

A. Pendahuluan

Hassan Hanafi bukanlah *intellectual par excellence* di bidang Tafsir maupun studi-studi al-Qur'ân. Banyak nama lain yang mestinya lebih layak dikemukakan menyangkut disiplin tersebut, misalnya, Fazlur Rahman, Mohamed Arkoun, Farid Esack, atau muridnya yang begitu brilian, Abû Zayd. Mereka bukan saja dikenal dengan *concern*-nya pada pengujian kembali khazanah pemikiran Islam (*turâts*) pada titik alpha, al-Qur'ân, tapi juga karena masing-masing mereka telah mempublikasikan karya-karya yang hingga kini menjadi kajian wajib pemerhati tafsir di Utara dan Selatan.¹ Sementara itu, Hanafi lebih dikenal sebagai seorang filsuf ketimbang hermeneut, apalagi seorang mufasir. Namun demikian, jika merujuk pada karya akademisnya di *La Sorbonne*,² jelas bahwa semenjak awal, ia telah berminat besar pada perumusan metodologi penafsiran.³ Untuk merumuskan hermeneutika pembebasannya tersebut, maka tulisan ini akan membahas, *pertama*, posisi intelektual Hanafi dalam peta hermeneutika al-Qur'ân kontemporer; *kedua*, inti gagasan hermeneutika pembebasan; dan *ketiga*, beberapa catatan kritis

B. Konteks Pemikiran

Membaca *al-Dîn wa al-Tsawrah fi Mishr 1956-1981*, 8 jilid, (terbit 1989), atau *Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib* (1990) yang ditulis bersama koleganya, al-Jâbirî, dalam rangka debat dengan sejumlah pemikir Muslim lain yang mengatasnamakan diri kaum *Masyriq*; dan *Hiwâr al-Ajyâl* (1998), yang memuat tanggapan Hanafi terhadap pemikiran sejumlah intelektual terkemuka, kita akan menyaksikan keterlibatannya dalam pergumulan intelektual Arab-Islam kontemporer.

¹Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (1980), atau yang lebih dahulu ditulis, pengantar hermeneutika al-Qur'ân dalam *Islam and Modernity* (ditulis 1977-1978 dan terbit 1982); Arkoun, *Lecture du Coran* (1982); Farid Esack, *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (1997), Abû Zayd, *Maḥmûl al-Nashsh: Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân* (1994), dan Muḥammad Syahrûr *al-Kitâb wa al-Qurân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (1990).

²*Lés Metodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondaments de la Compréhension, ilm Usul al-Fiqh* (1965); *L'Exégèse de la Phénoménologie L'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux* (1965); dan *La Phénoménologie de L'Exégèse: essai d'une herméneutique existentielle à parti du Nouvea Testanment* (1966).

³Kendati merancang sebuah karya sistematis mengenai metode penafsiran (*manâhij at-tafsîr*) (lihat Hassan Hanafi, 1980, *al-Turâts wa al-Tajdid: Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadim*. Kairo: al-Markaz al-'Arabî, hal. 213-16), namun kebanyakan tulisannya mengenai masalah ini berupa artikel atau makalah yang kemudian diterbitkan dalam beberapa karya bunga rampai. Baru-baru ini (2002), Hanafi menerbitkan *min al-Naql ilâ al-Ibdâ'* (9 jilid) yang antara lain berisikan persoalan hermeneutika.

Gerakan pemikiran yang diusung Hanafi dimaksudkan sebagai usaha melepaskan diri dari segala macam kooptasi agama oleh kekuasaan, sembari melakukan kritik terhadap pelbagai corak ideologi pembangunan yang berkembang di Mesir, seperti liberalisme Barat, sosialisme negara, hingga ritualisme kesukuan. Kritik Hanafi sangat mendasar karena diarahkan pada substansi dan praktik pembangunan sekaligus. Secara teoretis, bentuk-bentuk ideologi tersebut sangat bias Barat, sama sekali “asing” bagi rakyat, atau mengabaikan tradisi, sehingga hilang dari kesadaran massa. Kalaupun ada ideologi pembangunan yang berbasis agama, alih-alih menjadi kritik, justru menjadi alat kekuasaan yang juga mengabdikan pada kepentingan sekular. Sementara secara praktis, pembangunan di Mesir bukannya mendatangkan kemajuan yang sejati, tapi justru menyengsarakan rakyat, melebarkan kesenjangan, dan menyuburkan korupsi.⁴

Tawaran Hanafi bukanlah ideologi pembangunan (*developmentalism*) yang lebih berkonotasi *growth*, melainkan kritik pembangunan dalam pengertian “transformasi” yang bercorak populis. Karenanya, Hanafi banyak berbicara mengenai keharusan bagi Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif, yang berdimensi pembebasan (*taharrur, liberation*). Sementara keinginan tersebut hanya dapat ditegakkan melalui gagasan keadilan sosial dan gerakan ideologis yang terorganisir, mengakar dalam kesadaran rakyat dan tradisi pemikiran Islam. Pada titik inilah Hanafi menyajikan manifesto “Kiri Islam”, yang memuat ancangan Hanafi untuk menciptakan sebuah disiplin interpretasi dengan kepekaan yang luar biasa pada realitas dan kemanusiaan. Ia menginginkan agar Kiri Islam sanggup menghasilkan tafsir perseptif, yakni tafsir atas dasar kesadaran humanistik yang dapat berbicara tentang kemanusiaan, hubungan manusia dengan manusia lain, tugas-tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah untuk membangun sistem sosial dan politik.⁵ Kiri Islam, hermeneutika pembebasan, dan tafsir revolusioner, kemudian masuk ke dalam suatu skema besar⁶ dari proyek paling ambisius, *al-Turâts wa al-Tajdid*.⁷ Dalam proyek tersebut, metodologi tafsir (*al-Manâhij*)

⁴Hassan Hanafi, 1994, “Apa Arti Kiri Islam” dalam Kazuo Shimogaki (ed.) *Kiri Islam*, terj. M.I. Azis dan M.J. Maula, Yogyakarta: LKiS, hal. 91-92.

⁵*Ibid.*, hal. 104.

⁶*al-Turâts wa al-Tajdid* terdiri dari tiga agenda yang saling berhubungan secara dialektis. Pada agenda yang ketiga, Hanafi berupaya membangun sebuah hermeneutika pembebasan al-Qur'ân yang baru, yang mencakup dimensi kebudayaan dari agama dalam skala global, agenda mana memosisikan Islam sebagai fondasi ideologis bagi kemanusiaan modern. Agenda ini mencerminkan “sikap kita terhadap realitas” (*mawqifunâ min al-waqi*). Lihat *al-Turâts wa al-Tajdid*, *op. cit.*, hal. 203-206.

⁷Tradisi (*al-turâts*), dalam pandangan Hanafi, direpresentasikan oleh segala bentuk pemikiran yang sampai ke tangan umat Islam yang berasal dari masa lalu ke dalam peradaban kontemporer. Sementara modernisasi (*al-tajdid*) adalah reinterpretasi tradisi tersebut agar

mengandaikan suatu eksposisi sistematis mengenai penafsiran realitas sosial yang dapat dibaca melalui al-Qur'ân.⁸

Walau demikian, bukan berarti proyek intelektualnya ini tidak menimbulkan polemik. 'Alî Harb, salah seorang kritikus pemikiran Arab kontemporer,⁹ misalnya, menuding Hanafi bukan pembaharu, tapi tidak lebih dari orang yang mengidap "narsisisme intelektual" (*narjisiyyah al-mutsaqqaf*) yang menjadi ciri epistem Arab kontemporer. Sebagai anak zamannya, gejala semacam itu bukan khas milik Hanafi seorang. Ini semacam efek dari euforia pembaharuan di kalangan intelektual Arab. Mereka, termasuk Hanafi, selalu merasa paling bertanggung jawab terhadap proses pembaharuan di dunia Islam. Padahal, menurut Harb, mereka sesungguhnya hanya bekerja demi reputasi dan ego masing-masing.

