

SAKRAL DAN PROFAN TINJAUAN ANTROPOLOGIS RELIGIUS ATAS PEMIKIRAN HASAN HANAFI

Masyhar

Universitas Mercu Buana
tuhafuluqul68@gmail.com

Abstrak. Sakral dan profan merupakan problema masyarakat ketika akan mempelajari sesuatu. Jika suatu fenomena dianggap sakral, maka hal itu tidak akan dipelajari dengan baik karena ada aspek yang penting. Oleh karena itu, perlu diketahui wilayah sakral, dan wilayah profan serta cara untuk memprofankan yang sakral sehingga fenomena dapat dikaji secara akademik. Untuk memprofankan sesuatu yang sakral maka dapat dilakukan dengan melihat sesuatu itu dari aspek budaya, dari aspek antropologi dan dilakukan untuk kemajuan cara berfikir masyarakat. Itulah perlunya memahami sesuatu dengan cara yang profan sehingga sesuatu dapat difahami dengan baik oleh masyarakat ilmiah.

Kata Kunci: *Sakral dan Profan, Antropologis, Masyarakat*

Abstract. Sacred and profane are community problems that study a scientific tradition. If a phenomenon is considered sacred, then it will not be studied socially and culturally. Therefore, it is necessary to know the sacred, and the profane and ways to make the sacred become profane, so that the phenomenon can be studied academically.

To make something profane, it can be done by looking at something that is sacred from the social, cultural, anthropological aspects and is done to advance the way of thinking of society. That is the need to understand something in a profane way so that something can be understood well by the scientific community.

Keywords: *Sakral and Profan, Antropologies, Peoples*

PENDAHULUAN

Dalam kehidupan ini, baik dalam bentuk sosial ataupun beragama, ada banyak hal yang dianggap sakral. Pandangan mengenai sakral tersebut sebenarnya hal yang profan dalam sudut pandang tertentu atau memang sebenarnya sakral dalam berbagai sudut pandang. Misalnya, adanya anggapan adanya hewan tertentu yang disakralkan sehingga diyakini membawa berkah dan tidak boleh untuk

Mensakralkan sesuatu yang sebenarnya profan mempunyai dampak yang bagi masyarakat, sedangkan memprofankan yang sakral juga mempunyai dampak. Dampak-dampak akibat sakral dan profan dapat berupa dampak positif dalam perkembangan psikologis masyarakat, sosial keagamaan

ataupun ilmu pengetahuan dan dapat pula berdampak negatif dalam kehidupan ini. Dampak tersebut akan mempengaruhi perilaku masyarakat yang bersangkutan. Pensakralan yang profan yang mempunyai pengaruh positif misalnya adalah keyakinan bahwa sekelompok ikan di sebuah daerah tertentu tidak boleh diambil. Jika hal itu diambil maka akan menyebabkan orang yang mengambil menjadi sakit. Contoh lainnya adalah anak perempuan dilarang dan dianggap pamali untuk duduk di tengah pintu. Contoh mengenai ikan yang diambil dianggap menyebabkan penyakit bagi pengambilnya adalah secara rasio ilmiah tidak ada korelasi antara ikan dan penyakit. Akan tetapi secara psikologis keyakinan tersebut

melekat dalam diri masyarakat tersebut. Dampak positif dari pensakralan ini adalah ekosistem yang ada masih terjaga dan masyarakat tidak kehilangan jenis ikan tersebut. Aspek lainnya perkembangan ikan yang banyak dapat menjadi destinasi wisata sehingga dapat meningkatkan roda ekonomi masyarakat setempat.

Sedangkan kasus mengenai anak perempuan dilarang duduk di tengah pintu dan dianggap pamali, pada hakekatnya bukan hal yang dilarang. Ungkapan pamali dan tidak boleh ini mempunyai dampak secara psikologis untuk mengajarkan aspek etika dalam bermasyarakat.

Selanjutnya, Hasan Hanafi sebagai salah satu tokoh yang ingin merubah pola pikir masyarakat yang ada saat ini,

juga mengkaji hal-hal yang sebenarnya profan untuk diperlakukan sebagai sesuatu yang sakral. Ia menginginkan mengembalikan status sakral dan profan dalam kehidupan ini, sehingga perkembangan ilmiah menuju kedewasaan berfikir dan kemajuan masyarakat menjadi lebih 'baik'.

Pandangan Hasan Hanafi ini penting untuk digali dalam rangka keilmuan untuk menentukan aspek yang berkaitan dengan pola berfikir manusia (mental state) dalam menentukan aspek yang boleh untuk dikaji dan tidak boleh. Dalam masalah profan dan sakral ada sesuatu yang menjadi garis benang merah antara hal yang layak dibahas dan tidak layak untuk dibahas.

Sekilas Biografi dan Sosio Kultural Hasan Hanafi

Hasan Hanafi, lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, Mesir. Ia memulai pendidikan dasar di Kota Agha Khalil yang kemudian dilanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah yang ditempuhnya selama empat tahun. (sholeh, 2003:157).

Hasan Hanafi belajar filsafat di Departemen Filsafat Uneversitas Kairo dari tahun 1952 sampai dengan 1956. Studi filsafatnya lantas dilanjutkan ke jenjang postgraduate di Uneversitas Sorbronnne, Prancis, selama kurang lebih 10 tahun, 1956-1966. Studinya di Prancis, memberikan arah baru bagi pemikiran kefilsatan Hasan Hanafi, terutama pemantapan metodologisnya melalui kuliah-kuliah atau pun bacaan karya orientalis.

Hasan Hanafi, di Perancis, sempat belajar pada seorang

reformis Katolik, Jean Gitton; tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricouer, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan Ushul Fikih dari Profesor Masnion. (Hanafi, 1987:332). Hanafi bersemangat mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam, sejak ia pulang dari Perancis pada tahun 1966. Akan tetapi, kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Ia kemudian ikut serta dengan rakyat berjuang dan membangun kembali semangat nasionalisme mereka. Pada sisi lain, untuk menunjang perjuangannya itu, Hanafi juga mulai memanfaatkan

pengetahuan-pengetahuan akademis yang telah ia peroleh dengan memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya. Ia menulis banyak artikel untuk menanggapi masalah-masalah aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam. (Hanafi, 1983:7).

