

POST TRADISIONALISME ISLAM: Dari Teologi Teosentrisme Menuju Teologi Antroposentrisme

Oleh: Zuhairi Misrawi*

Abstract

This paper tries to explore the case that make the Moslem thought's backwardness as formulated in their theology. For centuries, Muslim people disappear in theocentrism theology which lie the God over all. God is personificatied in both perceptions, in one hand shows his absolute power, but on the other hand sign his band to humanism characteristics. The developing theology then constitutes the theology that support the God and sink the human existence. As the problem solver of this case, the writer offers the anthropocentrism theology. This theology that the writer tries to explore the lost dimensions in religious doctrine that Allah as well as the heaven God, also the earth God. The anthropocentrism theology give the more cares to human problems. This theology also tries to change the religious knowledge (ushûluddîn) as the knowledge of belief become the knowledge that suggest to the human being to do the change. At last, the anthropocentrism theology paradigm by the people of post traditionalist is the effort to explore the theocentrism bureaucracy theology that for a centuries dominates the religious thought. The anthropocentrism offer the base of cultural move which take along the democracy hope, civil society, and the pluralism.

خلاصة

استعرض الكاتب محاولة الباحثين المعاصرين في الدراسات الإسلامية لكنه مع الأسف ما زالوا متمسكين باللاهوت Teosentris من حيث أن الإله في مقام العليا وله قدرة مطلقة وينفى دور الإنسان. للخروج من هذا الورطة يطرح الكاتب فكرة اللاهوت Antroposentris التي تتجه إلى كشف البعد الضائع في علم اللاهوت الإسلامي التقليدي وهو أن الله ملك السماء والأرض. ونتيجة هذه النظرية أن علم الكلام يهتم بالشئون الإنسانية بدون أن يغفل الشئون الإلهية. وكان مذهب Post-Tradisional يهدم المذاهب الكلامية Teosentris. ويعتقد الكاتب أن فكرة اللاهوت Antoposentris أساسا وانطلاقا لحركة المجتمع للوصول إلى الديمقراطية والمجتمع المدني.

Kata Kunci: Post Tradisionalisme, Teologi, Teosentrisme, Antroposentrisme

* Mahasiswa S2 di Program Studi Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Koordinator Kajian dan Penelitian, PP. Lakpesdam NU dan Koordinator Program Jaringan Islam Emansipatoris di P3M, Jakarta.

A. Pendahuluan

Menjelang Musyawarah Nasional (Munas) NU di Bogor pada awal Juli 2002, Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam NU) menerbitkan buku "Neo-Aswaja"¹ sebagai upaya mengkaji ulang konsep-konsep *ahlussunnah waljama'ah* yang dikodifikasi *founding father* NU serta merekonstruksi konsep Aswaja yang sejalan dengan problem kemanusiaan kontemporer, seperti pembebasan masyarakat dari penindasan, pemihakan pada kaum lemah, pluralisme, kesetaraan jender, demokratisasi, dan kedamaian. Penalarannya, apa yang dihadapi ulama terdahulu, tentu saja berbeda dengan yang dihadapi masyarakat saat ini. Karena itu, pembongkaran terhadap konsep Aswaja, termasuk menafsirkannya kembali seakan menjadi kebutuhan primer yang tidak bisa ditunda-tunda lagi. Merevitalisasi konsep Aswaja, sebenarnya bukanlah pekerjaan yang spektakuler, akan tetapi sudah menjadi bagian dari tuntutan perubahan dan pembaruan yang mesti dilakukan, sehingga vitalitas keberagamaan tidak terjebak dalam kubangan dogmatisme dan konservatisme.

Di awal tahun 90-an, KH. Said Aqil Siradj, kiai "nyentrik" asal Cirebon menjadi "pemeran utama" dalam pembaruan konsep Aswaja, walaupun upayanya kandas di tengah jalan, karena besarnya arus resistensi di kalangan kiai *mainstream*.² NU secara institusional pernah menggelar simposium, membahas konsep Aswaja lama dan kemungkinan merevisinya menjadi konsep Aswaja yang memiliki sensitivitas terhadap perubahan pada tataran lokal, nasional, regional dan global. Namun upaya tersebut, juga tidak membuahkan hasil memuaskan, karena tidak ada *follow up* yang terencana untuk menggagas lahirnya "manifesto baru" yang akan mewarnai dinamika keberagamaan masyarakat lokal.

Di sisi lain, yang menjadi kekhawatiran bersama, tatkala muncul kecenderungan pemahaman formalistik, radikalistik dan fundamentalistik. Tentu saja, ini akan memperkeruh pemaknaan keagamaan. Pembaruan pemikiran yang digelar para pembaru Islam lambat-laun melahirkan keterjebakan pada fatalisme yang berakhir pada perebutan otoritas. Ada semacam gelembung memori kolektif untuk menghadirkan kembali "sejarah yang terkoyak" sebagai antitesa terhadap kebekuan modernitas. Indikasinya, kecenderungan memukul beduk "Piagam Jakarta" sebagai "teologi negara

¹ Konsep Neo-Aswaja mengkaji Aswaja dan membedah historisitas, hermeneutika dan pembacaan terhadap problem kemanusiaan kontemporer. Kemudian dilengkapi dengan konsep Aswaja baru yang menyemangati pluralisme, humanisme, kesetaraan jender dan demokrasi. Buku ini ditulis oleh intelektual muda NU, antara lain: Ahmad Baso, Rumadi, Agus Sudibyo, Abd. Muqith Ghazali dan Rumadi, yang disusun dan disunting oleh penulis.

² Apa yang menimpa KH. Said Aqil Siradj merupakan salah satu bukti penolakan yang semakin menguatkan pendapat, bahwa kalangan kiai akan menjadi obyek kritikan, karena merekalah di antaranya yang selama ini mengukuhkan pandangan keagamaan yang bersifat teosentris. Para kiai sudah bisa dipastikan tidak akan memuluskan gagasan pembongkaran ilmu kalam klasik.

Islam” hampir menasional dan mengikuti aliran desentralisasi yang semakin kencang.³ Formalisasi syariat yang awalnya sekadar spiritualitas transenden, telah menjadi “bahan bakar” yang dapat mengobarkan heroisme politik. Ini menunjukkan adanya “pendulum peradaban”, sebagaimana disebut Ibnu Khaldun sebagai “tarik ulur” yang akan memperjelas hembusan pemikiran keagamaan. Perubahan merupakan *keyword* yang harus diterima sebagai realitas, baik perubahan ke arah yang lebih demokratis maupun perubahan ke arah otoritarian.

