ini menyimpulkan bahwa perempuan diciptakan hanya untuk mengabdikan kepada laki-laki dan tidak lebih dari sebatas itu.⁶ Demikian sekilas gambaran kondisi perempuan yang terdiskriminasi diberbagai belahan dunia termasuk dunia Islam sekalipun. Inilah sebuah kenyataan historis bahwa perempuan terus termarjinalkan oleh konstruksi budaya patriarkhi.

Perkembangan ini baru mengalami perubahan yang cukup berarti pasca Perang Dunia Kedua. Pasca Perang

⁴Nurdin Usman, *Perempuan dalam Perspektif Syariah*, (Media Dakwah, Ed. April 1997) hal. 96.

⁵Utami Munandar, *Emansipasi dan Peran Ganda Wanita Indonesia*, (Jakarta: UI Press, 1985), hal.3.

⁶Mansour, *Memperbincangkan....*, hal, 133 dan lihat Juga Mansour Fakh, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: INSIST Press, 2008), hal. 23-24

Dunia Kedua, yang disebut juga era pasca industri, dimana dampak industrialisasi kian kehilangan momentumnya dan karena banyak laki-laki menjadi korban dalam perang tersebut, maka menjadikan tenaga laki-laki semakin berkurang untuk diperkerjakan, maka pada saat itu perempuan mulai diperkerjakan di sektor publik.⁷ Kejadian ini menjadi sebuah titik terang perubahan kultur dalam perkembangan kaum feminisme untuk keluar memperjuangkan hak kesetaraan dengan kaum laki-laki.

Momentum ini menjadi titik balik dan cikal bakal perempuan dibebaskan dari pekerjaan domestik rumah tangga dan diperkerjakan di ranah publik. Hal ini juga menyebabkan mereka tidak lagi tergantung sepenuhnya pada laki-laki. Dinamika ini mendapat sambutan gegap gempita dari negara-negara ketiga yang baru bebas dari belenggu imperialisme. Dalam hal ini Asghar mengatakan bahwa mereka mulai membangun ekonominya sendiri-sendiri sehingga lapangan kerja semakin besar. Demikian juga halnya dengan pendidikan perempuan sudah mulai diperhatikan sejalan dengan tuntutan keahlian dan pasar kerja. Perubahan ini diikuti oleh semua negara-negara di dunia, pertentangan dan perlawanan pun terjadi dimanamana, karenanya isu perjuangan pembebasan perempuan menjadi bagian dari pembaharuan pemikiran keagamaan.

B. Mengetahui Asghar Ali Engineer: Biografi dan Mileu Intelektual India

Asghar Ali Engineer dilahirkan pada tanggal 10 Maret 1939 di Salumber, Rajastahan. Ia dilahirkan dan dibesarkan dalam kalangan pemuka Agama di Bohra. Ayahnya bernama Syekh Qurban Husein yang merupakan

⁷Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan, Transformasi Al-Quran, Perempuan dan Masyarakat Modern*, (Yogyakarta: IRCiOD, 2003), hal.12--13

seorang amil pada saat itu.⁸ Sejak masih remaja Asghar sudah terbiasa diikutkan dalam berbagai majelis pengajian seperti, tafsir dan ta'wil al-Quran, fiqh, dan hadist. Selain itu Asghar kecil juga aktif mempelajari bahasa Arab dari ayahnya dan mempelajari konsep-konsep utama yang dimiliki dakwah Fatimi dari beberapa guru seperti: Sayedna Hatim, Sayedna Qadi Nu'man, sayedna Muayyad Shirazi, Sayedna Hamidduddin Kirmani, Sayedna Hatim Ar-Razi, Sayedna Jakfar Mansur Al-Yamani dan beberapa orang lainnya yang telah mempengaruhi corak pemikirannya kemudian hari.

Di samping menempuh pendidikan agama, Asghar juga memperoleh pendidikan sekuler di Indoore dalam bidang Teknik Sipil. Setamat di sana ia sempat mengabdikan pada institusi tersebut selama hampir 20 tahun sebagai seorang teknisi di Korporasi Perkotaan Bombai. Pada tahun 1972 ia berhenti dan menggabungkan diri dengan The Bohra Reform Movement (gerakan pembaharuan Bohra). Sejak itu pula ia mulai memainkan peran sebagai pemimpin gerakan disaat terjadinya pemberontakan di Udaipur.

Asghar banyak menulis berbagai artikel pada The Bohra Reform Movement pada berbagai surat kabar di India. Konferensi Dewan Pengurus Pusat komunitas Dawood Bohra yang pertama kali dilaksanakan di Udaipur. Asghar terpilih secara aklamasi sebagai Sekretaris Jendral, dan mulai saat itu ia mencurahkan perhatiannya secara penuh untuk pengembangan The RM baik melalui tulisan-tulisan maupun orasinya. Asghar juga telah melakukan sebagian besar pekerjaan sosial di India sejak kerusuhan besar pertama di Jabalpur 1061. Pekerjaan di lahan ini dianggap sebagai perintisan dan penghargaan; sehingga dalam

⁸Asghar Ali Engineer , *Hak-hak perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: Lembaga Studi dan Pengemabangan Perempuan dan Anak, 2000), hal. 295-206

pekerjaan tersebut ia dianugerahkan gelar kehormatan, Dut, pada Februari 1983.⁹

Sebagai seorang sarjana Islam terkemuka, ia sering diundang pada berbagai Konferensi International Islam diberbagai belahan dunia Islam. Dalam pengembangan akademik pernah mengajar di berbagai universitas; USA, Canada, UK, Indonesia, Malaysia, German, Prancis, Thailand, Pakistan, Sri Lanka, Maxiko, Lebanon, Switserland, Yunani, Tokyo, Uzbekistan, Moscow, Leningrat dan juga mengajar hampir di seluruh universitas yang ada di India.

Bakti dan kerja keras Asghar Ali Engineer ini telah menghasilkan berbagai penghargaan. Pada tahun 1997 Pemerintah India menganugerahkannya Harmony Award bertepatan dengan peringatan kemerdekaannya, sebagai penghargaan atas usahanya dalam mewujudkan kerukunan perkauman nasional. Penghargaan itu berupa Surat penghargaan dan uang sebanyak 1 Lakh (satu milyar) sebagai dana pengembangan penelitian dan karya-karyanya.

Untuk memahami lebih jauh pemikiran Asghar Ali Engineer maka ada baiknya meninjau dahulu latar belakang pemikirannya. Hal ini penting mengingat adanya pola interaksi intelektual antara pemikiran dengan lingkungannya. Bagaimanapun pemikiran itu muncul tidak lain sebagai respon kreatif dalam mengisi atau menyikapi semangat zaman yang berlangsung. Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, untuk memahami pemikiran seorang pemikir, faktor historis sangat penting dipertimbangkan. Respon-respon yang dicurahkan untuk menanggapi realitas, selalu berkaitan dengan nilai-nilai sosial, budaya, politik praktis dan sebagainya.¹⁰ Dalam

⁹ Yoginder Sikand, *Asghar Ali Engineer 's Quest for an Islamic Theology of Peace and Religious Pluralisme*, dari <http://www.dawoodi-bohras.com>. Perspective/ashgar Ali.htm

¹⁰M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 98. Karel A. Steenbrink, seorang

kondisi apapun pemikiran tak mungkin muncul tanpa konteks.

Dalam memahami pemikiran Asghar Ali Engineer dan kaitan dengan negara India, maka akan selalu terdapat proses komunikasi dan ekspresi dengan lingkungannya, dan hubungan timbal balik antara pemikiran keislaman di satu pihak dengan kondisi sosial di lain pihak.¹¹ Pemikiran bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosiologis (*socially constructed*) karena itu, pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari akar sosial, tradisi dan keberadaan pemikiran tersebut.

Kelanjutan dari konsep tersebut mengacu kepada sebuah pandangan bahwa pemikir dan pemikiran bukanlah tampil dari atau dalam kevakuman sosio-kultural. Keduanya akan terpahami lewat penelusuran asal usul, pengalaman, setting, sosio-kultural yang mengitari pemikir. Artinya akumulasi pengalaman dan tingkat tantangan dalam waktu dan tempat sangat menentukan corak pemikiran seseorang. Ini menjadi dasar penyebutan pemikiran senantiasa merefleksikan semangat zamannya, meskipun formasinya bersifat refleksi akomodatif, progressif maupun reaktif. Oleh karenanya, pemikiran Asghar Ali Engineer tidak bisa dipahami tanpa meletakkannya dalam suatu posisi sejarah atau tradisi panjang yang melatarinya. Begitu pula ketika berusaha memahami Asghar Ali Engineer, berbagai konteks sosio-historis yang mewadahi aktivitas intelektualnya harus pula dipertimbangkan.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa Asghar Ali Engineer dibesarkan dalam sebuah keluarga

sarjana kebangsaan Belanda menjelaskan bahwa penulisan suatu kitab atau karya pemikiran merupakan suatu proses komunikasi dan proses ekspresi penulis dengan lingkungannya. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 19.

¹¹Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hal. 99.

