

KONSTRUKSI TEOLOGI REVOLUSIONER HASSAN HANAFI



Lukman Hakim

University Kebangsaan Malaysia

ABSTRACT

Historically, Islamic theology ever became a soul of revolution that alleviated the Islamic empires to the most glorious civilization on the world. By the rationalized theological system, Islam succeeded in enlightening human thoughts. Ironically, the glory could not be maintained by past Muslim which caused the civilization went under and could not be able to compete with other raising civilizations. Theologically, the collapse of muslim civilization was caused by Muslim inability to cultivate the revolution spirit that lies within Islamic theological doctrines. The presence of Hassan Hanafi becomes a fresh air that blows the development of Islamic civilization by offering the concept of revolutionary theology. Hassan Hanafi's construction of revolutionary theology focuses on four big steps covering (1) revitalization of the enrichment of classical Islam (*Ihya al-turats al qidim*), (2) responding the western challenges (*tahadda al hadarah al gharbiyyah*), (3) questing revolutionary elements within (islamic) religion (*min al-din ila al trasurah*), and (4) creating Islamic national integrity (*wihdah al wathaniyyah al-islamiyyah*). According to Hassan hanafi, the fundamental problem that existed in the system of classical theology was that the theology soared to the skyward and did not down to the earth as a discourse and an expression. Theology was directed to be a pure and theoretical knowledge that was disassociated from practical level. This brought about incapacity of ummah in applying moral values that authoritative Text consists.

Kata Kunci : *Teologi, Revolusioner*

A. Pendahuluan

Teologi¹ 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. Tak dapat dipungkiri bahwa para teolog Islam telah memberikan kontribusi yang besar bagi kemajuan ilmu pengetahuan dengan mengembangkan semangat rasionalitas.² Bahkan ketika memuncaknya pembahasa teologis dalam Islam banyak teolog yang menduduki jabatan terhormat dalam pemerintahan karena memang penguasa memberikan kesempatan dan fasilitas kepada para ilmuan untuk mengembangkan pengetahuan seluas-luasnya.³ Hal ini memberikan pelajaran kepada kita bahwa untuk mengangkat martabat khazanah keilmuan diperlukan dukungan dari pemegang pemerintahan kepada para pencinta ilmu.

¹ Teologi yang dimaksud di sini adalah teologi Islam, pernyataan ini perlu ditegaskan untuk membedakannya dengan teologi bukan Islam mengingat hampir semua agama mempunyai rumusan teologis masing-masing. Dalam Islam para ahli menamai teologi 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 Kalam, Ilmu Usuluddin dan Ilmu Tawhid. ‘Abd. al-Rahman al Iji memberi definisi Teologi Islam 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 teologis 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

²Ahmad 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.

³Ahmad 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.

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.⁴ Semua kegemilangan ini, tentu saja tidak lepas dari pengaruh doktrin teologis yang menganjurkan agar umat Islam mengaktualisasikan potensi penalaran semaksimal mungkin.

Kecermalangan 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 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*).⁵ Ketertinggalan peradaban Islam ini semakin jelas

⁴Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Pemikiran dan Gagasan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hal.13

⁵ 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

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.⁶ Bagaimanapun masuk dan ikut serta dalam abad modern bukanlah persoalan alternatif, melainkan suatu keharusan sejarah kemanusiaan (*historical ought*).⁷ Kegelisian 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 umat manusia.⁸ 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 berfikir umai Islam.⁹ 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

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.

⁶Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hal. 176.

⁷Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. 458.

⁸Muhammad 'Abed al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pusata Baru, 2001), hal. vii

⁹Hassan 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.

melihat kembali tradisi yang menjadi doktrin teologis yang membentuk cara berfikir kita. Sebagai sebuah bentukan sejarah kita harus berani mengemukakan secara akademis dan argumentatif anomali-anomali yang ada 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 Hassan Hanafi yang mencetus *al-Yasar Islami*,¹⁰ Ziaul Haque dengan *Revelation and Revolution in Islam*,¹¹ Asghar Ali Engineer dengan *Islam and Liberton Theology*,¹² dan Majid Khadduri dengan karyanya *The Islamic Conception of Justice*,¹³

Lebih lanjut kehadiran Hassan Hanafi dengan karyanya *al-Yasar Islami*, dalam hal ini ingin mengupayakan empat langkah besar yang meliputi: revitalisasi khazanah klasik Islam (*Ihya al-turats al-qadim*), menjawab tantangan peradaban Barat (*tahadda al-hadarah al-gharbiyyah*), mencari unsur-unsur revolusioner dalam agama (*min al-din ila al-tsaurah*) dan menciptakan integritas nasional Islam (*wihdah al-wathaniyyah al-Islamiyyah*). Menurut Hassan Hanafi 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.