Apa yang mengemuka dalam layar politik nasional, kian memperkuat asumsi relasi pemikiran keagamaan dengan kuasa, yang akan memperkuat bandul otoritarianisme diskursus dan gerakan praksis sekaligus. Karena itu, menganatomi “teologi” sebagai fenomena keberagaman menjadi sebuah keniscayaan yang tidak bisa dihindarkan. Bukan hanya yang berkaitan dengan konsep Aswaja, akan tetapi seluruh yang mengatasmakan dirinya “Islam” serta doktrin-doktrinnya yang mewarnai nalar keagamaan dalam pelbagai bidangnya.

Post-Tradisionalisme Islam sebagai pisau analisis sosial, tentu saja, mempunyai konsern yang cukup besar untuk mencermati teologi sebagai bagian dari realitas, serta menempatkannya dalam posisi yang tepat. Teologi sejatinya tidak menekukkan lututnya pada kepentingan “tuhan” dan “agama”, akan tetapi sebisa mungkin, teologi dapat memihak pada rakyat yang memberikan dorongan bagi perubahan dan transformasi sosial.

B. Kodifikasi “Ushûluddîn” dan Jebakan Teosentrisme

Pemikiran Islam klasik, bagi banyak kalangan menjadi zaman keemasan Islam yang menginspirasi optimisme keunggulannya. Bahkan ada semacam desakan untuk membentuk ensiklopedi atau seperangkat rumusan yang diimani akan menyelesaikan problem kemanusiaan. Doktrin “islam senantiasa *powerfull* dan tak tertandingi” (*al-islâm ya’lû wa lâ yu’lâ ‘alaihi*), “Islam kompatibel untuk setiap ruang dan waktu” (*al-islâm shâlihun likulli zamânin wa makânin*) seakan menyihir kesadaran kognitif untuk menerima seluruh yang berlabel “Islam” tanpa *reserve* serta-merta menganggapnya sebagai doktrin yang *taken for granted*. Karenanya, pemahaman keagamaan yang muncul ke permukaan, sebagaimana dirinci dalam gugusan sejarah klasik, lalu bermetamorfosa sebagai “ritualitas” yang sifatnya mengikat dan *immune* terhadap kritik konstruktif.

³ Salah satu kecenderungan yang mengemuka di era reformasi adalah munculnya kelompok-kelompok Islam garis keras yang membawa simbol-simbol keagamaan dalam atmosfer perpolitikan nasional. Suara mereka semakin lama semakin lantang, terutama dalam hal formalisasi Syariat Islam, seperti yang dikampanyekan Front Pembela Islam (FPI), Hizbu at-Tahrir, Majelis Mujahidin, Laskar Jihad dan lain-lain. Bahkan upaya mereka sudah merambah ke daerah, sebagaimana diartikulasikan dalam perda-perda, seperti di Tasikmalaya. Gejala ini tentu saja semakin memperjelas adanya radikalisasi agama dan upaya mengaktifkan agama dalam ruang politik.

Yang menjadi persoalan, tatkala doktrin tersebut semakin menunjukkan keangkuhannya, misalnya menampakkan wataknya yang “serba benar”, sehingga yang mengemuka dalam realitas kecenderungan “menyalahkan” dan “mengkafirkan”.⁴ Pemandangan semacam ini merupakan karakteristik pemikiran abad pertengahan yang mengandaikan adanya sentrum: pemahaman yang bersifat homogen dan dominatif. Keragaman pemahaman tidak membentuk sinergitas dan dialog yang mengakui perbedaan dalam tataran wacana, akan tetapi keragaman yang mencipta dogmatisme, walau hanya dalam ruang lingkup yang sangat terbatas. Karena itu, setiap pemikiran keagamaan membentuk “dogmatisme lokal” yang dinahkodai “pemuka agama”.⁵ Sejak dulu, hampir tidak ada pemahaman yang tidak terikat dengan kekuatan politik, baik yang bercorak konservatif maupun liberal, keduanya sama-sama terbelenggu dalam lipatan otoritas⁶, sehingga yang menjadi target besarnya adalah otentisitas dan orisinalitas semu, yaitu otoritas yang sesuai dengan selera penguasa.

Dari sekian produk pemikiran klasik, teologi sebagai landasan keberagamaan (*al-aqīdah*) menjadi salah satu bidang keilmuan yang belum terjamah secara adil. Teologi seringkali dianggap sebagai keyakinan yang tidak bisa diilmiahkan (sakral). Karena itu, teologi mengalami kemandegan, dan hanya sebatas mengurus masalah-masalah yang bersifat transenden dan supranatural. Imam al-Ghazālī menulis buku *Ijām al-Awām ‘an al-Kalām*, yang memperjelas indikasi ke arah pengkhususan teologi bagi kalangan terbatas, bukan untuk umum. Karena itu, teologi menjadi ilmu yang statis dan mengalami kemandegan, tak mampu membaca realitas sosial secara cermat. Hal itu disebabkan beberapa hal. *Pertama*, teologi bagi banyak kalangan dianggap sebagai “ilmu inti” yang *untouchable*. Teologi menempati papan atas dalam deretan keilmuan Islam. Menurut Nashr Hamid Abu Zayd, teologi merupakan domain yang tidak bisa disentuh, sehingga seluruh perangkat yang merupakan elemen teologi sulit untuk dipahami secara bebas dan terbuka. Teologi yang sangat ketat mempunyai dampak negatif bagi pengembangan “nalar keagamaan” yang progresif dan kritis. Pemikiran keagamaan hanya berjalan di tempat.⁷

⁴ Tradisi “pengkafiran” menjadi salah satu ancaman serius bagi kebebasan berpikir, sebagaimana terjadi di belahan dunia Islam, bahkan para pemikir liberal pun harus menemukan ajalnya, seperti Farag Faudah di Mesir. Kasus pengkafiran mutakhir terjadi pada Nashr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi (Mesir), Adonis (Suriah).