Islam ortodok di tengah komunitas masyarakat Bohra,¹² pengikut setia aliran Syiah Ismailiyyah. Bapaknya Syekh Qurban Husain adalah seorang sarjana Islam terpelajar yang dikenal dengan panggilan Saiyyidina. Oleh karena itu berkat keluarga dan masyarakat yang sangat kental dengan nilai-nilai Islam, telah menjadikan Asghar Ali Engineer muda telah memiliki kemampuan Islam secara baik. Sedangkan kepribadian yang moderat sangat dipengaruhi oleh ayahnya yang meskipun berpaham Syiah Islamiyyah, namun beliau sangat terbuka dan sabar dalam berdiskusi.

Asghar Ali Engineer menilai bahwa kehidupan keagamaan Bohra sangat jauh dari tuntun spritual yang santun, ia melihat sendiri bagaimana eksploitasi atas nama agama terjadi. Sistem eksploitatif ini berajala bagaikan sebuah mesin besar dibawah satu kontrol keluarga keluarga ulama yang menangani urusan dakwah untuk mengeruk uang dari pengikutnya. Sistem inilah yang menentukan secara total kehidupan di Bohra. Ketidaktatan dapat menghancurkan kehidupan mereka.¹³ Kekuasaan ulama Bohra yang mengendalikan kehidupan sehari-hari masyarakat telah menjerumuskan mereka sebahagai budak semata.

Dari pengamatannya Asghar Ali Engineer menyimpulkan bahwa istitusi keagamaan dapat dijadikan sebagai pemuas ambisi penguasa. Ia tidak lagi berfungsi sebagai sarana memperkaya kehidupan spritual yang mendalam tetapi telah berubah menjadi sebuah instrumen eksploitasi dan penghambaaan terhadap kepentingan pribadi. Akar eksploitasi yang ia lihat ketika usia muda juga di masa dewasa telah menggugahnya untuk memikirkan

¹² Yoginder Sikand, *Asghar Ali Engineer's Quest for Islamic Theology of Piece and Religions Pluralisme*, (New Delhi: Prakash Press, 1999), hal. 28.

¹³Asghar Ali Engineer , *Islam Masa Kini*, Terj. Tim Forstudia, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994).

kembali fundamentalisme beragama dan juga membaca beberapa literatur modern seperti Das Kapital Marx, Rasail Ikhwanus Safa dan lain-lain.

Sebagaiman diakui Asghar Ali Engineer sendiri bahwa akumulasi dari seluruh pengalaman tersebut memberinya sebuah pandangan baru tentang hidup dan maknanya. Atas dasar inilah hampir semua pemikir melahirkan pemikirannya sebagai respon atas konteks sosialnya. Dalam hal ini Asghar Ali Engineer mencetuskan teologi pembebasan sebagai respon keadaan masyarakat yang seakan terbelenggu oleh sistem doktrin keagamaan. Sistem inilah menurut dia yang harus dihilangkan sehingga menjadikan umat benar terbebaskan dari eksploitasi yang mengatas namakan agama.

Dalam kasus perjuangan feminisme ini bagaimana membangun kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Harapan ideal ini dalam ranah praktis tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan. Selama ini yang berkembang justru cara pandang yang tidak memihak kepada perempuan. Realitas sosiologis di lingkungan masyarakat muslim bahwa perempuan masih mengalami diskriminasi, eksploitasi dan kekerasan (*violent*). Ironisnya, hampir semua perlakuan destruktif itu dibenarkan dengan alasan agama. Seakan agama memberikan legalitas bagi budaya patriarkhi untuk menunjukkan donimasinya terhadap eksistensi feminisme.

Atas nama Islam, perempuan ditempatkan sebagai manusia semu sehingga tidak berhak mempresentasikan dirinya sendiri dalam menentukan pilihan hidup. Anak perempuan seakan tidak punya hak menentukan pasangan hidupnya sendiri. Dalam realitas masyarakat Aceh, kasus kawin paksa dan "perkawinan dini" (kawin di bawah umur) sering dilakukan para orang tua pembela budaya patriarkhi, tanpa mempertimbangkan aspek derita psikologi yang harus diterima anak perempuannya. Kalau

kita cermati secara bijak, budaya semacam inilah sebenarnya yang menjadi sumber "petaka" yang menjadikan generasi perempuan Aceh terpuruk dalam kebodohan dan kenestapaan yang berkepanjangan. Umpamanya, karena kawin dengan orang yang umurnya jauh lebih tua, sang perempuan harus memelihara anak-anaknya yang kecil seorang diri (*single parent*), sementara suaminya lebih dahulu meninggal dunia dimakan usia dengan hanya mewariskan beban derita.

Realitas miris semacam ini memperlihatkan bagaimana budaya patriarkhi begitu dominan dalam mendiskreditkan perempuan dan memperlihatkan betapa lemahnya perlindungan hukum terhadap nasib perempuan. Sejatinya di sinilah peran syariat Islam harus difokuskan, sehingga Islam benar-benar menjadi rahmat bagi seluruh alam. Islam sebagai agama agung senantiasa menjanjikan harapan hidup paripurna kepada semua manusia tanpa membedakan ras, suku, bangsa, warna kulit, jenis kelamin. Islam merupakan agama yang sangat mementingkan keadilan dan persamaan antar manusia, termasuk di dalamnya persamaan antara perempuan dan laki-laki. Sejak awal kelahirannya Islam telah berupaya mendobrak tradisi jahiliyah yang memandang perempuan sebagai aib yang merusak kehormatan keluarga. Rasullullah telah memproklamkan kebebasan perempuan dari himpitan tradisi, posisi ibu ditempatkan lebih mulia dan lebih layak dihormati sampai tiga kali dibanding ayah, di kala budaya masyarakat jahiliyah hanya memandang ibu sebagai mesin reproduksi.

Ajaran Islam telah menancapkan panji-panji pembebasan perempuan dengan semangat revolusioner menolak budaya patriarkhi jahiliyah dan memperjuangkan kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan. Islam telah merubah posisi dan kedudukan kaum perempuan dari posisi yang dihinakan dan dilecehkan menjadi objek yang

dihormati dan dimuliakan. Namun sayang ajaran luhur Rasulullah ini tidak dapat bertahan, umat Islam kembali mempraktekkan tradisi ala jahiliyah dengan mengadopsi budaya feodal dan nilai maskulinisme-patriarkhal yang ada di wilayah-wilayah taklukannya seperti, Persia, Byzantium, Mesir sampai ke Asia Tenggara.

Munculnya kembali budaya patriarkhi dalam Islam karena adanya bias gender dalam pola ijtihad dan interpretasi dengan muatan kepentingan masing-masing kelompok. Pola pemahaman yang salah ini muncul karena relasi gender ini sering dianggap sebagai sesuatu yang *given* bukan *socially constructed*. Untuk itu diperlukan sebuah upaya penafsiran ulang terhadap teks-keagamaan sehingga dapat menemukan kembali "mutiara yang hilang" yaitu nilai keadilan dan persamaan yang menjadi penciri utama ajaran Islam.

Sejatinya Islam memberikan penghargaan terhormat bagi perempuan. Banyak ruang gerak yang bisa diisi oleh perempuan sebagai manusia yang bebas sebagai manusia beriman. Perempuan mempunyai hak dan kewajiban yang mungkin berbeda dari hak dan kewajiban laki-laki tetapi perbedaan itu tidaklah berarti ketidaksamaan derajat (*inequality*), sebaliknya malah mempunyai beberapa fungsi yang saling melengkapi dan saling menunjang.

C. Konstruksi dasar Teologi Pembebasan Asghar Ali Engineer.

Konsep dasar dari teologi pembebasan dimulai dari satu sinyalemen adanya jarak antara konsep teologi dengan masyarakat itu sendiri. Dengan kata lain teologi seakan kehilangan vitalitasnya dalam merubah kondisi masyarakat. Ruh Islam yang hadir sebagai sebuah revolusi selama berabad-abad kian kehilangan dinamikanya. Padahal sejatinya spirit Islam harus dijadikan pananda perubahan,

bukan hanya dalam tataran sosial dan ekonomi melainkan juga dalam teologi. Namun demikian, sepeninggal Rasullullah, dalam sejarah Islam terjadi perebutan kekuasaan yang berorientasi pada kepentingan pribadi. Kemudian tampillah orang-orang yang menginginkan status quo, sehingga Islam menjadi hilang daya revolusionernya sampai demikian jauh.

Dalam konteks ini kita kenal beberapa pemikir yang telah mencoba meluncurkan karya-karya tentang rekayasa teologis revolusioner yang diharapkan dapat mengembalikan kegemilangan peradaban Islam, di antaranya Hassan Hanafi yang mencetus *al-Yasar Islami*,¹⁴ Ziaul Haque dengan *Revelation and Revolution in Islam*,¹⁵ dan Majid Khadduri dengan karyanya *The Islamic Conception of Justice*,¹⁶ Asghar Ali Engineer dengan *Islam and Liberation Theology*,¹⁷. Nama tokoh yang terakhir ini telah menghadirkan gagasan teologi pembebasan.

Menurut Asghar Ali Engineer teologi pembebasan (*liberation theology*) Asghar Ali Engineer dicirikan oleh beberapa karakteristik: *pertama*, dimulai dengan melihat kehidupan manusia dunia akhirat. Dalam karakteristik ini akan memunculkan sebuah pandangan dunia bahwa sebuah ajaran teologi itu harus mampu memberikan kontribusi kepada manusia bagi kehidupan dunia dan akhirat secara seimbang. Dengan kata lain teologi tidak hanya berbicara masalah kebutuhan spritual melainkan juga harus mampu menggerakkan masyarakat dalam peningkatan pola hidup di dunia.

