

PENDEKATAN SOSIOLOGI PENGETAHUAN KIRI ISLAM ḤASAN ḤANAFĪ

Abdulloh Hanif

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

E-mail: abdulloh.hambatuhan@gmail.com

Abstract: The Islamic Left was not born out of a vacuum. It is a manifestation of a particular social constructs. The Islamic Left is Ḥasan Ḥanafi's thought which is based on his experiences. As to view the Islamic Left as a social reality, sociology of knowledge will be used. The sociology of knowledge not only rejects the notion that social reality is born from a vacuum, but it also analyzes the socially constructed reality, and how the reality was accepted by society as a fact. Therefore, the sociology of knowledge will analyze process of the formation of the Islamic Left as a social reality, and how the Islamic Left can be seen and accepted by society. In an objective reality, the Islamic Left is a discourse of thought of a particular experience with the aim of revolution. While in a subjective reality, the Islamic Left can be considered as an individual who was born at a time when human values are at stake in the history of life, either in a global context or in a context of Islam itself. Thus, it builds awareness that distinguishes him/herself psychologically with others. This study expects the ideas contained in the Islamic Left to be used widely to analyze different contexts so that the application of the Islamic Left ideas can be viewed.

Keywords: the Islamic Left, revolution, sociology of knowledge, the sacred of religion.

Pendahuluan

Abad ke-18, terutama di Barat, dipandang sebagai awal dari satu peradaban yang kemudian dikenal dengan masa modern. Di bawah dominasi budaya Barat, masa ini ditandai dengan adanya kemajuan pesat dalam bidang sains dan teknologi, yang dipandang mampu

mengubah hal-hal yang fundamental dalam kehidupan manusia. Hingga abad ke-20 yang merupakan abad baru dalam sejarah yang menjadi dampak dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut.¹ Abad ini seakan mempercepat transformasi informasi maupun budaya sampai ke segala penjuru dunia, sehingga terjadi banyak pergeseran dalam berbagai bidang, tidak hanya sosio-kultural, ekonomi, politik, akan tetapi juga dalam bidang filsafat dan agama. Pergeseran tersebut telah masuk pada wilayah yang sangat fundamental, yaitu pemikiran dan kesadaran manusia, termasuk juga pemikiran dan kesadaran terhadap Islam.

Dari konteks sejarah ini kemudian memunculkan tokoh-tokoh yang mencoba melakukan revolusi maupun reformulasi terhadap nilai-nilai spiritual yang telah terbawa arus dunia modern. Sebagian mereka mengadakan pembaruan Islam dalam perspektif nilai-nilai sendiri (indigenistik) atau yang telah ada dalam Islam yang orisinal. Kelompok tradisionalis lebih menekankan nilai-nilai Islam yang telah berkembang dan terlembagakan ke dalam suatu masyarakat serta aneka budayanya. Sedangkan kelompok revivalis lebih menekankan kembali kepada nilai-nilai Islam sebagaimana dipraktikkan oleh Nabi dan para sahabatnya, dan kurang mengapresiasi budaya-budaya lokal sebagaimana kelompok tradisionalis. Sebagian yang lain menggunakan semangat kemodernan yang lahir dari Barat. Para pemikir ini biasa disebut kelompok modernis yang dipelopori oleh Muḥammad ‘Abduh dan Jamāl al-Dīn al-Afghānī di Mesir.²

Dalam konteks sosial politik, semangat modern memang seringkali menuai kemenangan dan semakin menguat dari tahun ke tahun, seperti ideologi nasionalisme, sosialisme, komunisme, dan liberalisme.³ Namun dalam pandangan sebagian pemikir Islam kontemporer, seperti Seyyed Hossein Nasr, Zainuddin Sardar, dan Ḥasan Ḥanafī, menilai

¹ A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), 1.

² Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Malang: UMM Press dan Bayumedia, 2003), 2.

³ Seperti ditetapkan sistem sekuler di Turki pada tahun 1924, kemenangan kelompok nasionalis-sosialis pada tahun 1952 di Mesir, dan munculnya Partai Ba’th sebagai pengganti sistem monarki di Irak pada tahun 1958. Lihat *Ibid.*, 3.

bahwa modernisasi ala Barat malah mengakibatkan terpuruknya negara-negara Islam dan mayoritas negara berkembang yang lain. Dominasi Barat menjadikan budaya mereka sebagai sebuah superioritas yang berdampak pada kolonialisme dan imperialisme. Dampak paling serius yang dirasakan oleh masyarakat Islam, khususnya Mesir, adalah dampak ekonomi yang semakin cenderung kepada Barat. Imperialisme Barat, dinilai Ḥanaḥī, dimulai sejak perang salib. Kolonialisme yang mengeksploitasi sumber daya ekonomi dan menguasai politik dengan membangun koloni-koloni, telah berakhir bagi dunia Islam semenjak kemerdekaan negara-negara Arab Islam. Akan tetapi, Kiri Islam memandang bahwa imperialisme masih menjadi salah satu masalah fundamental abad ini.⁴

Gagasan Ḥanaḥī tentang Kiri Islam muncul untuk merespons imperialisme Barat dan sebagai upaya menggugah kesadaran umat Islam itu sendiri menuju peradaban yang independen, yang berpijak pada tradisinya sendiri. Tradisi menjadi pijakan Ḥanaḥī untuk menafsirkan bagaimana semangat modern harus dibangun. Ia menentang Barat dalam hal dominasi yang dianggap tidak manusiawi, namun ia juga meniru Barat, bahkan menghimbau kepada umat Islam untuk melihat bagaimana Barat bisa berkembang; dalam arti ia juga mengadopsi pemikiran Barat demi kepentingan peradaban Islam, bukan kepentingan melanggengkan dominasi Barat.

Dalam konteks Mesir, kekalahan atas Israel, dominasi Inggris, masuknya pengaruh Barat, dan kehancuran ekonomi serta moralitas bangsa Mesir saat itu, bagi kelompok Islam, dinilai sebagai kegagalan kelompok nasionalis liberal dalam memimpin Mesir.⁵ Kegagalan politik dan pengembangan ekonomi di Mesir, berarti kegagalan ideologi liberalisme, sosialisme, dan nasionalisme di tengah-tengah masyarakat Islam. Kegagalan itu yang menyebabkan umat Islam pada akhirnya berusaha keras untuk kembali kepada ajaran Islam dengan coraknya yang radikal. Pemahaman modern yang dianggap seperti Barat menjadikan Islam kehilangan pijakannya sendiri. Penafsiran teologis

⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKiS, 2004), 43-44.

⁵ Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi*, 5-7.

kehilangan dunianya; atau sebaliknya, terperangkap pada pemahaman yang *jumūd* yang tidak ramah realitas. Oleh karena itu, ia tidak lagi berbicara tentang ideologi tertentu, tetapi tentang paradigma baru yang harus dimiliki Islam dalam konteks munculnya universalisme baru yang sesuai dengan sumber-sumber ajaran Islam sendiri maupun kebutuhan hakiki masyarakat Muslimin.⁶ Ḥanafī mencoba menggagas teologi sebagai antropologi yang merupakan cara “ilmiah” untuk mengatasi keterasingan teologi itu sendiri.⁷ Melalui Kiri Islam, ia juga berupaya membuat revolusi Tauhid, merekonstruksi Tauhid menjadi nilai-nilai kesatuan umat, tanpa penindasan, tanpa kolonialisme dan imperialisme. Ia mencoba memaknai Tauhid melintasi dua pemahaman; makna hermeneutisnya dan makna teologisnya. Kedua maknanya diandaikan dapat menynergikan umat Islam yang tetap didasari oleh kesatuan Tauhid itu sendiri.

Kehidupan Ḥanafī memiliki corak yang beragam dalam setiap fasenya. Ia hidup dalam masa kepemimpinan yang berbeda. Ia merasakan bagaimana revolusi dibangun. Ia juga pernah membenci Barat, namun pada akhirnya ia harus pergi ke Barat dan menemukan teori yang mereka pakai, sehingga peradaban Barat dapat lebih berkembang. Kehidupannya sangat ia rasakan dalam kesadarannya. Hal ini dapat dijelaskan dengan Sosiologi Pengetahuan sebagai analisis sosiologis atas kesadaran.⁸ Pemahaman ini akan dipakai untuk melihat dorongan yang paling dalam dari dasar kesadaran, sehingga membentuk rangkaian kehidupan dan gagasan Ḥanafī dalam Kiri Islamnya. Sebagaimana Azyumardi Azra mengatakan, bahwa Ḥanafī membuat usaha untuk merekonstruksi budaya Islam pada tingkat kesadaran dalam rangka menemukan subjektivitas. Karyanya *Les Methods D'exegess: Essai dur la Science des Fondement de la Comprehension 'Ilm Ushul Al-Fiqh*, memberikan metode untuk menganalisis pengalaman-pengalaman yang

⁶ Lihat Abdurrahman Wahid, “Hasan Hanafi dan Eksperimentasinya”, dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, xiii.

⁷ Abad Badruzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), 25.