Di waktu-waktu luangnya, Hanafi mengajar di Universitas Kairo dan beberapa universitas di luar negeri. Ia sempat menjadi Profesor tamu di Perancis (1969) dan Belgia (1970). Hasan Hanafi antara tahun 1971 sampai 1975 juga mengajar di Universitas Temple, Amerika Serikat. Aktivitasnya di Amerika memberi kesempatan untuk banyak menulis tentang dialog antaragama dengan revolusi. Setelah kembali dari Amerika, ia mulai menulis tentang

pembaruan pemikiran Islam. Hasan kemudian memulai penulisan buku *al-Turath wa al-Tajdid*. Karya ini, pada saat itu, belum sempat ia selesaikan karena ia dihadapkan pada gerakan anti-pemerintah Anwar Sadat yang pro-Barat dan “berkolaborasi” dengan Israel. Ia terpaksa harus terlibat untuk membantu menjernihkan situasi melalui tulisan-tulisannya yang berlangsung antara tahun 1976 hingga 1981. Tulisan-tulisannya itulah yang kemudian tersusun menjadi buku *al Din wa al-Thaurah*. Sementara itu, dari tahun 1980 sampai 1983 ia menjadi Profesor tamu di Universitas Tokyo, tahun 1985 di Emirat Arab. Ia pun diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fes ketika ia mengajar di sana pada tahun-tahun 1983-1984. (Azra, 2003).

Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Perancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, Saudi Arabia dan sebagainya antara tahun 1980-1987. Pengalaman pertemuannya dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut telah menambah wawasannya untuk semakin tajam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam.

Pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam. Oleh karena itu, meskipun tidak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, ia pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan pergerakan-

pergerakan yang ada di Mesir. Sedangkan pengalamannya dalam bidang akademis dan intelektual, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia semakin mempertajam analisis dan pemikirannya sehingga mendorong hasratnya untuk terus menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat Islam.

Turath (*turath*) antara Sakral dan Profan

Turath adalah segala sesuatu yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban yang dominan, sehingga merupakan masalah yang diwarisi sekaligus masalah penerima yang hadir dalam

berbagai tingkatan. (Hanafi, 2001: 9).

Secara etimologi, *turath* mempunyai arti sesuatu yang diwariskan. Ibn Manzhur (1990: 200) mengutip dari Ibn al-A'rabī yang menyatakan bahwa *al-turath*, *al-wirth*, *al-warth*, *al-irth*, *al-wirath* dan *al-irath* adalah sama dan mempunyai arti sama. Dalam kamus al-Munjid (2000:895), *turath* diartikan dengan perpindahan harta seseorang setelah ia meninggal; sesuatu yang ditinggalkan orang yang telah meninggal dunia untuk diwariskan. Al-Raghib al-Ashfahani (2010, 555) memberi definisi dengan perpindahan suatu barang dari seseorang kepada orang lain tanpa melalui akad dan berkaitan dengan akad. Hans Wehr (1976: 1060) menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan

inheritance dan *legacy*. Sementara itu Tayyib Tazyini (1986: 308) menerjemahkan istilah *turathiyah* dengan *turathonalisme*.

Dalam al-Qur'an, kata *turath* muncul hanya sekali yaitu pada Qs. Al-Fajr: 19

Artinya: *Dan kamu memakan harta pusaka dengan cara menghimpun (yang halal dan haram (al-Fajr:19)*

Ayat di atas dapat dimengerti bahwa yang dimaksud dengan *turath* adalah harta kekayaan yang ditinggalkan oleh seseorang yang meninggal bagi yang masih hidup. Sedangkan term *mirath* disebutkan sebanyak dua kali yaitu pada al-Imran: 180 dan al-Hadid 10.,

Artinya: *Dan kepunyaan Allah-lah segala warisan (yang ada) di langit dan di bumi.*

Dalam sistem hukum fiqh Islam juga dikenal istilah *warith*. Para fuqaha banyak memberikan ketentuan dalam persoalan pembagian harta warisan kepada ahli waris sesuai dengan ketetapan dalam al-Qur'an. Pembahasan ini secara khusus dibahas dalam bab faraid. Sedangkan dalam pengetahuan dan disiplin pemikiran keislaman lainnya, seperti sastra, teologi spekulatif, filsafat tidak ditemukan satupun kata yang menjelaskan mengenai *turath* yang mengungkapkan secara khusus satu pengertian tertentu, apalagi memperoleh perhatian memadai.

Kajian *turath* menjadi salah satu kajian yang sangat diperhatikan oleh Hasan Hanafi.

Hal ini dapat dibuktikan hampir seluruh bukunya membicarakan mengenai *turath*, dan menurutnya penafsiran atas *turath* merupakan salah satu syarat untuk kebangkitan peradaban Islam. (Hanafi:1995). Hasan Hanafi (2001:9) mendefinisikan bahwa *turath* (*turas*) adalah segala sesuatu yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban yang dominan, sehingga merupakan masalah yang diwarisi sekaligus masalah penerima yang hadir dalam berbagai tingkatan. Dengan demikian *turath* dianggapnya sebagai titik awal tanggung jawab kebudayaan dan bangsa, sedangkan pembaruan (*tajdid*) adalah penafsiran ulang atas *turath* sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan zaman, karena yang lama mendahului yang baru.

Oleh karena itu, pembahasan mengenai turath dan tajdid dalam kajian Hanafi tidak dalam konteks filosofis *an sich*, melainkan dengan menyertakan argumen historis.

