

## BAB 2

### TRADISI HERMENEUTIKA QURAN

Hermeneutika Quran merupakan istilah yang masih asing dalam wacana pemikiran Islam. Diskursus penafsiran Quran tradisional lebih banyak mengenal istilah *al-tafsir*, *al-ta'wil* dan *al-bayan*. Tentunya ini tidak mengherankan sebab istilah hermeneutika merupakan kosa kata filsafat Barat yang digunakan belakangan oleh beberapa pemikir Muslim kontemporer dalam merumuskan metodologi baru penafsiran Quran. Istilah tersebut diperkenalkan oleh Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Arkoun, Abu Zayd, Amina Wadud, Asghar Ali Engineer, dan Farid Esack, untuk menjelaskan metodologi penafsiran Quran yang lebih kontemporer dan sistematis.<sup>17</sup>

#### 2.1. Situasi Hermeneutis Kaum Muslim Awal

Kebudayaan Islam pada dasarnya merupakan kompleks gagasan dan kenyataan yang sarat dengan jaringan-jaringan hermeneutis yang berpusat pada sentralitas Quran. Quran sendiri seringkali digambarkan sebagai teks pembentuk yang darinya lahir sedemikian banyak teks-teks tertafsir sebagai hasil berbagai proses pemahaman akan teks pembentuk tersebut.

Situasi hermeneutis yang diciptakan oleh posisi sentral Quran memang begitu inspiratif. Dalam rentang waktu yang panjang, telah muncul berton-ton buku tafsir yang mencoba menjelaskan kandungan maknanya berdasarkan pendekatan dan metode yang beragam pula. Daud Rahbar (1962) hingga lima dasawarsa yang lalu telah mencatat bahwa sedikitnya terdapat empat belas macam metode dan pendekatan yang telah diterapkan dalam usaha memahami ayat-ayat Quran selama ini.<sup>18</sup>

Meskipun teks Quran demikian inspiratif, namun cukup mengherankan bahwa dalam sejarahnya ternyata perbincangan mengenai problem hermeneutis tidak muncul seiring kemunculan teks Quran dalam sejarah. Helmut Gatje, memperkirakan setidaknya ada dua penyebab: pertama, adanya otoritas Nabi, dan kedua, persoalan kesadaran

<sup>17</sup>Lihat pembahasan selanjutnya dalam bab empat, dalam *Hermeneutika Pembebasan Metodologi Tafsir Quran menurut Hasan Hanafi*, khususnya "Hermeneutika Quran" subbab "Diskursus Kontemporer".

<sup>18</sup>*Ibid.*, hal. 48-49.

keagamaan. Pada masa Nabi dan sahabat, persoalan penafsiran sangat terkait dengan masalah “kenabian” Muhammad. Ia tidak hanya berfungsi sebagai pemberi kabar tentang berita langit (firman Allah) yang kemudian berwujud Quran, namun sekaligus sebagai penafsir yang otoritatif dengan *al-hadits* sebagai bentuk formalnya. Pada masa tersebut terdapat juga beberapa penafsiran yang dilakukan sahabat, tapi segera masuk ke dalam lingkaran otoritas kenabian karena terlebih dahulu harus memperoleh pembenaran dari Nabi yang kemudian lazim kita kenal sebagai “sunah yang hidup”.<sup>19</sup>

Menyangkut persoalan kedua, pada masa-masa awal Islam, kesadaran keagamaan kaum muslim masih kental dengan argumen-argumen dogmatis. Bukannya tidak muncul perhatian dan pertanyaan terhadap tema-tema tertentu yang disodorkan wacana Quran, seperti masalah mukjizat, kenabian, dan hal-hal metafisis lainnya, akan tetapi berbagai persoalan tersebut dapat dieliminir dengan mengembalikannya pada keyakinan bahwa ada teladan dan hikmah yang diselipkan Allah dalam ayat yang sedang dipersoalkan. Hal ini menunjukkan bahwa karakteristik hermeneutis dalam memahami Quran masa Nabi dan sahabat masih banyak diliputi oleh argumen dogmatis ketimbang penalaran kritis.

Persoalan hermeneutis dalam Islam boleh dikatakan baru muncul semenjak meluasnya wilayah dan pemeluk Islam pada abad-abad berikutnya. Hal ini terkait dengan keperluan memberikan jawaban-jawaban yang sifatnya spesifik terhadap masalah-masalah aktual kehidupan umat, sementara Nabi sudah tidak mungkin hadir memberikan bimbingan langsung bagi mereka. Dalam hal ini, perumusan hermeneutika Quran kemudian sangat dekat dengan perumusan metode-metode pemahaman teks dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman klasik sebagaimana yang dijelaskan pada bagian berikut ini.

## 2.2. Hermeneutika Quran Klasik

Persoalan-persoalan hermeneutis dalam pengertian teoritik dalam tubuh umat Islam, dapat dilacak kemunculannya pasca-periode nabi dan Sahabat yang menyertai masa-masa *al-tadwin* (pembukuan mushaf) yang ditandai oleh perubahan kebudayaan dalam masyarakat dari corak budaya lisan ke budaya tulisan.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Pengertian “sunah yang hidup” ini terdapat dalam penelitian Fazlur Rahman terutama dalam karyanya *Islamic Methodology in History* (1965) yang diterjemahkan dengan judul *Membuka Pintu Ijtihad* (1984).

<sup>20</sup> *Ibid.*, hal. 52

Dalam rangka reformasi pemikiran Islam yang terlalu bercorak fiqih dan teologis pada masanya- yang lantas dikenal sebagai proyek “Rekonstruksi Ilmu-ilmu Agama”- Al-Ghazali telah mengembangkan suatu konsep teks yang berangkat dari pendirian teologi Asy’ariyah mengenai Quran sebagai sifat Zat dan bukan perbuatan-Nya. Menurut Al-Ghazali, “Kalam Ilahi” adalah “sifat *qadim* Zat” yang harus dibedakan dari “penampakan-Nya” dalam bentuk Quran yang dibaca sebagai teks. Teks yang dapat dibaca secara lisan atau yang tertulis dalam *mushaf* hanya merupakan “penuturan sifat Kalam yang *qadim*. Bahasa teks merupakan selubung atau wadah yang di dalamnya berdiam “kandungan azali” yang bersifat *qadim*.

Menurut Abu Zayd, jika pemikiran Al-Asyari sebelum Al-Ghazali tentang konsep Kalam berhenti pada batas-batas perbedaan antara sifat *qadim* Kalam dan penuturannya dalam bacaan (sifat hadis), maka dimensi sufistik dalam pemikiran Al-Ghazali telah membantu memperluas konsep ini ke dalam dualisme lain berupa pembagian antara “yang lahir” dan “yang batin” dalam melihat teks Quran. Dualisme ini kemudian diterapkan dalam memahami struktur Quran yang terbagi pula ke dalam dimensi batin dan lahirnya, dan bukan semata-mata hanya pada pembagian makna, sebagaimana yang populer dalam dunia sufi, akan tetapi juga pada taraf rangkaian dan struktur teks. Adapun yang lahir, berupa bahasa Kalam, adalah kemasan luar yang membungkus teks dan melaluinya teks nampak komunikatif bagi pikiran manusia.

Sebagaimana diketahui, pemikiran Al-Ghazali menandai berakhirnya proses kreatif dalam tradisi pemikiran Islam, terutama dalam teologi Sunni yang dianut mayoritas kaum Muslim. Epistemologi tradisional pemikiran Islam di kemudian hari lebih banyak beralih kepada tradisi skolastik Abad Pertengahan hingga munculnya kembali gerakan pembaruan pemikiran Islam yang dimulai oleh perjumpaan kaum muslim dengan kolonialisme. Selama berabad-abad lamanya tidak pernah muncul pemikiran Islam yang sama sekali baru, kecuali sekedar pengulang-ulangan yang bersifat tautologis, di mana umat Islam dan tradisi hermeneutika Qurannya tinggal mewarisi trilogi ortodoksi: paradigma Al-Syafi’i, otoritas Al-asy’ari, dan ekletisisme Al-Ghazali.<sup>21</sup>

Al-Ghazali adalah seorang pendukung teologi Asy’ariyah yang mampu menegakkan bangunan teologi ini di atas sendi penghayatan mistis yang bersifat personal.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hal.55-56.

Dengan mendapatkan kepastian tentang Tuhan melalui penghayatan personal yang bersifat mistis itu memungkinkan Al-Ghazali dengan penuh keberanian dan keyakinan untuk menyusun sistem yang mengkombinasikan pemikiran filosofis, skolastik dan mistis, yang hingga masa itu nampak terpisah dan saling bertentangan.

Imam Asy'ari adalah imam yang menyusun bangunan akidah baru dengan mengkombinasikan pokok-pokok akidah salaf (ahli sunah) dengan dasar-dasar rasional seperti yang dilakukan oleh golongan Muktazilah. Walaupun yang dipertahankan oleh golongan Asy'ariyah adalah pokok-pokok akidah ahli sunah, namun karena dikompromikan dengan metode berpikir filosofis yang berasal dari golongan Muktazilah, maka aktivitas ini pada hakikatnya membentuk bangunan akidah baru. Dan bangunan Asy'ariyah inilah yang kemudian menguasai alam pikiran bagian terbesar umat Islam.<sup>22</sup>

### 2.3. Al-Tafsir dan Al-Ta'wil

Di dalam tradisi hermeneutika Quran, mewarisi epistemologi *al-bayan* dan *al-'irfan* yang masing-masing menurunkan *al-tafsir* dan *al-ta'wil* sebagai dua pendekatan yang berbeda dalam memahami teks.

*Al-tafsir* dan *al-ta'wil*, secara umum dimengerti sebagai penafsiran atau penjelasan. Akan tetapi, *al-ta'wil* lebih merupakan interpretasi dalaman (*esoteric exegese*) yang berkaitan dengan makna batin teks dan penafsiran metaforis terhadap Quran, sementara *al-tafsir* berkaitan dengan interpretasi eksternal (*exoteris exegese*).

Secara tradisional, *al-tafsir* memang dibedakan dengan *al-ta'wil*. Setelah menimbang-nimbang pelbagai sumber pembentukan kata dan penggunaannya dalam berbagai konteks dalam literatur bahasa Arab dan keilmuan Islam, maupun dalam Quran sendiri, Abu Zayd menyimpulkan bahwa arti kata *al-tafsir* pada hakikatnya adalah upaya "menyingkap sesuatu yang samar-samar dan tersembunyi melalui mediator".

Sementara itu, istilah *al-ta'wil* berasal dari kata *aul* yang berarti "kembali ke sumber" atau "sampai pada tujuan". Setelah menganalisis pelbagai bentuk penggunaan kata tersebut dalam ilmu bahasa Arab dan Quran, Abu Zayd menyimpulkan bahwa *al-ta'wil* berarti kembali kepada sesuatu (perbuatan atau perkataan) untuk menyingkap makna yang ditunjukkan atau sumber dan signifikansi atau implikasi.

<sup>22</sup> Musa Asy'arie, *Islam, Kebebasan dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1986), hal. 78

Gerak reflektif dan dinamis tersebut jelas berfungsi untuk menjelaskan, memahami, dan memelihara pemahaman akan sesuatu. Bagi Abu Zayd, kata *al-ta'wil* senantiasa mengandung makna spesifik, yakni merujuk pada gerak mental-intelektual dalam mengungkap suatu gejala (teks).

Perbedaan-perbedaan pengertian linguistik antara *al-tafsir* dan *al-ta'wil* tidak pelak mengakibatkan pula perbedaan implikasi metodologisnya. Abu Zayd memetakannya sebagai berikut:

Dapat disimpulkan dari perbedaan istilah antara *al-tafsir* dan *al-ta'wil* bahwa terdapat perbedaan penting di antara keduanya; tampak bahwa kegiatan *al-tafsir* selalu membutuhkan *al-tafsirah*, yakni mediator yang menjadi perhatian mufassir sehingga dapat sampai pada pengungkapan apa yang diinginkan. Sementara *al-ta'wil* adalah kegiatan (memahami) yang tidak selalu membutuhkan mediator, tapi kadang-kadang pada gerak nalar dalam menyingkap "hakikat" fenomena atau "akibatnya". Dengan kata lain, *al-ta'wil* dapat didasarkan pada salah satu bentuk hubungan langsung antara "subjek" dengan "objek". Sementara hubungan semacam itu dalam kegiatan *al-tafsir* tidak berupa hubungan langsung, tetapi melalui mediator, baik bahasa teks dan kadang-kadang melalui "suatu" indikator. Dalam dua prasyarat (bahasa dan indikator) tersebut harus terdapat mediator berupa "penanda" yang dengannya subjek dapat memahami objek secara sempurna.<sup>23</sup>

Karena penekanan pada aspek nalar dan ijtihad dalam *al-ta'wil* lebih dominan ketimbang pemahaman melalui bahasa dan penggunaan metode dan problematika (ilmu-ilmu Quran) tertentu, maka dalam wacana studi Quran tradisional, terdapat pemilahan yang cenderung ideologis antara terminologi *al-tafsir* dan *al-ta'wil*. Yang pertama dianggap dapat menghasilkan penafsiran Quran yang lebih valid dan objektif yang diwakili oleh mereka yang lebih kuat berpegang pada riwayat atau teks (*naql*) yang disebut *ahl as-sunnah*. Sementara yang terakhir, sebaliknya, dituduh lebih mengikuti tendensi ideologis dalam kegiatan penafsiran, yang terakhir ini kemudian disematkan kepada golongan Muktazilah (sayap rasional umat) dan kaum sufi pada umumnya.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hal. 56-60.

Di tangan para teolog Muktazilah, *al-ta'wil* menjadi interpretasi metaforik terhadap Quran dengan instrumentasi "*majaz*" (teori perumpamaan). Majaz digunakan sebagai sarana untuk melampaui kontradiksi pemahaman di antara ayat-ayat Quran di satu sisi, dan antara Quran dan dalil akal pada sisi yang lain. Sementara di kalangan sufisme, *al-ta'wil* tidak saja merupakan teori penafsiran, tapi juga menjadi teori wujud dan filsafat diri.<sup>24</sup>

*Al-ta'wil* dalam pengertian klasik sangat berbeda dengan *al-ta'wil* dalam pengertian kontemporer. Sebab yang terakhir ini diserupakan dengan hermeneutika teoretis dan dipertentangkan dengan istilah *al-ta'win*. Sementara *al-ta'wil* merupakan interpretasi yang berusaha mencari pengertian objektif yang didasarkan pada pembagian antara makna dan signifikansi,<sup>25</sup> *al-talwin* dianggap representasi penafsiran ideologis karena mengaburkan kedua unsur tersebut akibat menguatnya pengaruh kepentingan mufassir ketimbang otonomi teks itu sendiri.

Dalam pengertian seperti dimaksudkan di atas, *al-talwin* serupa dengan *al-ta'wil* dalam pengertian tradisional karena keduanya dituduh sebagai usaha pemikiran yang bersifat subjektif untuk menundukkan teks-teks keagamaan kepada persepsi, pemahaman, dan kepentingan mufassir. Konsep ini mengabaikan peran teks dan segala kaitannya dengan tradisi penafsiran serta pengaruhnya bagi penafsir. Padahal bagi Abu Zayd, relasi mufassir dan teks mestinya dilihat bukan sebagai hubungan superioritas mufassir dan subordinasi teks, tapi merupakan hubungan dialektis di antara keduanya.<sup>26</sup>

Dalam *al-tafsir*, hubungan dialogisnya hanya bersifat dua arah, yakni antara Quran sebagai objek yang ditafsirkan, dan kedudukan penafsir. Pemahaman terhadap teks berhenti pada bahasa (meskipun tidak melulu tekstualis) dan diperluas paling jauh ke konteks historis.

