FILSAFAT-TEOLOGI HASAN HANAFI DAN AKTUALISASINYA DALAM KONTEKS DEMOKRASI DI INDONESIA

Sadari
INISA Tambun Bekasi
suff_asect@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini menyuguhkan gambaran alur paradigma baru yang terkait dengan demokrasi, yang selama ini diperdebatkan yakni antara demokrasi dengan hukum. Sementara menurut hipotesa penulis ada sesuatu yang paling mendasar dari pada hukum itu sendiri yakni tentang teologi. Sehingga tulisan ini mencoba membangun teologi demokrasi dalam konteks keindonesiaan. Untuk mewujudkan hal itu penulis mengukung paradigma teologi Hasan Hanafi dari *teosentris* menuju *antroposentris*. Oleh karena itu dalam abstraksi ini penulis menguraikan beberapa alasan argumentatif mengapa Hasan Hanafi dijadikan sebagai konseptor teologi demokrasi dalam konteks keindonesiaan antara lain:

Pertama, dari sisi metodologis, Hasan Hanafi semata berdasarkan pada khazanah keilmuan Islam sendiri dan berlandaskan akan realitas sosial muslim. *Kedua*, dari sisi gagasan, kelebihan Hanafi disini adalah bahwa ia mampu mengemas konsep-konsep baru dalam orisinalitas pemikirannya terkait dalam proyek rekonstruksi teologisnya. *Ketiga*, gagasan Hanafi adalah langkah berani dan maju dalam upaya untuk meningkatkan kualitas umat Islam dalam mengejar ketertinggalannya dihadapan Barat. Sehingga rekonstruksi yang dilakukan dengan cara mengubah term-term teologi yang bersifat spiritual-religius menggiring pada pemahaman agama yang sosial, praktis dan fungsional, sehingga dalam konteks membangun teologi demokrasi akan terwujud.

Kata Kunci : *Teologi; Hasan Hanaf; Demokrasi; Indonesia*

A. Pendahuluan

Seratus tahun yang lalu, negara-negara yang biasa dikategorikan sebagai negara demokrasi dapat dihitung dengan jari. Selama ribuan tahun bangsa-bangsa di dunia, baik di Barat maupun di Timur – dengan pengecualian beberapa kota di Yunani pada lebih dari dua ribu tahun lalu dan beberapa kota di Italia selama Abad Pertengahan Eropa – merasa puas dengan sistem monarki atau aristokrasi. Akan tetapi, pada abad ke-20, terutama sejak banyak negara jajahan memperoleh kemerdekaan, sistem demokrasi diklaim sebagai satu-satunya sistem pemerintahan sah yang diakui secara universal.¹ Argumennya, bahwa demokrasi adalah satu-satunya bentuk pemerintahan yang dianggap sesuai dengan martabat kemanusiaan.²

Indonesia dikenal sebagai negara dengan ciri masyarakat yang religius. Keyakinan keagamaannya sangat kuat bahkan amat mempengaruhi norma, nilai, budaya, dan perilaku keseharian pemeluknya.³ Konstitusinya didasarkan secara tegas bahwa mengakui kekentalan religiusitas tersebut. Pasal 29 ayat (1) menyatakan negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa, dan ayat (2) menyatakan negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Seiring munculnya negara modern pada abad ke-19 di Eropa, hukum pun menjadi bersifat rasional dan liberal. Segala provisi hukum dituntut dapat dinalar dan diterima oleh semua pihak yang dalam ikatan kontrak sosial negara modern. Konsep negara dan hukum modern seperti ini merambah pula negara-negara muslim, termasuk Indonesia walaupun tidak dikatakan sebagai negara Islam tapi mempunyai dominasi penduduk terbesar beagama Islam.

¹ Franz Magnis Soeseno, “Demokrasi : Tantangan Universal” dalam M.Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog antar Peradaban* (Jakarta : Paramadina, 1996), 122.

² Franz Magnis Soeseno., 124.

³ Moh.Mahfud MD, “Jiwa Syariat dalam Konstitusi Kita” dalam Masdar Farid Mas’udi, *Syarah Konstitusi UUD 1945 dalam Perspektif Islam*, cet. ke-1 (Jakarta : Alvabet, 2010), xiii.

Kodifikasi hukum negara mulai menggantikan pendapat-pendapat hukum para fuqaha. Bahkan, sejumlah gerakan sekuler ikut pula mendorong dan memfasilitasi adanya “pembelokan” hukum dari pendapat para ahli hukum Islam.

Terkait dengan hal tersebut, penelitian ini akan menambah warna dari segi teologi tentang konsep demokarsi negara, selama ini ketika berbicara konsep demokrasi negara, yang lebih banyak dibicarakan adalah berkisar tentang hukum dan demokrasi, padahal ada suatu yang paling mendasar yakni teologi. Dengan kata lain penelitian ini akan membangun sebuah teologi demokrasi yang memang bisa dibangun dalam konteks keindonesiaan.

Tantangan masyarakat muslim saat ini adalah bagaimana menyatukan konsepsi teologi dunia pada aras kehidupan demokrasi negara bangsa (*modern*) ? Dalam konteks Indonesia, tantangan itu mewujudkan konsepsi teologi sangat sulit, satu hal yang bisa diupayakan yakni mensinergikan keislaman dan keindonesiaan untuk membentuk teologi demokrasi nasional yang lebih kokoh dan realitas. Salah satu caranya adalah melakukan rekontruksi internal atas teologi Islam itu sendiri.

Dalam penelitian ini akan memunculkan wacana baru berupa pemikiran-pemikiran yang mendasari upaya-upaya rekontruksi teologi Islam, baik pemikiran berbasis pemisahan teologi Islam dan negara atau penerapan prinsip-prinsip teologi Islam dapat dilakukan secara demokratis. Penelitian ini memberikan kekuatan bahwa untuk mempertahankan argumen tersebut haruslah kuat dan jitu, sehingga teologi Islam dan demokrasi bisa bergandengan secara harmonis, inklusif di Indonesia.

Sosok yang layak dijadikan sandaran pemikiran adalah Hasan Hanfi, beliau lahir di Kairo, 13 Februari 1935, dari keluarga musisi. Pendidikannya diawali di pendidikan dasar, tamat tahun 1948, kemudian di Madrasah Tsanawiyah ‘Khalil Agha’, Kairo, selesai 1952. Selama di Tsanawiyah ini, Hanafi sudah aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok Ikhwanul Muslimin, sehingga tahu tentang pemikiran yang dikembangkan dan aktivitas-aktivitas sosial yang dilakukan.