¹⁴Hassan Hanafi, *al-Yasar al-Islam*, (Kairo: al-Mursalat, 1981)

¹⁵Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, (New Delhi: International Islamic Publisher, 1992)

¹⁶Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, (London: The John Hopkins Press, 1984)

¹⁷Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, (New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1992)

Kedua, teologi pembebasan tidak menginginkan status quo yang melindungi golongan kaya yang berhadapan dengan golongan miskin. Dengan redaksi lain, teologi pembebasan itu anti kemapanan (*establishment*), baik kemapanan religius maupun politik.

Ketiga, teologi pembebasan memainkan peranan dalam membela kelompok tertindas dan tercabut hak miliknya, serta memperjuangkan kepentingan kelompok ini dan membekalinya dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindas. Dalam karakteristik inilah, pembebasan perempuan dari penindasan budaya patriarkhi menjadi bagian dari teologi pembebasan.

Keempat, teologi pembebasan tidak hanya mengakui satu konsep metafisika tentang takdir dalam rentang sejarah umat Islam, namun juga mengakui bahwa manusia bebas menentukan nasibnya sendiri. Teologi Pembebasan ini mendorong pengembangan praksis Islam sebagai hasil dari tawar menawar antara kebebasan manusia dan takdir; teologi pembebasan lebih menganggap keduanya (Jabariyah dan Qadariyyah) sebagai konsep yang saling melengkapi dari pada konsep yang saling berlawanan.¹⁸

Asghar Ali Engineer menilai bahwa selama ini masyarakat telah mempunyai persepsi yang keliru terhadap konstruksi teologi dengan menganggap bahwa teologi tidak memberikan kebebasan kepada manusia spasio-temporal; padahal dalam pengertian metafisis dan diluar proses sejarah, teologi sangat memberikan ruang kebebasan kepada manusia. Oleh karenanya tidak mengherankan bahwa pembicaraab teologis sebenarnya penuh dengan ketidakjelasan metafisis dan masalah-masalah yang abstraks. Karakteristik teologi seperti inilah yang telah memperkuat kemapanan, mengakibatkan para teolog menjadi berpihak pada *status quo*.

¹⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 1-2.

Sebenarnya gagasan Teologi Pembebasan pertama kali muncul di kalangan gereja Katolik di Amerika Latin, yang ternyata tidak direstui Vatikan, Asghar Ali Engineer menulis artikel "Teologi Pembebasan dalam Islam". Tulisan-tulisan dalam buku ini sarat dengan analisa filosofikal dan historikal untuk merumuskan "Teologi Pembebasan dalam konteks modern" seperti diinginkan oleh Asghar Ali. Berdasarkan telaah kesejarahan terhadap dakwah dan perjuangan Nabi Muhammad SAW di masa-masa permulaan, misalnya, Asghar Ali sampai pada kesimpulan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang revolusioner, baik dalam ucapan maupun dalam tindakan, dan beliau berjuang untuk melakukan perubahan-perubahan secara radikal dalam struktur masyarakat di zamannya. Bertolak dari situ, agaknya, lalu Asghar Ali merevisi konsep dan pengertian mukmin dan kafir, yang berbeda dengan apa yang umum dipahami oleh umat Islam sekarang. Ia menulis: "...orang-orang kafir dalam arti yang sesungguhnya adalah orang-orang yang menumpuk kekayaan dan terus membiarkan kezaliman dalam masyarakat serta merintangi upaya-upaya menegakkan keadilan..." Tokoh yang disebutkan terakhir adalah yang menjadi objek kajian ini, dengan kata lain kejian ini akan melihat bagaimana pemikiran teologis yang ditawarkan oleh Asghar Ali Engineer dalam upayanya mengangkat kembali martabat peradaban Islam sebagaimana masa-masa kegemilangan dahulu.

Dengan demikian bagi Asghar Ali, seorang mukmin sejati bukanlah sekedar orang yang percaya kepada Allah akan tetapi juga ia harus seorang mujahid yang berjuang menegakkan keadilan, melawan kezaliman dan penindasan. Jadi, kalau ia tidak berjuang menegakkan keadilan dan melawan kezaliman serta penindasan, apalagi kalau ia justru mendukung sistem dan struktur masyarakat yang tidak adil, walaupun ia percaya kepada Tuhan, orang itu, dalam pandangan Asghar, masih dianggap tergolong kafir.

Pemahaman dan penafsiran konsep mukmin dan kafir ini, saya rasa, adalah kunci untuk memahami pemikiran Asghar Ali. Yang pasti, untuk banyak orang akan mengagetkan. Dari situ ia menyodorkan reinterpretasi dan rekonseptualisasi tentang berbagai terma-terma keagamaan, dan menawarkan reevaluasi terhadap berbagai gerakan-gerakan umat Islam di masa lalu dalam perspektif Teologi Pembebasan yang menuntut perubahan struktur sosial yang tidak adil dan menindas. Asghar Ali bahkan memaksa kita untuk memikirkan kembali asumsi-asumsi kepercayaan, pemikiran dan sikap keberagamaan kita secara radikal.

D. Sisi Feminisme dalam Teologi Pembebasan Asghar Ali Engineer.

1. Kesetaraan

Sebagaimana karakter utama dari teologi pembebasan sebagai teologi memainkan peranan dalam membela kelompok tertindas dan tercabut hak miliknya, serta memperjuangkan kepentingan kelompok ini dan membekalinya dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindas. Dalam karakteristik inilah, pembebasan perempuan dari penindasan budaya patriarkhi menjadi bagian dari teologi pembebasan. Dengan kata lain Asghar Ali Engineer melihat bahwa kesetaraan merupakan tuntutan moral dari ajaran Islam itu sendiri.

Dalam semangat pembebasan, pemerhati feminisme berupaya menggugat kemapanan patriarkhi dan berbagai bentuk stereotipe gender yang berkembang luas dalam masyarakat sebagai upaya pemulihan martabat, kebebasan dan kesetaraan perempuan sebagai manusia seutuhnya.¹⁹

¹⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif Al-Quran*, (Jakarta; Paramadina, 2001), hal. 64. Lihat Juga, Ghazali Anwar, "Wacana Teologi Feminisme Muslim", dalam Zakiyuddin Baidhaw (ed), *Wacana Teologi Feminisme, Perspektif Agama-Agama, Geografi dan Teori-Teori*, (Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 4.

Untuk memberikan gambaran yang jelas mengenai kesetaraan dalam Islam, Asghar Ali Engineer selalu memulai berbagai tulisannya dengan mengkaji masyarakat Arab pra Islam. Hal ini ia lakukan karena ia menyadari bahwa tidak mungkin kita memahami secara konprehensif kondisi kesetaraan tanpa melihat setting sosial masyarakat Arab pra Islam.

2. Hak-Hak Perempuan

Dalam pandangan Asghar Ali Engineer, Islam selain concern dengan masalah keadilan ekonomi juga Islam juga memperhatikan hak-hak wanita. Islam mengakui keberadaan individu dan martabat wanita. Hukum Islam menganggap wanita bukan sebagai pembantu ayah, ibu atau anaknya, namun memperlakukannya sebagai seseorang yang mandiri dengan segenap hak-haknya.²⁰ Namun sayangnya hak-hak perempuan ini kemudian dirampas dan direnggut oleh nilai-nilai feodal; dan selanjutnya buku-buku Islam menggambarkan bahwa kedudukan perempuan dalam Islam tidak lebih dari makhluk yang "dikebiri" hak-haknya. Wanita tidak lagi dianggap sebagai makhluk yang hidup mandiri, namun ditempatkan sebagai pembantu bagi saudara-saudaranya.

Atas dasar mengembalikan pemahaman tentang hak-hak perempuan sebagaimana dipesankan oleh ajaran Islam, Menurut Asghar Ali Engineer perlu dipertegas bahwa hak-hak wanita yang telah digariskan dalam syariat tidak hanya didasarkan pada teks al-Quran, namun juga pada sunnah Nabi dan pendapat para fuqaha. Dari kenyataan itu jelas menunjukkan bahwa syariat itu juga bercampur dengan pendapat orang yang tidak lepas dari konteks zaman ketika dia hidup.

²⁰ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. X.

Asghar Ali Engineer merupakan salah satu dari sekian banyak penulis Islam yang cukup produktif dalam menghasilkan berbagai karya yang bagus terutama terkait dengan semangat revolusioner dalam membela kaum tertindas. Oleh karenanya tidak mengherankan apabila pemikirannya cukup memberi pengaruh terhadap berbagai gerakan pembebasan baik individu maupun organisasi. Bagi para aktivis gerakan mahasiswa muslim transformatif di Indonesia era 90-an umpamanya, nama Asghar Ali Engineer sudah cukup populer.²¹ Hal ini karena ia dianggap banyak memberikan inspirasi bagi sebuah gerakan pembebasan dan penyadaran masyarakat tertindas (*mustdh'afin*) dalam berhadapan dengan kaum penindas (*mustakbirin*).