⁸ Peter L. Berger, Brigitte Berger, dan Hansfried Kellner, *Pikiran Kembara: Modernisasi dan Kesadaran Manusia*, terj. A. Widyamartaya (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 12.

hidup, dan menggambarkan proses-proses pseudomorfologi linguistik. Ia menggambarkan tahap-tahap kehidupannya dalam bentuk transisi dari satu kesadaran kepada kesadaran yang lain.⁹ Tahap-tahap itu ia tunjukkan dan mengarahkan pada kecenderungan revolusi bagi kesadaran Islam, terutama demi melawan kolonialisme dan imperialisme Barat, sehingga akan memunculkan peradaban Islam yang kokoh.

Sosiologi Pengetahuan sebagai Cermin Realitas

Pemahaman menyeluruh tentang realitas sosial manapun harus mencakup wilayah kesadaran.¹⁰ Kesadaran akan hidup sehari-hari adalah kesadaran prateori—dalam bahasa yang lain disebut prarefleksif atau preverbal—yaitu suasana hati yang bergerak tidak dalam dataran komunikasi sosial dengan pertukaran simbol-simbol linguistik, melainkan bergerak dalam dataran eksistensi manusia: dalam dataran komunikasi bungkam manusia dengan Ada-nya sendiri.¹¹ Objek-objek yang berbeda menampilkan diri dalam kesadaran sebagai unsur-unsur pembentuk berbagai lingkungan kenyataan yang berbeda. Di antara aneka ragam kenyataan itu, terdapat suatu kenyataan yang menampilkan diri sebagai kenyataan *par excellence*. Itulah kenyataan hidup sehari-hari. Ketegangan kesadaran mencapai tingkat paling tinggi dalam kehidupan sehari-hari; memengaruhi kesadaran dengan cara yang paling masif, mendesak dan mendalam.¹² Hanafi dalam sebuah karyanya mengatakan:

“Kesadaran itu bersifat evolusional atau struktural. Kesadaran evolusional adalah kesadaran historis di mana tahapan-tahapan ilmu nampak dengan jelas, baik sebagai tema atau subtema, sebagai suatu

⁹ Lihat Azyumardi Azra, “Menggugat Tradisi Lama, Menggapai Modernitas: Memahami Hasan Hanafi”, dalam pengantar Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk. (Jakarta: Paramadina, 2003), xv.

¹⁰ Berger, Brigitte Berger, dan Kellner, *Pikiran Kembara*, 18-19.

¹¹ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Sebuah Pengantar Menuju Sein und Zeit* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008) 73.

¹² Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), 30.

dasar atau kumpulan pokok-pokok. Kesadaran struktural adalah kesadaran di mana ilmu nampak sebagai sebuah bangunan yang sempurna, tanpa memandang perjalanan masa dan waktu, nama berbagai kelompok, kemunculannya dan urutan-urutannya”.¹³

Ada keterkaitan yang erat antara sosiologi pengetahuan dengan wilayah kesadaran. Karena sosiologi pengetahuan tidak melihat masyarakat hanya sebagaimana ia eksis, tetapi mencoba mengungkapkan aspek yang paling dalam yaitu kesadaran itu sendiri. Dalam arti ia merupakan ilmu yang mempelajari hubungan timbal-balik antara pemikiran dan masyarakat. Muhyar menyebutkan bahwa ide-ide sosiologi pengetahuan telah dilahirkan oleh Ibn Khaldûn pada abad ke-14. Khaldûn menyatakan ilmu pengetahuan adalah pengetahuan yang tersistem dan semua ilmu pengetahuan adalah interdependen; dipengaruhi oleh kondisi sosial.¹⁴ Maka dari itu, sosiologi pengetahuan menaruh perhatiannya pada kondisi sosial atau eksistensial pengetahuan, sehingga sosiologi pengetahuan akan melihat kemunculan suatu gagasan ide, bukan hanya dilihat dari kondisi sosio-historisnya yang sesaat, tetapi juga ada proses dialektika kesadaran yang terjadi secara terus-menerus oleh manusia, baik secara individu maupun sosial.

Sosiologi pengetahuan secara umum dipengaruhi oleh tradisi fenomenologi, salah satunya adalah Max Scheler. Baginya, fenomenologi merupakan sikap kita untuk mengadakan suatu hubungan langsung dengan realitas berdasarkan intuisi. Hubungan tersebut dinamakan “pengalaman fenomenologis”.¹⁵ Inilah yang dikatakan dengan intensionalitas; suatu istilah yang khas dalam fenomenologi, dan ini yang kemudian memengaruhi sosiologi pengetahuan. Intensionalitas adalah pembentukan konsensus yang memungkinkan kehidupan sosial di antara masyarakat, kelompok dan

¹³ Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk. (Jakarta: Paramadina, 2003), 53.

¹⁴ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 32-33.

¹⁵ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 119-120.

kelas-kelas yang mempunyai latar belakang historis berbeda, lokasi-lokasi sosial yang berbeda dan yang memiliki konsekuensi melihat dunia dalam perspektif yang berbeda.¹⁶ Karl Mannheim, yang sering dianggap sebagai pencetus awal sosiologi pengetahuan, terpengaruh oleh paham intensionalitas itu. Ia menganggap semua pengetahuan sebagai dibawa oleh intensionalitasnya: pengetahuan mempunyai tujuan, pengetahuan adalah bagian dari pembentukan dunia.¹⁷ Berger juga memegang intensionalitas sebagai dasar terbentuknya dialektika kesadaran individu dan masyarakat. Mannheim, dalam karya-karyanya, melihat masyarakat sebagai subjek yang menentukan bentuk-bentuk pemikirannya.¹⁸ Melalui disiplin baru ini, ia menginginkan diakuinya adanya unsur subjektivitas dalam pengetahuan dan menolak objektivitas dalam ilmu-ilmu sosial.¹⁹

Peter Berger, bersama Thomas Luckmann, membangun sosiologinya yang berbeda dengan Mannheim. Ia mengembangkan hubungan keterpengaruhan antara individu dan masyarakat menjadi sebuah dialektika. Berger mengatakan bahwa sosiologi pengetahuan harus mengarahkan perhatiannya pada pembentukan kenyataan oleh masyarakat (*social construction of reality*). “Manusia dalam masyarakat,” dan “masyarakat dalam manusia” adalah landasan utamanya yang dijelaskan secara detail dalam *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Berger dan Luckmann amat mendasarkan diri pada dua gagasan: “realitas” dan “pengetahuan”. “Realitas” merupakan fakta sosial yang bersifat eksternal, umum, dan mempunyai kekuatan memaksa kesadaran masing-masing individu. Sedangkan “pengetahuan” diartikan sebagai realitas yang hadir dalam kesadaran individu (realitas yang bersifat subjektif).²⁰ Sosiologi pengetahuan tidak lagi hanya menekuni sejarah intelektual gagasan-gagasan. Sosiologi

¹⁶ Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 13.

¹⁷ *Ibid.*, 53.

¹⁸ Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, 13.

¹⁹ Fanani, *Metode Studi Islam*, 38.

²⁰ Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, 1.

pengetahuan harus menekuni segala sesuatu yang dianggap sebagai “pengetahuan” dalam masyarakat. Tiap orang dalam masyarakat berpartisipasi dalam “pengetahuan”-nya, dengan cara tertentu, sehingga sosiologi pengetahuan harus menyibukkan diri dengan apa yang “diketahui” oleh masyarakat sebagai “kenyataan” dalam kehidupan mereka sehari-hari yang prateoritis. Sosiologi pengetahuan harus mengarahkan perhatiannya pada pembentukan kenyataan oleh masyarakat (*social construction of reality*).²¹

Masyarakat memang memiliki faktisitas objektif, dan masyarakat memang dibangun oleh kegiatan yang mengekspresikan makna subjektif. Justru watak ganda dari masyarakat inilah yang menjadikannya sebagai kenyataan *sui genesis*.²² Kenyataan itu diperlihatkan oleh masyarakat melalui dialektika tiga momentum: yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. *Eksternalisasi* adalah suatu pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya. *Objektivasi* adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu (baik fisis maupun mental), suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya, dalam bentuk faktisitas yang eksternal terhadap, dan lain dari, para produser itu sendiri. *Internalisasi* adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif. Melalui eksternalisasi, maka masyarakat merupakan produk manusia. Melalui objektivasi, maka masyarakat menjadi suatu realitas *sui genesis*, unik. Melalui internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat.²³ Inilah yang dimaksud dengan hubungan di antara manusia dan masyarakat yang bersifat dialektis.²⁴

Apa yang dapat diidentifikasi dari proses yang sudah semestinya terjadi adalah apa yang disebut sebagai *universum symbolis*; suatu pemahaman objektif yang diparalelkan baik itu kepada konstruk sosial,

²¹ Ibid., 20-21.

²² Ibid., 25.

²³ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), 4-5.

