

Kajian Hermeneutika Kontemporer: Studi Analisis atas Penafsiran Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd dan Hassan Hanafi

Muhammad Furqan

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Sakdiah

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Email: muhammad.furqan@ar-raniry.ac.id

Abstract: The term hermeneutics is still very unfamiliar to the majority of Indonesian Muslims, this is considered reasonable because hermeneutics is an imported item that is not known in Islam scientific world. In the Islamic world itself, although there was a lot of resistance to the results of its studies, it did not discourage some contemporary thinkers from adopting it and ignored the various risks it had to bear, such as Nasr Hamid Abu Zayd and Hassan Hanafi. This article aims to reconstruct their thinking on the interpretation of the Qur'an through the study of hermeneutics. This article is literature research using a qualitative approach. Data collection is carried out by studying related textbooks, encyclopedias, journals, and others. The results of the study showed that Nasr Hamid Abu Zaid tried to find a new meaning that was not pronounced in the Qur'an in accordance with the current context by carrying out hermeneutic studies through the theory of text interpretation in two dimensions, namely the theory of meaning (*dalâlah*) and significance (*magzâ*). Hassan Hanafi carries out the study of the hermeneutics of freedom with language analysis, historical context analysis and generalizations, that is, raising the meaning of the "moment" situation and its historical situation in order to give an adequate understanding of others' situation. Hanafi wanted to derive new meaning from interpretation to address specific cases in people's lives.

Keywords: *Hermeneutics, Contemporary, Interpretation, Qur'an*

Abstrak: Istilah hermeneutika masih sangat asing bagi mayoritas masyarakat Muslim Indonesia, hal ini dianggap wajar dikarenakan hermeneutika merupakan barang impor yang tidak dikenal dalam keilmuan Islam. Di dunia Islam sendiri, meski muncul banyak penolakan terhadap hasil pengkajiannya, namun tidak menyurutkan langkah sebagian pemikir kontemporer untuk mengadopsinya serta mengabaikan berbagai risiko yang harus ditanggungnya, Seperti Nasr Hamid Abu Zayd dan Hassan Hanafi. Artikel ini bertujuan merekonstruksikan pemikiran mereka terhadap penafsiran Al-Qur'an melalui kajian hermeneutika. Artikel ini merupakan penelitian kepustakaan dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Pengumpulan data dilakukan dengan telaah buku-buku teks, ensiklopedi, jurnal, dan lainnya yang terkait. Hasil kajian menunjukkan bahwa Nasr Hamid Abu Zaid mencoba untuk menemukan makna baru yang tak terlafazkan dalam al-Qur'an sesuai dengan konteks kekinian dengan mengungkap kajian hermeneutika melalui teori interpretasi teks dalam dua dimensi yaitu teori makna (*dalâlah*) dan signifikansi (*magzâ*). Hassan Hanafi mengungkap kajian hermeneutika kebebasan dengan analisis bahasa, analisis konteks sejarah dan generalisasi, yaitu mengangkat makna dari situasi "saat" dan situasi sejarahnya agar dapat menimbulkan situasi-situasi lain. Hanafi ingin memperoleh makna baru dari penafsiran untuk menyikapi berbagai kasus spesifik dalam kehidupan masyarakat.

Kata Kunci: *Hermeneutika, Kontemporer, Penafsiran, Al-Qur'an*

Pendahuluan

Sebenarnya tidak mudah untuk memberikan definisi yang tepat dan akurat tentang hermeneutika hanya dalam rentetan satu-dua kalimat. Kata hermeneutika (*hermeneutic*) berasal dari kata Yunani, *hermeneuein*, yang berarti menerjemahkan atau menafsirkan. Istilah ini kerap dihubungkan dengan tokoh mitologis Yunani, Hermes¹, yang bertugas menyampaikan pesan Yupiter kepada manusia.² Mitos ini menjelaskan tugas seorang Hermes yang begitu penting, yang bila keliru dapat berakibat fatal. Hermes adalah simbol seorang duta yang dibebani misi menyampaikan pesan sang Dewa. Berhasil atau tidaknya misi itu tergantung pada cara bagaimana pesan itu disampaikan. Indikasi keberhasilannya, manusia yang semula tidak tahu menjadi mengetahui pesan itu. Dengan demikian, hermeneutika secara sederhana diartikan sebagai proses mengubah ketidaktahuan menjadi tahu.³

Pembakuan hermeneutika sebagai sebuah perangkat pemahaman tidak bisa dilepaskan dari perkembangan pemikiran tentang bahasa dalam tradisi Yunani. Bahasa dan hermeneutika adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Bahasa penting bagi hermeneutika karena lahan dari hermeneutika adalah bahasa. Demikian juga, hermeneutika penting bagi bahasa karena hermeneutika menjadi metode untuk memahami bahasa. Keterkaitan ini menjadikan hermeneutika sebagai metode yang mengeluarkan makna kebahasaan sebuah teks. Metode pemahaman teks inilah yang mula-mula menjadi tugas hermeneutika.

Pada awalnya hermeneutika digunakan oleh para kalangan agamawan. Melihat hermeneutika dapat menyuguhkan makna dalam teks klasik, maka abad ke-17 kalangan gereja menerapkan telaah hermeneutika untuk membongkar makna teks Injil. Ketika menemukan kesulitan dalam memahami bahasa dan pesan kitab suci itu, mereka berkesimpulan bahwa kesulitan itu akan membantu pemecahannya oleh hermeneutika. Karena itu dalam posisi ini hermeneutika dianggap sebagai metode untuk memahami teks kitab suci. Fakta ini dinisbatkan sebagai langkah awal dalam pertumbuhan hermeneutika adalah gerakan interpretasi atau eksegesis di awal perkembangannya.

¹ Dalam literatur Islam klasik, Hermes tidak lain adalah Nabi Idris yang sering disebut penemu tulisan, memiliki kemampuan teknologi, kedokteran, astrologi, sihir, dan lain-lain. Sementara dalam mitologi Mesir kuno, kaum Yahudi mengenalnya sebagai dewa toth, atau Nabi Musa.

² Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

³ E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2003).

Memasuki abad ke-20, kajian hermeneutika semakin berkembang. F.D.E. Schleiermacher, filsuf yang kelak digelar Bapak Hermeneutika Modern, memperluas cakupan hermeneutika tidak hanya dalam bidang sastra dan kitab suci. Ia melihat bahwa sebagai metode interpretasi, hermeneutika sangat besar artinya bagi keilmuan dan bisa diadopsi oleh semua kalangan. Faktanya, sekarang berbagai disiplin ilmu menyadari arti pentingnya, dan hermeneutika di zaman ini telah masuk ke bidang-bidang semisal agama (kitab suci), sastra, sejarah, hukum, dan filsafat.⁴

Kendati hermeneutika telah difungsikan dalam banyak lakon, yang menyebar di berbagai bidang keilmuan, tidak bisa dinafikan bahwa peran terbesar hermeneutika tetap ada pada interpretasi teks. Sejarah membuktikan bahwa sejak kelahirannya sampai pada perkembangannya di era kontemporer, para pengkaji kitab suci dan teks kuno memosisikannya sebagai satu-satunya yang dapat diandalkan. Namun begitulah, sebagai sebuah barang impor dari luar Islam, apresiasi terhadap perangkat ini menghadapi tantangan dan penolakan dari sebagian Islam. Hermeneutika dicurigai sebagai benda asing yang dapat merusak tatanan keilmuan Islam, dan bahkan merusak ajaran Islam itu sendiri.