Konsep turath selalu dipandang menjadi dua aspek, yaitu turath yang profan dan turath yang sakral. Turath yang profan dapat dikaji, ditafsirkan dan dapat dijadikan bahan pertentangan dalam kajian ilmiah. Sedangkan turath yang sakral tidak dapat dikaji, dibahas secara ilmiah, akan tetapi kebenarannya dianggap hal yang pasti dan tidak bisa diganggu gugat. Turath sakral adalah semua bentuk tradisi keilmuan yang membahas mengenai kesucian sesuatu sehingga tidak dapat disentuh atau digali secara keilmuan (saintis) dan hanya bisa diikuti

dengan membenarkan atas tradisi tersebut. Misalnya, mengenai nasib baik dan jelek orang, perceraian bagian dari takdir dan lain sebagainya. Perilaku manusi yang diyakini sebagai sakral ini, akan memberikan dampak atas kajian secara saintis akan dianggap melanggar aturan Tuhan. Sementara itu, aspek sakral tersebut dapat pula dianggap sebagai profan, misalnya orang yang menjalani perceraian yang dibahas dalam tradisi fiqh dengan berbagai aspeknya, adalah benar takdir akan tetapi takdir yang bisa diusahakan. Artinya diusahakan adalah bagian dari profanisasi dari sesuatu yang sakral.

Kajian-kajian mengenai sosial kemasyarakatan dapat dijadikan aspek atau ditentukan wilayah sakral dan profan.

Semua penentuan tersebut dapat memberikan dampak psikologis, sosial, sains dan lain dalam masyarakat.

Pembagian Turath

Menurut Hasan Hanafi, turath (turath) ada dua yang saling berposisi, turath kekuasaan dan turath oposisi, turath negara dan turath rakyat, budaya resmi dan budaya perlawanan. Budaya masyarakat berbeda-beda seiring dengan perbedaan di dalam masyarakat. Oleh karena masyarakat terbentuk dari kelas-kelas sosial, dan pertentangan memperebutkan kekuasaan di dalamnya sejalan dengan pertarungan antar kelas, maka setiap kelas, setiap kekuasaan, memiliki turath dan budaya masing-masing, turath penguasa dan turath rakyat, turath negeri dan turath swasta, budaya kaum

elit dan budaya masyarakat awam. (hanafi: 2003).

Dengan demikian, tidak ada turath secara mutlak yang masing-masing bersifat total dan tidak terbagi-bagi serta tidak terpecah-pecah dan tidak terpisah-pisah. Turath yang ada adalah turath yang terkait secara khusus dengan masyarakat, kelas dan kekuasaan, bahkan juga dengan fase sejarah secara keseluruhan. Artinya, semua pandangan mengenai turath bisa dilihat seperti dua mata uang yang sesuai dengan sudut pandangnya (subjektivitas).

Turath Islam menampilkan berbagai corak di setiap konstruk sosial historis tertentu. Pembelahan turath menjadi dua adalah manifestasi dari perkembangan turath yang sampai saat ini tidak pernah memandang turath sebagaimana

turath itu sendiri. Turath Islam telah menampilkan coraknya dalam bentuk teologi, kadangkala menampilkan coraknya dalam bentuk syari'at, dan lain sebagainya. Turath bukanlah materi yang tersimpan dalam perpustakaan dan bukanlah merupakan suatu teori yang berdiri sendiri. Turath yang pertama memiliki wujud kongkrit, sedangkan yang kedua memiliki wujud abstrak. Akan tetapi, turath sebenarnya sesuatu yang tersimpan dalam diri masyarakat (hanafi: 2003).

Turath bukan masalah mempertahankan identitas. Identitas tidak hanya ada dalam turath, tetapi juga terdapat dalam kemodernan, sebab kalau tidak demikian, ia tertutup, terisolir. Turath bukan hanya turath keagamaan. Di sini terjadi tumpang tindih antara yang

keagamaan dan yang populer, yang sakral dan yang profan. Turath hanyalah sarana, bukan tujuan. Ia hanyalah fungsi, bukan substansi. Ia bersifat transformatif, bukan konstan. Turath pada dasarnya hanyalah hipotesis yang secara faktual tidak ada eksistensinya, hanya sekedar konsep operasional dalam membicarakan kebudayaan massa. Turath dapat dipahami dalam proses perubahan sosial ketika muncul sebagai rintangan bagi transformasi atau faktor pendorong bagi kemajuan, ketika dipengaruhi oleh kekuasaan untuk regulasi sosial atau sebagai sarana untuk mobilisasi sosial. Turath merupakan bagian dari proses transformasi sosial dan salah satu efektifitasnya, merupakan potensi mobilitas yang dapat

dimunculkan secara negatif atau positif sesuai dengan kekuasaan dalam masyarakat dan alternatif-alternatif sosial atau politiknya. (hanafi: 2003).

Turath berupa petuah (peribahasa), dongeng, legenda dan kepercayaan serta sistem etika, merupakan bentuk peninggalan budaya. Dalam masyarakat yang mengkaji masalah *turath*, turath tersebut memainkan peran penting dalam ideologi politik masyarakat yang telah disekulerkan. Turath masih merupakan sumber otoritas. Turath masih sering digunakan sebagai alat pembuktian atau penolakan.

Islam adalah turath. Islam tidak hanya sebuah agama namun juga sebuah tatanan budaya. Budaya bukan merupakan hasil pemikiran yang

statis, namun sebuah kreativitas yang dinamis dalam rentang perjalanan sejarah. Budaya adalah turath yang niscaya dalam sejarah, maka siklus yang kedua (dalam hal ini mungkin yang dituju adalah hukum perulangan, setelah sesuatu itu sirna maka akan terlahir kembali) identik dengan gerakan pembaruan menjadi gerak massa yang lebih berdaya, sebelum akhirnya direproduksi kembali menjadi kebudayaan baru.

Dalam pengalaman sejarah komunitas muslim, doktrin utama dalam sistem kepercayaan yang mencakup teori *Essence, Attributes and Acts* (Inti, Atribut, dan Tindakan) dipakai untuk memberi justifikasi kekuasaan absolut. Teologi absolutis, ke-Maha Tahu-an dan ke-Maha Kuasa-an Tuhan, merupakan alat politik

yang digunakan untuk memperkuat absolutisme politik, yaitu kekuatan absolut seorang imam. Oleh karena itu ada dua turath yang muncul, turath kekuasaan dan turath oposisi, tanpa mempertimbangkan hak kekuasaan untuk memberikan keputusan, dan hak oposisi untuk memunculkan revolusi, turath penguasa dan turath rakyat (yang dikuasai). Setiap turath mengekspresikan kondisi kekuasaan atau oposisi, dan melegitimasi sikap yang bersangkutan.