Sementara itu, berbeda dengan *al-tafsir* yang berada pada tataran eksternal teks, *al-ta'wil* mengacu pada makna teks yang bersifat *inner* dan transendental. Yang signifikan bukan lagi bahasa teks apalagi konteks sejarahnya, tapi sebuah realitas transendental yang menegaskan realitas faktual di mana penafsiran dilakukan. Meskipun

<sup>24</sup> *Ibid.*, hal. 61.

<sup>25</sup> Teori ini diadopsi dari Hirsch, Jr. tentang "makna" objektif (*meaning*) yang dibedakan dari "artinya" (*significance*) bagi kita sekarang.

<sup>26</sup> Ilham B. Saenong, *Ibid.*, hal.62

mencerminkan hubungan triadik, *al-ta'wil* tidak dimaksudkan seperti pengertian yang lazim dalam hermeneutika kontemporer. Sebab kenyataan yang diacu oleh *al-tafsir* yang bersifat mistik tersebut sama sekali bersifat idealistik dan tidak membumi, bahkan dalam beberapa hal bersifat metalinguistik dan metateori.

Pandangan terakhir ini, menurut Abu Zayd, disebabkan karena *al-ta'wil* dalam tradisi sufisme ini tidak mungkin dipisahkan dari konsep tentang wujud. Sementara wujud yang tampak hanya dianggap sebagai realitas imajiner (*khayal*) belaka seperti apa yang dilihat orang mimpi, teks-teks Quran menjadi simbol realitas imajiner di belakangnya. Quran tidak lain merupakan eksistensi yang menampakkan diri dalam bentuk bahasa. Karena itu, dalam sufisme terdapat pemilahan yang tegas antara *azh-zhahir* dan *al-bathin* baik pada konsep wujud maupun pada Quran. Setiap penafsiran berusaha melampaui makna lahir teks yang justru dianggap bersifat imajiner menuju makna batin yang dianggap hakiki.

Penafsiran yang dikembangkan dalam *al-ta'wil* mengabaikan struktur teks dan konteks sejarahnya, dan sebaliknya, memberikan prioritas yang besar pada kesadaran intuitif mufassir. Dalam hal ini, makna yang diperoleh secara langsung dari teks dilampaui menuju makna di balik teks yang diapresiasi oleh penafsir. Penafsir menjadi subjek berdaulat yang bebas memilih makna, bahkan kadang tanpa dasar, dalam bentuk-bentuk ekspresi simbolik yang bagi pembaca biasa mungkin tidak dapat dipahami. Akan tetapi, searbitrer apa pun makna yang diputuskan *al-ta'wil*, tetap dianggap oleh pemilik atau pendukungnya sebagai klaim kebenaran. Alasannya adalah penafsir telah mencapai taraf tradisi transendental.

Masalahnya tentu saja bukan terletak pada benar salahnya klaim kebenaran penafsiran yang dihasilkan dari *al-ta'wil*. Tapi yang perlu disoroti adalah bahwa di samping mengabaikan tekstualitas Quran (yang mencakup juga konteks sejarahnya), *al-ta'wil* gagal mengacu pada kepentingan pemirsa dan lebih senang melakukan eskapisme ke realitas metafisis yang bagi masyarakat umum tidak akan banyak membantu dalam menghadapi masalah-masalah sosial dalam kehidupan.

Dapat disimpulkan bahwa hermeneutika Quran tradisional baik dalam bentuk *al-tafsir*, maupun *al-ta'wil*, pada dasarnya tidak memenuhi kriteria yang dianggap memadai dalam hermeneutika modern. Di satu pihak *al-tafsir* menempatkan penelitian

sejarah dan lingusitik sebagai kriterium dalam menjamin kebenaran objektif sebuah interpretasi, sementara gagal mengeksplisitkan fungsi performatif pemirsa. Di pihak lain, *al-ta'wil* yang demikian idealistik hanya mengandalkan intuisi dan kenyataan transendental sebagai sumber klaim validitas penafsirannya. Padahal pengabaian realitas kekinian pada *al-tafsir*, dan peneguhan realitas imajiner dalam *al-ta'wil* bukan hanya keliru, bahkan sangat berbahaya karena dengan mudah memunculkan *truth claims* yang semata-mata didasarkan pada pandangan yang demikian objektivistik, atau yang sangat subjektivistik.

Kesadaran akan pentingnya relasi triadik antara teks, penafsir dan realitas baru muncul belakangan di tangan pemikir-pemikir Muslim kontemporer, seperti Arkoun, Hanafi, Fazlur Rahman, Farid Esack, Amina Wadud Muhsin, dan Abu Zayd.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, hal. 64-66



## **BAB III**

### **KHAZANAH PEMIKIRAN HASAN HANAFI**

#### **3.1 Biografi Intelektual Hasan Hanafi**

Hasan Hanafi adalah seorang pemikir Muslim modernis dari Mesir, ia merupakan salah satu tokoh yang akrab dengan simbol-simbol pembaruan dan revolusioner, seperti Islam Kiri, oksidentalisme dan lain sebagainya. Tema-tema tersebut ia kemas dalam rangkaian proyek besar; pembaruan pemikiran Islam, dalam upaya membangkitkan umat dari ketertinggalan dan kolonialisme modern.

Hasan Hanafi dilahirkan di Kairo, Mesir, pada tanggal 13 Februari 1935. Pendidikan dasar dan tingginya ia tempuh di kota kelahirannya. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di al-Azhar. Meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sudah sejak lama. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk, dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa Modern. Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, terutama kota Kairo, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Hasan Hanafi.

Masa kecil Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalnya, sehingga tidak heran meskipun masih berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. Ia ditolak oleh Pemuda Muslimin karena usianya masih dianggap terlalu muda. Di samping itu ia juga dianggap bukan berasal dari kelompok Pemuda Muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan.

Pada tahun 1951, Hanafi menyaksikan sendiri bagaimana tentara Inggris membantai para syuhada (pejuang ajaran agama Islam) di Terusan Suez. Ia dan para mahasiswa bersama-sama mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah

dimulai pada akhir tahun 40-an hingga revolusi itu meletus pada tahun 1952. Atas saran anggota-anggota Pemuda Muslimin, pada tahun itu pula ia tertarik untuk memasuki organisasi Ikhwanul Muslimin. Akan tetapi, di tubuh Ikhwan pun terjadi perdebatan yang sama dengan apa yang terjadi di Pemuda Muslimin. Kemudian Hanafi kembali disarankan oleh para anggota Ikhwan untuk bergabung dalam organisasi Mesir Muda. Ternyata keadaan di dalam tubuh Mesir Muda sama dengan kedua organisasi sebelumnya. Hal ini mengakibatkan ketidakpuasan Hanafi atas cara berpikir kalangan muda Islam yang terkotak-kotak. Kekecewaan ini menyebabkan ia memutuskan beralih konsentrasi untuk mendalami pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi dan perubahan sosial. Yang menurutnya agama adalah yang kita miliki dalam tradisi yang asli; revolusi adalah hasil zaman kita dan dalam agama sendiri ada revolusi. Maka tugas kita adalah meneliti unsur-unsur revolusioner dalam agama. Para nabi adalah para revolusioner dan para reformis. Revolusi tauhid menentang kemusyrikan; revolusi orang miskin, budak dan orang-orang yang malang di bawah Nabi Muhammad. Tauhid mempunyai fungsi praktis untuk menghasilkan perilaku dan iman yang diarahkan kepada perubahan kehidupan masyarakat dan sistem sosialnya. Para nabi muncul melakukan revolusi untuk membuat reformasi ke arah kondisi-kondisi yang lebih baik dan membawa kemanusiaan menjadi kemerdekaan akal, dan ia mulai bergerak sendiri ke arah kemajuan. Ini juga yang menyebabkan ia lebih tertarik pada pemikiran-pemikiran Sayyid Qutb, seperti tentang prinsip-prinsip keadilan sosial dalam Islam.

Sejak tahun 1952 sampai 1956 Hanafi belajar di Universitas Kairo untuk memahami bidang filsafat. Di dalam periode ini ia merasakan situasi yang paling buruk di Mesir. Pada tahun 1952, misalnya, terjadi pertentangan keras antara Ikhwan dengan gerakan revolusi. Hanafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keislaman yang jelas. Kejadian-kejadian yang ia alami pada masa ini, terutama yang ia hadapi di kampus, membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir dan pembaharu. Keprihatinan yang muncul saat itu adalah mengapa umat Islam selalu dapat dikalahkan dan mengapa konflik internal terus terjadi.

Pada tahun 1956 sampai 1966, Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorbonne, Prancis. Ia mendapatkan gelar doktor di Universitas Sorbonne, pada tahun

1966, dengan disertasi yang berjudul *Essai sur la Methode d'Exegese* (Essai tentang Metode Penafsiran). Di kampus ini ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus merumuskan jawaban-jawabannya. Di Prancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atau karya-karya orientalis. Walaupun ia menolak dan mengkritik Barat, tak diragukan bahwa liberalisme, demokrasi, rasionalisme dan gagasan pencerahan yang berasal dari Barat telah mempengaruhi pemikirannya. Salah satu kepedulian Hanafi adalah melanjutkan pekerjaan para pendahulunya yang dirancang untuk membawa Islam ke arah pencerahan yang menyeluruh. Ia 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 usul fikih dari Profesor Massignon.

Semenjak kepulangan Hasan Hanafi dari Prancis pada tahun 1966, ia mulai bersemangat untuk mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam. Akan tetapi kekalahan Mesir pada perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Ia kemudian ikut dengan rakyat berjuang untuk membangun kembali semangat nasionalisme mereka. 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 menghadapi masalah-masalah aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam.

Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Prancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, Saudi Arabia dan lain sebagainya antara tahun 1980-1987. Pengalaman pertemuan dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut telah menambah wawasannya untuk semakin tajam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam. Dari pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Halimah SM, *Jurnal Refleksi Kajian Agama Refleksi dan Filsafat*, Vol. IX, No. 2. (Jakarta: Fak. Ushuludin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2007) hal 213-216.

### 3.2 Perkembangan Pemikiran dan Karya-karyanya

Karya-karya Hasan Hanafi dapat diklasifikasikan ke dalam tiga periode: Periode pertama berlangsung pada tahun 60-an; Periode kedua pada tahun 70-an dan; Periode ketiga dari tahun 80-an sampai tahun 90-an.

Pada awal dasawarsa 60-an pemikiran Hanafi dipengaruhi oleh paham-paham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik-populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arab.<sup>29</sup> Dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada 1967. pada awal dasawarsa ini pula (1956-1966), sebagaimana telah dikemukakan, Hanafi sedang dalam masa-masa belajar di Prancis. Di negara inilah Hanafi lebih banyak lagi menekuni bidang-bidang filsafat dan ilmu sosial dalam kaitannya dengan hasratnya untuk melakukan rekonstruksi pemikiran Islam.

Untuk tujuan rekonstruksi itu, selama berada di Prancis ia mengadakan penelitian, terutama tentang metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan bidang *ushul fikih* (teori hukum Islam, *Islamic legal theory*) dan tentang fenomenologi sebagai metode untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer. Penelitian ini sekaligus merupakan upaya untuk meraih gelar doktor pada universitas Sorbonne, dan dia berhasil menulis disertasi yang berjudul *Essai sur la la Methode d'Exegese* (Esai tentang Metode Penafsiran). Karya setebal 900 halaman itu memperoleh penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Dalam karyanya itu jelas Hanafi berupaya menghadirkan ilmu ushul fikih dengan mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl.<sup>30</sup>

Pada fase awal pemikirannya ini, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni. Baru pada akhir dasawarsa itu ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan.<sup>31</sup>

Pada akhir periode ini, dan berlanjut hingga awal periode 70-an, Hanafi juga memberikan perhatian utamanya untuk mencari penyebab kekalahan umat Islam dari perang melawan melawan Israel, dan karena itu, tulisan-tulisannya lebih bersifat populis. Ia banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti: *al-Katib*, *al-Adab*, *al-Fikr al-*

<sup>29</sup>Lihat lebih lanjut, Abdurrahman Wahid, "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya" dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme*. (Yogyakarta: LKiS, 200), h.xii.

<sup>30</sup> Wahid, "Hassan Hanafi," h.xi

<sup>31</sup> Ibid, h.xiii.

*Mu'ashir*, dan *Mimbar al-Islami*. Pada tahun 1976, tulisan-tulisan itu diterbitkan sebagai sebuah buku dengan judul *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir*. Buku ini memberikan deskripsi tentang realitas dunia Arab saat itu, analisis tentang problem para pemikir dalam menanggapi problema umat, dan tentang pentingnya pembaharuan pemikiran Islam untuk menghidupkan kembali khazanah tradisional Islam. Kemudian pada tahun 1977 kembali ia menerbitkan *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikr al-Gharbi al-Mu'ashir*. Buku ini mendiskusikan pemikiran para pemikir Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalan masyarakatnya dan kemudian mengadakan pembaharuan. Beberapa pemikir Barat yang ia singgung itu antara lain Spinoza, Voltaire, Kant, Hegel, Unamino, Karl Jaspers, Marx Weber, Edmund Husserl, dan Herbert Marcuse.

Kedua buku itu secara keseluruhan merangkum dua pokok pendekatan analisis yang berkaitan dengan sebab-sebab kekalahan umat Islam; memahami posisi Barat yang superior. Untuk yang pertama penekanan diberikan pada upaya pemberdayaan umat, terutama dari segi pola pikirnya, dan bagi yang kedua ia berusaha untuk menunjukkan bagaimana menekan superioritas Barat dalam segala aspek kehidupan. Kedua pendekatan inilah yang nantinya melahirkan dua pokok pemikiran baru yang tertuang dalam dua buah karyanya, yaitu *al-Turats wa al-Tajdid* (Tradisi dan Pembaruan), dan *al-Istighrab* (Oksidentalisme).

Pada periode ini, yaitu tahun 1971-1975, Hanafi juga menganalisa sebab-sebab ketegangan antara berbagai kelompok kepentingan di Mesir, terutama antara kekuatan Islam radikal dengan pemerintah. Pada saat yang sama situasi politik Mesir mengalami ketidakstabilan yang ditandai dengan beberapa peristiwa penting yang berkaitan dengan sikap Anwar Sadat yang pro-Barat dan memberikan kelonggaran pada Israel, hingga ia terbunuh pada Oktober 1981.

Pada tahun 1952-1981, Hasan Hanafi menulis *al-Din wa al-Tsaurah fi Mish* (Dari Dogma ke Revolusi). Karya ini terdiri dari delapan jilid yang merupakan himpunan berbagai artikel yang ditulis antara tahun 1976 sampai 1981 dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1987. karya itu berisi pembicaraan dan analisis tentang kebudayaan nasional dan hubungannya dengan agama, hubungan antara agama dengan perkembangan nasional, tentang gagasan mengenai gerakan “kiri keagamaan” yang membahas gerakan-

gerakan keagamaan kontemporer, fundamentalisme Islam, serta “kiri Islam dan Integrasi Nasional”. Dalam analisisnya Hanafi menemukan bahwa salah satu penyebab utama konflik berkepanjangan di Mesir adalah tarik menarik antara ideologi Islam dan Barat, seperti ideologi sosialisme. Ia juga memberikan bukti-bukti penyebab munculnya berbagai tragedi politik, dan terakhir menganalisis penyebab munculnya radikalisme.