Hassan Hanafi 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

¹⁰Hassan Hanafi, *al-Yasar al-Islam*, (Kairo: al-Mursalat, 1981)

¹¹Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, (New Delhi: International Islamic Publisher, 1992)

¹²Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, (New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1992)

¹³Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, (London: The John Hopkins Press, 1984)

Lukman Hakim

yang terbangun atas dasar subjektivitas dan kepentingan sebuah kelompok ataupun individu. Dari uraian latar belakang di atas maka telaah tentang konstruksi teologi revolusioner Hassan Hanafi adalah sebuah penelusuran yang menarik.

B. Biografi Hassan Hanafi dan Pusaran Sosio-kultural Pemikirannya

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 Phenomenologie, L'etat actuel de la Methode Phenomenologue 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.¹⁴ Karya tulis yang bertebal 900 halaman ini mendapat penghargaan sebagai karya tulis ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961.

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.¹⁵ Ketika di Tsanawiyah, ia aktif dalam group diskusi *Ikhwanul Muslimin*. Karena keterlibatannya dengan dengan pemikiran dan kegiatan sosial Ikhwanul Muslimin kemudian menjadikannya 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

¹⁴Abdurahman 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.

¹⁵ John. L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1978), hal.98.

agama, revolusi, dan perubahan sosial¹⁶ bahkan semangat ini kemudian sangat kental mewarnai corak pemikirannya.

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.¹⁷ Dalam kondisi apapun pemikiran tak mungkin muncul tanpa konteks.

Dalam memahami pemikiran Hassan Hanafi dan kaitan dengan negara Mesir, 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.¹⁸ 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

¹⁶A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), hal. 15.

¹⁷M. 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.

¹⁸Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hal. 99.

Lukman Hakim

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 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.¹⁹

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 Inggeris, Australia dan Selandia Baru yang telah melukai semangat patriotisme

¹⁹Saenong, *Hermeneutika...*, hal. 80

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 terlihat hampir di seluruh aspek kehidupan warga Mesir kota. Masuknya Jerman di Afrika Utara mengakibatkan perang di Mesir pada tahun 1942 dan membangkitkan harapan bagi sejumlah pemuda Mesir bahwa bangsa Inggris pada akhirnya dapat diusir.²⁰

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 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

²⁰John L. Esposito- John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (terj, Sugeng Hariyanto dkk. (Jakarta, RajaGrafindo Persada, 2002), hal.67

diubah menjadi kerangka konseptual baru yang berasal dari kebudayaan modern.²¹ 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 menolak²², yakni dialektik kata-kata dan bukan dialektika konsep tentang watak sosial atau sejarah. Kritik Hassan Hanafi terfokus pada ketidak-munculan pembahasan tentang sejarah dalam teologi 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.²³ 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'iyyah*" 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 menemukan aspek antroposentis dan sejarah pada masa modern mereka.²⁴ Hassan Hanafi melihat dengan nyata menghilangnya nuansa pemikiran 'historis dalam wacana keilmuan Islam dengan

²¹Hassan Hanafi, "Pandangan Agama tentang Tanah: Suatu Pendekatan Islam" dalam *Prisma 4*, April, 1984, hal. 40.

²²Bandingkan perbedaannya dengan konsep dialektika Hegel dalam Filsafat Modern yang lebih mengarahkan pada azas kompromi atau "menjadi" (*becoming*) antara *thesis* dan *antitesis* yang akhirnya melahirkan *sistesis* yang lebih bersifat akomodatif.

²³A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), hal. 15.

²⁴Hassan Hanafi, *Dirasat al-Islamiyyah*, (Kairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1981), hal. 392.

Teologi Revolusioner Hasan Hanafi

kata lain ilmu-ilmu kemanusiaan (*insaniah*) dan sejarah (*tarikh*) tidak atau belum pernah menjadi sudut bidik telaah keilmuan yang serius.²⁵

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.²⁶ Hassan Hanafi ingin menempatkan teologi Islam 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 pengalamannya sejarah kemanusiaan yang selalu terikat oleh keadaan ruang dan waktu.²⁷ 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

²⁵ *Ibid.*, hal.131.