Dalam turath oposisi, akal mampu menilai sesuatu itu baik atau buruk, karena baik dan buruk merupakan sifat-sifat objektif pada sesuatu tersebut. Kemudian pertarungan politik bermula dalam realitas, kemudian dilanjutkan dengan

upaya legislasi (legitimasi) dan teorisasi terhadapnya dengan jalan menafsirkan teks sebagai sumber pertama legislasi, yang diprioritaskan realitas atas teks. Tidak ada teks yang memuat teorisasi secara apriori. Justru teks memuat banyak sisi dari segala sesuatu sampai realitas sendiri yang menetapkan dalam sisi mana teks itu berpihak, atas dasar aspek mana ia dibangun, dan dalam makna apa ia harus dipahami. Jadi kelompok-kelompok teologi dalam Islam merupakan bentuk-bentuk legislasi bagi mereka sendiri. Pertarungan di antara mereka sebenarnya merupakan pertarungan antara kekuatan-kekuatan politik.

Bagi Hasan Hanafi, (2003) turath keislaman tidak akan berarti apapun jika dia dibiarkan tidak memberi umat Islam aksi

dalam rekonstruksi sejarah dan hubungannya dengan manusia. Studi khazanah Islam klasik bukan untuk mempertahankan turath yang telah membentuk mental masyarakat dan realitas umat Islam terbelakang sekarang ini, melainkan untuk menghilangkan aspeknya yang negatif dan memilih unsur-unsur positif di dalamnya guna kemajuan umat.

Hasan Hanafi (2003) mencoba untuk menawarkan satu pemahaman yang rekonstruktif terhadap turath Islam klasik, menyatukan dan mengintegrasikan semua turath keilmuan dalam peradaban Islam ke dalam semangat modern, dan menjadikannya sebagai ideologi manusia modern. Rekonstruksi yang dimaksud Hasan Hanafi di sini tidak sekedar menafsirkan teks

agama atau pemahaman keagamaan lama dalam topik-topik tertentu, sebagaimana telah banyak dilakukan oleh para reformis terdahulu. Akan tetapi, pengertian rekonstruksi di sini lebih luas dan komprehensif yang meliputi penafsiran kembali atas teks-teks agama, penjelasan terhadap sebab-sebab munculnya suatu turath dan perkembangannya, serta berupaya membangun kembali struktur baru dari turath itu secara keseluruhan. Upaya pembangunan kembali itu bertujuan menemukan teori-teori umum yang menjadi kekuatan dan kelemahan turath dalam menjawab tuntutan zaman pada sepanjang sejarah hingga sekarang.

Menurut Hanafi (2003), secara ideal turath selalu mengalir sehingga ia tetap

ramah dalam menyapa realitas, bukan terkesan kaku, akan tetapi dalam perjalanannya turath seringkali dibekukan (dibuat beku) oleh penguasa untuk kepentingan kekuasaan dan kaum konservatif untuk membenarkan keabsahan klaim ideologi tertentu sehingga selalu ada dua kutub turath yakni turath penguasa dan turath oposisi. Ruang publik sejarah Islam kontemporer selalu diwarnai oleh pertarungan antara dua kutub utama, yakni kaum konservatif yang selalu berkehendak mencomot seratus persen turath masa lalu ke masa sekarang dan kaum sekuler yang berkehendak membuang semua turath masa lalu. Bagi Hanafi kedua kutub tersebut sama-sama gagal menangkap spirit kemajuan. Kaum konservatif dikatakan gagal karena ingin

memakaikan baju abad pertengahan ke manusia modern, sementara kaum sekuler juga dikategorikan gagal karena berhasrat memberangus semua turath masa lalu kemudian menjadi barat sepenuhnya. Hal ini ibarat manusia yang memiliki kepala namun pikiran dalam kepalanya tidak berasal dari hasil perenungan kepalanya. Dalam konteks tersebut Hanafi kemudian menawarkan jalan tengah yang diyakininya mampu menangkap spirit kemajuan, jalan tengah tersebut ia istilahkan sebagai "*pembacaan ulang terhadap turath*". Pembacaan ulang terhadap turath meniscayakan munculnya filterisasi sehingga ada turath tertentu yang memang harus ditinggalkan namun ada pula yang harus tetap diapresiasi dan

di *up to date*-kan karena pembacaan ulang terhadap turath tidak selamanya berorientasi ke masa lalu tapi juga ke masa depan. Item tersebut merupakan penting karena faktanya turath yang pernah lahir di panggung peradaban Islam juga mengusung ide-ide kemajuan, dengan ungkapan lain bahwa turath pencerahan tidak hanya lahir di Barat modern akan tetapi semua peradaban pernah melahirkan turath pencerahan termasuk peradaban Islam.

Sakral (al-Sawabit) dan Profan (al-Mutaghayyirat) dalam turath

Sakral merupakan suatu hal yang lebih mudah dirasakan daripada dilukiskan. Dalam hal yang sakral terdapat suatu anggapan bahwa suatu benda tersebut mengandung zat yang

suci, dan di dalamnya mengandung pengertian misteri yang mengerikan tetapi mengagungkan (Darajat, 1985:168). Sakral dapat pula diartikan dengan suatu yang terlindung dari pelanggaran, pengacauan atau pencemaran. Sesuatu yang sakral adalah sesuatu yang dihormati, dimuliakan, dan tidak dapat dinodai. Hal ini kebalikan dengan profan. Profan adalah sesuatu yang biasa, umum, tidak dikuduskan, bersifat sementara, pendek kata yang ada di luar yang religious (Dhavamong, 1995:87).