Karya-karya lain yang ia tulis pada periode ini adalah *Religious Dialogue and Revolution* (1977) dan *Dirasat Islamiyat* (1981). Buku pertama berisi pikiran-pikiran yang dituliskannya antara tahun 1972-1976 ketika ia berada di Amerika, dan terbit pertama kali tahun 1977. Pada bagian pertama buku ini ia merekomendasikan metode hermeneutika sebagai metode dialog antara Islam, Kristen, dan Yahudi. Sedangkan bagian kedua secara khusus membicarakan hubungan antara agama dengan revolusi, dan lagi-lagi ia menawarkan fenomenologi sebagai metode untuk menyikapi dan menafsirkan realitas Islam.

Sementara itu *Dirasat Islamiyah*, ditulis sejak tahun 1978 dan terbit tahun 1981, memuat deskripsi dan analisis pembaharuan terhadap ilmu-ilmu klasik, seperti usul fikih, ilmu-ilmu ushuluddin, dan filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengan realitas kontemporer.

Periode selanjutnya yaitu dasawarsa 80-an sampai dengan awal 90-an, dilatarbelakangi oleh kondisi politik yang relatif lebih stabil ketimbang masa-masa sebelumnya. Dalam periode, Hanafi mulai menulis *al-Tsurats wa al-Tajdid* yang terbit pertama kali tahun 1980. Buku ini merupakan landasan teoritis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia menulis *al-Yasar al-Islamiy* (kiri Islam), sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah “manifesto politik” yang berbau ideologis.

Pada tahun 1988, Hanafi menulis buku *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, yang terdiri dari lima jilid. Buku ini memuat uraian rinci tentang pokok-pokok pembaharuan yang ia canangkan dan termuat dalam kedua karyanya yang terdahulu. Karena itu, bukan tanpa alasan jika buku ini dikatakan sebagai karya Hanafi yang paling monumental.

Satu bagian pokok bahasan yang sangat penting dari buku ini adalah gagasan rekonstruksi ilmu Kalam. Pertama-tama ia mencoba menjelaskan seluruh karya-karya dan

aliran ilmu Kalam, baik dari sisi kemunculannya, aspek isi dan metodologi maupun perkembangannya. Lalu ia melakukan analisis untuk melihat kelebihan dan kekurangannya, terutama relevansinya dengan konteks modernitas. Dan sebagai reformis Islam Hanafi menjunjung tinggi sebagai khasanah Islam yang bersandar pada rasionalisme. Pemikirannya tentang ini ia mengambil, menghidupkan dan mengembangkan kembali bagian yang revolusioner dari ilmu-ilmu dasar agama (usul fikih, filsafat dan sufisme), ilmu-ilmu rasional (matematika, astronomi, fisika, kimia, kedokteran dan farmasi), ilmu-ilmu tradisional (ilmu Quran, ilmu hadis, fiqh, tafsir). Sejalan dengan Muktazilah yang menghadirkan revolusi akal, dunia alam, dan kebebasan manusia, Hanafi menjelaskan bahwa tauhid lebih dekat ke prinsip-prinsip pemikiran Islam murni ketimbang kehidupan yang terbatas; *tanzih* (transendensi) dipandang lebih mengungkapkan hakikat akal dari *tasybih* (antropomorfisme), tauhid antara esensi dan sifat dipandang lebih dekat pada keadilan daripada perbedaan antara keduanya; individu dipandang punya kebebasan bertanggung jawab, pemilik tindakannya; akal diyakini mampu mengetahui mana yang baik dan yang buruk; dua sifat dalam perbuatan manusia; dunia dipandang bergerak menuju satu tujuan sesuai dengan hukum dunia yang paling mungkin; iman dipandang terkait dengan tindakan; pemimpin kaum muslim harus dipilih; dan menyuruh kepada kebaikan dan menjauhi kemungkaran adalah kewajiban kaum muslim. Hanafi menerima lima prinsip Muktazilah, dan berusaha menghidupkan kembali warisan Muktazilah yang menyerukan rasionalisme dan kebebasan, supremasi demokrasi dan alam, juga menerima prinsip Khawarij yang meyakini bahwa perbuatan merupakan cermin iman dan karena itu kaum muslim bertindak. Kalam juga menerima Syiah tapi dengan semangat baru (setelah mewujudkan revolusi Islam yang agung di Iran) yang mengurangi gerak antara Sunni dan Syiah dengan mencampakkan bid'ah lama dalam Syiah. Menurut Hanafi, Asy'ariyah bertanggung jawab atas keadaan kita selama sembilan abad. Ia membuat keagamaan kita menjadi berat sebelah seperti yang ditunjukkan penguasa politik. Setiap usaha yang menyimpang dari Asy'ariyah dianggap perlawanan terhadap keamanan, murtad dan pengkhianatan. Kesimpulannya, pemikiran pada masa klasik masih sangat teoritis, elitis, dan statis secara konseptual. Ia merekomendasikan sebuah teologi atau ilmu kalam yang antroposentris, populis, dan transformatif.

Pada tahun 1985-1987, Hanafi menulis banyak artikel yang ia presentasikan dalam berbagai seminar di beberapa negara, seperti Amerika, Perancis, Belanda, Jepang, termasuk juga Indonesia. Kumpulan tulisan itu, kemudian disusun menjadi sebuah buku yang berjudul *Religion, Ideologi, and Development* yang terbit tahun 1993.<sup>32</sup>

Beberapa artikel lainnya juga tersusun menjadi buku dan diberi judul *Islam in This Modern World* (dua jilid). Pada jilid pertama, Hanafi membuat sebuah artikel yang secara sistematis memaparkan *Method of Thematic Interpretation*. Sementara pada jilid kedua, ia menyisipkan *Hermeneutics and Revolution* yang tidak lain merupakan tulisan ringkas namun padat mengenai prinsip dan orientasi radikal dari sebuah hermeneutika yang berwatak revolusioner.

Karya Hasan Hanafi yang boleh dikatakan terakhir mengenai hermeneutika Quran—dalam arti hingga studi yang versi awalnya ini rampung tahun 2000—adalah *Al-Wahyu wa al-Waqi': Dirasah fi Asbab an-Nuzul*. Artikel tersebut berisikan beberapa konsep Hanafi mengenai peran wahyu bagi kehidupan, hubungannya dengan realitas, dan interpretasi yang sejalan dengan kehidupan. Karya ini dapat ditemukan dalam volume kedua dari dua jilid karyanya yang terbit tahun 1998 yang berjudul *Humum Al-Fikr wa Al-Wathan: Al-Turats wa Al-'Ashr wa Al-Hadatsah*.<sup>33</sup>

Selain berisi kajian-kajian agama dan filsafat, dalam karya-karyanya yang terakhir pemikiran Hanafi juga berisi kajian-kajian ilmu sosial, seperti ekonomi dan teknologi. Fokus pemikiran Hanafi pada karya-karya terakhir ini lebih tertuju pada upaya untuk meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara-negara dunia ketiga.

Pada perkembangan selanjutnya, Hanafi tidak lagi berbicara tentang ideologi tertentu melainkan tentang paradigma baru yang sesuai dengan ajaran Islam sendiri maupun keutuhan hakiki kaum muslimin. Sublimasi pemikiran dalam diri Hanafi ini antara lain didorong oleh maraknya wacana nasionalisme pragmatik Anwar Sadat yang menggeser popularitas paham sosialisme Nasser di Mesir pada dasawarsa 1970-an.

<sup>32</sup> Halimah SM, *Op.Cit.*, hal. 220.

<sup>33</sup> Ilham B. Saenong, *Op.Cit.*, hal. 17-18.



Paradigma baru ini ia kembangkan sejak paruh kedua dasawarsa 1980-an hingga sekarang.<sup>34</sup>

Paradigma universalistik yang diinginkan Hanafi harus mulai dari pengembangan epistemologi ilmu pengetahuan baru. Orang Islam, menurut Hanafi tidak butuh hanya sekedar menerima dan mengambil alih paradigma-paradigma ilmu pengetahuan modern-Barat yang bertumpu pada materialisme melainkan juga harus mengikis habis penolakan mereka terhadap peradaban ilmu pengetahuan Arab. Seleksi dan dialog konstruktif dengan peradaban Barat itu dibutuhkan untuk mengenal dunia Barat dengan setepat-tepatnya. Dan upaya pengenalan itu sebagai unit kajian ilmiah, berbentuk ajakan kepada ilmu kebaratan (Oksidentalisme).<sup>35</sup> Sebagai imbalan bagi ilmu-ilmu ketimuran (Orientalisme). Oksidentalisme dimaksudkan untuk mengetahui peradaban Barat sebagaimana adanya, sehingga dari pendekatan ini akan muncul kemampuan mengembangkan kebijakan yang diperlukan kaum muslimin dalam jangka panjang. Dengan pandangan ini Hasan Hanafi memberikan harapan Islam untuk menjadi mitra bagi peradaban-peradaban lain dalam penciptaan peradaban dunia baru dan universal.<sup>36</sup>

### 3.3 Orientasi Hasan Hanafi

Latar belakang intelektual pemikiran-pemikiran Hasan Hanafi adalah karena kegagalan eksperimentasi berbagai ideologi pembangunan di Mesir. Hasan Hanafi merupakan salah seorang pemikir muda yang mencoba menemukan kerangka paradigmatis baru dalam pemikiran pembangunan dan Islam. Hanafi berbicara mengenai keharusan bagi Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif, yang berdimensi pembebasan. Sementara keinginan tersebut hanya dapat ditegakkan melalui gagasan keadilan sosial dan gerakan ideologis yang terorganisasi, mengakar dalam tradisi pemikiran Islam dan kesadaran rakyat sekaligus.

<sup>34</sup> Wahid, "*Hassan Hanafi*," Op. Cit., h.xvi

<sup>35</sup> Gagasan ini kemudian ia tuangkan dalam bukunya *al-Mukaddimah fi Ilm al-Istighrab* yang diterbitkan di Kairo pada tahun 1991.

<sup>36</sup> Halimah SM, *Op.Cit.*, hal. 221

Gagasan mengenai teologi pembebasan dapat dipahami sebagai kesimpulan Hanafi mengenai perlunya Islam memberi orientasi bagi berbagai ideologi populis di Mesir dan negara-negara Arab. Pada sisi yang lain, orientasi itu hanya akan bersifat *genuine* jika didasarkan pada fundamen-fundamen keagamaan yang mengakar dalam tradisi pemikiran Islam. Kedua kecenderungan ini dapat pula disebut sebagai latar belakang bagi gagasan *Al-yasar Al-Islami* (Kiri Islam) Hanafi pada permulaan tahun 1990-an lalu.

Dengan orientasi intelektual semacam Kiri Islam tersebut, tidak mengherankan jika kemudian Hasan Hanafi seingkali diidentifikasi, atau bahkan, mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari "Fundamentalisme Islam", sebuah istilah yang cukup problematis akhir-akhir ini.<sup>37</sup>

Istilah fundamentalisme<sup>38</sup> sendiri pada awalnya merupakan stigma Barat terhadap beberapa gerakan atau figur Islam kontemporer, terutama pasca-revolusi Iran 1978-1979. Paham ini dianggap mengandung ciri-ciri yang bersifat reaktif dan oposisional.

Fundamentalis melawan (*fight back*) berbagai ancaman yang diterima oleh tradisi dan identitas mereka; mereka memperjuangkan (*fight for*) prinsip-prinsip, kebijakan, program yang menjajikan tercapainya tujuan-tujuan mereka; mereka berjuang dengan (*fight with*) sumber-sumber, "senjata...yang paling baik untuk memperkuat identitas, menjaga keutuhan gerakan, membangun pertahanan di sekitar mereka, dan menjaga jarak dari pihak lain". Fundamentalis terutama berjuang melawan siapa pun dan apa pun, (biasanya modernitas sekular) segala ancaman terhadap "apa yang mereka kasahi". Akhirnya, mereka berperang atas nama (*fight under*) Tuhan dalam agama-agama teistik, atau atas nama simbol-simbol transendental.

Hasan Hanafi sendiri tidak pernah merasa fobia dengan istilah fundamentalisme Islam. Akan tetapi, ia menolak pengertian-pengertian negatif seperti anggapan para sarjana Barat di atas. Dengan caranya sendiri, Hanafi menjelaskan bahwa fundamentalisme Islam adalah pencarian "landasan" atau "norma praktis" dalam

<sup>37</sup> Ilham B. Saenong, *Op.Cit.*, hal. 83-83.

<sup>38</sup> Beberapa pengamat lebih menyukai istilah "revivalis", namun belakangan juga meningkat penggunaan istilah "Islamisis"

agama.<sup>39</sup> Sebab setiap realitas, pemerintahan, dan negara pastilah didasarkan pada sebuah konsep atau pemikiran, dan itulah asasnya. Jika negara-negara kapitalis didasarkan pada liberalisme, dan negara-negara sosialis berdasarkan konsep "keadilan sosial", maka negara Islam sudah semestinya berdasarkan *Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah*.

Dalam sebuah pembelaannya terhadap gerakan ini, Hasan Hanafi mengatakan bahwa fundamentalisme Islam tidak sama dengan konotasi keterbelakangan atau penolakan ide-ide modern. Hal ini karena di antara mereka ada juga golongan reformis, progresif, dan tercerahkan, yakni mereka yang rela dan sanggup menggunakan berbagai instrumen kemajuan modern. Mereka menyeru kepada ilmu, teknologi, liberasi dan demokrasi. Istilah tersebut juga bukan berarti antidualog, cakrawala sempit dan sikap *introvert* (tertutup). Akan tetapi juga mencakup orang-orang yang berpikiran liberal, rasional, berwawasan luas, memahami sejarah bangsa-bangsa, menerima tantangan masa, terbuka pada peradaban modern, toleran, dapat bekerjasama, dan menyeru kepada solidaritas kemanusiaan dan kasih sayang.

Hasan Hanafi menolak generalisasi fundamentalisme Islam ke dalam konotasi yang negatif semata. Bagi Hanafi, fundamentalisme Islam secara kategoris setidaknya dapat dipilah menjadi dua kubu: pertama, golongan konservatif dan "kanan" dengan jumlah mayoritas; kedua, sayap minoritas, yang bersifat progresif dan berkonotasi "kiri". Fundamentalisme konservatif cenderung mempertahankan status quo dan bertentangan dengan fundamentalisme progresif yang lebih banyak berada di luar negeri atau bergerak di bawah tanah.