Penolakan terhadap hermeneutika atas dasar bahwa hermeneutika berasal dari Barat-Kristen jelas berlandaskan pada argument emosional yang lebih mengedepankan kecurigaan dan apriori terhadap dunia Barat-Kristen yang ingin merusak Islam. Pandangan ini tentu tidak cukup kuat untuk dipertahankan secara ilmiah-akademis. Sementara pandangan bahwa kehadiran hermeneutika hanya dimaksudkan untuk mencari kebenaran-kebenaran Injil (yang otentitas dan orisinalitasnya sudah tidak diakui), adalah pandangan yang hanya melihat satu sisi yang melatarbelakangi penggunaan hermeneutika dalam dunia Kristen. Pandangan ini membatasi hermeneutika pada lingkup yang sempit, sehingga cakrawala luas yang terbentang di dalamnya tidak dilihat. Hermeneutika adalah satu metode penafsiran dengan area pembahasan yang amat luas dan memiliki tujuan yang tidak terbatas pada tujuan yang diinginkan di Barat semata. Hermeneutika adalah perangkat pemahaman metodologis yang senantiasa berkembang dan tujuannya dapat dipilih.

Hermeneutika merupakan suatu perangkat disiplin yang netral. Pemahaman orang terhadapnya tidak harus mengikuti alur yang dimiliki orang lain. Lebih-lebih bila

⁴ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).

orang lain itu berasal dari luar agamanya. Andaikan dalam hermeneutika ada keharusan orang untuk mengikuti alur dan motif yang dibangun oleh seorang tokoh, hermeneutika tidak akan dihampiri banyak orang, baik dari kalangan mereka sendiri terlebih dari kalangan lain. Namun, karena hermeneutika menampakkan netralitas, elastisitas, dan berkembang, semua disiplin keilmuan merasa memerlukannya, tak terkecuali keilmuan Islam. Di dunia Islam sendiri, meski muncul banyak penolakan terhadap hasil pengkajiannya, tidak menyurutkan langkah sebagian penulis kontemporer untuk mengadopsinya.⁵

Buktinya, para pemikir yang lebih terdidik secara ilmiah-akademis justru semakin giat mengkampanyekan arti penting penggunaannya sebagai teori interpretasi Al-Qur'an. Demi kampanye itu, mereka tak peduli apa pun risiko yang harus ditanggung. Di Mesir, misalnya, Nashr Hamid Abu Zaid yang mengusung hermeneutika dalam kerangka analisis wacana, terpaksa hijrah dari negerinya sendiri karena divonis murtad oleh Pengadilan Mesir dan dipaksa bercerai dengan istrinya. Bisa dikata, kesadaran hermeneutika kini telah benar-benar mengakar di benak para pemikir kontemporer, seperti Hassan Hanafi di Mesir menawarkan hermeneutika kebebasan. Di dalam tulisan ini akan dibahas mengenai biografi dan kajian hermeneutika Al-Qur'an dari beberapa tokoh pemikir yang telah disebutkan di atas.

Hermeneutika Al-Quran Nasr Hamid Abu Zayd

1. Biografi Nasr Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd adalah tokoh kontroversial akibat kritik keagamaan yang dilontarkannya di Mesir dan kepada kalangan Muslim Sunni.⁶ Nasr Hamid dilahirkan di desa Qahafah dekat kota Thantha, Mesir pada 10 Juli 1943 dan hidup dalam sebuah keluarga yang religius. Bapaknya adalah seorang aktivis *Al-Ikhwan Al-Muslimin* dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb. Sebagaimana anak-anak Mesir, dia mulai belajar dan menulis, serta kemudian menghafal Al-Qur'an di *kuttab* ketika dia berusia empat tahun. Dan karena kecerdasannya, dia telah menghafal keseluruhan Al-Qur'an pada usia delapan tahun, sehingga dia dipanggil "Syaiikh Nashr" oleh anak-anak di desanya.

⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, n.d.

⁶ Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010).

Abu Zayd menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Thantha. Setelah kematian ayahnya, saat berusia empat belas tahun, dia harus bekerja untuk membantu perekonomian keluarganya. Setelah lulus dari sekolah teknik Thantha pada 1960, dia bekerja sebagai seorang teknisi elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo sampai pada tahun 1972. Minatnya pada kritik sastra tampak dalam tulisan-tulisan awalnya ketika dia berusia 21 yang dipublikasikan pada 1964, di dalam jurnal *Al-Adab*, jurnal pemimpin Amīn Al-Khūlī. Dua artikel pentingnya saat itu adalah “*Hawl Adab Al-‘Ummal wa Al-Fallahin*”⁷ (tentang Sastra Buruh dan Petani)⁸ dan “*Azmah Al-Aghniyyah Al-Mishriyyah*” (Krisis Lagu Mesir).⁹ Dia sangat tertarik kepada sosialisme dan revolusi ketika keduanya menjadi *trend* dominan di Mesir pada tahun 1960-an. Dan dia mulai mengkritik *Al-Ikhwān Al-Muslimin*, kendatipun dia tidak mengekspresikan kritiknya itu dalam tulisan-tulisan awalnya.

Pada 1968, Abu Zayd mulai studinya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo. Dia masuk siang hari dan siangya dia tetap bekerja. Dia menyelesaikan studinya pada 1972 dengan predikat *cum laude*. Setelah itu, dia diangkat sebagai asisten dosen. Pada 1975, Abu Zayd mendapatkan beasiswa Ford Foundation untuk melakukan studi selama dua tahun di American University di Kairo. Dua tahun kemudian dia meraih gelar MA dengan predikat *cum laude* dari Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo dengan tesis yang berjudul *Al-Ittijah Al-Aqli fi Al-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat Al-Majaz fi Al-Qur’an ‘inda Al-Mu’tazillah* (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu’tazillah), dan dipublikasikan pada 1982. Setelah itu, dia diangkat menjadi dosen.

Pada 1981, Abu Zayd meraih gelar PhD-nya dalam bidang studi Islam dan Bahasa Arab dari jurusan yang sama dengan predikat *cum laude*. Dia menulis disertasi berjudul “*Falsafah Al-Ta’wil: Dirasah fi Ta’wil Al-Qur’an ‘inda Muhy Al Din ibnu ‘Arab*” (Filsafat Takwil: Studi Hermeneutika Al-Qur’an Muhy Al-Din ibnu ‘Arabi) yang dipublikasikan pada 1983. Abu Zayd dipromosikan sebagai asisten professor pada

⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, “Hawl Adab Al-‘Ummal Wa Al-Fallahin,” *Al-Adab* 5 (1964): 310–11.

⁸ Artikel ini pada awalnya tidak mencantumkan nama penulisnya, namun pada *Al-Adab*, No. 8, Thn. 9 (Januari 1965), editor mengoreksi bahwa penulis artikel itu adalah Nasr Hamid Abu Zayd. Keterangan ini penulis ambil dari Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 16-17.

⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, “Azmah Al-Aghniyyah Al-Mishriyyah,” *Al-Adab* 7 (1964): 406–8.

1982, tahun di mana dia mendapatkan penghargaan ‘Abd Al-‘Aziz Al-Ahwani untuk Humanitas karena konsernya pada humanitas dan budaya Arab.

Pada tahun 1992, dia menikah dengan Dr. Ibtuhal Yunis pada saat usianya menginjak 49 tahun. Di tahun yang sama pula, ia mengajukan karya-karyanya untuk dipromosikan mendapat gelar professor penuh di Fakultas Sastra Universitas Kairo. Di antaranya sejumlah karyanya yang diajukan adalah *Naqd al-Kitab al-Dini* yang diterbitkan pertama kalinya pada tahun 1992 dan langsung membuat namanya melejit di dunia Islam. Namun di tahun ini dimulailah “kasus Abu Zayd” di persidangan yang berakhir dengan vonis *murtad* atas dirinya dan dituntut menceraikan istrinya pada tahun 1995. Karena karyanya dinilai tidak bermutu, dan promosinya ditolak bahkan dinyatakan menyimpang dan merusak. Prof. Abdul Shabur Shahin, salah satu penguji ketika ia mengajukan promosi profesornya, dalam khutbahnya di masjid ‘Amr bin ‘As menyatakan bahwa Abu Zayd telah *murtad*, yang kemudian di-amin-kan oleh para khatib lainnya di masjid-masjid pada hari jum’at berikutnya, Mesir pun heboh. Dan pada akhirnya pada 14 Juni 1995, “Mahkamah al-Isti’nāf Kairo” menyatakan Abu Zayd *murtad*.

Setelah diusir dari Mesir dengan fatwa *murtad* dan ia menolak untuk mencabut keyakinannya kemudian dijatuhkan vonis hukuman mati yang dituntut oleh Majelis Ulama Al-Azhar kepada pemerintah Mesir, yang kemudian dibuktikan juga dengan dikeluarkannya keputusan dari Mahkamah Agung Mesir pada 5 Agustus 1996, yang juga telah menyatakan ia *murtad*, maka kemudian pindah ke Madrid, Spanyol pada 23 Juli 1995, bersama-sama dengan istrinya. Sebelum akhirnya menetap di Leiden, Belanda, sejak 2 Oktober 1995 sampai sekarang (data pada tahun 2008).¹⁰

2. Penafsiran Al-Qur’an Melalui Teori Interpretasi Teks

Pembahasan tentang Al-Qur’an sebagai sebuah pesan tidak bisa dilepaskan dari kesadaran seorang penafsir mengenai Al-Qur’an sebagai teks linguistik yang memiliki karakteristik sendiri. Menurut Nasr, di dalam makna bahasa terdapat dua dimensi yang tampak terlihat kontradiktif, namun sebenarnya saling melengkapi. Gambaran penjelasan ini terlihat dalam membedakan antara konsep *tafsir* dan *ta’wil*. *Tafsir* memiliki pengertian menyingkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui, yang bisa diketahui karena adanya media tafsirah. Sedangkan, *ta’wil* adalah kembali ke asal

¹⁰ Syamsudin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gima Insani, 2003).

usul sesuatu untuk mengungkapkan *ma'na* dan *magza*. *Ma'na* merupakan *dalalah* (arti) yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sehingga makna yang dihasilkan adalah makna-makna gramatik (*ma'āni al-naḥwi*). Sedangkan *magzā* menunjukkan pada makna dalam konteks sosio-historis. Dalam proses penafsiran kedua hal ini saling berhubungan dengan kuat, *magzā* selalu mengikuti *ma'nā* begitu pula sebaliknya.

Perbedaan penting kedua hal tersebut tercermin bahwa proses penafsiran selalu membutuhkan medium *tafsirah*, sehingga penafsir dapat menyingkapkan apa yang dikehendakinya, sementara dalam proses *ta'wil* tidak selalu membutuhkan medium *tafsirah*, bahkan kadang-kadang *ta'wil* didasarkan pada gerak mental-intelektual dalam menemukan asal mula “gejala”.¹¹ Hal ini menunjukkan bahwa *ta'wil* bisa dijalankan atas dasar hubungan langsung antara subjek dan objek. Sementara itu tafsir hanya bisa dijalankan melalui adanya medium, sehingga proses hubungan antara subjek dan objek tidak bersifat langsung. Medium ini berupa teks bahasa atau berupa suatu penanda.

Penafsiran Al-Qur'an sebagai teks bahasa tidak bisa digali hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Bagaimanapun teks Al-Qur'an turun bukan dalam masyarakat yang sama sekali tidak memiliki budaya. Paling tidak keberadaan *asbab al-nuzul* merupakan bukti bahwa teks Al-Qur'an telah merespon terhadap kondisi masyarakat saat itu. Oleh sebab itu, bagi Nasr persoalan konteks budaya secara luas yang saat itu berkembang merupakan persoalan penting yang tidak bisa ditinggalkan.

Analisis terhadap teks Al-Qur'an dan tradisi otentik Nabi Saw. Menurut latar belakang konteks yang terjadi saat itu harus dilakukan dalam proses penafsiran. Hal ini disebabkan karena pesan Islam tidak memiliki berbagai pengaruh kalau masyarakat yang pertama kali menerima tidak mampu memahami pesan tersebut. Sementara itu, masyarakat tersebut hanya bisa memahami pesan dalam konteks sosial-budaya mereka sendiri.¹² Pandangan seperti ini menyebabkan lahirnya perbedaan pemahaman terhadap pesan dalam teks yang dilakukan oleh masyarakat dalam konteks sosial-budaya yang berbeda pula.

Perbedaan konteks dan metode melahirkan pemahaman yang beragam seiring dengan perjalanan waktu. Oleh karena itu, pemahaman generasi muslim pertama

¹¹ Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010).

¹² Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutik Dan Kekuasaan*, Terj. Dede Iswadi, Dkk (Bandung: Korpus, 2003).

terhadap pesan teks tidak dianggap sebagai pemahaman yang final dan absolut.¹³ Bahasa teks Al-Qur'an pada hakikatnya sama dengan bahasa-bahasa lain. Bahasa selalu mengalami perkembangan secara dinamis melalui proses pengkodean secara terus menerus dan tidak berakhir. Hal ini berarti teks memiliki makna yang berkembang menjadi signifikasi, atau dengan kata lain akan selalu terjadi produksi makna tanpa akhir. Dinamika makna teks tersebut membuat kemungkinan-kemungkinan untuk menafsirkan teks itu secara terus-menerus. Oleh karena itu, proses interpretasi tidak akan pernah berakhir, dan reinterpretasi akan selalu terjadi di sepanjang masa.