Menurut Imam al-Syafi'i (2013: 560) unsur sakral adalah segala hal yang ada hujjah (argumentasi) dan mansūs dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi saw secara jelas dan tidak mungkin terjadi ikhtilaf di

dalamnya. Muhammad `Asyur (2002, 20) menjelaskan bahwa yang dimaksud dalam kategori sakral adalah masalah pokok-pokok syari`ah yang berkaitan dengan pokok-pokok kewajiban dan pokok-pokok larangan, pokok-pokok aqidah (tentang ketuhanan, kenabian dan rukun iman yang lain) dan pokok-pokok etika. Ketiga hal ini merupakan persoalan yang tetap dan tidak berubah.

Sedangkan dasar-dasar hukum yang bersifat umum juga masuk kategori sakral, misalnya pokok-pokok hukum keluarga, mua`malah, pokok-pokok hukum pidana dan perdata serta pokok-pokok penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Semua itu masuk kategori yang tetap dan tidak mengalami perubahan.

Secara ringkas dapat ditarik kesimpulan bahwa as-sawābit asy-syar`iyyah itu adalah kulliyah asy-syarī`ah al-khams yang meliputi penjagaan terhadap agama (ad-dīn), jiwa (an-nafs), akal (al-`aql), keturunan (an-nasl) dan harta (almāl). Implementasi kelima hal tersebut di bawah bingkai al-darūriyyat, al-hājiyyāt dan al-tahsīniyyāt. Hal itu merupakan maqsūd asy-syarī (tujuan syari`at) dalam tugas kekhalifahan manusia di muka bumi. Ketidakberubahan ini mengharuskan terjaminnya perwujudan kemanfaatan dan kemaslahatan bagi seluruh kaum muslimin dalam penerapannya. Imam Syafi`i menyebutkan bahwa ada persoalan-persoalan yang membutuhkan ta`wīl (misalnya kata qur' yang bisa ditafsirkan dengan suci maupun

haid) dan ada pula persoalan yang dapat diketahui dengan cara qiyās. Hal ini dapat ditarik pemahaman bahwa persoalan-persoalan yang tidak disebutkan secara tegas dan jelas oleh nas dan ijma' termasuk dalam wilayah ijtihadiyah. Wilayah ijtihadiyah inilah yang termasuk dalam kategori *mutaghayyirāt*

Hasan Hanafi telah memberikan suatu pandangan yang selama ini dianggap sakral oleh masyarakat muslim adalah hal yang profan. Bentuk yang dianggap sakral oleh Umat Islam lantas dianggap profan antara lain

1. Masalah kenabian
2. Masalah Akidah Asy'ariyah yang paling benar
3. Masalah Fiqh Imam Syafii yang tidak dapat

- diganggu gugat oleh ulama setelahnya
4. Pemaknaan terhadap al-Quran
 5. Aplikasi terhadap perintah ayat al-Quran dalam hukum.

Sakral dan profan dalam agama, menurut Hasan Hanafi dapat dilihat dari sudut pandang agama yang difahami dan dianut serta yang hidup dalam berbagai turath sosial-politik setidaknya terus bergulat di atas dua turath tersebut.

Menurut Hasan Hanafi pada mulanya kehadiran Islam memang menentang turath lama masyarakat jahiliyah di jazirah Arabia, terutama turath kekuasaan politik yang korup. Pasca wafatnya Nabi Muhamad, muncullah turath baru dalam bentuk kekuasaan khilafah.

Dalam masa ini fase-fase turath Islam mulai menampakkan perubahan; dari turath oposisi menjadi turath kekuasaan.

Secara lugas Hanafi menyimpulkan, bahwa semenjak Islam hidup dalam istana penguasa feodal, Islam menjadi agama kekuasaan. Turath kekuasaan dalam Islam ini dimulai oleh munculnya klaim kebenaran “pengikut nabi” yang menyebut dirinya sebagai kelompok Ahlusunnah wal jama’ah, kelompok yang konsisten (istiqamah), kelompok yang berpegang pada riwayat dan hadis (ahl ar-riwayah wa al-hadis).

Semenjak kekuasaan ahlusunnah inilah Islam memulai turath (kekuasaan) baru, dengan memukul kekuatan-kekuatan turath (oposisi) seperti Syiah, Khawarij

dan Mu’tazilah. Para pendukung turath kekuasaan memiliki gelar-gelar seperti, *al-Syekh al-Rais*, *Hujjatul Islam*, *Imam al-Haramain*, *Nasir al-Millah wa ad-Din* dan seterusnya. Sementara para pendukung turath oposisi mendapat gelar semacam atheis, zindiq, kafir, murtad, munafik, manawi, zoroaster, sabi’, barhamiy, dan lain-lain.

Awal mula sejarah inilah yang telah menjadi fakta politik kekalahan turath oposisi yang sebenarnya menjadi misi utama ajaran Islam. Disebabkan oleh kepentingan kekuasaan, Islam menjelma menjadi turath kekuasaan. Kekuasaan yang hidup dalam masyarakat Islam dan mampu melegitimasi, akan menjadikan negara menjadi kuat, mampu mengatasi gerakan sosial, dan dapat mengawai persegkongkolan terhadap

turath oposisi untuk menahan rakyat agar tidak memunculkan turath tersebut berlindung di dalamnya, dan mulai menghancurkan legalitas oposisi. Di Indonesia negara memberikan pakaian kebesaran terhadap agamawan yang loyal semisal profesor atau doktor. Atau memberikan kekuasaan di jajaran eksekutif atau legislatif.

Turath dalam Islam, sebagaimana turath kebudayaan lain pada mulanya adalah musabab, namun merupakan sebab pada akhirnya, konklusi dan premis, isi dan bentuk, efek dan aksi, pengaruh dan mempengaruhi. Dalam konteks inilah pentingnya upaya melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi pemikiran Islam agar tetap hidup sebagai ajaran yang membebaskan. Hasan

Hanafi secara kritis memberikan solusi dalam upaya ini.

