



Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama

P-ISSN: 1907-1736, E-ISSN: 2685-3574

<http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/alAdyan>

Volume 16, Nomor 1, Januari -Juni, 2021

DOI: <https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i1.8647>

TEOLOGI POLITIK ISLAM; Membaca Konstruksi Teologi Politik Hassan Hanafi Dan Abed Al-Jabiri

Muhammad Rizky HK

Universitas Islam Negeri Mataram

rizkyhamzar@uinmataram.ac.id

Abstract

This article will discuss the theological basis of politics in Islamic tradition, based on Hassan Hanafi and Abed al-Jabiri's view. Islam, as a system of belief was born and developed historically in very thick socio-political background. Islamic political identity can be traced through historical trajectories and comprehensive reading of the crystallization of theological dogmas. This article attempts to examine the theological constructs carried by two Islamic reformers, Hassan Hanafi and Abed al-Jabiri. Hassan Hanafi comes with a new challenge to western political ideas, especially secularism, through systemic notes on Islamic tradition, or in another sense, viewing the west with Islamic eyes. Meanwhile al-Jabiri came up with an offer of ontological renewal which views that Islam does exist as both a worldly and a religious conception. This article attempts to concoct these two thoughts as part of an effort to read political reality from a theological point of view.

Abstrak

Artikel ini akan membahas teologi sebagai basis pemikiran politik dalam tradisi Islam, menurut pandangan Hassan Hanafi dan Abed al-Jabiri. Islam sebagai suatu sistem kepercayaan lahir dan berkembang secara historis dalam latar sosial politik yang sangat kental. Identitas politik Islam dapat ditelusuri

melalui lintasan sejarah dan pembacaan komprehensif tentang kristalisasi dogma teologis. Artikel ini mencoba mengkaji konstruksi teologis yang diusung oleh dua reformis Islam, Hassan Hanafi dan Abed al-Jabiri. Hassan Hanafi badir dengan tantangan baru terhadap ide-ide politik barat, terutama sekularisme, melalui catatan sistemik tentang tradisi Islam, atau dalam arti lain, memandang barat dengan mata Islam. Sementara al-Jabiri mengajukan tawaran pembaharuan ontologis yang memandang bahwa Islam memang ekisis baik sebagai konsepsi duniawi maupun religius. Artikel ini mencoba meramu kedua pemikiran tersebut sebagai bagian dari upaya membaca realitas politik dari sudut pandang teologis.

Keywords: *Teologi, Politik, Hassan Hanafi, Abed Al-Jabiri*

A. Pendahuluan

‘Pada mulanya adalah Politik’, Begitu kira-kira permulaan yang lazim kita temukan, ketika membahas sebab kemunculan ragam aliran teologis dalam Islam. Politik, seringkali dianggap menjadi biang keladi perpecahan dan perdebatan teologis, yang memunculkan aliran-aliran seperti Khawarij¹, Murji’ah², Qadariyah³, Jabbariyah⁴, Mu’tazilah⁵ dan Asy’ariyyah⁶. Aliran Khawarij lahir sebagai bentuk

¹ Merupakan kelompok aliran yang keluar dari pendukung ‘Ali bin Abi Thalib karena menolak keputusan ‘Ali untuk berunding dengan Mu’awiyah. Kelompok ini dikenal dengan doktrin kesatuan antara iman dan amal. Lihat: Abu Hasan al-Asy’ari, *Maqalat al-Islamiyah*, (Kairo: al-Nahdhah al-Misriyyah, 1950), Volume I, halaman 154-160. Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah dan Analisis Perbandingan*, Jakarta: UIP, h. 10-13.

² Merupakan aliran kelompok yang lahir sebagai respons atas pemikiran khawarij, Doktrin utama kelompok ini adalah pemisahan antara iman dan amal, tidak mengkafirkan dosa besar dan menanggukhkan vonis hukuman atas perbuatan seseorang, Lihat: Al-Syahrastani, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*, Muhammad Ibn Fath Allah al-Badran (editor), (Kairo: Mustafa al Babi al Halabi, 2008) h. 112.

³ Merupakan kelompok aliran yang mengusung paham *free will* (kebebasan manusia)

⁴ Merupakan kelompok aliran yang mengusung paham deterministik (ketidak bebasan manusia)

⁵ Aliran kelompok yang dinisbatkan pada Washil bin Atha. Doktrin aliran ini terangkum dalam asl-ushul al-khomsah (Tauhid, Al-Adlu, Al-Wa’du wa Al-Wa’id, Manzilah bayna al-Manzilatayn, Amar Ma’ruf Nahi Munkar).

perlawanan terhadap sikap politik ‘Ali bin Abi Thalib yang memilih untuk mengadakan *tabkim* (*arbitrase*).⁷ Jabbariyah muncul sebagai pemikiran yang didukung oleh daulah umayyah karena melahirkan stabilitas politik. *Qadariyyah* muncul sebagai legitimasi pemberontakan yang melahirkan *Daulah ‘abbasiyyah*. Pendek kata, kemunculan aliran teologi dalam islam, sulit untuk dipisahkan dari setiap peristiwa politik yang terjadi dalam lintasan sejarah islam klasik.

Sejarah mencatat, pemikiran teologi disusun mengikuti irama kekuasaan, yang seringkali menimbulkan pemaksaan dan pertumpahan darah. Persekusi rezim Mu’tazilah ketika memaksakan paham ‘ke-mahluk-an al-Quran bisa menjadi catatan kita atas campur tangan kekuasaan pada pemahaman teologis. Persinggungan teologi dengan politik juga memunculkan kecurigaan akan lahirnya Teokrasi, yang cenderung otoriter dan despotik, dengan mengambil contoh teokrasi ala gereja pada abad pertengahan. Di barat, otoritas teologis dianggap sebagai aktor utama kemunduran berfikir, sehingga muncul kemudian sikap antipasti terhadap segala hal yang berbau agama, dan berujung pada sekularisme, pemisahan total antara agama dan kekuasaan politik. Rasa trauma muncul akibat penyalahgunaan doktrin-doktrin teologis, yang digunakan semata-mata untuk kepentingan politik penguasa.

Di samping itu, Pemikiran teologi yang ada hanya berpusat pada usaha mempertahankan doktrin-doktrin yang bercorak teosentris daripada membahas problematika yang berkaitan langsung dengan kehidupan manusia sebagai subjek yang beriman sekaligus berfikir, baik pada tatanan individu maupun sosial. Menurut Amin Abdullah pemikiran teologi Islam selama ini belum beralih dari rumusan-rumusan teologi abad pertengahan yang berfokus pada hal-hal transendental, dan sangat kurang menyentuh persoalan kekinian umat.⁸ Dampaknya, umat islam mengalami kemunduran yang

⁶ Aliran ini didirikan oleh Abul Hasan al-Asy’ari, yang berusaha menengahi antara kelompok rasionalis dan tekstualis. Aliran ini terkenal dengan teori *al-kasb*

⁷ Perundingan antara kelompok ‘Ali yang diwakili oleh Abu Musa al-Asy’ari, sementara kelompok Muawiyah diwakili oleh ‘Amr bin Ash.

⁸ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme*, (Jakarta:Pustaka Pelajar,1997), h. 47-48

kemudian secara perlahan membangkitkan kesadaran untuk mencetuskan gerakan pembaharuan.

Gerakan pembaruan pemikiran Islam dimulai dengan kemunculan Wahabiyyah, yang mengusung purifikasi terhadap berbagai aspek pemikiran dalam Islam, termasuk diantaranya Teologi. Gerakan Wahabiyyah menuntut pemurnian tauhid yang telah tercampur dengan takhayul, khurafat dan bid'ah. Gerakan ini, disebut sebagai gerakan *revivalis (revivalism)*. Gerakan lain muncul dengan semangat modernisasi (*Classic Modernism*). Sebagai reaksi atas munculnya ide pembaharuan *Classic Modernism* lahir gerakan *Neo-revivalism* yang menolak ide-ide yang cenderung liberal. *Neo-revivalism*, melahirkan *Neo-modernism* yang bersimpati terhadap gelombang modernisasi awal.⁹

Sementara itu, mayoritas umat Islam masih berpegang pada tradisi islam klasik dan tidak mengembangkan ide-ide pembaharuan. Kelompok ini disebut sebagai traditioanalis-konservatif. Dari kelompok ini, muncul perlahan corak pemikiran yang modern dan progresif yang tidak meninggalkan tradisi klasik dalam menjawab tantangan modernitas. Gerakan ini mengajukan pembacaan ulang yang kritis terhadap khazanah tradisi klasik Islam. Kelompok ini terpengaruh pemikiran dari Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nashr Hamid Abû Zayd, Hasan Hanafi, Seyyed Hossein Nashr, dan Muhammad 'Abid al-Jabiri.¹⁰

Inti dari gerakan ini adalah menghubungkan tradisi islam dengan modernitas, baik melalui pembacaan ulang teks-teks otoritatif dalam islam, maupun pembacaan ulang tradisi yang menyenarakan dalam konstuk peradaban islam. Melalui pembacaan post tradisionalisme ini, corak perdebatan teologi klasik mulai perlahan

⁹ Lihat: Fazlur Rahman, *Islam: Challenges and Opportunities*, dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed.), *Islam: Past Influence and Recent Challenge* (Edinburgh: Edinburgh Univesity Press, 1979), h. 315. Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, dalam P. M. Holt, et al. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 635-652.