⁵ Pemikiran klasik terfragmentasi dalam pelbagai aliran dan mazhab, sehingga memadati kepustakaan pemikiran Islam. Hanya saja, keragaman tersebut tidak berangkat dari epistemologi yang kuat, karena masing-masing berdiri sendiri, memiliki target ideologisnya tersendiri. Ini yang disebut Abid al-Jabiri dalam *Wijhah Nadzar* sebagai model pemikiran Islam yang mengalami kemiskinan epistemologis.

⁶ Fenomena tersebut dapat ditilik dari sejarah dinasti Umayyah cenderung fatalistik, lalu dilanjutkan dinasti Abbasiyah yang kadang fatalistik dan moderat, seperti masa pemerintahan al-Ma'mun yang dikenal sebagai era filsafat Aristotetalian, karena sang pemimpin sangat menganut rasionalisme. Pada masa ini Mu'tazilah dan kalangan rasionalis menemukan momentumnya. Apabila kekuasaan dikuasai kalangan fatalistik, maka bandul kembali berbalik kepada fatalisme.

⁷ Lihat buku Nashr Hamid Abu Zayd, 1990, *Mafhūm al-Nash; Dirāsah fi 'Ulūm al-Qurān*, atau *Dawāir al-Khawf; Qirāah fi Khithāb al-Mar'ah*.

Kedua, teologi menjadi salah satu persyaratan bagi identitas keagamaan. Identitas keagamaan dalam tataran yang bersifat transenden, sebenarnya tidak ditentukan oleh hukum-hukum yang bersifat partikular (*fiqh*), akan tetapi ditentukan oleh teologi, karena mempunyai garis vertikal dengan Yang Maha Esa. Dalam aras tertentu, syariat sudah naik pangkat menjadi “teologi”, sehingga sulit membedakan antara teologi dan syariat. Perbedaan pemahaman syariat seringkali menimbulkan friksi yang membentuk garis pemisah antara “Islam”, “zionis” dan “komunis”. Konsekuensinya, identitas keagamaan sangat bias, tak jarang menjebak pada pemutlakan dan pengklasifikasian yang serba kaku dan rigid.⁸

Ketiga, teologi menjadi penentu “keselamatan”, “kemenangan” dan “kebahagiaan”.⁹ Klaim keselamatan (*claim of salvation*) seringkali ditentukan sejauhmana keabsahan akidah yang dipersepsikan oleh mazhab tertentu. Persepsi tersebut mempunyai karakteristik tersendiri sesuai dengan kodifikasi dan kesepakatan yang dianggap merepresentasikan pemahaman terabsah. Klaim keselamatan hampir menjadi landasan ideal untuk menarik simpati masyarakat beragama agar keluar dari kubang kebimbangan dan kebingungan yang dihadapinya. Segala yang bertentangan dengan keselamatan, biasanya cenderung dilarang dan dipinggirkan. Garansi akan keselamatan seakan menjadi jaminan untuk memilih doktrin tertentu sebagai jalan untuk menemukan kebenaran. Yang paling populer, yaitu teologi yang dibentuk Imam al-Ghazali dalam *Ihyâ Ulûmuddîn*, yang memberikan jaminan untuk menemukan keselamatan dan kebenaran. Karenanya, buku tersebut dikenal sebagai “obat hati” yang menjamin “kemenangan” dan “kebahagiaan”.

Dengan demikian, teologi menjadi salah satu ilmu yang berpengaruh dan mempunyai gravitasi yang begitu kuat untuk membentuk jaring yang menguatkan komunalisme dan keberagamaan yang bersifat massif. Sejarah membuktikan, tidak ada aliran yang bisa bertahan lama dan mengalami diaspora yang sangat luas, kecuali teologi. Teologi bisa menentukan “wilayah toritorial” dan mendesain komunitas yang mempunyai dedikasi tinggi terhadap pilihan teologinya.

Pilihan terhadap teologi, biasanya diartikulasikan dalam pelbagai bentuk, yang masing-masing memiliki metode ritualitasnya. Titik temu di antara

⁸ Menurut pengamatan penulis, salah satu penyebab kemandegan pemikiran keagamaan, karena seluruh produk pemikiran klasik dipahami sebagai bagian dari keberagamaan yang bereskalasi menjadi keyakinan teologis. Pemandangannya, sulit rasanya untuk membedakan antara “agama” dan “pemikiran keagamaan”. Kecenderungan yang mengemuka, atas nama agama, sebagian kelompok menolak dialog dan menjadikan perang sebagai satu-satunya jalan.

⁹ Dalam doktrin keagamaan, biasanya teologi senantiasa dijadikan ukuran sejauhmana keberagamaan seseorang dan mempunyai identitas yang absah. Muhammad ‘Abduh mempunyai pandangan yang cukup progresif dalam hal ini, “Apabila dalam diri seseorang mengandung keimanan 1% saja, dan 99% kekufuran, maka dia sudah beriman”. Ini menunjukkan betapa teologi menjadi penentu keselamatan, bahkan dalam perdebatan teologi klasik sangat beragam dalam hal ini.

kalangan yang menamakan dirinya masyarakat bertuhan, yaitu keterkaitannya dengan doktrin-doktrin yang memapankan ketuhanan, fatalistik. Seluruh urusan, baik yang bersifat materiil maupun immateriil, seringkali dikembalikan kepada Tuhan, sehingga membentuk “kepasrahan pasif” dan “ketertundukan apologetik”.

Dalam masyarakat tradisional, biasanya Tuhan dipersonifikasikan dalam persepsi-persepsi yang di satu sisi menunjukkan kekuasaan-Nya yang bersifat mutlak dan absolut, tapi di sisi lain mengisyaratkan keterikatannya dengan hal-hal yang bersifat manusiawi. Namun, satu hal yang tidak bisa dipungkiri, bahwa pandangan tersebut sebenarnya dalam koridor: pembelaan terhadap Tuhan. Konsep *kasb* yang diracik Imam Asy’ari misalnya, membuktikan kecenderungan tersebut yang seringkali mengembalikan seluruh persoalan kepada Tuhan semata. Konsepnya pun terkesan sarat dengan ambiguitas: antara kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia. Manusia sebagai makhluk yang dicipta harus tunduk pada aturan-aturan-Nya, dan dituntut untuk mengikuti segala yang menjadi kehendak Tuhan, sebagaimana tercermin dalam doktrin “*qudrat*” dan “*irâdât*”. Di sisi lain, mereka menggunakan analogi emperik terhadap yang abstrak (*qiyâs al-ghâib ‘alâ al-syâhid*). Namun kedua optik yang digunakannya, masih dalam takaran yang pada akhirnya akan memantapkan posisi Tuhan. Karena itu, teologi yang dikembangkan selalu berpihak pada Tuhan, dan menenggelamkan eksistensi manusia.