Hasan Hanafi mengaitkan ilmu akidah dengan kebudayaan rakyat, tauhid dengan persatuan umat, kenabian dengan gerak sejarah, manusia dengan sejarah, revolusi dengan bumi, pergerakan dengan zaman. Dengan demikian tidak ada seorang pun yang diam dan terbelakang, dan tidak ada seorang pun bisa memaksakan peradabannya menjadi satu-satunya peradaban manusia. Bagaimana kategori manusia dibumikan dalam peradaban kontemporer kita jika akar-akarnya tidak menancap dalam turath lama? Hal tersebut dapat dilakukan, *pertama*, dengan mengembalikan manusia yang teralienasi ke kesadarannya dari luar ke dalam, mentransfer semua manusia menjadi

penguasa, meniru tipe penguasa dalam warga negara hingga banyak penguasa, kekuasaan diputar dikalangan masyarakat bukan dimonopoli satu kelompok tertentu. Semua itu dapat dilakukan melalui interpretasi terhadap Allah dan penguasa dalam turath lama dalam rangka melakukan pembacaan kembali terhadap manusia dalam turath tersebut. *Kedua*, sangat mungkin menciptakan turath humanisme baru melalui realitas yang ada. Turath lama merupakan mata rantai awal dari turath, bukan segalanya. Turath dapat dimulai kembali, dan memaksakan realitas barunya. Manusia adalah pihak pertama dalam perimbangan alam, ilmu, teknologi, dan lingkungan. Bahkan manusia merupakan pihak pertama dalam semua

poros kebudayaan, alam, masyarakat, peradaban dan sejarah. Adapun yang paling utama adalah mewujudkan manusia, pertama sebagai kompetensi kreatif dalam berfikir dan berseni, kemudian hubungan-hubungannya ditentukan sebagai dimensi bagi eksistensinya.

Berikut beberapa bentuk wacana yang sakral dalam kalam (teologi) klasik harus berubah menjadi wacana kemanusiaan (profane) yang dikaji dan dianalisis dengan pendekatan ilmu-ilmu humaniora. Karena Ilmu ini termasuk bagian Integral dari sejarah pemikiran dan sejarah pemikiran merupakan bagian dari sejarah sosial.

Menurut Hassan Hanafi (2003), dzat Tuhan dijadikan obyek dalam teologi (kalam),

adalah mengandung kontradiksi. Karena Allah adalah absolut sedangkan ilmu, dengan watak dasar obyek, metode dan targetnya, adalah transformasi yang absolut menjadi relatif. Karena ilmu menundukkan gejala umum kepada gejala khusus dalam ruang dan waktu. Ilmu adalah identifikasi gejala dalam realitas terbatas yang mungkin dikuasai secara ilmiah eksperimental. Sedangkan Allah tidak tampak dalam realitas. Ialu bagaimanamungkin yang universal menjadi partikular. Bagaimana mungkin akal relatif manusia dengan kehidupan, pengetahuan, kepentingan, keinginan dan orientasi-orientasinya, mencakup dzat absolut.

Memikirkan Allah sebagai suatu obyek tertentu menimbulkan keterasingan bagi

masyarakat berkembang. Karena posisi natural manusia sebenarnya adalah berfikir tentang masyarakat dan alam. Maka setiap pembicaraan lain tentang sebuah obyek yang melampaui masyarakat dan alam adalah suatu bentuk generalisasi yang menunjukkan kurangnya keadaran terhadap realitas. Bukti tentang minimnya kesadaran akan realitas dalam dunia Islam misalnya adalah maraknya pembangunan masjid justru ketika masyarakat sedang mengalami krisis keamanan maupun ekonomi.

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. Semua deskripsi Tuhan dan sifat-sifat Nya, sebagaimana yang ada dalam al-Qur'an maupun sunnah. Sebenarnya lebih mengarah pada pembentukan manusia yang baik, manusia ideal, insan kamil.(Baghdadi, 1985:26).

Apa yang diusahakan Hassan Hanafi adalah merupakan wujud aktualisasi simbol-simbol dalam teologi (kalam). Asumsi dasar Hassan Hanafi kalau himpunan mempertahankan *mainstream* klasik, sampai kapanpun kondisi kita sendiri sebagai manusia tidak akan menjadi perhatian kita sendiri. Sementara agama sendiri tidak dapat kita harapkan. Tampak jelas bahwa dzat Allah telah dijadikan obyek

Ilmu kalam (teologi) dengan cara personifikasi. Konsekuensinya dzat ini menjadi lekat dengan sifat dan perbuatan yang terkait erat dengan dunia dan manusia di samping dengan akhirat. Dzat menjadi sedemikian rupa dominasinya, sehingga menjadi satu-satunya yang wajib. Sedang selainnya hanyalah bersifat mungkin (*contingence*). Dzat tidak saja dipersonifikasikan menjadi seperti manusia, tetapi juga sangat besar sehingga mencakup segala sesuatu. Segala sesuatu lain-Nya, hanyalah mungkin dan binasa.

Wacana tentang "dzat Allah" dengan demikian, kata Hassan Hanafi berarti keliru menurut teori kebenaran logika. Karena teori kebenaran logika terutama dalam standar klasiknya, mengharuskan kesesuaian konsep dengan

pembenarnya. Kekeliruan wacana tentang dzat Allah pada gilirannya juga dapat dilihat dari perspektif tugas bahasa. Karena bahasa tidak dapat mengekspresikan sistem yang tidak dapat didefinisikan manusia. Oleh karena itu studi apapun terhadap “Allah”, harus terjebak masuk dalam personifikasi. Karena pembicaraan tentang Allah, manusia harus menggunakan cara-cara metaforis. Tuhan hanya dapat difahami manusia menurut ukurannya sendiri dan imagenya, manusi untuk berbicara tentang dzat Allah selalu dengan cara menserupakan Allah dengan dirinya atau menganalogikannya dengan alam, itulah mengapa simbol menjadi tak terpisahkan dengan pembicaraan tentang Allah.