¹⁰ Muhammad Aunul Abid Shah dan Sulaiman Mappiasse, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri," dalam Muhammad Aunul Abid Shah, *et al., Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), h. 301-302

beralih dari teosentris menuju antroposentis, tekstualitas menuju kontekstualitas. Meskipun unsur antroposentrik mulai terlihat pada perdebatan teologi klasik, misalnya ketika membicarakan persoalan kebebasan kehendak manusia dan pilihan-pilihan manusia, tetapi pembahasan itu mulai mengerucut tajam pada manusia sebagai subjek dan fokus pembahasan. Proyek peralihan ini, salah satunya digaungkan oleh Hassan Hanafi. Baginya, konsepsi teologis klasik yang dianut umat Islam cenderung berisikan konsepsi yang terlalu melangit dan ide-ide hampa, bukan wacana konkret yang pada akhirnya dapat membangkitkan dan mengarahkan ummat islam untuk menjalani kehidupan nyata.

Dalam konteks relasi antara teologi dan politik, reformasi teologi Hassan Hanafi menjadi sumbu perlawanan terhadap pemikiran barat, yang dalam hal ini, berwujud paham sekularisme. Bagi Hanafi, Islam tidak membutuhkan sekularisme barat yang lahir dari kebencian terhadap otoritas teologis.¹¹ Pembaharuan pemikiran teologis dalam islam justru akan membawa kepada penggalian ulang nilai-nilai humanistic yang tergambar dalam konsepsinya tentang Dzat Tuhan dalam konteks kesadaran manusia, serta Sifat Tuhan dalam konteks kesadaran lingkungan.

Sementara al-Jabiri, melihat pentingnya merekonstruksi nalar arab dalam usaha membangun kultur yang lebih rasional (*burhan*). Baginya kekalahan dan kemunduran ummat Islam disebabkan cengkeraman irasionalisme, kejumudan berfikir dan keengganan untuk meninggalkan tradisi taqlid yang hanya berorientasi pada otoritas teks (*bayan*), Persoalan ini harus diselesaikand dengan rekonstruksi kesadaran atas masa lalu, masa kini serta hubungan antara keduanya (*ʿAdab bunyah al-waʿiy bi al-madhi wa al-badhir wa al-alaqah bainahuma*). Al-Jabiri mengajukan kritik terhadap nalar arab-islami, Nalar atau ʿAql bagi Jabiri adalah alat untuk memproduksi pemikiran (*al-fiker bi washfih* *ʿadab lil fiker*), suatu sistem episteme yang yang menjadi landasan untuk menghasilkan pengetahuan.¹² Jabiri memusatkan kritiknya kepada nalar arab, sebelum menutupnya

¹¹ Lihat: Hasan Hanafi, Muhammad ʿAbid Al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat : Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif Dan Egaliter*, (Jakarta: Diva Press, 2013), h. 74-75

¹² Muhammad ʿAbid Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab (Takwin al-ʿAql al-ʿArabiy)*, terj. Imam Khoiri, (Jakarta: Diva Press, 2014) h. 27

dengan rekonstruksi nalar politik arab-islam, yang fokus utamanya adalah meninggalkan tradisi politik yang sangat dipengaruhi oleh faktor faktor *qabilah*, *ghanimah*, dan *'aqidah*.

B. Biografi Hassan Hanafi

Hassan Hanafi lahir di Kairo, Mesir tahun 13 Februari 1935. Ia menyelesaikan jenjang pendidikannya dari tingkat Tsanawiyah hingga sarjana muda di Kairo. Petualangan akademiknya di Universitas Sorbonne, membawanya berkenalan dengan ragam kajian pemikiran Barat. Mulai dari fenomenologi Edward Husserl, Sejarah filsafat Jean Guitton, Analisis sejarah Paul Ricouer, hingga pemikiran Louis Massignon ketika menyusun disertasi doktoralnya, sehingga membuatnya begitu akrab dengan pemikiran filsafat barat. Dalam disertasi doktoralnya, Hanafi berusaha menghadapkan kajian ushul fiqh dengan fenomenologi Edmund Husserl.¹³

Pulang ke Mesir, Hassan Hanafi memulai karir akademiknya di Universitas Kairo sebagai Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Profesor di bidang Filsafat (1980) di Universitas Kairo. Hassan Hanafi menjabat sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama, dan memberikan kuliah di beberapa Negara.¹⁴

Dalam Kajian Teologi, Hassan Hanafi mengajukan konsep teologi yang lebih ilmiah dan membumi. Tujuannya, agar teologi tidak menjadi doktrin agama yang kaku dan kosong, melainkan menjadi dasar pijakan keilmuan yang menyelesaikan problem sosial.

¹³ Lihat: M. Ridwan Hambali, Hassan Hanafi: Dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats, dalam Islam Garda Depan, *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Ed: M. Aunul Abid Shah, Bandung: Mizan, 2000, h. 219-210. Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Tsaurat fi al-Misr* 1952-1981, Vol. VII, Kairo: Al-Maktabat al-Madbuliy, 1987, h. 332. Abdurrahman Wahid, *Pengantar: Hassan Hanafi, Agama, Ideologi, dan Pembangunan*, Jakarta, P3M,1991, Cet. Ke-1, h. xi

¹⁴ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), h. 98. Kepergiannya ke berbagai dunia, termasuk Amerika sebagai dosen tamu, salah satunya disebabkan perselisihannya dengan Anwar Sadat yang membuatnya meninggalkan Mesir. AH Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), h. 16. Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme; Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terjemahan M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKIS, 2012), h. 5

Teologi, baginya harus memiliki fungsi actual sebagai landasan etik, dan motivasi manusia. Reformasi Teologi Hassan Hanafi disusun atas dua alasan esensial: 1) Ummat Islam membutuhkan konsepsi teologis dan ideologis yang jelas, dalam menghadapi pertarungan ideologi global 2) Urgensi lahirnya konsepsi teologi yang baru yang tidak hanya bersifat teoritik, melainkan aplikatif dan praktis, sehingga dapat mempengaruhi lahirnya sebuah gerakan perubahan.¹⁵

Berangkat dari hal tersebut, Hanafi mereformulasikan konsepsi teologi, dari yang mulanya tekstual menjadi kontekstual, dari teori menuju tindakan, dan dari kepasrahan deterministik, menuju kemerdekaan kehendak. Peralihan ini diisi dengan dua pisau analisis, 1) analisis bahasa, dan 2) analisis realitas sosial.¹⁶ Bagi Hanafi, bahasa dan term-term teologi klasik, harus dibaca dengan pendekatan yang berbeda, sehingga tidak hanya identik dengan ‘yang ghaib’ melainkan menunjukkan sisi empirik rasional, seperti pada penerjemahan konsep iman dan amal, atau sisi historis, seperti penjabaran kisah kenabian, atau tinjauan metafisis.

Sementara analisis realita sosial, menurutnya dibutuhkan untuk mengungkap latar historis-sosiologis dari kemunculan teologi klasik, dan meninjau aspek aksiologis dari pemikiran teologi klasik. Dalam menyatukan formulasi tersebut, Hanafi memakai dialektika, fenomenologi, dan hermeneutika. Perkembangan pemikiran teologi yang melewati proses sejarah, dilihat menggunakan kacamata dialektis, tesis-anti tesis dan sintesis. Dialektika akal dan wahyu, rasional dan tekstual, mampu membawa konsepsi teologis yang melangit dan mengembalikannya pada kesadaran, realitas dan pembacaan yang lebih manusiawi¹⁷. Hanafi meminjam fenomenologi untuk memetakan realitas sosial, politik dan ekonomi, realitas tradisi islam, dan realitas ancaman barat, untuk kemudian membangun revolusi di atasnya. Hanafi berharap, realitas islam dapat berbicara pada dirinya sendiri, dan memandang dirinya, bukan dengan kacamata barat.