Apa yang disampaikan Nasr di atas menunjukkan bahwa interpretasi teks dapat dilakukan siapapun yang memiliki kompetensi. Meskipun demikian, Nasr memberikan catatan penting sebelum penafsir melakukan interpretasi. Beberapa teori kontemporer¹⁴ memiliki kecenderungan untuk menekankan aspek internal teks sebagai hubungan-hubungan semantis, sehingga melahirkan pembacaan yang terkait (*al-qirā'ah gair al-bariah*). Hubungan antara teks dengan pengarang, masa dan realitas yang memproduksi teks itu sendiri harus dipisahkan. Pembacaan seperti ini mengakibatkan pembacaan terhadap teks selalu terikat dengan data-data kebahasaan yang terdapat pada teks itu. Hubungan antara teks dengan dunia di luar teks diabaikan, padahal kenyataannya teks tidak dapat dipisahkan dari faktor-faktor eksternal yang turut mempengaruhi teks. Pembacaan terikat atau tidak bebas seperti inilah yang harus ditinggalkan dalam proses interpretasi.

Model pembacaan lain yang harus ditinggalkan oleh penafsir adalah pembacaan tendensius (*al-qirā'ah al-mugridah*). Pembacaan tendensius adalah pembacaan teks yang dilakukan sesuai dengan ideologi yang dianut oleh penafsir. Pembacaan tendensius merupakan pembacaan yang dilakukan atas dasar kepentingan, sehingga hasil yang dicapai akan selalu bersifat subjektif. Hal ini karena sejak awal penafsir memiliki kepentingan dan berusaha agar hasil interpretasinya berbicara sesuai yang diinginkannya. Oleh karena itu, sebelum melakukan interpretasi penafsir harus menanggalkan segala macam horizon subjektif yang beredar di otaknya.

Memang harus disadari bahwa untuk melepaskan diri dari ideologi-ideologi yang ada pada diri penafsir bukan persoalan mudah. Dalam hal ini Nasr membuat pemisahan dua dimensi. Makna dalam teks, yaitu antara *dalālah* dan *magzā*. Perbedaan

¹³ Zayd.

¹⁴ Di antara teori-teori ini adalah teori strukturalisme.

antara *dalālah* dan *magzā* harus menjadi tuntutan utama agar metodologi interpretasi teks tidak tunduk pada ideologi pengkaji secara serampangan dan vulgar. Secara tegas Nasr menolak kegiatan interaksi dengan teks dan interpretasi terhadapnya dengan landasan oportunistik-pragmatis, karena interaksi dan interpretasi seperti itu dianggap mengabaikan gerak teks (*harakah al-naṣṣ*) dalam konteks historis dan mengingkari data-data yang memungkinkan untuk membantu mengungkap makna teks.

Dalam rangka menanggapi problem diatas, Nasr menawarkan model pembacaan yang disebut *al-qirā'ah al-muntijah* (pembacaan produktif). *Al-qirā'ah al-muntijah* yang ditawarkan Nasr sebenarnya kembali masuk dalam diskusi tentang hubungan antara *ma'nādan magzā*, tapi dalam hal ini Nasr menggunakan dialektika antara istilah *dalālah* dan *magzā*. Di sini Nasr terlihat tidak konsisten dalam menggunakan istilah, terkadang menggunakan distingsi *magzā* dan *dalālah*, tapi terkadang menggunakan distingsi *magzā* dan *ma'na*.

Pada dasarnya *dalālah* dan *magzā* merupakan dua bentuk yang digunakan untuk satu pekerjaan. *Magza* tidak bisa dilepaskan dari sentuhan *dalālah*, sebab dalalahlah yang mengantarkan *magzā* sampai pada *ma'na* yang paling jauh. Sementara itu, untuk mengungkap *ma'na* dalalah harus melalui media *al-tafsirah* (denotatum/tanda). Dengan demikian, *al-qirā'ah al-muntijah* berangkat dari analisis tanda bahasa untuk memperoleh makna tekstual, setelah itu kembali ke asal atau dihubungkan dengan makna konteks sosio-historis untuk memperoleh *magzā*.¹⁵

Aktifitas pembacaan ini pada dasarnya adalah proses pengiriman pesan dari pengirim pesan (*al-mursil*) yang selalu melakukan pembacaan terhadap teks kepada penerima pesan (*al-mutalaqqi*). Dalam dunia penafsiran dapat ditemukan jumlah tafsir yang begitu banyak. Hal ini selain disebabkan jumlah pembaca yang banyak, juga disebabkan faktor latar belakang pemikiran dan ideologi yang berbeda-beda. Seorang pembaca dalam menafsirkan teks harus menyadari hal ini. Fakta inilah yang membuat Nasr beranggapan bahwa konteks pembacaan termasuk bagian dari struktur teks. Dengan demikian, terlihat bahwa sebenarnya Nasr ingin mengatakan resepsi para penafsir yang pernah ada merupakan persoalan penting yang tidak bisa ditinggalkan dalam proses penggalian makna teks.

¹⁵ Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010).

3. Aplikasi Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd

Aplikasi teori Nasr Hamid Abu Zayd berangkat dari teori makna (*dalâlah*) dan signifikansi (*magzâ*) sebagaimana dikemukakan sebelumnya dan contoh cara kerjanya tentang penciptaan langit dan bumi. Beberapa teks Al-Qur'an menyebutkan penciptaan langit dan bumi, baik secara global ataupun rinci. Ada yang hanya menyebutkan penciptaan langit saja, dan juga ada yang hanya menyebutkan penciptaan bumi saja. Banyak redaksi ayat yang menjelaskan bahwa langit dan bumi diciptakan dengan "*al-haq*". Nasr mengawalinya dengan menunjukkan QS. Al-Nahl ayat 3-4 yang menjelaskan perbandingan antara penciptaan langit dan bumi dengan "*al-haq*", dan penciptaan manusia dengan air mani. Perbandingan ini berasal dari dua hal, yaitu penciptaan langit dan bumi yang menyucikan Allah sebagaimana diyakini penduduk Mekkah, dan penciptaan manusia yang kemudian menjadi pembantah. Langit dan bumi diciptakan dengan "*al-haq*" menunjukkan pada penyucian Tuhan dan penegasian *syirk*, sedangkan penciptaan manusia dari air mani sebagai bahan yang sangat hina menyebabkan manusia menentang Tuhan dan mengingkari nikmat-nikmat-Nya.

Bagi Nasr dua hubungan penciptaan tersebut bersifat paradoksal, dan mirip dengan ayat yang menjelaskan bahwa penciptaan langit dan bumi lebih dahsyat daripada manusia. Ayat ini berbicara dalam konteks pengingkaran kenabian Nabi Muhammad Saw, dan telah melahirkan ancaman bahwa hari kiamat dekat dengan golongan manusia penentang itu. Hubungan paradoksal tersebut menunjukkan dua proses penciptaan yang berbeda. Proses penciptaan manusia dari air mani menunjukkan danya fase-fase yang harus ditempuh sampai berwujud manusia seutuhnya. Hal ini berbeda dengan penciptaan langit dan bumi yang diciptakan dengan "*al-haq*", lalu apa pengertian "*al-haq*" dalam konteks ayat penciptaan bumi dan langit tersebut. Pertanyaan inilah yang akan dijawab Nasr untuk mengetahui bagaimana langit dan bumi diciptakan.