²⁴ Hanneman Samuel, *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkas* (Depok: Kepik, 2012), 41.

maupun kepada kesadaran itu sendiri. Universum simbolis dalam hal ini menandakan adanya legitimasi pemahaman yang tidak dapat ditolak. Suatu masyarakat dapat dirangkum dalam suatu ide tertentu karena realitas menunjukkan demikian. Internalisasi merupakan pemahaman atau penafsiran yang langsung dari suatu peristiwa objektif sebagai pengungkapan suatu makna. Artinya, sebagai suatu manifestasi dari proses-proses subjektif orang lain yang dengan demikian menjadi bermakna secara subjektif bagi “saya” sendiri. Namun demikian, subjektivitasnya itu tersedia secara objektif bagi “saya” dan menjadi bermakna bagi “saya”, tak peduli apakah ada kesesuaian antara proses subjektifnya dan proses subjektif “saya”.²⁵

Berger mengatakan, bahwa masyarakat adalah suatu aktivitas membangun dunia. Aktivitas tersebut adalah aktivitas penataan, atau nomisasi.²⁶ Pandangan ini kemudian menjadi sangat dekat dengan wilayah teologis; dalam arti kaitannya dengan masyarakat religius. Dengan mengatakan, aktivitas masyarakat adalah aktivitas nomisasi, maka agama adalah kosmisasi dalam suatu cara sakral: suatu kualitas kekuasaan yang misterius dan menakjubkan, bukan dari manusia tetapi berkaitan dengannya, yang diyakini berada dalam objek-objek pengalaman tertentu.²⁷ Sehingga, dalam masyarakat religius, ada kecenderungan perubahan sosial yang lebih sering. Hal itu karena, tentu, landasan teologis lebih berpengaruh terhadap respons sosial dari pada landasan empiris semata, dan landasan teologis itu pula yang dijadikan sebagai dasar pembentukan realitas sosial.

Ḥasan Ḥanafī dalam Konteks Kiri Islam

Ḥasan Ḥanafī adalah seorang guru besar pada Fakultas Filsafat Universitas Kairo. Dia dilahirkan di Kairo pada 13 Februari 1935, dari keluarga musisi,²⁸ yang berasal dari Bani *Suwayf*, sebuah propinsi yang

²⁵ Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, 177.

²⁶ Berger, *Langit Suci*, 24.

²⁷ *Ibid.*, 31-32.

²⁸ Lihat Ahmad Khudori Soleh, “Ḥasan Ḥanafī: Hermeneutika Humanistik”, dalam Ahmad Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 157.

berada di Mesir dalam, dan berurban ke Kairo, Ibu Kota Mesir. Mereka mempunyai darah keturunan Maroko, dikarenakan kakeknya berasal dari Maroko, sementara neneknya dari kabilah Bani *Mur* yang di antaranya menurunkan Bani Jamâl ‘Abd al-Nâsir, presiden Mesir kedua.²⁹

John L. Esposito dan John O. Voll mencatat bahwa kedudukan Ḥanafî pada masyarakat Mesir nyaris merupakan contoh “intelektual” murni sebagaimana yang disebutkan dalam ijazah kesarjanaannya. Ia tidak mendirikan organisasi politik, ia juga bukan merupakan pemimpin langsung dari pergerakan politik. Tujuan utamanya adalah memberikan suatu rekonstruksi rangkaian menyeluruh tentang pemikiran Islam karena hal tersebut berkaitan dengan masyarakat dan komunitas dunia Islam. Hal ini merupakan dasar untuk sederetan transformasi pandangan-pandangan dunia dan struktur sosial yang akan mengarah “dari dogma menuju revolusi”, pembangunan hubungan yang tepat antara “tradisi dan modernitas”. Posisinya seperti itu diawali dengan sebuah kritik tajam terhadap kondisi yang ada dan dilakukan untuk mengembangkan teologi revolusi terhadap Islam.³⁰

Perkembangan pemikiran Ḥanafî, menurut Moh. Nurhakim, dapat dibagi dilihat dalam tiga periode:³¹ *pertama* adalah periode 60-an ditandai dengan dua fase. (1) sebagai pelajar di Prancis, ia lebih sering menulis tentang rekonstruksi tradisi keilmuan Islam klasik. Ia menyerap berbagai ilmu pengetahuan Barat, dan menganalisis kaitannya dengan kekalahan umat Islam. Metode-metode Barat inilah yang kemudian ia gunakan untuk merekonstruksi pemikiran Islam. (2) Ia berada dalam situasi nasional yang berkabung karena kekalahan perang melawan Israel tahun 1967. Fase kedua ini ia lebih banyak berbicara tentang problem pemikiran kontemporer. Salah satu

²⁹ Lihat M. Ridlwan Hambali, “Hasan Hanafi: Dari Islam “Kiri”, Revitalisasi Turats, hingga Oksidentalisme”, dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan: Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 219.

³⁰ John L. Esposito dan John O. Voll, *Tokoh-Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj. Sugeng Hariyanto, dkk. (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002), 65.

³¹ Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi*, 11-16.

tujuannya adalah mencari penyebab kekalahan umat Islam saat perang melawan Israel tahun 1967.

Selanjutnya periode *kedua*, tahun 70-an, diliputi oleh situasi presiden Anwar Sadat yang pro-Barat dan memberi kelonggaran pada Israel, meskipun sekitar tahun-tahun pertama periode tersebut ia berhasil memergunakan kekuatan Islam. Dalam situasi politik seperti itu Ḥanafī terpenggil untuk menganalisis sebab-sebab ketegangan antara berbagai kelompok kepentingan, khususnya antara kekuatan Islam radikal dengan pemerintah. Hasilnya, ia membuktikan dengan bukunya *al-Dīn wa al-Thawrah fī Miṣr*, bahwa salah satu penyebab utama konflik berkepanjangan di Mesir adalah tarik-menarik antara ideologi Islam dan Barat. Salah satu solusi yang ia berikan, bagaimana mengintegrasikan seluruh pemikiran dengan cara menggali kembali khazanah masa lampau di Mesir. Sedangkan dalam periode *ketiga*, periode 80-an sampai awal 90-an, pada dasarnya dilatarbelakangi oleh kondisi politik yang relatif stabil daripada masa-masa sebelumnya, meskipun pemerintahan Hosni Mubarak belum sepenuhnya mampu meredam gejolak sewaktu-waktu yang muncul dari kelompok radikal. Dalam situasi seperti itulah keinginan untuk merekonstruksi tradisi keilmuan Islam klasik menemui angin segar, karena itu ia segera menulis proyek besarnya *al-Turāth wa al-Tajdīd*.

Pembagian periode kehidupan Ḥanafī, oleh Nurhakim, setidaknya menjelaskan realitas Mesir yang memengaruhi pemikirannya. Ketika umur 13 tahun, ia pernah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada 1948. Karena dianggap masih muda, ia ditolak oleh gerakan Pemuda Muslimin.³² Ia juga ikut serta dalam membantu gerakan revolusi pada akhir tahun '40-an dan berhasil mencetuskan revolusi pada 1952.³³ Berawal dari revolusi Mesir (1952) yang berhasil menggulingkan kekuasaan kerajaan (Raja Farouk), dan dipimpin oleh gerakan "Perwira Muda" di bawah pimpinan Kolonel Gamal A. Nasser, selanjutnya membuka lembaran baru dalam orientasi

³² Esposito dan Voll, *Tokoh-Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, 67.

³³ Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi*, 8.

politik Mesir.³⁴ Saat ia masih muda, sebagai seorang mahasiswa dan intelektual muda, ia melihat tantangan utama berasal dari komunis, dan kemudian mungkin dari Sekuler Kiri. Pada tahun 1980-an, beberapa kritik tajamnya ia tujukan bagi “fundamentalis Islam” dan “ritualis” yang menurut perspektif Ḥanafī merepresentasikan kekuatan-kekuatan penindasan dan ketidakpastian.³⁵

Walaupun demikian, ia tidak bisa dimasukkan dalam golongan pemikir revolusioner belaka. Kazuo menempatkan Ḥanafī dalam tiga wajah. *Pertama* adalah sebagai seorang revolusioner, seperti Ali Syari’ati, dan Imam Khomeini. *Kedua*, ia adalah seorang reformis tradisi intelektual Islam klasik sebagaimana telah dilakukan oleh Muḥammad ‘Abduh. *Ketiga*, ia adalah seorang modern, sebagaimana modernisasi al-Afghānī yang disebut sebagai suatu perjuangan melawan imperialisme Barat dan untuk memersatukan dunia Islam.³⁶ Ia juga dapat dikatakan sebagai seorang tradisionalis karena baginya, kebangkitan Islam harus disertai dengan rekonstruksi terhadap tradisi Islam klasik. Proyek besar yang digarapnya dengan judul *al-Turāth wa al-Tajdīd* (Tradisi dan Pembaruan) mencakup tiga wilayah kajian yang dikerjakan secara berkala, yaitu: (1) *Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*, (2) *Mawqifunā min al-Turāth al-Gharbī*, (3) *Mawqifunā min al-Wāqī’*. Ketiga agenda tersebut mengisyaratkan terjadinya proses dialektika antara *ego* (diri umat Islam) dengan *the other* (pihak lain di luar Islam) dalam realitas sejarah tertentu. Ketiga agenda itu juga mewakili tiga dimensi waktu. Agenda pertama mewakili masa lalu yang mengikat kita. Agenda kedua mewakili masa depan yang kita harapkan. Agenda ketiga mewakili masa kini di mana kita hidup.³⁷ Tradisi, yang ia yakini tidak hanya diam sebagai peninggalan kuno, menjadi pijakan dalam dialektika masyarakat. Sampai kapanpun masyarakat akan hidup bersama tradisinya, dan inilah yang diharapkan Ḥanafī bahwa tradisi bukan

³⁴ Riza Sihbudi, dkk., *Profil Negara-negara Timur Tengah* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), 143.