Menurut Hanafi, kadang-kadang fundamentalisme Islam konservatif berguna juga dalam memerangi pemerintahan sekular dalam pengertian nasionalisme Arab dan sosialisme, atau kadang-kadang berperan dalam gerakan kebangsaan melawan nasionalisme. Sementara itu, ada kalanya fundamentalisme progresif bergabung dengan aliran politik modernisasi, kebangsaan, atau nasionalis dan Marxis untuk menjadi kekuatan oposisi yang kuat. Sebaliknya, fundamentalisme Islam konservatif terkadang

---

<sup>39</sup> Menurut John O.Voll (dalam Denny 1998:10), semua Muslim mengakui kebenaran wahyu dalam Quran dan mereka berkewajiban melaksanakan prinsip-prinsip (*fundamentals*) kebenaran itu di dalam hidup dan masyarakatnya. Fundamentalisme Islam dengan kata lain adalah model respon spesifik terhadap perubahan sosio-kultural yang bersifat umum, baik yang diintrodusir oleh kekuatan-kekuatan eksternal maupun internal, dan menganggap mereka sebagai ancaman yang dapat menghapus garis identitas Islam yang jelas, atau menyedasi identitas tersebut dengan sintesis banyak unsur (*asing*) yang berbeda-beda.

tidak dapat dikategorikan dalam satu kelompok saja, meskipun mereka sama-sama masih berpegang teguh pada Asy-syari'ah, tanpa memperhatikan kondisi sosial dan semangat zaman. Jika terdapat tantangan dari pihak luar, fundamentalisme Islam konservatif dan progresif dapat bergabung melakukan beragam bentuk perlawanan.

Dapat dikatakan di sini bahwa pemilihan fundamentalisme Islam bagi Hanafi mewakili salah satu jenis pendekatan terhadap Islam, yakni penekanan pada orientasi pemikiran sosio-politik. Oleh Hanafi, jenis pemikiran ini dibedakan pemikiran yang semata-mata terpusat pada pembaruan agama *an sich*. Yang terakhir ini biasanya terlalu mengedepankan tradisi. Sementara di sisi lain, ia juga berbeda dari pemikiran yang semata-mata bersifat ilmiah-sekular yang lebih *West-oriented*. Hasan Hanafi dengan orientasi sosio-politiknya lebih menekankan pada sintesis tradisi klasik, ide-ide Barat, dan realitas kekinian dunia Arab dimana kedua tradisi tersebut berinteraksi.

Pelbagai fenomena Mesir kontemporer dan dunia Arab, serta perubahan signifikan dalam perjalanan intelektualnya merupakan konteks yang tidak dapat diabaikan dalam memahami pemikiran hermeneutika Quran Hanafi. Dapat dipahami jika, seperti akan dijelaskan secara lebih rinci, pemikiran hermeneutika Quran Hanafi terasa begitu dijejali oleh kepentingan praksis ketimbang sebagai eksperimentasi teoretik yang memenuhi tuntutan ilmiah tertentu. Sebagaimana digambarkan dalam satu bagian manifesto Kiri Islam, Hasan Hanafi bermaksud menciptakan sebuah disiplin interpretasi dengan sensitivitas yang luar biasa pada realitas dan kemanusiaan., hubungan manusia dengan manusia lain, tugas-tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah untuk membangun sistem sosial dan politik.

Sebelum mengakhiri bagian ini, perlu dicatat bahwa istilah fundamentalisme sendiri terlalu bias dan kurang tepat jika digunakan dalam memahami pemikiran Hanafi. Meminjam kategori William Shepard, Hasan Hanafi lebih kurang dapat dikategorikan sebagai "revivalis" atau "islamis" dalam pengertian positifnya. Istilah ini dibedakan dari tradisionalis dan sekularis.<sup>40</sup> Sebab sekalipun "menyerukan kembali ke tradisi, namun

---

<sup>40</sup> Menurut Shepard ada tiga tipologi masyarakat Islam, yakni: pertama, sekularis atau modernis yang diasosiasikan pada mereka yang mendasarkan ideologinya dari Barat; kedua, konservatif atau tradisional bagi mereka yang berpegang teguh pada kepercayaan dan praktik-praktik tradisional; dan ketiga, revivalis atau Islamis adalah golongan yang menyatakan pandangan-pandangannya sebagai bentuk murni Islam yang berlawanan dari dua sebelumnya, akan tetapi tetap *at home* dengan teknologi barat modern dan seringkali mencerminkan bentuk-bentuk ideologis barat, jika bukan substansinya.

Hanafi bukan tradisional konservatif, mengingat usahanya memahami tradisi secara rasional dan liberal.

Kritik-kritik Hanafi terhadap modernitas dan modernisme, pada hakikatnya, bukanlah kritik dekonstruktif apalagi yang bersifat destruktif. Tawarannya lebih merupakan kritik (re)konstruktif terhadap berbagai anomali dan kontradiksi yang ada dalam modernitas barat. Pada gilirannya, ide-ide positif modernisme berusaha dicangkokkan ke dalam Islam sebagai "cara baca" baru terhadap tradisi keislaman klasik.<sup>41</sup>

### 3.4. Landasan Metodologi Pemikiran Hasan Hanafi

Hermeneutika menurut Hanafi memiliki dua pengertian. Pertama, ilmu interpretasi, yakni suatu teori pemahaman. Kedua, ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak tingkat perkataan ke tingkat dunia, dari huruf ke kenyataan, dari *logos* ke *praxis*. Dalam bahasa fenomenologi, hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan objeknya (Quran). Hanafi menjelaskan, bahwa yang pertama muncul adalah kesadaran historis, yang menentukan orisinalitas kitab suci dalam sejarah. Kedua, adalah kesadaran eiditis, yang menjelaskan dan menafsirkan makna Quran. Ketiga adalah kesadaran praktis, yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritik bagi tindakan dan mengantarkan wahyu kepada tujuan akhirnya dalam kehidupan real manusia.<sup>42</sup>

#### 1. Kritik Historis

Hanafi menjelaskan, bahwa keaslian sebuah kitab suci tidak dijamin adanya takdir Tuhan. Keaslian sebuah kitab suci tidak tercipta karena adanya keyakinan, tapi merupakan hasil kritik sejarah. Keyakinan tidak menjamin keaslian sejarah setiap dokumen. Keyakinan bahkan dapat menyesatkan. Kritik sejarah harus benar-benar bebas dari kritik teologis, filosofis, mistis, spiritual, atau bahkan fenomenologis. Kritik sejarah adalah suatu ilmu objektif yang memiliki dasar sendiri.

Dalam kritik sejarah ada dua model pengalihan kata-kata (wahyu) yang berbeda validitasnya, yaitu: pertama, pengalihan tertulis, yaitu kata-kata yang diucapkan oleh

<sup>41</sup> Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, *Op.Cit.*, hal 85-92.

<sup>42</sup> Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*. (Jakarta: ITTAQA PRESS, 1998), hal. 54.

Nabi yang didiktekan kepadanya oleh Tuhan melalui malaikat dan kemudian didiktekan oleh Nabi kepada penyalinnya pada saat pengucapan, dan dengan demikian menyimpannya dalam tulisan sampai sekarang. Kata-kata ini merupakan wahyu *in verbatim*, yang tidak melewati masa pengalihan secara lisan, tapi ditulis pada saat pengucapannya. Pengalihan model pertama ini seperti Quran yang ditulis segera setelah pewahyuan di bawah pengawasan dan koreksi Nabi Muhammad sendiri. Kedua, pengalihan lisan yaitu kata-kata yang diucapkan Nabi (*hadis*) yang bukan didiktekan oleh Tuhan melalui malaikat, melainkan datang dari nabi sendiri untuk menjelaskan sebuah gagasan atau memberitahukan bagaimana suatu tindakan secara tepat harus dilakukan agar sesuai dengan maksud Tuhan. Pengalihan model kedua ini melewati suatu masa pengalihan lisan.

Dari dua model pengalihan di atas, maka derajat keaslian peralihan model pertama mencapai keaslian mutlak dibandingkan dengan pengalihan model kedua. Karena pengalihan model pertama tidak melewati masa pengalihan lisan tetapi ditulis langsung setelah pewahyuan. Karena itu, Quran dalam hal ini telah teruji secara historis. Menurut Hanafi, kritik Quran terjadi pada persoalan kronologi ayat. Kronologi ayat menjadi salah satu titik kritik, karena Quran diturunkan secara gradual. Gradualitas penurunan Quran memungkinkan terjadinya *naskh* yang menunjukkan historisitas wahyu, keterlibatan wahyu dalam sejarah. Demikian wahyu tidaklah muncul di luar sejarah.

## 2. Kritik Eidetis

Kritik sejarah membuka jalan bagi proses pemahaman (kritik eidetis). Menurut Hanafi, dalam kritik eidetis terdapat tiga tahap analisis yaitu: analisa linguistik, analisa historis dan generalisasi.

Pertama, analisa linguistik terhadap kitab suci bukan dengan sendirinya merupakan analisa yang baik, tapi merupakan alat yang sederhana yang akan membawa kita pada pemahaman terhadap makna kitab suci.

Kedua, analisis historis yang menjelaskan situasi-situasi sejarah. Ada dua macam situasi: pertama, contoh situasi yaitu saat turunnya wahyu. Jika wahyu diturunkan *in verbatim*, yaitu ditulis pada waktu yang sama dengan saat-saat diucapkan atau diturunkan, situasi dalam hal ini adalah situasi-saat, yakni hanya merupakan *substratum*

bagi wahyu. Wahyu tidak akan diturunkan jika tidak ada keadaan nyata yang memerlukannya. Keadaan nyata itulah situasi-saatnya. kedua, situasi sejarah yang melahirkan teks. Situasi ini terjadi jika wahyu tidak ditulis *in verbatim*, atau jika yang ada bukan wahyu melainkan hanya inspirasi yang diperoleh seorang penulis wahyu atau sebuah laporan dari seorang penulis kisah. Situasi di sini merupakan sumber teks, bukan hanya sebuah saat. Karena itulah kritik sejarah mendesak diketahuinya situasi sejarah agar dapat mencocokkan asal mula kelahiran teks.

Ketiga, generalisasi dilakukan setelah diketahui makna gramatikal dan keadaan historis. Makna-makna yang ada harus digeneralisasikan di luar situasi saat atau situasi sejarah agar dapat menimbulkan situasi-situasi lain. Perluasan makna ini membuat wahyu tetap baru, segar dan modern.

Sedangkan dalam penafsiran Quran, Hanafi membuat tiga tahap penafsiran: analisa realitas, analisa isi dan generalisasi.

Pertama, tahap analisa realitas ini adalah untuk mengetahui problem realitas kontekstual. Tahap ini melibatkan pendekatan inter-disipliner, dengan bantuan para pakar sosial, politik dan ekonomi. Dari sinilah diperoleh tema-tema penafsiran dengan memberikan prioritas pada tema-tema yang menyentuh kebutuhan kontemporer.

Kedua, tahap analisa kebahasaan, yang terdiri dari analisa-analisa bentuk dan analisa isi. Analisa bentuk dilakukan dengan menganalisis bangunan konseptual dan bentuk kebahasaan ayat-ayat setema, yang diklasifikasikan berdasarkan atas kata benda atau kata kerja, *marfu'*, *mansub* dan *majrur*, maskulin, feminim, tunggal atau jamak, *mudaf* atau tidak, dan seterusnya, sehingga kemungkinan untuk membatasi tema. Kata kerja menunjukkan gerak atau aktivitas dan kata benda menunjukkan entitas yang tetap atau aktivitas dan kata benda menunjukkan entitas yang tetap. Kemudian analisa isi berkaitan dengan analisa makna dan susunannya dalam kumpulan-kumpulan pokok, sehingga memungkinkan untuk membangun tema, membedakan antara makna primer dan makna sekunder, antara yang positif dan negatif, antara yang ilahiah dan manusiawi, antara yang spiritual dan material, antara yang individual dan sosial sehingga memungkinkan untuk mengetahui ide wahyu dalam tema-tema pokok.

### 3. Kritik Praxis

Praxis adalah penyempurnaan terhadap Logos. Tidak ada dogma yang datang begitu saja; dogma, yaitu satu gagasan atau satu kemungkinan bagi sebuah tindakan. Tidak ada kebenaran teoritis dalam dogma yang diperoleh hanya dengan argumen tertentu; kebenaran adalah kemampuannya untuk menjadi motivasi bagi suatu tindakan riil. Satu-satunya pembuktian tentang kebenaran sebuah dogma adalah pembuktian yang bersifat *praxis*. Teologi positif bukanlah studi tentang fakta, institusi atau aturan, tetapi transformasi wahyu dari teori ke praktek. Suatu wahyu bersifat positif bukan karena didasarkan pada fakta materil melainkan karena dapat dikenali dalam kehidupan di dunia.

Hanafi bermaksud membangun metodologi tafsir yang melampaui tafsir tekstual dan historis yang menganggap bahwa Quran hanya berbicara dalam ruang dan waktu yang sempit pada masa Rasulullah. Hanafi menyebutnya sebagai tafsir perspektif, agar Quran mendeskripsikan manusia, hubungannya dengan manusia lain, tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah, membangun sistem sosial dan politik.

Hanafi telah mengaplikasi metodologi terhadap gagasan reaktualisasi tradisi keilmuan Islam, yaitu rekonstruksi teologi dan hermeneutik Quran yang ditawarkan Hanafi dengan dasar metodologi yang bersumber dari filsafat Marxisme, fenomenologi, hermeneutik dan eklektik sebagai bukti. Dengan demikian, Hanafi telah menunjukkan secara tegas aplikasi metodologi ke dalam gagasan reaktualisasi tradisi keilmuan Islam.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, hal. 55-59.



## 3.5. Teori Penafsiran Hasan Hanafi

### 3.5.1. Kritik Hermeneutika Tradisional

#### 1. Krisis Orientasi

Hasan Hanafi mengupayakan rekonstruksi peradaban dengan merujukannya pada sumber-sumbernya dalam wahyu, atau reinterpretasi wahyu itu sendiri, di samping pendasarannya pada realitas kontemporer dan tradisi klasik. Tujuan akhirnya adalah transformasi wahyu ke dalam disiplin kemanusiaan yang komprehensif yang tidak mungkin terealisasi tanpa membangun sebuah hermeneutika yang merefleksikan wahyu tersebut.

Adapun bagian ini bermaksud menelusuri lebih lanjut gagasan Hasan Hanafi mengenai sebuah hermeneutika pembebasan Quran, yakni dalam pengertian seperangkat metode interpretasi yang memiliki keberpihakan pada nilai-nilai kemanusiaan. Pertama-tama, bagian ini akan berangkat dari kritik Hanafi terhadap tidak memadainya hermeneutika Quran klasik. Selanjutnya akan dipaparkan metode penafsiran tematisnya secara sistematis.

Seperti yang dikemukakan sebelumnya, upaya memahami wahyu dengan sendirinya melibatkan pembacaan sekaligus pemahaman terhadapnya. Sementara pemahaman terhadap Quran tersebut, menurut Hanafi tidak lain adalah perbincangan mengenai teori penafsiran yang mampu mengungkapkan kepentingan masyarakat, kebutuhan kaum muslimin, dan isu-isu kontemporer.

Hermeneutika Quran tradisional tidak pernah melakukan perbincangan teoretis semacam ini secara tuntas sebagaimana yang diinginkan oleh Hanafi. Akibatnya, tafsir Quran tradisional tidak otonom, namun terjebak pada orientasi metodologis dari disiplin keilmuan klasik Islam. Dalam kedudukannya sebagai materi disiplin-disiplin tersebut, Quran lebih banyak digunakan sebagai sumber justifikasi dalam menguatkan posisi keilmuan lain daripada memahaminya secara sungguh-sungguh. Quran menjadi alat yang berfungsi memapankan disiplin lain dan, baru setelah itu, digunakan kembali untuk menafsirkan Quran. Padahal bagi Hanafi, Quran sama sekali bukan buku panduan bahasa, hukum, sejarah, kitab teologi, filsafat, mistik, atau buku pengetahuan, panduan sosial-

politik, atau buku tentang metaphor. Bagi Hanafi, Quran lebih baik dilihat dan berfungsi sebagai sebuah etos atau sumber motivasi bagi tindakan.