¹⁵ AH Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, h. 50

¹⁶ Hanafi, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, h. 408-409

¹⁷ Lihat: H.A Khudori Soleh, M.Ag, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2016), h. 56

Hanafi menggunakan hermeneutika untuk membaca ulang dalil- dalil teologis, untuk kemudian ditafsirkan sesuai dengan semangat peralihan dari teologi teosentris menuju antroposentris. Hal ini disebabkan ketidakmampuan teologi klasik menjadi pedoman praktis yang menjadi motivasi tindakan dalam kehidupan konkrit manusia. Ketika teologi sebagai keimanan teoretis manusia, terputus dengan keimanan praktis, maka muncul apa yang disebut sebagai sinkretisme kepribadian, dualisme hipokrit yang melahirkan sikap ganda¹⁸. Membaca wahyu dengan kenyataan, beralih dari logos menuju praktek, dari wahyu ilahiah menuju perilaku manusia, merupakan usaha Hanafi untuk membangun gagasan antroposentrisme-teologis, yang pada prinsipnya merekonstruksi teologi klasik dengan penafsiran metaforis-analogis yang selaras dengan spirit kesatuan antara moral teologis dengan moral praktis.

C. Dari Teologi Menuju Revolusi

Sebelum menulis karya monumentalnya, *Min al-aqidah ila Al-Tsaurah*, Hassan Hanafi terlebih dahulu dikenal melalu dua karyanya *Al-Turats wa al-Tajdid*, sebagai landasan teoretis ide-ide pembaharuan dalam islam dan *Al Yassar Al-Islamiy*, manifesto politik yang berbau ideologis. Hanafi pada masa awal kegiatan intelektualnya, membicarakan tentang keharusan islam untuk mengembangkan wacana kehidupan yang progresif dan bercorak pembebasan.¹⁹ Pembebasan (taharrur) menjadi syarat membentuk masyarakat yang bebrbasis pada nilai-nilai keadilan sosial islam. Hanafi berpendapat bahwa sudah seharusnya islam menempatkan diri sebagai orientasi dari ideologi populistik yang ada.

Dalam *Min al-Aqidah Ila al-Tsaurah*, Hanafi menawarkan wacana reformasi teologis, sebagai salah satu prasyarat yang harus dipenuhi untuk menyongsong lahirnya modernisme islam, yang mandiri, kreatif dan menyeluruh. Hanafi memandang umat Islam pada masa itu terjebak dalam sikap imitatif dan kecintaan berlebihan terhadap barat, yang membahayakan bukan sekedar pada aspek ekonomi atau politik, melainkan sikap kultural. Hegemoni barat yang

¹⁸ AH Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, h. 50

¹⁹ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsaurah*, I (Kairo: Maktabah Matbuli), h. 332

disuntikkan melalui kolonialisme, imperialisme, pada akhirnya mengaburkan identitas asli umat Islam, sehingga umat Islam akan kehilangan jati diri dan kebudayaannya sendiri.

Memperhatikan kondisi umat Islam dan pengaruh Barat yang semakin tidak terbendung, Hanafi mengusulkan gerakan yang revolusioner, "Kiri Islam" (*al-Yasar al-Islami*) dengan tiga pilar pokok; mewujudkan kebangkitan Islam, revolusi Islam (revolusi tauhid) dan kesatuan umat, yaitu pertama revitalisasi turats islam, *Kedua* adalah perlunya sikap perlawanan terhadap hegemoni peradaban barat, *Ketiga* adalah analisis mendalam atas realitas dunia Islam.²⁰

Bagi Hanafi, keadaan ini dapat diselesaikan dengan membongkar dan mengkonstruksi ulang pemahaman dasar ummat islam.²¹ Teologi yang mayoritas dipegang oleh umat Islam lebih mencerminkan corak *jabbariyah* yang deterministik, sentralistik dan otoriter, dan tidak menjawab problem- problem kemanusiaan, sehingga tidak memberi kontribusi yang riil bagi kehidupan umat Islam. Reformasi teologi merupakan sumbangan ajaran islam, sebagaiperlawanan terhadap hegemoni pemikiran barat.

a. Tauhid Sebagai Fondasi

Konsepsi pembaharuan teologis, dimulai dari konsep paling inti yang membentuk bangunan kepercayaan dalam ajaran agama. Dalam Islam, konsep ini disebut sebagai tauhid²². Semangat Tauhid, dalam pandangan Hanafi, merupakan unsur penggerak dalam membangun kembali peradaban Islam. Sejalan dengan Murtadha Muthahhari yang menegaskan bagwa tauhid adalah pandangan dunia, dan sumber dari segala pengetahuan²³.

'Tauhid' membutuhkan penggalian ulang, terhadap makna teologisnya, agar dapat dijadikan pandangan dasar, pijakan semangat dalam melakukan perubahan-perubahan sosial. Hanafi menolak

²⁰Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme; Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, h. 9

²¹Riza Zahriyal Falah, Irzum Fariyah, "Pemikiran Teologi Hassan Hanafi", *Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, 3, no 2 juni 2015, h. 206

²² Tauhid adalah dasar konsepsi ke-Esa-an Tuhan di dalam doktrin Islam.

²³ Murtadha Muthahhari, *Fundamentalist of Islamic Thought* (Berkeley: Mizan,1985), h. 67, 74

anggapan teologi klasik yang hanya mengidentikkan Tauhid, dengan persoalan Ke-Esaan Tuhan dan kesuciannya. Menurut Hanafi, teks-teks al-qur'an yang berbicara tentang dzat dan sifat-sifat Tuhan, tidak mengarahkan pada ke-Maha Kuasa-an Tuhan, atau Kesucian Tuhan. Karena baginya, Tuhan sama sekali tidak membutuhkan penyucian manusia, karena tanpa adanya penyucian dari manusia sekalipun, Tuhan tetaplah menjadi Tuhan Yang Maha Esa, Maha Kuasa dan Maha Suci²⁴. Tauhid, tidak lagi berfungsi hanya menjelaskan tentang ke-Esaan Tuhan, melainkan menjadi pondasi dasar kehidupan sosial ummat Islam.

Tauhid, dimaknai kesatuan ontologis manusia, bahwa penciptaan pada hakikatnya adalah satu, tidak melihat perbedaan ras, warna kulit, agama, kelas, garis keturunan, kekayaan dan kekuasaan. Manusia diciptakan dalam kesatuan dan kesamaan.²⁵ Meng-Esa-kan Tuhan berarti Meng-Esa-kan kehidupan, tidak memisahkan antara urusan dunia dan agama, tidak memisahkan berdasarkan ras dan suku bangsa. Dalam pembacaan ini, Hanafi berusaha menerjemahkan istilah istilah dasar berkaitan dengan ke-Tuhan-an, yang sebelumnya dimaknai sesuatu yang menunjukkan dan menjaga kesucian, kebesaran serta kekuasaan-Nya, dimaknai dan dipahami dan dibumikan menjadi sebuah istilah yang membumi. Tauhid lebih merupakan suatu kesadaran akan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari sikap oportunis, hipokrit, munafik dan sikap buruk yang lain.