Sementara itu, Abû Zayd,¹⁰ mempersoalkan prosedur ilmiah pemikiran hermeneutis Hanafi, terutama ketika menafsirkan tradisi pemikiran Islam. Hanafi dianggap memberi porsi yang berlebihan bagi penafsir dan mengabaikan teks-teks keagamaan sebagai entitas yang memiliki otonomi, sistem hubungan-hubungan intern, dan konteks wacananya sendiri. Pola berpikir semacam ini memang begitu dominan dalam interaksi Hanafi dengan khazanah keilmuan Islam yang kaya. Bahkan, Hanafi seringkali menerapkan eklektisisme terhadap teks-teks tradisional sepanjang mendukung proyek pemikirannya. Padahal, setiap konsep dalam tradisi tersebut senantiasa dalam hubungan yang tidak terpisahkan dengan konteksnya sendiri-sendiri yang bisa jadi kontradiktif dengan penafsiran yang dilakukan Hanafi. Latar belakang ini, jelas merupakan *clue (isyârah)* mengenai orientasi paradigmatis dari hermeneutika pembebasan. Jauh dari ruang vakum, pemikiran Hanafi adalah produk nalar dalam ruang sosial-budaya yang didalamnya pelbagai kuasa beroperasi dan saling bertarung.

C. Posisi Pemikiran

Hanafi, sebagaimana dideskripsikan di atas, pada dasarnya, tidak berhadapan secara langsung dengan wacana hermeneutika al-Qur'ân kontemporer. Namun demikian, ada satu *common denominator* di setiap negara

sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zaman. Reinterpretasi semacam ini sangat signifikan mengingat tradisi akan kehilangan nilai aktualnya jika tidak mampu memberi perspektif dalam menafsirkan realitas dan perubahan sosial.

⁸Lihat Hassan Hanafi, 1991, *Agama, Ideologi, dan Pembangunan*, terj. Tim P3M, Jakarta: P3M, hal. 10-13.

⁹Hassan Hanafi, 1995, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology, and Development*, vol. 1. Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, hal. 27-69.

¹⁰Nashr Hâmid Abû Zayd, 1992, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, Kairo: Sinâ li al-Nasyr, hal. 182.

Muslim mutakhir bahwa mereka menghadapi modernitas dan pembangunan.¹¹ Tantangan demikian juga berlaku bagi semua pemikir Muslim, terutama yang bermaksud mencari pendasarannya dalam al-Qur'ân. Masalahnya, mengutip Arkoun, kita sedang berhadapan dengan teks yang berasal dari 14 abad lalu di mana pelbagai metode ilmiah dan gagasan baru dalam wacana penafsiran al-Qur'ân bukan tanpa masalah, terutama jika dikaitkan dengan beberapa keberatan menyangkut dipaksakannya pelbagai unsur asing ke dalam al-Qur'ân,¹² bukan demi memahami maknanya, tapi justru untuk mengejar tujuan-tujuan ekstra Qur'âni, bahkan yang paling "baik" sekalipun, demi menghilangkan kesenjangan intelektual antara komunitas Muslim dan penemuan-penemuan Barat.¹³

Dalam melaksanakan tugas-tugas tersebut, para pemikir Muslim modern terbelah ke dalam dua kategori metodologis berikut. *Pertama*, mereka yang berangkat dengan titik tekan lebih besar pada upaya menjelaskan makna-makna teks secara kurang lebih objektif dan baru setelah itu beralih kepada realitas kekinian untuk kontekstualisasinya. Sementara itu, kategori *kedua* berusaha berangkat dari realitas kontemporer umat Islam menuju pemahaman yang sesuai dengan ajaran-ajaran yang mungkin diperoleh dari penafsiran al-Qur'ân. Kategori yang pertama terutama diwakili oleh Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, dan Abû Zayd. Sedang dalam kategori terakhir dapat dimasukkan para pemikir progresif, seperti Farid Esack,¹⁴ Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud-Muhsin.

¹¹Menurut Andrew Rippin, kesadaran tersebut berkaitan dengan kepentingan menciptakan model-model penafsiran yang memadai terhadap al-Qur'ân dengan bantuan kesadaran dan beragam metodologi ilmiah yang tersedia. Dengan instrumen metodologis tersebut, penafsiran al-Qur'ân diharapkan mampu merasionalkan doktrin yang ditemukan dalam, atau dirujukkan kepada, al-Qur'ân, dan pada saat yang sama, mendemitologisasi berbagai pemahaman mistis dan metafisik di sekitar penafsiran al-Qur'ân. Lihat Andrew Rippin, 1993, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices, Contemporary Period*, vol 2. New York: Routledge, hal. 86.

¹²Fazlur Rahman, 1985, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, hal. 2-3.

¹³Wahidur Rahman, 1991, "Modernists' Approaches to the Quran", dalam *Islam and the Modern Age*, Mei, hal. 93.

¹⁴Esack yang merupakan wakil dari kategori ini menganggap; "Setiap kegiatan penafsiran adalah suatu partisipasi dalam proses kebahasaan yang menyejarah, potongan tradisi, dan partisipasi ini terjadi dalam waktu dan tempat yang partikular. Keterlibatan kita dengan al-Qur'ân juga pasti terjadi dalam penjara ini, kita tidak dapat membebaskan diri dari, dan meletakkannya di luar, bahasa, kebudayaan, dan tradisi." Lihat Farid Esack, 1997, *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneword. hal. 76.

Meminjam kerangka analisis Josef Bleicher,¹⁵ berarti dua tipologi di atas merepresentasikan pandangan hermeneutika al-Qur'ân yang bersifat teoretik (metodis) dan yang bercorak filosofis. Hermeneutika filosofis, senantiasa beranjak dari dua pijakan. *Pertama*, hermeneutika pertama-tama berurusan dengan refleksi atas fenomena penafsiran sebelum berurusan dengan metode dan peristiwa penafsiran apapun. *Kedua*, dalam kegiatan penafsiran, seorang penafsir selalu didahului oleh persepsinya terhadap teks yang disebut sebagai prapaham. Prapaham tersebut muncul karena seorang penafsir senantiasa dikondisikan oleh situasi di mana ia terlibat dan sekaligus mempengaruhi kesadarannya. Menurut perspektif ini, penafsiran objektif dalam pengertian memperoleh kembali atau mereproduksi makna sejati teks sebagaimana maksud pemikiran pengarangnya dulu sama sekali tidak mungkin tercapai.