Pada tataran empirik, pemahaman yang mendorong teologi pada kekuasaan Tuhan *an sich*, bukan tanpa resiko dan konsekuensi. Pemikiran semacam ini seringkali dijadikan amunisi untuk memantapkan kekuasaan politik. Tuhan yang disimbolisasikan dalam bentuk-bentuk pemahaman teologis, akhirnya menciptakan suasana kejiwaan (*al-makhzûn al-nafsi*) yang menguntungkan rezim tertentu, dan akhirnya membentuk kultur keberagamaan yang konservatif. Atas nama Tuhan, kebebasan berpikir dibungkam dan dipasung, serta penalaran keagamaan mengalami kemandegan selama berabad-abad. Bahkan dalam tataran yang lebih menyedihkan, atas nama Tuhan lalu muncul “perang suci” yang dipersepsikan sebagai kewajiban agama (*fardlu*). Yang menggejala dalam model teologi semacam ini, yaitu mistifikasi yang berlebihan terhadap seorang yang dianggap sebagai “pewaris kebenaran”. James Turner Johnson menulis:

Perang suci adalah perang yang dilakukan agar agama ditaati dan/atau untuk menghukum penyimpangan. Inilah makna perang suci yang terdapat dalam kata-kata Ambrose bahwa perang dapat dilakukan untuk tujuan melindungi ortodoksi Kristen (Ambrose Milan, *On the Christian Faith* 2.14.136-143, dalam Schaff *et. al.* 1896; bandingkan Swift 1970, 534), dalam dorongan Augustine agar digunakan kekuatan militer Roma untuk memerangi kaum Donatis dan kaum yang berpandangan non-ortodoks (lihat Russell 1975, 23-

25), dalam perang melawan kaum Albigensian/Cathari dan umumnya di lain tempat di Eropa abad pertengahan, dan juga umumnya pada kedua belah pihak dalam perang protestan-Katolik di era reformasi. Namun memerangi orang murtad dapat pula disebut jihad (Abraham dan Haddad 1989, 33-39). Poin dalam semua kasus ini adalah bahwa entah untuk urusan ke luar dan ke dalam, penggunaan kekuatan militer untuk tujuan keagamaan dibenarkan agar ditaati untuk menghukum orang-orang yang melanggar apa yang dianggap sakral.¹⁰

Dalam masyarakat modern pun artikulasi teologisnya tidak jauh berbeda, bahkan terkesan lebih problematis, karena menggunakan al-Qur'an sebagai simbol otoritas. "Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah" digunakan sebagai "teologi" yang akan mengukuhkan Tuhan. Doktrin tersebut menjadi "korpus tertutup" yang tidak bisa diotak-atik, dan seluruh yang bertentangan dengan doktrin tersebut dianggap *bid'ah*, tidak sesuai dengan ajaran Tuhan. Al-Quran dianggap sebagai satu-satunya jembatan untuk mengarungi samudra kebenaran, bahkan al-Quran diandaikan sebagai "kitab suci" yang menyediakan seperangkat alat untuk menyelesaikan problem kemanusiaan. Karena itu, seluruh penafsiran berkisar sekitar dua model: tekstualis dan ideologis.

Tekstualis, karena "kebenaran teologisnya" senantiasa dikembalikan pada teks. Apapun yang dikatakan teks menjadi ukuran dalam menyingkap kebenaran. Biasanya, kelompok ini memahami teks-teks keagamaan secara literal. Ideologis, karena ukuran kebenaran selalu terkait dengan ideologi penafsir. Kalangan Sunni maupun Syi'ah, sepertinya terjebak dalam pemaknaan yang bersifat ideologis, bahkan kodifikasi teksnya pun berbeda antara kitab yang digunakan kalangan Sunni dan kalangan Syi'ah.¹¹

Kalangan yang menjadikan teks-teks keagamaan sebagai sumber teologis tak kalah militannya dengan kalangan yang menjadikan doktrin *kasb*, karena al-Quran merupakan kitab suci yang senantiasa hadir di tengah-tengah masyarakat. Dengan bermodalkan teks-teks keagamaan, kekuasaan politik dapat direnggut dengan mudah, bahkan metode "memperjualbelikan teks-teks keagamaan" dianggap sebagai metode terbaik, mudah dan ekonomis, karena menyentuh sentimen keagamaan, dari pada menggunakan metode yang membutuhkan penelitian, perencanaan dan strategi, dan evaluasi, sebagaimana dimanifestasikan dalam manajemen modern. Bagi masyarakat kapitalis, menggunakan simbol-simbol keagamaan, seperti syariat, merupakan cara untuk mengembangkan kapital, sebagaimana tercermin dalam maraknya bank-bank

¹⁰ James Turner Johnson, 2002, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, penerjemah. Iiyas Hasan dan Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka Hidayah, hal. 69.

¹¹ Untuk memperjelas tesis ini, lihat buku *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, karya Taufik Adnan Amal, yang mempunyai proyek menulis al-Quran edisi kritis. Dalam buku tersebut, Taufik dalam membuktikan sejarah kodifikasi al-Quran yang beragam, sekaligus perbedaan antara al-Quran yang dikodifikasi Ali bin Abu Thalib dan al-Quran yang dikodifikasi Zayd bin Tsabit, Utsman bin Affan dan lain-lain.

yang menggunakan simbol keagamaan, seperti Bank Muamalat, Bank Syariah, dan lain-lain.

