

Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSES



Volume I, Nomor 1, Juni 2018

ISSN 2621-6582 (p); 2621-6590 (e)

© *All Rights Reserved*

Living Islam: Journal of Islamic Discourses merupakan jurnal yang berada di bawah naungan Prodi Pascasarjana Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga.

Living Islam: Journal of Islamic Discourses didesain untuk mewa-dahi dan mendialogkan karya ilmiah para peneliti, dosen, mahasiswa dan lain-lain dalam bidang studi: Filsafat Islam, al-Qur'an dan Hadis, dan Studi Agama dan Resolusi Konflik, baik dalam ranah perdebatan teoretis, maupun hasil penelitian (pustaka dan lapangan).

Living Islam: Journal of Islamic Discourses terbit dua kali dalam satu tahun, yakni pada bulan Mei dan November.

LIVING ISLAM: JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSES

Pascasarjana Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin
dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto Yogyakarta 55281 Indonesia
Phone/Fax.: +62-274-512156; E-mail: jurnallivingislam@gmail.com
Website: <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/li>



EDITOR BOARD

Al Makin
Alfatih Suryadilaga
Inayah Rohmaniyah
Sahiron Syamsuddin

EDITOR IN-CHIEF

H. Zuhri

EDITORS

Miski
Moh. Fathoni
Muhammad Arif

OPEN ACCESS JOURNAL INFORMATION

Living Islam: Journal of Islamic Discourses committed to principle of knowledge for all. The journal provides full access contents at <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/li>

DAFTAR ISI

Editorial	ix-x
Living Islam: Apa dan Mau ke mana? ☞ <i>H. Zuhri</i>	1-30
Politik Seksual dalam Tafsir al-Qur'an Tentang Sejarah Homoseksualitas ☞ <i>M. Dluha Luthfillah & M. Imdad Ilhami Khalil</i>	31-49
Keberpihakan al-Qur'an terhadap <i>Mustaḍ'afin</i> ☞ <i>Iffatus Sholehah</i>	51-67
Radikalisme dan Kaum Muda dalam Perspektif Sosiologi ☞ <i>Endang Supriadi</i>	69-84
Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara: Kajian atas <i>Tafsir Faiḍ al-Raḥmān</i> Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani ☞ <i>Lilik Faiqoh</i>	85-128
Integrasi Triadik Tafsir al-Qur'an: Upaya Penyelesaian Problem Kontemporer Indonesia ☞ <i>Luthfi Maulana & Shinta Nurani</i>	129-149
Epistemologi Hermeneutika Hassan Hanafi ☞ <i>Ahmad Solahuddin</i>	151-175
Prasangka dan Konstruksi Seksualitas LGBT dalam Majalah <i>al-Wa'ie Online</i> ☞ <i>Syaifullah</i>	177-211

EDITORIAL

Persoalan Islam dan kehadirannya dalam kehidupan selalu menarik perhatian berbagai kalangan, terlebih pada era kontemporer yang menekankan aspek identitas dan konsepsi beragama secara formal. Ketertarikan tersebut sejalan dengan menguatnya berbagai gejala Islamisme radikal dan fenomena pemahaman keislaman yang ekstrem serta resepsi terhadap sumber-sumber otoritas Islam yang semata tekstual di satu sisi dan pewacanaan terhadap fenomena tersebut di sisi lain. Kalangan akademik sebagai pihak yang memiliki tanggung jawab intelektual merasa perlu untuk lebih serius memahami persoalan-persoalan tersebut dalam konteks dan disiplin keilmuannya.

Dalam artikel-artikel yang dimuat jurnal *Living Islam* edisi kali ini terlihat jelas ketertarikan tersebut. Secara umum artikel-artikel tersebut mengkaji, *pertama*, tentang problem radikalisme, konstruksi seksualitas, baik dalam perspektif ideologis, historis maupun sosiologis. Kecenderungan ini tampak pada artikel Endang Supriadi dan Syaifullah. *Kedua*, perihal al-Qur'an sebagai teks otoritatif Islam dan tafsirnya dalam merespons berbagai persoalan di atas. Iffatus Sholehah secara gamblang mengungkapkan keberpihakan al-Qur'an terhadap kaum tertindas (*mustad'afin*). Sedangkan Luthfi Maulana & Shinta Nurani membahas peran tafsir al-Qur'an dalam upaya mengatasi problem-problem kontemporer. Dalam merespons problem tersebut, Ahmad Solahuddin menyajikan kembali tawaran hermeneutika Hassan Hanafi. Secara lebih spesifik, M. Dluha Luthfillah & M. Imdad

Ilhami Khalil mengkaji dari kasus homoseksual. Lilik Faiqoh menelusuri vernakularisasi dalam *Tafsir Faiḍ al-Raḥmān* KH. Sholeh Darat al-Samarani. Selain itu, *ketiga*, satu artikel yang secara khusus melalui perspektif teoretis dan metodologis membahas kehidupan keagamaan yang hidup di masyarakat dalam konteks kajian *Living Islam*—sebagai paradigma alternatif atas paradigma keilmuan modern dalam mengkaji fenomena kultural keagamaan di masyarakat.

Akhirnya, fenomena yang terjadi dalam kehidupan masyarakat bagi akademisi dan kalangan intelektual Muslim tidak lepas dari perspektif Islam; kajian-kajian yang dilakukan yang dimuat dalam edisi kali diharapkan dapat sedikit memperkaya khazanah pemikiran dan keilmuan melalui pewacanaan *Living Islam*.

EPISTEMOLOGI HERMENEUTIKA HASSAN HANAFI

Ahmad Solahuddin

*Pascasarjana Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin
dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
solahuddin.purwodadi@gmail.com*

Abstract

In previous research, many scholars concern to study a Hassan Hanafi's hermeneutic in Qur'an, although Hanafi did not write anything about Hermeneutic or Qur'anic Sciences ('Ulūm al-Qur'an). These researchers aware that their research was weak and needed further research. Therefore, this research sought to continue these researches in order to welcome a new book entitled Science of the Qur'an ('Ulūm al-Qur'an) written and published by Hassan Hanafi recently. The researcher will discover Hanafi's hermeneutic from the epistemological perspective. From this research, we can conclude that the basic assumptions of the hermeneutics of Hassan Hanafi: that a Muslim should shift their view from the al-Ḥawāmil al-Qur'aniyyah to the Qur'anic spirit. Al-Ḥawāmil al-Qur'aniyyah are the language, the social environment, the geographic places and the historical times of the Qur'an. The Qur'ānic spirit is God's science carried by the Qur'an. The types of approaches that were in the Hassan Hanafi

approach to hermeneutic are: the objective approach or the historical approach, the subjective objectivity approach, and linguistic approach. The source of the hermeneutics approach at Hassan Hanafi is oral narratives and codified texts.

Keywords

Hermeneutic; Epistemology; al-Ḥawāmil; al-Maḥmūl.

A. Pendahuluan

Pada era ini kita dihadapkan pada dua kenyataan sulit: di satu sisi, kita harus berpegang pada al-Qur'an yang diturunkan empat belas abad silam; di sisi lain, kita dihadapkan dengan dinamika sejarah yang meminta perubahan. Dari sini, sebenarnya kita dihadapkan pada paradoks, al-Qur'an yang statis harus menghadapi zaman yang dinamis. Mungkinkah al-Qur'an yang diturunkan empat belas abad silam menjawab problematika kehidupan kita sekarang? Dari pertentangan ini, akhir-akhir ini muncul beberapa pemikir kontemporer yang mengelaborasi paradoks tersebut. Salah satunya adalah Hassan Hanafi. Hassan Hanafi memiliki asumsi bahwa, paradoks ini sebenarnya bisa diselesaikan melalui pendekatan 'hermeneutis terhadap al-Qur'an'. Dikatakan pendekatan hermeneutik karena, di satu sisi, kita tidak bisa bertolak dari teks saja; di sisi lain, kita tidak bisa bertolak dari realitas saja. Oleh karenanya, harus ada gerak dialektis antara teks dan konteks kita sekarang. Gerak dialektis antara teks dan konteks dalam penafsiran inilah yang kemudian disebut sebagai pembacaan hermeneutis.¹

¹ Pada dasarnya, Hassan Hanafi sendiri tidak menyebut hal tersebut sebagai hermeneutika, tapi *ta'wil*. Penyebutan bahwa yang dilakukan oleh Hassan Hanafi tersebut dikatakan sebagai pembacaan hermeneutis dilakukan oleh peneliti-peneliti berikutnya yang mengkaji pemikiran Hassan Hanafi, seperti Ilham B. Saenong yang menulis *Hermeneutika Pembebasan: Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Penafsiran al-Qur'an Menurut Hassan*