Sementara itu, hermeneutika al-Qur'ân yang bersifat metodis lebih banyak memprioritaskan pada masalah-masalah teoretik dalam penafsiran, yakni pada "bagaimana" menafsirkan teks al-Qur'ân secara benar dan sedapat mungkin memperoleh makna tafsiran yang benar pula. Fazlur Rahman¹⁶ beranggapan bahwa tugas penafsiran adalah memperoleh *ratio legis* atau ideal moral dari teks-teks al-Qur'ân dengan cara mempertimbangkan situasi objektif di mana teks lahir. Sementara itu, Abû Zayd dengan bertumpu pada logika validitas *ala* Hirsch Jr, mengusulkan bahwa hermeneutika harus berpijak pada pemilahan yang tegas antara makna objektif teks (*meaning, al-ma'nâ*) dan pengertian atau interpretasi baru (*significance, al-maghzâ*) yang dapat ditarik dari makna objektif-orisinal tersebut.¹⁷ Makna objektif inilah yang pertama-tama harus diusahakan oleh interpreter dengan melakukan "pembacaan" pada struktur internal teks dan pada situasi historis yang pernah diresponnya. Baru setelah itu, dilakukan "penafsiran" yang memungkinkan diperolehnya jawaban spesifik bagi problem eksistensial hidup kekinian.¹⁸ Berdasarkan pertimbangan di atas, Rahman, Abû Zayd dan Arkoun sangat mementingkan prosedur ilmiah yang dengannya objektivitas dapat dijaga. Sebaliknya, hermeneutika al-Qur'ân yang bercorak filosofis berasumsi bahwa objektivitas semacam itu paling

¹⁵Josef Bleicher, 1980, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, hal. 1-3.

¹⁶*Islam dan Modernitas...*, *op. cit.*, hal. 6-8.

¹⁷Bandingkan teori validitas interpretasi dari Hirsch Jr. yang membedakan antara *meaning* (makna teks yang tidak berubah-ubah) dan *significance* (arti teks bagi kita sekarang yang dapat berubah-ubah). Lihat K.M. Newton, 1994, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis kepada Teori dan Praktek Penafsiran Sastra*, terj. Soelistia. Semarang: IKIP Semarang, hal. 59.

¹⁸*Naqd Khitâb al-Dini*, *op. cit.*, hal. 114.

banter hanya bisa “diandaikan” secara teoretik, namun dalam kenyataannya, sangat sulit dipraktikkan.

Dihadapkan pada dua kecenderungan teoretis di atas, hermeneutika pembebasan al-Qur'ân dari Hanafi cenderung unik. Hal ini karena Hanafi menerima baik asumsi teoritik hermeneutika al-Qur'ân yang bercorak filosofis maupun 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, Hassan Hanafi menginginkan hermeneutika pembebasan yang ia ajukan sebagai ilmu pengetahuan yang rasional, formal, objektif, dan universal.¹⁹ Dalam hal ini, ia mengandaikan seorang interpreter yang “memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, selain analisa linguistiknya,” sebuah pendirian yang mirip dengan analisa struktur internal menurut Abû Zayd.²⁰

Di lain pihak, hermeneutika pembebasan al-Qur'ân tersebut sarat dengan tema-tema pembebasan yang merupakan *trend* hermeneutika al-Qur'ân yang bersifat filosofis. Apalagi dalam tulisan-tulisannya yang mutakhir, Hanafi memang menganggap “tidak ada hermeneutika *per se*, absolut, dan universal. Hermeneutika selalu bersifat praktis dan menjadi bagian dari perjuangan sosial”.²¹ Dalam pengertian yang terakhir ini, ia menginginkan hermeneutika pembebasannya mengeksplisitkan dan mengakui kepentingan penafsir di hadapan teks sebelum peristiwa penafsiran dilakukan. Kecenderungan ke arah praksis inilah yang lebih banyak menonjol dalam pemikiran hermeneutis Hanafi belakangan yang kemudian membedakannya dari rumusan hermeneutisnya pada tahap awal dan dari kecenderungan banyak hermeneut kontemporer lainnya.

Dalam kaitannya dengan corak hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*), pemikiran Hanafi memang jauh dari pengaruh Mazhab Frankfurt yang kondang dengan teori kritik masyarakatnya. Akan tetapi, dengan menerapkan analisis Marxian yang senantiasa mencurigai tendensi kekuasaan dan dominasi di balik teks dan penafsiran, tidak pelak lagi, Hanafi telah berada separuh jalan ke arah penafsiran kritis, sebagaimana lazimnya hermeneutika yang bercorak kritis.²²

¹⁹Hassan Hanafi, 1991, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, hal. 1.

²⁰*Ibid.*, hal. 16.

²¹Hassan Hanafi, 1995, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture*, vol. 2. Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, hal. 184.

²²Lihat ungkapan sarkastis Hanafi, “*al-nashsh ‘amal aydyûlujî*” dalam Hassan Hanafi, 1988, *Dirâsât Falsafiyah*. Kairo: Maktabah Anglô Mishriyyah, hal. 530 dan 533.

Keunikan model hermeneutika pembebasan Hanafi ini agaknya berangkat dari dasar-dasar metodologis pemikirannya yang bisa jadi tidak ia sadari. Hermeneutika pembebasan al-Qur'an dibangun dari pelbagai pengandaian dalam fenomenologi dan Marxisme, dua mazhab pemikiran dengan paradigma yang bertolak belakang yang ia sintesakan ke dalam disiplin dan pendirian hermeneutika filosofis. Eksperimentasi semacam ini memang harus diakui jenial mengingat ia harus mengatasi kontradiksi teoretis dalam pelbagai pemikiran yang ia pinjam dalam perumusan hermeneutika al-Qur'annya. Namun, tidak urung, ia juga menyisakan segepok masalah yang harus diselesaikan.

D. Sumber Metodologis

Hanafi membangun pemikiran hermeneutisnya di atas empat pilar. Dari khazanah klasik, ia memilih *ushûl al-fiqh*, sementara fenomenologi, Marxisme, di samping hermeneutika itu sendiri, dari tradisi intelektual Barat. Tentu saja, ini merupakan ancangan baru, mengingat bahwa mayoritas penafsiran dan metode tafsir al-Qur'an saat ini masih terbatas pada penggunaan pendekatan filologis, hukum, periwayatan atau laporan sejarah, teologi, filsafat, justifikasi penemuan sains, kajian sosio-politik, hingga pendekatan estetis pada al-Qur'an.²³

Dari tradisi ilmu-ilmu keislaman klasik, hermeneutika al-Qur'an Hanafi sengaja memanfaatkan landasan *ushûl al-fiqh* sebagai titik tolak. Sebab secara praktis, ia melihat adanya keterkaitan yang erat antara kegiatan penafsiran di satu sisi, dan proses pembentukan hukum, di sisi yang lain. Mengingat yang terakhir ini berusaha merumuskan hukum dalam menghadapi tuntutan realitas sosial, maka jelas *ushûl al-fiqh* kompatibel dengan kepentingan hermeneutika pembebasan Hanafi yang berbicara tentang kebutuhan dan kepentingan kaum Muslim dalam menghadapi pelbagai persoalan kontemporer mereka.²⁴

Hanafi dalam hal ini memperbincangkan beragam problematika teoretis yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial dalam *ushûl al-fiqh*, seperti *asbâb al-nuzûl*, *al-nâsikh wa al-mansûkh*, dan *mashlahah*. *Asbâb al-nuzûl* berfungsi untuk menunjukkan prioritas kenyataan sosial. Sementara *al-nâsikh wa al-mansûkh* mengasumsikan gradualisme dalam penetapan aturan hukum,²⁵ eksistensi wahyu dalam waktu, perubahannya menurut kesanggupan manusia, dan keselarasannya dengan perkembangan kedewasaan individu dan

²³Hassan Hanafi, 1995, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology, and Development*, Vol. 1..., *op. cit.* hal. 410-416.

²⁴Hassan Hanafi, 1989, *Al-Dîn wa al-Tsawrah fi Mishr 1956-1981: al-Yamin wa al-Yasâr fi al-Fikr al-Dîni*, Vol. 7. Kairo: Maktabah Mâdbûli, hal. 78.