³⁵ Esposito dan Voll, *Tokoh-Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, 70.

³⁶ Shimogaki, *Kiri Islam*, 4-5.

³⁷ Hasan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), 5-6.

menjadi penghambat kemajuan, akan tetapi bagaimana tradisi itu dimaknai sesuai zamannya sehingga menjadi tradisi baru yang lebih modern.

Sejak awal abad 19 M, Mesir memang mengalami dinamika politik dan selalu didominasi oleh pertentangan antara golongan nasionalis sekuler dengan golongan Islam tradisional. Abad 20 di Mesir muncul gagasan liberalisme politik yang diadaptasi dari Barat. Akibatnya, muncul kelompok-kelompok pemikiran. Golongan yang berpendidikan Barat berpendirian bahwa sistem politik Barat harus diterapkan di Mesir guna memajukan masyarakat Islam mendatang. Sedangkan golongan Islam tradisional yang kebanyakan ulama, yang selama ini menganggap dirinya sebagai penasehat pemerintah dalam aspek yang sangat luas termasuk kebijaksanaan politik, tidak memiliki kesiapan, baik pemikiran maupun sikap dalam menerima sistem politik Barat itu, sebab di samping dipandang sebagai *bid'ah*, mengambil sistem tersebut diperkirakan akan menghilangkan posisi mereka. Keadaan itu membuat penguasa dan para intelektual berpendidikan Barat menganggap ulama sebagai kendala modernisasi, bahkan penyebab timbulnya keterbelakangan di bidang sosial, politik, dan ekonomi.³⁸

Ḥanafī juga melahirkan gagasan yang bertajuk seruan pembebasan dan revolusi yang ia namakan *al-Yasâr al-Islâmî*. Ia merupakan sebuah wadah perjuangan bagi pembebasan kaum tertindas. Meskipun secara *de jure*, *al-Yasâr al-Islâmî* muncul belakangan, tahun 1981, setelah hampir semua karya besarnya selesai ditulis, sehingga terkesan bahwa *al-Yasâr al-Islâmî* merupakan refleksi dari karya-karyanya yang terdahulu. Namun secara *de facto*, *al-Yasâr al-Islâmî* merupakan manifesto proyek Ḥanafī secara integral. Karena pada dasarnya embrio gagasan *al-Yasâr al-Islâmî* lahir sejak pergumulannya dengan suasana sosial-politik yang kurang stabil selama hampir tiga puluh lima tahun, yaitu sejak 1946 hingga 1981.³⁹ Sehingga gagasan Kiri Islam itu merupakan sebuah loncatan pemikiran dan inovasi demi tujuan advokasi sosial.⁴⁰ Kiri Islam juga hendak mentransformasikan kesadaran Islam dari kesadaran

³⁸ Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, 12-13.

³⁹ Hambali, "Hasan Hanafī", 225.

⁴⁰ Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, 61.

individu (*al-wa'y al-fardi*) menjadi kesadaran sosial (*al-wa'y al-ijtimâ'i*), dari revolusi akal nalar menjadi revolusi realitas.⁴¹

Penamaan “Kiri” dalam Kiri Islam adalah untuk menjelaskan realitas Islam dalam dataran historis dan sistem sosial tertentu.⁴² Selama kita berada dalam gerak sejarah dan zaman maka kita berada di dalam medan pertarungan kepentingan-kepentingan dan adu kekuatan serta perbedaan akses. Dari arah situlah sebenarnya terdapat Kiri dan Kanan. Akan tetapi Kiri Islam memilih berada di antara dualisme tradisionalisme dan modernisme yang berseteru di Mesir. Ia tidak mengatakan berada dalam posisi kelompok tradisional, juga tidak di kelompok modernis. Ia hanya menegaskan bahwa Kiri Islam berada bersama orang-orang yang tertindas, sehingga perjuangan kemajuan peradaban masyarakat haruslah mengarah pada apa yang sebenarnya menghalangi kemajuan, yaitu Barat itu sendiri. Maka dari itulah, Kiri Islam ingin membawa masyarakat untuk melampaui Barat.

Ḥanafī mengemukakan beberapa hal penting terkait kemunculan Kiri Islam. *Pertama*, berbagai tendensi keagamaan yang terkooptasi kekuasaan menjadikan Islam hanya sekedar ritus dan kepercayaan-kepercayaan ukhrawi. Sedangkan kecenderungan keagamaan lain yang tidak terkooptasi, terjebak ke dalam fanatisme-primodial, kejumudan, dan berorientasi kekuasaan. *Kedua*, liberalisme yang pernah berkuasa sebelum masa-masa revolusi yang terakhir, ternyata didekte oleh kebudayaan Barat. *Ketiga*, Marxisme yang berpretensi mewujudkan keadilan sosial dan menentang kolonialisme ternyata tidak diikuti dengan pembebasan rakyat dan pengembangan khazanah mereka sebagai energi untuk mewujudkan tujuan-tujuan kemerdekaan nasional. *Keempat*, nasionalisme revolusioner yang berhasil melakukan perubahan-perubahan radikal dalam sistem politik dan ekonomi ternyata tidak berumur lama, banyak mengandung kontradiksi dan tidak memengaruhi kesadaran mayoritas rakyat.⁴³

⁴¹ Badruzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi*, 63.

⁴² Hanafi, “Apa Arti Kiri Islam”, 113.

⁴³ *Ibid.*, 116.

Kiri Islam di antara Tradisi dan Revolusi

Tradisi masa bukan merupakan suatu studi terhadap masa lalu saja yang telah terlewatkan dan terlupakan atau yang ada di dalam museum, akan tetapi ia merupakan suatu bagian dari realitas dan satu komponen dalam jiwa. Menurut Ḥanafī, tradisi (*turâth*) ada dua dalam makna dualisme: tradisi kekuasaan dan tradisi oposisi; tradisi negara dan tradisi rakyat; budaya resmi dan budaya perlawanan. Dengan demikian tidak ada tradisi yang mutlak, yang ada adalah tradisi yang terkait secara khusus dengan masyarakat, kelas dan kekuasaan, bahkan juga dengan fase sejarah secara keseluruhan.⁴⁴ Ḥanafī ingin membongkar tatanan lama secara keseluruhan, hingga pada tingkat kesadaran atau konstruk berfikir masyarakat. Dengan mengatakan bahwa tradisi hanyalah sebagian yang khas dari aspek-aspek masyarakat, ia ingin memasukkan gagasan baru yang dapat membentuk tradisi baru. Ia menjadikan tradisi sebagai pijakan untuk meyakinkan masyarakat bahwa suatu perubahan peradaban selalu diikuti dengan pemahaman baru terhadap tradisi, yang tentu akan bermakna kemunculan tradisi baru. Kiri Islam jelas berdiri di atas tradisi itu, meskipun ada kecenderungan bahwa seluruh bangunan teologis, dan tradisi secara keseluruhan, ingin ditarik ke dalam wilayah praksis antropologis sebagai aplikasi pemahamannya, sehingga tidak ada lagi pemahaman metafisik yang transenden, yang ada hanyalah pemahaman rasional realistik.

Kiri Islam lahir dari kesadaran penuh atas posisi tertindas kaum Muslim, untuk kemudian melakukan rekonstruksi terhadap seluruh bangunan pemikiran Islam tradisional agar dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebasan.⁴⁵ Bagi Ḥanafī, tradisi keislaman tidak akan berarti apapun jika dia dibiarkan tidak memberikan kepada umat Islam sebuah aksi dalam rekonstruksi sejarah dan hubungannya dengan manusia. Studi khazanah Islam klasik bukan untuk memertahankan tradisi yang telah membentuk mental masyarakat dan realitas umat Islam terbelakang sekarang ini, melainkan untuk menghilangkan aspeknya yang negatif dan memilih unsur-unsur positif di dalamnya

⁴⁴ Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003), 1.