Nasr lalu menunjukkan bahwa ungkapan "*al-haq*" dalam konteks ayat-ayat penciptaan langit dan bumi dalam formulasi yang berbeda-beda. Nasr membeberkan perselisihan pendapat mengenai makna "*bi al-haq*" dengan mengutip pendapat Al-Tabari. Ada yang mengatakan bahwa kata tersebut berarti benar dilawankan dengan batil dan salah, dengan didasarkan pada firman Allah Swt, "*Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan batil*". Keberadaan huruf *ba'* dan kata sandang *alif lam* pada ungkapan "*bi al-haq*"

menunjukkan suatu kemusykilan yang merupakan suatu kebiasaan dalam kalam Arab, sebab orang Arab biasa mengatakan sesuatu yang benar dengan ungkapan “*bi al-haq*”.

Bagi Nasr penafsiran ini intinya adalah langit dan bumi diciptakan dengan bahan tertentu, karena berangkat analisis preposisi *ba'* dan artikel pembatas *alif lam* yang menunjukkan bahan bukan sifat penciptaan. Nasr lalu menyebutkan penafsiran lain yang mengatakan “*al-haq*” adalah perkataan Allah, sebab Allah menciptakan segala sesuatu dengan perkataan-Nya, yaitu “jadilah” (*kun*). Argumen ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam QS. Yasin ayat 82. Jadi, “*al-haq*” adalah perkataan dan firman Allah Swt, yaitu *kun fayakun*. Dengan demikian, terdapat perbedaan antara penafsiran ini dengan penafsiran sebelumnya yang mengatakan “*al-haq*” adalah makna (bahan penciptaan), bukan perbuatan penciptaan (proses).¹⁶

Hermeneutika Al-Qur'an Hassan Hanafi

1. Biografi Hassan Hanafi

Hasan Hanafi adalah seorang cendekiawan Muslim-Mesir kelas dunia (*Internationally-qualified Scholars*). Aktifitas dia sebagai akademisi plus aktifis dengan segudang tulisan di berbagai media telah menarik perhatian kalangan intelektual Arab, Barat, Eropa, dan bahkan Indonesia sendiri. Gebrakan Hanafi paling tidak memancing beberapa kajian dari sederet tokoh-tokoh besar seperti Kazuo Shimogaki, Muhsin Mili, Issa J. Boullata, Ali Harb, Abdurrahman Wahid, Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, serta diskusi-diskusi serius yang diadakan LKiS dan Yayasan Paramadina semenjak tahun 1993.¹⁷ Di samping *interest* dari beberapa intelektual sebagai indikasi reputasi internasionalnya, jabatannya sebagai guru besar luar biasa (*visiting professor*) di berbagai universitas terkemuka di banyak negara seperti Prancis (1969), Belgia (1970), Amerika Serikat (1971-1975), Kuwait (1979), Maroko (1982-1984), Jepang (1984-1985), Uni Emirat Arab (1985), dan bahkan sebagai *accademic consultant* di Universitas Perserikatan Bangsa-bangsa di Tokyo juga tidak dapat diabaikan.¹⁸

Dilahirkan di kota metropolis Kairo, ibukota Mesir, pada 13 Februari 1935. Sebagaimana anak-anak Arab lainnya, Hasan Hanafi mulai menghafal Al-Qur'an sekitar

¹⁶ Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010).

¹⁷ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi, Dan Reformasi: "Pragmatisme" Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Jawa Timur: Bayu Media Publishing, 2003).

¹⁸ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

umur 5 tahun. Sekolah formal ia tempuh mulai dari pendidikan dasar di *Madrasah Sulayman Ghawish*, pendidikan guru di *al-Mu'allimin* (pada tahun ke-5 pindah ke sekolah *Silahdar*), dan tingkat *tsanawiyah* (setingkat SLTA untuk Indonesia) di *Khalil Agha* yang ditamatkan pada tahun 1952.¹⁹ Tahun 1956, Hanafi mendapatkan gelar kesarjanaan pertamanya di Fakultas Sastra Jurusan Filsafat Universitas Kairo. Selanjutnya, selama sepuluh tahun ia menghabiskan waktu belajar di Prancis, di *Sorbonne University* dan menyelesaikan disertasi monumental dengan judul *Essai sur la Methode d'Exegetse*. Disertasi yang didaulat sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961 dan berkuantitas 900 halaman ini merupakan upaya Hanafi untuk melakukan dialektika filsafat hukum Islam (*Ushul al-Fiqh*) dengan teori fenomenologi Edmund Husserl.²⁰

Pembicaraan mengenai sosok Hasan Hanafi dan pemikirannya tidak bisa dilepaskan kaitannya dengan kondisi sosio-politik yang ia hadapi secara terus-menerus semenjak kecil terutama sekali di negaranya, Mesir. Menjelang kelahiran Hasan Hanafi, selama beberapa dekade Mesir menghadapi fakta politik yang sedemikian rumit dan mengkhawatirkan. Di masa penjajahan Inggris, terdapat tiga poros kekuatan yang saling berkonfrontasi, pihak Inggris, Raja, dan partai-partai yang diwakili partai *Wafd*. Secara diam-diam, Inggris berkoalisi dengan Raja untuk melawan *Wafd*, namun dengan cara yang sama, Inggris juga bekerja sama dengan partai *Wafd* untuk menghadapi Raja. Hasilnya, Inggris tetap dominan dengan kekuatan militernya, sementara Mesir sendiri terpecah belah.

Kondisi semacam ini dinilai sebagai kegagalan modernisasi dan liberalisasi di Mesir, sehingga kelompok-kelompok Islam tidak lagi mempercayainya. Ketidakpercayaan ini bermuara kepada pilihan alternatif untuk kembali kepada Islam yang cenderung konservatif. Selanjutnya, kelompok ini membangun sebuah pergerakan yang kemudian dikenal luas sebagai *Ikhwan al-Muslimin*. Beberapa saat berselang, gerakan bawah tanah “perwira bebas” yang dirintis oleh Muhammad Najib, Jamaluddin Nasser, dan Anwar Sadat secara mudah mengakomodasikan diri ke pihak *Ikhwan* dengan landasan tujuan yang sama. Koalisi ini berhasil meruntuhkan kekuasaan

¹⁹ Achmad Khudori Sholeh, “Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi Dan Hadis,” *M. Alfatih Suryadilaga* 11, no. 1 (2010): 42.

²⁰ Abad Badruzzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama Dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005).

kerajaan sekaligus dominasi Inggris (1952). Sayangnya, setelah Nasser memimpin, kedua kubu ini mulai berkonfrontasi, Nasser menangkap dan membunuh aktifis *Ikhwan*, dan tentu saja lahirlah konflik baru.