Penggambaran tentang Dzat dan Sifat Tuhan dalam al-Quran dan Hadist, harus dipahami dari sudut pandang yang lebih humanis, yaitu mengarahkan pada pembentukan manusia yang ideal, atau lazim disebut sebagai Insan Kamil; Orang yang mampu merefleksikan sifat-sifat Tuhan, dan menjadi manifestasi Tuhan di bumi. Deskripsi mengenai Dzat Tuhan dimaknai sebagai ajaran tentang kesadaran

²⁴ Bagi Hanafi, deskripsi Dzat dan Sifat Tuhan mengarah pada pembentukan manusia yang baik, ideal, insan kamil. Senada dengan doktrin Mu'tazilah yang menganggap penjabaran sifat-sifat Tuhan dalam al-Qur'an adalah pelajaran bagi manusia dalam bertindak dan bertingkah laku. Lihat: Khalid al-Baghdadi, *al-Iman wa al-islam*, (Istanbul: Hakikat Kitabevi, 1985), h. 21-26. Adapun tentang *insan kamil*, hal ini senada dengan apa yang diungkapkan Ibrahim al-Jilli, bahwa insan kamil adalah kriteria manusia yang mampu merefleksikan sifat-sifat Tuhan hingga ia menjadi manifestasi Tuhan di bumi. Ibrahim al-Jilli, *al-insan al-Kamil, II* (Beirut: Dar al-fikr), h. 71-77

²⁵ Hassan Hanafi, *Min al-aqidah ila al-tsaurah*, h.324

manusia akan dirinya sendiri (*cogito*), yang secara rasional dapat dicapai melalui perenungan diri. Ketika Tuhan menyebut Dzāt-Nya sendiri, selaras dengan kesadaran akan keberadaan-Nya.²⁶

Hal ini serupa dengan *cogito* di dalam manusia, dimana berfikir, melalui perenungan diri, menunjukkan keberadaan diri dan eksistensinya. Perenungan tentang Zat Tuhan, sejatinya adalah perenungan akan eksistensi diri. Karena pada dasarnya Zat Tuhan tidak dapat dijadikan sebagai objek pokok kajian ilmu. Zat Tuhan sebagai Yang Maha Mutlak, tidak dapat secara utuh diselidiki melalui karakteristik, metodologi, dan tujuannya. Kemutlakan dan kesempurnaan Zat Tuhan ini menjadi samar ketika diteropong daya nalar manusia yang relatif, Akibatnya penyelidikan teologis hanya berujung pada klaim dan kesimpulan samar, yang membuat pengetahuan atas Zat Tuhan hanya bersifat dogmatik dan memiliki makna tertutup.

Sedangkan menurut Hanafi, Tuhan bukanlah bagian dari tema pokok ilmu pengetahuan, ataupun objek pembahasan, yang harus dipahami, dibenarkan atau diungkapkan, melainkan lebih kepada Suatu Zat yang menggerakkan perbuatan dan memotivasi, mengarahkan, dan menjadi puncak dari segala pemahaman.²⁷ Pengetahuan akan Zat Tuhan, berarti pengetahuan akan kekuatan aktual diri manusia, yang menggerakkan, membuat ia hidup, bertingkah laku, mengindera, merasa, berimajinasi, dan juga merespon segala sesuatu. Pemahaman akan Zat Tuhan menjadi sumber kekuatan yang mendorong perwujudan usaha manusia. Bukan semata doktrin statis, melainkan doktrin praktis.

Dalam membedah kalimat Tauhid, Hanafi berpendapat bahwa konsepsi tauhid yang terwujud dalam bentuk kalimat tauhid; *la ilaha illallah*, mencakup dua bentuk esensial. Pertama, Bentuk negasi dalam kalimat (*la ilaha*) penegasian adanya tuhan-tuhan lain selain Allah, Kedua, Bentuk Afirmasi, dalam kalimat (*illallah*) yang menegaskan ke-Esa-an Allah. Kalimat tauhid mengandung bentuk negasi dan afirmasi, penolakan dan penegasan sekaligus.²⁸ Penolakan,

²⁶ *Ibid*, h. 600

²⁷ Hassan Hanafi, *Min al-aqidah ila al-tsaurah*, h. 330, 600

²⁸ Hassan Hanafi, *Islamologi 1: Dari Teologi Statis Ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih, I (Yogyakarta:LKIS Yogyakarta, 2003) h. xxii

bentuk indakan negatif, yaitu menegasikan segala bentuk ketuhanan, Penegasan, dalam bentuk tindakan positif, yaitu menempatkan kesadaran akan Dzat Tuhan, sebagai dasar atas perenungan diri, menjadikan Dzat dan Sifat Tuhan sebagai contoh ideal kesadaran.

Penegasian, melalui tindakan negatif akan membuat kesadaran manusia menolak segala bentuk hegemoni, penindasan, dan penghambaan kepada makhluk (segala sesuatu yang bersifat temporer), Tindakan ini membawa manusia membebaskan diri dari tirani dan segala bentuk penindasan. Sementara Penegasan, dalam bentuk tindakan positif akan menjadi cerminan dari kesadaran Tauhid; kesadaran ontologis manusia, bahwa penciptaan pada hakikatnya adalah satu, tidak melihat perbedaan ras, warna kulit, agama, kelas, garis keturunan, kekayaan dan kekuasaan, kesetiaannya pada prinsip sempurna, yang menempatkan seluruh manusia pada derajat yang sama. Tindakan positif membawa manusia untuk saling membebaskan, untuk berkreasi dan mengembangkan diri dan menjadikan manusia sebagai pelaku tatanan nilai baru dan mengikat manusia dengan prinsip universal.²⁹

Hal ini senada dengan pendapat Ali Syari'ati yang mengusung tauhid sebagai dasar dari pergerakan dan revolusi, Syariati meletakkan pandangan dunia tauhid sebagai pandangan dasar, yang menegaskan bahwa kehidupan merupakan bentuk tunggal, organisme yang hidup dan memiliki kesadaran, memiliki kehendak, kecerdasan, perasaan, dan tujuan. Karena itu diskriminasi manusia atas dasar ras, kelas, darah, kekayaan, kekuatan, dan lain-lain, tidak dapat dibiarkan, karena berlawanan dengan nilai-nilai ketauhidan.³⁰ Fazlur Rahman, juga mengajukan hal yang serupa, Baginya Tauhid merupakan dasar dari terbentuknya suatu tatanan masyarakat yang di dalamnya terdapat keadilan, kesejahteraan, kedamaian, serta perilaku masyarakat yang dilandasi nilai-nilai moral yang tinggi.³¹

²⁹ Hassan Hanafi, *Min al-aqidah ila al-tsaurah*, h. 600

³⁰ Ali Shariati, *On Sociology Of Islam*, translated by Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press 1979), h.82-83

³¹ Nunu Burhanuddin, *Ilmu Kalam dari Taubid Menuju Keadilan*, (Jakarta: Prenada Media Grup, 2016), h. 234.

b. Sifat Tuhan; Membangun Kesadaran Politik

Dalam pandangan Hassan Hanafi, gambaran Tuhan mengenai sifat-sifatnya dipahami sebagai ajaran tentang kesadaran akan realitas lingkungan dan dunia di sekitar manusia. Jika Zat Tuhan dipahami sebagai *cogito*, maka sifat-sifat Tuhan menggambarkan *cogitotum*,³² Keduanya merupakan pembacaan baru yang berbeda dengan konsepsi tauhid klasik. Pemahaman atas Dzat dan sifat-sifat Tuhan menjadi pelajaran langsung dari Tuhan kepada manusia, agar memiliki kesadaran akan dirinya sendiri dan realitas kondisi lingkungannya.

Dengan demikian, pemahaman atas sifat-sifat Tuhan tidak lagi bercorak metafisis, dan diselubungi tirai dogmatis, melainkan bercorak realitas keseharian manusia.³³ Tuhan tidak lagi dipahami sebagai Tuhan langit yang ‘jauh’, tetapi juga Tuhan bumi yang ‘dekat’ dengan realitas manusia, sehingga dalam konteks perjuangan umat manusia membela hak-hak minoritas, penolakan atas kolonialisme dan segala macam bentuk penindasan dan penjajahan, penolakan atas segala macam diskriminasi ras, agama, suku, dan bahasa, dapat dipahami sebagai usaha membela dan mempertahankan kekuasaan Tuhan.³⁴

Sifat-Sifat Tuhan seperti *Wujud, Qidam, Baqa, Mukhalafah lil Hawadist, dan Qiyamuhu bi nafsibi*, dimaknai secara lebih humanis. Sifat *Wujud* dimaknai sebagai tuntutan bagi manusia untuk menunjukkan eksistensinya.³⁵ Dalam konteks yang lebih luas, manusia dituntut menunjukkan eksistensi dalam bentuk identitas positif yang bersandar pada nilai-nilai moral dalam al-Quran dan Sunnah. Dalam konteks bernegara, Sifat *Wujud* dapat dipahami sebagai keharusan untuk menampilkan perilaku individu yang toleran, demokratis, dan saling menghargai satu sama lain. Sifat *Wujud* tidak lagi sekedar menjelaskan *Wujud Tuhan, Kekuasaan dan Kesucian Tuhan*, karena pada dasarnya Tuhan tidak membutuhkan pensucian maupun pengakuan manusia.