⁴⁵ Hambali, "Hasan Hanafi", 225.

guna kemajuan umat.⁴⁶ Namun, Ḥanafī tidak ingin melakukan pencampuradukan semua keilmuan, akan tetapi sebaliknya, ia hanya mengambil bagian yang penting yang dapat dipakai demi kepentingan pembaruan, sedangkan yang lain ditinggalkan dan tidak direkomendasikan. Issa J. Boullata mencatat, bahwa tradisi dikaji oleh Ḥanafī dalam hal kekuatan psikologisnya untuk memengaruhi kesadaran dan perilaku masyarakat, sehingga dapat dianalisis elemen-elemen negatif yang melemahkan dan harus ditinggalkan, serta elemen-elemen positif yang menguatkan dan harus dikembangkan. Satu hal penting yang ia cantumkan dalam pengkajian terhadap tradisi adalah “autentisitas”.⁴⁷ Ḥanafī menjelaskan, aspek penting dalam tradisi adalah keilmuan, ia menandakan adanya kesadaran autentik yang memberikan pemahaman terhadap setiap aspek kehidupan manusia.⁴⁸

Dalam teologi Islam misalnya, Kiri Islam memperkenalkan Mu‘tazilah karena Kiri Islam bermaksud mengembangkan rasionalisme, kebebasan, demokrasi, dan eksplorasi alam.⁴⁹ Inilah yang dianggap dapat memperbaiki kondisi masyarakat saat ini. Karena tanpa rasionalitas dan kebebasan, teologi hanya akan menjadi tembok penghalang aksi sosial. Maka sebaliknya, menurut Ḥanafī, kenapa terjadi kemandegan dalam dunia Islam adalah karena dominannya sufisme yang bersamaan dengan Ash‘arisme.⁵⁰ Baginya, paham Ash‘ariyah, meskipun mengakui rasionalitas, tidak dapat lepas dari bangunan sufisme, sehingga tidak mampu menanggapi kondisi modern yang lebih kompleks. Ia memandang bahwa pemahaman sufisme selalu menjunjung pemahaman negatif dalam kehidupan, seperti khayalan, pengabaian, pelarian, kemiskinan dan kelaparan.

Dalam bidang ilmu fiqh dan ushul fiqh, Kiri Islam mengikuti paradigma Mālikī karena ia menggunakan pendekatan kemaslahatan (*maṣālih mursalah*) serta membela kepentingan umat Islam. Tugas Kiri

⁴⁶ Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, 29.

⁴⁷ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2001), 57.

⁴⁸ Hanafi, “Apa Arti Kiri Islam”, 121.

⁴⁹ Badruzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi*, 81.

⁵⁰ Hanafi, “Apa Arti Kiri Islam”, 123.

Islam juga melakukan kajian kritis atas seluruh tradisi legislasi (*tashrī'*). Sedangkan dalam filsafat, ia mengikuti paradigma Ibn Rushd yang menghindari iluminasi dan metafisika dengan menggunakan rasio untuk menganalisis hukum alam. Filsafat rasional klasik yang dirintis al-Kindi dan bertumpu pada rasional-ilmiah memandang filsafat sebagai dasar agama, menguasai hukum alam, dan menundukkannya bagi kemaslahatan umat manusia. Oleh karena itu tumbuhlah perspektif rasional, ilmiah, dan natural sebagai prinsip rekonstruksi sosial, sehingga dalam hal ini, Kiri Islam hadir untuk menegaskan komitmen pada pemikiran rasionalistik-ilmiah, yang telah dibawa dan dikembangkan oleh al-Kindi dan Ibn Rushd tersebut.⁵¹

Kiri Islam mengaitkan ilmu akidah dengan kebudayaan rakyat, tauhid dengan persatuan umat, kenabian dengan gerak sejarah, manusia dengan sejarah, revolusi dengan bumi, pergerakan dengan zaman. Dengan demikian tidak ada seorang pun yang diam dan terbelakang, dan tidak ada seorang pun bisa memaksakan peradabannya menjadi satu-satunya peradaban manusia. Dalam hal ini, gagasan satu-satunya peradaban, tertuju pada usaha melepaskan diri dari dominasi Barat. Hal ini akan terlihat nantinya, bahwa ada dikotomi antara kesadaran Ḥanafī yang pernah belajar di Barat, menyerap ilmu-ilmu Barat, dengan anggapannya yang tidak terpengaruh oleh Barat. Ia memang menganggap penting mempelajari budaya dan ilmu-ilmu Barat, akan tetapi ia menegaskan bahwa perkembangan Islam tidak harus dipengaruhi atau mengikuti Barat. Mempelajari Barat hanya untuk melihat bagaimana ia berkembang, bukan melihat bagaimana bentuk perkembangannya.

Ḥanafī menilai, sebagaimana dijelaskan oleh Boullata, bahwa peradaban Islam tidak lain hanyalah sebuah upaya memahami wahyu secara metodis dan intelektual dalam periode sejarah tertentu, dan di bawah kondisi sosio-kultural tertentu pula. Wahyu dijelaskan sebagai landasan pembentukan sebuah kondisi sosial tertentu, sehingga mengkaji warisan klasik dimaksudkan untuk menjelaskan asal dan perkembangan ide-ide teologis yang muncul dari sumber pertama

⁵¹ Ibid., 125-127.

(wahyu), dan juga mencatat respons mereka, para pemikir klasik, terhadap kebutuhan masanya berdasarkan sumber-sumber warisan, akal murni atau keniscayaan realitas. Pengkajian ini, lebih jauh, adalah untuk menyadarkan umat Muslim akan keharusan sebuah pendekatan baru yang lebih komprehensif untuk menjawab problem kekinian yang niscaya berbeda.⁵²

Penjelasan secara menyeluruh bangunan intelektual klasik sebagai warisan-warisan yang dimiliki mengandung dua tujuan, sebagaimana dijelaskan oleh Boullata, yaitu *pertama*, di satu sisi untuk menetapkan asal usulnya sebagai disiplin yang terkait dengan wahyu Tuhan, yang di sisi lain terkait dengan kondisi-kondisi spesifik masanya. *Kedua*, merekonstruksinya dalam suatu sistem kultural yang baru untuk merespons kondisi dan kebutuhan era modern.⁵³ Dari sini kemudian Kiri Islam hendak melakukan sebuah revolusi di kalangan Muslim, revolusi tersebut adalah revolusi Tauhid.⁵⁴ Kiri Islam adalah menguak unsur-unsur revolusioner dalam agama, dan menjelaskan pokok-pokok pertautan antara agama dan revolusi, dengan kata lain, memakai agama sebagai revolusi.⁵⁵ Kiri Islam akan mengembangkan reformasi agama, tidak hanya dalam tataran menghadapi ancaman-ancaman zaman ini: kolonialisme, proteksionisme, kapitalisme, keterbelakangan, dan penindasan, sebagaimana diupayakan al-Afghânî. Akan tetapi juga dalam tataran rekonstruksi pemikiran keagamaan, sehingga tidak salah jika dikatakan bahwa Kiri Islam adalah manifesto politik, terlebih lagi jika ia adalah aplikasi dari seluruh proyek pemikirannya, *Tradisi dan Pembaruan*.

Ujung dari revolusi adalah modernitas, yang ini sangat erat kaitannya dengan modernitas di dunia Barat; dalam karyanya yang lain Ḥanafî menyebutnya dengan Eropa. Tradisi dipakai sebagai pijakan revolusi, dalam arti tradisi ingin dihadapkan dengan kebudayaan Barat sebagai bangunan kebudayaan yang berkembang dan sama sekali tidak terpengaruh oleh Barat. Ḥanafî menjelaskan bahwa Eropa atau Barat,

⁵² Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*, 58-59.

⁵³ *Ibid.*, 60.

⁵⁴ A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, 17, dan Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, 4.

⁵⁵ Hanafi, "Apa Arti Kiri Islam", 164.

sebagai pusat dunia, telah menimbulkan suatu problem, yaitu problem peradaban Eropa dalam budaya yang membawa atribut yang sama dan problem pesona semangat-semangat yang menjadi bagian dari budaya-budaya lain yang bertetangga, apa yang dapat ditunjuk oleh “Eropanisasi”. Eropa telah menimbulkan dua fenomena patologi: yang pertama adalah fenomena patologi krisis di dalam, sedangkan yang kedua adalah fenomena patologis “Eropanisasi” di luar.⁵⁶ Problem pertama menjadi alasan kenapa Islam harus mempelajari Eropa secara menyeluruh, sehingga akan membawa pemahaman bahwa Eropa, atau Barat, tidak selalu dapat dianggap baik dan tepat sebagai landasan dunia modern. Sedangkan yang kedua adalah alasan di mana dominasi yang berdampak pada berbagai aspek di dunia Islam harus dihapuskan.

Ḥanafī mengatakan, bahwa kategori manusia hanya dapat dibumikan dalam peradaban kontemporer jika akar-akarnya menancap dalam tradisi lama. Hal tersebut dapat dilakukan, *pertama*, dengan mengembalikan manusia yang teralienasi ke kesadarannya dari luar ke dalam, dalam arti kepada kesadarannya terhadap tradisinya sendiri. Hal itu dapat dilakukan melalui interpretasi terhadap Allah dan penguasa dalam tradisi lama dalam rangka melakukan pembacaan kembali terhadap manusia dalam tradisi tersebut. *Kedua*, sangat mungkin menciptakan tradisi humanisme baru melalui realitas yang ada. Tradisi lama merupakan mata rantai awal dari tradisi, bukan segalanya. Tradisi dapat dimulai kembali, dan memaksakan realitas barunya.⁵⁷ Dalam Tafsir Fenomenologinya, kedua pendekatan tersebut dapat dijelaskan dengan istilah dua jalur, jalur wahyu dan jalur insani.⁵⁸

Tugas Kiri Islam adalah mengembalikan peradaban Barat ke dalam batas-batas alamiahnya, menjelaskan proposisinya, asal-usulnya, kesesuaiannya dengan situasi dan kesejarahan tertentu, jenis religiositas dan karakteristik masyarakatnya sehingga dapat dihadapkan pada peradaban non-Eropa, untuk memperlihatkan bahwa terdapat banyak model peradaban dan banyak jalan menuju kemajuan. Apa yang dapat

⁵⁶ Hasan Hanafi, *Tafsir Fenomenologi*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Pascasarjana Bismillah Press, 2001), 4.