Peristiwa demi peristiwa yang dihadapi dan diperhatikannya di Mesir -dan sepertinya juga negara-negara yang dikunjunginya- telah menyadarkannya bahwa terdapat kesenjangan dalam tubuh umat Islam; kesenjangan yang kemudian menjadi landasan keprihatinan Hasan Hanafi. Hanafi menilai negara-negara Islam yang mayoritas berstatus negara ketiga, bergerak ke belakang dan berada jauh di bawah peradaban Barat. Tidak hanya mengundang dominasi Barat dalam tubuh Islam, kondisi ini juga menampilkan wajah kolonialisme baru yang merusak, merendahkan, dan menciptakan berbagai problem. Hasan Hanafi seringkali merespon setiap peristiwa politik yang ia hadapi dengan berkarya melalui tulisan-tulisannya.²¹

2. Penafsiran Al-Qur'an Melalui Hermeneutika Pembebasan

Pada dasarnya, Hasan Hanafi lebih layak untuk disebut sebagai seorang filosof Muslim ketimbang sebagai ahli hermeneutika atau penafsir. Bukan hanya karena *concern*-nya yang sangat kuat kepada realitas aktual umat Islam, namun juga karena proyek besar yang diusungnya (*al-Turats wa al-Tajdid*) seringkali disebut sebagai proyek peradaban yang bertujuan untuk merubah masyarakat²², dan pembahasan mengenai seni interpretasi, yang dalam hal ini adalah Al-Qur'an, hanyalah salah satu pokok pembahasan yang dibahas dalam skema besar tersebut. Penilaian semacam ini juga bisa dilihat dari bahasan panjang yang ditulis oleh Ali Harb *Naqd al-Nash*, yang lebih menitikberatkan kritiknya kepada Hasan Hanafi dalam kajian isu-isu yang lebih berbau filosofis daripada kajian Al-Qur'an.²³

Dalam membangun hermeneutika *ala* Hasan Hanafi, ia menggunakan beberapa piranti besar, yaitu *ushul fiqh*, fenomenologi, Marxisme, dan hermeneutika itu sendiri. Dengan menggunakan empat *ingredients* tersebut, Hasan Hanafi membangun sebuah teori hermeneutika yang mampu mewartakan gagasan pembebasan dalam Islam; tafsir revolusioner yang mumpuni menjadi landasan normatif-ideologis bagi umat Islam untuk menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, baik dari dalam

²¹ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi, Dan Reformasi: "Pragmatisme" Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Jawa Timur: Bayu Media Publishing, n.d.).

²² Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

²³ Ali Harb, *Naqd Al-Nash*, Terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LkiS, 2003).

maupun luar. Di samping itu, bangunan hermeneutika semacam ini juga merupakan upaya Hasan Hanafi untuk melampaui bangunan hermeneutika teoritis yang bertendensi objektifis seperti hermeneutika Fazlurrahman dan Arkoun. Dengan argumentasi bahwa hermeneutika aliran objektifis yang dimasuki pengaruh positivistik tersebut bersifat elitis dan tidak menyentuh masyarakat Islam secara meluas, Hasan Hanafi sendiri menghindari model hermeneutika demikian, dan mengusung hermeneutika yang lebih bersifat praksis dan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan kronis umat saat ini.²⁴

Hasan Hanafi dalam hal ini memperbincangkan beragam problematika teoretis yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial dalam *ushul fiqh*, seperti *asbab an-nuzul*, *an-nasikh wa al-mansukh*, dan *mashlahah*. *Asbab an-nuzul* dimaksudkan oleh Hanafi untuk menunjukkan prioritas kenyataan sosial. Sementara *an-nasikh wa al-mansukh* mengasumsikan gradualisme dalam penetapan aturan hukum, eksistensi wahyu dalam waktu, perubahannya menurut kesanggupan manusia, dan keselarasannya dengan perkembangan kedewasaan individu dan masyarakat dalam sejarah. Adapun konsep *mashlahah* berangkat dari pendasaran wahyu sebagai bagian dari peristiwa sejarah dan tuntutan kemaslahatan manusia. Dapat dipahami dari maksud praksis hermeneutika pembebasan Al-Qur'an Hanafi jika tidak semua masalah dan pendirian dalam ilmu fiqh dan *ushul fiqh* perlu diterima.²⁵

Hasan Hanafi lebih lanjut melengkapi pemikirannya dengan kontribusi fenomenologi, terutama dalam kaitannya dengan kritik eidetik atau usaha transendensi “metafisika” teks,²⁶ dan sebaliknya mengupayakan penafsiran atas dasar pengalaman eksperimental penafsir. Studi fenomenologi bertujuan untuk menggali kesadaran terdalam para subjek mengenai pengalaman beserta maknanya, sementara fenomena itu sendiri adalah peristiwa/pengalaman yang masuk ke dalam kesadaran subjek.²⁷ Kesadaran ini sepertinya diaplikasikan oleh Hasan Hanafi ketika merefleksikan sosok, karakter, dan landasan penafsir yang ideal. Menurutnya, penafsir tidak boleh berhenti pada batas komentator atau retorik. Penafsir harus melampaui keduanya dengan

²⁴ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

²⁵ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

²⁶ Metafisika teks di sini adalah masalah-masalah eskatologis dan metafisis, sekaligus mencakup masalah-masalah klasik mengenai Al-Qur'an.

²⁷ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LkiS, 2012).

menjelma sebagai penafsir yang reformis. Selain itu, kesadaran tersebut juga berimplikasi pada pandangannya mengenai *asbab al-nuzul* sebagai berita mengenai peristiwa yang mengitari turunnya Al-Qur'an yang dapat membantu penafsir tradisional untuk memahami ayat dengan tepat. Akan tetapi, informasi tersebut perlu dipahami dalam kerangka bahwa peristiwa tersebut merupakan pengalaman hidup yang dialami sahabat. Artinya, *asbab al-nuzul* dalam pengertian tradisional tersebut berubah menjadi situasi kemanusiaan empiris.²⁸

Pemikiran lain yang berpengaruh dalam penyusunan kerangka hermeneutika Al-Qur'an yang bercorak sosial tersebut adalah Marxisme. Namun demikian, tanpa Marxisme sekalipun Hasan Hanafi cukup memiliki referensi revolusioner dalam gerakan pemikiran Islam, terutama yang diinspirasi oleh Al-Afgani dan Sayyid Qutb. Akan tetapi, penguasaannya pada pemikiran Marx dan perkenalannya pada beragam bentuk teologi pembebasan yang bercorak kiri sangat membantu Hanafi secara metodologis dalam menganalisis berbagai kontradiksi dalam realitas umat Islam saat ini. Hanafi, dalam pandangannya menyebutkan bahwa hermeneutika tidak boleh berarti teori semata, tapi lebih sebagai kontinum dari kritik sejarah, penafsiran, hingga praksis, merupakan elaborasi lebih lanjut pemikiran Marxisme ke dalam hermeneutika Al-Qur'an yang bercorak pembebasan.²⁹

Hermeneutika, yang disamakan oleh Hasan Hanafi dengan *tafsir*, bukan hanya teori interpretasi teks, melainkan sebagai ilmu yang menerangkan wahyu Tuhan dari tingkat kata ke dunia, menerangkan bagaimana proses wahyu dari huruf ke realitas, atau dari *logos* ke praktis,³⁰ dan selanjutnya transformasi wahyu dari pikiran Tuhan menjadi kehidupan nyata.³¹ Ia mengkritik model tafsir konvensional, dan juga tafsir kontemporer, yang ia anggap tidak *melek* realitas. Terutama sekali, ia mengkritik Al-Azhar yang masih menggunakan metode yang memiliki *gap* antara teks ilahi dengan wacana atau realitas manusiawi. Sebagai hasilnya, ia menekankan sisi realitas dalam hermeneutikanya. Ia menyatakan bahwa sebelum mengaplikasikan sebuah teori

²⁸ Hasan Hanafi, *Al-Turats Wa Al-Tajdid*, Terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001).