Dalam konteks ini kita melihat sejauh mana pengaruh Asghar Ali Engineer terhadap Dinamika Feminisme Kontemporer. Memang disini disadari agak sulit kita mengidentifikasi pengaruh pemikiran seorang tokoh terhadap sebuah gerakan secara konkrit, hal ini disebabkan karena sebuah gerakan tidak hanya diwarnai oleh seorang tokoh tertentu melainkan biasanya mengakomodir pemikiran dari sekian tokoh yang mempunyai orientasi yang selaras dengan misi perjuangan sebuah gerakan dimaksud.

Meskipun demikian dalam sebuah kajian akademis, penelusuran keterpengaruhan ini masih dimungkinkan dengan cara melacak pola pemikiran sang tokoh yang kemudian diperbandingkan dengan *konsern* utama sebuah gerakan. Di kalangan aktivis feminis muslim nama Asghar Ali Engineer bisa disejajarkan dengan sejumlah nama aktivis feminisme lainnya, seperti Fatima Mernissi, Amina Wadud Muhksin, Mazhar ul-Haq Khan. Dalam bukunya yang berjudul *The Rights Women in Islam*, Asghar Ali Engineer telah memberikan wacana baru bagi aktivis feminisme

²¹ Safiul Arif (ed.), *Pemikiran-pemikiran Revolusioner*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hal. 174.

muslim Indonesia dalam gerakan pemberdayaan perempuan. Buku ini adalah literatur utama bagi mereka yang memiliki konsern pada gerakan pemberdayaan perempuan. Dengan demikian pemikiran tentang feminisme Islam dalam pandangan Asghar Ali Engineer turut mempengaruhi dinamika pemikiran feminisme di Nusantara.

KONSTRUKSI TEOLOGI DALAM HADIH MAJA ACEH

A. Hadih Maja dalam Diskursus Ilmiah

Banyak sejarawan dan budayawan mengatakan bahwa Aceh memiliki keunikan sisi sejarah dan budaya, sehingga selalu menarik untuk dikaji. Keunikan ini telah membuat para peneliti baik nusantara maupun luar negeri menjadikan Aceh sebagai objek penelitian mereka. Berbagai sisi dari kehidupan sosial, budaya dan keagamaan masyarakat Aceh telah berhasil diangkat sebagai sebuah penggalian nilai yang menakjubkan. Di antara objek kajian menarik di Aceh adalah warisan budayanya yang kaya dengan hikmah adalah *hadih maja*¹ yang merupakan sastra lisan yang menjadi sumber nilai bagi masyarakat Aceh.

Hadih maja telah membangun sebuah paradigma untuk menggambarkan identitas dan keunikan masyarakat Aceh. Meskipun diungkapkan dalam kalimat yang pendek, tapi *hadih maja* mengandung filosofi makna yang dalam, Keberadaan *hadih maja* disarikan dari pengalaman yang panjang, disajikan dalam bahasa yang indah, bersajak agar mudah diingat dan senang diucapkan. Dalam

¹Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus bahasa Aceh-Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.2001. Hal. 1089.

perkembangannya *hadih maja* dijadikan acuan sumber nilai bagi masyarakat Aceh yaitu aqidah, ibadah, dan amaliah.

Hadih maja ini dalam sejarahnya merupakan penuturan “indatu” yang sarat dengan nilai-nilai moral dan ketuhanan dan diinspirasi oleh ajaran agama. Tidak bisa dipungkiri bahwa nilai budaya masyarakat Aceh senantiasa dipengaruhi dan diwarnai oleh nilai-nilai ajaran yang suci. Dari sinilah muncul sebuah *hadih maja* bahwa “*Adat ngon hukom lagee zat dengon sifeut*”, hal ini seakan mempertegas bahwa nilai adat budaya masyarakat Aceh menyatu dengan ajaran Islam.² Dengan kata lain ketika kita berbicara tentang adat budaya Aceh berarti kita sedang membicarakan tentang artikulasi nilai Islam dalam masyarakat Aceh baik dulu, kini dan akan datang.

Dari sisi lain sebagai sebuah tata nilai leluhur masyarakat Aceh, *hadih maja* ini turut mempengaruhi pola hidup masyarakat Aceh. Orang Aceh menjadikan *hadih maja* sebagai salah satu pedoman hidup karena mengandung amanat, petuah, dan pelajaran-pelajaran kehidupan yang cukup penting serta berakar dalam konteks kehidupan masyarakat.³ Dengan kata lain keberadaan *hadih maja* telah memainkan peranan yang besar dalam membentuk perilaku sosial dan keagamaan masyarakat Aceh.

Kandungan *hadih maja* itu sendiri mempunyai cakupan nilai yang cukup beragam seperti nilai hukum, pendidikan, filosofi, etika dan teologis. Persoalannya yang terjadi dalam berbagai kajian selama ini adalah bahwa *hadih maja* hanya dipahami dan diorientasikan pada ranah hukum dan persoalan kehidupan sosial saja. Padahal kompleksitas

²T. Ibrahim Alfian dkk.” Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh” Banda Aceh: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah. 1978. Hal. 153.

³Iskandar Norman, *Hadih Maja: Filosofi Hidup Orang Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2011. Hal. 2.

nilai yang terkandung dalam *hadih maja* mencakup berbagai disiplin keilmuan yang cukup beragam. Hal ini menjadikan beberapa sisi dari kandungan *hadih maja* seakan menjadi terabaikan seperti sisi teologis yang belum pernah terekplorasi dalam penelitian-penelitian sebelumnya. Sejatinya sisi teologis ini harus menjadi skala prioritas dari kajian khazanah Aceh, karena nilai-nilai teologis inilah yang membentuk dasar perilaku keagamaan dan sosial masyarakat Aceh. Dalam sejarahnya nilai teologis ini jugalah yang telah membangkitkan semangat heroik masyarakat Aceh dalam mempertahankan segenap jengkal tanah Aceh dari rongrongan penjajah.

Berangkat dari kenyataan di atas maka dalam bab ini mengelaborasi sisi lain dari *hadih maja* yaitu sisi teologis. Bagaimanapun diskursus teologi senantiasa menjadi kajian yang menarik, tidak hanya bagi kalangan intelektual tetapi juga masyarakat umum. Sisi teologis dari *hadih maja* ini menjadi menarik mengingat karena bagaimanapun kandungan kandungan nilainya turut mempengaruhi perilaku atau etos kerja masyarakat.

B. Hadih Maja sebagai Sumber Nilai Masyarakat Aceh

Etnis Aceh merupakan salah satu komunitas yang memiliki khazanah budaya yang sangat tinggi nilainya. Salah satu khazanah tersebut adalah ungkapan bijaksana dalam bentuk sastra lisan yang lebih dikenal dengan istilah *hadih maja*. Ia merupakan salah satu kekayaan selalu terjaga kelestariannya. Dalam *hadih maja* mengandung hikmah dan nilai hidup bagi masyarakat Aceh. *Hadih maja* menyimpan berbagai pandangan orang Aceh tentang hal yang amat fundamental dalam upaya mereka mempertahankan eksistensi diri sebagai sebuah etnis yang khas baik dari segi bahasa, budaya, karakter dan agama. Di sinilah letak keunikan komunitas Aceh (*ureung Aceh*) sehingga ia terbedakan secara diametral dengan orang lain.

Sebagai bagian yang tak terpisahkan dari komunitas Melayu di nusantara ini, masyarakat Aceh tentu saja memiliki pola hidup dan karakteristik tertentu, baik yang bersifat universal, regional, maupun lokal. Sikap hidup ini secara umum menyangkut dengan pandangan atau visi serta pola hubungan keseharian manusia dengan Tuhan, tradisi pemerintahan, hubungan antar anggota masyarakat dan lingkungan sekitar.

Hadih maja ‘peribahasa atau ungkapan’ sebagai sebuah produk budaya lisan dalam masyarakat Aceh mungkin saja merefleksikan pola hidup atau karakteristik masyarakat Aceh. Karena, pada awalnya *hadih maja* ini lahir berdasarkan kecerdasan seseorang dalam memaknai pengalaman hidup dan kearifan-kearifan kelompok atau individu tertentu yang disarikan dari kehidupan sehari-hari dalam kurun waktu yang panjang. Selanjutnya diciptakan ungkapan-ungkapan tertentu yang dimaksudkan sebagai sarana proyeksi ‘prakiraan hal yang akan terjadi’, pengesahan pranata budaya, pendidikan, dan fungsi-fungsi lain sebagaimana diuraikan di atas.

Dalam kehidupan orang Aceh, *hadih maja* ditempatkan sebagai sumber nilai dan dijunjung tinggi keberadaannya. Abu Bakar, seorang sejarawan Aceh menyebutkan bahwa *hadih maja* berarti ucapan yang berasal dari nenek moyang yang tidak berhubungan dengan agama, tetapi ada kaitannya dengan kepercayaan rakyat yang bisa diambil ibaratnya bagi menjamin ketentraman hidup atau tunduk mencegah terjadinya bencana, seperti adat istiadat pada suatu upacara, aturan-aturan berpantang, ucapan-ucapan mengenai moral dan lain-lain.⁴ Seorang budayawan Aceh paling terkenal, Ali Hasjmi, menyebutkan bahwa *hadih maja* merupakan kata atau kalimat

⁴Aboe Bakar, dkk. *Kamus Aceh Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud, 1985. Hal. 275.

berhikmah.⁵ Sedangkan seorang sejarawan lain, Ali, mendefinisikan hadih maja sebagai nasehat dan petuah nenek moyang yang mengandung nilai-nilai moral dan pendidikan keagamaan.