²⁵"Apa Arti Kiri Islam", *op. cit.*, hal. 103.

masyarakat dalam sejarah.²⁶ Adapun konsep *mashlahah* berangkat dari pendasaran wahyu sebagai bagian dari peristiwa sejarah dan tuntutan kemaslahatan manusia.²⁷

Kiranya dapat dipahami, dari maksud praksis hermeneutika pembebasan Hanafi, mengapa tidak semua pendirian ilmu fiqh dan *ushûl al-fiqh* perlu diterima. Hanafi dan gerakan pemikiran Kiri Islam-nya lebih cocok dengan paradigma *ushûl al-fiqh* dari *al-fiqh al-Mâlîki* yang berkembang dalam tradisi 'Abdullah ibnu Mas'ud yang diderivasi dari Umar bin Khattab. Sebab paradigma ini lebih dekat dengan realitas dan memberikan keberanian dan kebebasan pada mujtahid dalam membuat keputusan hukum berdasarkan kepentingan umum (*mashlahah al-'amm*).²⁸

Gagasan Hanafi tentang hermeneutika al-Qur'ân juga banyak dipengaruhi oleh hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer. Hanafi sangat setuju dengan pendapat Gadamer yang menganggap bahwa penafsiran tidak mungkin terbebas dari subjektivitas (atau prapaham) penafsir.²⁹ Oleh karena itu, kegiatan penafsiran senantiasa melibatkan pandangan tertentu penafsir terhadap objek yang ia tafsirkan. Dengan demikian, penafsiran sebagai upaya reproduksi makna asli tidak mungkin dilakukan. Sebaliknya, proses penafsiran ekuivalen dengan upaya terus-menerus untuk menciptakan makna baru yang bersifat kreatif.³⁰

Hanafi lebih lanjut melengkapi pemikirannya dengan kontribusi fenomenologi,³¹ terutama dalam kaitannya dengan kritik eidetik atau usaha

²⁶Hassan Hanafi, 1981, *Dirâsât Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Anglô Mishriyyah, hal. 71 dan, Hassan Hanafi, 1997, *HHumûm al-Fikr wa al-Wathan: al-Turâts wa al-'Ashr wa al-Hadâtsah*, vol. 2. Kairo: Dâr Qubâ', hal. 41.

²⁷*Dirâsât Islâmiyyah ...op. cit.*, hal. 72-3, 75.

²⁸"Apa Arti Kiri Islam", *op. cit.*, hal. 97.

²⁹Ellman Crasnow, 1987, "Hermeneutics" dalam Flower, Roger (ed.), *A Dictionary of Modern Critical Terms*. New York: Routledge and Paul Kegan, hal. 110.

³⁰*Dirâsât Falsafiyah, op. cit.*, hal. 538

³¹Oleh pendiri fenomenologi, Edmund Husserl, fenomenologi dimaksudkan sebagai ilmu yang rigoros, metode yang apodiktis—di mana diizinkan adanya keragu-raguan di dalamnya—dan absolut (tidak mengizinkan perubahan). Untuk mendukung pandangan semacam ini, pengetahuan yang diperoleh tidak boleh berasal dari keragu-raguan, akan tetapi harus dibangun atas dasar kesadaran akan realitas benda-benda sebagaimana adanya (*Das Ding an Sich*). Satu-satunya medium untuk memperoleh pengetahuan yang absah hanyalah melalui keputusan intuisi (kesadaran) langsung (tanpa perantara apapun). Akan tetapi kesadaran tersebut, pada hakikatnya, bukanlah kesadaran akan dirinya sendiri semata-mata seperti dalam *cogito ergo sum*-nya Rene Descartes. Bagi Husserl, kesadaran tersebut senantiasa merupakan kesadaran yang terarah pada sesuatu: "kesadaran akan". Dalam bahasa fenomenologi dikenal istilah "intensionalisme" untuk menunjukkan bahwa kesadaran selalu terarah pada sesuatu; dan "konstitusi" sebagai proses tampaknya berbagai fenomena bagi kesadaran. Lihat K. Bertens, 1983, *Filasafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, hal. 99-104.

transendensi “metafisika” teks,³² dan, sebaliknya, mengupayakan penafsiran atas dasar pengalaman eksperimental penafsir.³³ Oleh karena didasarkan pada fenomenologi, maka Hanafi mengandaikan hermeneutika al-Qur’annya sebagai ilmu yang *rigorus*, seperti terlihat dalam formulasi awalnya mengenai “*Hermeneutics as Axiomatics*”. Pandangan Hanafi mengenai dominannya orientasi dan kesadaran penafsir dalam kegiatan interpretasi ketimbang kekuatan makna yang dibentuk oleh struktur internal teks memang dikenal dalam kritik sastra modern sebagai model pembacaan sastra secara fenomenologis.³⁴ Pemikiran lain yang berpengaruh dalam penyusunan kerangka hermeneutika al-Qur’annya adalah Marxisme. Namun demikian, tanpa Marxisme sekalipun 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 pelbagai kontradiksi dalam realitas umat Islam saat ini.

Hanafi banyak meminjam instrumen dalam Marxisme, terutama metode dialektika,³⁵ dalam menajamkan kritik terhadap realitas dan pengujian teks pada realitas. Hanafi, misalnya, curiga terhadap klaim hermeneutika objektif di mana di belakangnya mungkin saja bersembunyi kepentingan kelas tertentu. Teks dan penafsiran juga selalu dilihat memiliki struktur ganda yang merefleksikan struktur ganda dalam masyarakat dalam pengertian Marxisme.³⁶ Demikian pula pandangannya bahwa hermeneutika tidak boleh berarti teori

³²Metafisika teks di sini adalah masalah-masalah eskatologis dan metafisis, sekaligus mencakup kontroversi klasik mengenai penafsiran al-Qur’ân. *Dialog Agama...., op. cit.*, hal. 16.

³³Hassan Hanafi, 1983, *Qadâyâ Mu’âshirah: Fî Fikrinâ al-Mu’âsir*, vol. 2. Beirut: *Dâr al-Tanwîr*, hal. 180.

³⁴Rahman Selden, 1993, *Panduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini*, terj. R. Joko Pradopo, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, hal. x-xi.

³⁵Inti filsafat dialektika adalah *pertama*, sejarah selalu dalam perubahan (*change, motion*). *Kedua*, nilai tidak terdapat pada dirinya sendiri, tapi ditentukan oleh hubungan-hubungan sosialnya dengan entitas sosial yang lain. *Ketiga*, kontradiksi antara kekuatan-kekuatan sejarah. *Keempat*, totalitas dalam pemahaman mengenai realitas. *Kelima*, historisitas pemahaman dengan menunjukkan historisitas pemahaman yang partikular tentang masalah partikular dalam totalitas hubungan sosial. Materialisme historis, di pihak lain, menggambarkan kenyataan sosial ke dalam supra(struktur) dan (infra)struktur di mana suprastruktur berupa ideologi, pemikiran, budaya dan agama dideterminasi oleh struktur berupa ekonomi. Sementara struktur ekonomi yang tecermin dalam sistem sosial membagi masyarakat ke dalam kategori proletar dan borjuis berdasarkan kepemilikan atas alat-alat produksi. Masyarakat, terutama pada fase industri, senantiasa mengalami kontradiksi hingga tumbanganya kelas borjuis dan digantikan dengan “masyarakat tanpa kelas”.