Biasanya, kalangan yang mensandarkan diri pada teks-teks keagamaan menafikan pluralitas, dialog dan inklusivitas. Identitas keagamaan semakin dipersempit dalam lingkaran pemaknaan yang sudah terkodifikasi sedemikian rupa. Teks-teks keagamaan menjadi pemberi “stempel” yang bisa memberikan legalitas bagi kantong-kantong politik dan ekonomi. Bahkan fenomena mutakhir, pelabelan “halal” bagi sejumlah produk, sebagaimana dikampanyekan lembaga keagamaan dapat dipahami sebagai bagian dari kapitalisasi agama. Atas nama agama biasanya menutup kompetisi dan persaingan secara transparan dalam hal-hal yang berkaitan langsung dengan hajat masyarakat, yang bersifat duniawi. Agama menjadi lahan konstestasi yang paling menguntungkan bagi pusat-pusat kekuasaan. Teologi yang bersifat teosentris, fatalistik dan konservatif itu tidak hanya untuk menunjukkan kepatuhannya pada Tuhan, akan tetapi di sisi lain digunakan sebagai batu loncatan untuk membentuk kekuasaan baru yang berpusat pada otoritas tunggal. Nashr Hamid Abu Zayd secara cermat membaca dimensi ontologis dari setiap teks, bahwa teks yang bermetamorfosa sebagai *kalâm* telah menjadi kendaraan kekuasaan dan menenggelamkan kreatifitas berfikir, karena teks yang demikian itu dipahami secara literal dan tidak melihat historisitasnya secara holistik.¹²

Akar-akar historis pelebagaan teologi yang berakhir pada kodifikasi secara ketat, dapat dibaca dari kecenderungan pemikiran pada abad pertengahan, yang mana sebagian besar - untuk tidak mengatakan keseluruhan - pemikiran keagamaan telah dikodifikasi dalam serangkaian pemahaman yang menamakan dirinya sebagai “orisinalitas” dan “otentisitas”. Pada masa ini, konsep orisinalitas terbentuk dan diwarisi dari masa ke masa yaitu *ushûluddîn* (ilmu tentang dasar-dasar agama/teologi), *ushûl fiqh* (dasar-dasar fikih) dan tasawuf.

Pemahaman keagamaan yang digunakan masyarakat kontemporer sebenarnya tidak beranjak dari paradigma yang digunakan pada era kodifikasi. Setidaknya belum ada upaya untuk melakukan diskoneksitas paradigmatis. Kecenderungan yang mengemuka hanya sekajar “memelihara”, “mengangumi” atau paling banter “melanjutkan”, sehingga sikap terhadap tradisi klasik selalu dalam posisi “dipandang”, bukan “memandang”, sebagaimana berkembang dalam tradisi *cultural studies*.

Muhammad Arkoun mempertegas kenyataan tersebut, bahwa upaya mencari otentisitas dirintis oleh Imam al-Syafi'i (204 H) dalam bukunya, *al-Risâlah*, buku yang memuat teori-teori dasar fikih, Imam Asy'ari dalam *Maqâlât al-Islâmiyyin*, buku yang menjelaskan tentang teori kasb. Lalu

¹² Nashr Hamid Abu Zayd, 1997, *al-Nash, al-Sulthah wa al-Haqîqah; al-Fikr al-Dînî bayn Irâdat al-Ma'rifah wa Irâdat al-Haymanah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-Arabî, hal. 67-89.

dikembangkan Ibnu Taymiah (728 H) dalam *al-Siyâsah al-Syar'iyah* (fikih politik), Abu Ishaq al-Syairazi (790 H) dalam konsep *Maqâshid al-Syarî'ah*. Dalam tradisi Syi'ah pun terjadi hal yang serupa. Pencarian orisinalitas terus bergelayut dengan dahsyat, khususnya dalam Syi'ah Isma'iliyah, seperti al-Kailani (329 H) dalam *al-Kâfi*, Ibnu Babawayh (381 H) dalam *Man lâ Yahdluruhu al-Faqih*, dan al-Nu'man (364 H) dalam *Da'âim al-Islâm*.¹³

Tanpa terkecuali, sejarah pemikiran teologis senantiasa mengandaikan adanya pijakan yang merujuk pada sumber-sumber yang dianggap orisinal, yang lalu selalu dianggap yang "membawa kebenaran", dan sebaliknya yang baru seringkali disebut "membawa kemurtadan". Pola pandang semacam ini, tentu saja menjadi hambatan serius dalam rangka melakukan perubahan pada tataran praksis, karena ketergantungan pada yang lalu begitu besar. Yang lalu diyakini sebagai lokomotif perubahan yang kemudian membentuk psiko-historis.

Konsep *ushûluddîn* yang selama ini dikembangkan bagi komunitas muslim sejatinya dapat didekonstruksi, lalu direkonstruksi menjadi konsep-konsep yang dapat digunakan sebagai *elan vital* bagi perubahan dan transformasi. Kaum Mu'tazilah, sebenarnya sudah memulai tradisi tersebut dengan mengelemenasi konsep sifat Tuhan yang duapuluh menjadi dua sifat yaitu *al-'ilm* dan *al-irâdah*, sebagai upaya untuk menghidupkan rasionalitas dan kebebasan berkreasi. Akan tetapi Mu'tazilah tidak dapat melanjutkan langkah pembongkarannya, karena situasi politik pada zamannya tidak memungkinkan untuk melakukan hal tersebut. Muhammad 'Abduh pun mengalami kegagalan yang sama, karena al-Azhar tidak memberikan ruang yang bebas untuk mengembangkan teologi Mu'tazilah yang ditulis dalam magnum opus-nya, *Risâlah al-Tauhîd*. Rasyid Ridha sebagai penerus Muhammad 'Abduh tidak mampu melanjutkan penafsiran rasional, karena situasinya sangat tidak memungkinkan, atau karena paradigmanya berbeda dengan Muhammad 'Abduh, yang dikenal sebagai tokoh rasionalis. Rasyid Ridha kembali pada teks dan termasuk pembaru yang menghendaki terbentuknya *khilâfah al-Islâmiyah* (Negara Islam). Cita-cita untuk membangun dinasti Ottoman menjadi salah satu karakteristik pemikiran Rasyid Ridha.

Karena itu, problem-problem yang dilahirkan dari rahim teologi yang bersifat teosentris tersebut harus mendapatkan perhatian serius, guna mewarnai teologi klasik dengan substansi yang mengedepankan kritisisme, perubahan, transformasi sosial, demokrasi, pluralisme dan *civil society*. Teologi yang hanya ingin berputar pada sentrum yang terletak di "langit" hanya akan menjauhkan teologi dengan realitas kemanusiaan yang penuh dengan

¹³ Muhammad Arkoun, 1999, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlat al-Ta'shîl; Nahw Târîkhin Akhar li al-Fikr al-Islâmî*, Beirut: Dar el-Sâqî, hal. 7

problematika, atau dengan kata lain, hanya akan menjauhkan doktrin-doktrin keagamaan dengan realitas kemanusiaan. Teologi pada akhirnya hanya akan menjadi simbol penguasa untuk merepresi terhadap masyarakat lemah. Pemandangan ke arah itu semakin kentara, tatkala “suara Tuhan” kian dikampanyekan untuk melawan gerakan-gerakan *civil society*, yang melandasi pemikirannya pada pemberdayaan masyarakat kritis.