Selain itu, ia juga mempelajari pemikiran Sayyid Quthub tentang keadilan sosial dan keislaman. Tahun 1952 itu juga, setamat Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studi di Departemen Filsafat Universitas Kairo, selesai tahun 1956 dengan menyangang gelar sarjana muda, terus ke Universitas Sorbone, Prancis. Pada tahun 1966, ia berhasil menyelesaikan program Master dan Doktornya sekaligus dengan tesis '*Les Methodes d'Exegeses: Essei sur La Science des Fondament de La Compréhension Ilmu Ushul Fiqh*' dan disertasi '*L'Exegese de la Phenomenologie, L'etat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application au Phenomene Religiux*'.

Karier akademiknya dimulai tahun 1967 ketika diangkat sebagai Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Profesor Filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo, dan diserahi jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama. Selain itu, Hanafi juga aktif memberi kuliah di beberapa negara, seperti di Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia AS (1971-1975), Universitas Kuwait (1979) dan Universitas Fez Maroko (1982-1984). Selanjutnya, diangkat sebagai guru besar tamu pada Universitas Tokyo (1984-1985), di Persatuan Emirat Arab (1985), dan menjadi penasihat program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987).

Disamping dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi ilmiah dan kemasyarakatan. Aktif sebagai sekretaris umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir, anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika dan menjadi wakil presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab. Pemikirannya tersebar di dunia Arab dan Eropa. Tahun 1981 memprakarsai dan sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *Al-Yasar al-Islamî*. Pemikirannya yang terkenal dalam jurnal ini sempat mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat, sehingga menyeretnya dalam penjara.⁴

⁴ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York : Oxford University Press, 1995), 98; Hanafi, *Al-Dîn wa al-Tsaurah fi Misra 1952-1981*, VII (Mesir: Maktabah Madbuli), 332.

Selama di Perancis ini, Hanafi mendalami berbagai disiplin ilmu. Ia belajar metode berfikir, pembaharuan dan sejarah filsafat dari Jean Gitton, belajar fenomenologi dari Husserl, belajar analisa kesadaran pada Paul Ricouer dan pada bidang pembaharuan pada Massignon yang sekaligus bertindak sebagai pembimbing penulisan disertasinya.⁵ Keberangkatannya ke Amerika sebagai dosen tamu ini, sebenarnya, dikarenakan perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya meninggalkan Mesir.⁶

Dengan nalar Hasan Hanafi, yang menganggap bahwa teologi Islam tidak ‘ilmiah’ dan tidak ‘membumi’, Hanafi mengajukan konsep baru tentang teologi Islam. Tujuannya untuk menjadikan teologi tidak sekedar sebagai dogma keagamaan yang kosong melainkan menjelma sebagai ilmu tentang perjuangan sosial, menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia.

Karena itu, gagasan-gagasan Hanafi yang berkaitan dengan teologi, berusaha untuk mentransformulasikan teologi tradisional yang bersifat teosentris menuju antroposentris, dari Tuhan kepada manusia (*bumi*), dari tekstual kepada kontekstual, dari teori kepada tindakan, dan dari takdir menuju kehendak bebas. Pemikiran ini, minimal, didasarkan atas dua alasan; pertama, kebutuhan akan adanya sebuah ideologi (*teologi*) yang jelas di tengah pertarungan global antara berbagai ideologi. Kedua, pentingnya teologi baru yang bukan hanya bersifat teoritik tetapi sekaligus juga praktis yang bisa mewujudkan sebuah gerakan dalam sejarah.⁷

⁵ Lutfi Syaokani, ‘*Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme*’ dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. V, tahun 1994, 121; John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia*, 98.

⁶ Lihat pula Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, 16; Ridwan.,16. Lebih lengkap tentang gagasan dan apa yang dimaksud dengan ‘Islam Kiri’ oleh Hanafi, lihat tulisan Hanafi Al-Yasar al-Islamî dalam *Jurnal Islamika* edisi 1 Juli- September 1993, atau bisa juga dilihat pada bagian apendik dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi* (Yogya : LKiS, 1994).

⁷ AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam* (Yogya : Ittaqa Press, 1998), 50.

Untuk mengenal lebih jauh tentang teologi Hasan Hanafi, penelitian ini perlu sedikit memotret tentang pemikiran teologi dan kondisi sosialnya. Menurut Hasan Hanafi, Teologi Islam (*ilm al-kalâm asy`ari*), secara teoritis, tidak bisa dibuktikan secara ‘ilmiah’ maupun filosofis.⁸ Teologi yang bersifat dialektik lebih diarahkan untuk mempertahankan doktrin dan memelihara kemurniannya, bukan dialektika konsep tentang watak sosial dan sejarah, disamping bahwa ilmu kalam juga sering disusun sebagai persembahan kepada para penguasa, yang dianggap sebagai wakil Tuhan di bumi.

Sedemikian, hingga pemikiran teologi lepas dari sejarah dan pembicaraan tentang manusia disamping cenderung sebagai legitimasi bagi *status quo* daripada sebagai pembebas dan penggerak manusia kearah kemandirian dan kesadaran.⁹

Selain itu, secara praktis, teologi tidak bisa menjadi ‘pandangan yang benar-benar hidup’ yang memberi motivasi tindakan dalam kehidupan konkrit manusia. Sebab, penyusunan teologi tidak didasarkan atas kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia, sehingga muncul keterpecahan (*split*) antara keimanan teoritik dan keimanan praktis dalam umat, yang pada gilirannya melahirkan sikap-sikap moral ganda atau ‘singkrisisme kepribadian’.

⁸Apa yang dimaksud ilmiah dalam pandangan Hanafi disini adalah jika teologi tidak asing dari dirinya sendiri. Artinya, teologi tidak hanya berupa ide-ide kosong tapi merupakan ide ‘kongkrit’ yang mampu membangkitkan dan menuntun umat dalam mengarungi kehidupan nyata. Lihat Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan* (Jakarta, P3M, 1991), 408-9. Adapun statementnya bahwa teologi tidak bisa dibuktikan secara filosofis, sama sebagaimana yang pernah disampaikan al-Farabi, adalah bahwa metodologi teologi tidak bisa mengantarkan kepada keyakinan atau pengetahuan yang menyakinkan tentang Tuhan tetapi baru pada tahap ‘mendekati keyakinan’ dalam pengetahuan tentang Tuhan dan wujud-wujud spiritual lainnya. Sedemikian, sehingga teologi hanya cocok untuk komunitas non-filosofis, bukan kaum filosofis. Lihat Osman Bakar, *Herarkhi Ilmu* (Bandung : Mizan, 1997), 149. Statement ini juga pernah disampaikan oleh Al-Ghazali, dalam *Al-Munqid Min al-Dlalâl* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 36

⁹AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam* (Yogya : Ittaqa Press, 1998), 44-5. Atas dasar inilah kemudian Hanafi menuduh teologi Asyari sebagai salah satu penyebab kemunduran Islam, disamping sufisme.