³⁶Hassan Hanafi, 1995, “Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture”, vol. 2. *op. cit.*, hal. 184-187.

semata, tapi lebih sebagai kontinum dari kritik sejarah, penafsiran, hingga praksis, merupakan elaborasi lebih lanjut pemikiran Marxisme ke dalam hermeneutika al-Qur'ân yang bercorak pembebasan.³⁷ Pelbagai sumbangan metodologis di atas, di satu sisi, memang memperkaya muatan hermeneutika al-Qur'ân Hanafi. Namun di sisi lain, tidak urung menimbulkan banyak kontradiksi metodologis yang tidak ia sadari.

E. Teori Penafsiran

Jika tidak dianggap berlebihan, Hanafi dapat disebut sebagai salah seorang yang pertama mempromosikan hermeneutika dalam mempelajari bahasa agama. Selain menulis dan mempublikasikan disertasi doktoralnya yang sarat eksperimentasi hermeneutika, *Lés Metodes d'Exégese, essai sur La science des Fondaments de la Compréhension, 'ilm Ushûl al-Fiqh* (1965), ia juga telah meletakkan dasar-dasar apa yang ia sebut sebagai "*Hermeneutics as Axiomatics*" (1977). Pada perumusan awal tersebut, Hanafi masih berbicara dalam kerangka objektivisme dan berusaha sekomprensif mungkin. Ia, antara lain, merekomendasikan perlunya hermeneutika menjadi sebuah aksiomatika, suatu pendasaran ilmiah yang dengannya teologi dan iman tidak dapat dibantah. Di samping itu, hermeneutika ia maksudkan untuk menciptakan sebuah disiplin penafsiran yang objektif, *rigorus*, dan universal. Seperti halnya fenomenologi yang dirintis Edmund Husserl, pendekatan ini memang dimaksudkan sebagai disiplin yang apodiktis, yang tidak menginginkan keragu-raguan apapun.³⁸

Belakangan, Hanafi merevisi sebagian asumsinya tentang hermeneutika sebagai disiplin yang *rigorus* dan positivistik tersebut. Kesadarannya tentang proses kesejarahan manusia membawa kepada kesimpulan bahwa "tidak ada hermeneutika *per se*, absolut, dan universal. Hermeneutika selalu merupakan "hermeneutika terapan" yang merupakan bagian dari perjuangan sosial".³⁹ Bagi Hanafi, pluralitas penafsiran itu sendiri mencerminkan konstruksi masyarakat, merupakan refleksi konflik sosial yang menjadi dasar pemikiran manusia. Dalam hal ini, Hanafi tidak lagi berbicara tentang hermeneutika dalam pengertian teoretiknya, tapi lebih mengarah pada historisitas hermeneutika tersebut, yakni dipahami sebagai suatu produk pemikiran yang tidak mungkin dicabut dari konteks di mana ia muncul dan untuk apa ia dibangun.

Hermeneutika yang cenderung bersifat historis dalam gagasan Hanafi tersebut hampir serupa dengan pendirian hermeneutika filosofis dalam diskursus pemikiran Barat. Dalam hermeneutika jenis ini, utamanya yang

³⁷*Dialog Agama...op. cit.*, hal. 1.

³⁸*Filasafat Barat Abad XX...op. cit.*, hal.103.

³⁹Hassan Hanafi, 1995, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture*, vol. 2. *op. cit.*, hal. 184.

dikemukakan oleh Hans-George Gadamer, hermeneutika tidak lain merupakan diskursus tentang fenomena pemahaman manusia itu sendiri, yakni merefleksikan makna dan hakikat pemahaman dan proses memahami pada diri manusia. Oleh sebab itu, bagi Gadamer, sebuah penafsiran tidak pernah lepas dari tradisi yang dilestarikan lewat bahasa. Artinya, manusia tidak mungkin memahami teks terlepas dari aspek linguistik yang bersifat historis. Suatu penafsiran senantiasa didahului oleh "prapaham" tertentu yang mencerminkan historisitas yang melingkupi manusia. Dengan sendirinya, suatu pencarian makna objektif akan sia-sia belaka. Sebaliknya, suatu penafsiran merupakan "kegiatan produktif" dan bukanlah proses "reproduksi" makna untuk menghadirkan makna asali dalam kehidupan kekinian.⁴⁰

Pandangan semacam ini diterima sepenuhnya oleh Hanafi. Menurutnya, suatu pemahaman terhadap teks tidak dapat mengabaikan historisitas penafsiran. "Setiap teks berangkat dari pemahaman tertentu, pemahaman akan kebutuhan dan kepentingan penafsir dalam teks".⁴¹ Penafsiran adalah kegiatan produktif dan bukan reproduksi makna. Bukan hanya karena makna awal sulit ditemukan, tapi juga karena makna awal tersebut tidak akan relevan lagi karena telah kehilangan konteks eksistensialnya. Dengan kata lain, walaupun makna awal berhasil ditemukan, ia bukanlah pendasaran makna, namun hanya merefleksikan adanya kaitan antara teks dan realitas, bahwa teks ataupun penafsiran selalu memiliki nilai historisnya sendiri-sendiri.⁴²

Rekognisi atas hubungan interpretasi dengan realitas memang demikian signifikan dalam hermeneutika pembebasan al-Qur'ân, meskipun tidak pada hermeneutika sebagai aksiomatika. Hanafi senantiasa mengaitkan hermeneutika pada "praksis". Hal ini tidak lepas dari kuatnya pengaruh Marxisme dalam pikirannya. Posisi Marxian sendiri tidak dapat disebut sebagai tahapan tertentu dalam pemikiran Hanafi, sebagaimana dua proposisi sebelumnya: hermeneutika sebagai aksiomatika (metodis), dan hermeneutika pembebasan yang bersifat filosofis. Praksis sendiri lebih mencerminkan instrumen sekaligus tujuan konsep hermeneutika al-Qur'annya. Secara metodologis, analisis Marxisme, terutama metode dialektika, digunakan sebagai alat untuk mensintesis kecenderungan positivistik dalam fenomenologi dan sifat filosofis hermeneutika Gadamerian. Hal ini sangat kental dalam tulisan-tulisan Hanafi yang terbit belakangan, seperti "*Hermeneutics and Revolution*" yang sarat dengan sintesa metodologis antara fenomenologi dan hermeneutika, maupun antara penafsiran dan perubahan.⁴³

⁴⁰ *Contemporary Hermeneutics ...op. cit.*, hal. 2-3.

⁴¹ *Dirâsât Falsafiyah, op. cit.*, hal. 546.

⁴² *Ibid.*, hal. 537 dan *Qadâyâ Mu'âshirah...*, *op. cit.*, hal. 185.

⁴³ Hassan Hanafi, 1995, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture*, vol. 2, *op. cit.*, hal. 182-88.