Dari definisi yang telah dikemukakan di atas, jelas bahwa hadih maja sebenarnya merupakan perwujudan pengejawantahan nilai-nilai lokal masyarakat Aceh yang berkaitan dengan dengan nilai substansi religiusitas, yang dalam konteks ini adalah ajaran Islam. Penyebutan "kepercayaan rakyat" dalam definisi Aboe Bakar menunjukkan bahwa hadih maja memang sangat mengakar dalam kehidupan keseharian orang Aceh, penyebutan "kepercayaan rakyat, juga menunjukkan bahwa hadih maja telah muncul jauh sebelum Islam masuk ke Aceh. Hal ini tidak bermakna bahwa Islam tidak mempengaruhi kandungan hikmah yang ada dalam hadih maja. Hadih maja juga merupakan sastra yang terbuka dan terus bertambah, oleh karena itu ketika Islam datang, substansi ajarannya juga merangkumi rangkaian kandungan hadih maja.

Di Aceh muncul sebuah adagium bahwa adat dan agama seperti zat dengan sifatnya (*adat ngon hukom lagee zat dengon sifeut*), tidak bisa dipisahkan. Unsur adat termasuk di dalamnya hadih maja turut mempermudah penancapan pemahaman agama dalam diri masyarakat. Dengan kata lain hadih maja merupakan sebuah komponen sastra Aceh yang dapat mempermudah penyembaran nilai agama kepada masyarakat.⁶ Artinya bahwa orang-orang terkadang lebih mudah menghafal dan menjabarkan hadih maja dari pada menghafal hadis nabi. Hal ini disebabkan

⁵Ali hasjmy." Putri Pahang dalam Hikayat Malem Dagang", dalam. LK. Ara, Hasyim KS., dan Taufik Ismail (eds.), *Seulawah Ontologi Sastra Aceh*, Jakarta: Intermasa, hal. 539.

⁶Iskandar Norman, *hadih Maja: Filosofi Hidup Orang Aceh*.Banda Aceh: BANDAR Publishing, 2011, Hal. v.

orang aceh telah terbiasa dengan langgam sastra Aceh yang lebih bersajak (*haba meusantoek*).

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa jauh sebelum Islam masuk ke tanah rencong ini, orang Aceh telah memiliki sumber nilai dan sumber hukum dalam kebudayaan mereka. Sumber nilai dimaksud salah satunya adalah "perkataan tetua". Ketika Islam masuk dan berkembang dalam masyarakat, perkataan tetua itu tetap digunakan, namun kemudian secara substansial berakulturasi secara padu dengan anasir Islam. Dengan kata lain, patut diduga, menggunakan istilah Dr. Mohammad Harun, bahwa hal-hal yang tidak islami dalam kebudayaan Aceh mengalami islamisasi, sehingga diperoleh substansi *hadih maja* seperti saat ini. Salah satu indikasi bahwa telah terjadi islamisasi budaya Aceh, antaranya digantinya istilah *narit maja* (perkataan tetua) menjadi *hadih maja*.⁷ Bagaimanapun perkataan "*hadih*" tetap memiliki kolerasi penisbahan kepada kata "*hadis*" dalam terminologi Islam. Sementara kata "*maja*" dalam prosa *hadih maja* berarti nenek moyang (*ancentors*) atau dalam bahasa Aceh lebih dikenal dengan sebutan *indatu*.

Sebagai sumber nilai, *hadih maja* masih digunakan secara aktif di regional Aceh yang berbahasa Aceh. Dalam situasi resmi, *hadih maja* menjadi "bumbu penyedap" dalam pidato resmi pejabat negara di Aceh. Penggunaan *hadih maja* ini juga sering digunakan dalam pembicaraan formal dalam masyarakat Aceh, seperti dalam acara rapat baik pada tingkat gampong, mukim, kecamatan dan seterusnya. Para pemuka adat, seperti *geuchik*, *imuem mukim*, *pawang glee*, *petua seneubok*, *keujruen blang*, *haria peukan*, mereka sering menggunakan *hadih maja* sebagai aturan yang memiliki kekuatan hukum. Selain sebagai rujukan adat, *hadih maja* juga menjangkau pembahasan

⁷ Dr. Mohd. Harun, *Memahami Orang Aceh*, Bandung: Cita Media Perintis, 2009, Hal. 13.

tentang teologis yang religius. Nilai religius dalam hadih maja misalnya berkaitan dengan hal-hal yang bersifat keilahian, yang menjadi sandaran bagi masyarakat Aceh dalam konteks hubungan dengan khalik. Sisi teologis inilah yang akan menjadi fokus utama kajian ini.

C. Sisi Teologi dalam Hadih Maja

1. Qadha dan Qadar.

Percaya kepada takdir merupakan salah satu dari rukun iman yang enam. Untuk kaum Muslim di negeri kita yang pada umumnya menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* kepercayaan kepada takdir ini adalah bagian dari iktikad keimanan. Keyakinan kepada paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* ini juga merupakan anutan masyarakat Aceh pada umumnya. Pengertian takdir yang paling populer dan mendasar ialah dalam kaitannya dengan suatu ketentuan ilahi yang tidak dapat kita lawan⁸. Kita semua dikuasai oleh oleh takdir tanpa mampu mengubahnya dan tanpa pilihan lain, karena takdir itu adalah ketentuan dari Tuhan yang Maha Kuasa. Maka kita harus menerimanya saja, yang baik maupun yang buruk.

Pengertian takdir dalam pengertian populer di atas tidak selamanya keliru, sebab dalam kenyataannya memang dalam hidup kita ada hal-hal yang sama sekali berada di luar kemampuan kita untuk menolak atau melawannya, seperti musibah besar sebesar tsunami di Aceh. Hanya saja jika percaya kepada takdir itu diterapkan secara salah atau tidak pada tempatnya, maka akan melahirkan sikap mental yang sangat negatif, yaitu apa yang dinamakan "*fatalisme*". Disebut demikian karena sikap itu mengandung semangat menyerah kalah terhadap nasib tanpa ada usaha dan tanpa kegiatan kreatif. Hal ini bertentangan dengan anjuran Islam

⁸Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 18.

yang dengan amat tandas mengajarkan pentingnya amal perbuatan.

Dalam kajian teologis persoalan takdir ini terangkum dalam pembahasan qadha dan qadar. Masalah qadha dan qadar merupakan tema sentral dalam kajian teologi Islam. Dalam kajian kalam permasalahan qadha dan qadar ini, secara garis besar aliran kalamiah dapat dibagikan kepada dua praksi besar yaitu Jabariah⁹ (*fatalisme*) dan Qadariyah¹⁰ (*free will*). Jabariah dipahami sebagai sebuah aliran yang berkeyakinan bahwa semua bentuk keputusan adalah berada dalam kekuasaan dan kemutlakan Tuhan.¹¹ Sementara Qadariyah adalah sebuah paham yang berkeyakinan bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam mewujudkan dan menentukan nasibnya.

⁹ Suatu aliran yang berpendapat bahwa manusia tidak memiliki daya dan pilihan sebagai daya dan pilihannya sendiri, melainkan daya dan pilihan Tuhan. Dengan kata lain manusia terpaksa (*majbur*) dalam perbuatan-perbuatannya, sehingga tidak ada kebebasan berbuat atas nama dirinya sebagai manusia. Arsitek aliran ini dihubungkan nama Jaham Ibn Safwan. Mengenai penggolongan *fatalisme* ini Harun Nasution memberi batasan yang lebih luas, sehingga memungkinkan aliran lain selain Jabariyyah untuk digolongkan dalam *fatalisme* termasuk aliran al-Asy'ariyyah. Dia memberikan ciri-ciri teologi kehendak mutlak Tuhan (*fatalisme*) ialah: kedudukan akal yang rendah, ketidakbebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan, kebebasan berfikir diikat dengan dogma, ketidakpercayaan kepada sunnatullah dan kausalitas, terikat pada arti tekstual dari al-Qur'an dan Hadith dan statis dalam sikap dan berfikir. 'Ali Sami' al-Nasysyar, *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hal.241-246. Lihat. Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, 1996), hal.116

¹⁰Suatu aliran kalam yang berkeyakinan bahwa manusia memiliki kebebasan berkehendak dan mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dalam keyakinan Qadariyah ini manusia menjadi sentral bagi segala bentuk perilaku manusia, manusialah yang akan bertanggung jawab dengan segala perilakunya. Etos kerja yang terbangun dalam aliran qadariyah adalah etos produktivitas dan rasional. Keyakinan Qadariyah ini kemudian berkembang dalam aliran Muktazilah

¹¹ Lihat. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 31-37.