Fenomena sinkritis ini tampak jelas, menurut Hanafi,¹⁰ dengan adanya ‘faham’ keagamaan dan sekularisme (*dalam kebudayaan*), tradisional dan modern (*dalam peradaban*), Timur dan Barat (*dalam politik*), konservatisme dan progresivisme (*dalam sosial*) dan kapitalisme dan sosialisme (*dalam ekonomi*).

Kondisi sosial Hasan hanafi lahir dan dibesarkan dalam kondisi masyarakat Mesir yang penuh pergolakan dan pertentangan. Dari sisi sosial politik, saat itu terdapat dua kelompok ekstrem yang saling berebut pengaruh. Pada sayap kiri ada partai komunis yang semakin kuat atas pengaruh Sovyet diseluruh dunia. Kemenangan Sovyet selama perang dan dikukuhkannya perwakilan Sovyet di Kairo (1942) merangsang minat kalangan mahasiswa dan kaum muda untuk belajar komunisme.

Sementara di sayap kanan, ada Ikhwanul Muslimin, didirikan Hassan Al-Banna tahun 1929 di Ismailia yang pro-Islam dan anti Barat.¹¹ Kelompok ini memiliki sejumlah besar pengikut, termasuk Hanafi sendiri pada awalnya. Pengaruhnya yang kuat tidak hanya di Mesir tetapi sampai juga di luar Mesir termasuk di Indonesia akhir-akhir ini.

Pemerintah Mesir sendiri ambil bagian dalam pergolakan tersebut, dengan melakukan pembersihan terhadap kaum komunis (1946), kemudian melakukan pembunuhan terhadap al-Banna (1949) setelah setahun sebelumnya melarang aktivitas kelompok ini. Pergolakan ini terus berlanjut setelah tahun 1952 meletus revolusi yang dimotori oleh Ahmad Husain, tokoh partai sosialis.

¹⁰ Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah* (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991), 59.

¹¹ George Lenczowski, *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*, terj. Asgar Bixby (Bandung: Sinar Baru, 1992), 298. Istilah ‘sayap kanan’ dan ‘sayap kiri’ ini semata hanya untuk mempermudah pemahaman. Golongan Ikhwan Al-Muslimin menolak dirinya disebut sebagai ‘sayap kanan’ dan ini disadari oleh Hanafi sendiri. Lihat Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, 88-89.

Beberapa bulan kemudian, pada tahun yang sama, sekelompok perwira muda yang dikenal dengan *Free Officers* yang dikomandoi Muhammad Najib¹² mengambil kesempatan dengan melakukan kudeta terhadap raja Faruq, saat situasi tidak dapat dikendalikan.

Saat pengambilalihan kekuasaan ini, Najib sebenarnya menggandeng Ikhwan al-Muslimin yang mempunyai basis kuat dikalangan masyarakat bawah. Akan tetapi, setelah ia menjadi presiden dengan Gamal Abdul Naser sebagai Perdana Menteri, Najib menentang Ikhwanul Muslimin karena menganggap bahwa kelompok ini sangat berbahaya terhadap kelangsungan kekuasaannya. Dari sisi pemikiran, ada tiga kelompok pemikiran yang berbeda dan bersaing saat itu. Pertama, kelompok yang cenderung pada Islam (*the Islamic trend*) yang diwakili oleh al-Banna dengan Ikhwanul Muslimin-nya.

Kedua, kelompok yang cenderung pada pemikiran bebas dan rasional (*the rasional scientific and liberal trend*) yang diwakili oleh, antara lain, Luthfi al-Sayyid dan para emigran Syiria yang lari ke Mesir. Dasar pemikiran kelompok ini bukan Islam tetapi peradaban Barat dengan prestasi-prestasinya. Ketiga, kelompok yang berusaha memadukan Islam dan Barat (*the syntetic trend*) yang diwakili oleh `Ali `Abdul Raziq (1966).

Dalam menghadapi tantangan modernitas dan leberalisme politik, kelompok pertama dan kebanyakan ulama konservatif menganggap bahwa politik Barat tidak bisa diterapkan di Mesir, bid'ah. Pengadopsian sistem politik Barat oleh pemerintah Mesir berarti pengingkaran terhadap nilai-nilai Islam. Sebaliknya, kelompok kedua yang kebanyakan para sarjana didikan Barat menganggap bahwa jika Mesir ingin maju, ia harus menerapkan sistem Barat.

Mereka menganggap bahwa ulama adalah kendala modernisasi, bahkan penyebab keterbelakangan Mesir dalam sosial-politik dan ekonomi. Pemikiran dan gerakan kelompok kedua ini banyak mendapat dukungan dari pemerintah, sehingga dalam hal tertentu mereka berhasil mencanangkan program-programnya.

¹² The Free Officers adalah kelompok rahasia yang dibentuk tahun 1947, yang terdiri atas sebelas perwira dipimpin Mayor Jenderal Muhlammad Najib, yang saat itu menjadi kepala staf angkatan bersenjata Mesir. George Lenczowski., 318.

Dukungan ini dikarenakan adanya keinginan pemerintah untuk memperluas perannya dalam berbagai sektor kehidupan, disamping semakin dominannya pengaruh Barat pada Mesir.¹³

Hanafi sendiri tidak begitu setuju dengan gagasan-gagasan kelompok pemikiran diatas, meski pada awal karier intelektualnya pernah berfihak pada kelompok pertama. Tetapi, pemikirannya mengalami proses dengan banyak dipengaruhi oleh kelompok dua dan ketiga, terutama setelah belajar di Perancis. Walhasil, bangunan pemikirannya terbangun lewat situasi gerak pemikiran di Mesir dan di Perancis.

Gagasan dan ide nalar teologi Hasan Hansafi yang antroposentri inilah penting untuk ditilik untuk membangun teologi dunia dan menciptakan teologi-demokrasi yang modern dan kontemporer. Penelitian ini pantas kiranya untuk diajukan sebagai butir-butir penelitian dan juga harapannya bisa digunakan sebagai sumber pengayaan dan referensi bagi penelaah dalam bidang teologi, yang bisa diaktualisasikan dalam tataran demokrasi di Indonesia.

B. Rumusan Masalah Teologi Hasan Hanafi

Identifikasi Masalah, sepanjang sejarah hanya ada tiga konsep negara yang bertumbuh sesuai dengan tahap-tahap evolusinya : (1) Negara Feudal yang dibangun oleh dan untuk melayani kepentingan penguasa, (2) negara Kapitalis yang dikelola untuk melayani kepentingan penguasa berkolusi dengan kaum kaya (*aghniya*), dan (3) puncaknya adalah negara Keadilan untuk melayani kepentingan segenap rakyatnya inilah yang disebut sebagai negara yang menganut sistem demokrasi.