Pada penelitian-penelitian sebelumnya yang mengkaji pemikiran Hanafi, ada peneliti yang sangat terinspirasi dengan pemikiran Hassan Hanafi, seperti Ilham B. Saenong yang berkesimpulan bahwa hermeneutika Hassan Hanafi adalah suatu metodologi yang mampu menjembatani antara teks yang sifatnya tertulis dan konteks yang sifatnya aksi; hermeneutika Hassan Hanafi tidak berhenti pada teks saja, tapi teks harus diterjemahkan dalam konteks sosial melalui aksi pergerakan.² Oleh karenanya, kemudian, Ilham B. Saenong menyebut hermeneutika Hassan Hanafi sebagai 'hermeneutika pembebasan'. Ada juga peneliti yang mengkritik habis pemikiran Hassan Hanafi dari sudut pandang teologisnya, yaitu Faḥd bin Muhammad al-Qursyi. Dalam kesimpulan penelitiannya, dikatakan bahwa Hanafi adalah seorang yang murtad, kafir, bekerja sama dengan orientalis dan mengaku sebagai pembaharu Islam, padahal

Hanafi (Jakarta: Teraju, 2002); Efi Oktafiani yang menulis *Orientasi Penafsiran Hassan Hanafi: Telaah Kritis Atas Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an-nya* (Yogyakarta: Fak.Ushuluddin UIN SUKA, 2006). Dalam penelitian lain, beberapa peneliti juga mencoba mengkomparasikan antara hermeneutika Hassan Hanafi dengan pembacaan hermeneutika pemikir lain, seperti Mohammad Noor Jihan, yang mencoba mengkomparasikan antara hermeneutika Hanafi dengan Nasr Hamid.

² Ilham B. Saenong mengambil kesimpulan bahwa langkah-langkah hermeneutika Hanafi adalah sebagai berikut: 1) *mufassir* harus memiliki kesadaran untuk menjadi seorang reformis; 2) mengangkat satu problematika kehidupan, lalu mencari solusinya dari al-Quran; 3) *mufassir* harus mengumpulkan ayat-ayat yang satu tema dari al-Quran; 4) *mufassir* menggunakan pendekatan linguistik untuk memberi analisis terhadap ayat-ayat yang sudah dikumpulkan; 5) *mufassir* mencari signifikansi nilai obyektif yang ditawarkan oleh al-Quran; 6) *mufassir* menafsirkan realitas; 7) *mufassir* membandingkan antara yang ideal dari teks dan realitas yang riil terjadi; 8) *mufassir* melakukan aksi agar yang ideal ini dapat diimplementasikan kepada yang riil. Ilham. B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, pp. 151-153.

nyatanya dia adalah orang yang ingin merobohkan Islam dari dalam.³

Dari banyak penelitian terhadap pemikiran hermeneutika Hassan Hanafi, menurut penulis, penelitian-penelitian tersebut memiliki kelemahan, yaitu: *pertama*, penelitian terdahulu pada dasarnya mengkaji pemikiran ushul fiqh Hassan Hanafi, bukan hermeneutika al-Qur'an. Penyebutan bahwa yang dilakukan oleh Hanafi adalah sebagai bentuk praktik hermeneutika adalah dari peneliti, bukan Hanafi sendiri. Sekalipun, memang pada dasarnya, ushul fiqh Hanafi termasuk dalam hermeneutika al-Qur'an, tapi menurut penulis, tulisan ini akan serta merta gugur ketika Hanafi lalu menulis buku '*Ulum al-Qur'an*' dikemudian hari. Faktanya, akhir-akhir ini, Hanafi baru saja menerbitkan buku yang berjudul '*Ulum al-Qur'an*'. Oleh karenanya, penelitian ini akan berusaha melanjutkan penelitian sebelumnya dalam mengelaborasi pemikiran hermeneutika Hanafi.

Kedua, pada penelitian sebelumnya peneliti-peneliti tersebut *concern* pada narasi besar hermeneutika Hanafi. Hasilnya, penelitian-penelitian tersebut membahas banyak hal dari Hanafi, tapi tidak secara spesifik pada satu hal. Sedangkan *concern* peneliti di sini adalah untuk mengkaji secara spesifik pemikiran Hanafi dari sudut pandang epistemologi. Kelebihan penelitian dari sudut pandang epistemologi adalah dapat memberi penjelasan secara filosofis atas pemikiran hermeneutika Hanafi. Untuk itu, penulis akan melihat secara spesifik pemikiran Hermeneutika Hanafi dari asumsi dasar, pendekatan dan sumber penafsirannya.

Pada akhirnya, penulis katakan bahwa, signifikansi tulisan ini adalah untuk mengkaji secara spesifik epistemologi hermeneutika Hanafi. Urgensi dari penelitian ini adalah untuk lebih mengembangkan pemikiran hermeneutika Hanafi secara khusus dan pemikiran hermeneutika pada umumnya.

³ Faḥd bin Muhammad al-Qursyi, *Manhaj Hasan Hanafi: Dirosah Tahliyyah Naqdiyyah* (Riyadl: al-Bayan, 2013), pp. 579-584.

B. Hasil dan Pembahasan

1. Hasan Hanafi: Dari Barat Hingga Timur

Sebelum penulis akan mengurai pemikiran Hanafi lebih jauh, penulis terlebih dulu akan mengulas latar belakang kehidupan Hanafi. Penulis akan mengurai tentang keterpengaruhannya dengan kondisi geografis dan sosiologis ia tinggal, instansi pendidikannya, guru-gurunya, orang-orang yang Hanafi temui dan buku-buku yang Hanafi baca. Tujuan dari ulasan ini adalah untuk mengetahui genealogi pemikiran Hanafi secara umum.

Pada 1942, kondisi Mesir penuh pergolakan. Kondisi politik waktu itu, Mesir diselimuti dua kelompok ekstern yang saling berebut pengaruh: di sayap kiri ada partai komunis yang di sokong Uni Soviet dan di sayap kanan ada Ikhwan al-Muslimin (IM).⁴ Pada 1946, Pemerintah Mesir waktu itu, mengambil alih pergolakan dengan melakukan pembersihan terhadap kaum komunis. Hal ini sebagai bentuk tidak lanjut setelah setahun sebelumnya (1945), pemerintah melarang aktivitas kelompok komunis ini. Pergolakan ini terus berlanjut hingga meletus revolusi oleh Ahmad Husain, dari partai Sosialis, pada 1952. Pada kurun ini, ada tiga kelompok pemikiran yang memiliki dominasi kuat: *Pertama*, kelompok yang fanatis pada Islam (*the islam trend*), seperti Hasan al-Bana dengan partainya, Ikhwan al-Muslimin. *Kedua*, kelompok pemikiran bebas dan rasional (*the rasional scientific and liberal trend*), seperti Luthfi al-Sayyid dan para imigran Syiria yang datang ke Mesir. *Ketiga*, kelompok yang berada di dua kutub itu dan berusaha memadukan Islam dan Barat (*the synthetic trend*) yang diwakili oleh 'Ali 'Adul Raziq.

Dalam keadaan Mesir yang sedang berkecamuk ini, Hassan Hanafi dibesarkan. Pada 13 Februari 1935, ia lahir di Kairo. Hanafi kecil tamat Tsanawiyah pada 1952. Berikutnya, Hanafi

⁴ Kelompok yang pro-Islam dan anti-Barat ini didirikan oleh Hasan al-Bana pada 1929 di Ismailia.

muda melanjutkan studi di Jurusan Filsafat Universitas Kairo hingga selesai pada 1956 (menyandang gelar Sarjana muda). Universitas Kairo adalah Universitas yang banyak terpengaruh oleh pemikiran Abduh. Universitas Kairo merupakan oposisi Universitas al-Azhar. Universitas Kairo lebih dekat secara epistemologis pemikirannya dengan universitas-universitas yang ada di Barat.

Dari sini kita bisa melihat bahwa, Universitas Kairo secara umum dan Abduh secara khusus, banyak mempengaruhi pemikiran Hanafi. Jauh dari pada itu, seperti yang penulis temukan di beberapa karyanya, Hanafi memang anak pemikiran Abduh dan mengidolakan Abduh. Hanafi sering memuji Abduh atas beberapa pemikirannya.