C. Post-Tradisionalisme Islam: Ke Arah Teologi Antroposentris dan Transformatif

Perubahan pada tataran praksis, pada hakekatnya dapat dilihat secara komprehensif, tidak sekadar mempertimbangkan perubahan pada tataran global, akan tetapi melihat tradisi dan kultur keberagamaan yang mendarahdaging di tengah-tengah masyarakat yang menjadikan pemahaman keagamaan sebagai rujukan utamanya. Kekhasan tersebut, menurut para indonesianis, seperti Robert. W. Hefner harus dilihat sebagai bagian dari pemberdayaan demokrasi dan *civil society*. Secara kultural, Indonesia sebagai negara yang berpenduduk mayoritas muslim, berpotensi menjadi komunitas yang dapat menerima demokrasi. Hal itu dibuktikan dengan adanya kantong-kantong *civil society* yang dapat mengakomodasi demokrasi dan pluralisme.¹⁴

Oleh karena itu, Post-Tradisionalisme Islam sebagai paradigma yang sejak awal hendak membumitanahkan demokrasi dan *civil society* Indonesia, melihat bahwa perubahan dan transformasi sosial harus berangkat dari kultur dan pembacaan mendalam terhadap budaya. Karena jika tidak, maka hanya akan mewujudkan “hegemoni” dan “represi” yang justru memperjauh dari idealisme dan cita-cita yang diinginkan. Bagaimanapun, pengalaman transisi demokrasi di tanah air sangat terkait dengan perubahan pada tataran kultur. Yang dibutuhkan adalah tersebarnya gerakan *civil society* yang gigih mensosialisasikan paradigma kerakyatan yang dapat menumbuhkan progresivitas untuk melakukan kontrol terhadap negara dan juga turut memberdayakan masyarakat ke arah pembentukan komunitas yang cinta damai dan dapat mengembangkan potensinya dengan sendiri. Hal tersebut, mau tidak mau, harus diperkuat dengan “teologi antroposentris”, yaitu teologi yang memberikan dorongan untuk melihat problem kemanusiaan kontemporer sebagai titik tolak perubahan dan transformasi.

Nalar keberagamaan, sejatinya dapat digunakan sebagai upaya resistensi yang maksimal untuk melakukan kritik terhadap agama dan negara. Karenanya,

¹⁴ Robert W. Hefner dalam beberapa penelitiannya ingin menangkis tesis yang menyebutkan bahwa Islam tidak kompatibel dengan demokrasi. Kasus Islam Indonesia memberikan kenyataan yang berbeda bahwa Islam ternyata bisa berkelindan dengan demokrasi, sebagaimana dilakukan gerakan Islam Kultural. Ini memberikan dorongan bagi Hefner untuk mematahkan tesis Sherif Mardin yang pesimis dengan akulturasi Islam dan Demokrasi. Untuk mengetahui lebih banyak gagasan Hefner, bisa membaca buku, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, penerjemah Ahmad Baso, 2001, Jakarta: ISAI.

“Kiri Islam” seperti yang dilontarkan Hassan Hanafi, pemikir muslim asal Mesir menemukan momentum yang tepat, tatkala Islam dikaji dalam konteks pemberdayaan masyarakat. Nalar keberagaman harus direkonstruksi dalam rangka akselerasi perubahan, terutama tradisi masa lalu yang kian membelenggu masyarakat. Kiri Islam, tambah Hassan, hendak mentransformasikan “kesadaran individual” menjadi “kesadaran kolektif”, dari revolusi intelektual menjadi revolusi kasunyatan.¹⁵

Perspektif “Kiri Islam” berbeda dengan perspektif “Islam Liberal”. Islam Liberal memandang bahwa perubahan hanya melihat tujuan, seperti demokrasi, pluralisme dan kesetaraan, akan tetapi tidak melihat tradisi sebagai unsur terpenting, sekaligus proses yang mesti dilalui. Islam Liberal, sebagaimana disebut Charles Kurzman, hanya akan mungkin diterapkan dalam masyarakat modern. Islam Liberal akan melawan tradisi dan adat. Karenanya, watak Islam Liberal terkesan elitis dan sentralistik.

Sedangkan “Kiri Islam” melihat betapa pentingnya tradisi dalam melakukan resistensi dan kritisisme. Tradisi sebagai realitas yang tak terbantahkan mempunyai dua elemen yang saling berbenturan. Di satu sisi, tradisi menyimpan kekakuan, akan tetapi tradisi dapat dijadikan jembatan perubahan dan transformasi sosial. Karena itu, melihat tradisi, menurut kalangan post-tradisionalis, harus menggunakan optik kritisisme. Kiri Islam memandang, bahwa doktrin-doktrin keagamaan yang selama ini dipandang sebagai “teologi” yang diwahyukan Tuhan harus dikonversi menjadi teologi yang menyemangati nilai-nilai kemanusiaan dan perlawanan terhadap ketidakadilan, baik dalam ranah politik maupun ekonomi. Lompatan atas tradisi harus diawali dengan pembacaan kritis, bahkan sebisanya melakukan diskoneksitas epistemologis.

Beberapa hal yang harus dilakukan dalam upaya diskoneksitas epistemologis, antara lain; Pertama, memandang teologi sebagai produk budaya yang terus mencari bentuk sesuai dengan tuntutan realitas. Teologi yang terbentuk pada era kodifikasi, tidak serta-merta merepresentasikan hakikat teologi untuk diterapkan pada realitas kemanusiaan kontemporer. Karenanya, konstruks teologi klasik harus dibongkar dengan mempertimbangkan realitas kemanusiaan. Kedua, memandang teologi tidak hanya sekadar pemahaman keagamaan *an sich*, akan tetapi dalam kaitannya teologi sebagai ideologi kekuasaan pada zamannya. Hal ini dapat dilihat dari pasang-surut teologi yang berkembang sejak dahulu, perdebatannya sangat terikat dengan kepentingan kuasa, sehingga persoalan teologi tidak hanya pada aras diskursus, akan tetapi sarat dengan kepentingan politik. Ketiga, memandang teologi sebagai upaya untuk melakukan perubahan dan transformasi sosial setelah kedua proses tersebut dilakukan secara kritis, akurat dan mendetail. Ketiga