Setelah melakukan identifikasi tersebut peneliti mencoba membangun teologi demokrasi, alasannya adalah selama ini teologi seakan-akan tercerabut dari konteks demokrasi itu sendiri dan ada nada miring bahwa teologi tidak bisa bersanding bareng dengan demokrasi. Untuk meluruskan stereotip (*pelabelan negatif*) tersebut peneliti menawarkan konsepsi teologi Hasan hanafi dari teologi teosentris menjadi antroposentris.

¹³ Syahrin Harahap, *Alqur'an dan Sekularisasi Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Taha Husain* (Yogya: Tiara Wacana, 1994), 26.

Pembatasan Masalah, untuk menghindari luasnya pembahasan, penelitian ini dibatasi dan terfokus pada ruang persoalan yakni tentang teologi dan demokrasi. Konsep teologi yang diaktualisasikan adalah pemikiran Hasan Hanafi sementara untuk jangkauan negara yang menganut sistem demokrasinya yakni Indonesia, mengapa harus Indonesia yang menjadi bidikan utama, karena Indonesia merupakan wilayah yang beragam dan unik-etnik, dengan dominasi umat Islam terbesar didunia, yang menerapkan sistem demokrasi.

Perumusan Masalah, terkait dengan latarbelakang masalah di atas, permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah bagaimanakah wujud teologi demokrasi dan aktualisasinya. Masalah utama tersebut, dipertajam dengan pertanyaan berikut : (1) Apakah yang dimaksud dengan teologi dan demokrasi ?, (2) Bagaimana konsepsi teologi demokrasi Hasan Hanafi?, (3) Bagaimanakah dampak dan aktualisasi teologi demokrasi dalam konteks keindonesiaan?

Kajian tentang persoalan teologi dan demokrasi sudah banyak diperbincangkan. Namun penelitian ini memberikan nuansa baru terkait dengan adanya isu yang memisahkan negara dan agama. Melalui pendekatan fenomenologi dan hermeneutika terkait dengan teologi dan demokrasi dapat menyumbangkan kontribusi baru untuk terus dan berkelanjutan memberikan gebrakan yang lebih baik, sehingga kehidupan berbangsa, bernegara dan beragama terus terjamin dan lestari. Selanjutnya akan dijelaskan penelitian terdahulu yang relevan.

C. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Kajian penelitian terdahulu yang relevan dan yang sementara dapat peneliti akses sebagai model pengembangan penelitian ini antara lain :

Tim Lindsey, M.B, Ross Clarke dan Jeremy Kingsley (2007), fenomena kebangkitan Syriah di Aceh adalah perubahan radikal di Indonesia dan perkembangan syariah selanjutnya sangat ditentukan politik pemerintahan dari Jakarta. Dari karya ini terinspirasi bahwa terkait dengan radikalisme juga bisa diakibatkan oleh teologi yang berbeda, oleh karena itu perlu diteliti lebih lanjut tentang teologi, jadi jangan sekedar persoalan syariah saja yang disandingkan dengan masalah politik dan demokrasi.

Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler Menegoisasikan Masa Depan Syariah* (2007); negara secara kelembagaan harus dipisahkan dari Islam agar syariah berperan aktif, dengan tetap mempertahankan hubungan Islam dan politik, melalui *public reasoning*. Dari karya ini juga melalui teologi Hasan Hanafi yang antroposentris, tidak harus memisahkan Islam dari negara Sekuler, karena keduanya bisa sejalan. Namun yang terpenting adalah bagaimana menyatukan persepsi dari teologi yang diterapkan dalam sistem negara yang berdemokrasi.

Ubaidillah dan Abdul Rozak, *et.al, Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education) : Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, cet. ke-6, Jakarta : Prenada Media Group, 2010, dalam buku ini memuat beberapa submateri baru seperti globalisasi, multikulturalisme, partai politik, dan pemilu, pemberantasan korupsi, pelayanan publik, Islam, gender, Islam dan Lingkungan Hidup. Yang menarik dalam buku ini dan memberikan inspirasi adalah pembahasannya bertujuan untuk melakukan pengembangan demokrasi yang mengarah pada pembentukan masyarakat madani, artinya perlu juga adanya *teologi-madani*.

D. Tujuan Penelitian

Penelitian bertujuan untuk lebih kritis lagi yakni melakukan studi analisis terhadap konsep teologi Hasan Hanafi dan hubungannya dengan demokrasi yang menjadi target pengatualisasiannya di Indonesia. Tujuan yang diharapkan dalam penelitian ini antara lain : (1) Untuk mengetahui pemahaman atas teologi dan demokrasi. (2) Untuk memberikan tawaran baru atas teologi demokrasi dari konsepsi Hasan Hanafi. (3) Untuk meminimalisir konflik persoalan bangsa dan menghindari setoretyp (*pelabelan negatif*) dan kesenjangan pemahaman antara konteks teologi keislaman dengan konteks sistem demokrasi di Indonesia.

E. Manfaat/signifikansi Penelitian

Manfaat yang diharapkan dari penelitian ini, yaitu : (1) Secara teoritis keilmuan, dapat memperkaya khazanah dan memperkuat pemahaman tentang teologi dan demokrasi yakni antara keislaman dan keindonesiaan, baik secara *filosofis* maupun *normatif*.

Di samping itu juga untuk memberikan sumbangsih pemikiran dalam cakrawala ilmu yang sangat luas, khususnya tentang teologi dan sistem kebangsaan di Indonesia. (2) Secara Pragmatis, bisa dijadikan pemikiran alternatif dalam upaya mengatasi problem keberagamaan dan kebangsaan di Indonesia. Sehingga diharapkan pula bisa memberikan arah baru tentang sistem demokrasi yang lebih baik dan lebih humanis, demokratis yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan kemanusiaan.

F. Metodologi Penelitian

Jenis dan Sifat Penelitian (a) Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data literatur kepustakaan (*library reseacrh*). (b) Sifat penelitian ini adalah *deskriptif-analisis*, yakni peneliti berusaha mengkonsepsikan teologi Hasan Hanafi dalam sistem demokrasi di Indonesia.

G. Fenomenologi dan Hermeneutika sebagai Metode dan Pendekatan

Tulisan ini akan menjelaskan tentang fenomenologi dan hermeunetika sebaga metode dan pendekatan, antara lain :

1. Fenomenologi

Fenomenologi adalah sebuah metode berfikir yang berusaha untuk mencari hakekat sebuah fenomena atau realitas. Untuk sampai pada tingkat tersebut, menurut Husserl (1859-1938) sang penggagas metode ini, peneliti harus melalui – minimal – dua tahapan penyaringan (*reduksi*); reduksi fenomenologi dan reduksi eidetis.