²⁹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

³⁰ Ahmad Sugeng Riady, "Agama Dan Kebudayaan Masyarakat Perspektif Clifford Geertz," *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia (JSAI)* 2, no. 1 (2021): 13–22, <https://doi.org/10.22373/jsai.v2i1.1199>.

³¹ Hasan Hanafi, *Hasan Hanafi, Al-Turats Wa Al-Tajdid*, Terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001).

penafsiran, seseorang harus merefleksikan terlebih dahulu pengalaman yang hidup pada kesadaran pribadi atau jamaah yang menyebabkan suatu ayat diturunkan. Menurutnya, sebuah ayat bukanlah pendapat, orientasi, atau makna abstrak, melainkan sebuah jawaban terhadap kegelisahan, kesulitan, dan penderitaan individu-individu yang diresponnya. Pada sisi lain, ia juga menegaskan bahwa dalam penafsiran, upaya untuk kembali kepada sumber (Al-Qur'an) akan menemukan kebuntuan, sehingga alternatifnya adalah kembali kepada. Dengan model ini, ia mencita-citakan tafsir yang memperbaiki manusia atau yang ia sebut sebagai tafsir reformis, dan penafsir yang reformer/*mushlih*.

Hermeneutika pembebasan Al-Qur'an dari Hasan Hanafi cenderung unik. Hal ini karena Hanafi menerima baik asumsi teoretik hermeneutika Al-Qur'an yang bercorak filosofis, maupun yang sifatnya metodis. Bahkan dalam kadar yang relatif minim, hermeneutika pembebasan dari Hanafi mencirikan pula kecenderungan metodologis dari hermeneutika kritis, varian lain dari mazhab pemikiran dalam hermeneutika. 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 yang lain, selain analisis linguistiknya," sebuah pendirian yang mirip dengan analisis struktur internal menurut Abu Zayd.

3. Aplikasi Penafsiran Hassan Hanafi

Mengenai kritik eiditis, proses pemahaman terhadap teks, dalam pandangan Hanafi, bukanlah monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama melainkan ditentukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.³² Di sini, ada tiga tahap analisis: *pertama*, analisis bahasa, *kedua*, analisis konteks sejarah, dan *ketiga*, generalisasi, yaitu mengangkat makna dari situasi "saat" dan situasi sejarahnya agar dapat menimbulkan situasi-situasi lain. Hanafi ingin memperoleh makna baru dari penafsiran untuk menyikapi berbagai kasus spesifik dalam kehidupan masyarakat.

Selanjutnya, generalisasi pada tahap eiditis membuka jalan bagi kritik praksis yang menjadi tujuan hermeneutika aksiomatik. Hermeneutika pembebasan Al-Qur'an

³² Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004).

yang memang merupakan cara baca Al-Qur'an dengan maksud-maksud praksis menaruh perhatian besar pada transformasi masyarakat. Sebagai langkah praktis dari ketiga metode di atas, dan juga sebagai implikasi dari ciri khas tafsir beliau yang praksis, Hassan Hanafi telah merumuskan langkah-langkah interpretasi sebagai berikut:

- a. Komitmen politik sosial. *Mufassir* memiliki keprihatinan dan kepedulian atas kondisi kontemporer karena baginya, *mufassir* adalah revolusioner, reformis, dan aktor sosial.
- b. Mencari sesuatu. *Mufassir* memiliki “keberpihakan” berupa kesadaran untuk mencari solusi atas berbagai persoalan yang dihadapi. Di sinilah, Hanafi melihat *asbab al-nuzul* lebih pada realitas sosial masyarakat saat Al-Qur'an diturunkan.³³
- c. Sinopsis ayat-ayat yang terkait pada satu tema. Semua ayat yang terkait pada tema tertentu dikumpulkan secara seksama, dibaca, dipahami berkali-kali hingga orientasi umum ayat menjadi nyata. Ia menegaskan bahwa penafsiran tidak berangkat dari ayat sebagaimana tafsir tahlili, tapi dari kosa kata Al-Qur'an.
- d. Klasifikasi bentuk-bentuk linguistik, meliputi kata kerja dan kata benda, kata kerja-waktu, kata sifat kepemilikan, dan lain-lain.
- e. Membangun struktur makna yang tepat sesuai dengan sasaran yang dituju yang berangkat dari makna menuju objek. Keduanya adalah satu kesatuan. Makna adalah objek yang subjektif, sedang objek adalah subjek yang objektif.
- f. Analisis situasi faktual. Setelah membangun tema sebagai struktur yang ideal, penafsir beralih pada realitas faktual seperti kemiskinan, HAM, penindasan, dan lain-lain.
- g. Membandingkan yang ideal dengan yang riil. Struktur ideal dideduksikan dengan menggunakan analisis isi terhadap teks dengan situasi faktual yang diinduksikan dengan menggunakan statistik dan ilmu-ilmu sosial. Di sini, penafsir berada di antara teks dan realitas.
- h. Deskripsi model-model aksi. Sekali ditemukan kesenjangan antara dunia ideal dengan riil, maka aksi sosial menjadi langkah berikutnya. Transformasi dari teks ke tindakan, teori ke praktik, dan pemahaman ke perubahan.

Untuk lebih jelasnya bagaimana Hanafi melakukan praktik atas langkah-langkah metodisnya, berikut akan dipaparkan contoh penafsiran Hanafi tentang ayat-ayat yang

³³ Ahmad Baedowi, “Tafsir Tematik Menurut Hasan Hanafi,” *M. Alfatih Suryadilaga* 10, no. 1 (2009): 43.

terkait dengan masalah tanah. Penafsiran Hanafi terkait tanah ini tak lepas dari peristiwa pengambilalihan/pendudukan tanah yang terjadi pada masa pemerintahan Anwar Sadat yang pro-Barat dan berkolaborasi dengan Israel.³⁴

Sinopsis ayat diperlihatkan dengan usahanya mengumpulkan beberapa ayat yang relevan (Q.S. 29: 56, 2: 17, 3:109, 5:40, 5:120, 7:158, 9:116, 39:63, dan lain-lain). Proses *klasifikasi linguistik* terlihat pada deskripsinya bahwa *al-ardh* disebut 462 kali, 454 kali sebagai kata benda berdiri sendiri, 8 kali dihubungkan dengan kata ganti kepunyaan, dan hanya sekali yang dihubungkan dengan orang pertama yang dalam hal ini adalah Tuhan (Al-Ankabut: 56). Ini mengindikasikan bahwa tanah bukanlah “objek kepemilikan”. Tanah ada dalam kategori ‘ada’ (makhluk), bukan kepunyaan. Hanya sekali kata *al-ardh* dihubungkan kepada orang pertama. Ia digunakan dalam hubungan Tuhan, yang berarti bahwa Tuhan adalah satu-satunya pemilik tanah.