Di samping terjebak dalam corak penafsiran disipliner di atas, tafsir-tafsir tradisional dari segi bentuk dan sistematikanya lebih banyak merupakan *al-tafsir al-tahili* (*longitudinal commentaries*), suatu penafsiran yang disebutnya kegiatan bertele-tele. Tafsir demikian menguraikan teks-teks Quran membujur dari surat *al-fatihah* di awal Quran menuju surat *an-nas* di akhirnya. Metode penafsiran semacam ini hanya melahirkan penafsiran yang parsial, bercampur-baur antara satu tema dengan yang lain. Tema-tema perbincangan diulang-ulang tanpa suatu akumulasi makna yang berfungsi untuk membangun konsep global yang terfokus. Tafsir seperti ini tidak memiliki struktur tema yang rasional, yang riil, yang bisa menyajikan argumennya dari dalam dan bukan dari luar. Dengan kata lain, ia kehilangan ideologi yang koheren, suatu pandangan dunia yang bersifat global, yang beranjak dari partikularitas kepada keseluruhan.

Dalam realitas penafsiran Quran saat ini, Hanafi melihat adanya dikotomi antara teori tradisional yang terdiri dari ilmu-ilmu Quran di satu pihak, dan realitas kekinian di pihak lain. Sementara teks-teks keagamaan berisikan penjelasan tradisional, realitas muncul dengan beragam pemikiran sekularnya tanpa menghiraukan teks-teks tersebut. Tugas membangun hermeneutika Quran kontemporer bagi Hanafi adalah untuk menjembatani dua hal yang mengalami kesenjangan tersebut.<sup>44</sup>

## 2. Krisis Epistemologis

Menurut Hasan Hanafi, kita tidak pernah memiliki dalam wacana pemikiran tradisional kita suatu teori penafsiran yang otoritatif dengan prinsip-prinsip ilmiah yang terarah pada kepentingan tertentu. Sebaliknya, mayoritas tafsir-tafsir klasik hanya berfungsi sebagai penjelasan yang sifatnya tautologis dan repetitif mengenai masalah-masalah yang sama sekali bertentangan dengan kepentingan masyarakat. Ciri-ciri penafsiran seperti ini adalah kegemarannya mengulang-ulang pendapat-pendapat klasik dan sifat apologetisnya dalam memformulasikan beragam argumen.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Ilham B. Saenong, *Op.Cit.*, hal. 138-140.

<sup>45</sup> *Ibid.*, hal. 140

Sebagai seorang fenomenolog, dan dalam memperbaharui masyarakat, hal pertama yang dilakukan oleh Hasan Hanafi adalah analisis sosial. Menurut Hasan Hanafi, pemikiran tradisional Islam selama ini hanya mengandalkan pada otoritas teks dan bertumpu pada metodologi yang hanya mengalihkan teks ke dalam kenyataan. Hasan Hanafi menemukan kelemahan mendasar dalam metodologi ini.

Hasan Hanafi berpendapat bahwa;

Pertama, teks adalah teks dan bukan realitas. Ia hanyalah ekspresi linguistik yang mendeskripsikan realitas, tetapi bukan realitas itu sendiri. Bukti adalah fundamental, karena itu teks tidak dapat dijadikan bukti tanpa melihat kembali landasan realitasnya.

Kedua, berbeda dengan rasio atau eksperimentasi yang memungkinkan manusia mengambil peran untuk menentukan, teks justru menuntut keimanan *a-priori* terlebih dahulu. Sehingga argumentasi teks hanya dimungkinkan untuk orang yang percaya. Dan ini elitis, tidak menghalayak.

Ketiga, teks bertumpu pada otoritas al-Kitab dan bukan otoritas rasio. Padahal otoritas seperti ini tidaklah argumentatif, karena terdapat banyak sekali kitab suci, sementara realitas dan rasio hanya satu.

Keempat, teks adalah pembuktian asing, karena ia datang dari luar dan tidak dari dalam realitas. Padahal dalam pembuktian, keyakinan yang datang dari luar selalu lebih lemah daripada keyakinan yang datang dari dalam.

Kelima, teks selalu terkait dengan acuan realitas yang ditunjukkannya. Tanpa acuan ini teks menjadi tidak bermakna, dan bahkan akan menyelewengkan maksud teks-teks yang sesungguhnya. Sehingga terjadilah salah paham dan aplikasi teks yang tidak pada tempatnya.

Keenam, teks bersifat unilateral yang selalu berkait dengan teks-teks lainnya. Sehingga tidak mungkin untuk beriman hanya kepada satu kitab dengan mengingkari yang lain. Ini hanya akan menjebak para penafsir ke dalam pola pikir parsialistik.

Ketujuh, teks selalu dalam ambiguitas pilihan-pilihan, yang tidak luput dari pertimbangan untung-rugi. Seorang kapitalis tentu akan memilih teks-teks yang melegitimasi kepentingannya, sebagaimana sang sosialis akan melakukan hal yang sama terhadap teks lain. Di sini, yang menjadi penentu bukanlah teks melainkan kepentingan penafsir. Teks hanya memberi legitimasi terhadap apa yang sudah ada sebelumnya.

Kedelapan, posisi sosial seorang penafsir menjadi basis bagi pilihannya terhadap teks. Sehingga di dalam realitas, perbedaan dan pertikaian para penafsir akan menjadi sumber pertikaian masyarakat, sebangun dengan pertikaian di antara kekuatan yang ada.

Kesembilan, teks hanya berorientasi kepada keimanan, emosi keagamaan dan sebagai pemanis dalam apologi para pengikutnya, tetapi tidak mengarah kepada rasio dan kenyataan keseharian mereka. Oleh karena itu, pendekatan tekstual bukan metode ilmiah untuk menganalisis realitas kaum muslimin, melainkan hanya sebuah model apologetik untuk memperjuangkan kepentingan suatu golongan atau sistem tertentu melawan yang lain. Padahal apologi jauh lebih rendah nilainya daripada pembuktian.

Kesepuluh, metode teks lebih cocok untuk nasehat daripada untuk pembuktian, karena ia hanya memperjuangkan Islam sebagai suatu prinsip tetapi tidak memperjuangkan muslim sebagai rakyat.

Terakhir, metode teks terlalu jauh dari apa yang dapat kita lakukan, walaupun ia mencapai sasaran dan bisa kembali ke realitas, ia hanya memberi kepada kita pernyataan, bukan kuantitas. Kita bermaksud mendefinisikan realitas sedapat mungkin kita ketahui tentang siapa memiliki apa.<sup>46</sup>

### 3.5.2. Teori Interpretasi

Untuk mengisi berbagai kekurangan dalam hermeneutika Quran tradisional, Hasan Hanafi mengajukan materi baru yang ia sebut sebagai “hermeneutika sosial” atau “metode tafsir tematik” atau lebih tepat dapat kita sebut hermeneutika pembebasan. Dengan hermeneutika Quran seperti ini, seorang interpreter bukan hanya menerima, tetapi juga memberi makna. Ia menerima makna dan meletakkannya dalam struktur yang rasional dan nyata.

Menafsirkan dalam pandangan Hanafi tidak hanya dipahami sebagai tindakan analisis, tapi juga mensintesis; bukan hanya membagi suatu keutuhan ke dalam uraian parsial, tetapi juga menyimpulkan bagian-bagian teks ke dalam suatu pandangan global.

---

<sup>46</sup> Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antar Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi*, Terj. M. Imam Azis dan M. Jadul Maula. (Yogyakarta: LKiS, 1993) hal.119-120

## 1. Prinsip-prinsip Metodologis

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa hermeneutika bagi Hanafi merupakan perbincangan teoretik yang mendahului peristiwa penafsiran. Berkaitan dengan itu, Hanafi terlebih dahulu mengemukakan beberapa prinsip metodologis yang berguna dalam mengarahkan kegiatan interpretasi Quran. Prinsip atau premis tersebut bagi Hanafi bukan sekadar preposisi (asumsi), tetapi juga merupakan fakta nyata, pernyataan realitas, ungkapan keadaan, pengenalan batas-batas, afirmasi pluralitas, dan motivasi dalam pencarian makna. Dengan kata lain premis-premis tersebut adalah landasan etik dan filosofis dari hermeneutika pembebasan Quran. Premis-premis hermeneutika Quran Hanafi dapat digambarkan sebagai berikut:

Pertama, wahyu diletakkan dalam tanda kurung (*apoche*), tidak diafirmasi, tidak pula ditolak. Penafsir tidak perlu lagi mengajukan pertanyaan yang luas diperdebatkan oleh para Orientalis abad ke-19 mengenai keaslian Quran: apakah ia dari Tuhan atautkah hanya pandangan Muhammad. Penafsiran tematis mulai dari teks apa adanya tanpa mempertanyakan sebelumnya mengenai keasliannya. Ia berkaitan dengan pertanyaan tentang “apa” dan bukan “bagaimana”. Jika asal-usul historis Quran dapat diuji melalui kritik sejarah, asal-usul keilahian tidak dapat ditelusuri karena keterbatasan penelitian sejarah. Lagi pula, dalam tahap interpretasi, pertanyaan tentang asal-usul teks tidak lagi relevan. Teks adalah teks, tidak masalah apakah ia ilahiah atau *human*, sakral atau *profane*, religius atau sekular. Pertanyaan tentang asal-usul merupakan permasalahan kejadian teks, sementara penafsiran tematik berkaitan dengan isinya. Kedua, Quran diterima sebagaimana layaknya teks-teks lain, seperti materi penafsiran, kode hukum, karya sastra, teks filosofis, dokumen sejarah, dan sebagainya. Artinya, ia tidak memiliki kedudukan istimewa secara metodologis. Semua teks, sakral atau profan, termasuk Quran ditafsirkan berdasarkan aturan-aturan yang sama. Pemisahan antara teks suci dan profan hanya ada dalam praktik keagamaan dan bukan bagian dari hermeneutika umum (*general hermeneutics*). Apalagi Quran, seperti halnya hadits Nabi, merupakan transfigurasi bahasa manusia: ia mencakup bahasa Arab dan non-Arab; berisikan ucapan orang beriman maupun orang kafir.

Ketiga, tidak ada penafsiran palsu atau benar, pemahaman benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan pendekatan terhadap teks yang ditentukan oleh perbedaan

kepentingan dan motivasi. Oleh karena itu, konflik interpretasi mencerminkan pertentangan kepentingan, bahkan dalam interpretasi Quran yang bersifat linguistik sekalipun, sebab bahasa pun berubah. Kesenjangan waktu lebih dari 14 abad menyebabkan teori keserupaan makna dalam teks dan penafsiran menjadi mustahil.

Keempat, tidak ada penafsiran tunggal terhadap teks, yang ada pluralitas penafsiran yang disebabkan oleh perbedaan pemahaman para penafsir. Teks hanyalah alat kepentingan, bahkan ambisi manusia. Teks hanyalah bentuk, penafsirlah yang memberinya isi sesuai ruang dan waktu dalam masa mereka.

Terakhir, kelima, konflik penafsiran merefleksikan konflik sosio-politik dan bukan konflik teoretis. Jadi, teori sebenarnya hanyalah kedok epistemologis. Setiap penafsiran mengungkapkan komitmen sosio-politik penafsir. Penafsiran adalah senjata ideologis yang digunakan banyak kekuatan sosio-politik, baik dalam rangka mempertahankan kekuasaan atau merubahnya. Penafsiran konservatif menciptakan status quo, sementara penafsiran revolusioner untuk mengubahnya.<sup>47</sup>

## 2. Karakteristik Interpretasi

Sebagai hermeneutika bertujuan praksis, hermeneutika pembebasan Quran berusaha menghindari penafsiran yang bertele-tele, sekaligus mengarahkan perhatian pada tafsir tema-tema sosial Quran. Untuk tujuan itu, Hasan Hanafi menggariskan beberapa karakteristik hermeneutika pembebasan sebagai berikut:

Hermeneutika Quran, pertama, harus mampu menghasilkan tafsir yang sifatnya spesifik. Artinya, ia menafsirkan ayat-ayat tertentu Quran dan bukannya menafsirkan keseluruhan teks. Tafsir demikian mengarahkan perhatian pada kebutuhan-kebutuhan masyarakat dalam Quran dan bukan menafsirkannya secara keseluruhan. Jika yang dibutuhkan adalah pembebasan bangsa dari kolonialisme, maka penafsiran dilakukan terhadap ayat-ayat perang, jihad, dan sebagainya, ketimbang terhadap ayat-ayat lain.

Kedua, tafsir semacam ini disebut juga tafsir tematik, mengingat tidak menafsirkan Quran berdasarkan sistematika konkordasinya, tetapi lebih senang menafsirkan keseluruhan ayat Quran dalam tema-tema tertentu.

<sup>47</sup> Ilham B. Saenong, *Op.Cit.*, hal. 147-149

Ketiga, hermeneutika pembebasan Quran Hanafi bersifat temporal. Sebagai penafsiran yang berorientasi sosial, hermeneutika tidak diarahkan kepada proses pencarian makna universal, tetapi diarahkan untuk memberi gambaran tertentu dari keinginan Quran bagi suatu generasi tertentu. Tafsir semacam ini tidak berurusan dengan masa lalu atau masa datang, tapi dikaitkan dengan realitas kontemporer di mana ia muncul.

Keempat, hermeneutika Quran Hanafi juga berkarakter realistik. Yakni, memulai penafsiran dari realitas kaum muslimin, kehidupan dengan segala problematikanya, krisis dan kesengsaraan mereka dan bukan tafsir yang tercabut dari masyarakat.

Kelima, hermeneutika Quran Hanafi berorientasi pada makna tertentu dan bukan merupakan perbincangan retorik tentang huruf dan kata. Hal ini karena wahyu pada dasarnya memiliki tujuan, orientasi, dan kepentingan, yakni kepentingan masyarakat dan hal-hal yang menurut akal bersifat manusiawi, rasional, dan natural.

Keenam, tafsir eksperimental. Dengan kata lain, ia adalah tafsir yang sesuai dengan kehidupan dan pengalaman hidup penafsir. Sebuah penafsiran tidak mungkin terwujud tanpa memperoleh pendasarannya pada pengalaman mufassir yang bersifat eksistensial.

Ketujuh, perhatian pada problem kontemporer. Bagi Hanafi, seorang mufassir tidak dapat memulai penafsirannya tanpa didahului oleh perhatian atau penelitian akan masalah-masalah kehidupan.

Terakhir (kedelapan), posisi sosial penafsir. Posisi seseorang dalam kapasitasnya sebagai mufassir ditentukan secara sosial sekaligus menentukan corak penafsiran yang dilakukannya. Penafsiran adalah bagian dari struktur sosial, apakah penafsir merupakan bagian golongan atas, menengah atau bawah.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Ilham B. Saenong, *Op.Cit.*, hal. 149-151.