Sebagai masyarakat muslim, masyarakat Aceh secara umum sangat percaya bahwa segala sesuatu berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Kekuasaan Allah tak terbatas, Ia yang menghidupkan seseorang, Ia yang memberi rezeki dalam kehidupan, dan Ia pula yang akan mematikan seseorang. Karenanya, banyak sekali hadih maja dalam masyarakat Aceh yang berkait dengan kemahakuasaan Tuhan Allah sebagai khalik dan keterbatasan manusia sebagai makhluk. Hal ini, misalnya, dapat dilihat dalam contoh berikut. *Kullu nafs in geubeuet bak ulè . Nyan barô tathêe tatinggai dônya*.¹²

Hadih maja di atas lazimnya digunakan untuk menyindir seseorang yang semasa hidupnya sangat pongah, sombong, sehingga bertingkah seakan-akan ia akan hidup selamanya, ia berkuasa di atas dunia ini. Saat ia *sakratul maut*, orang-orang sekitar akan mengucapkan ungkapan tersebut sebagai sindiran, cibiran, bagi yang bersangkutan dan sebagai peringatan bagi yang mendengar atau masih hidup. Hadih maja ini relatif semakna dengan ungkapan memakai dunia berganti-ganti, yang hidup sesarkan mati, dengan mati itu berganti-ganti.

Hadih maja lain yang juga sering digunakan untuk mengkritik kesombongan atau mendidik seseorang untuk tidak sombong, tidak takabur ialah "*ujob teumeu'a ria teukabo, di sinan nyang le ureueng binasa*", 'ujub, sum'ah, ria, takabur, di situ yang banyak orang binasa'. Hadih maja ini secara tersirat mengungkapkan bahwa ada kekuasaan lain yang mengatur kehidupan manusia, Allah. Karena itu, jangan sombong, jangan takabur karena hal itu akan membuat seseorang celaka.

Memang kalau kita lihat sepintas memang dalam hadih maja mempunyai kecenderungan fatalisme. Hal ini bisa dilihat dari hadih maja yang berbunyi *Allah bri, Allah*

¹²Artinya; *Kullu nafs in* dibaca di kepala, baru kita sadari harus meninggalkan dunia

boh. Hadih maja ini digunakan untuk menyadarkan, mengingatkan seseorang bahwa segala sesuatu berasal dari Allah dan akan kembali kepada Allah. Manusia hanya diwajibkan berusaha sebab *Meunyo meugrak jaroe ngon gaki, na raseuki bak Allah Ta'ala*.¹³ Dalam hadih maja yang lain juga disebutkan. *Langkah raseuki, peuteumuen, mawot, hana kuasa geutanyo hamba* ¹⁴ Dengan demikian nilai pengakuan kekuasaan Tuhan adalah doktrin asas dalam konsrtuksi teologi yang ada dalam hadih maja.

Di sisi yang lain hadih maja juga mengajarkan bahwa usaha adalah tindakan yang penting dalam merubah nasib. Terkait dengan takdir hadih maja menyatakan bahwa iktiar atau usaha adalah prioritas, dalam artian bahwa manusia harus berusaha dulu baru menyerah dan kepada takdir Tuhan. Dalam sebuah hadih maja disebutkan:

Meunyo meuheut tapajoh bu

Tatheun deuek dilee

Menyo kaya tameunabsu

*Tahereukat dilee*¹⁵

Hadih maja di atas menganalogikan "makan nasi" sebagai sebuah hasil dari usaha kerja keras. Manusia harus berusaha mencari penghidupannya dan tidak boleh hanya menanti rezeki sebagai suatu pemberian Allah yang akan datang dengan sendirinya. Keberhasilan adalah sebuah hasil usaha maksimal, siapapun yang berusaha sungguh-sungguh dan terus menerus niscaya ia akan berhasil. Dalam sebuah hadih maja disebutkan:

Meung ek taayon ngon ta antoek

*Dalam bak jok diteubit nira*¹⁶

¹³ Artinya: kalau bergerak tangan dan kaki, ada saja rezki dari Allah taala.

¹⁴ Artinya: langkah, rezki, pertemuan, maut, di luar kekuasaan kita (hamba Allah).

¹⁵ Artinya. Kalau ingin makan nasi, Rasakan lapar dulu. Kalau kaya yang anda Inginkan, berusahalah dulu.

Hadih maja di atas menukulkan pohon ijuk sebagai sebuah pepohonan liar yang mudah ditemui di Aceh. Pohon ijuk dikenal sebagai pohon yang kuat dan keras, namun dari pohon ijuk ini pula didapat nira yang sangat enak rasanya. Cara mendapatkan nira dengan mengantuk-antuk dan mengayun-ayunkan tandannya dan memotongnya sehingga nira menetes dan ditampung dalam potongan bambu yang disebut *pacoek*. Keseluruhan analogi dalam hadih maja di atas menunjukkan bahwa kesuksesan sangat ditentukan oleh kerja keras manusia. Kalau kita kaitkan dengan konsep teologis ini tentunya sangat bersebarangan dengan paham fatalisme yang hanya menunggu keputusan Tanpa sebuah kerja keras.

Dalam konteks hadih maja, kontruksi teologi yang terbangun cukup berimbang antara pengakuan kemutlakan Tuhan di satu sisi dan kebebasan manusia disisi lainnya. Melalui hadih maka para indatu telah memotifasi masyarakat untuk terus berusaha mewujudkan nasibnya melalui kerja keras dan memotesikan penalarannya. Sebagaimana yang dijelaskan dalam hadih maja sebagai berikut: *Bak tajak jak teusipak situiek, bak taduduk tacop keutima*.¹⁷ Hadih maja ini setidaknya mengajarkan tentang perlunya manusia mengolah alam menjadi bermanfaat. Disinilah peran manusia sebagai khalifatullah (wakil Tuhan di muka bumi) dapat ditunjukkan melalui kreativitas dan inovasi dalam mengolah Alam.

2. Penalaran Rasional.

Rasionalitas adalah pembeda hakiki (*differensia essensial*) antara manusia dengan makhluk hidup yang lain. Oleh karena itu, manusia dipandang sebagai "hewan rasional" (*haiwan nathiq*). Secara susunan anatomi manusia

¹⁶ Artinya kalau sanggup kita ayun dan kita antuk. Dalam pohon ijuk keluar nira.

¹⁷ Artinya Sambil Jalan-jalan kita bisa mendapatkan (upih) pelepah pinang. Sambil duduk duduk bisa kita jahit jadi timba.

mempunyai kesamaan dengan binatang namun dari segi kemampuan intelegensia manusi berbeda secara ekstrem dengan binatang.¹⁸ Rasio adalah anugerah Allah yang paling berharga bagi manusia. Atas dasar keunggulan rasionalitas inilah manusia dipilih Tuhan sebagai khalifah-Nya di muka bumi ini.

Pada dasarnya wujud manusia bisa dibagi menjadi tiga. Jasmani adalah wujud yang paling lahir, di mana hampir semua ajaran kesufian menganggap jasmani sebagai penghalang bagi pencapaian tingkat yang lebih tinggi. Tingkat yang kedua adalah nafsani, yaitu tingkat psikologis yang lebih kompleks daripada jasmani. Tingkat yang ketiga adalah ruhani yang lebih kompleks lagi dan mendalam.¹⁹ Lantas di mana letak akal atau rasio? Padahal dalam kajian filsafat dan teologis, akal dipahami sebagai sebuah instrumen pada diri manusia untuk sampai pada kebenaran.

Melalui kerja penalaran ini manusia akan dapat menjalani kehidupan ini dengan baik. Dalam hadih maja diajarkan *Geupena akai geuyu seumikee, Gepeuna hatee geuyu merasa. Padep na ek gob peugah sabee, Leubeh mesampee ingat lamdada*.²⁰ Dari hadih maka ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat Aceh dikenalkan dua piranti epistemologi yaitu akal dan hati. Akal (*rasio*) sebagai alat untuk berfikir sebagaimana yang ajarkan oleh para filosof dan hati (*intuisi*) untuk menangkap kebenaran sebagaimana yang dilakukan oleh ahli-ahli sufi.

Dalam konstruksi hadih maja Aceh, anjuran menggunakan penalaran sangat dominan. Dalam setiap perilaku manusia selalu harus mempertimbangkan aspek

¹⁸ Budhi Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jakarta: Paramadina, 2006. Hal.2842.

¹⁹ Budhi Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jakarta: Paramadina, 2006. Hal. 102.

²⁰ Artinya, Diciptakan otak supaya berfikir, diciptakan hati disuruh merasa. Berapa banyak orang ingatkan. Yang lebih utama mengingat dalam dada.

pemikiran, sehingga semua perbuatan yang akan dilakukan harus benar telah dipertimbangkan secara matang tentang akibat yang akan muncul. Sebagaimana yang dijelaskan dalam hadih maja berikut: *Baranggapeue buet tapikee dilee, Oh ka malee kepeulom guna*.²¹ Hadih maja ini memberikan pelajaran bahwa kita harus selalu menggunakan akal untuk menganalisa setiap perbuatan yang akan kita lakukan. Hal ini supaya kita tidak menyesali dengan apa yang telah kita lakukan, sebab dalam hadih maja lain disebutkan: *Awai tapubuet dudoe tapike, Teulah 'oh akhee hana guna*.²²

Pesan supaya, kita selalu mempotensikan pemikiran dalam melakukan pekerjaan tidak hanya untuk mempertimbangkan akibatnya selama di dunia. Jauh lebih kita harus mempertimbangkan balasan Allah di akhirat kelak. Sifat religius masyarakat Aceh mengajarkan orientasi eskatologis²³, bahwa semua perbuatan manusia akan dimintai pertanggung jawaban di akhirat kelak. *Pubuet soroh peujeoh teugah, Yang larang Allah bek takereuja. Menyoe pubuetbut hana ban titah, Azab Allah teuntee ta rasa*.²⁴ Keyakinan tentang eskatolgi ini merupakan sebuah nilai yang sangat mempengaruhi prilaku manusia di alam praktis.