Pada tahap pertama, atau yang disebut pula dengan metode *apoche*, peneliti menyaring atau memberi kurung terhadap fenomena-fenomena yang dihadapi. Peneliti mulai menyingkirkan persoalan-persoalan yang dianggap tidak merupakan hakekat dari objek yang dikaji. Tahap kedua, reduksi adetis, peneliti masuk lebih dalam lagi. Tidak hanya menyaring yang fenonemal tetapi menyaring intisarinnya.¹⁴

¹⁴ Drijarkara, *Percikan Filsafat* (Jakarta: Pembangunan, 1984), 121-124; Brouwer, *Sejarah Filsafat Barat Modern dan Sejaman* (Bandung: Alumni, 1980), 52. Lihat juga Anton Bekker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia, 1984), 113-7.

Hanafi menggunakan metode dan sekaligus pendekatan fenomenologi ini untuk menganalisa, memahami dan memetakan realitas-realitas sosial, politik ekonomi, realitas khazanah Islam dan realitas tantangan Barat, yang dari sana kemudian dibangun sebuah revolusi.¹⁵

Sebagai bagian dari gerakan Islam di Mesir, saya tidak punya pilihan lain kecuali menggunakan metode fenomenologi untuk menganalisa Islam di Mesir', katanya.¹⁶ Dengan metode ini, Hanafi ingin agar realitas Islam berbicara bagi dirinya sendiri; bahwa Islam adalah Islam yang harus dilihat dari kaca mata Islam sendiri, bukan dari Barat. Jika Barat dilihat dari kaca mata Barat dan Islam juga dilihat dari Barat, akan terjadi 'sungsang', tidak tepat.¹⁷

2. Hermeneutika

Hermeneutik adalah sebuah cara penafsiran teks atau simbol. Metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang, yang aktivitas penafsirannya itu sendiri merupakan proses triadik; mempunyai tiga segi yang saling berhubungan, yakni teks, penafsir atau perantara dan penyampaian kepada audiens. Orang yang melakukan penafsiran harus mengenal pesan atau kecondongan sebuah teks dan meresapi isinya, sehingga dari yang pada mulanya 'yang lain' menjadi 'aku' penafsir sendiri.¹⁸

Hanafi menggunakan metode dan sekaligus pendekatan hermeneutik untuk melendungkan gagasannya berupa antroposentrisme-teologis; dari wahyu kepada kenyataan, dari logos sampai praktis, dari pikiran Tuhan sampai manusia.¹⁹

¹⁵ Hanafi, *Muqadimah fi ilm al-Istighrâb* (Kairo: Dar al-Faniyah, 1981), 84-6.

¹⁶ Ridwan, *Reformasi Intelektual...*, 22 yang dikutip dari Hanafi, *Dirasah al-Islamiyah* (Kairo: al-Maktabah al-Misriyah, 1981), 415.

¹⁷ Hanafi, *Muqaddimah*, 63-4.

¹⁸ Sumaryono, *Hermaunetik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta : Kanisius, 1993), 31.

¹⁹ Hanafi, *Dialog Agama dan Revolosi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 1.

Sebab, apa yang dimaksud dengan hermeneutik, bagi Hanafi, bukan sekedar ilmu interpretasi tetapi juga ilmu yang menjelaskan tentang pikiran Tuhan kepada tingkat dunia, dari yang sakral menjadi realitas sosial. Menurut AH. Ridwan,²⁰ hermeneutik Hanafi dipengaruhi metode hermeneutik Bultmann. Akan tetapi, penulis tidak melihat signifikansi yang jelas antara Bultmann dengan hermeneutik Hanafi. Kelihatannya Hanafi menggunakan aturan hermeneutik secara umum yang bersifat triadic kemudian mengisinya dengan nuansa Islam sehingga menjadi khas Hanafian.

H. Teori Antroposentri Hasan Hanafi

Karena menganggap bahwa teologi Islam tidak ‘ilmiah’ dan tidak ‘membumi’, Hanafi mengajukan konsep baru tentang teologi Islam. Tujuannya untuk menjadikan teologi tidak sekedar sebagai dogma keagamaan yang kosong melainkan menjelma sebagai ilmu tentang perjuangan sosial, menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia.

Karena itu, gagasan-gagasan Hanafi yang berkaitan dengan teologi, berusaha untuk mentransformulasikan teologi tradisional yang bersifat teosentris menuju antroposentris, dari Tuhan kepada manusia (*bumi*), dari tekstual kepada kontekstual, dari teori kepada tindakan, dan dari takdir menuju kehendak bebas.

Pemikiran ini, minimal, di dasarkan atas dua alasan; pertama, kebutuhan akan adanya sebuah ideologi (*teologi*) yang jelas di tengah pertarungan global antara berbagai ideologi. Kedua, pentingnya teologi baru yang bukan hanya bersifat teoritik tetapi sekaligus juga praktis yang bisa mewujudkan sebuah gerakan dalam sejarah.²¹

Untuk mengatasi kekurangan teologi klasik yang dianggap tidak berkaitan dengan realitas sosial, Hanafi menawarkan dua teori.²² Pertama, analisa bahasa. Bahasa dan istilah-istilah dalam teologi klasik adalah warisan nenek moyang dalam bidang teologi yang khas yang seolah-olah sudah menjadi doktrin yang tidak bisa diganggu gugat.

²⁰ Ridwan, *Reformasi Intelektual...*, 170

²¹ Ridwan, *Reformasi*, 50.

²² Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, 408-409.

Menurut Hanafi, istilah-istilah dalam teologi sebenarnya tidak hanya mengarah pada yang transenden dan ghaib, tetapi juga mengungkap tentang sifat-sifat dan metode keilmuan; yang empirik-rasional seperti iman, amal dan imamah, yang historis seperti nubuwah dan ada pula yang metafisik, seperti Tuhan dan akherat. Kedua, analisa realitas.

Menurut Hanafi, analisa ini dilakukan untuk mengetahui latar belakang historis-sosiologis munculnya teologi dimasa lalu dan bagaimana pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat atau para penganutnya. Selanjutnya, analisa realitas berguna untuk menentukan stressing bagi arah dan orientasi teologi kontemporer.

Untuk melandingskan dua usulannya tersebut, Hanafi paling tidak menggunakan tiga metode berfikir; dialektika, fenomenologi dan hermeunetik.²³ Dialektika adalah metode pemikiran yang didasarkan atas asumsi bahwa perkembangan proses sejarah terjadi lewat konfrontasi dialektis dimana tesis melahirkan antitesis yang dari situ kemudian melahirkan syntesis.