### 3. Metode Sistematis

Untuk mendukung hermeneutika pembebasan dengan berbagai karakteristik di atas, Hasan Hanafi merumuskan beberapa aturan metadis yang berfungsi sebagai penunjuk teknis ketika penafsiran Quran dilakukan. Aturan-aturan tersebut sebagaimana berikut ini:

Pertama, merumuskan komitmen sosial politik. Penafsir bukanlah seseorang yang netral, sebab ia berada dalam drama negeri tertentu dan dalam krisis dalam masanya. Ia juga harus turut mengalami penderitaan dan terobsesi pada perubahan sosial.

Kedua, mencari sesuatu. Seorang penafsir tidak memulai penafsiran dengan tangan kosong atau tanpa mengetahui apa yang ingin ia ketahui terlebih dahulu, ia bukan orang yang memiliki kesadaran netral, ia harus berpihak agar solusi/masalah dapat teratasi.

Ketiga, seorang mufassir berusaha mensinopsis ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema tertentu, dibaca secara simultan, dan dipahami berulang-ulang hingga orientasi umumnya dapat ditemukan.

Keempat, Klasifikasi bentuk-bentuk linguistik. Bahasa sebagai bentuk pemikiran akan membawa penafsir ke dalam makna.

Kelima, membangun suatu struktur, beranjak dari makna menuju suatu objek, dari *noesis* menuju *noema*.<sup>49</sup>

Keenam, setelah membangun tema sebagai struktur ideal, penafsir menggabungkan dan menghubungkannya dengan situasi nyata, seperti kenyataan, penindasan, hak asasi manusia, kekuasaan, kesejahteraan, dan sebagainya guna mengetahui status kuantitatif masalah.

Ketujuh, penafsir membandingkan struktur ideal yang dideduksi dari analisis isi teks dan situasi faktual yang diinduksi dari analisis isi teks dan situasi faktual yang diinduksi oleh statistik dalam ilmu-ilmu sosial.

Kedelapan, sekali ditemukan adanya kesenjangan antara dunia ideal dengan dunia riil, maka aksi sosial merupakan langkah berikutnya dari proses interpretasi. Penafsir mentransformasikan diri dari teks ke aksi, dari teori ke praktik, dari pemahaman ke

---

<sup>49</sup> Dalam fenomenologi, *noema* adalah struktur hakiki dari tindakan atau benda, sementara *noesis* adalah entitas objektif yang berhubungan dengan mereka (fenomena).



perubahan. *Logos* dan *praxis* menyatu dalam menjembatani jarak antara idealitas dan realitas dengan menemukan media komunikasi antara kedua dunia tersebut: mengubah realitas dan mengakomodasi yang ideal. Bagi Hanafi, dalam rangka transformasi ini, tindakan gradual sangat dibutuhkan untuk mencegah pada tindakan yang melompat pada kekerasan.<sup>50</sup>

### 3.6. Hermeneutika Quran

#### I. Diskursus Kontemporer

Perhatian pemikir Muslim modern terhadap problem penafsiran Quran demikian meningkat, seiring interaksi kesadaran mereka dengan modernitas. Menurut Andrew Rippin, kesadaran tersebut berkaitan dengan kepentingan menciptakan model-model penafsiran yang memadai terhadap Quran dengan bantuan kesadaran dan beragam metode ilmiah yang tersedia.

Dengan instrumen metodologis tersebut, penafsiran Quran diharapkan mampu merasionalkan doktrin yang ditemukan dalam, atau dirujukan kepada, Quran, dan pada saat yang sama, mendemitologisasi berbagai pemahaman mistis dan metafisik di sekitar penafsiran Quran.

Masuknya beberapa gagasan dan metode ilmiah ke dalam wacana penafsiran Quran bukan tanpa masalah, terutama jika dikaitkan dengan beberapa keberatan menyangkut dipaksakannya berbagai unsur asing ke dalam Quran, seperti yang sering dicurigai oleh Fazlur Rahman. Tidak aneh jika muncul tuduhan bahawa mayoritas modernitas Muslim menafsirkan Quran bukan demi memahami dan menyingkap makna sejati, tetapi untuk mengejar tujuan-tujuan ekstra Qurani yang antara lain demi menghilangkan kesenjangan intelektual antara komunitas Muslim dan penemuan-penemuan Barat.

Persoalan semacam ini bagaimanapun merupakan dilema intelektual tersendiri yang harus dipecahkan oleh para pemikir Muslim. Di satu sisi, mereka berkewajiban menafsirkan Quran sesuai dengan tuntutan ilmiah dan objektif, sementara pada sisi lain terdapat kepentingan moral untuk menjelaskan Quran sejalan dengan kebutuhan umat

<sup>50</sup> *Ibid.*, hal.151-152

Islam saat ini. Dua sisi tersebut memang tidak serta-merta kontradiktif dan saling menafikan, melainkan bagaikan dua sisi mata uang yang saling melengkapi. Kesadaran akan hadirnya realitas kekinian dan pemenuhan standar ilmiah dalam kegiatan penafsiran Quran pada saat yang bersamaan akhirnya dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan yang dikembangkan oleh pemikir Muslim kontemporer, seperti Arkoun, Fazlur Rahman, Farid Esack, Hasan Hanafi, Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, dan belakangan oleh Abu Zayd. Minat para penulis tersebut dapat dianggap mewakili arus ketidakpuasan terhadap hermeneutika tradisional Quran yang bagaimanapun cenderung ahistoris dan tidak kontekstual lagi.

Dalam melaksanakan tugas-tugas tersebut, para pemikir Muslim modern dapat dibedakan ke dalam dua kategori metodologis berikut. Pertama, mereka yang berangkat dengan titik tekan lebih besar pada sisi pertama tugas penafsiran di atas, yakni berupaya menjelaskan makna-makna teks secara kurang lebih objektif dan baru setelah itu beralih kepada realitas kekinian untuk kontekstualisasinya. Sementara itu, kategori kedua berusaha berangkat dari realitas kontemporer umat Islam menuju pemahaman yang sesuai dengan ajaran-ajaran yang mungkin diperoleh dari penafsiran Quran. Kategori yang pertama terutama diwakili oleh Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, dan Nashr Abu Zayd. Sedang dalam kategori terakhir dapat dimasukkan para pemikir progresif, seperti Farid Esack, Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud Muhsin.

Meminjam kerangka analitis Josef Bleicher, dua tipologi di atas dapat kita anggap masing-masing merepresentasikan pandangan hermeneutika Quran yang bersifat teoretik (metodis) dan bercorak filosofis. Hermeneutika filosofis, senantiasa beranjak dari dua pijakan. Pertama, hermeneutika pertama-tama berurusan dengan refleksi atas fenomena penafsiran sebelum berurusan dengan metode dan peristiwa penafsiran apa pun. Kedua, dalam kegiatan penafsiran, seorang penafsir selalu didahului oleh persepsinya terhadap teks yang disebut dengan prapaham. Prapaham tersebut muncul karena seorang penafsir senantiasa dikondisikan oleh situasi di mana ia terlibat dan sekaligus mempengaruhi kesadarannya. Menurut perspektif ini, penafsiran objektif dalam pengertian memperoleh kembali atau mereproduksi makna sejati teks sebagaimana maksud pemikiran pengarangnya dahulu sama sekali tidak mungkin tercapai

Untuk yang terakhir ini, menarik mengutip pandangan Amina Wadud Muhsin yang berpendapat bahwa ”setiap interpretasi berusaha menggambarkan maksud teks, namun serempak dengan itu, mengandung *prior text* berupa persepsi, keadaan, dan latar belakang dari orang yang membuat interpretasi”. *Prior text* ini makin tidak dapat dihindarkan sebab ia tidak lain merupakan bahasa dan konteks budaya di mana teks tersebut ditafsirkan. Oleh karena itu, tidak ada penafsiran Quran yang sepenuhnya objektif, mengingat setiap penafsiran memuat sejumlah pilihan yang subjektif sifatnya. Demikian pula, tidak ada penafsiran yang bersifat definitif, pasti, dan memutuskan.

Senada dengan Amina Wadud, Asghar Ali Engineer berpendapat bahwa penafsiran selalu merupakan refleksi keadaan sosial dan latar belakang individual penafsir. Suatu penafsiran, betapapun mengusahakan objektivitas, bisa saja terjebak dalam berbagai bentuk eksploitasi, seandainya ia muncul dalam masyarakat feodalistik, patriarkal, dan menindas.<sup>51</sup>

Setiap orang memahami teks menurut latar belakang, posisi, *a priori* politik, sosial, dan ekonomi. Interpretasi teks berikutnya dilakukan demikian. Sangatlah susah menunjukkan apa sebenarnya yang dimaksud oleh Tuhan. Setiap orang mencoba mendekati maksudnya menurut posisi *a priori*-nya sendiri. Bukanlah tanpa arti (jika) para komentator klasik berkata *Allah a’lam bi ash-shawab* setiap selesai memberikan pendapatnya. (Ali Engineer 1990:130).

Farid Esack, seorang aktivis anti-apartheid ketika berbicara mengenai proses memahami Quran dalam formulasi yang lebih filosofis berkomentar:

Setiap kegiatan penafsiran adalah suatu partisipasi dalam proses kebahasaan yang menyebar, potongan tradisi, dan partisipasi ini terjadi dalam waktu dan tempat yang partikular. Keterlibatan kita dengan Quran juga pasti terjadi dalam penjara ini, kita tidak dapat membebaskan diri dari, dan meletakkannya di luar bahasa, kebudayaan, dan tradisi (Esack 1997:76).

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, hal. 92-95

Pendekatan filosofis dalam hermeneutika sangat menghargai unsur subjektivitas dan relativitas konteks penafsiran, dan bukan menolaknya. Yang menjadi masalah bukan ketakutan akan subjektivisme, melainkan justru pada bahaya menyembunyikan subjektivitas demi klaim objektivisme. Dominannya kesadaran penafsir, terutama dalam bentuk prapaham, dalam proses penafsiran membuat penganut teori ini cenderung lebih mudah memilih objek penafsiran yang dekat dengan problem umat Islam, tetapi harus dibatasi oleh ketatnya aturan-aturan metodis. Hal ini dapat kita saksikan dalam beberapa tema penafsiran yang bercorak pembebasan, seperti topik keadilan gender oleh Amina Wadud-Muhsin dan Asghar Ali Engineer dan hermeneutika Quran pembebasan oleh Farid Esack.<sup>52</sup>

Sementara itu, pada tipologi yang lain, hermeneutika Quran yang bersifat metodis lebih banyak mengelaborasi dan memprioritaskan diri pada masalah-masalah teoretik di seputar penafsiran Quran, yakni pada "bagaimana" menafsirkan teks Quran secara benar dan sedapat mungkin memperoleh makna tafsiran yang benar pula. Fazlur Rahman yang gagasan hermeneutika Qurannya mirip dengan W. Dilthey beranggapan bahwa tugas penafsiran adalah memperoleh *ratio legis* atau ideal moral dari teks-teks Quran dengan cara mempertimbangkan situasi objektif yang melahirkan teks. Lebih ekstrim lagi, hermeneut seperti Mohammed Arkoun, telah menyediakan sebuah skema komprehensif tentang syarat-syarat teoretis dalam penafsiran untuk sampai pada "kemungkinan suatu pembacaan yang idealnya bertepatan dengan maksud-maksud pemaknaan yang asli dari Quran pada tahap wacana, dan bukan pada tahap teks".

Dihadapkan pada dua kecenderungan teoretis di atas hermeneutika pembebasan Quran dari Hasan Hanafi cenderung unik. Hal ini karena Hanafi menerima baik asumsi teoretik hermeneutika Quran yang bercorak filosofis, maupun yang sifatnya metodis. Terhadap hermeneutika metodis, Hasan Hanafi menginginkan hermeneutika pembebasan yang ia ajukan sebagai ilmu pengetahuan yang rasional, formal, objektif, dan universal. Dalam hal ini, ia mengandaikan seorang interpreter yang "memulai pekerjaannya dengan tabula rasa, tidak boleh ada orang lain, selain analisis linguistiknya."

---

<sup>52</sup> Karya Amina Wadud Muhsin dalam bidang ini, antara lain, *Quran and Woman* (1992); Asghar Ali Engineer menerbitkan *The Right of Woman in Islam* (1992); dan Esack, *Quranic Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Dialod against Oppression* (1997).

Di lain pihak, hermeneutika pembebasan Quran tersebut sarat dengan tema-tema pembebasan yang merupakan trend hermeneutika Quran yang bersifat filosofis. Apalagi dalam tulisan-tulisannya yang mutakhir, Hanafi memang menganggap 'tidak ada hermeneutika per se, absolut, dan universal. Hermeneutika selalu bersifat praktis dan menjadi bagian dari perjuangan sosial". Dalam pengertian yang terakhir ini, ia menginginkan hermeneutika pembebasannya mengeksplisitkan dan mengakui kepentingan penafsir di hadapan teks sebelum peristiwa penafsiran dilakukan. Kecenderungannya ke arah praksis inilah yang lebih banyak menonjol dalam pemikiran hermeneutis Hanafi belakangan yang kemudian membedakannya dari rumusan hermeneutisnya pada tahap awal dan dari kecenderungan banyak hermeneut kontemporer lainnya.

Dalam kaitannya dengan kritisisme hermeneutis atau corak hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*), pemikiran Hanafi memang jauh dari pengaruh mazhab Frankfurt yang kondang dengan teori kritik masyarakatnya. Akan tetapi, dengan menerapkan analisis Marxian yang senantiasa mencurigai tendensi kekuasaan dan dominasi dibalik teks dan penafsiran, tidak pelak lagi, Hanafi telah berada separuh jalan ke arah penafsiran kritis sebagaimana yang lazim dalam hermeneutika yang bercorak kritis.<sup>53</sup>

### **3.7. Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi**

Terlepas dari berbagai problem metodologis di atas, hermeneutika pembebasan Hasan Hanafi jika dihadapkan pada diskursus hermeneutika Quran dapat merupakan kritik yang krusial. Berikut ini akan diuraikan beberapa relevansi dan sumbangan metodologis hermeneutika Quran Hanafi.

#### **1. Desentralisasi Teks**

Menurut Hasan Hanafi, hermeneutika dapat disebut ilmu yang menentukan hubungan antara subjek dengan objeknya. Subjek adalah penafsir dengan kegiatan penafsirannya, sementara objek adalah teks. Meskipun terdapat pemilahan antara teks profan dan teks sakral, namun bagi Hanafi semua teks diperlakukan sama sebagai konsekuensi leburnya pemilahan antara *hermeneutika sacra* dan *hermeneutika profan* dalam diskursus hermeneutika kontemporer.

<sup>53</sup> Ilham B. Saenong, *Op.Cit.*, hal. 98-99.

Desakralisasi teks-teks suci, termasuk Quran tersebut menciptakan hubungan-hubungan simetris antara Quran, kesadaran dan realitas, sebagai antitesis hubungan-hubungan struktural dalam hermeneutika Quran klasik. Dalam hermeneutika Quran klasik, teks atau Quran berada di puncak dan pusat, sementara realitas tidak dibicarakan secara eksplisit.