²⁶ Hassan Hanafi, *Agama, Idiologi dan Pembangunan*, (Jakarta: P3M, 1991), hal.7

²⁷ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal.35.

praktisnya di kalangan umat. Ia menyatakan, baik secara individual maupun sosial, umat ini dilanda keterceraiberaian dan terkoyak-koyak.²⁸

Sistem teologi tradisional yang selama ini sangat bersifat *teo-oriented* dalam artian hanya terfokus pada permasalahan *transcendental metafisik* atau berpusat pada Tuhan dan eskatologi. Sehingga dalam wacana kalam klasik membawa implikasi bahwa klaim kebenaran pernyataan kitap suci cenderung bersifat eksklusif.²⁹ 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-nifaq*) 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)³⁰

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.³¹ Seakan-akan aqidah merupakan

²⁸Ridwan, *Reformasi....*, hal. 47.

²⁹Kamaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 9

³⁰Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila as-Saurah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1991), hal. 59.

³¹Hassan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 12-13.

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

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 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.³² 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

³² Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 322

Hassan Hanafi semua bangunan keilmuan Islam termasuk teologi harus diubah dari poros teosentris menuju antroposentris.³³ Teologi revolusioner yang digagas oleh Hassan Hanafi dapat dipahami sebagai penafsiran teks normatif (wahyu) dengan mempertimbangkan realitas sosial, kemudian diaplikasikan atas azas kepentingan kemanusiaan (*humansentris*) dengan indikasi terwujudnya transformasi sosial.

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 menindas³⁴ 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-Taḥkīr al-Falsafī fī al-Islām* 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 cara³⁵ padahal semua usahanya ditujukan untuk kepentingan politik.

³³ Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 59.

³⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam dan...*, hal. 57

³⁵ 'Abdul Halim Mahmud, *Al-Taḥkīr al-Falsafī fī al-Islām*, (Beirut: Maktabah al-Madrasah, 1982), hal.203.

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 politik³⁶. 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 interest-interest politik.³⁷

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.³⁸ 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 al-gharbiyyah*); ketiga, mencari unsure-unsur revolusioner dalam

³⁶ Abed al-Jabiri, *Agama...*, hal.81

³⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburg University Press, 1962), hal. 2.

³⁸ Kusnadiningsrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam kiri Hassan Hanafi*, (Jakarta: Logos, 1999), hal.111.

Lukman Hakim

agama (*min al-din ila al-tsaurah*) dan keempat, menciptakan integritas nasional Islam (*wihdah al- wathaniyyah al-Islamiyyah*).

Hassan Hanafi menilai bahwa realitas kekinian umat 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.³⁹ Teologi 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 revolusionernya 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 akidah 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?⁴⁰

³⁹Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 59

⁴⁰Hassan Hanafi, *Dari Aqidah Ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 45-47.

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 sendiri⁴¹ 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 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,

⁴¹Asghar 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.

Lukman Hakim

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. Kesimpulan

Teologi memiliki dimensi praktis yang cukup revolusioner dalam mewujudkan sebuah transformasi sosial. Dalam bentang sejarah teologi Islam telah pernah mengangkat peradaban Islam kepada puncak kegemilangannya. Namun seiring dengan perubahan paradigma teologis yang mengarah kepada doktrin kejumudan atau fatalisme maka peradaban Islam pun meredup bahkan menjadi sebuah peradaban yang tidak mampu menunjukkan akselerasinya dalam berkompetisi dengan peradaban lainnya. Keadaan inilah yang telah menggerakkan Hassan Hanafi untuk kembali meninjau tatanan teologi klasik, menemukan anomaly dan kemudian menawarkan konsep teologi revolusioner. Konsep teologi revolusioner ini pada intinya adalah menghidupkan kembali semangat revolusioner yang terkandung dalam doktrin teologis untuk melakukan sebuah gerakan transformasi sosial. Sehingga teologi menjadi piranti dalam pembentukan perilaku yang tidak memihak pada status quo bahkan bisa menggerakkan masyarakat untuk menemukan jati dirinya sebagai manusia sejati.

DAFTAR KEPUSTAKAN

- ‘Ali Sami‘ al- Nasysyar, *Nasy‘at al-Fikr al- Falsafi al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma‘arif, 1966.
- A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998.
- 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.
- 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, hal. Xi.
- Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1935.
- 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, 196.
- Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1992.
- Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001.

Lukman Hakim

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

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.

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-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, *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf, Jakarta: Paramadina, 2003.

Hassan Hanafi, *Dirasat al-Islamiyyah*, Kairo: Anglo-Egyption 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.

Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Teologi Revolusioner Hasan Hanafi

- John L. Esposito- John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (terj. Sugeng Hariyanto dkk., Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- John. L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1978.
- Kamaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Bandung: Mizan, 2004.
- 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.
- Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam kiri Hassan Hanafi*, Jakarta: Logos, 1999.
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Posmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, London: The John Hopkins Press, 1984.
- Muhammad ‘Abed al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pusata Baru, 2001.
- Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.

Lukman Hakim

W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*,
Edinburg University Press, 1962.

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