Hanafi menggunakan metode ini ketika, sebelumnya, menjelaskan tentang sejarah perkembangan pemikiran Islam. Juga ketika Hanafi berusaha untuk membumikan kalam yang dianggap melangit. Apa yang dilakukan Hanafi terhadap kalam klasik ini sama sebagaimana yang dilakukan Marx terhadap pemikiran Hegel.

Menurut Marx, pemikiran Hegel berjalan di kepalanya, maka agar bisa berjalan normal ia harus dijalankan diatas kakinya.²⁴ Artinya, kalam klasik yang terlalu theosentris harus dipindah menjadi persoalan 'material' agar bisa berjalan normal.

Namun demikian, bukan berarti Hanafi terpengaruh atau mengikuti metode dialektika Hegel atau Marx. Hanafi menyangkal jika dikatakan bahwa ia terpengaruh atau menggunakan dialektika Hegel atau Marx.

²³ Menurut Boullata, *pemikiran Hanafi didasarkan tiga metodologi; analisan sejarah, analisa fenomenologi, dan analisa sosial Maxsian*. Boullata, 'Hasan Hanafi Terlalu Teoritis Untuk Dipraktekkan' dalam *Islamika*, edisi, I, (Juni-Sept, 1993), 21.

²⁴ Lihat Bertens, *Filsafat Abad XX Prancis* (Jakarta: Gramedia, 1996), 235; Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogya: Kanisius, 1983), 80.

Menurutnya, apa yang dilakukan semata didasarkan dan diambil dari khazanah keilmuan dan realitas sosial muslim sendiri; persoalan kaya- miskin, atasan-bawahan dan seterusnya yang kebetulan sama dengan konsep Hegel maupun Marx. Hanafi sendiri juga mengkritik secara tajam metode dialektika Marx yang dinilai gagal memberi arahan kepada kemanusiaan, karena akhirnya yang terjadi justru totalitarianisme.²⁵

Disini mungkin ia terilhami oleh inspirator revolusi sosial Iran; Ali Syariati, ketika dengan metode dialektikanya Syariati menyatakan bahwa manusia adalah syntesa antara ruh Tuhan (*tesa*) dan setan (*anti-tesa*).

I. Operasinalisasi Teologi Hanafi.

Dari dua tawaran konsep di atas, ditambah metode pemikiran yang digunakan, Hanafi mencoba merekonstruksi teologi dengan cara menafsir ulang tema-tema teologi klasik secara *metaforis-analogis*. Di bawah ini dijelaskan tiga pemikiran penting Hanafi yang berhubungan dengan tema-tema kalam; zat Tuhan, sifat-sifat Tuhan dan soal tauhid.

Menurut Hanafi, konsep atau nash tentang dzat dan sifat-sifat Tuhan tidak menunjuk pada ke-Maha-an dan kesucian Tuhan sebagaimana yang ditafsirkan oleh para teolog. Tuhan tidak butuh pensucian manusia, karena tanpa yang lainpun Tuhan tetap Tuhan Yang Maha Suci dengan segala sifat kesempurnaan-Nya.

²⁵ Lihat Hanafi, *Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism* (Amsterdam, University of Amsterdam, 1979), 1-2, sebagaimana dikutip oleh Ridwan dalam Reformasi Intelektual..., 70.

Semua deskripsi Tuhan dan sifat-sifat-Nya, sebagaimana yang ada dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah, sebenarnya lebih mengarah pada pembentukan manusia yang baik, manusia ideal, insan kamil.²⁶

Diskripsi Tuhan tentang dzat-Nya sendiri memberi pelajaran kepada manusia tentang kesadaran akan dirinya sendiri (*cogito*), yang secara rasional dapat diketahui melalui perasaan diri (*self feeling*). Penyebutan Tuhan akan dzatnya sendiri sama persis dengan kesadaran akan keberadaan-Nya, sama sebagaimana *Cogito* yang ada dalam manusia berarti penunjukan akan keberadaannya. Itulah sebabnya, menurut Hanafi, mengapa deskripsi pertama tentang Tuhan (*aushâf*) adalah wujud (*keberadaan*).

Adapun deskrip-Nya tentang sifat- sifat-Nya (*aushâf*) berarti ajaran tentang kesadaran akan lingkungan dan dunia, sebagai kesadaran yang lebih menggunakan desain, sebuah kesadaran akan berbagai persepsi dan ekspresi teori-teori lain. Jelasnya, jika dzat mengacu pada *cogito*, maka sifat-sifat mengacu pada *cogitotum*. Keduanya adalah pelajaran dan 'harapan' Tuhan pada manusia, agar mereka sadar akan dirinya sendiri dan sadar akan lingkungannya.²⁷

²⁶ Penafsiran Hanafi bahwa deskripsi dzat dan sifat Tuhan lebih mengarah pada pembentukan manusia ideal, bukan tentang transendensi Tuhan, jelas sangat dipengaruhi pemikiran Muktazilah. Menurut kum Muktazailah, sifata-sifat Tuhan sebagaimana yang dideskripsikan dalam Asma Al-Husna sebenarnya adalah palajaran bagaimana manusia harus bertindak dan bersikap. Artinya, itu adalah sifat-sifat yang harus dipunyai dan dilakukan oleh seorang muslim. Jadi bukan penjelasan tentang eksistensi Tuhan, apalagi tentang ke-Maha Kuasaan Tuhan. Lihat, Khalid al-Baghdadi, *Al-Iman wa al-Islam* (Istambul: Hakekat Kitabevi, 1985), 21-26. Konsep ini juga tidak berbeda dengan apa yang dimaksud oleh kaum sufi dengan istilah insan kamil. Menurut Al-Jilli, insan kamil adalah orang yang mampu merefleksikan sifat-sifat keagungan Tuhan, sehingga ia menjadi manifestasi Tuhan di bumi. Lihat, Ibrahim Al-Jilli, *Al-Insan Al-Kamil*, II (Bairut: Dar Al-Fikr, tt), 71-77.

²⁷ Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, II, p. 600 dan seterusnya.

Disini terlihat Hanafi berusaha mengubah term-term keagamaan dari yang spiritual dan sakral menjadi sekedar material, dari yang teologis menjadi antropologis. Hanafi melakukan ini dalam rangka untuk mengalihkan perhatian dan pandangan umat Islam yang cenderung metafisik menuju sikap yang lebih berorientasi pada realitas empirik.²⁸

Lebih jelas tentang penafsiran Hanafi mengenai sifat-sifat (*aushâf*) Tuhan yang enam; *wujûd, qidâm, baqa', mukhalafah li al-hawâdits, qiyâm binafsihdan wahdaniyah*, menafsirkan sebagai berikut.