Hanafi juga menemukan pisau analisis yang tajam tentang masyarakat dan realitas yang menjadi tujuan hermeneutikanya dari warisan Marxisme. Hanafi, misalnya, dapat melihat kesejajaran antara teks dan realitas. Jika teks memiliki struktur ganda: kaya-miskin, penindas-tertindas, kekuasaan-oposisi, demikian pula halnya dengan sifat dasar teks. Struktur teks yang bersifat ganda tersebut kemudian melahirkan hermeneutika “progresif” dan “konservatif”.⁴⁴

Melalui Marxisme, Hanafi mengajak interpreter berangkat dari dan menuju pada praksis. Hanafi mengklaim jika hermeneutika semacam ini sejalan dengan “fenomenologi dinamis” yang dibedakan dari fenomenologi statis. Hanafi berharap dapat menciptakan perubahan, mentransformasikan penafsiran dari sekadar mendukung dogma (agama) menuju kepada gerakan revolusi (massa), dari tradisi ke modernisasi. Menurut Hanafi, inilah metode transformasi sebagai tindakan “regresif-progresif”.⁴⁵ Pada saat yang sama, penggunaan Marxisme dan fenomenologi memberikan kemungkinan akan penemuan Ego (*the self*) dan *cogito* sosio-politik yang baru, afirmasi individu, hak-hak rakyat dan bangsa.⁴⁶

Hassan Hanafi mengembangkan gagasan hermeneutika al-Qur'annya berada pada tiga domain analisis: kritik sejarah, eidetik, dan praksis. Kritik historis berfungsi menjamin keaslian teks dalam sejarah, kritik eidetik menggambarkan kerja teori penafsiran, dan kritik praksis adalah penerapan hasil interpretasi tersebut dalam bentuk formulasi pemikiran tentang aksi: rencana, pembuatan hukum, penyusunan sistem, dan sebagainya.⁴⁷

Pada tahap kritik sejarah, hermeneutika pembebasan dalam pengertian kegiatan interpretasi belum dilakukan kecuali sebagai sarana membangun keyakinan akan sifat otoritatif dari teks. Interpretasi baru dimulai pada tahap eidetik di mana Hanafi merumuskan banyak teori penafsiran yang terangkum dalam apa yang lazim sebut sebagai “metode tafsir tematik”. Sejauh menyangkut kegiatan interpretasi teks, Hanafi menawarkan di dalamnya metode analisa pengalaman (*manhaj tahlil al-khubrât*) dan metode interpretasi teks yang berhubungan secara kronologis dan dialektis sekaligus. Pertama-tama, penafsir menganalisis pengalamannya, yakni apa yang dipresentasikan oleh realitas sebagaimana yang dipahami oleh kesadaran penafsir. Fungsinya adalah untuk memastikan kebutuhan, problematika, kepentingan dan orientasi

⁴⁴*Ibid.*, hal. 187-188.

⁴⁵Hanafi tidak menjelaskan apa yang ia maksud sebagai metode regresif-progresif kecuali di bagian akhir tulisannya dijelaskan bahwa “manafsirkan berarti melakukan gerak ganda; dari teks menuju realitas dan dari realitas menuju teks. Pada yang pertama diterapkan prinsip-prinsip ampibologis bahasa, sementara yang kedua melalui sensitivitas *Zeitgeist* (semangat zaman). *Ibid.*, hal. 187.

⁴⁶*Ibid.*, hal. 184.

⁴⁷*Dialog Agama ... op. cit.*, hal. 1 dst.

penafsir terhadap teks. Setelah itu penafsir baru beranjak pada interpretasi teks sebagaimana yang dituntut oleh kepentingan dan kebutuhannya. Proses ganda inilah yang dapat kita sebut sebagai kritik eidetik.⁴⁸

Proses selanjutnya adalah interpretasi teks. Tahap ini dilakukan melalui dua aspek tekstualitasnya, yakni bahasa dan konteks sejarahnya. Yang pertama dilakukan berdasarkan prinsip-prinsip kebahasaan, sedang yang kedua melalui penelitian dan pemahaman yang memadai atas *asbâb al-nuzûl*.⁴⁹ Setelah makna-makna linguistik dan keadaan sejarah ditentukan, selanjutnya penafsiran dilakukan melalui generalisasi makna dari situasi saat dan situasi sejarah agar dapat menimbulkan situasi-situasi lain. Pada tahap terakhir ini Hanafi menginginkan diperolehnya makna baru dari kegiatan interpretasi untuk menyikapi kasus-kasus tertentu dalam masyarakat kontemporer.⁵⁰

Generalisasi yang merupakan langkah kedua dari kegiatan interpretasi pada akhirnya membuka peluang bagi munculnya kritik praksis. Sebagaimana disebutkan tadi, makna baru dapat diperoleh dari interpretasi dan berfungsi untuk memformulasi sikap seorang penafsir terhadap problem atau realitas tertentu. Secara teoretik, praksis dilakukan dengan membandingkan antara struktur ideal yang terefleksi dalam formulasi makna baru dari kegiatan interpretasi dan struktur sosial yang diperoleh dari analisa situasi faktual. Sekali kesenjangan ditemukan, hermeneutika pembebasan al-Qur'ân lantas bertugas sebagai model-model aksi yang dapat memfasilitasi transformasi *Logos* menuju teori, dan teori ke praksis.⁵¹

F. Problem Metodologis

Ada beberapa catatan yang mesti dibuat untuk gagasan hermeneutika Hanafi. *Pertama*, berbeda dari pengakuan Hanafi bahwa *ushûl al-fiqh* sebagai landasan menyusun hermeneutika al-Qur'ânnya, maupun hermeneutika eksistensial Bultmann seperti analisa Boom, hermeneutika pembebasan al-Qur'ân justru sangat dipengaruhi fenomenologi, Marxisme dan hermeneutika filosofis. Demikian kuatnya ketiga pendekatan tersebut sehingga dapat dibilang bahwa kerangka metodologis hermeneutika pembebasan al-Qur'ân sepenuhnya dibangun atas landasan ketiga pendekatan tersebut, sementara kerangka metodologis dari tradisi pemikiran Islam hanya merupakan selaput tipis di atasnya.

Pertama-tama, fenomenologi digunakan Hanafi untuk menunjukkan bahwa kesadaran dan pengalaman merupakan sumber yang otentik dan absah

⁴⁸*Qadâyâ Mu'âshirah...*, *op. cit.*, hal. 179-180.

⁴⁹*Dialog Agama...*, *op. cit.*, hal. 21.

⁵⁰*Ibid.*, hal. 21.

⁵¹*Islam in the Modern World vol. 1...*, *op. cit.*, hal. 420-421.

bagi pemahaman teks, sekaligus berguna dalam mentransendensikan atau, dalam istilah teknisnya, melakukan *àpoché*, menunda segala persoalan metafisika yang dipahami sebagai persoalan - persoalan teologis - metafisis serta segala pandangan klasik tentang al-Qur'ân.⁵² Selanjutnya, hermeneutika filosofis memberi pengaruh besar pada konsepsi mengenai historisitas pemahaman, historisitas teks, relativitas dan produksi makna.⁵³ Sementara Marxisme digunakan Hanafi, secara teoretik, sebagai metode sintesa dan dialektika pelbagai pendekatan dalam pemikirannya, dan secara praktis, untuk menyingkap struktur sosial yang ada dalam masyarakat dan "struktur sosial" dalam teks. Yang terakhir ini tepatnya dimaksudkan untuk menyingkap pertarungan kekuasaan yang terefleksi dalam teks-teks al-Qur'ân dan teks-teks penafsirannya.⁵⁴