3. Etos Kerja.

Dalam suasana kehidupan yang sulit dewasa ini, umat Islam di manapun ditantang untuk dapat bertahan (*survive*) dan membangun kembali kehidupannya. Dalam konteks masyarakat Aceh pasca tsunami ditantang bagaimana bisa

²¹Artinya, Apa pun pekerjaan pikirkanlah dahulu, Setelah malu apa gunanya.

²²Artinya Duluan dikerjakan kemudian difikirkan, Menyesal kemudian tiada guna.

²³Eskatologi adalah sebuah istilah dalam kajian teologi yang membicarakan tentang kehidupan akhirat (*life after dead*).

²⁴Artinya: Lakukan apa yang diperintahkan dan jauhan larangan. Yang dilarang Allah jangan dikerjakan. Kalau kita melakukan sesuatu diluar ajaran agama, tentu azab Allah yang akan dirasa.

menata kembali kehidupannya setelah semua diluluh lantakkan oleh bencana dahsyat tersebut. Kemudian, adakah pandangan teologis yang dapat mendorong umat Islam atau masyarakat Aceh khususnya menumbuhkan kembali semangat hidupnya? Di sini, kita memasuki soal yang disebut etos kerja²⁵. Masalah etos kerja memang cukup rumit dan mempunyai banyak teori.

Salah satu teori yang relevan adalah bahwa etos kerja terkait dengan sistem kepercayaan yang diperoleh kerana pengamatan bahwa masyarakat tertentu-dengan sistem kepercayaan tertentu- memiliki etos kerja lebih baik atau lebih buruk dibanding dengan masyarakat lain. Agama mempunyai ajaran mengenai nasib dan perbuatan manusia. Kalau nasib manusia telah ditentukan sejak semula, dalam artian bahwa perbuatan manusia merupakan ciptaan Tuhan, maka produktivitas masyarakat yang menganut paham keagamaan demikian, akan rendah sekali. Sebaliknya dalam masyarakat yang menganut paham bahwa manusialah yang menentukan nasibnya dan menciptakan perbuatannya, produktivitas akan tinggi.²⁶

Etos kerja dalam Islam adalah hasil kepercayaan seorang Muslim bahwa kerja mempunyai kaitan dengan tujuan hidup yaitu memperoleh ridha Allah. Berkaitan dengan ini, perlu diingat bahwa Islam adalah agama amal atau kerja.²⁷ Intinya ialah ajaran bahwa hamba mendekati dan berusaha memperoleh ridha Allah melalui kerja atau amal saleh. Islam adalah agama yang mengajarkan

²⁵ Etos kerja adalah sebuah sikap mental yang sudah mantap yang terbangun dari sebuah keyakinan teologis dan nilai-nilai moral yang integral dalam memandang sebuah pekerjaan. Franz Magnis Suseno, *Berfilsafat dari Konteks*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992, hal. 120-121.

²⁶ Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 111.

²⁷ Budhi Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jakarta: Paramadina, 2006. Hal. 672-673.

"orientasi kerja" (*achievement orientation*). Berlawanan dengan semua itu, secara empiris sering dikemukakan penilaian negatif bahwa umat Islam menderita penyakit fatalisme atau paham nasib, yang kemudian membuat mereka pasif. Hal ini sering dinisbahkan kepada polemik antara paham Jabariah (*predeterminisme*) dan Qadariyah (kebebasan manusia) yang di banyak kalangan Islam masih berlangsung sampai sekarang. Lantas bagaimanakah pemahaman dan corak etos kerja masyarakat Aceh dalam kaitannya dengan kepercayaan teologis ini?

Pemahaman teologis masyarakat Aceh mengajarkan keseimbangan cara berfikir dan bertindak. Di satu sisi diajarkan tentang perlunya usaha dan kerja keras namun di sebalik itu juga kita diajarkan tentang sikap kepasrahan kepada keputusan Tuhan. Cara pandang teologis ini mencerminkan keseimbangan keimanan. Ketika dalam usaha, hadih maja Aceh mengajarkan tentang perlunya optimalisasi kerja, seperti yang disebutkan dalam hadih maja *Tapak jak, gaki menari. Na tajak na raseuki*.²⁸ Dalam hadih maja yang lain disebutkan *Raeuki dengon ta gagah, Tuah dengon tamita*.²⁹ Dua hadih maja di atas menggambarkan bagaimana etos kerja yang ditanamkan dalam masyarakat Aceh. Sebuah format etos kerja yang cukup produktif.

Bagi orang Aceh kebahagiaan hidup ini sangat ditentukan oleh adanya kemauan dalam diri kita sendiri, dan tidak mungkin Tuhan menurunkan rezeki begitu saja tanpa usaha. Hal ini ditunjukkan dalam hadih maja, *Menyo ta tem useuha adak han kaya udep teuh seunang. Menyo han tatem*

²⁸Artinya: Tapak berjalan, Kaki menari. Kalau kita berusaha, pasti ada rezeki.

²⁹Razeki itu didapatkan dengan kerja keras, Kemuliaan digapai dengan usaha.

useuha panee teuka rot dimanyang.³⁰ Inti dari hadih maja ini adalah perlunya usaha dan keinginan merubah kehidupan ini menjadi lebih baik. Cara pandang seperti ini sangat qur'ani (baca Surah al-Ra'd:11). Namun di sisi lain, dalam hadih maja juga diajarkan tentang sikap menerima keputusan Allah, tapi sikap ini harus diyakini setelah semua bentuk usaha manusia, gagal menampakkan dampak yang memuaskan.

Masyarakat Aceh diajarkan menerima keputusan Tuhan sebagaimana dijelaskan dalam hadih maja, *menyo kada sikai hanjeut sicupak, barang gahoe tajak kadum nan kada*.³¹ Demikianlah nilai keseimbangan teologis yang diajarkan dalam hadih maja Aceh. Keseimbangan ini pula yang disinyalir, menyebabkan masyarakat Aceh selalu optimis dan tegar dalam menghadapi berbagai tantangan hidup. Dalam sejarah masyarakat Aceh dianggap mempunyai keyakinan yang kokoh yang menyebabkan mereka mampu menjalani kehidupan yang pahit, konflik dan musibah maha dahsyat, sedahsyat tsunami. Masyarakat Aceh tetap tegar dan siap melanjutkan kehidupannya dengan semangat optimisme sekaligus ketundukan kepada Tuhan.

Petuah transendensi yang disampaikan dengan hadih maja ini menjadi pelajaran yang cukup terinternalisasikan dalam kehidupan keagamaan orang Aceh. Hal ini karena pesan-pesan moral yang terkandung di dalamnya tersampaikan dengan bahasa yang santun jauh dari kesan menggurui. Dari segi bahasapun cukup menarik

³⁰Artinya, Kalau kita mau berusaha, walaupun tidak kaya tapi hidup bisa senang. Kalau tidak mau berusaha mana mungkin ada rezeki akan jatuh sendiri dari ketinggian.

³¹Artinya: kalau kadar satu *kai* (kata *kai* ini dalam Bahasa Aceh berarti sebuah ukuran sukatan yang dibuat dari batok kelapa dengan kira-kira isinya setengah liter) , *hanjeut sicupak* (*sicupak* adalah ukuran dua kali *kai*, yang isinya kurang lebih satu liter) Walau kemanapun kita pergi memang sebatas itu yang ditentukan Tuhan.

dengan nilai sastra, ini juga semakin mengikat emosional keacehan dan keislaman masyarakat. Hadih maja menjadi identitas keacehan yang diyakini cukup islami dan mengandung hikmah yang cukup bernilai bagi kehidupan dunia dan ukhrawi.

Konstruksi teologis yang terkandung dalam hadih maja Aceh berjalan di antara dua kutub ekstrim, yaitu antara Jabariah (*fatalisme*) dan Qadariah (*free will*). Nilai teologis masyarakat Aceh mengajarkan konsep keseimbangan, di satu sisi mengajarkan tentang perlunya etos kerja yang mementingkan kerja keras dan optimisme, namun di sisi lain juga mengajarkan perlunya ketundukan kepada segala keputusan Allah. Konsep ini merupakan konsep teologi yang cukup modern dalam melihat taqdir, melihat masa depan dengan penuh optimisme dan melihat sejarah dengan ketulusan menerima qadha Tuhan.

Dalam hadih maja juga dianjurkan pemanfaatan rasionalitas dalam menjalani kehidupan. Orang yang bijak adalah yang bisa mempotensikan akalanya baik dalam hal kemasyarakatan maupun dalam bidang ketuhanan. Sebelum memutuskan sebuah tindakan harus selalu difikirkan akibat yang akan ditimbulkan. Hal ini senada dengan ajaran Islam bahwa semua perbuatan manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas segala tindakannya. Oleh karena itu manusia harus menggunakan pemikirannya untuk menentukan pilihan atas perbuatan yang ingin dilakukan.