Pertama, *wujûd*. Menurut Hanafi, wujud disini tidak menjelaskan wujud Tuhan, karena - sekali lagi - Tuhan tidak memerlukan pengakuan. Tanpa manusia, Tuhan tetap wujud. Wujud disini berarti *tajribah wujûdiah* pada manusia, tuntutan pada umat manusia untuk mampu menunjukkan eksistensi dirinya. Inilah yang dimaksud dalam sebuah syair, kematian bukanlah ketiadaan nyawa, kematian adalah ketidakmampuan untuk menunjukkan eksistensi diri.²⁹

Kedua, *qidâm* (dahulu) berarti pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia didalam sejarah. Qidam adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejarahan untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan, sehingga tidak akan lagi terjatuh dalam kesesatan, taqlid dan kesalahan.³⁰

Ketiga, *baqa* berarti kekal, pengalaman kemanusiaan yang muncul dari lawan sifat fana Berarti tuntutan pada manusia untuk membuat dirinya tidak cepat rusak atau fana, yang itu bisa dilakukan dengan cara memperbanyak melakukan hal-hal yang konstruktif; dalam perbuatan maupun pemikiran, dan menjauhi tindakan-tindakan yang bisa mempercepat kerusakan di bumi.³¹

²⁸ Menurut Hanafi, Tuhan dalam Islam tidak sekedar Tuhan langit tetapi juga Tuhan bumi (*rabb al-samawat wa al-ardl*), sehingga berjuang membela dan mempertahankan tanah kaum muslimin sama persis dengan membela dan mempertahankan kekuasaan Tuhan.

²⁹ Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, II, p. 112-114. Ini tidak berbeda dengan apa yang dikatakan Iqbal; apa yang dinamakan hidup adanya kemauan untuk terus berusaha dan menunjukkan dirinya ada sedang kematian adalah ketidakmaun untuk maju dan berusaha. Lihat Iqbal, Javid Namah, terj. Sadikin (Jakarta: Panjimas, 1987), 8.

³⁰ Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, II, p. 130-132.

³¹ Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, II, p. 137- 142

Jelasnya, *baqa* adalah ajaran pada manusia untuk menjaga senantiasa kelestarian lingkungan dan alam, juga ajaran agar manusia mampu meninggalkan karya-karya besar yang bersifat monumental.

Keempat, *mukhâlafah li al-hawâdits* (berbeda dengan yang lain) dan *qiyâm binafsih* (berdiri sendiri), keduanya tuntunan agar umat manusia mampu menunjukkan eksistensinya secara mandiri dan berani tampil beda, tidak mengekor atau taqlid pada pemikiran dan budaya orang lain. *Qiyam binafsih* adalah deskripsi tentang titik pijak dan gerakan yang dilakukan secara terencana dan dengan penuh kesadaran untuk mencapai sebuah tujuan akhir, sesuai dengan segala potensi dan kemampuan diri.³²

Kelima, *wahdaniyah* (keesaan), bukan merujuk pada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kegandaan (*syirk*) yang diarahkan pada faham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih mengarah eksperimentasi kemanusiaan. *Wahdaniah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan; kesatuan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan dan kesatuan kemanusiaan.³³

Dengan penafsiran-penafsiran term kalam yang serba materi dan mendunia ini, maka apa yang dimaksud dengan istilah tauhid, dalam pandangan Hanafi bukan konsep yang menegaskan tentang keesaan Tuhan yang diarahkan pada faham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistik seperti hipokrit, kemunafikan ataupun perilaku oportunistik.

³² Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, II, p. Pemikiran Hanafi ini sangat mungkin dipengaruhi oleh slogan-slogan revolusi Iran yang menyatakan, ‘la syarqiyah wala gharbiyah’ (tidak ke Barat dan tidak ke Timur), mengingat bahwa pemikiran revolusioner Hanafi, sebagaimana diakui, salah satunya diilhami dari keberhasilan revolusi Iran pimpinan Imam Khomeini. Lihat Kazuo Shimogaki, *Islam Islam*, 92.

³³ Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, II, p. 309-311.

Menurut Hanafi,³⁴ apa yang dimaksud tauhid bukan merupakan sifat dari sebuah dzat (*Tuhan*), deskripsi ataupun sekedar konsep kosong yang hanya ada dalam angan belaka, tetapi lebih mengarah untuk sebuah tindakan kongkrit (*fi'li*); baik dari sisi penafian maupun menetapkan (*itsbat*).³⁵

Sebab, apa yang di kehendaki dari konsep tauhid tersebut tidak akan bisa dimengerti dan tidak bisa difahami kecuali dengan ditampakkan. Jelasnya, konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan kongkrit.³⁶

Perealisasi nafi (pengingkaran) adalah dengan menghilangkan tuhan-tuhan modern, seperti ideologi, gagasan, budaya dan ilmu pengetahuan yang membuat manusia sangat tergantung kepadanya dan menjadi terkotak-kotak sesuai dengan idiologi dan ilmu pengetahuan yang dimiliki dan dipujanya. Realisasi dari isbat (*penetapan*) adalah dengan penetapan satu ideologi yang menyatukan dan membebaskan manusia dari belenggu-belenggu tuhan-tuhan modern tersebut.

Dengan demikian, dalam konteks kemanusiaan yang lebih kongkrit, tauhid adalah upaya pada kesatuan sosial masyarakat tanpa kelas, kaya atau miskin. Distingsi kelas bertentangan dengan kesatuan dan persamaan eksistensial manusia. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang, Barat dan bukan Barat, dan seterusnya.³⁷

³⁴ Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, II, p.,324-329.

³⁵ Hanafi menyatakan bahwa tauhid mengandung dua dimensi; penafian dan penetapan (*itsbat*). Kata 'Lailaha' berarti penafian terhadap segala bentuk ketuhanan, sedang 'Illallah' adalah penetapan tentang adanya Tuhan yang Esa. Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, II, p. 326.

³⁶ Statemen ini sama sebagaimana dikatakan Muthahhari, meski dalam pengertian yang berbeda. Menurut Muthahhari, konsep-konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam perbuatan, yang dalam faham Muthahhari difokuskan dalam bentuk ibadah. Lihat Muthahhari, *Allah Dalam Kehidupan Manusia* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1992), 7-23.

³⁷ Hanafi, *Min al-Aqîdah*, 330. Pandangan seperti ini pernah disampaikan oleh Muthahhari dengan konsep yang masih lebih luas. Bahwa tauhid adalah kesatuan ciptaan tanpa membedakan antara yang duniawi maupun ukhrawi, manusia dengan binatang, spiritual dengan kewadagan dan seterusnya. Lihat Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, sebagaimana yang dikutip Shimogaki dalam *Islam Kiri*, 19. Hanya saja, disini, Hanafi lebih jelas dan terfokus pada manusia.