Deskripsi 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 keberadaannya, sama sebagaimana *Cogito* yang ada dalam manusia berarti penunjukkan akan keberadaannya. Itulah sebabnya menurut Hanafi, mengapa deskripsi pertama tentang Tuhan (*aushaf*) adalah wujud (keberadaan). Adapun deskripsi-Nya tentang sifat-sifat-Nya (*aushaf*) berarti ajaran tentang kesadaran 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 *cogitum*, keduanya adalah pelajaran dan “harapan” tuhan pada manusia, agar mereka sadar akan dirinya sendiri dan sadar akan lingkungannya.

Di sini terlihat Hanafi berusaha mengubah istilah-istilah keagamaan dari yang spiritual akan 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. Lebih jelas tentang penafisan Hanafi mengenai sifat-sifat (*aushaf*) Tuhan yang enam; *wujud*, *qidam*, *baqa'*, *mukhalafah lil hawadits*, *qiyam*

binafsih dan *wahdaniyah*, menafsirkan sebagai berikut:

Pertama Wujud menurut Hanafi, wujud di sini tidak menjelaskan wujud Tuhan, karena-sekali lagi-Tuhan tidak memerlukan pengakuan, tanpa manusia, Tuhan tetap wujud. *Wujud* disini *tajribah wujudiyah* pada manusia, tuntutan ada umat manusia untuk mampu menunjukkan eksistensi dirinya. Inilah yang dimaksud dalam sebuah syair, kematian adalah ketidak mampuan untuk menunjukkan eksistensi diri.

Kedua, *Qidam* (dahulu) berarti pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam 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.(Hanafi, 1999).

Ketiga, *baqa'* berarti kekal, pengalaman kemanusiaan yang muncul dari lawan sifat *Fana'* berarti tuntunan manusia untuk membuat dirinya tidak cepat rusak atau *fana'*, yang itu biasa dilakukan dengan cara memperbanyak melakukan hal-hal yang konstruktif; dalam perbuatan maupun pemikiran, dan menjauhi tindakan-tindakan yang bisa mempercepat kerusakan bumi. 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, *Mukhalafah li-al hawadits* (berbeda dengan yang lain) dan *Qiyam 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 terencana dan dengan penuh kesadaran untuk mencapai sebuah tujuan akhir, sesuai dengan segala potensi dan kemampuan diri.

Kelima, *wahdaniyah* (keesaan), bukan merujuk pada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kegandaan (syirik) yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih mengarah eksperimen kemanusiaan *wahdaniyah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan; kesatuan tujuan,

kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan dan kesatuan kemanusiaan.

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 atau perilaku *oportunistik*.

Menurut Hanafi, 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 penetapan (*itsbat*). Sebab, apa yang dikehendaki dari konsep tauhid tersebut tidak akan dimengerti dan tidak bisa difahami kecuali dengan ditampakkan.

Jelasnya, konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan kongkrit. Perealisasi nafi (pengingkaran) adalah dengan menghilangkan Tuhan-Tuhan Modern, seperti ideologi, gagasan, budaya dan ilmu pengetahuan yang membuat manusia sangat tergantung kepadanya dan terkotak-kotak sesuai dengan ideologi dan ilmu pengetahuan yang dimiliki dan dipujanya. Realisasi dari *Isbat* (penetapan) adalah dengan penetapan suatu 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 manusia 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 masyarakat maju dan berkembang, Barat dan bukan Barat, dan seterusnya.

Reinterpretasi turath sakral vs profan

Untuk mendukung proyek besar tersebut maka dibutuhkan filsafat sejarah (seperti yang pernah diuraikan Ibn Khaldun dalam kitabnya *Muqaddimah*) untuk melakukan pendasaran

konsep sejarah dalam turath lama agar kita mampu mengetahui realitas serta menjalankan turath sesuai dengan realitas kesejarahannya. Sebab turath terkait dengan ranah sosial maka untuk mewujudkan kebangkitan Islam diperlukan perangkat ilmu sosial, perlu dicatat bahwa perangkat ilmu sosial barat tidak sepenuhnya mampu mendukung cita-cita kebangkitan Islam karena ilmu sosial Barat cenderung sewenang-wenang dalam menggeneralisir seluruh realitas sosial dengan menjadikan realitas sosial Barat sebagai tolak ukur utama. Oleh karena itu harus ada penciptaan ilmu sosial baru (ilmu sosial nasional) karena ilmu sosial lama lebih berciri orientalistik yang selalu menempatkan Barat sebagai

Eropasentris, ilmu sosial baru semestinya bersifat oksidentalistik agar Timur mampu melihat dirinya sendiri (Alatas:2010).

Pendapat Hassan Hanafi ini sejalan dengan pandangan Bryan Turner dalam buku *sosiologi post modernisme* yang juga mengkritik sosiologi Barat modern karena masih dianggap bias orientalisme sehingga cenderung memaksakan Barat lebih di atas dari yang lain.

Antara Islam dan kebudayaan Arab adalah dua kenyataan yang berbeda. Islam adalah ajaran yang mempunyai idealitas pembebasan. Sementara, kebudayaan Arab adalah realitas sosiologis, hasil produk ekonomi-politik. Dalam pengertian tegas inilah pembicaraan mengenai Islam dan kebudayaan semestinya

dimulai. Sebab, jika masih ada asumsi produk sosial Arab adalah sama dengan ajaran Islam, maka pembahasan mengenai otentisitas Islam, dalam konteks pembaruan pemikiran, barangkali tidak akan pernah beranjak kearah pemikiran kritis.

Penemuan otentisitas ajaran Islam sebagai kajian tentu saja bukan sekedar bertujuan memisah-misahkan antara Islam dengan warisan kebudayaan Arab, melainkan lebih pada tujuan ilmiah, yakni upaya melakukan dekonstruksi dan sekaligus merekonstruksi pemahaman atas ajaran Islam. Dekonstruksi adalah upaya pembongkaran asumsi-asumsi lama yang irasional, irelevan, dan ilusif atas pemahaman otentisitas Islam. Sementara rekonstruksi dihadirkan sebagai

wujud pertanggung jawaban intelektual yang memberikan alternatif pemikiran praksis dari dekadensi pemikiran lama tersebut.