Ushûl al-fiqh memang sempat disinggung bahkan sempat diulas dalam beberapa tulisan Hanafi tentang problematika penafsiran. Namun demikian, menurut hemat penulis, hal ini tidak menunjukkan struktur dasar dari gagasan hermeneutika pembebasan al-Qur'ânnya. Sebaliknya, gagasan Hanafi tentang hermeneutika bersifat final dalam fenomenologi, hermeneutika Gadamerian, dan Marxisme. Masalah-masalah seperti *nâsikh-mansûkh*, *asbâb al-nuzûl*, maupun *mashlahah al-ummah* sebenarnya bukan landasan metodologis dalam pengertian yang sesungguhnya. Ia hanya kumpulan problematika yang diperbincangkan secara spesifik dalam tradisi *ushûl al-fiqh* dan tradisi *'ulûm al-Qur'ân*. Oleh karena itu, dapat disebutkan di sini jika pelbagai problematika dalam *ushûl al-fiqh* tersebut hanya dijadikan justifikasi bagi tradisi hermeneutika pembebasan al-Qur'ân. Hal ini terbukti terutama ketika dalam pemerianannya tentang prosedur penafsiran, *asbâb an-nuzûl* tidak mempunyai signifikansi apapun dalam usaha memperoleh makna baru. Konteks sejarah, sebagaimana halnya *nâsikh-mansûkh* dan *mashlahah al-ummah* hanya bersifat inspiratif, yakni bahwa teks-teks al-Qur'ân selalu turun dengan kepentingan tertentu bagi kehidupan manusia.⁵⁵

Dalam pemikiran apapun, sebagaimana diakui Hanafi dalam pandangannya mengenai kontinuitas pengetahuan sebagai pendasaran pemahaman yang produktif, memang tidak ada orisinalitas.⁵⁶ Namun masalahnya, Hanafi melakukan ekletisisme yang tidak seimbang. Ketika mensintesa tradisi klasik dengan tradisi intelektual Barat, Hanafi sekadar meletakkan tradisi sebagai label dan membenaran saja. Sementara substansi metodologisnya sepenuhnya merupakan elaborasi fenomenologi, Marxisme,

⁵² *Dialog Agama...*, *op. cit.*, hal. 16.

⁵³ *Dirâsât Falsafiyah...*, *op. cit.*, hal. 538.

⁵⁴ *Dialog Agama ... op. cit.*, hal. 184-187.

⁵⁵ *Dirâsât Falsafiyah*, *op. cit.*, hal. 537 dan 539.

⁵⁶ *Ibid.*, hal. 548-9.

dan hermeneutika sebagai bentuk pemaksaan ide-ide tertentu ke dalam tradisi pemikiran Islam. Lagi pula, Hanafi tidak menarik secara tegas dan eksplisit batas-batas dari pelbagai metodologi tersebut: di mana digunakan analisis fenomenologis, kapan Marxisme, dan pada wilayah mana hermeneutika filosofis berperan.

Kedua, batas penafsiran produktif dan ideologisasi. Pengakuan akan historisitas pemahaman manusia dalam pengertian keterlibatan kepentingan dan ideologi dalam pemikiran adalah poin yang sangat krusial dalam pemikiran Hanafi. Bahwa sebuah pemikiran atau pemahaman pada sebuah teks senantiasa melibatkan prapaham dan prasangka (Gadamer) atau kepentingan (Marxisme, Habermas) adalah konsep yang kuat dalam banyak filsafat pengetahuan kontemporer, seperti dianut oleh hermeneutika filosofis dan teori kritis. Akan tetapi, berbeda dengan tradisi pemikiran tersebut, Hanafi menggunakan argumen historisitas pemahaman sebagai pembenaran terhadap ideologisasi teks. Abû Zayd dalam hal ini menganggap pemikiran Hanafi telah jatuh dalam *at-talwîn*, yakni kegiatan menafsirkan teks secara ideologis dengan keluar dari batas-batas yang diizinkan bahasa. Di samping itu, *al-talwîn* mengaburkan perbedaan antara makna teks sebagaimana dimaksud pertama kali dengan arti (baru) yang dikonstruksi dalam situasi sosial yang baru.⁵⁷

Gagasan mengenai pertautan pemikiran dan kepentingan dalam pemikiran Hanafi telah digunakan sebagai alasan ditafsirkannya teks sesuai konstruk kesadarannya yang bersifat sosial. Padahal, sebagaimana dicurigai 'Alî Harb,⁵⁸ jangan jangan bukan kepentingan sosial yang diperjuangkan, namun reputasinya sendiri. Bagi Harb, sikap seperti ini merefleksikan kekalutan epistem para modernis Arab saat ini. Dengan kata lain, Hassan Hanafi boleh kritis terhadap hermeneutika klasik yang dianggap menyembunyikan kepentingan atas dalih objektivitas, tapi tidak kritis terhadap asumsi-asumsinya sendiri.

G. Relevansi Pemikiran

Terlepas dari pelbagai problem metodologis di atas, hermeneutika pembebasan Hassan Hanafi jika dihadapkan pada diskursus hermeneutika al-Qur'ân dapat merupakan kritik yang krusial. Corak metodologisnya yang unik dan berkarakter kuat, tentu merupakan fenomena tersendiri dalam diskursus hermeneutika al-Qur'ân kontemporer. Berikut ini akan kita bicarakan beberapa relevansi dari sumbangan metodologis hermeneutika al-Qur'ân Hanafi.

⁵⁷ *Naqd Khitâb al-Dini...*, *op. cit.*, hal. 113-115, 182.

⁵⁸ 'Alî Harb, 1995, *Naqd an-Nashsh*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, hal. 27

Pertama, desentralisasi teks dalam hermeneutika klasik al-Qur'ân. Menurut Hanafi, hermeneutika dapat disebut ilmu yang menentukan hubungan antara subjek dengan objeknya. Subjek adalah penafsir dengan kegiatan penafsirannya, sementara objek adalah teks.⁵⁹ Meskipun terdapat pemilahan antara teks profan dengan teks sakral, Hanafi menganggap bahwa hermeneutika tidak membuat preferensi apapun terhadap salah satu di antara keduanya. Semua teks diperlakukan sama sebagai konsekuensi leburnya pemilahan antara *hermeneutika sacra* dan *hermeneutika profana* dalam diskursus hermeneutika kontemporer.⁶⁰ Hanafi menganggap keistimewaan al-Qur'ân sebagai teks sebagai kategori dalam praktek keagamaan masyarakat dan bukan kategori dalam hermeneutika.⁶¹

Desakralisasi teks-teks suci, termasuk al-Qur'ân tersebut menciptakan hubungan-hubungan simetris antara al-Qur'ân, kesadaran, dan realitas, sebagai antitesa hubungan-hubungan struktural dalam hermeneutika al-Qur'ân klasik. Dalam hermeneutika al-Qur'ân klasik, teks atau al-Qur'ân berada di puncak dan pusat, sementara realitas tidak dibicarakan secara eksplisit. Gagasan hermeneutika Hanafi meletakkan al-Qur'ân hanya sebagai salah satu sumber pemahaman terhadap teks, selain kesadaran dan realitas. al-Qur'ân dengan demikian bukan lagi pusat (*center*) atau inti (*core*) dari segala jenis pengetahuan sebagaimana diyakini secara tradisional, tapi hanya merupakan kutub pinggir (*periphery*) dari kutub-kutub pemahaman yang lain, yakni kesadaran eksperimental dan realitas sejarah di mana manusia hidup dan berjuang.

Kedua, kritik objektivisme. Hermeneutika pembebasan al-Qur'ân semenjak awal berkaitan metode penafsiran dengan tujuan praksis. Oleh karena itu, ia selalu memiliki kepentingan yang terarah pada transformasi sosial. Dengan maksud ini, penolakan terhadap eksistensi kepentingan dalam penafsiran tidak mungkin terelakkan.