³² Hassan Hanafi, *Min al-aqidah ila al-tsaurah*, h. 600

³³ *Ibid.*

³⁴ Riza Zahriyal Falah, Irzum Fariyah, “Pemikiran Teologi Hassan Hanafi, h. 215

³⁵ Hassan Hanafi, *Min al-aqidah ila al-tsaurah*, h. 59

Sifat *qidam* (terdahulu) dimakna sebagai kesadaran atas pengalaman kesejarahan yang berakat pada keberadaan manusia dalam lintasan sejarah.³⁶ Pengetahuan manusia akan sejarah dirinya dapat digunakan untuk membaca realitas dalam mempersiapkan masa depan. Qidam sebagai bentuk kesadaran sejarah digunakan dalam melihat dan membaca realitas masa lalu. Dalam konteks berbangsa dan bernegara, konsep ini erat kaitannya dengan pembelajaran sejarah suatu bangsa, agar tidak mengulangi kesalahan yang sama di kemudian hari, terhindar darikesalahan taqlid, kesesatan dan kesalahan berifikir yang membawa kepada perpecahan dan perselisihan. Sifat *Baqa* (kekal) dimaknai sebagai kesadaran manusia atas keberlangsungan realitas di sekitarnya, yang secara konsep berlawanan dari sifat fana (rusak)³⁷. Manusia dituntut untuk melakukan tindakan-tindakan yang bersifat konstruktif dan berkelanjutan, misalnya dengan menjaga kelastarian sumber daya alam, lingkungan dan keseimbangan alam. Perusakan alam adalah suatu bentuk tindakan yang bersifat eksploitatif, destruktif terhadap alam berlawanan dengan sifat *baqa*, sebab manusia sebagai representasi Tuhan di muka bumi (*khalifatullah*) wajib menjaga kelestarian alam, selain itu *baqa* dapat dipahami sebagai kesadaran manusia untuk meninggalkan *legacy* yang berkelanjutan, baik berupa karya, pemikiran, tindakan, yang dapat terus menerus mendatangkan manfaat bagi makhluk lain.

Dalam memahami sifat *Mukhalafat lil hawadis*, Manusia dituntut untuk kreatif, dan inovatif, di dalam menjawab kebutuhan perkembangan zaman³⁸. Sifat *Mukhalafat lil hawadis* tidak lagi dipahami sebagai usaha penggambaran penyucian Tuhan atas segala karakteristik makhluk, melainkan dipahami sebagai daya inspirasi yang melahirkan kesadaran kreatifitas, mengikuti dinamika perkembangan zaman. Begitu pula sifat *Qiyamuhu binafsibi*, dimaknai sebagai dorongan agar manusia menunjukkan eksistensi diri secara mandiri tanpa bergantung kepada orang lain, dan meninggalkan fanatisme buta terhadap pemikiran dan tradisi orang lain³⁹. Konsep ini dalam konteks bernegara dapat dipahami sebagai landasan kesadaran untuk

³⁶ *Ibid*, h. 112-114

³⁷ *Ibid*, h. 115

³⁸ Hassan Hanafi, *Min al-aqidah ila al-tsaurah*, h.130.

³⁹ *Ibid*, h. 132

membangun masyarakat yang mandiri, tetapi tidak menutup diri terhadap segala macam perubahan dan kemajuan. Pemahaman ini salah satunya menjadi usaha Hassan Hanafi untuk membendung hegemoni Barat yang telah merasuk ke dalam setiap sendi kehidupan umat Islam. Dalam konteks kenegaraan, perwujudan sikap ini dapat dilihat dari sikap politik luar negerinya, yaitu bebas aktif. Suatu komunitas bebas melakukan kerja sama dengan pihak manapun tanpa terpengaruh intervensi Negara lain.

Mengikuti pemaknaan ini, maka sifat-sifat Tuhan yang lain, seperti *Wahdaniyyah* (keesaan), *Qudrah* (Kekuasaan), *Iradah* (Kehendak), *Ilmu* (Mengetahui), *Hayat* (Hidup), *Sama'* (Mendengar), *Bashar* (Melihat), *Kalam* (Berbicara), dapat dimaknai sebagai konsepsi ideal yang dituju umat Islam. *Wahdaniyyah* dimaknai sebagai ajaran kesatuan dan kesetaraan umat manusia, keadilan dan kesejahteraan umum. Tidak ada perbedaan antara manusia yang satu dengan manusia yang lain. Sebagaimana kita memandang Tuhan sebagai Yang Tunggal-Unifikatif, yang tidak akan terbawa arus lautan kolektif, dan tidak tenggelam dalam lautan misteri, tidak pulut erjebak dalam kekacauan umum, Yang tidak dapat dilihat karena Dia adalah kesadaran murni yang tidak terformulasi dan tidak lahir dalam bentuk sensual. Sehingga pada akhirnya, konsepsi dasar dari ke-Tuhanan, menyibak tirai esensial esensi kemanusiaan.⁴⁰

Qudrah dan Iradah membangun semangat gotong-royong, dan tolong menolong, sementara *Ilmu dan Hayat* mendorong kesadaran akan pentingnya pendidikan dan kerja kemanusiaan, sementara pembacaan ulang terhadap sifat *Sama'*, *Bashar dan Kalam* terwujud dalam bentuk *Syura*, suatu usaha menemukan kesamaan visi (*common platform*) di antara kemajemukan masyarakat. Musyawarah sejatinya bukan hanya pengakuan akan pluralitas, melainkan juga kesadaran dan tindakan memperlakukan tiap individu, sama dan sederajat yang bermuara pada keadilan.⁴¹

D. Abid Al- Jabiri dan Reformasi Nalar Arab

⁴⁰ Hassan Hanafi, *Min al-aqidah ila al-tsa'urab*, h. 137-142

⁴¹ Fachry Ali, "Musyawarah dan Demokrasi sebagai Dasar Etika Politik Islami," *Makalah*, Disampaikan pada Konferensi Islamic Studies, Dirjen Pendidikan Islam, Kemenag, Palembang, 4 Nov 2008, h. 3

Muhammad Abed al-Jabiri lahir pada tahun 1936 di Kota Figuig, Maroko. Al-Jabiri merupakan salah satu tokoh yang diakui sebagai seorang filsuf islam kontemporer dan memberikan pengaruh yang signifikan terhadap perkembangan pemikiran islam modern. Al-Jabiri menghabiskan masa pendidikannya di madrasah-madrasah sufi dan sekolah modern, dan meraih gelar sarjana dari Universitas Muhammad V di Kota Rabat. Al-Jabiri meraih gelar doktoralnya dari kampus yang sama pada tahun 1970.⁴²

Melalui trilogi karyanya *Takwin al-'Aql al-'Arabiy* (Formasi Nalar Arab), *Bunyah al-'Aql al-'Araby: Dirasah Tablilyah Naqdiyyah Li Nudẓmi al-Ma'rifat fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Struktur Akal Arab-Islam: Kritik bagi sistem ilmu pengetahuan dalam kebudayaan Arab), *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabiy; Mubaddidat wa Tajalliyat* (Nalar Politik Arab-Islam; Karakteristik dan Manifestasi), Ia berusaha mengajukan wacana pembentukan rasionalitas Arab-Islam, dan mengungkap gagasan rekonstruksi realitas Islam. Dengan metode pendekatan *historisitas (tarikhiyyah)*, *objektivitas (maudhu'iyah)*, dan *kontinuitas (istimrariyyah)*.⁴³ al-Jabiri membangun kritik terhadap warisan pemikiran masa lalu Islam, dengan menganalisis struktur yang melingkupi dan membentuk suatu wacana, kemudian membongkar kembali struktur tersebut. Usaha ini dalam rangka mengubah kekakuan berfikir menjadi perubahan yang dinamis, yang absolut menjadi relatif, dan yang ahistoris menjadi historis.

Bagi Jabiri, Ummat Islam harus meninggalkan mental taqlid terhadap paradigma pengetahuan barat, dan berusaha membangun paradigma baru yang sesuai dengan sumber-sumber ajaran Islam dan kebutuhan ummat Islam. Hal ini dapat dicapai dengan membangun kritik diri, dan melakukan proses pembacaan ulang terhadap warisan pemikiran masa lalu (*turats*), dalam bentuk pola pemikiran dan tingkah laku masa lampau.