⁵⁷ Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, 191-193.

⁵⁸ Hanafi, *Tafsir Fenomenologi*, 49.

dikembangkan adalah khazanah intelektual klasik, dan bagaimana perkembangan dapat terjadi adalah dengan mempelajari suatu peradaban yang telah berkembang. Dalam konteks ini kemudian ada perbedaan antara ruang pemahaman dan orisinalitas. Hanafi mengharapkan peradaban Barat dikaji secara menyeluruh, karena tidak semua yang dari Barat adalah modern dan benar. Hal ini bertujuan untuk melawan kajian orientalisme yang banyak dikatakan sebagai “membentuk peradaban Timur”.

Sedangkan orisinalitas adalah tradisi itu sendiri yang telah dimiliki sejak dulu. Bagi Hanafi, mempelajari Barat bukan berarti mengikuti Barat, akan tetapi menyerap metode mereka yang kemudian akan dipakai untuk mengembangkan peradaban Islam sendiri untuk melawan modernitas Barat. Kiri Islam ingin membentuk kesadaran Muslim yang terbuka terhadap Barat, sebagai objek kajian, dengan tetap menggunakan tradisi yang dimiliki sebagai tolok ukur kebenarannya. Kiri Islam memperkuat umat Islam dari dalam, dari tradisinya sendiri. Tugas Kiri Islam juga menarik peradaban Barat bersama kekuatan militernya ke dalam batas-batas Barat, setelah imperialisme terpecah, dan menjadikannya sebagai objek studi dari peradaban non-Barat bahkan membangun ilmu baru bernama oksidentalisme untuk menandingi orientalisme lama.⁵⁹

Kiri Islam dan Konstruksi Sosial

Setiap ide muncul sebagai gambaran realitasnya, bukan hanya realitas sosial yang nampak objektif, tetapi juga yang subjektif dalam kesadaran manusia. Setiap pengetahuan yang hadir masuk ke dalam kesadaran manusia dan bertumpuk menjadi sebuah ide pra-realitas yang selanjutnya akan diwujudkan dalam setiap aktivitas setiap individu yang khas. Ada dialektika yang dikatakan Berger sebagai dialektika fundamental. Tidak ada pengetahuan yang lahir tanpa adanya realitas sosial, tidak ada pula realitas sosial yang lahir tanpa pengetahuan. Satu hal yang penting dalam proses ini adalah jaraknya yang jauh dari efek kejutan, dalam arti sebuah anomali yang mau tidak mau harus ditampakkan dengan revolusi, sehingga revolusi, kenyatannya, memang

⁵⁹ Hanafi, “Apa Arti Kiri Islam”, 135-137.

jarang terjadi. Perubahan sosial dalam sebuah dialektika lebih nampak sebagai sebuah proses evolusi yang lebih banyak menyentuh wilayah kesadaran.

Maka dari itu, Hānafi menempatkan aspek pengetahuan sebagai inti dari sebuah tradisi, yang nantinya akan berdampak pada aktivitas manusia. Mengharapkan sebuah perubahan yang berpijak pada tradisi mengindikasikan kembalinya sebuah tradisi itu sendiri. Revolusi Tauhid yang ia maknai secara antropologis adalah harapan satu-satunya tradisi yang akan mengakar pada kesadaran manusia, sehingga pemilihan aspek pengetahuan tertentu dari khazanah keilmuan klasik adalah pemilihan bagian-bagian yang akhirnya akan membentuk tradisi baru, yaitu tradisi kesatuan, atau yang ia sebut sebagai kesadaran tauhid.

Setiap aktivitas manusia secara sosial adalah usaha penataan dunia (nomisasi). Dalam hal ini agama menjadi satu-satunya yang lain dari sekedar nomisasi. Setiap nomisasi mengandaikan adanya tatanan ideal yang harus dibentuk dalam realitas manusia, baik sebagai individu maupun sebagai kesatuan masyarakat. Tatanan ideal tersebut yang kemudian diambil alih oleh agama sebagai sesuatu yang lebih menjanjikan. Nomos agama adalah nomos sakral. Sakral adalah lawan dari “profan”, yaitu yang tidak memiliki status kramat atau sakral. Kehilangan sifat sakral sama saja dengan sekularisasi, yaitu konsepsi bahwa peristiwa tersebut adalah profan. Namun pada tingkat yang lebih dalam, yang sakral juga memiliki kategori lawan yang lain yang lebih besar bahayanya, yaitu *chaos*.⁶⁰ Meskipun realitas manusia dalam konteks sosial selalu mengalami anomi, baik dalam diri subjektif maupun objektif, akan tetapi agama telah menjadi salah satu benteng paling efektif terhadap anomi sepanjang sejarah manusia.⁶¹ Agama menyediakan kualitas dunia yang sempurna, bahkan sampai melampaui konteks kekinian: nomos yang dilalui dengan agama mengandaikan adanya tatanan abadi yang harus dibentuk.

⁶⁰ Berger, *Langit Suci*, 33-34.

⁶¹ *Ibid.*, 105.

Hakikat manusia masih harus diproduksi melalui proses historis, yang didasarkan pada partisipasi dari seluruh bagian kemanusiaan.⁶² Namun, agama jelas menjadi suatu di luar manusia. Nomisasi religius menandakan pengingkaran manusia terhadap kualitas diri subjektif, manusia tidak memiliki legitimasi autentik dari dirinya sendiri—meskipun ia telah menginternalisir realitas dari luar—melainkan menunjukkan legitimasi dari nilai yang lebih tinggi, agama. Resep fundamental dari legitimasi religius adalah transformasi produk manusia menjadi faktisitas supramanusiawi dan nonmanusiawi. Dunia yang dibangun manusia itu dijelaskan dalam konteks yang mengingkari bahwa dunia itu diproduksi manusia.⁶³

Kiri Islam lahir di dunia di mana persoalan kemanusiaan dipertaruhkan. Dominasi Barat yang dirasakan sampai pada tingkat kesadaran tidak hanya berakibat pada anggapan kebodohan dunia Islam, dalam arti kehilangan autentisitas pribadi, bahkan sampai pada tingkat imperialisme yang secara riil menggantungkan kebutuhan hidup masyarakat Islam pada tekanan modernitas Barat. Ia ingin melepaskan diri dari ketertinggalan berpikir dengan mengangkat kembali tradisi Islam dalam konteks yang lebih luas, hanya saja ia tidak menganggap penting tradisi sufistik yang seharusnya menjadi bagian dari tradisi Islam. Tuduhannya yang menganggap tasawufiah yang menghambat perkembangan Islam memberikan asumsi bahwa ia memaknai Islam tidak sepenuhnya sakral sebagai sebuah tatanan dunia ideal—hal ini akan dijelaskan selanjutnya. Dalam konteks ini nampaknya tradisi sufistik yang lebih merepresentasikan agama sebagai landasan nomisasi. Islam, bagi Kiri Islam, ingin dimaknai secara dekat dengan dunia riil, penafsiran Islam ingin diturunkan dari ketinggiannya. Dalam bahasa Berger, hal ini dapat dimasukkan dalam kategori sekularisasi. Arti sekularisasi dalam hal ini adalah proses yang terjadi dalam batin manusia, suatu sekularisasi kesadaran.⁶⁴ Meskipun begitu, Kiri Islam tidak dapat sepenuhnya dikatakan sebagai gerakan sekularisasi.

⁶² Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, 50.

⁶³ Berger, *Langit Suci*, 108.

⁶⁴ Peter L. Berger, *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, terj. J.B. Sudarmanto (Jakarta: LP3ES, 1994), 5.

Agama sejak adanya berada “di luar” dunia sosial. Agama diinternalisasi ke dalam kesadaran manusia sebagai sesuatu yang asing di luar produk sosial mereka. Dengan cara itu agama tetap memungkinkan untuk memiliki status yang sakral, sehingga secara etis maupun teoritis, agama layak memberikan legitimasi terhadap setiap bentukan objektivasi dalam proses-proses sosial. Hal itu sangat mungkin karena nomisasi adalah gambaran tatanan dunia yang akan dibentuk manusia secara kolektif melalui penggambaran adanya nomos yang lebih baik dari pada hasil dari usahanya secara historis. Keterasingan tersebut dapat dipahami sebagai transendensi agama yang selalu menyisakan *the element of sacred* dalam setiap nomisasi yang dilandaskan pada agama. Bagi Kiri Islam, elemen tersebut tidak dapat dijelaskan. Tuhan dipahami hanya dalam ruang revolusi tauhid, di mana ke-Esa-an benar-benar terwujud dalam satu kondisi kemanusiaan tanpa penindasan dan keterpaksaan. Bukan dalam realitas yang lebih empiris bagaimana suatu masyarakat mengobjektivasi ke-Esa-an dalam tindakan-tindakan sosial.