Jika selama ini para sosiolog lebih cenderung menganggap turath sebagai obyek tanpa kritisisme, maka Hanafi mencoba keluar dari konservatisme tersebut. Tawaran paradigma yang diajukan adalah memahami turath suatu masyarakat melalui bentuk kritisisme struktural. Hanafi beranggapan, bahwa "turath adalah produk sosial dan hasil dari pertarungan sosial-politik, yang keberadaannya terkait dengan manusia. Jika diacak melalui historisitasnya, turath yang demikian itu lahir dari kehendak "seleksi sosial" sebagai salah satu bentuk kekuatan masyarakat yang

mempengaruhi pertarungan sosial.

Seleksi sosial, sebagai salah satu bentuk kekuatan sosial yang berpengaruh terhadap pertentangan sosial, berubah-ubah seiring dengan perubahan tingkat kekuatan yang ada. Melalui beberapa fase historis inilah keberadaan turath yang hidup dalam ranah ekonomi-politik menjelma dalam dua bentuk yang berdiri secara diametral; di satu sisi hidup turath kekuasaan, di lain pihak berkembang pula turath oposisi. Jika ada turath negara, maka ada pula turath rakyat. Dan, karena dalam situasi historis budaya resmi mengalami kemapanan, maka lahirlah budaya perlawanan.

Dalam konteks studi kebudayaan, dialektika yang paling menonjol dalam hal ini

terjadi dalam konteks hubungan antara negara dan kebudayaan. Sebagaimana kita ketahui bahwa kekuasaan negara adalah instrumen yang paling dominan bertindak sebagai hakim mutlak yang berkepentingan memenangkan kekuasaan atas rakyat. Namun demikian negara tidak akan mudah melakukan pemaksaan melalui jalan kekerasan semata dalam menghadapi pihak oposisi. Untuk memperkokoh kekuasaannya tersebut muncullah taktik hegemoni.

Hegemoni sebagaimana dimaksudkan oleh Antonio Gramsci, merupakan konsensus moral dalam rangka penaklukan negara atas rakyat. Melalui propaganda media, figur karismatik, agama dll, negara menawarkan berbagai kesepakatan dan janji-janji yang

diharapkan dapat meredam perlawanan pihak oposisi.

Dalam memainkan hegemoni ini, negara biasanya melakukan seleksi terhadap turath masyarakat yang cocok terhadap kepentingan kekuasaan, yang kemudian dijadikan representasi, dijadikan satu pegangan yang dimutakkan, dan mengkafirkan turath selain turath negara. Di bawah dominasi “turath” kekuasaan negara inilah pluralitas kemudian tenggelam, kebudayaan larut dalam satu orientasi, dan sistem politik hanya memiliki satu partai.

KESIMPULAN

Umat muslim di era modern harus benar-benar terlibat dalam transisi besar dan transformasi antara turath dan kondisi baru yang sangat penting. Generasi reformasi dan pembaruan

agama secara umum memberikan penekanan yang lebih besar pada “keotentikan” daripada “modernitas”, sedangkan kecenderungan intelektual pada masalah kebangkitan lebih dekat dengan “modernitas” dibandingkan dengan “keotentikan”. Padahal keduanya saling berkaitan. “Keotentikan” tanpa “modernitas” semata-mata menjadi pengulangan hal-hal lama tanpa diperiksa, dan “modernitas” tanpa “keotentikan” menjadi radikalisme prematur yang tidak dapat diteruskan.

DAFTAR PUSTAKA

- Alatas, Syed Farid, (2010) *Diskursusu alternative dalam Ilmu Sosial Asia*. Bandung: Mizan.
- Ashfahani, Al-Raghib al-(2010), *Mu'jam al-Mufradat al-Alfalz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ashur, Majdi Muhammad Muhammad (2002), *as-Sābit wa al-Mutaḡayyir fi Fikr Imam AbūIshaq asy-Syatibi*. Dubai/Uni Emirat Arab: Dār al-Buhūs li ad-Dirāsah al-`Arabiyah wa Ihyā' at-Turrās.
- Baghdadi, Kholid al- (1985), *Al-Iman Wa al-Islam*, Istanbul, Hakikat Kitabevi.
- Darajat, Zakiah (1985), *Perbandingan Agama*, Jakarta, Bumi Aksara.
- Hanafi, Hasan (1995), *Dirasat Falsafiyah*, Beirut: Dar al-Tanwir.
- Hanafi, Hasan (2003) *Oposisi Pasca Tradisi*, Yogyakarta: Syerikat.
- Hanafi, Hasan, (2001) *Turats dan Tajdid* (terj), Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Hanafi, Hasan (1987), *Al-Din wa al-Thaurat fi al-Mishr 1952-1981*, Vol. VII, Kairo: A1-Maktabat a1-Madbuliy
- Hanafi, Hasan, (2003) *Dari Akidah ke Revolusi*. Jakarta, Paramadina.
- Hanafi, Hasan (1983), *Qadhaya Mu'ashirat fi` Fikrina al-Mu'ashir*, Beirut: Dar

- al-Tanwir li al-Thiba'at al-Nasyr.
- Hanafi, Hasan (2001), *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik* Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Ibn Manz}ur, Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukarram, (1990) *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Shadir.
- Ma'luf, Luis, (2000) *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut: Dar al-Masyriq.
- Mariasusai, Dhavamong, (1995), *Fenomenologi Agama*, Jakarta: Kanisius.
- Saenong, Ilham B. (2002), *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju.
- Shah, M. Aunul Abied (ed.), (2009) *Islam Garda Depan: Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan.
- Soleh, Ahmad Khudori (ed.) (2003), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela,
- Syafi'i, Muhammad ibn Idris asy-(2013) , *Al-Risalah*. Beirut: Dār al-Fikr.,
- Wehr, Hans, (1976) *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca: Spoken Language Service, 1976
- Ziyadah, Tayyib Tazy'ini (et.al.), (1986) *al-Mawsu'ah al-Falsafah al-'Arabiyah*. Kairo: Ma'had al-Anma' al-'Arabi.