Namun, berikutnya, penulis melihat kelemahan Abduh sebagai seorang pemikir adalah ia menyadarkan pada mayoritas umat Islam tentang arti penting dari *tajdid* (pembaharuan). *Tajdid* Abduh, menurut penulis, bukanlah *tajdid* yang mapan; ia merupakan gerakan *tajdid* yang masih pada taraf pencarian metodologi. Dalam hal ini, lebih jauh, Hanafi menutupi *blind spot* (titik buta) dari *tajdid* Abduh. Pada bagian berikutnya, kita bisa melihat, bahwa *tajdid* yang dikembangkan Hanafi—yang merupakan bentuk lanjut dari *tajdid* Abduh—banyak dipengaruhi oleh civitas akademika Universitas Sorbone.

Di Universitas Sorbone, Hanafi belajar pada banyak guru dari banyak disiplin ilmu. Di antaranya adalah belajar tentang metodologi berpikir, pembaharuan dan sejarah filsafat kepada seorang reformis katolik, Jean Gitton.⁵ Pertemuan antara Hanafi dan Gitton semakin romantis dalam dialektika pemikirannya, karena Hanafi sebelumnya telah belajar tentang kritik 'historis terhadap kitab suci' yang dikembangkan oleh Spinoza.⁶ Pertemuan

⁵ Jean Gitton adalah seorang Dosen Filsafat di Universitas Sorbone berkebangsaan Jerman dan teman dari Paus Yohanes XXIII dan Paus Paulus VI.

⁶ al-Qursyi, *Manhaj Hasan Hanafi*, p. 189.

Hanafi dengan Gitton memberi akses jalan bagi Hanafi untuk menjalin hubungan dengan elit Vatikan dan belajar banyak tentang tradisi kitab suci Katolik. Bahkan dalam Konsili Ekumenis Vatikan Kedua (1962-1965),⁷ Hanafi secara khusus diundang oleh panitia penyelenggara dan turut serta dalam acara tersebut. Pada akhirnya, Gitton membuka cakrawala Hanafi dalam hal filsafat eksistensialisme: harus ada peralihan dari yang ghaib menuju yang riil, dari idealisme menuju materialisme. Hal-hal yang sifatnya transenden dan tak dapat diraba, seharusnya diwujudkan menjadi suatu yang real dan dapat diraba. Secara spesifik, dari Gitton, Hanafi pada akhir-nya terinspirasi untuk menulis *Min al-Dīn ilā al-Ṣaurah*.⁸

Di Sorbone, selain Hanafi belajar dengan Gitton, Hanafi juga belajar hermeneutika dari Paul Ricouer.⁹ Pertemuan antara

⁷ Konsili Ekumenis Vatikan Kedua adalah sebuah Konsili Ekumenis ke-21 dari Gereja Katolik Roma yang dibuka oleh Paus Yohanes XXIII pada 11 Oktober 1962 dan ditutup oleh Paus Paulus VI pada 8 Desember 1965. Ekumenisme berarti inisiatif keagamaan menuju keesaan di seluruh dunia. Tujuan ekumenisme adalah peningkatan kerja sama dan saling memahami antarkelompok-kelompok agama atau yang disebut *denominasi agama*. Pembukaan konsili ini dihadiri oleh hingga 2.540 orang uskup Gereja Katolik Roma sedunia (atau juga disebut para Bapa Konsili), 29 pengamat dari 17 Gereja lain, dan para undangan yang bukan Katolik. Hassan Hanafi adalah salah satu yang diundang. al-Qursyi, *Manhaj Hassan Hanafi*, p. 189.

⁸ *Ibid.*, p. 190.

⁹ Paul Ricouer lahir di Valence pada 1913. Ia berasal dari keluarga Kristen Protestan yang saleh dan dipandang sebagai cendekiawan di Perancis. Pada 1930 ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa Universitas Sorbonne sebagai mahasiswa S-2. Pada 1935, ia memperoleh agregasi filsafat secara resmi di Universitas Sorbonne. Kariernya dimulai dari perkenalannya dengan Dalbiez di Lycee, seorang filsuf beraliran Thomistis yang terkenal, karena dialah salah seorang Kristen pertama yang mengadakan studi mengenai psikoanalisa Freud (1936). Lalu, ia menggeluti bidang filsafat dan melanjutkan studi di Universitas Sorbonne. Ricouer lulus pada 1935 dengan agregasi filsafat. Pada 1937 hingga 1939 mengikuti wajib militer Perancis dan menjadi tahanan perang hingga 1945. Di tahanan Jerman, ia justru belajar filsafat Husserl,

Hanafi dan Ricouer adalah pertemuan antara dosen dan mahasiswa; waktu itu, Hanafi sedang menjadi mahasiswa dan Ricouer sedang menjadi Dosen Hermeneutika di Sorbone. Pada akhirnya, pertemuan antara Hanafi dan Ricouer mempengaruhi cara berpikir Hanafi dalam hal penafsiran al-Qur'an. Pertemuan dengan Ricouer menumbuhkan inspirasi Hanafi untuk menulis buku yang berjudul *al-Turāṣ wa al-Tajdīd*.¹⁰

Dalam menyelesaikan tugas akhir, Hanafi menjalani bimbingan penulisan tentang pembaharuan Ushul Fiqh dari Prof. Masnion.¹¹ Dari Prof. Masnion, Hanafi belajar banyak tentang fenomenologi yang dikembangkan oleh Husserl. Fenomenologi Husserl-lah yang pada akhirnya menginspirasi Hanafi untuk menulis tugas akhir. Untuk memperoleh gelar master, Hanafi menulis thesis *Les Methodes d'Exegeses: Essei sur La Science des Fondament de La Comprehension Ilmu Ushul Fiqh*. Sedang untuk memperoleh gelar doktor Hanafi menulis disertasi berjudul *L'Exegese de La Phenomenologie, Letat actuel de la Methode Phenomenologie et sonapplication au Phenomene Religieux*. Pada akhirnya, pada 1966 ia berhasil menyelesaikan studinya (selama 10 tahun di Perancis) di Universitas ini.

Setelah Hanafi selesai belajar dari Universitas Sorbone, Hanafi mendedikasikan diri sebagai pengajar di beberapa Universitas. Hanafi terbang dari satu negara ke negara lain sebagai Dosen tamu di beberapa negara (Perancis, Belgia, Amerika Serikat, Kuwait, Maroko dan Jepang). Pada 1984-1985, Hanafi diangkat sebagai guru besar tamu di Universitas Tokyo, dan menjadi penasihat program di Universitas PBB di Jepang pada

Heidegger, Jaspers yang lebih beraliran eksistensialis pada waktu itu. Kemudian dia meraih gelar doktornya di Universitas Strausbourg pada 1950.

¹⁰ al-Qursyi, *Manhaj Hasan Hanafi*, p. 192.

¹¹ Prof. Masnion adalah seorang orientalis yang mengkaji Islam. Fokus kajian dia adalah Mansur al-Hallaj.

1985-1987.¹²

Dari pemaparan biografi di atas, kita bisa melihat bahwa Hassan Hanafi dilahirkan di negara yang penuh dengan konflik. Hal ini membuat Hassan Hanafi menjadi orang yang kebakaran jenggot; Hanafi tidak ingin menjadi orang yang kalah. Banyak tulisan-tulisannya yang kemudian merepresentasikan sikap Hanafi untuk bangkit dari kekalahan. Oleh karenanya, kemudian dia disebut sebagai *Islamist Revivalist*. Hanafi ingin membangunkan umat Islam yang dinina-bobokkan dengan kejayaan masa lampau, padahal, sesungguhnya mereka adalah orang yang kalah. Tulisan-tulisan Hanafi adalah tulisan yang bernafaskan 'pergerakan' sebagai senjata kebangkitan umat Islam.

Selain dari pada itu, kita juga bisa melihat latar pendidikan Hanafi yang dibesarkan di dua tradisi sekaligus: Islam dan Barat. Dia melihat Islam sebagai kelompok yang kalah, dan dia juga melihat, bahkan dididik secara langsung oleh Barat, kelompok yang menang. Pada akhirnya, untuk menjadikan Islam yang menang, yang seharusnya dilakukan adalah memperbaharui metodologi pemahaman terhadap Islam dengan meminjam metodologi dari Barat. Dalam tulisan-tulisan Hanafi, kita akan banyak melihat pengaruh Marx, Foucault, Fenomenologi Husserl, dan lainnya,¹³ yang digunakannya untuk memperbaharui metodologi Islam, baik ushul fiqh atau tafsir al-Qur'an. Gaya berpikir seperti ini adalah ciri khas dari Hassan Hanafi yang merupakan bentuk kelanjutan dari pemikiran Abduh dalam relivalis Islam.