¹⁵ Hassan Hanafi, 2000, *Madha Ya'ni al-Yasar al-Islami*, Yogyakarta: LKiS, hal. 87

proses tersebut merupakan mata rantai yang satu dengan yang lainnya mempunyai hubungan sinergik. Proses diskoneksitas epistemologis, harus dimulai dari studi historisitas, hermeneutika, relasi kuasa dan rekonstruksi teologi yang sejalan dengan realitas kemanusiaan kontemporer. Diskoneksitas epistemologis bertujuan untuk menemukan komitmen keagamaan secara *genuine* dan keluar dari keterjebakan pada ideologi yang menguntungkan kepentingan kelompok tertentu. Sebab ditengarai, kemapanan teologi teosentris sepenuhnya atas dukungan politik, bahkan konflik antara Ali bin Abu Thalib dengan Mu'awiyah lebih merupakan politisasi teologi yang menggunakan agama sebagai "bahasa politik". Di sinilah sebetulnya awal malapetaka runtuhnya komitmen progresif dan emansipatoris doktrin-doktrin keagamaan.

Karena itu, teologi antroposentris akan merubah pendulum pemahaman keagamaan yang mengentalkan dimensi pengukuhan posisi Tuhan dan pembelaan Tuhan. Teologi antroposentris akan memberikan perhatian lebih besar terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan, sehingga turut menumbuhkan semangat resistensi dan kritisisme yang akan membawa masyarakat pada kemandirian dan upaya penyelesaian problem kemanusiaan secara mandiri. Doktrin-doktrin keagamaan yang hanya memihak Tuhan akan menjadi sorotan utama, karena di sinilah letak utama persoalannya, sehingga agama mudah digunakan sebagai "kendaraan mewah" untuk melampirkan tujuan politis, dan tak jarang dapat memperkeruh suasana pluralitas dan keberagaman yang dialogis.

Secara paradigmatik, doktrin keagamaan tidak hanya memberikan porsi pada pembelaan terhadap Tuhan, akan tetapi turut menyoroti persoalan-persoalan kemanusiaan. Karena itu, tatkala agama diturunkan ke bumi, karakteristiknya pun mengalami revolusi yang berbeda dengan agama yang awalnya bertengger di Singgasana Tuhan (*lauh al-mahfudz*). Teologi sejatinya dapat memahami dimensi budaya, bahwa agama diturunkan dalam ruang dan waktu tertentu, bahkan turut merespon terhadap kultur masyarakat Arab pada saat itu. Karenanya, teologi antroposentris akan menangkap komitmen agama yang menyerukan pada rasionalitas, kemaslahatan, pluralisme dan demokrasi.

Teologi antroposentrisme hendak mengungkapkan dimensi yang hilang dalam doktrin keagamaan, bahwa Allah selain sebagai Tuhan Langit (*ilâh al-samâwât*), Allah juga Tuhan Bumi (*ilâh al-ardl*). Teologi antroposentrisme akan memberikan perhatian yang lebih besar terhadap problem kemanusiaan, seperti upaya pembebasan dari penindasan, pemihakan pada kaum lemah serta melakukan pemberdayaan masyarakat kritis. Kritik terhadap doktrin keagamaan bukan berarti menghapuskan vitalitas agama, akan tetapi menjadikan agama sebagai pisau untuk melakukan resistensi terhadap negara. Negara menurut kalangan post-tradisionalis merupakan mesin pencetak ketidakadilan. Karenanya yang menjadi pilihan adalah *civil society* sebagai alternatif untuk mengangkat harkat

dan martabat masyarakat. Kantong-kantong *civil society* harus mampu melakukan kontrol terhadap negara dalam rangka memperkuat posisi tawar-menawar rakyat yang selama selalu ditindas dan dipinggirkan.

Doktrin keagamaan klasik, yang tercermin dalam konsep "teologi teosentris" merupakan sarang problem, karena wataknya yang pro-kekuasaan. Tuhan yang terkonseptualisasikan dalam "teologi teosentris" secara eksplisit memberikan dorongan kepada penguasa untuk mengukuhkan otoritarianisme dan despotisme. Hassan Hanafi, pemikir muslim asal Mesir, melihat kecenderungan tersebut secara transparan, sebagaimana ditulis dalam pembukaan buku *Min al-Aqidah Ilâ al-Tsaurah*:

Dalam teologi teosentris, yang mejadi premis adalah pemujaan terhadap Tuhan dan shalawat kepada baginda rasul, Muhammad Saw. Ini merupakan premis yang murni memuat nilai-nilai transenden sebagai sebuah keniscayaan yang tidak boleh diotak-atik. Akan tetapi yang menjadi pertanyaan besar, tatkala premis tersebut dianggap sebagai tujuan dan kesimpulan. Dimensi kemanusiaan hanya dianggap sebagai "permainan" dan "kesenang-senangan". Karena itu, premis semacam kehilangan esensi, hampa dan tidak demonstratif. Premis yang dimulai dari ungkapan yang mengesakan Tuhan merupakan premis yang sebenarnya berlawanan dengan nalar, menumbangkan pembuktian, bahkan menghilangkan semangat keilmuan. Karena pencermatan yang menggugah adalah bagaimana menyelesaikan krisis multidimensional yang kasat mata. Yang perlu dilakukan adalah membongkar simpul-simpul "kuasa" dalam tradisi dan upaya merekonstruksi tradisi yang mempunyai perhatian besar terhadap perubahan dan transformasi sosial. Tradisi, sebagaimana yang kita pahami, merupakan suasana kejiwaan rakyat. Semangat kerakyatan merupakan landasan teori dalam melakukan perubahan.¹⁶

Teologi antroposentris hendak merubah defini *Ushûluddin* yang selama ini dimaknai sebagai ilmu mempelajari akidah dan keimanan kepada Tuhan, menjadi ilmu yang memberikan dorongan bagi manusia untuk melakukan perubahan. Keimanan yang dikonseptualisasikan hanya pada Tuhan, Malaikat, Kitab, Rasul, Hari Akhirat dan Qadla Qadar, menjadi keimanan yang konsern pada pemihakan kaum lemah, demokrasi, kesetaraan jender, pluralisme. Keimanan yang bergumul dengan problem kemanusiaan, sehingga keimanan tidak berangkat dari "kekosongan", akan tetapi berangkat dari realitas yang penuh dengan krisis, keterbelakangan, kemiskinan, kebodohan dan konflik sosial. Ini penting untuk merebut kembali pemaknaan "teologi" yang selama ini hanya dikonotasikan pada "langit" dan hal-hal yang bersifat abstrak dan *untouchable*. Teologi sebagai pilar keberagamaan harus mempunyai pijakan di bumi, bahwa berteologi adalah membuka kepekaan terhadap problem

¹⁶ Hassan Hanafi, 1988, *Min Aqidah ilâ al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Madbouli, hal. 5.

kemanusiaan serta melakukan upaya-upaya pembebasan dan penyelesaian yang akan mewujudkan suasana demokratis.