Hermeneutika al-Qur'ân yang bersifat sosial dari Hanafi memang tidak berpretensi objektivistik sebagaimana yang di temukan pada beberapa hermeneutika al-Qur'ân kontemporer seperti dalam pemikiran Fazlur Rahman, Abû Zayd, dan Arkoun. Dalam pemikiran beberapa teoretikus yang disebut belakangan, penafsiran dilakukan untuk memperoleh makna orsinal dari teks. Makna semacam itu ditelusuri melalui bahasa teks dan maknanya dalam

⁵⁹*Dirâsât Falsafiyah, op.cit.*, hal. 526.

⁶⁰*Ibid.*, hal. 527 dan *Dialog Agama ...op. cit.*, hal. 3.

⁶¹*Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture, Vol. 2, op. cit.*, hal. 417 dan *Humûm al-Fikr, op. cit.*, hal. 23-30.

sejarah (*sabab al-nuzûl*)⁶² atau melalui pelbagai pendekatan lain agar teks-teks al-Qur'ân dapat berbicara sendiri secara jujur di hadapan penafsir.⁶³

Pendirian semacam ini tentu saja tidak dapat diterima Hanafi begitu saja, sebab pencarian makna sejati teks mustahil dilakukan. Tidak saja karena jarak waktu dan ruang telah demikian jauhnya, namun yang lebih penting lagi penafsiran selalu dipengaruhi oleh posisi penafsir, posisi teks, kondisi sosial, dan konteks kebudayaan dimana al-Qur'ân ditafsirkan.⁶⁴ Dalam bahasa Gadamer, manusia selalu dipengaruhi oleh prasangkanya tentang teks.

Implikasi pendirian Hanafi tersebut tidak ada lagi absolusitas dalam wilayah penafsiran. Setiap interpretasi mengalami relativisasi sesuai konteks penafsirannya. Dengan kata lain, yang absolut adalah relativitas itu sendiri. Kalaupun ada yang hal-hal yang dianggap absolut dan universal, sama sekali bukan berasal dari hasil dan proses penafsiran, akan tetapi menyangkut nilai-nilai tertentu yang menjadi prinsip penafsiran. Nilai-nilai tersebut merupakan prinsip-prinsip paradigmatis yang dalam hermeneutika filosofis disebut sebagai "dimensi universal dari hermeneutika". Hanafi menjabarkannya dalam empat kategori: intensionalitas, kontinuitas tradisi, logika bahasa, dan situasi awal.⁶⁵

Hassan Hanafi dalam hal ini bermaksud menghindari segala macam klaim objektivitas. Menurutnya, semua penafsiran mengandung sisi ideologisnya sendiri-sendiri. Penafsiran dalam kapasitasnya sebagai instrumen kepentingan selalu merefleksikan pertarungan struktur sosial dalam masyarakat antara kelas bawah, menengah, dan atas.⁶⁶ Setiap penafsiran dianggap mengandung maksud dan kepentingannya sendiri-sendiri, sehingga penafsiran yang mengklaim dirinya bebas nilai dan kepentingan, justru tidak signifikan sama sekali.⁶⁷ Bahkan klaim objektivitas justru dianggap menyembunyikan kepentingan-kepentingan yang disusupkan oleh tekanan "kekuasaan" realitas di mana ia berpijak.

G. Penutup

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, Hanafi bermaksud mengeksplicitkan subjektivitas dan kepentingan yang menjadi tujuan

⁶²*Islam dan Modernitas, op. cit.*, hal. 6-8 dan Taufik Adnan Amal, 1994, *Islam dan Tantangan Modernitas: Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan. hal. 189-220.

⁶³M. Arkoun, 1997, *Berbagai Pembacaan al-Qur'ân*, terj. Machasin. Jakarta: INIS, hal. 35-36.

⁶⁴*Dirâsât Falsafiyah, op. cit.*, hal. 536-9.

⁶⁵*Ibid.*, hal. 540-43.

⁶⁶*al-Dîn wa ats-Tsawrah ..., op. cit.*, hal. 117-9.

⁶⁷bdk. Janet Wolff, 1991, "Hermeneutics and Sociology", dalam H. Etzkowitz dan Ronald M. Glassman (eds) *The Renaissance of Sociological Theory*. Itasca: F.E. Peacock Publishers Inc., hal. 189.

hermeneutika dan penafsirannya. Eksplisitas semacam ini menjadi penting, karena berfungsi sebagai pendasaran dan tujuan hermeneutika pembebasan al-Qur'annya. Dalam hermeneutika al-Qur'ân, eksplisitas tersebut mengarahkan pembicaraan bukan pada benar-salahnya sebuah penafsiran dalam pengertian yang hakiki, tapi pada bagaimana sebuah argumen dibangun, disanggah atau didukung, berkaitan dengan bagaimana hubungan kebenaran dengan realitas. Hal ini berarti, bahwa penafsiran sangat terkait dengan fungsionalitas teks dan bukannya pembicaraan teks yang melulu objektivistik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abû Zayd, Nashr Hâmid, 1992, *Naqd Khitâb al-Dîni*, Kairo: Sinâ li al-Nasyr.
- Amal, Taufik Adnan, 1994, *Islam dan Tantangan Modernitas: Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.
- Arkoun, M., 1997, *Berbagai Pembacaan al-Qur'ân*, terj. Machasin. Jakarta: INIS.
- Bleicher, Josef, 1980, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Bertens, K., 1983, *Filasafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia.
- Crasnow, Ellman, 1987, "Hermeneutics" dalam Flower, Roger (ed.) *A Dictionary of Modern Critical Terms*. New York: Routledge and Paul Kegan.
- Esack, Farid, 1997, *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneword.
- Harb, Ali , 1995, *Naqd an-Nashsh*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.
- Hanafi, Hassan, 1980, *al-Turâts wa al-Tajdid: Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadim*. Kairo: al-Markaz al-'Arabî.
- , 1994, "Apa Arti Kiri Islam" dalam Kazuo Shimogaki (ed.) *Kiri Islam*, terj. M.I. Azis dan M.J. Maula, Yogyakarta: LkiS.
- , 1991, *Agama, Ideologi, dan Pembangunan*, terj. Tim P3M, Jakarta: P3M.
- , 1995, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology, and Development*, vol. 1. Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop.
- , 1991, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- , 1995, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture*, vol. 2. Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop.

Hanafi, Hassan, 1988, *Dirâsât Falsafiyah*. Kairo: Maktabah Anglô Mishriyyah.

-----, 1989, *al-Dîn wa al-Tsawrah fî Mishr 1956-1981: al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr Al-Dînî*, vol. 7. Kairo: Maktabah Madbûlî.

-----, 1981, *Dirâsât Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Anglô Mishriyyah.

-----, 1997, *HHumûm al-Fikr wa al-Wathan: al-Turâts wa al-'Ashr wa al-Ĥadâtsah*, vol. 2. Kairo: Dâr Qubâ'.

-----, 1983, *Qadâyâ Mu'âshirah: Fî Fikrinâ al-Mu'âshir*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Tanwîr.

Newton, K.M, 1994, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis kepada Teori dan Praktek Penafsiran Sastra*, terj. Soelistia. Semarang: IKIP Semarang.

Rahman, Fazlur, 1985, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka.

Rahman, Wahidur, 1991, "Modernists' Approaches to the Quran", dalam *Islam and the Modern Age*, Mei.

Rippin, Andrew, 1993, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices, Contemporary Period*, vol 2. New York: Routledge.

Selden, Rahman, 1993, *Panduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini*, terj. R. Joko Pradopo, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Wolff, Janet, 1991, "Hermeneutics and Sociology", dalam H. Etzkowits dan Ronald M. Glassman (eds.) *The Renaissance of Sociological Theory*, Itasca: F.E. Peacock Publishers Inc.