Ketika agama kehilangan maknanya yang sakral dan digantikan menjadi profan, maka di samping itu adalah proses sekularisasi, hal itu juga merupakan wujud kekacauan tersendiri bagi agama. Kiri Islam sepertinya menganggap bahwa yang sakral adalah autentisitas, karena hal itulah yang akan dipertahankan dari pembacaan tradisi intelektual klasik. Hasilnya, setiap bangunan tradisi tersebut harus dimaknai sebagai penafsiran dari wahyu yang disesuaikan dengan zamannya. Apapun tradisinya, baik itu mencakup ilmu-ilmu keagamaan, maupun ilmu-ilmu kemanusiaan, adalah usaha membuktikan kebenaran wahyu al-Qur’ân, sehingga dapat dijelaskan pula apa yang penting dari penafsiran terhadap al-Qur’ân bagi dunia saat ini. Dari sini kemudian akan menghasilkan pemahaman utuh terhadap autentisitas Islam yang sepenuhnya berbeda dari yang lain. Maka dari itu apa yang autentik dari Islam adalah apa yang terkandung dalam al-Qur’ân.

Setiap bangunan tradisi adalah hasil penafsiran dari al-Qur’ân yang disesuaikan dengan zamannya. Namun, apa yang dianggap sebagai tradisi yang penting untuk ditelusuri dan dilanjutkan hanyalah—sebagaimana dijelaskan sebelumnya—keberpihakan Kiri Islam pada

beberapa bangunan tradisi saja, kecuali tradisi sufistik, sehingga autentisitas Islam dianggap sebagai apa yang lahir dari tradisi selain sufistik. Maka ketika menganggap bahwa tradisi sufistik adalah bagian dari tradisi yang juga mewakili autentisitas Islam, Kiri Islam jelas tidak sepenuhnya berpihak pada tradisi. Lebih dari itu, ketika Kiri Islam menganggap tasawuf selalu memahami agama terlalu jauh dari realitas empiris, hal itu seharusnya dipahami sebagai tradisi yang paling merepresentasikan sakralitas Islam. Maka dari itu Kiri Islam bisa jadi dianggap ingin menghilangkan wilayah sakral dari agama.

Ḥanafī menjelaskan dalam karyanya yang lain, bahwa Islam tidak hanya sebuah agama namun juga sebuah tatanan budaya. Budaya bukan merupakan hasil pemikiran yang statis, namun sebuah kreativitas yang dinamis dalam rentang perjalanan sejarah. Karena budaya adalah tradisi yang niscaya dalam sejarah, maka siklus yang kedua (dalam hal ini mungkin yang dituju adalah hukum perulangan, setelah sesuatu itu sirna maka akan terlahir kembali) identik dengan gerakan pembaruan menjadi gerak massa yang lebih berdaya, sebelum akhirnya direproduksi kembali menjadi kebudayaan baru.⁶⁵

Maka dari itu Boullata mengemukakan kritiknya, bahwa Ḥanafī menaksir terlalu tinggi terhadap kemampuan ensiklopedinya untuk mengubah dunia Arab, apalagi Dunia Ketiga atau seluruh dunia. Proyeknya sangat berkaitan dengan otak, karenanya terlalu teoritis untuk dipraktikkan di dunia nyata. Meskipun berulang-ulang ia menyatakan pentingnya realitas sosial, proyeknya menyinggung bahaya mendasar dari material realitas ini, karena didasarkan pada keharusan rekonstruksi spiritual terlebih dahulu sehingga mengabaikan hubungan dialektis antara materi dan jiwa, dan antara realitas dan pemikiran.⁶⁶ Jika memang pembaruan harus dimulai dari rekonstruksi tradisi spiritual terlebih dahulu, seharusnya pemahaman terhadap sakralitas agama bisa menjadi bukti yang melegitimasi setiap aktivitas manusia, baik secara individu maupun sosial, sehingga gagasan revolusi Tauhid akan tampak sebagai bagian dari aktivitas yang berdasar pada legitimasi

⁶⁵ Hasan Hanafi, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, terj. Ahmad Najib (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2001), 5.

⁶⁶ Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*, 63.

agama sebagai usaha membangun dunia. Inilah mungkin yang dianggap Boullata sebagai hubungan dialektis antara materi dan jiwa, dan antara realitas dan pemikiran.

Dalam pengalaman sejarah komunitas Muslim, doktrin utama dalam sistem kepercayaan yang mencakup teori *Essence, Attributes and Acts* (Inti, Atribut, dan Tindakan) dipakai untuk memberi justifikasi kekuasaan absolut. Teologi absolutis, ke-Maha Tahu-an dan ke-Maha Kuasaan Tuhan, merupakan alat politik yang digunakan untuk memperkuat absolutisme politik, yaitu kekuatan absolut seorang imam.⁶⁷ Oleh karena itu ada dua tradisi yang muncul, tradisi kekuasaan dan tradisi oposisi, tanpa memertimbangkan hak kekuasaan untuk memberikan keputusan, dan hak oposisi untuk memunculkan revolusi, tradisi penguasa dan tradisi rakyat (yang dikuasai). Setiap tradisi mengekspresikan kondisi kekuasaan atau oposisi, dan melegitimasi sikap yang bersangkutan.

Dalam tradisi oposisi, bagi Hanafi, akal mampu menilai sesuatu itu baik atau buruk, karena baik dan buruk merupakan sifat-sifat objektif pada sesuatu tersebut. Kemudian pertarungan politik bermula dalam realitas, kemudian dilanjutkan dengan upaya legislasi (legitimasi) dan teorisasi terhadapnya dengan jalan menafsirkan teks sebagai sumber pertama legislasi, yang diprioritaskan realitas atas teks. Tidak ada teks yang memuat teorisasi secara *a priori*. Justru teks memuat banyak sisi dari segala sesuatu sampai realitas sendiri yang menetapkan dalam sisi mana teks itu berpihak, atas dasar aspek mana ia dibangun, dan dalam makna apa ia harus dipahami. Jadi kelompok-kelompok teologi dalam Islam merupakan bentuk-bentuk legislasi bagi mereka sendiri. Pertarungan di antara mereka sebenarnya merupakan pertarungan antara kekuatan-kekuatan politik.⁶⁸

Setiap individu menginternalisasikan realitas secara objektif ke dalam kesadarannya dan menjadikan maknanya hanya dimiliki dirinya yang subjektif. Identitas, dengan sendirinya, merupakan satu unsur kunci dari kenyataan subjektif dan, sebagaimana semua kenyataan subjektif, berhubungan secara dialektik dengan masyarakat. Begitu

⁶⁷ Esposito dan Voll, *Tokoh-Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, 91.

⁶⁸ Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, 27-29.

memeroleh wujudnya, ia dipelihara, dimodifikasi, atau malahan dibentuk ulang oleh hubungan-hubungan sosial.⁶⁹ Dalam konteks ini, Kiri Islam menempatkan dirinya menjadi bagian dari pihak oposisi. Kiri Islam lahir dari kesadaran penuh atas posisi tertindas kaum Muslim, untuk kemudian melakukan rekonstruksi terhadap seluruh bangunan pemikiran Islam tradisional agar dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebasan.⁷⁰ Kiri Islam adalah bagian dari ketertindasan tersebut, sehingga kemunculannya secara sosial ingin menyuarakan hak-hak kelompoknya. Seluruh disiplin Islam telah diselewengkan melalui serangkaian “pengabdian” oleh generasi-generasi Muslim, sehingga di era modern Arab kehilangan kedalaman pandangan intelektual dan pengalaman psikologis yang diekspresikan oleh disiplin-disiplin itu sebagai akibat pertemuannya yang bebas dengan wahyu suci Tuhan.

Hegemoni adalah proses legitimasi. Dengan menghancurkan legitimasi kelas atau kelompok dominan, ideologi yang sedang muncul menampilkan legitimasinya dan bertujuan meraih dominasi.⁷¹ Hegemoni merupakan pengingatan kembali. Kemunculan sebuah ideologi baru, demi mencapai posisi dominan, adalah sebuah pengingatan kembali terhadap kesadaran yang dinegasikan oleh realitas. Perlawanan terhadap imperialisme merupakan pengingatan kembali dalam realitas, bahwa baik dunia ini dan diri adalah hasil bentukan dari aktivitasnya sendiri. Pengingatan, dalam arti memunculkan kembali, Islam sebagai kesadaran dalam realitas subjektif dan sebagai produk sosial objektif dalam setiap aktivitas yang akan diobjektivasi secara kelembagaan, sehingga tradisi, pada akhirnya, yang menjadi bagian-bagian dari kesadaran Islam parsial dalam kesadaran subjektif, akan kembali menampakkan diri dalam setiap realitas sosial objektif. Pengingatan kembali berarti memiliki kembali, baik diri maupun dunia yang dibentuk melalui objektivasi. Tradisi-tradisi ini pula yang kemudian akan melegitimasi produk-produk dari objektivasi dengan status sakralnya dan bermakna, setiap bentuk produk objektivasi secara

⁶⁹ Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, 235.