Dalam usaha kritik diri tersebut, Jabiri mengajak kita untuk membaca tradisi Arab-islam (*turats*) dengan pendekatan berbeda, dengan menghadirkan jarak antara pembaca dan obyek bacaannya

⁴² Nunu Burhanuddin, *Ilmu Kalam dari Taubid Menuju Keadilan*, h. 181

⁴³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (LKIS: Yogyakarta, 2000), h. xxii

(*fashl al-qari' 'an al-maqrû'*), yang dalam hal ini adalah tradisi.⁴⁴ Hal ini bertujuan untuk menempatkan tradisi sebagai objek kajian kritis, agar umat Islam tidak terjebak pada romantisme kegemilangan masa lalu, tradisi masa lalu seringkali dihadirkan sebagai kondisi ideal yang relevan dengan masa kini, tanpa melihat jarak dan realitas yang berbeda antara dua zaman. Selanjutnya, setelah menggali makna esensial teks secara kritis, pembaca dihubungkan kembali dengan objek bacaannya (*washl al-qâri' 'an al-maqrû'*), sehingga menghasilkan cara pembacaan yang lebih kritis dan kontekstual. Jabiri menuntun kita untuk terbebas dari diri dari asumsi kekinian yang dipaksakan dalam membaca makna dari tradisi.⁴⁵

Makna teks sejatinya berasal dari teks itu sendiri, yang terwujud dalam struktur dan terbentuk dari unsur-unsurnya. Begitu pula tradisi, dalam proses pemaknaannya, pembaca harus terhindar dari asumsi kekinian yang dipaksakan dalam membaca makna dari tradisi.⁴⁶ Dalam arti sederhana, pembaca diajak untuk melepaskan diri dari dominasi otoritas tradisi yang selama ini membelenggu untuk kemudian menempatkannya sebagai objek yang bisa dikaji dan dikritisi secara terbuka. Pengambilan jarak (*al-fashl*) di dalam proses membaca tradisi dilanjutkan dengan proses keberlanjutan (*al-washl*). Proses ini menghubungkan kembali tradisi dengan kondisi riil masa kini.⁴⁷ Diawali dengan proses pemahaman rasional dan esensial atas tradisi Islam (bahasa, teologi, fiqh, filsafat, dilanjutkan dengan proses *istismâr*, mengkaji fungsi dan koherensinya dalam kehidupan masa kini.

Al-Jabiri juga menggunakan analisis sejarah untuk memurnikan latar historis tradisi, dengan meletakkannya sesuai konteks sosial, politik, budaya, dan ideologi. Historisitas tidak hanya dapat digunakan untuk mengukur validitas logis dari sebuah tradisi, melainkan mengungkap validitas historisitasnya⁴⁸. Sementara kritik ideologi, digunakan Jabiri untuk menyingkap fungsi ideologis dari

⁴⁴ Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. xii, xiii, xxii

⁴⁵ Jamal Abdul Aziz, "Pemikiran Politik Islam Muhammad 'Abid Al-Jabiri: Telaah terhadap Buku *al-'aql al-Siyasi al-'Arabi: Mubaddidatuh wa Tajalliyatuh*, dalam *Jurnal Miqot*, Vol XXXIX, No 1, Januari-Juni 2015, h. 116

⁴⁶ *Ibid*, h. 116-117

⁴⁷ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. xxiv

⁴⁸ *Ibid*.

sebuah tradisi, yaitu fungsi sosial politik yang dimilikinya dalam periode tertentu.

a. Nalar Politik Arab-Islam

Al- Jabiri membagi proses terbentuknya nalar politik Islam ke dalam tiga periode: da'wah, *riddah*, dan *fitnah*.⁴⁹ Pada periode da'wah pembahasan terpusat pada dimensi politis pada perjalanan dakwah nabi, Mengingat dimensi sosial-politik dalam dakwah Nabi justru muncul mendahului perintah-perintah peribadatan, seperti kewajiban mendirikan ibadah sholat yang muncul setelah 10 tahun masa kenabian, Permohonan agar Muhammad untuk meninggalkan Islam dengan imbalan penobatan sebagai raja Mekkah, Perundingan dengan orang-orang Ta'if (sebuah kota dekat Mekah) untuk menyediakan tanah air / kota-negara bagi Muslim, demonstrasi untuk menyatakan dan menuntut legitimasi untuk identitas agama baru (yaitu Muslim) di Mekah dan menuntut hak untuk beribadah di Kakbah (tempat suci paling suci bagi kedua penyembah berhala Arab dan Muslim), dan perundingan dengan raja Ethiopia untuk menyediakan perlindungan dan tempat perlindungan.⁵⁰ Periode *riddah* difokuskan pada perlawanan terhadap orang-orang munafik yang kembali kepada ajaran lamanya, sebagai usaha memperkuat barisan persatuan umat islam di bawah kepemimpinan baru pasca wafatnya nabi. Periode *fitnah*, ditandai dengan fitnah besar sejak terbunuhnya 'Utsman bin Affan, dan tidak terselesaikan hingga masa 'Ali bin Abi Thalib, yang berujung pada dualism kepemimpinan antara 'Ali dan Muawiyah, yang dimenangkan oleh Muawiyah. Muawiyah kemudian membangun sistem politik baru yang berbasiskan nalar politik baru yang belum dikenal dalam tradisi Arab-Islam sebelumnya, periode ini dinamakan sebagai periode 'kalam' dalam bidang politik.

Periodisasi ini dilihat menggunakan perspektif Hegel yang membagi kesadaran manusia ke dalam tiga periode⁵¹ ; *subjektif*, *objektif*, dan *absolut*. Periode kesadaran subjektif, ditandai dengan dimulainya

⁴⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-'aql al-Siyasi al-'Arabi: Mubaddidatub wa Tajalliyatub*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), h.364

⁵⁰ Muhammad al-Buthi, *Fiqh al-Sirah* (Jurisprudence of the Biography of the Prophet) (Cairo: Dar al-Fikr, 1980): h. 146.

⁵¹ Jamal Abdul Aziz, "Pemikiran Politik Islam Muhammad 'Abid Al-Jabiri, h. 119

risalah nubuwah Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam*. Pada periode ini, muncul kesadaran subjektif akan *ego* keislaman. Periode kesadaran objektif, ditandai dengan terbentuknya masyarakat berdaulat, dimulai dengan peralihan kepemimpinan kepada Abu Bakar Ashiddiq r.a. Periode kesadaran absolut ditandai dengan terbentuknya kesadaran politik islam, dengan dasar-dasar eksistensinya, yang terwujud dalam bentuk teokrasi.⁵²

Menurut Jabiri, Konstruksi Nalar Politik ini terus berulang pada masa sesudahnya, dengan sedikit perubahan, yang tidak berdampak signifikan. Perulangan ini dipengaruhi faktor-faktor 'dasar' yang tidak berubah, yaitu⁵³; *Qabilah*, *Ghanimah*, dan *Aqidah*. *Qabilah* merupakan sebutan yang disematkan Jabiri kepada praktik politik yang identik dengan *ashabiyah*, tribalisme dan nepotisme. Praktik ini berlawanan dengan prinsip meritokrasi, yaitu suatu sistem pengelolaan pemerintahan yang disokong oleh para cendekiawan dan 'orang-orang' pilihan yang memiliki keahlian di bidangnya, atau memiliki legitimasi kepercayaan masyarakat melalui prosedur yang demokratis, tanpa memandang suku, agama ras, atau golongan. Menurut Jabiri, *Qabilah* merupakan bentuk 'ketidaksadaran politik', yang dihindari dalam praktek pengelolaan pemerintahan di masyarakat industri yang, berlawanan dengan itu, *Qabilah* menjadi sebuah 'kesadaran politik' yang dianut masyarakat yang terbelakang. *Ghanimah* disematkan untuk praktik atau cara negara dalam memperoleh pendapatan diikuti dengan pengelolaannya, dan proses rancangan anggaran dan belanja. Dalam tradisi politik islam, pendapatan diperoleh melalui pajak pungutan dan hasil alam.