Gagasan hermeneutika Hanafi meletakkan Quran hanya sebagai salah satu sumber pemahaman terhadap teks, selain kesadaran dan realitas. Quran dengan demikian bukan lagi pusat (*center*) atau inti (*core*) dari segala jenis pengetahuan sebagaimana diyakini secara tradisional, tapi hanya merupakan kutub pinggiran (*periphery*) dari kutub-kutub pemahaman yang lain, yakni kesadaran eksperimental dan realitas sejarah dimana manusia hidup dan berjuang.<sup>54</sup>

## 2. Pembalikan Struktur Klasik

Hermeneutika Quran klasik berada dalam dua model, *al-tafsir* dan *al-ta'wil*. *Al-tafsir* merupakan interpretasi atas dasar tekstualitas Quran, maka *al-ta'wil* merupakan interpretasi simbolik terhadap dimensi esoteris Quran. Berkaitan dengan *al-tafsir*, yang mencakup *al-tafsir bi ar-ra'yi* dan *al-tafsir bi al-naql*, hermeneutika Quran klasik berhenti pada tataran teks, sekalipun tidak harus mengidap penafsiran tekstualistik. Menurut Hanafi, makna teks hanya dipahami sejauh dimungkinkan oleh aturan-aturan kebahasaan pada saat itu. Pengertian teks kadang-kadang juga diperluas ke dalam konteks sejarahnya untuk memperoleh makna sebagaimana dimaksudkan oleh teks sebagaimana peristiwa awalnya. Kecenderungan seperti ini sebenarnya bersifat objektivistik, karena mengekang kreativitas penafsir untuk menciptakan makna-makna baru mengingat sumber yang mendukung kreativitas interpretasi terbatas hanya dari sisi kebahasaan dan konteks sejarah yang sifatnya final.

Dalam metode *al-tafsir*, pemahaman terhadap teks bertumpu pada hubungan kaku antara teks dan mufassir, sementara realitas atau audiens yang mestinya memprasuposisi pemahaman sama sekali tidak dibicarakan. Bahkan ada kesan menghindari intervensi realitas ke dalam proses penafsiran karena dianggap dapat mempengaruhi objektivitas. Padahal pendirian semacam ini tidak konsisten dan justru ideologis mengingat dengan

<sup>54</sup> *Ibid.*, hal. 176-177.

klaim objektivitas, kepentingan-kepentingan penafsir justru disembunyikan. Akibatnya, klaim objektivitas menyembunyikan tendensi penafsir di balik retorika dan argumen teoretis. Pengabaian realitas di sini justru telah menjebak tafsir-tafsir tradisional pada pembicaraan yang hanya dua antara teks dan penafsir, dan melupakan problem masyarakat yang sebenarnya.

Di pihak lain, *al-ta'wil* mengabaikan tekstualitas (bahasa dan konteks) Quran dan beralih kepada otonomi penafsir seluas-luasnya dalam penafsiran. Konteks sejarah dan bahasa teks sama sekali tidak dapat menghalangi mufassir menciptakan makna-makna baru yang diperoleh dengan melalui penafsiran simbolik terhadap ayat-ayat Quran. Penafsiran seperti ini dilakukan dengan tujuan memperoleh makna yang sesuai dengan kepentingan mufassir. Sementara kepentingan tersebut terarah pada realitas metafisis (eskatologi, dsb) yang menjadi tujuan tafsir sufistik.

Berbeda dengan *al-tafsir* yang hanya bersifat dua arah, maupun *al-ta'wil* yang ahistoris tersebut, hermeneutika Quran Hanafi menggambarkan struktur triadik dalam penafsiran. Hermeneutika Quran semacam ini mengandaikan hubungan dialektis antara teks, penafsir dan realitas secara bersama-sama. Penafsir diwakili oleh kesadaran dan perlengkapan metodologisnya, teks berisikan aturan-aturan ampibologis bahasa dan konteks historis; sementara realitas adalah para audiens dengan segala problematika sosial yang menjadi tujuan sekaligus memprasuposisi penafsiran.<sup>55</sup>

### 3. Kritik Objektivisme

Hermeneutika pembebasan semenjak awal berkaitan metode penafsiran dengan tujuan praksis. Oleh karena itu, ia selalu memiliki kepentingan yang terarah pada transformasi sosial. Dengan maksud ini berarti penolakan terhadap eksistensi kepentingan dalam penafsiran tidak mungkin terelakkan.

Pendirian semacam ini tentu saja tidak dapat diterima Hanafi begitu saja, sebab pencarian makna sejati teks mustahil dilakukan. Tidak saja karena jarak waktu dan ruang telah demikian jauhnya, namun yang lebih penting lagi penafsiran selalu dipengaruhi oleh posisi penafsir, posisi teks, kondisi sosial, dan konteks kebudayaan di mana Quran

<sup>55</sup> *Ibid.*, hal. 178-179.

ditafsirkan. Dalam bahasa Gadamer, manusia selalu dipengaruhi oleh prasangkanya tentang teks.

Implikasi pendirian Hanafi tersebut tidak ada lagi absolutitas dalam wilayah penafsiran. Setiap interpretasi mengalami relativisasi sesuai konteks penafsirannya. Dengan kata lain, yang absolut adalah relativitas itu sendiri. Kalaupun ada hal-hal yang dianggap absolut dan universal, sama sekali bukan berasal dari hasil dan proses penafsiran, akan tetapi menyangkut nilai-nilai tertentu yang menjadi prinsip penafsiran. Nilai-nilai tersebut merupakan prinsip-prinsip pradigmatis yang dalam hermeneutika filosofis disebut sebagai "dimensi universal dari hermeneutika". Hanafi menjabarkannya dalam empat kategori: intensionalitas, kontinuitas tradisi, logika bahasa, dan situasi awal.

Hasan Hanafi juga bermaksud menghindari segala macam klaim objektivitas. Menurutnya, semua penafsiran mengandung sisi ideologisnya sendiri-sendiri. Penafsiran dalam kapasitasnya sebagai instrumen kepentingan selalu merefleksikan pertarungan struktur sosial dalam masyarakat antara kelas bawah, menengah dan atas. Setiap penafsiran dianggap mengandung maksud dan kepentingannya sendiri-sendiri, sehingga penafsiran yang mengklaim dirinya bebas nilai dan kepentingan, justru tidak signifikan sama sekali. Bahkan klaim objektivitas justru dianggap menyembunyikan kepentingan-kepentingan yang disusupkan oleh tekanan "kekuasaan" realitas di mana ia berpijak.

Alih-alih membela objektivitas, Hanafi justru bermaksud mengeksplisitkan subjektivitas dan kepentingan yang menjadi tujuan hermeneutika dan penafsirannya. Eksplisitas semacam ini menjadi penting karena berfungsi sebagai pendasaran dan tujuan hermeneutika pembebasan Qurannya. Dalam hermeneutika Quran, eksplisitas tersebut mengarahkan pembicaraan bukan pada benar-salahnya sebuah penafsiran dalam pengertian yang hakiki, tetapi pada bagaimana sebuah argumen dibangun, disanggah atau didukung, berkaitan dengan bagaimana hubungan kebenaran dengan realitas, hal ini berarti bahwa penafsiran sangat terkait dengan fungsionalitas teks dan bukannya pembicaraan teks yang melalui objektivistik.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, hal. 180-181.



#### 4. Transformasi Wahyu

Salah satu sumbangan terbesar fenomenologi dalam pemikiran Hanafi terletak pada digunakannya metode apoche, yakni meletakkan dalam tanda kurung atau menunda penilaian benar-salahnya semua asumsi metafisik dan epistemologi tentang penafsiran yang telah diterima secara klasik seraya menggantikannya dengan pemahaman baru yang diperoleh kesadaran dari kegiatan penafsiran. Metode ini memberi pijakan bagi Hanafi untuk tidak lagi mempersoalkan masalah-masalah kontroversial Quran dalam tahap metafisis, menyangkut proses-proses turunnya, keadaan wahyu sebelum diterima Nabi, hakikat Kalam Ilahi, berbagai interpretasi klasik mengenai ayat atau masalah tertentu dan sebagainya. Sebaliknya, gagasan hermeneutika Hanafi berbicara mengenai Quran pada taraf sejarah dan teks sebagai fenomena manusiawi.

Hanafi lebih lanjut mengarahkan hermeneutika pembebasan Quran kepada keterkaitan ide dengan realitas, teori dengan praktik. Hasan Hanafi berharap hermeneutika Quran dapat bersifat teoretik dan praksis sekaligus. Perbincangan yang melulu berpusat pada penafsiran teks, di satu sisi lain, harus dihindari sedemikian rupa. Teks selalu terkait dengan acuan realitas yang ditunjukkannya. Tanpa acuan semacam ini, teks menjadi bermakna dan bahkan akan menyeleweng dari maksud teks yang sesungguhnya sehingga terjadi kesalahpahaman dan aplikasi teks tidak pada tempatnya

Pandangan Hanafi mengenai fungsi hermeneutika Quran merupakan sarana perjuangan melawan bermacam-macam bentuk ketidakadilan dan eksploitasi dalam masyarakat. Di samping itu, penafsiran sebagai praktik hermeneutika dianggap sebagai basis teologis bagi transformasi sosial seperti emansipasi dan penegakan hak asasi manusia. Hermeneutika pembebasan Quran menghasilkan tafsir perspektif (kesadaran), yakni tafsir berdasarkan kesadaran tentang kemanusiaan, hubungan manusia dengan yang lain, tugas-tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah, dan untuk membangun sistem sosial dan politik.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, hal. 182-183.

## **BAB IV**

### **AGAMA DAN HUMANITAS**

#### **4.1. Visi intelektual dan Kemanusiaan Quran**

Masyarakat Muslim percaya bahwa kitab Quran yang menjadi sumber utama kepercayaan dan keyakinan ajaran Islam merupakan sekumpulan firman Allah yang diberikan kepada seluruh manusia di semua episode sejarah, karena firman dalam Quran dipercaya mempunyai nilai universal dan absolut. Tujuannya ialah agar dengan mempedomani firman tersebut kehidupan manusia terselamatkan dari kesesatan sehingga memperoleh kebahagiaan dan kesejahteraan hidup di dunia kini dan di dunia akhirat.

Walaupun demikian, tidak banyak orang yang bisa menjelaskan paradok sejarah dari kehidupan mereka yang meyakini kebenaran Quran dengan janji firman tersebut. situasi dilematis demikian disebabkan yakni karena kegagalan kaum muslim menangkap visi intelektual dan kemanusiaan dari firman dalam Quran itu sendiri.

Berbagai informasi yang diberitakan Quran mengenai peristiwa yang akan dan dapat dialami manusia dan dunia dalam sejarah seharusnya mendorong mereka yang percaya terhadap kebenaran Quran terus melakukan penelitian dan pengembangan. Tujuannya ialah untuk mencari bukti sejarah, sehingga ramalan Quran dapat disajikan sebagai konsep masa depan yang memberi arah dinamika kehidupan manusia dan sejarah. Quran hanya akan dapat dimengerti jika manusia dapat membebaskan diri dari ketergantungannya terhadap ruang dan waktu sejarah.

Searah dengan visi intelektual tersebut, di banyak tempat, puluhan abad lalu Quran telah menjelaskan mengenai kemungkinan kerusakan lingkungan dan kehancuran nilai kemanusiaan akibat keingkaran manusia terhadap hukum kejadiannya sendiri. Sayangnya, kesadaran manusia selalu terlambat setelah situasi buruk yang diramalkan Quran benar-benar terjadi. Hal ini akibat kecenderungan ketergesaaan manusia sehingga tidak tekun menemukan makna tersembunyi dari teks firman.

Pemahaman terhadap teks Quran, hanya bisa dilakukan dengan pendekatan intelektual transhistoris sebagai suatu pendekatan kritis melampaui beberapa zaman ke

depan dan beberapa peradaban. Pendekatan demikian merupakan visi keberimanan kritis dan dinamis sebagai formulasi kesadaran manusia terhadap keeksistensian dirinya.

Fungsi masa depan Quran merupakan rangsangan pengembangan intelektual muslim untuk terus mencari makna tersembunyi setiap teks fiman. Perlu disadari, sebagian teks firman bukanlah barang jadi yang otomatis dapat dioperasikan dalam kehidupan praktis yang justru menjadikan Quran sebagai bagian sejarah yang usang sehingga kehilangan fungsi bagi generasi masa depan.

Peruntukkan Quran bagi manusia itu sendiri justru mengandung pesan moral bahwa kewajiban pertama manusia ialah memahami makna tersembunyi dari teks Quran. Dengan mempergunakan daya intelektual sebagai satu-satunya perangkat kemanusiaan yang memiliki kebebasan ruang-waktu dan sejarah, manusia memiliki kemampuan menembus simbol lahir firman dan menemukan makna jauh melampaui beberapa zaman ke depan.

Perlu disadari bahwa pemahaman terhadap makna firman merupakan suatu refleksi pergumulan keberagamaan dengan realitas sosiologis yang terus berkembang. Dengan demikian usaha mengembangkan gagasan keagamaan yang benar-benar mampu bergumul secara dialogis dengan berbagai masalah kemanusiaan dalam sejarah merupakan pesan moral Quran itu sendiri.

Suatu ajaran agama akan memainkan peran masa depan jika bersedia memberi peluang partisipasi seluruh manusia dalam penafsiran ajaran agama sesuai kapasitas intelektual yang tersu tumbuh dan berkembang dalam wadah sejarah dan budaya. Dalam menafsirkan makna teks Quran, menunjukkan bahwa pluralitas merupakan kecenderungan keagamaan dan kemanusiaan sekaligus. Upaya menyatukan pemahaman dan perilaku keagamaan melalui klaim kebenaran yang eksklusif akan selalu gagal bahkan makin mendorong manusia berada dalam situasi konflik.

Belajar dari sejarah dan pengalaman intelektual manusia, sudah waktunya umat muslim yang percaya terhadap kebenaran Quran untuk segera mengerahkan segala sumber daya kemanusiaannya dengan melakukan penelitian dan pengembangan terhadap berbagai ramalan mengenai masa depan kehidupan manusia. Temuan ini akan menjadi sumbangan besar bagi dunia Islam kepada kemanusiaan yang mulai kehilangan paradigma akibat berbagai dehumanisasi.

Untuk dapat memenuhi maksud di atas, dunia Muslim harus mampu membebaskan diri dari romantisisme sejarah dan menempatkan sejarah serta kebudayaan sebagai ajang pergulatan menemukan rumusan teks firman sesuai dengan kecenderungan sejarah dari kebudayaan tersebut. Sejarah dan kebudayaan adalah jalan masa depan tanpa ujung, bagaikan air sungai mengalir tanpa laut, sehingga hasil pemahaman terhadap teks firman merupakan sesuatu yang tak pernah selesai.

Karena itu, setiap rumusan hasil penelitian terhadap makna teks Quran hanya akan berlaku dan berfungsi sepanjang tafsir tersebut dapat meloloskan diri dari batu ujian sejarah. Sejauh dan selama sebuah penafsiran terhadap teks Quran mampu bertahan dalam pergumulan sejarah serta membimbing manusia menyelesaikan persoalan dan memenuhi kebutuhan hidupnya, selama itu pula hasil penafsiran tersebut dipandang benar. Karenanya, tidak ada tafsir firman yang benar sepanjang sejarah, sehingga nilai humanitas teks Quran dalam Quran sekaligus mengandung visi intelektual yang kritis.<sup>58</sup>

## **4.2. Emansipasi Intelektual Muslim Dalam Peradaban Modern**

Perilaku sosial Muslim merupakan fenomena empirik yang mencerminkan sistem semesta kehidupan dengan bangunan sistem kebenaran yang diturunkan langsung dari wahyu sebagai kebenaran tertinggi. Dalam perkembangannya kemudian sistem kebenaran syaria'ah yang perenial melahirkan sistem hukum positif yang dikenal dengan fiqh.