Jauh dari pada itu, kita bisa membaca sumbangan pemikiran Hanafi dalam beberapa karyanya sebagai berikut: 1) *al-Dīn wa*

¹² Ilham. B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, p. 86.

¹³ Pemikir-pemikir tersebut adalah pemikir yang tidak ditemui oleh Hanafi secara langsung, namun Hanafi banyak terpengaruh oleh mereka dari buku-buku yang mereka tulis, berbeda dengan Luis Masnon, Jean Gitton dan Ricouer yang ditemui oleh Hanafi secara langsung.

al-Şaurah fî Mişr: Al-Dîn wa al-Taharrur al-Şaqafî; 2) Al-Dîn wa al-Şaurah fî Mişr 1952-1981: Al-Dîn wal Niđâl al-Waţāni; 3) Al-Dîn wa al-Şaurah fî Mişr 1952-1981: Al-Dîn wal al-Tanmiyyah al-Qaumiyyah, 4) Al-Dîn wa al-Şaurah fî Mişr 1952-1981: Al-Ĥarakât al-Dîniyyah al-Muâsirah; 5) Al-Dîn wa al-Şaurah fî Mişr 1952-1981: al-Uşûliyyah al-Islâmiyyah; 6) Al-Dîn wa al-Şaurah fî Mişr 1952-1981: Al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr al-Dîni; 7) Al-Dîn wa al-Şaurah fî Mişr 1952-1981: Al-Yasâr al-Islâmi wa al-Waĥdah al-Waţāniyyah; 8) Qađāya al-Muâsirah, fî al-Fikr al-Gharbi al-Muâsir; 9) Dirâsah Falsafiyah; 10) Al-Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb; 11) Al-Turâş wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turâş al-Qadîm; 12) Al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Islam; 13) Min al-'Aqîdah ila al-Şaurah: Al-Muqaddimah al-Nazriyyah; 14) Min al-'Aqîdah ila al-Şaurah: Al-Insân al-Kâmil (al-Tauĥid); 15) Min al-'Aqîdah ila al-Şaurah: Al-Insân al-Mutaáyyin (al-'Adl); 16) Min al-'Aqîdah ila al-Şaurah: Al-Imân wa al-Amâl (al-Imâmah); 17) Min al-'Aqîdah ila al-Şurah: Al-Nubuwwah al-Maâd; 18) Min al-Naql ila al-Ibdâ': Al-Tarikh, al-Qira'ah, al-Întihâl; 19) Min al-Naql ila al-Ibdâ': Al-Taĥawwul; 20) L'Exegese de la Phenomenologie: l'Etat Actuelle de la Methode Phenomenologie et Son Application Phenomene Religieux; 21) Ĥişâr al-Zamân: Al-Mufakkir; 22) Ĥişâr al-Zamân: Al-Mâđi wa al-Mustaqbal; 23) Ĥişâr al-Zamân: Al-Ĥâdir (Isykalat); 24) Min al-Nâş Ilâ al-Wâqi: Takwîn al-Nâş; 25) Min al-Nâş Ilâ al-Wâqi: Biâh al-Nâş; 26) Tarbiyyah al-Jins al-Basyarî; 27) Manhaj Tafsîr wa Maşâliĥ Ummah; 28) Min al-Fanâ' ilâ al-Baqâ': Al-Wa'y al-Mauđûî; 29) Min al-Fanâ' ilâ al-Baqâ': al-Wa'y al-Žâtî; 30) Muhammad Iqbâl: Failasuf al-Žatiyyah; 31) Al-Huwiyyah; 32) Min al-Naql ilâ al-'Aql: Ulûm al-Qur'ân; 33) Min al-Naql ilâ al-'Aql: Ulûm al-Hadîş; dan 34) Min al-Naql ila al-'Aql: Ulum al-Sîrah.

2. Asumsi Dasar Hermeneutika Hassan Hanafi

Setelah penulis pada bagian sebelumnya menjelaskan latar sosial dan pendidikan Hassan Hanafi, pada bagian ini penulis

akan menjelaskan asumsi dasar dari sudut pandang hermeneutika Hanafi. Penulis dalam hal ini akan melihat pergeseran ‘paradigma’ Hanafi, yang merupakan anti-krisis dari paradigma sebelumnya. Oleh karenanya, sebelum menjelaskan paradigma Hanafi, penulis dalam hal ini, akan melihat kritik Hanafi pada paradigma sebelumnya.

Sejauh perjalanan penafsiran al-Qur'an, para sarjana tafsir merumuskan banyak sekali metode tafsir.¹⁴ Jauh dari pada itu, secara global, bisa kita tangkap bahwa kelemahan-kelemahan penafsiran tersebut adalah krisisnya orientasi penafsiran dan lemahnya nalar epistemologis penafsiran. Dikatakan krisis orientasi karena penafsiran hanya untuk alat justifikasi kepada hal-hal yang sudah mapan, seperti permasalahan teologis, fikih, dan lain-lain.¹⁵ Dikatakan krisis epistemologis, karena penafsiran yang sesungguhnya terhadap al-Qur'an tidak pernah benar-benar terjadi, sebab yang sebenarnya terjadi adalah pengulangan tafsir-tafsir terdahulu. Di sini, penafsiran ketika dilihat dari sudut pandang epistemologis benar-benar mati; sebaliknya, yang ada hanyalah justifikasi kebenaran secara sepihak.¹⁶

Pada dasarnya, Hanafi resah dengan krisis orientasi dan krisis epistemologi tafsir. Bagi Hanafi, seharusnya umat Islam memiliki orientasi yang jelas dalam menafsirkan; seharusnya umat Islam berani menggali makna secara objektif dari al-Qur'an, bukan secara serta merta menggunakan al-Qur'an untuk menjustifikasi kebenaran tertentu. Dengan orientasi yang jelas, seharusnya umat Islam memiliki kesadaran epistemologi tafsir, bukan hanya mengulang-ulang tafsir yang sudah ada.

¹⁴ Hassan Hanafi merekam, setidaknya ada delapan macam metode tafsir. Dari delapan metode tafsir tersebut, menurut Hassan Hanafi, metode-metode tersebut memiliki kelebihan dan kekurangan. Delapan metode tafsir tersebut adalah *Metode Linguistik*, *Metode Sufistik*, *Metode Filosofis*, *Metode Dogmatis*, *Metode Saintifik*, *Metode Reformis*, dan *Metode Sosial*.

¹⁵ Ilham. B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, p. 138.

¹⁶ *Ibid.*, p. 140.

Dari krisis ini, kemudian Hassan Hanafi ingin membangun umat Islam agar memiliki orientasi yang jelas. Dengan adanya orientasi yang jelas itu, umat Islam akan sadar dengan pentingnya 'membangun epistemologi penafsiran.' Singkat kata, al-Qur'an harus dibuka lagi. Al-Qur'an harus ditafsirkan ulang. Penafsiran ulang menjadi niscaya karena zaman yang dinamis. Sedangkan zaman yang dinamis tidak bisa dihadapi dengan sudut pandang terhadap al-Qur'an yang statis.

Dalam kondisi ini, lalu Hanafi mengembangkan epistemologi hermeneutika al-Qur'annya. Asumsi dasar hermeneutika Hanafi¹⁷ adalah:

علوم القرآن ليست علوما مقدسة بل تبين الحوامل اللغوية و ثقافية و الإجتماعية و الزمانية و المكانية للوحي. الوحي المقدس هو العلم الإلهي وحده قبل تدوين. و منذ تدوينه في اللوح المحفوظ بصرف النظر عن لغته أصبح مدونا في اللغة و الزمان و المكان، له حوامله المخلوقة، و منذ نزول جبريل به في ذهنه و اللغة العربية التي تكلم بها و سمعها الرسول و تعين الوحي أكثر فأكثر حتي فهم الرسول له ثم فهم الناس من الرسول بعد ساعه منه. ففي كل المرحلة يزداد التعين، و تكثر الحوامل و تبتعد عن المحمول الأول و هو كلام الله في العلم الإلهي.