Aqidah merujuk kepada keyakinan dan konstruksi kepercayaan yang mendasari nalar politik. Nalar politik islam dipahami sebagai nalar kolektif yang tidak didasarkan pada teori-teori pengetahuan, tetapi lebih didasari pada simbol-simbol yang menjadi dasar dari sebuah keyakinan. Keyakinan didasari pada unsur-unsur simbolik dan perlambangan bukan pada rasionalitas. Aqidah atau keyakinan menjadi kekuatan untuk menggerakkan manusia, baik sebagai individu maupun kelompok. Dalam hal ini aqidah sama halnya dengan ideologi, yaitu bersandar pada penjelasan-penjelasan

⁵² *Ibid*, h. 119-120

⁵³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Aql al-Siyasi*, h. 364-365

tekstual (*bayani*) dan kurang bertitik tolak pada penjabaran empirik (*burhani*).

Qabilah, Ghanimah, dan 'Aqidah menjadi faktor utama yang mendasari nalar politik Arab. Ketiganya secara bergantian, saling mendominasi satu sama lain. nalar politik Arab pada masa pra-Islam, dibangun dengan semangat kesukuan yang kental yang menjadi simbol dominasi faktor *qabilah* dan *ghanimah*. Masa kenabian ditandai dengan bersatunya qabilah dan ghanimah, di bawah satu payung; *aqidah*. Masa daulah islamiyah, meskipun diawali dengan *aqidah*, namun pada perjalanannya berubah-ubah sesuai dengan kehendak penguasa.

Periodisasi nalar politik arab-islam kemudian terkristalisasi dan mencapai puncak kesadaran absolut pada periode *daulah islamiyah*. Lahirnya bentuk pemerintahan Kerajaan yang absolut (*al-mulk al-siyasi*) dan otoriter, diikuti dengan munculnya produk fiqh politik (*fiqh siyāsah*) yang mengusung konsep teokrasi dan bentuk kesultanan. Kemunculan *fiqh siyāsah* menjadi landasan ideologis dan praktis dari berdirinya sebuah daulah islamiyah pada masa itu, dan cenderung menjadi alat legitimasi politik para penguasa (*ashhāb al-syan'kah*).⁵⁴ Wujud dari Periode Kesadaran Absolut atau Periode *fitnah* ini yang kemudian secara umum diterapkan praktik politik Arab-Islam sehingga menjauhkan rakyat dari kekuasaan dan membawanya kepada situasi mental taqlid dan deterministik.

b. Teologi Dan Konsep Negara

Hassan Hanafi dan 'Abid al-Jabiri menempatkan teologi sebagai unsur penting sebagai dasar pembaharuan pemikiran politik dalam Islam. Hanafi menjadikan teologi humanisnya sebagai konsepsi dasar 'humanisasi' Tauhid, menjadikan tafsiran teologi yang melangit menjadi relevan dan aktual. Dzat dan Sifat Tuhan menjadi konsep 'ideal' dan 'objektif yang harus diimitasi dalam setiap tindakannya. Sementara al-Jabiri menekankan konsep teologi yang demonstrative (*burhan*), agar ummat Islam tidak terjebak dalam doktrinasi yang dalam penelaahannya merupakan bagian dari nalar politik islam yang harus didekonstruksi.

⁵⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Aql al-Siyasi*, h. 231-362

Setelah menjadikan tauhid sebagai dasar, Hanafi menawarkan ‘sekularisme’ khas Islam. Hal ini menjadi usaha Hanafi memediasi dua kutub pemikiran yang berkembang; Yang Mengafirmasi, dan Yang Menolak. Kelompok yang mengafirmasi mempropagandakan sekularisme dalam terminology barat, yaitu pemisahan antara Negara dan Agama. Agama adalah wilayah keTuhanan, sedang Negara adalah urusan bersama. Kelompok yang menolak, hadir sebagai penolakan atas segala bentuk sekularisme yang identic dengan westernisasi dan kolonialisme. Kelompok ini menjunjung tinggi slogan al-hakimiyyah (supremasi hukum Allah).⁵⁵

Menurut Hanafi, transformasi model sekularisme dan reaksi praktis dalam bentuk ‘*al-hakimiyyah*’ sama-sama mengandung kekeliruan. Kedua-duanya tidak menghasilkan solusi yang tepat. Fokusnya kemudian adalah, bagaimana mengakomodir tujuan-tujuan kelompok sekuler berupa kebebasan dan kemajuan dengan tidak meninggalkan tuntutan kelompok kedua; melaksanakan Penerapan syariah Islam, sebagai upaya untuk menghindari dualitas antara urusan duniawi, dan ukhrawi, amal dan iman, atau syariah dan akidah.

Bagi Hanafi, pada dasarnya kita tidak membutuhkan sekularisme model barat, karena Islam sendiri merupakan agama sekuler. Sekulerisme barat lahir sebagai respons kebencian atas otoritas gereja yang ditandai dengan Revolusi Prancis yang melahirkan slogan ‘Ikatlah raja yang terakhir dengan usus uskup yang terakhir’ atau mengusung sabda Yesus kristus ‘Berikan pada raja apa yang menjadi haknya, dan berikan kepada Allah apa yang menjadi hak-Nya.’⁵⁶ Maka secara historis, sekularisme barat tidak dapat diadopsi mentah-mentah oleh ummat Islam, mengingat tidak adanya sistem kependetaan dan otoritas religius dalam Islam. Ummat Islam tidak perlu lagi membela dan mengagungkan sekularisme barat, yang lahir dari perlawanan atas otoritas keagamaan, karena hal tersebut tidak dapat ditemukan dalam tradisi Islam.

Menurut Hanafi, Ummat Islam cukup berpegang dengan nilai dasar syariah islam. Syariah islam yang ditegakkan berdasarkan

⁵⁵ Lihat: Hasan Hanafi, Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat : Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif Dan Egaliter*, , h. 74-76

⁵⁶ Hasan Hanafi, Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat : Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif Dan Egaliter*, h. 75

kemaslahatan ummat yang termanifestasikan dalam maqashid al-syariah. Maqashid al-syariah dimulai dari dimensi primer (dharuriyyat), sekunder (hajiyat) dan (tahsinat). Dimensi Primer berupa penjagaan dan pemeliharaan atas lima hal; Agama, Kehidupan, Akal, Kehormatan, dan Harta Benda. Lima prinsip yang mewakili dasar-dasar kehidupan manusia. Agama, merupakan hakikat objektif yang bebas dari segala nafsu manusia, Kehidupan, merupakan sistem nilai untuk menjaga dirinya sendiri, Akal sebagai taklif dan pengendali indera, Kehormatan dan Harta Benda merupakan alat untuk memenuhi kebutuhan manusia. Kelima prinsip ini merupakan hal yang dituju oleh kelompok sekularis, namun mereka mengadopsinya dari pemikiran barat, bukan bersumber dari Syariah Islam. Lima prinsip tersebut diadopsi dari the other (al-akhar) bukan dari the i-ness (al-ana/ego), sebagai bentuk duplikasi bukan kreativitas.⁵⁷

Hukum-hukum syariah; Wajib, Haram, Sunnah, Makruh dan mubah, diinterpretasikan oleh Hanafi sebagai stratifikasi perbuatan alamiah manusia. Wajib, adalah perbuatan manusia dengan kekuatan alamiahnya berupa prioritas internalnya, seperti melaksanakan sesuatu pada waktunya. Haram adalah hal yang ditolak manusia dengan kekuatan alamiahnya berupa prioritas internalnya, seperti pembunuhan, pencurian. Sunnah adalah perbuatan yang dilakukan manusia pada saat-saat tertentu dan atas pilihannya sendiri, berdasar kemauan dan kemauannya sendiri. Makruh adalah perbuatan yang tidak ingin dilakukan manusia pada saat-saat tertentu atas pilihannya sendiri karena ingin mencapai kesempurnaan moral. Sedangkan Mubah adalah perbuatan alamiah yang berada di luar wilayah logika hukum (Wajib, Haram, Sunnah, Makruh) yang mengungkapkan kecenderungan manusia kepada kebaikan. Lima hukum syariah dengan pemahaman humanis ini, merupakan stratifikasi perbuatan manusia secara alamiah, yang menjadi jawaban atas kecurigaan dan kekhawatiran terhadap penerapan nilai-nilai dalam syariah islam.⁵⁸

Sementara Bagi Jabiri, Islam adalah urusan dunia dan agama (*al-dunya wa al-din*) sekaligus. Islam telah melebur dalam konsepsi

⁵⁷ Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat : Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif Dan Egaliter*, h. 77-79

⁵⁸ *Ibid*, h. 79

Negara sejak zaman Rasulullah S.A.W dan mengalami penguatan pada era Abu Bakr as-Shiddiq dan ‘Umar bin Khattab R.A. Maka pemisahan antara urusan Negara dan agama merupakan tindakan ahistoris. Meskipun begitu, Al-Jabri menolak konsepsi tunggal dalam bentuk Negara, karena Islam tidak memberikan batasan baik dalam al-Qur’an dan Hadist tentang format atau bentuk tunggal yang harus diikuti. Bentuk Negara dikembalikan kepada ijtihad ummat, bersandarkan pada hadis Nabi S.A.W; “ Kalian lebih tahu urusan dunia kalian”⁵⁹, peristiwa perdebatan Saqifah Bani Sa’d, dan perbedaan cara pemilihan pemimpin di masa Khulafaurrasyidin.