Keseluruhan keyakinan mengenai kebenaran tersebut membentuk suatu tradisi kehidupan yang dipelihara dan memelihara seluruh aspek kegiatan hidup Muslim dalam fungsi internal dan juga eksternal. Tradisi demikian merupakan institusionalisasi sistem kebenaran fiqhiah yang lahir dari pemikiran ulama abad ke 7 hingga yang paling modern pada pertengahan abad ke 9. Secara garis besar sistem kebenaran demikian dikelompokkan ke dalam empat madzhab yang dikenal dengan madzhab Hanafi, Syafi'i dan Hanbali.

Walaupun sejak abad ke 13 mulai muncul gagasan mengenai terbukanya pintu ijtihad, namun dunia Islam belum pernah mengakui lahirnya seorang pemikir khususnya

---

<sup>58</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kebudayaan Dan Demokrasi Modernitas*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 81-84

di bidang hukum fiqh yang dapat disebut mujtahid sejajar dengan keempat pelahir madzhab di atas. Karena itu seluruh pemikiran fiqhiah sesudah itu hingga zaman kontemporer tidaklah benar-benar pernah bergerak dari posisi mujtahid fuqaha abad ke 9. Faktor terpenting adalah anggapan dasar bahwa tradisi fiqhiah menurut keyakinan umum Muslim adalah merupakan representasi Syariah Islam yang perenial dan suci. Bukan saja pemikiran baru tidak diperlukan, tetapi bahkan dianggap sebagai penyimpangan apalagi yang berbeda dengan tradisi fiqhiah.

Gagasan keterbukaan ijtihad menjadikan tradisi fiqhiah sebagai paradigma kecuali pendekatan metodologi kritis yang dapat dikaji dari pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammad Arkoun. Selama ijtihad dimaknai dalam perspektif fiqhiah maka setiap upaya membangun tradisi intelektual Muslim, akan sulit bahkan mustahil menyejajarkan diri apalagi melampaui seluruh khazanah intelektual manusia. Emansipasi intelektual Muslim hanya mungkin jika ijtihad dikonsep sebagai emansipasi teologis seluruh manusia terhadap seluruh sejarah peradaban, sehingga secara teologis seluruh manusia sepanjang sejarah mempunyai hak yang sama untuk bersentuhan dan berdialog dengan teks suci Quran dan As-Sunnah.

Perspektif fiqhiah secara sosiologis menempatkan ulama sebagai pemegang hegemoni syari'ah sebagai jalan menuju kesurgaan. Bias hegemoni syari'ah kemudian memasuki seluruh dimensi kehidupan manusia sehingga dalam banyak hal menempatkan ulama sebagai penguasa tunggal kerajaan duniawi. Ulama merupakan satu-satunya pemegang legalitas syariah untuk menetapkan makna tindakan sosial Muslim ataupun seluruh manusia. Hukum positif fiqh merupakan deduksi langsung dari ajaran agama yang diyakini bersifat universal dan absolut serta obyektif sehingga hampir tidak ada kemungkinan kaidah fiqhiah mengakomodasi realitas sosial yang berbeda atau tidak terdapat dalam dalam formulasi fiqhiah.

Gagasan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia yang muncul pada rentang akhir abad 19 hingga awal abad 20 selama hampir satu abad ternyata belum berhasil membebaskan diri dari perspektif fiqhiah abad 8 dan 9. Sementara realitas sosial terus berubah dan berkembang searah dengan modernisasi.

Sebelum dilakukan pembongkaran terhadap reduksi Islam atas kaidah hukum fiqhiah yang menjadi hegemoni ulama fuqaha, strategi intelektual atau budaya apapun

hampir tidak ada manfaatnya kecuali melahirkan pembelahan dan pembenaran atas sikap reaktif dan eksklusifisme. Pembelahan dunia menjadi Barat dan Islam itu sendiri sudah bertentangan dengan misi kemanusiaan universal Islam, sehingga Islam secara sadar didomestikasi menjadi reduktif dan terbatas hanya bagi mereka yang telah secara formal menyatakan diri muslim.

Semangat membangun sebuah tradisi intelektual Muslim memerlukan strategi yang multi-ganda. Pertama, emansipasi teologis yang menempatkan seluruh khazanah peradaban muslim dalam posisi yang sama dan menyejarah. Kedua, memahami seluruh akar peradaban atau budaya yang tumbuh dan berkembang di dunia. Ketiga, bersamaan itu perlu dilakukan studi kritis sehingga menembus makna-makna tersembunyi dari berita wahyu dan Sunnah yang bukan sekedar prestasi budaya para ulama dalam peringkat sejarah manapun.

Tradisi intelektual Muslim dibangun sebagai ideologi kehidupan yang terus mencari makna tersembunyi dari segala realitas metafisis hingga realitas empiris. Teologi bukan merupakan suatu rumusan yang beku tetapi terbuka untuk terus menerus dirumuskan kembali sehingga kehidupan Muslim merupakan gerakan abadi antara memelihara dan membangun tradisi.<sup>59</sup>

### **4.3. Relevansi Emansipasi Teologis dengan Hermeneutika Quran Hasan Hanafi**

Suatu ajaran agama yang dapat memainkan peran profetik di masa depan ialah haruslah ajaran agama yang memberi peluang partisipasi seluruh manusia dalam penafsiran ajaran agama itu secara berbeda sesuai kapasitas intelektual masing-masing baik karena bawaan kelahiran ataupun karena diterminasi kultural.

Masa depan ajaran agama perlu disajikan sesuai kadar intelektual yang terus berkembang yakni dengan cara memperbaiki dan mengkritik ulang formulasi konseptual ajaran agama demi meminimalisasi kesalahan-kesalahannya.<sup>60</sup>

Fungsi hermeneutika Quran bagi Hasan Hanafi merupakan sarana perjuangan melawan bermacam-macam bentuk ketidakadilan dan eksploitasi dalam masyarakat. Di

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, hal.99-102

<sup>60</sup> *Ibid.*, hal. 77

samping itu, penafsiran sebagai praktik hermeneutika dianggap sebagai basis teologis bagi transformasi sosial seperti emansipasi dan penegakan hak asasi manusia. Hermeneutika pembebasan Quran menghasilkan tafsir perspektif (kesadaran), yakni tafsir berdasarkan kesadaran tentang kemanusiaan, hubungan manusia dengan yang lain, tugas-tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah, dan untuk membangun sistem sosial dan politik.

Dalam rangka mengelaborasi gagasan tersebut, Hasan Hanafi merefleksikan kembali hakikat teks dan penafsiran, sekaligus merumuskan kerangka metodologis dalam memahami Quran atau biasa disebut “hermeneutika Quran untuk pembebasan” atau disingkat “hermeneutika pembebasan”. Setiap teks dan kegiatan penafsiran diteropong berdasarkan relasinya dengan realitas dan kepentingan penafsir terhadap realitas tersebut, Hanafi merumuskan bahwa penafsiran Quran tidak bisa dipisahkan dari hubungan triadik antara teks dengan kompleksitas konteks linguistik dan historisnya, penafsir dan pembaca. Jika mengabaikan salah satu dimensi ini, maka suatu penafsiran akan tercerabut dari dunia nyata dan tidak akan berbicara apa-apa kepada manusia.<sup>61</sup>

Pesan moral paling vokal dari ajaran agama justru ajaran mengenai kemanusiaan. Karena itu wahyu sebagai sumber ajaran agama semestinya bukanlah sesuatu yang jauh dan berada di luar kehidupan manusia. Wahyu yang demikian adalah merupakan cara Tuhan untuk berbicara kepada manusia mengenai manusia dan dengan bahasa manusia. Konsep kemanusiaan dalam ajaran agama adalah kemanusiaan yang bebas dari domestikasi peradaban, etnisitas dan kepentingan-kepentingan pragmatis sesaat. Dalam posisi demikian ajaran agama merupakan sesuatu yang suci dan perenial dan mempunyai kemampuan mengatasi seluruh peradaban yang merupakan produk domestikasi atau eksternalisasi ruh suci ajaran agama.<sup>62</sup>

Titik perhatian Hasan Hanafi adalah mengenai patologi sosial yang menghancurkan kemanusiaan. Sementara itu, agenda utama dari strategi kultural umat Islam di mata Hanafi adalah tema-tema pembebasan dan keadilan, baik dalam

<sup>61</sup> Ilham B. Saenong, *Op.Cit.*, hal. xi

<sup>62</sup> Abdul Munir mulkhan, *Op., Cit*, hal. 78

kehidupan internal dunia Islam, maupun dunia Islam yang berhadap-hadapan dengan dunia Barat.<sup>63</sup>

Benang merah dari pemikiran Hasan Hanafi adalah mengenai tema pembebasan, liberalisasi bagi umat Muslim baik dari jeratan tradisinya yang konservatif, maupun dari perangkat modernitas yang bias westernisme itu. Modus pembebasan itu adalah dengan melakukan terapi kesadaran baik dengan menunjukkan nilai-nilai revolusioner dalam tradisi maupun dengan menelanjangi borok-borok kemajuan Barat. Kesadaran akan eksistensi diri manusia tersebut akan menciptakan emansipasi teologis bagi umat Muslim. Emansipasi teologis itu sendiri adalah cara menempatkan ajaran agama pada kedudukan yang asli dan perenial, sehingga memberi peluang bagi semua orang di semua zaman untuk memahami dan mengaplikasikan pemahamannya dalam kehidupan sosial empiris.<sup>64</sup>

Dalam perspektif emansipasi teologis, perilaku sosial umat beragama pun diharapkan akan lebih terbuka, dinamis dan penuh dengan nuansa kemanusiaan. Suatu situasi yang sulit dikembangkan jika keluasan ajaran Islam hanya dipahami sebagai system syari'ah yang berupa aturan hukum positif yang diidentikan dengan Syari'ah sebagai jalan menuju kebenaran tertinggi yaitu Allah sendiri. Sayangnya identifikasi ajaran Islam hanya sebagai seperangkat aturan hukum positif masih menjadi kecenderungan umum bagi komunitas Muslim. Kecenderungan tersebut yang akhir-akhir ini menyebabkan munculnya kritik bahwa perilaku umat pemeluk Islam lebih reaktif daripada pro-aktif. Kecenderungan yang demikian merupakan kecenderungan umum pemahaman agama yang akan mengakibatkan kesulitan bagi upaya membangun tradisi intelektual keagamaan yang mampu melampaui seluruh khazanah intelektual apalagi menyelesaikan berbagai masalah kemanusiaan di masa depan. Dalam hal ini emansipasi teologis tidak hanya memberi peluang bagi seluruh manusia dan umat untuk memahami, mengamalkan dan menggerakkan kehidupannya, tetapi juga diperlukan bagi revitalisasi pesan-pesan kemanusiaan dalam ajaran Islam.

Dalam kritik Hasan Hanafi terhadap tafsir Quran klasik bertujuan agar umat Muslim dapat benar-benar menangkap esensi Quran itu sendiri dan tidak hanya melulu

---

<sup>63</sup> Ilham B. Saenong, *Op.Cit.*, hal. xxvii

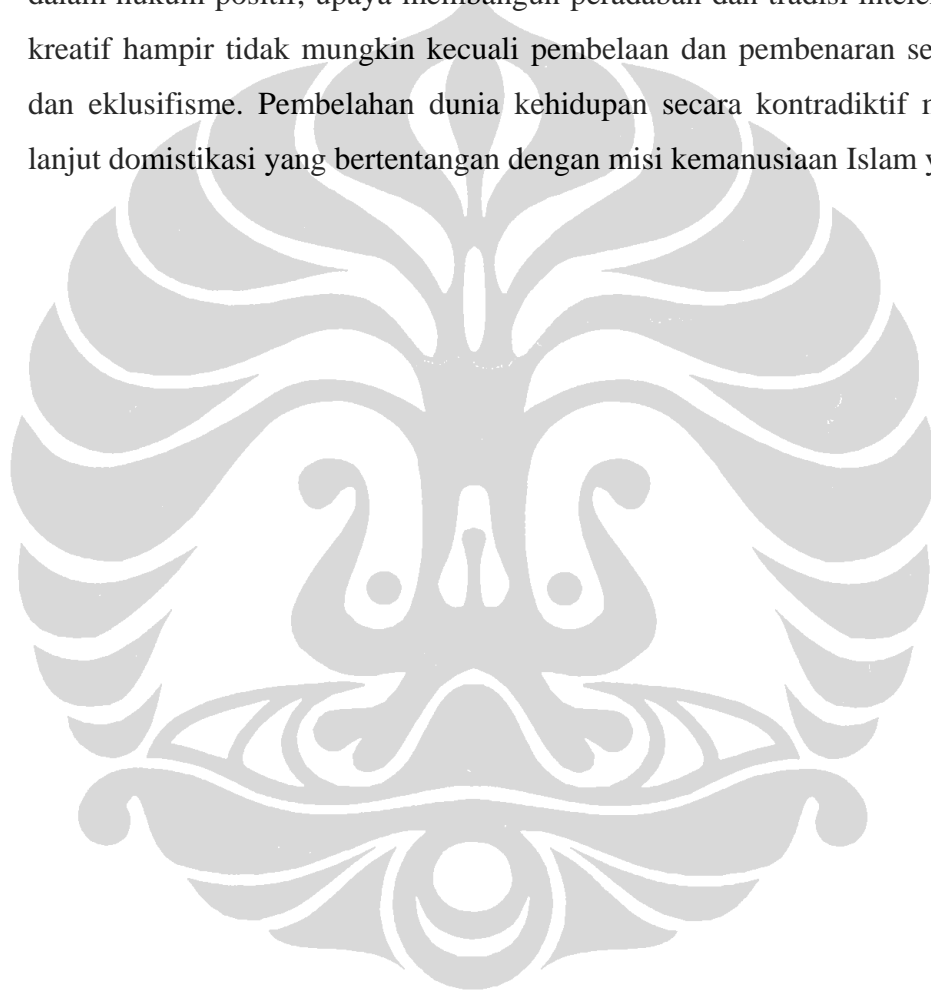
<sup>64</sup> *Ibid.*, hal. xix



berpatokan pada pemahaman penafsiran yang dilakukan penafsir klasik yang tidak relevan lagi dengan realitas kekinian dunia Islam.

Usaha tersebut memberi peluang bagi emansipasi manusia terhadap seluruh peradaban, sehingga secara teologis seluruh manusia sepanjang sejarah mempunyai hak yang sama untuk bersentuhan dan berdialog langsung dengan teks suci ajaran agama.

Jadi dapat disimpulkan bahwa tanpa pembongkaran domestikasi ajaran agama dalam hukum positif, upaya membangun peradaban dan tradisi intelektual terbuka dan kreatif hampir tidak mungkin kecuali pembelaan dan pembenaran setiap sikap reaktif dan eksklusifisme. Pembelahan dunia kehidupan secara kontradiktif merupakan akibat lanjut domestikasi yang bertentangan dengan misi kemanusiaan Islam yang universal.<sup>65</sup>



---

<sup>65</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Op.Cit.*, hal. 79-80