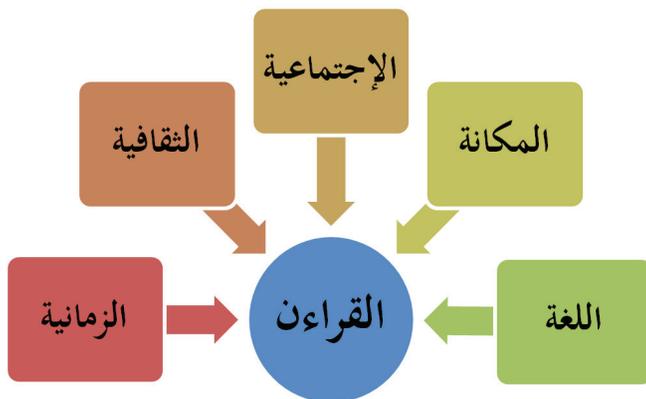
Dari penjelasan Hanafi di atas, kita bisa mengambil kesimpulan dalam beberapa hal: (1) 'ulum al-Qur'an atau studi al-Qur'an, bukanlah diskursus keilmuan yang suci dan anti kritik; (2) Akan tetapi, 'ulum al-Qur'an adalah sebuah diskursus keilmuan yang menyingkap spirit *ma'na* yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an (*al-Mahmūl*); (3) Seharusnya, kita tidak terjebak oleh 'unsur wadag pembawa al-Qur'an' (*al-Ḥawāmil*)

¹⁷ Hassan Hanafi, *Min al-Naql ila al-Aql: 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Madbulu, 2014), p. 19.

dalam bentuk bahasa Arab, kondisi geografis, sosiologis, waktu, maupun peradabannya; (4) Tugas seorang *mufassir* adalah menyingkap *al-Maḥmūl* dari *al-Ḥawāmīl*; karena *al-Maḥmūl* inilah yang merupakan ilmu Ilahi dan suci.

Dari penjelasan ini, kita bisa menangkap kebaruan pemikiran Hanafi, dari terminologi barunya, yaitu: *al-Maḥmūl* dan *al-Ḥawāmīl*. *Al-Maḥmūl* adalah spirit al-Qur'an, ilmu Ilahiah, yang suci, belum tercampuri faktor profan makhluk apapun. Sedang *al-Ḥawāmīl* adalah segala hal yang membawa spirit itu, baik bahasa Arab, kondisi geografis, sosiologis, waktu, maupun peradabannya.

Bagi Hanafi, akan selalu terjadi reduksi dan distorsi pemahaman ketika al-Qur'an diturunkan secara bertahap, yaitu: dari Tuhan ke *al-Lauḥ al-Makḥfūz*; dari *al-Lauḥ al-Makḥfūz* ke malaikat Jibril; dari Malaikat Jibril ke Nabi; dan dari Nabi ke manusia. Penurunan al-Qur'an secara bertahap tersebut, membuat al-Qur'an harus terwadahi dalam suatu wadah yang sifatnya kemakhlukan. Hingga pada akhirnya, spirit al-Qur'an tersebut sampai pada kita terwadahi oleh wadah 'bahasa Arab dan segala hiruk-pikuk kondisi sosio-historis masyarakat Arab waktu itu. Tugas *mufassir* adalah menyingkap spirit al-Qur'an yang merupakan wahyu Ilahi suci dari wadah-wadah profan yang sifatnya manusiawi.



3. Ragam Pendekatan dalam Hermeneutika Hasan Hanafi

Dari asumsi dasar yang demikian, yaitu Hanafi membedakan antara yang *al-Ḥawāmil* dan *al-Maḥmūl*, pada akhirnya, Hanafi menjadikan *al-Ḥawāmil* tersebut sebagai ragam pendekatan dalam diskursus studi al-Qur'an; dan, Hanafi menjadikan *al-Maḥmūl* sebagai signifikansi makna yang harus dicapai oleh seorang *mufassir*. Pada bagian ini, penulis akan menjelaskan *al-Ḥawāmil* yang dimaksudkan oleh Hanafi sebagai sebuah pendekatan dalam pengkajian al-Qur'an.

Hanafi membagi ragam *al-Ḥawāmil* dalam tiga *term* besar, yaitu: *pertama*, *al-Ḥawāmil al-Mauḍū'iyah (objective approach)* dapat didefinisikan sebagai 'segala sesuatu yang berada di luar wahyu, baik itu kondisi geografis, sosiologis dan waktu diturunkannya wahyu'. *Kedua*, *al-Ḥawāmil al-Mauḍū'iyah al-Žātiyyah (subjective objectivity approach)* dapat didefinisikan sebagai 'orang-orang yang terlibat dalam proses penurunan wahyu dan penjagaan wahyu'. Dan, *ketiga*, *al-Ḥawāmil al-Žātiyyah (subjective approach)* dapat didefinisikan sebagai 'bentuk eksis al-Qur'an yang kita baca sekarang yang tertulis dalam bahasa Arab'.

Terma *pertama*, *al-Ḥawāmil al-Mauḍū'iyah*, Hanafi membaginya ke dalam tiga macam pendekatan, yaitu pendekatan geografis teks, sosiologis teks dan periode teks. Sedangkan pada terma *kedua*, *al-Ḥawāmil al-Mauḍū'iyah al-Žātiyyah*, Hanafi membaginya ke dalam tiga pendekatan, yaitu pendekatan riwayat yang melibatkan studi kritik *sanad*, pendekatan *qirā'āt* dan pendekatan *rasm*. Untuk terma *ketiga*, *al-Ḥawāmil al-Žātiyyah*, Hanafi membaginya ke dalam tiga pendekatan, yaitu pendekatan leksikologi (*al-lughah wa al-ma'nā*), pendekatan balaghah dan pendekatan interpretatif (tafsir). Dengan demikian, secara akumulatif kita mendapatkan sembilan ragam pendekatan dalam hermeneutika Hanafi.

Pertama adalah pendekatan geografis teks. Pendekatan ini adalah pendekatan yang mendekati teks dari sudut pandang

letak geografisnya. Lebih rinci lagi, teks dalam hal ini adalah al-Qur'an; al-Qur'an diturunkan di Makkah dan Madinah, serta daerah-daerah lain yang berdekatan, seperti Ṭā'if, dan lainnya. Yang dilakukan oleh pendekatan geografis teks adalah melihat hubungan antara al-Qur'an dengan kondisi geografis tempat diturunkannya al-Qur'an.¹⁸ Pada dasarnya, pendekatan ini sudah dikembangkan oleh banyak sarjana studi al-Qur'an. Para sarjana studi al-Qur'an menyebutnya dengan ilmu Makki dan Madani. Hanafi sendiri, faktanya, mengadopsi pendekatan Makki dan Madani dari Imam al-Suyūṭi dalam *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*.

Kedua adalah pendekatan sosiologis teks. Pendekatan ini membahas keadaan sosiologis teks diturunkan. Pendekatan ini mengasumsikan adanya dialog antara teks dan keadaan sosiologi diturunkannya al-Qur'an. Dengan kata lain, al-Qur'an sebagai kitab suci, pada faktanya, berdialog dengan realitas yang ada. Memahami kondisi sosiologis teks akan sangat membantu untuk memahami teks al-Qur'an itu.¹⁹ Pada dasarnya, pendekatan ini adalah pendekatan yang sudah dikembangkan sejak abad ke-5 H, oleh sarjana studi al-Qur'an.²⁰ Pendekatan ini disebut dengan pendekatan *asbāb al-nuzūl*. Pendekatan ini akan memberikan data-data sosio-historis teks.

Ketiga adalah pendekatan periode teks. Pada dasarnya, yang dilakukan oleh Hanafi adalah mengelaborasi pendekatan yang sudah dikembangkan oleh sarjana studi al-Qur'an sebelum-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 51-59.

¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰ Hanafi mencatat, bahwa al-Wahidi menulis kitab *Asbāb al-Nuzūl* pertama kali pada 467 H. Langkah al-Wahidi ini disambut baik oleh sarjana studi al-Quran berikutnya, seperti al-Suhaili (581 H) yang menulis kitab *asbab nuzul* berjudul *al-Ta'rīf wa al-A'lām fīmā Abhama fī al-Qur'ān min al-Asmā' wa al-A'lām*, Ibn Hajar al-Asqolani (851 H) yang menulis *al-Ujjāb fī Bayān al-Asbāb* (sayangnya kitab ini tidak selesai dan hanya ditulis sampai Q.S. al-Nisā'), Imam al-Suyuti yang menulis dua kitab sekaligus: *al-Iklīl fī Istinbāṭ al-Tanzīl* dan *Lubāb al-Manqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. *Ibid.*, pp. 61-65.

nya, yaitu *al-nāsikh wa al-mansūkh*. Yang dimaksud dengan *al-nāsikh wa al-mansūkh* adalah adanya ayat-ayat yang dihapus (*al-mansūkh*), tidak memiliki konsekuensi hukum sekali pun masih termasuk bagian dari al-Qur'an, lalu diganti dengan ayat yang baru (*al-nāsikh*), dengan konsekuensi hukum yang dibawa lebih meringankan. Hanafi menjelaskan, bahwa sebenarnya, pendekatan *al-nāsikh wa al-mansūkh* adalah bentuk anak cabang atau kelanjutan dari pendekatan *asbāb al-nuzūl*.²¹

Keempat adalah pendekatan riwayat. Pendekatan ini adalah pendekatan yang khas dengan umat Islam, karena orang Arab tempo dulu memiliki budaya oral. Pendekatan ini adalah pendekatan uji validitas riwayat berdasarkan riwayat oral. Al-Qur'an sekali pun sebagai kitab suci telah mendapat resepsi dari orang-orang yang hidup waktu itu dengan pendekatan ini. Pada akhirnya, hanya riwayat-riwayat yang valid dan dibawa oleh orang yang memiliki kredibilitas atau yang benar-benar dapat dipercaya, yang diterima.²²

Kelima adalah pendekatan *qirā'āt*. Ini adalah pendekatan yang khusus untuk al-Qur'an, bukan untuk kitab-kitab suci lain, baik Injil, Taurot, dan lainnya. Pendekatan ini adalah pendekatan yang didasarkan pada sanad dan tidak bisa didekati dengan pendekatan rasionalitas. Pada dasarnya, pendekatan ini mengelaborasi ragam perbedaan *qirā'āt* (bacaan) yang diriwayatkan oleh sarjana ilmu al-Qur'an yang kredibel. Pendekatan ini menjadi penting untuk diperhatikan, karena pada faktanya, perbedaan *qirā'āt* berimplikasi pada perbedaan penafsiran. Sedang dalam sejarah perkembangannya, ilmu ini telah muncul semenjak abad ke-2 H.²³

Keenam adalah pendekatan proses kodifikasi. Pendekatan ini mencoba melihat proses perpindahan tradisi kitab suci yang

²¹ *Ibid.*, p. 115.

²² *Ibid.*, p. 161.

²³ *Ibid.*, p. 168.

biasanya diriwayatkan secara oral menuju tradisi tulis. Tradisi tulis bukanlah tradisi yang lazim bagi orang Arab waktu itu, karena pada dasarnya, mereka lebih akrab dengan tradisi oral. Pada dasarnya, pendekatan ini adalah pendekatan yang lazim kita sebut sebagai 'pendekatan *rasm*'. Pendekatan ini sebenarnya ingin mengelaborasi kaidah-kaidah *rasm* al-Qur'an yang berbeda dengan kaidah tulisan Arab pada umumnya.²⁴

Ketujuh adalah pendekatan *al-lughah wa al-ma'na*. Pendekatan ini berusaha menyingkap al-Qur'an dari sudut pandang leksikologi dan sintaksisnya. Dua pendekatan ini—leksikologi dan sintaksis—adalah pendekatan yang akrab sekali dengan al-Qur'an. Ini terbukti bahwa sedari dini, al-Qur'an didekati dengan pendekatan ini; bahkan, hingga kini, pendekatan ini masih menjadi pendekatan yang primadona bagi sekian banyak sarjana studi al-Qur'an.²⁵

Kedelapan adalah pendekatan *balāghah*. Susah sekali mencari padanan untuk pendekatan ini. Bagi penulis, pendekatan ini merupakan akumulasi dari tiga pendekatan sekaligus, yaitu semiotika, stilistika dan pragmatika. Pendekatan ini berkembang pesat di Jazirah Arab karena orang-orang Arab adalah masyarakat sastra. Pendekatan ini sebenarnya merupakan bentuk lanjut dari pendekatan sebelumnya, yaitu pendekatan leksikologi dan sintaksis. Pendekatan leksikologi adalah pendekatan pada tataran makna kata. Pendekatan sintaksis adalah pendekatan pada tataran hubungan kata yang satu dengan yang lain dalam satu kalimat. Sedang pendekatan *balāghah* adalah pendekatan untuk mengetahui signifikansi makna dari suatu bahasa.²⁶

Kesembilan adalah pendekatan interpretatif (*tafsir*). Apabila pada tataran sebelumnya membahas pendekatan yang seringkali ditulis dalam satu disiplin khusus yang independen, maka

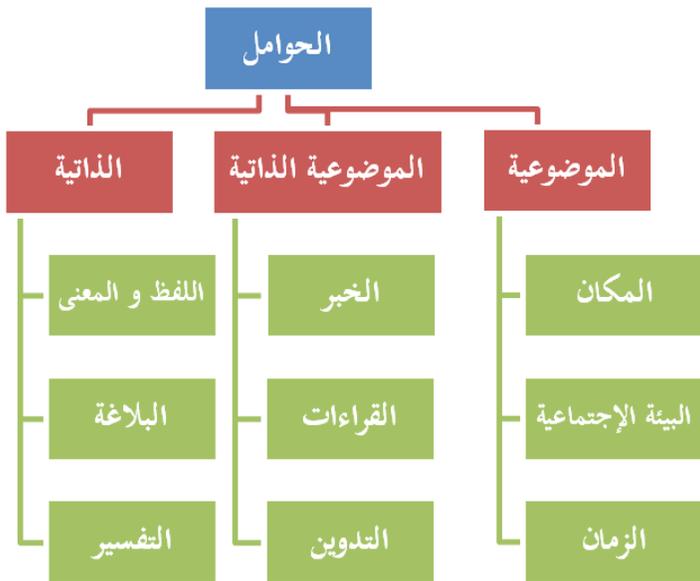
²⁴ *Ibid.*, p. 219.

²⁵ *Ibid.*, p. 243.

²⁶ *Ibid.*, p. 279.

pendekatan ini adalah akumulasi dari banyak ragam pendekatan tersebut. Pendekatan tafsir terhadap al-Qur'an, sebenarnya telah berkembang pesat sedari dini. Biasanya, *mufassir* menulis kerangka metodologi penafsirannya terlebih dahulu sebelum pada akhirnya dia menulis kitab tafsirnya. Misalnya Imam al-Suyūṭī. Hanafi mencatat bahwa, sebenarnya kita *al-Itqān* merupakan *muqaddimah* untuk kitab tafsir *Majma' al-Bahrain wa Maṭla' al-Badrain*. Praktik seperti ini, sebenarnya juga dilakukan oleh ulama fikih; sebelum ulama fikih menulis kitab mereka, terlebih dahulu ulama-ulama tersebut menulis kitab *Ushūl al-Fiqh*.²⁷

Berikut adalah tabel yang akan memberi gambaran secara sederhana dari penjelasan Hanafi tentang ragam *Hawāmil* al-Qur'an:



4. Sumber Penafsiran

Setelah sebelumnya dijelaskan tentang asumsi dasar dari paradigma hermeneutika Hassan Hanafi dan ragam pendek-

²⁷ *Ibid.*, p. 329.

tannya, penulis akan menjelaskan sumber penafsiran Hassan Hanafi. Terkait sumber penafsiran, Hanafi membaginya menjadi dua, yaitu: sumber oral dan sumber kodifikasi.²⁸

Pertama, sumber oral adalah data-data riwayat yang ditulis dalam buku-buku hadits dan kitab *Tafsir bi al-Ma'sūr*. Data ini menjadi sangat mahal karena data ini sudah tidak bisa dicari lagi. Warisan data yang paling banyak dan komprehensif adalah kitab-kitab hadits dan kitab *Tafsir bi al-Ma'sūr* yang ditulis oleh sarjana Sunni. Hal tersebut dikarenakan, orang-orang Sunni bukanlah orang yang terjebak dalam rasionalitas, mereka mengakui adanya hal di luar rasionalitas dan mengagungkan sarjana Islam periode awal—atau yang biasa mereka sebut sebagai *salaf shalih*—Dengan kata lain, karena mereka mengagungkan *salaf shalih*, mereka secara sadar tunduk dan patuh kepada penafsiran *salaf shalih*. Berlatar belakang demikian, kita akan mendapatkan warisan yang sangat banyak berupa tafsiran-tafsiran *salaf shalih* yang ditransmisikan secara oral dan direkam dalam kitab-kitab hadits dan kitab *Tafsir bi al-Ma'sūr*.