Di sinilah pentingnya penelitian ini bagaimana mengaktualisasikan teologi Hasan Hanafi dalam membangun sistem demokrasi khususnya di Indonesia.

Pengumpulan Data, metode pengumpulan data yang digunakan penelitian ini adalah metode dokumentasi, dalam arti menelaah dokumen-dokumen tertulis, baik yang primer maupun sekunder dari beragam karya-karya Hasan Hanafi dan tentang demokrasi Indonesia.

Kemudian peneliti menginventaris tulisan-tulisan dari berbagai buku dan artikel baik yang berbahasa Arab, Inggris atau bahkan terjemahan dalam bahasa Indonesia, setelah itu baru menganalisis persoalan pada objek kajian di telaah, dan kemudian dicatat dalam komputer sebagai alat bantu pengumpulan data.³⁸ Analisis Data, data-data yang diperoleh kemudian diklasifikasi dan dikritisi dengan seksama sesuai dengan referensi yang ada, kemudian dianalisis.

³⁸ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian : Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta : PT.Rineka Cipta, 1993), hlm.131

J. Kesimpulan

Dengan menggunakan nalar Hasan Hanafi sebagai khalifah di bumi ini, maka apapun perbedaan yang diamanatkan kepada manusia oleh Allah Swt, itu adalah rahmat. Sebagaimana kata Gusdur (K.H Abdurrahman Wahid) “*perbedaan seorang pemimpin juga merupakan rahmat*”. Dengan segala perbedaan itu, manusia sebagai seorang pemimpin harus punya identitas yang jelas terhadap dirinya dan juga terhadap Tuhan-Nya, siapa mengenal dirinya, dia mengenal Tuhannya.

Dalam firman Allah Swt, menegaskan bahwa, ”Jangan kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Tuhan, maka Dia menjadikan mereka lupa akan dirinya sendiri, mereka itulah orang-orang fasik”, (Q.S al-Hasyr (59) : 19). Filsafat-teologi Hasan Hanafi juga menopang teologi dunia dengan pondasi lima siklus prinsip yakni *tauhid, cinta, keadilan, kadar, dan fana*.

Prinsip Tauhid dimana manusia akan menyamakan satu persepsi bahwa setiap agama bertonggak pada satu tuhan (Ketuhanan Yang Maha Esa). Kemudian prinsip Cinta, setiap manusia mempunyai prinsip cinta dalam setiap perilaku dan ritualnya, karena cinta merupakan sebuah fitrah kemanusiaan. Kemudian prinsip keadilan, setiap multi-etnik dan multi-religi juga selalu mewujudkan dan menegakkan keadilan bagi manusia. Selanjutnya prinsip kadar, apapun berbedaanannya meyakini bahwa keadilan mesti ada takarannya (kadar), sehingga perlu adanya equilibrium (keseimbangan atau kesetimbangan). Siklus terakhir adalah prinsip fana yang artinya kembali lagi pada prinsip pertama yakni tauhid, segala sesuatu akan berakhir, untuk itulah manusia harusnya segera untuk berlomba-lomba dalam kebaikan.

Tulisan ini merupakan sebuah konsep yang menawarkan filsafat Islami sebagai solusi baik secara teori maupun praksis, terkait dengan *quo vadis* (hendak kemana) isu filsafat-teologi Hasan Hanafi di aktualisasikan dalam konteks Demokrasi di Indonesia.

Daftar Pustaka

- Al-Baghdadi, Khalid, *Al-Iman wa al-Islam*, Istambul: Hakekat Kitabevi, 1985.
- Al-Ghazali, dalam *Al-Munqid Min al-Dlalâl*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Jilli, Ibrahim., *Al-Insan Al-Kamil*, II, Bairut: Dar Al-Fikr, tt.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian : Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta : PT.Rineka Cipta, 1993.
- Bakar, Osman, *Herarkhi Ilmu*, Bandung: Mizan, 1997.
- Bekker, Anton, *Metode-Metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia, 1984.
- Bertens, *Filsafat Abad XX Prancis*, Jakarta: Gramedia, 1996), 235; Berten, Ringkasan Sejarah Filsafat, Yogya: Kanisius, 1983.
- Boullata, 'Hasan Hanafi Terlalu Teoritis Untuk Dipraktekkan' dalam *Islamika*, edisi, I, Juni-Sept, 1993.
- Brouwer, *Sejarah Filsafat Barat Modern dan Sejaman*, Bandung: Alumni, 1980.
- Drijarkara, *Percikan Filsafat*, Jakarta, Pembangunan, 1984
- Esposito, John L., *The Oxford Encyklopedia of the Modern Islamic World*, New York : Oxford University Press, 1995, 98
- Hanafi, *Al-Dîn wa al-Tsaurah fî Misra 1952-1981*, VII, Mesir: Maktabah Madbuli.
- Hanafi, Hasan., *Dirasah al-Islamiyah*, Kairo: al-Maktabah al-Misriyah, 1981.
- ., *Origin of Modern Conservation and Islamic Fundamentalism*, Amsterdam: University of Amsterdam, 1979.
- ., *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991.
- ., "Al-Yasar al-Islamî" dalam *Jurnal Islamika*, edisi 1 Juli- September 1993.
- ., *Dialog Agama dan Revolosi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- ., *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah*, I, Kairo : Maktabah Matbuli, 1991.
- ., *Muqadimah fi ilm al-Istighrâb*, Kairo: Dar al-Faniyah, 1981.
- Harahap, Syahrin, *Alqur'an dan Sekularisasi Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Taha Husain*, Yogya: Tiara Wacana, 1994.

- Iqbal, Javid Namah, terj. Sadikin, Jakarta: Panjimas, 1987.
- Lenczowski, George, *Timur Tengah di Tengah Kancan Dunia*, terj. Asgar Bixby, Bandung: Sinar Baru, 1992.
- Mahfud MD, Moh., “Jiwa Syariat dalam Konstitusi Kita” dalam Masdar Farid Mas’udi, *Syarah Konstitusi UUD 1945 dalam Perspektif Islam*, cet. ke-1, Jakarta : Alfabeta, 2010.
- Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, sebagaimana yang dikutip Shimogaki dalam *Islam Kiri*, 19. Hanya saja, disini, Hanafi lebih jelas dan terfokus pada manusia.
- Ridwan, AH., *Reformasi Intelektual Islam*, Yogya: Ittaqa Press, 1998.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogya: LKiS, 1994.
- Soeseno, Franz Magnis, “Demokrasi : Tantangan Universal” dalam M.Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog antar Peradaban*, Jakarta : Paramadina, 1996.
- Sumaryono, *Hermaunetik Sebuah Metode Filsafat*, Yogya: Kanisius, 1993.