Dalam tradisi klasik, Ikhwan al-Shafa merupakan komunitas kecil (*small circle*) yang getol melakukan kritik terhadap teologi teosentris. Menurut mereka, teologi yang dikodifikasi kaum teolog dan ahli kalam (*mutakallimîn*) hanya berisikan perdebatan-perdebatan yang sama sekali tidak bermanfaat, yaitu perdebatan untuk membuktikan kekuasaan Tuhan. Ilmu kalam yang teosentris dan mengabaikan persoalan kemanusiaan, menurut mereka, merupakan ilmu yang penuh dengan kebingungan, keraguan, kekeliruan, kebencian dan permusuhan. Karakteristiknya adalah perdebatan kusir, bukan teoritisasi dan analisa. Membuka perdebatan yang sebenarnya tidak perlu diperdebatkan. Karenanya, sebenarnya perdebatan kaum teolog itu membodohkan, berlandaskan fanatisme golongan, dan kering-kerontang dari ketakwaan. Perdebatan dalam masalah kalam hanya menampakkan borok kaum teolog.¹⁷

Karena itu, teologi antroposentris akan keluar dari perdebatan-perdebatan konyol, sebagai tercantum dalam sifat Tuhan yang duapuluh. Teologi antroposentris akan menghidupkan hakikat teologi secara komprehensif, sebagaimana disuarakan kangan Mu'tazilah dalam konsep *al-'adl wa al-tauhid*, bahwa yang utama dalam teologi adalah keadilan, lalu Tauhid. Ahli kalam klasik secara sengaja mengangkat satu dimensi saja, yaitu Tauhid dan menghilangkan dimensi yang utama, yaitu keadilan. Konsekuensinya, konsep keadilan penuh bias, tidak membumi, karena keadilan harus selalu dikaitkan dengan keadilan Tuhan. Akibatnya, keadilan hanya dapat dipraktekkan oleh penguasa, sedangkan masyarakat tidak bisa menuntut keadilan.

Di sisi lain, teologi teosentris juga mempunyai dampak yang cukup serius pada konsep kepemimpinan (*al-imâmah*). Karena pemimpin dianggap sebagai "wakil Tuhan" di muka bumi. Karena itu, dalam peralihan kekuasaan dalam sepanjang sejarah pemerintahan Islam penuh dengan kelabu dan tak jarang meneteskan darah. Hal tersebut, karena pemimpin dianggap sebagai penguasa absolut, tidak bebas kritik. Kalangan Sunni maupun Syi'ah dalam hal kepemimpinan mengimani konsep yang serupa. Oleh karena itu, mistifikasi dan sakralisasi terhadap pemimpin perlu didekonstruksi dalam konsep "kontrak sosial" yang memberikan ruang bagi masyarakat untuk melakukan kontrol dan perlawanan, sehingga mampu membentuk keseimbangan.

E. Penutup

Kesadaran kritis terhadap teologi teosentris, sebenarnya muncul sejak dahulu kala, akan tetapi pemikiran Ikhwan al-Shafa dan kalangan Mu'tazilah

¹⁷ Hassan Hanafi, 2001, *Min al-Naqal Ilâ al-Ibdâ'* (Jilid III, Vol. 1), Kairo: Dar Qibâ', hal. 17.

tidak pernah mendapatkan momentum dan kesempatan, karena berseberangan dengan ideologi penguasa. Di samping, karya-karya mereka tidak semondial karya-karya yang memuat teologi teosentris. Buku-buku yang berisikan teologi teosentris dapat dikonsumsi dengan mudah dan bertebaran di mana-mana, bahkan mendapat kesempatan yang besar di pusat-pusat pendidikan. Sedangkan buku-buku yang ditulis kalangan Mu'tazilah, Ikhwal al-Shafa, Ibnu Rusyd dan lain-lain tidak mendapatkan porsi yang layak. Dalam skala mayoritas, hampir semua institusi keagamaan hanya menerima konsep teologi teosentris, sedangkan teologi antroposentris tidak mendapatkan perhatian yang sebanding.

Dengan demikian, paradigma teologi antroposentris yang digagas kalangan post-tradisionalis merupakan upaya membongkar "birokrasi teologi teosentris" yang selama berabad-abad menguasai belantika pemikiran keagamaan. Teologi antroposentris merupakan tawaran sebagai pijakan gerakan kultural yang akan mengusung cita-cita demokrasi, *civil society* dan pluralisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zayd, Nashr Hamid, 1990, *Mafhûm al-Nash; Dirâsah fî 'Ulûm al-Qurân*, atau *Dawâir al-Khawf; Qirâah fî Khithâb al-Mar'ah*.
- , 1997, *al-Nash, al-Sulthah wa al-Haqîqah; al-Fikr al-Dînî bayn Irâdat al-Ma'rifah wa Irâdat al-Haymanah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabî.
- Arkoun, Muhammad, 1999, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlat al-Ta'shîl; Nahw Târikhin Akhar li al-Fikr al-Islâmî*, Beirut: Dar el-Sâqî.
- Hanafi, Hassan, 2000, *Madha Ya'ni al-Yasar al-Islami*, Yogyakarta: LKiS.
- , 1988, *Min Aqîdah ilâ al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Madbouli.
- , 2001, *Min al-Naql Ilâ al-Ibdâ'* (Jilid III, Vol. 1), Kairo: Dar Qibâ'.
- Hefner, Robert W., 2001, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, penerjemah Ahmad Baso, Jakarta: ISAI.
- Johnson, James Turner, 2002, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, penerjemah Ilyas Hasan dan Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka Hidayah.