Melalui analisis *struktur makna*, ia menyimpulkan lima orientasi makna dari kata *al-ardh*. (1) Tuhan adalah satu-satunya pemilik tanah dan ahli waris tanah. Di sini, *al-ardh* berarti bumi, seluruh tanah. Jadi, tak ada seorang pun yang bisa menuntut bahwa tanah adalah miliknya. (2) *al-ardh* sebagai tanah alam yang subur dan indah. Agrikultur (pertanian) adalah gambaran kreativitas dalam kehidupan manusia. Tanah menjadi tempat tinggal seluruh makhluk hidup. Tanah juga merupakan tanah konflik, sebuah medan perang, sebuah tanah imigrasi dan pengasingan, tanah percobaan dan daya tarik. Jadi, *al-ardh* adalah di mana sejarah manusia bertempat. (3) Tanah adalah tempat aksi bagi manusia sebagai *khalifah* Tuhan di muka bumi. (4) Alam patuh dan taat pada manusia sebagaimana ia patuh pada dan taat pada Tuhan. Warisan tanah bukanlah penyerahan untuk selamanya. Tanah adalah untuk dilindungi, bukan dirusak atau dikotori. (5) Sebuah perjanjian universal ditawarkan pada setiap individu; perjanjian moral, bukan material, unilateral atau sepihak.

Kemudian dengan analisis *situasi faktual*, maka makna yang cocok dan dibutuhkan untuk kasus ini adalah tanah merupakan milik Tuhan, bukan untuk diperebutkan oleh manusia, apalagi melibatkan unsur penindasan. Hasan Hanafi membedakan *makna ideal* dengan *makna riil* bahwa makna ideal adalah tanah diartikan

³⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme Dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula, (Yogyakarta: LKiS, 200AD).

sebagai tanah alam, tanah hijau, dan keindahan, sementara untuk makna riil, ia menegaskan bahwa Tuhan satu-satunya pemilik dan ahli waris tanah.³⁵

Dengan menggunakan basis langkah interpretasi Hasan Hanafi di atas, maka penafsirannya dapat diidentifikasi bahwa komitmen politik sosial Hanafi sebagai penafsir tidak bisa dilepaskan dari kegelisahannya terhadap kasus penempatan tanah tersebut. Keberpihakan penafsir juga terlihat dari usahanya untuk menjelaskan bahwa penempatan tanah tersebut adalah usaha yang menindas.

Kesimpulan

Harus diakui bahwa hermeneutika memang menawarkan sesuatu yang sangat menarik dalam wacana penafsiran kitab suci. Pola penafsiran yang ditawarkannya di satu sisi mengungkap asumsi-asumsi metodologis yang manusiawi karena tidak hanya memperhatikan isi teks, tetapi juga mempertimbangkan keberadaan konteks yang melingkup teks tersebut, baik konteks psikologis maupun konteks sosial. Di sisi lain, hermeneutika membuka jalan bagi upaya kontekstualisasi kitab suci sehingga dapat berdialog dan operasional-fungsional dalam berbagai ruang dan waktu yang berbeda, sebagaimana yang diidamkan dan dipegangi secara apologis oleh banyak kalangan umat beragama terhadap kitab sucinya masing-masing.

Meskipun wacana hermeneutika sendiri harus dikatakan sangat plural dan beragam, baik dari aspek tokoh-tokohnya maupun dari segi pola-pola aplikasinya, tetapi secara umum hermeneutika tidak pernah melepaskan diri dari ketiga komponen pokoknya, yaitu teks, konteks dan kontekstualisasi yang diidealkan beroperasi secara sinergis dalam memahami, menafsirkan sekaligus melakukan produksi mana baru sesuai dengan realitas ruang dan waktu kontekstual, khususnya ketika diaplikasikan sebagai media untuk memahami kitab suci.

Selain sumbangan pemahaman yang komprehensif dengan menimbang dimensi konteks dan secara aktif melakukan kontekstualisasi, hermeneutika menyumbangkan sebuah kesadaran yang sangat vital dalam kehidupan sosial manusia, yaitu kesadaran yang akan pluralitas. Kesadaran bahwa realitas kehidupan tidak pernah tunggal dan satu dimensi, namun senantiasa multidimensi dapat dikatakan merupakan kesadaran yang sangat diperlukan di era globalisasi informasi saat ini. Tidak ada orang yang bisa hidup

³⁵ Muhammad Aji Nugroho, "Hermeneutika Al-Qur'an Hasan Hanafi (Dari Teks Ke Aksi; Merekomendasikan Tafsir Tematik/Maudhui)," *Artikel Ilmiah*, 2013, 17–18.

tanpa berinteraksi dan bersinggungan dengan yang lain. Ketidakmampuan untuk mengapresiasi dan mengakui yang lain hanya akan membawa seseorang terasing dari realitas hidupnya sendiri. Di titik inilah hermeneutika menemukan relevansinya dengan tawarannya untuk menimbang pluralitas dalam konteks dan progresifitas dalam kontekstualisasi ketika seseorang melakukan aktifitas pemahaman dan penafsiran.

Daftar Pustaka

- Arif, Syamsudin. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gima Insani, 2003.
- Badruzzaman, Abad. *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama Dan Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Baedowi, Ahmad. "Tafsir Tematik Menurut Hasan Hanafi." *M. Alfatih Suryadilaga* 10, no. 1 (2009): 43.
- Connoly, Peter. *Aneka Pendekatan Studi Agama, Terj. Imam Khoiri*. Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Hanafi, Hasan. *Al-Turats Wa Al-Tajdid, Terj. Yudian W. Asmin*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001.
- . *Hasan Hanafi, Al-Turats Wa Al-Tajdid, Terj. Yudian W. Asmin*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001.
- Harb, Ali. *Naqd Al-Nash, Terj. M. Faisol Fatawi*. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Kurdi. *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Nugroho, Muhammad Aji. "Hermeneutika Al-Qur'an Hasan Hanafi (Dari Teks Ke Aksi; Merekomendasikan Tafsir Tematik/Maudhui)." *Artikel Ilmiah*, 2013, 17–18.
- Nurhakim, Moh. *Islam, Tradisi, Dan Reformasi: "Pragmatisme" Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi*. Jawa Timur: Bayu Media Publishing, n.d.
- . *Islam, Tradisi, Dan Reformasi: "Pragmatisme" Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi*. Jawa Timur: Bayu Media Publishing, 2003.
- Riady, Ahmad Sugeng. "Agama Dan Kebudayaan Masyarakat Perspektif Clifford Geertz." *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia (JSAI)* 2, no. 1 (2021): 13–22.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam: Antara Modernisme Dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi, Terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula*. Yogyakarta: LKiS, 200AD.
- Sholeh, Achmad Khudori. "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi Dan Hadis." *M. Alfatih Suryadilaga* 11, no. 1 (2010): 42.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Very Verdiansyah. *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Al-Qur'an, Hermeneutik Dan Kekuasaan, Terj. Dede Iswadi, Dkk*. Bandung: Korpus, 2003.
- . "Azma Al-Aghniyyah Al-Mishriyyah." *Al-Adab* 7 (1964): 406–8.
- . "Hawl Adab Al-'Ummal Wa Al-Fallahin." *Al-Adab* 5 (1964): 310–11.