⁷⁰ Hambali, “Hasan Hanafi”, 225.

⁷¹ Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*, 198.

kelembagaan, sehingga hal ini juga yang membuat tradisi ini dipertahankan dalam aktivitas sosial.

Kiri Islam lahir sebagai anggota masyarakat dengan menyandingkan dirinya di samping orang-orang yang tertindas, dikuasai, terbelakang, dan kelahiran Kiri Islam bermaksud untuk mengajak secara bersama membentuk gerakan menuju perubahan dan modernisasi. Dia lahir juga dengan nama yang dikritik oleh banyak kalangan. Kiri Islam lahir dengan persepsi bahwa ia hanya akan merangkul satu pihak dari masyarakat Islam, padahal Islam adalah satu. Ia juga dianggap sebagai pembangkang, pemberontak, dan selalu melakukan fintah dan perlawanan terhadap kebaikan manusia. Kiri Islam menjawab hal itu dengan menekankan status identitasnya sebagai pintu revolusi.⁷² Kiri Islam, jika mengikuti analisis Boullata, adalah sebuah hegemoni, atau dalam bahasa yang lebih baru, dapat dikatakan sebagai gerakan melawan lupa.

Ḥanafī menyerap ilmu-ilmu, metodologi, dan pemikiran Barat. Akan tetapi ia menegaskan, Kiri Islam tidak terpengaruh oleh Barat.⁷³ Kelompok dominan yang dianggap sebagai Barat dianggap telah merasuki kebudayaan Islam dengan ideologinya yang jauh dari moralitas. Imperialisme menjadi bukti konkret bahwa dunia Islam telah terjatuh dalam kapitalisme secara fundamental dan menyita hak-hak mereka untuk berkembang. Meskipun Kiri Islam mengatakan bahwa hal ini pertama-tama disebabkan karena penafsiran umat Islam sendiri terhadap tradisi, hubungannya dengan keilmuan Barat membuat Islam sebagai pihak plagiator yang kehilangan autentisitas. Kiri Islam menegaskan tidak terpengaruh oleh Barat, meskipun di sisi yang lain ia sangat menganjurkan untuk mempelajari Barat, adalah sesuatu yang paradoks. Dalam kehidupan manusia, tidak ada autentisitas murni, juga tidak ada plagiator murni. Setiap individu menyerap realitas objektif sebagai unsur pembentuk kesadarannya secara subjektif. Eksternalisasi yang dilakukan oleh setiap individu juga merupakan ekspresi khas subjektivitas yang justru dapat dipahami secara objektif kelembagaan.

⁷² Hanafi, "Apa Arti Kiri Islam", 116.

⁷³ Shimogaki, *Kiri Islam*, 51.

Suatu hal yang lebih meyakinkan adalah bahwa Islam tidak lahir dari ruang hampa. Islam ketika dikatakan sebagai kebudayaan, secara subjektif, ia mengindikasikan sebuah proses penyerapan secara terus-menerus. Sedangkan secara objektif, kebudayaan Islam berjalan beriringan dengan kebudayaan lain, meskipun dengan irama perkembangan yang berbeda. Pernyataan ini kemudian dapat dipahami secara psikologis, bahwa Kiri Islam mencoba membalas kesakitan yang pernah dialami semasa kelahirannya. Perang-perang yang pernah dihadapi; perpindahan pemerintahan yang selalu berwujud dekonstruksi, bukan melanjutkan perbaikan; dan juga dominasi pihak dari luar kebudayaannya, semuanya diinternalisir sebagai sesuatu yang berlainan dengan kesadarannya yang mendendap sebelumnya tentang Islam. Keharusan untuk memelajari Barat pada akhirnya jelas akan digunakan sebagai alat untuk menentang Barat itu sendiri. Pengkajian Barat (oksidentalis) adalah lawan dari pengkajian Timur (orientalis).

Islam yang dipahami memiliki tradisi yang jelas berbeda, memiliki orisinalitasnya sendiri, dihadirkan sebagai sebuah gerakan politik ideologis untuk melawan ideologi Barat modern, dan juga untuk melawan ideologi Islam itu sendiri yang ditolakinya. Meskipun Kiri Islam hanya hidup secara sosial dalam waktu singkat, akan tetapi Kiri Islam adalah sebuah jurnal yang diharapkan mampu menjadi pintu bagi kebangkitan Islam. Kiri Islam mampu memberikan suara lantangya terhadap kerasnya tatanan dunia yang melanda masyarakat Islam dalam bentuk perlawanan.

Catatam Akhir

Pada akhirnya, apa yang dapat ditekankan di sini adalah tentang orisinitas, seperti yang diharapkan oleh Hanafi. Kiri Islam adalah orisinitas, karya Hanafi yang autentik. Kiri Islam tidak lahir dari ruang hampa, orisinalitasnya didapatkan melalui internalisasi konstruk sosial objektif dari luar dirinya. Setiap fragmen realitas yang diterima masuk ke dalam kesadarannya membentuk elemen-elemen pembentuk kesadaran yang autentik bagi dirinya sendiri, sehingga setiap individu dapat dikatakan berbeda satu sama lain. Kemunculan Kiri Islam adalah respons terhadap realitas dengan cara mengeksternalisasi kesadaran

subjektifnya. Inilah yang membedakan Kiri Islam dari Kritik Nalar Arab Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, misalnya, dan juga pemikir yang lainnya. Meskipun mereka sama-sama menyerap realitas yang sama.

Problem autentisitas, dalam sosiologi pengetahuan, dapat dipahami sebagai tradisi, sebagaimana ia dipahami dalam wilayah dialektis. Kiri Islam memunculkan kembali tradisi-tradisi Islam dengan wajah baru, pada hakikatnya adalah usaha membentuk tradisi baru yang sama sekali berbeda. Tauhid yang diangkat sebagai landasan revolusi memang memiliki legitimasi ketuhanan, akan tetapi tidak dapat disamakan dengan Tauhid yang dipahami oleh para *mutakallimūn* terdahulu. Begitu juga rasionalitas yang ingin dipertahankan dari Mu‘tazilah, al-Kindī, dan Ibn Rushd bukan lagi sebagai benteng kebenaran Islam, tetapi lebih kepada rasionalitas murni pemikiran yang bebas dari dogma. Kiri Islam tidak bermula dari teks menuju realitas, sebagaimana para teolog terdahulu; Kiri Islam bermula dari konteks yang membenarkan kebenaran teks. Wahyu hanya ingin dijadikan sebagai kesimpulan kebenaran setiap tradisi, sehingga ia sebagai tradisi baru akan memiliki nilai legitimasi yang sama, yaitu dibenarkan oleh wahyu. Meskipun ia tidak lagi menyinggung transendensi wahyu yang seharusnya menjadi wilayah sakralnya dan dasar legitimasi yang sesungguhnya. Ketika persoalan kemanusiaan dapat diselesaikan dengan nilai kemanusiaan, maka wahyu akan lebih dulu diterima sebagai landasan meskipun manusia tidak mampu menjelaskan apa itu kemanusiaan.

Daftar Pustaka

- Badruzaman, Abad. *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Baum, Gregory. *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, Terj. Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES, 1990.

- Berger, Peter L. *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, terj. J.B. Sudarmanto. Jakarta: LP3ES, 1994.
- *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger dan Hansfried Kellner. *Pikiran Kembara: Modernisasi dan Kesadaran Manusia*, terj. A. Widyamartaya. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2001
- Esposito, John. L. dan John O. Voll. *Tokoh-Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj. Sugeng Hariyanto, dkk. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2010.
- Hambali, M. Ridlwan. "Hasan Hanafi: Dari Islam "Kiri", Revitalisasi Turats, hingga Oksidentalisme", dalam M. Aunul Abied Shah (ed). *Islam Garda Depan: Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Hanafi, Hasan. *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, terj. Ahmad Najib. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2001.
- *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk. Jakarta: Paramadina, 2003.
- *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori. Jakarta: Paramadina, 2000.
- *Oposisi Pasca Tradisi*, terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003.
- *Tafsir Fenomenologi*, terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Pesantren Pascasarjana Bismillah Press, 2001.
- Hardiman, F. Budi. *Heidegger dan Mistik Keseharian: Sebuah Pengantar Menuju Sein und Zeit*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

- Nurhakim, Moh. *Tradisi dan Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi*. Malang: UMM Press dan Bayumedia, 2003.
- Ridwan, A.H. *Reformasi Intelektual Islam*. Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998.
- Samuel, Hanneman. *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkas*. Depok: Kepik, 2012.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Sihbudi, Riza, dkk. *Profil Negara-negara Timur Tengah*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1995.
- Soleh, Ahmad Khudori. "Hasan Hanafi: Hermeneutika Humanistik", dalam Ahmad Khudori Soleh, (ed). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.