Maka dari itu, peralihan bentuk dari *kbilafah minbajinnubummwah* menjadi al-mulk al-siyasi juga merupakan sesuatu yang alamiah terjadi, mengikuti konteks kebutuhan ummat islam pada masa itu. Pada masa awal, Negara di zaman Nabi dan para sahabat adalah Negara ekspansif, dimana pucuk pimpinan militernya sekaligus berfungsi sebagai ‘ulama, sedangkan rakyatnya adalah tentara pejuang yang berperan membuka wilayah baru. Maka di dalamnya tidak ada pemisahan entitas yang disebut ‘masyarakat politik’ yaitu beragam komponen Negara dengan segala keragamannya, dengan masyarakat madani seperti para ‘ulama, partai-partai, sistem politik dan masyarakat luas. Masa *daulah islamiyah* adalah masa ‘*al-mulk siyasi*’ atau kerajaan politik, yang memisahkan antara ‘umara dan ‘ulama. Terbentuk masyarakat politik; para ‘umara dan tentara, dan masyarakat madani; ulama dan masyarakat luas.⁶⁰

Maka bagi Al-Jabri, menjadi mustahil untuk mengadopsi suatu sistem pada masa silam untuk diterapkan di sepanjang zaman. Terbentuknya masyarakat politik dan masyarakat madani yang diawali dengan pemisahan antara ‘ulama dan ‘umara menjadi keniscayaan yang tidak dapat ditolak. Dan secara prinsip, usaha kembali kepada bentuk asal Negara islam zaman Nabi dan Sahabat menjadi sia-sia, karena menuntut penyatuan kembali ‘ulama dan ‘umara dalam satu kelompok, rakyat dan tentara dalam kelompok yang lain. Hal yang mungkin untuk dilakukan adalah kembali kepada asas awal pendirian Negara; yaitu asas kemanfaatan dan kemaslahatan, namun bukan

⁵⁹ Hasan Hanafi, Muhammad ‘Abid Al-Jabri, *Dialog Timur dan Barat : Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif Dan Egaliter*, (Jakarta: Diva Press, 2013), h. 80

⁶⁰ *Ibid*, h. 82

dengan cara yang dilakukan oleh Mu'awiyah⁶¹, melainkan dengan cara yang sesuai dengan perkembangan zaman, yang berorientasi pada keterlibatan seluruh ummat dalam pemilihan para pejabat pemerintahan serta mekanisme check and balances sesuai dengan aturan perundang-undangan yang disepakati bersama.

E. Kesimpulan

Dari pemaparan di atas, Hassan Hanafi dan Abed Al-Jabiri telah membantu kita melihat hubungan antara teologi dan politik dengan pembacaan berbeda. Teologi dapat dijadikan nilai dasar atas tindakan politik sekaligus menjadi cara pandang baru membaca sistem politik dalam tradisi Islam. Tauhid, sebagai konsep dasar dalam teologi islam, tidak lagi dipahami semata sebagai doktrin ke-Esaan Tuhan melainkan menjadi penggerak atas segala perubahan sosial politik. Aqidah dibangun dengan konstruk pemikiran yang rasional-kreatif dengan basis penalaran demonstratif (Burhan).

Pada tahapan implementasi, pembacaan teologi yang humanis-historis membawa pemahaman baru tentang konsep bernegara. Hanafi menekankan pembacaan humani terhadap konsepsi syariah islam, sehingga tidak perlu ada pemisahan yang radikal antara agama dan negara. Sementara Jabiri, melalui penelaahan historisnya, mengatakan bahwa islam tidak dapat dipisahkan dari kehidupan bernegara, persoalan bentuk dan konsep pemerintahan adalah persoalan *ijtibadiy* yang dikembalikan kepada kesepakatan bersama.

⁶¹ Lihat: Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat : Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif Dan Egaliter*, h. 80-82

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme*, Jakarta:Pustaka Pelajar, 1997
- Abid Shah, Muhammad Aunul, dan Sulaiman Mappiasse, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri,” dalam *Muhammad Aunul Abid Shah, et al., Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001
- Al-Asy’ari, Abu Hasan, *Maqalat al-Islamiyah*, (Kairo: al-Nahdhah al-Misriyyah, 1950), Volume I
- al-Baghdadi, Khalid, *al-Iman wa al-islam*, Istanbul: Hakikat Kitabevi, 1985.
- Al-Buthi, Muhammad, *Fiqh al-Sirah (Jurisprudence of the Biography of the Prophet)*, Cairo: Dar al-Fikr, 1980
- Ali, Fachry, “Musyawarah dan Demokrasi sebagai Dasar Etika Politik Islami,” Makalah, Disampaikan pada Konferensi Islamic Studies, Dirjen Pendidikan Islam, Kemenag, Palembang, 4 Nov 2008
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid, *al-Aql al-Siyasi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1991
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid, *Formasi Nalar Arab ; Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, terj. Imam Khoiri, Jakarta: Diva Press, 2014
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, LKIS: Yogyakarta, 2000
- al-Jilli, Ibrahim, *al-insan al-Kamil*, II, Beirut: Dar al-fikr
- Al-Syahrastani, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*, Muhammad Ibn Fath Allah al-Badran (editor), Kairo: Mustafa al Babi al Halabi, 2008
- Aziz, Jamal Abdul, “Pemikiran Politik Islam Muhammad ‘Abid Al-Jabiri: Telaah terhadap Buku al-‘aql al-Siyasi al-‘Arabi: Muhaddidatuh wa Tajalliyatuh, dalam *Jurnal Miqot*, Vol XXXIX, No 1, Januari-Juni 2015

- Burhanuddin, Nunu, *Ilmu Kalam dari Tauhid Menuju Keadilan*, Jakarta: Prenada Media Grup, 2016
- Esposito, John L, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Falah, Riza Zahriyal, Irzum Farihah, “Pemikiran Teologi Hassan Hanafi”, *Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, 3, no 2 juni 2015
- Hambali, M. Ridwan, *Hassan Hanafi: Dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats, dalam Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Ed: M. Aunul Abid Shah, Bandung: Mizan, 2000.
- Hanafi, Hassan, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta, P3M, 1991, Cet. 1
- Hanafi, Hassan, *al-Din wa al-Tsaurat fi al-Mishr 1952-1981*, Vol. VII, Kairo: Al-Maktabat al-Madbuliy, 1987.
- Hanafi, Hassan, *Min al-Aqidah Ila al-Tsaurah*, I, Kairo: Maktabah Matbuli
- Hanafi, Hassan, *Islamologi 1: Dari Teologi Statis Ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih, I, Yogyakarta:LKIS Yogyakarta, 2003
- Hanafi, Hassan, Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat : Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif Dan Egaliter*, Jakarta: Diva Press, 2013
- Muthahhari, Murtadha, *Fundamentalist of Islamic Thought*, Berkeley: Mizan, 1985
- Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah dan Analisis Perbandingan*, Jakarta: UIP, halaman 10-13.
- Rahman, Fazlur, *Islam: Challenges and Opportunities*, dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed.), dalam *Islam: Past Influence and Recent Challenge*, Edinburgh: Edinburgh Univesity Press, 1979
- Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam*, dalam P. M. Holt, et al. (ed.), dalam *The Cambridge History of Islam*, Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1970

- Ridwan, AH Reformasi Intelektual Islam, Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998
- Shariati, Ali, On Sociology Of Islam
- Shimogaki, Kazuo, Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme; Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi, terjemahan M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula Yogyakarta: LKIS, 2012
- Soleh, H.A Khudori, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2016
- Wahid, Abdurrahman, Pengantar: Hassan Hanafi, Agama, Ideologi, dan Pembangunan, Jakarta, P3M,1991, Cet. Ke-1