Kedua, sumber kodifikasi adalah sumber penafsiran yang sudah ditulis dalam *mushaf*. Sumber ini menjadi penting karena ia telah mengalami proses kodifikasi yang berkali-kali melalui banyak masa. Hal ini menjadi urgen untuk dipahami karena pada dasarnya, orang Arab tidak memiliki budaya tulis yang komprehensif dan lebih mengedepankan budaya oral.

5. Evaluasi

Pada bagian ini, penulis akan memberi ulasan tentang pemikiran Hanafi. Ulasan ini akan penulis tunjukkan dalam dua bentuk, yaitu: prestasi Hanafi dan kritik penulis bagi Hanafi. Evaluasi ini sebenarnya untuk memberi elaborasi terhadap pemikiran Hanafi terkait karakteristik pemikirannya yang tentu memiliki kelebihan dan kekurangan.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

Pertama-tama penulis ingin menguraikan prestasi Hanafi, yang tidak dicapai oleh pemikir-pemikir sebelumnya. Ada dua hal yang mencolok dari pemikiran Hanafi, yang tidak dicapai oleh pemikir sebelumnya. *Pertama* adalah wahyu al-Qur'an adalah bentuk aksi muslim yang dilandasi nilai Qur'ani. Oleh karenanya, al-Qur'an seharusnya dikaji bukan hanya disucikan saja atau bahkan disembah. Proses terus-terus dalam memahami al-Qur'an adalah suatu hal yang niscaya demi penerjemahan al-Qur'an dari teks menuju realitas.

Tidak hanya itu, Hanafi memberi kritik tajam kepada orang-orang yang melihat kewahyuan al-Qur'an dari bentuk teksnya atau bacaannya saja. Praktik seperti itu adalah praktik *khurafāt* yang seharusnya ditinggalkan. Hanafi mengajak kita untuk sadar dengan arti penting kewahyuan al-Qur'an, yaitu mengamalkan nilai-nilai al-Qur'an.

Kedua, setelah Hanafi menyadarkan kita kepada pentingnya beramal pada al-Qur'an dan usaha terus-menerus memahami al-Qur'an, berikutnya, Hanafi memberi panduan praktis pada kita perihal metodologi penafsiran al-Qur'an. Buku *'Ulum al-Qur'an* Hanafi tersebut memiliki nilai tambah, yaitu: Hanafi telah membuat ragam pendekatan dalam pengkajian al-Qur'an yang tercerai berai, menjadi sebuah kerangka metodologi yang saling terkait satu sama lain. Usaha seperti ini adalah usaha yang membutuhkan dedikasi tinggi dan butuh waktu bertahun-tahun. Dari sini, kita bisa menyebut Hanafi sebagai seorang cendekiawan muslim yang brilian abad ini.

Terlepas dari prestasi tersebut, penulis juga memiliki catatan penting terhadap pemikiran Hanafi. *Pertama*, Hanafi berpendapat bahwa spirit al-Qur'an (*al-mahmūl*) itulah yang sebenarnya wahyu; sedang bahasa, letak geografis, kondisi geografis, dan lain-lain, (*al-hawāmil*) bukanlah wahyu, namun sekadar pembawa wahyu. Dalam hal ini, penulis memiliki paradigma terbalik dengan Hanafi. Bagi penulis, al-Qur'an yang

tertulis dan dibaca itu adalah wahyu. Sedang yang dimaksud Hanafi sebagai *al-mahmū* atau spirit al-Qur'an, bagi penulis itu adalah tafsir. Tafsir bagi penulis hanyalah 'taksir'. Karena ini adalah taksir, maka ia tidak memiliki kebenaran mutlak. Apabila kita bertolak dari pemikiran Hanafi tersebut, maka ketika kita menggunakan metodologi hermeneutika yang ditawarkan Hanafi, seakan kita telah mencapai wahyu ilahi dan menggapai kebenaran mutlak. Penulis keberatan dengan asumsi seperti ini.

Lebih jauh, penulis keberatan dengan kritik Hanafi terhadap praktik fungsional al-Qur'an, semisal menjadikan al-Qur'an sebagai jimat, rajah, hanya dipasang di rumah dengan maksud-maksud khusus, dan sebagainya. Bagi penulis, orang-orang mempraktikkan hal-hal tersebut, karena memang mereka yakin dan percaya kepada nilai fungsional al-Qur'an, sekalipun itu benar-benar terlepas dari koridor makna literalnya. Sebaliknya, kalau Hanafi menyebut hal tersebut sebagai *khurafāt*, bagi penulis, hal tersebut adalah dimensi kewahyuan al-Qur'an. Bagaimana mungkin hal tersebut dikatakan sebagai wahyu padahal ia dalam bentuk irrasional?

Menurut penulis, banyak sekali hal-hal diluar rasionalitas kita. Penulis meyakini adanya *al-'aql* (hal yang rasional) dan *mā fauqa al-'aql* (hal yang melampaui rasionalitas). Al-Qur'an sebenarnya dapat didekati dengan dua pendekatan sekaligus: pendekatan *al-'aql* (rasionalitas)—seperti yang dilakukan oleh Hanafi—dan pendekatan *ma fauqa al-'aql* (irrasionalitas)—seperti yang dipraktikkan oleh orang-orang yang menjadikan al-Qur'an sebagai jimat—Bagi penulis, pendekatan *mā fauqa al-'aql* bukanlah bentuk keterbelakangan, tapi hal tersebut adalah hal yang melampaui akal. Penulis percaya bahwa hal-hal yang tidak dapat dicapai dengan rasionalitas bukanlah tidak ada, tapi hal tersebut adalah hal yang belum—atau bahkan tidak—kita ketahui. Dan, hal itu adalah kelemahan dan keterbatasan kita sebagai manusia.

Kritik penulis kedua yaitu dari sudut pandang metodologi. Penulis melihat Hanafi sebagai seorang filsuf yang membangun kerangka teoretis dalam penafsiran al-Qur'an; karena Hanafi memposisikan diri sebagai seorang filsuf, penulis dalam hal ini susah sekali mencari bentuk aplikasi dari penafsiran Hanafi. Oleh karenanya, hermeneutika Hanafi masih menyisakan pekerjaan rumah, yaitu mengaplikasikannya dalam bentuk tafsir yang lengkap dengan praktik penafsirannya. Ini adalah pekerjaan rumah yang panjang bagi Hanafi dan para murid-muridnya.

C. Simpulan

Setelah pemaparan panjang, pada akhirnya dapat disimpulkan bahwa, *pertama*, asumsi dasar dari hermeneutika Hasan Hanafi adalah al-Qur'an kita merupakan pensenyawaan antara *al-ḥawāmīl* dan *al-maḥmūl*. *Al-Ḥawāmīl* adalah bahasa, kondisi geografis, sosiologis, waktu, atau segala sesuatu yang berada di sekitar al-Qur'an. Sedang *al-Maḥmūl* adalah spirit al-Qur'an. Hanafi mengajak kita untuk berpindah dari *al-ḥawāmīl* menuju *al-maḥmūl*. Kita tidak boleh terjebak dalam jasad pembawa al-Qur'an, karena yang sebenarnya wahyu adalah spirit al-Qur'an tersebut. *Kedua*, ragam pendekatan untuk menggali spirit al-Qur'an (*al-maḥmūl*) dalam hermeneutika Hanafi adalah pendekatan geografis teks, sosiologis teks, periode teks, pendekatan riwayat, pendekatan *qirā'āt*, pendekatan *rasm*, pendekatan *al-lughoh wa al-ma'nā*, pendekatan balāghah dan pendekatan interpretatif (tafsir). *Ketiga*, sumber penafsiran dari hermeneutika Hanafi, yaitu: sumber oral dan sumber kodifikasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Hanafi, Hassan, *Al-Dīn wa al-Shaurah fī al-Miṣr: Al-Dīn wa al-Taharrur al-Shaqofī*, Beirut: al-Muassasah al-Jami'ah li al-Dirosah, tt.
- _____, *Al-Dīn wa al-Shaurah fī al-Miṣr 1952-1981: Al-Dīn wa al-Nizām al-Waṭani*, Kairo: Maktabah Madbuli, tt.
- _____, *Al-Dīn wa al-Shaurah fī al-Miṣr 1952-1981: Al-Dīn wal al-Tanmiyyah al-Qoumiyyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, tt.
- _____, *Al-Dīn wa al-Shaurah fī al-Miṣr 1952-1981: Al-Ḥarokāt al-Dīniyyah al-Mu'āsirah*, Kairo: Maktabah Madbuli, tt.
- _____, *Al-Dīn wa al-Shaurah fī al-Miṣr 1952-1981: Al-Ushuliyah al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, tt.
- _____, *Al-Dīn wa al-Shaurah fī al-Miṣr 1952-1981: Al-Yamīn wa al-Yasar fī al-Fikr al-Dīni*, Kairo: Maktabah Madbuli, tt.
- _____, *Al-Dīn wa al-Shaurah fī al-Miṣr 1952-1981: Al-Yasar al-Islāmī wa al-Waḥdah al-Waṭaniyyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, tt.
- _____, *Qaḍāyā al-Mu'āsirah*, Kairo: al-Tanwir, tt.
- _____, *Fī al-Fikr al-Gharbī al-Mu'āsir*, Beirut: al-Muassasah al-Jami'ah li al-Dirosah, 1990.
- _____, *Dirāsah Falsafiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anjelo al-Masriyyah, 1990.
- _____, *Al-Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb*, Kairo: al-Dar al-Fanniyyah, 1991.
- _____, *Al-Turās wa al-Tajdīd: Mauqifunā Min al-Turās al-Qodīm*, Beirut: al-Muassasah al-Jami'ah li al-Dirosah, 1992.
- _____, *Al-Yamīn wa al-Yasar fī al-Islām*, Damaskus: Dar Ala' al-Din, 1996.