Umat Islam sebagai khalifah Allah di muka bumi ini dibekali dengan kemampuan berfikir, supaya bisa mengenal ayat-ayat Allah dan mengolah alam ini demi mempertahankan kehidupannya di dunia dan mempersiapkan bekal bagi kehidupan di akhirat kelak. Untuk itu umat Islam dianjurkan memahami sunnatullah atau hukum alam yang berlalu di muka bumi ini. Hadih maja Aceh mengajarkan tentang perlunya optimisme hidup dan pencapaian ridha Allah.

Keseimbangan dan kekuatan sistem keyakinan ini pula yang disinyalir, menyebabkan masyarakat Aceh selalu optimis dan tegar dalam menghadapi berbagai tantangan hidup. Dalam sejarah masyarakat Aceh dianggap mempunyai keyakinan yang kokoh yang menyebabkan mereka mampu menjalani kehidupan yang pahit, mulai pahitnya perjuangan melawan penjajah, konflik bersenjata hingga musibah maha dahsyat, sedahsyat tsunami. Masyarakat Aceh tetap tegar dan siap melanjutkan kehidupannya dengan semangat optimisme sekaligus ketundukan kepada Tuhan.

DAFTAR PUSTAKA

- A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998.
- Abd. al-Rahman Ibn al-Iji, *Al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalam*, Beirut: 'Alam al-Kutub, t.t.
- Abdul Halim Mahmud, *Al-Tafkir al-Falsafi fi al-Islam*, (Beirut: Maktabah al-Madrasah, 1982.
- Abdul Jabbar, *Al-Mugni di Abwab al-Tauhid wa al-'Adl*, Jilid.I Mesir: Wizarat al-Tsaqafah, 1965.
- Abdul Mun'im Muhammad Khallaf, *Agama dalam Perspektif Rasional*, Jakarta: Pustaka Fidaus, 1992.
- Abdurahman Wahid. “ Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya”, dalam Kazuo Shimogaki. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi* terj. Jadul Maula dan M. Imam Aziz. Yogyakarta: LKIS. 1993
- Aboe Bakar, dkk. *Kamus Aceh Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud, 1985.
- Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah,
- Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Al-Falsafat al-Islamiyyah*, Kairo: Matba'at Lajnah al-Ta'lif, 1962.
- Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam Dirasat Falsafiyyah*, t.tp.: Dar al-Kutub al-Jam'iyyat, 1969
- Ali Hasjmy.” Putri Pahang dalam Hikayat Malem Dagang”, dalam. LK. Ara, Hasyim KS., dan Taufik Ismail (eds.), *Seulawah Ontologi Sastra Aceh*, Jakarta: Intermasa.

- Ali Sami' al- Nasysyar, *Nasy'at al-Fikr al- Falsafi al-Islami*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966.
- Al-Syahrastani. *Al-Milal wa al- Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, terj. Syuaidi Asy'ary, Bandung: Mizan, 2004.
- Asghar Ali Engineer, *Hak-hak perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Lembaga Studi dan Pengemabangan Perempuan dan Anak, 2000.
- Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1992.
- Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini*, Terj. Tim Forstudia, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan, Transformasi Al-Quran, Perempuan dan Masyarakat Modern*, Yogyakarta: IRCioD, 2003
- Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2007.
- Azyumardi Azra, " Visi IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi", dalam Nurcholish Madjid (ed.), *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana Praksis Harun Nasution*, Ciputat: PT Ciputat Press, 2005 .
- Bahtiar Effendy,"Mempertegas Arah Kajian Islam" dalam Nurcholish Madjid (ed.), *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana Praksis Harun Nasution*, Ciputat: PT Ciputat Press, 2005.
- Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001

- Budhi Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jakarta: Paramadina, 2006.
- Carl Braaten, *History Of Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress, 1996.
- E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Farid Esack, *Al-Qur'an: Liberation and Pluralisme*, Oxford: One World, 1997.
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Franz Magnis Suseno, *Berfilsafat dari Konteks*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Ghazali Anwar, "Wacana Teologi Feminisme Muslim", dalam Zakiyuddin Baidhawiy (ed), *Wacana Teologi Feminisme, Perspektif Agama-Agama, Geografi dan Teori-Teori*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terj. Machnum Husein, Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985.
- Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1996.
- Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Pemikiran dan Gagasan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.

- Hasan Hanafi, “ Limaza Gaba Mabhas al-Insan fi al-Turath al-Qadim”, dalam *Dirasah al Islamiyyah* (Kairo: Al-Maktabah Al-Anglo Al-Mishriyyah, 1981.
- Hassan Hanafi, *Agama, Idiologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991.
- Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As’ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, Yogyakarta: Islamika, 2003 .
- Hassan Hanafi, *Al-Din wa Al-Tsaurah fi Misr 1956-1981: Al-Ushuliyyah wa Al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1989
- Hassan Hanafi, *al-Yasar al-Islam*, Kairo: al-Mursalat, 1981.
- Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rauf, Jakarta: Paramadina, 2003
- Hassan Hanafi, *Dirasat al-Islamiyyah*, Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1981.
- Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila as-Saurah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1991
- Hassan Hanafi,” Pandangan Agama tentang Tanah: Suatu Pendekatan Islam” dalam *Prisma* 4, April, 1984.
- Hastings Donnan, *Interpreting Islam*, New Delhi: SAGE Publication, 2002.
- Ibrahim Madkour, *Aliran-Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembahasan: Metodologi Tafsir Al-Quran menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: TERAJU, 2002.
- Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy’ari*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

- Iskandar Norman, *Hadih Maja: Filosofi Hidup Orang Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2011.
- James M. Robinson, "Hermeneutic Since Barth" dalam *The New Hermeneutic* J.M. Robinson dan John B. Cobb (ed.), New York: Harper 1964.
- John L.Esposito- John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (terj, Sugeng Hariyanto dkk. Jakarta, RajaGrafindo Persada, 2002.
- Joseph Schact, *The Origin of Muhammad Yurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Khaled M.Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Figh Otoriter ke Figh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yoyyakarta: Jendela, 2003.
- Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1998
- Kusnadiningrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam kiri Hasan Hanafi*, Jakarta: Logos, 1999.
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Lukman Hakim, "Taqdir dalam Perspektif Teologis dan al-Qur'an" dalam *Jurnal Substantia*, vol. 5, no. 1, 2003
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama:Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004

- Madjid Khadduri, *Teologi Keadilan: Perspektif Islam*, terj. Mukhtar Zoerni dan Joko S. Kahhar, Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam Dirasat Falsafiyyah*, t.tp.: Dar al-Kutub al-Jam'iyat, 1969
- Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, London: The John Hopkins Press, 1984.
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: INSIST Press, 2008.
- Mansour Fakih, dkk. *Memperbincangkan Feminisme: Diskursus Gender dalam Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Mansour Fakih, *Sesat Pikir teori Pembangunan Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Mark Rowlands, *Menikmati Filsafat melalui Film Science Fiction*, terj. Sofia Mansoor, Bandung: Mizan, 2004.
- Mohd. Harun, *Memahami Orang Aceh*, Bandung: Cita Media Perintis, 2009.
- Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalisme and Modernity*, London dan New York: Rautledge, 1988.
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *At-Turats wa al-Hadatsah Dirasah wa al-Munaqasyah*. Bairut: Markaz Tsaqafat al-Arabi, 1991
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta,
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pusata Baru, 2001
- Muhammad 'Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik dan Modern*, terj. Ilham B. Saenong, Jakarta: teraju, 2004

- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2000.
- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Muhsin Qiraati, *Mencari Tuhan: Mengapa dan Bagaimana*, terj. Muhammad Bafaqih, Bogor: Cahaya, 2001.
- Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, Jakarta: Paramadina, 2000 ..
- Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif Al-Quran*, Jakarta; Paramadina, 2001.
- Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Nucholish Madjid, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Nur Said, *Perempuan dalam Himpitan Teologi dan HAM di Indonesia*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Nuridin Usman, *Perempuan dalam Perspektif Syariah*, Media Dakwah, Ed. April 1997.
- Qadri Abdillah Azizy, *Teologi Islam Terapan: Upaya Antisipatif terhadap Hedonisme Kehidupan Modern*, Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2000.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutic: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

- Rustam Effendy Tamburaka, *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Sejarah, Sejarah Filsafat dan Iptek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Saiful Arif (ed.), *Pemikiran-pemikiran Revolusioner*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Sayyed Hossein Nars, *The Hart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakih Sultan Harahap, Bandung: Mizan, 2003.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: Rajawali Prees, 1996.
- T. Ibrahim Alfian dkk." Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh" Banda Aceh: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah. 1978.
- T. Safir Iskandar Wijaya, *Falsafah Kalam: Kajian Teodisi Filsafat Teologis Fakhr al-Din al-Razi*, Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003.
- Taqiuddin al-Nabhani, *Al-Nizam al- Iqtishady fi al-Islam*, Beirut: Darul al- Ummah, 1990.
- Tarmizi Taher, *Membumikan Ajaran Ketuhanan: Agama dalam Transformasi Bangsa*, Jakarta: Hikmah, 2003.
- Thomas Khun, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Utami Munandar, *Emansipasi dan Peran Ganda Wanita Indonesia*, Jakarta: UI Press, 1985
- W. Montgemery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, 1962.
- Yoginder Sikand, *Asghar Ali Engineer's Quest for Islamic Theology of Piece and Religions Pluralisme*, New Delhi: Prakash Press, 1999.
- Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, New Delhi: International Islamic Publisher, 1992.