- _____, *Min al-Aqīdah ilā al-Shauroh: Al-Muqoddimah al-Naz-riyyah*, Beirut: Dar al-Tanwir li Tobaáh wa al-Nasyr, 1988.
- _____, *Min al-Aqīdah ilā al-Shauroh: Al-Insān al-Kāmil (al-Tauhid)*, Beirut: Dar al-Tanwir li Tobaáh wa al-Nasyr, 1988.
- _____, *Min al-Aqīdah ilā al-Shauroh: Al-Insān al-Muta'áyyin (al-'Adl)*, Beirut: Dar al-Tanwir li Tobaáh wa al-Nasyr, 1988.
- _____, *Min al-Aqīdah ilā al-Shauroh: Al-Īmān wa al-'Amal (al-Imāmah)*, Beirut: Dar al-Tanwir li Tobaáh wa al-Nasyr, 1988.
- _____, *Min al-Aqīdah ilā al-Shauroh: Al-Nubuwwah al-Ma'ād*, Beirut: Dar al-Tanwir li Tobaáh wa al-Nasyr, 1988.
- _____, *Min al-Naql ilā al-Ibdā': Al-Tārīkh al-Qirāah al-Īntihāl*, Kairo: Dar al-Qoba, 2000.
- _____, *Min al-Naql ilā al-Ibdā': Al-Tahawwul*, Kairo: Dar al-Qoba, 2000.
- _____, *L'exegese de la Phenomenologie: L'Etat Actuelle de la Methode Phenomenologie et Son Application Phenomene Religieux* (terj. Yudian Wahyudi 'Tafsir Fenomenologi'), Yogyakarta: Pesantren Pasca Sarjana Bismillah Press, 2001.
- _____, *Ḥiṣār al-Zamān: Al-Mufakkir*, Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, 2004.
- _____, *Ḥiṣār al-Zamān: Al-Māḍī wa al-Mustaqbal*, Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, 2004.
- _____, *Ḥiṣār al-Zamān: Al-Khaḍir (Isykālāt)*, Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, 2004.
- _____, *Min al-Naṣ ilā al-Wāqī': Takwīn al-Naṣ*, Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, 2005.
- _____, *Min al-Nāṣ ilā al-Wāqī': Bī'āh al-Naṣ*, Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, 2005.
- _____, *Tarbiyyah al-Jins al-Basyari*, Kairo: Dar al-Tanwir, 2006.

- _____, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- _____, *Min al-Fanā 'ila al-Baqā: al-Wa'y al-Mauḍū'ī*, Beirut: Dar al-Madar al-Islami, 2009.
- _____, *Min al-Fanā 'ila al-Baqā: al-Wa'y al-Zāti*, Beirut: Dar al-Madar al-Islami, 2009.
- _____, *Muhammad Iqbal: Failasuf al-Zātiyyah*, Beirut: Dar al-Madar al-Islami, 2009.
- _____, *Hermeneutika Al Qur'an?* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- _____, *Tarbiyyah al-Jins al-Basyari*, Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Tsaqofah, 2012.
- _____, *Al-Huwiyyah*, Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Tsaqofah, 2012.
- _____, *Min al-Naql ilā al-'Aql: Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Madbuly, 2014.
- _____, *Min al-Naql ilā al-'Aql: Ulūm al-Hadīs*, Kairo: Maktabah Madbuly, 2014.
- _____, *Min al-Naql ilā al-'Aql: Ulūm al-Sīroh*, Kairo: Maktabah Madbuly, 2014.
- Jihan, Mohammad Noor. *Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer: Studi Komparatif Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zaid*, Yogyakarta: Fakultas Syariah, UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Oktafiani, Efi, *Orientasi Penafsiran Hassan Hanafi: Telaah Kritis Atas Pemikiran Hermeneutika al-Qur'annya*, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- al-Qursyi, Faḥd bin Muhammad, *Manhaj Hassan Hanafi: Dirosah Tahliyyah Naqdiyyah*, Riyadl: al-Bayan, 2013.
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Penafsiran al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.

PENGIRIMAN ARTIKEL

1. Artikel diketik ½ spasi dalam MS-Word format A4.
2. Panjang artikel sekitar 5.000-8.000 kata. Abstrak 200-300 kata
3. Nama penulis ditulis lengkap, afiliasi (institusi) penulis, dan alamat lengkap.
4. Penulisan translasi sesuai dengan pedoman *Jurnal Living Islam*.
5. Referensi artikel catatan kaki (*footnote*) dan daftar pustaka sesuai dengan *Jurnal Living Islam*.

Contoh *footnote*:

¹ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), p. 27.

² Musa Asy'arie, "Agama dan Kebudayaan Memberantas Korupsi: Gagasan Menuju Revolusi Kebudayaan," Andar Nubowo (ed.), *Membangun Gerakan Antikorupsi dalam Perspektif Pendidikan* (Yogyakarta: LP3 UMY, 2004), p. 50.

³ Mark Woodward, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," *History of Religion*, Vol. 28, No. 1 (1988), pp. 54-89.

Contoh daftar pustaka:

Asy'arie, Musa, "Agama dan Kebudayaan Memberantas Korupsi: Gagasan Menuju Revolusi Kebudayaan," Andar Nubowo (ed.), *Membangun Gerakan Antikorupsi dalam Perspektif Pendidikan*, Yogyakarta: LP3 UMY, 2004.

al-Faruqi, Ismail Raji, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1984.

Woodward, Mark, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," *History of Religion*, Vol. 28, No. 1, 1988.

6. Artikel dikirim via email ke *Jurnal Living Islam*.

Informasi lengkap lihat di
<http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/li>

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB

Penulisan Huruf

ب	b	ذ	dh	ط	ṭ	ل	l
ت	t	ر	r	ظ	ẓ	م	m
ث	th	ز	z	ع	'	ن	n
ج	j	س	s	غ	gh	و	w
ح	ḥ	ش	sy	ف	f	هـ / ه	h
خ	kh	ص	ṣ	ق	q	ء	'
د	d	ض	ḍ	ك	k	ي	y

Penulisan Huruf Panjang, Pendek, dan Ganda

a	ahad	أَحَدٌ	ā	mā	مَا
i	ibn	إِبْنٌ	ī	fī	فِي
u	wahuwa	وَهُوَ	ū	sūrat	سُورَةٌ
w	huwa	هُوَ	ww	quwwah	قُوَّةٌ
y	ayna	أَيْنَ	yy	iyyāka	إِيَّاكَ

Contoh Penulisan:

Ahl al-Sunnah	:	أَهْلُ السُّنَّةِ
Sūrat al-Qur'an	:	سُورَةُ الْقُرْآنِ
Abū al-Wafā' ibn Jubayr	:	أَبُو الْوَفَاءِ بْنِ جُبَيْرٍ
Wizārat al-Tarbiyyah	:	وِزَارَةُ التَّرْبِيَّةِ

Contoh Penulisan Ayat al-Qur'an:

Yā ayyuha'n-nās	:	يَا أَيُّهَا النَّاسُ
Dhalika'l-kitābu lā rayba fih	:	ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