

METODOLOGI HERMENEUTIKA HASSAN HANAFI

Moh. Khoirul Fatih

Institut Agama Islam Tarbiyatut Tholabah Lamongan, Indonesia

E-mail: khoirulfatih12@gmail.com

Abstrak

Sebagai metodologi tafsir al Qur'an, hermeneutika terdiri yang atas tiga model, hermeneutika objektif, hermeneutika subjektif, dan hermeneutika pembebasan. Berbicara Hassan Hanafi tentunya tidak dapat dilepaskan dari kerangka berfikir oksidentalisme yang digaungkannya sebagai bentuk respon dari pemikiran orientalisme yang dikembangkan pemikir Barat. Hasan Hanafi mengusung tiga program luar biasa yang berorientasi untuk rekonstruksi kebudayaan Islam yang terbebaskan dan mandiri. Dengan program pertama, Mawqifuna min al-turats al-qadim, Hasan Hanafi ingin mereformasi pemikiran Islam dengan melakukan revitalisasi terhadap turats klasik dan merekonstruksinya supaya tidak usang dan bermanfaat untuk zaman ini. Prosedur penafsiran yang ditawarkan hasan hanafi, bahwa sebelum menafsirkan teks seorang penafsir harus terlebih dahulu menganalisis pengalaman sendiri untuk memunculkan kepentingan, motivasi, dan posisi sosial. Dengan karakternya yang realis,tematis, temporal, tranformatif dan eksperimental, metodologi tafsir yang ditawarkan hasan hanafi disamping menunjukkan bingkai pembaruan pemikirannya juga sekaligus tampak digiring untuk melegitimasi proyek pembaharuannya yang bercorak kiri. Dalam dari bias kepentingannya ini adalah terjadinya kontradiksi dalam pemikiran hermeneutisnya. Disatu pihak membalik paradigm tekstualis hermeneutika klasik menjadi paradigm realis, sementara dipihak lain orientasi ilmiah objektif hermeneutik al Qur'an modern dikembalikan pada orientasi subjektif seperti dalam hermeneutik klasik. Pada gilirannya dapat disimpulkan bahwa pendekatan fenomenologi dan marxis dengan ciri utama analisis konflik antar kelas dalam masyarakat, begitu menonjol walau dibalut dengan dalih teori asbab al nuzul maupun masalah al ummah.

Kata Kunci: Hassan Hanafi, Metodologi, Hermeneutika

Abstract

As a methodology for interpreting the Qur'an, hermeneutics consists of three models, objective hermeneutics, subjective hermeneutics and liberation hermeneutics. Speaking of Hassan Hanafi, of course, cannot be separated from the framework of occidentalism that he echoes as a form of response to orientalism thought developed by Western thinkers. Hasan Hanafi carries three extraordinary programs that are oriented towards the reconstruction of an liberated and independent Islamic culture. With his first program, Mawqifuna min al-turats al-qadim, Hasan Hanafi wants to reform Islamic thought by revitalizing classical turats and reconstructing them so that they are not obsolete and useful for today. The procedure of interpretation offered by Hasan Hanafi, that before interpreting a text, an interpreter must first analyze his own experience to bring up interests, motivations, and social positions. With its realist, thematic, temporal, transformative and experimental character, the interpretation methodology offered by Hasan Hanafi, in addition to showing the frame of renewal of his thinking, also appears to have been led to legitimize his leftist renewal project. In this interest bias is the occurrence of contradictions in hermeneutical thinking. On the one hand, turning the textualist paradigm of classical hermeneutics into a realist paradigm, while on the other hand, the objective scientific orientation of modern Qur'anic hermeneutics is returned to a subjective orientation as in

classical hermeneutics. In turn, it can be concluded that the phenomenological and Marxist approaches with the main characteristics of inter-class conflict analysis in society, are so prominent even though they are clad under the pretext of asbab al nuzul and masalih al ummah theories.

Keywords: *Hassan Hanafi, Methodology, Hermeneutics*

PENDAHULUAN

Sebagai sebuah metodologi penafsiran al Qur'an, hermeneutika terdiri atas tiga bentuk atau model, yaitu; Pertama, hermeneutika objektif yang dikembangkan tokoh-toko klasik, khususnya Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833- 1911) dan Emilio Betti (1890-1968).¹ Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat instruktif². Penafsir harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk kedalam tradisi dimana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang objektif sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang³

Kedua, hermeneutika subjektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derrida (l. 1930).⁴ Menurut model kedua ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri⁵. *Stressing* mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif. Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri.

¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung; Pustaka, 1985), hlm. 9-10. Fazlur Rahman memasukkan juga Emilio Betti dalam tradisi hermeneutika objektif ini.

² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London; Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 29. Baca juga, Nasr Hamid Abu Zaid, *Isyâliyyât al-Ta'wîl wa Aliyât al-Qirâ'ah*, (Kairo; al-Markaz al-Tsaqafi, tt), hlm. 11, Baca juga, Sumaryono, *Hermeneutik*, (Yogyakarta; Kanisius, 1996), hlm. 31.

³ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, (Jakarta; Gramedia, 1981), hlm. 230.

⁴ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, hlm. 13.

⁵ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, hlm. 225.

Seseorang harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*)⁶. Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks-teks al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, lepas dari bagaimana realitas historis dan *asbâl al-nuzûl*-nya dimasa lalu.

Ketiga, hermeneutika pembebasan yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer khususnya Hasan Hanafi (l. 1935) dan Farid Esack (l. 1959)⁷. Hermeneutika tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu adalah aksi⁸. Menurut Hanafi, dalam kaitannya dengan al-Qur'an, hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada realitas kehidupan manusia. Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutika.

Oksidentalisme merupakan arah kajian baru yang ditenarkan oleh Hassan Hanafi, berusaha mengkaji barat dalam kacamata timur, sehingga ada keseimbangan dalam proses pembelajaran antara *kulon* dan *wetan* (west and east). Dunia barat selama ini dipandang sangat mendominasi dalam kajian ketimuran, khususnya kajian ke-islaman. Bahkan, di era kolonial, orientalisme dianggap sebagai senjata untuk menundukan bangsa-bangsa timur.

Misi Oksidentalisme adalah mengurai dan menetralisasi distorsi sejarah antara Timur dan Barat, dan mencoba meletakkan kembali Peradaban Barat pada proporsi geografisnya. dan tidak menutup kemungkinan untuk mengambil manfaat dari kajian-kajian ke-Islam-an (Islamologi) mereka atau paling tidak memakai metodologi mereka dalam mengkaji bahkan mengkritisi beberapa ajaran dan tradisi dalam Islam. Namun Yang terakhir inilah, yakni al-Intifa min al-Ghorb menjadi perdebatan yang mengakar antara dua kelompok (pemikiran) Islam di hampir seluruh penjuru bumi Allah ini; yaitu antara kelompok Tradisionalis dan Modernis (sekularis; julukan yang sering diberikan oleh kelompok Tradisionalis kepada kelompok kedua ini). Kelompok pertama, mewakili kelompok yang sering disebut militan-fundamentalis (terutama oleh kelompok modernis) yang mewakili bahwa kebesaran umat Islam tergantung kepada kesadaran mereka dalam melaksanakan ajaran agamanya dengan kembali kepada ajaran inti al-Qur'an dan Sunnah sebagai pernekanannya.

⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, hlm. 232.

⁷ Nur Ikhwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta; Tiara Wacana, 2002), hlm. 163.

⁸ Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, (Yogyakarta; Prisma, 2003), hlm. 109.

Sementara kelompok kedua mewakili kelompok yang sering mereka namakan sendiri dengan reformis-modernis, yang meyakini bahwa Islam adalah agama hadhari (peradaban), yang karenanya harus terbuka terhadap unsur-unsur peradaban lain. Untuk itu, ajaran Islam mesti diaktualisasikan dan diperbaharui (rekonstruksi dan bahkan revisi), dengan mencoba redefinisi, agar senantiasa relevan dengan perkembangan zaman. Namun disini, penulis tidak akan mengulas pembahasan untuk menentukan sikap penulis pribadi diantara kedua kelompok di atas. Dalam makalah ini penulis akan memaparkan pemikiran-pemikiran Hasan Hanafi yang memperkenalkan istilah Oksidentalisme.

Selanjutnya, *Al-Turats wa al-Tajdid* telah memperlihatkan karakter Hasan Hanafi sebagai pemikir yang memiliki kesadaran tinggi terhadap kondisi umat Islam sekaligus warisan-warisan intelektualnya.⁹ Kesadaran tersebut jugalah yang mewarnai *brand* pemikirannya, Kiri Islam. Dalam proyek besarnya membela hak-hak umat Islam yang lebih identik dengan golongan mayoritas yang tertindas, terkalahkan, dan terdominasi, Hasan Hanafi memberikan titik tekan kepada realitas yang ada.

Hasan Hanafi mengusung tiga program luar biasa yang berorientasi untuk rekonstruksi kebudayaan Islam yang terbebaskan dan mandiri. Dengan program pertama, *Mawqifuna min al-turats al-qadim*, Hasan Hanafi ingin mereformasi pemikiran Islam dengan melakukan revitalisasi terhadap *turats* klasik dan merekonstruksinya supaya tidak usang dan bermanfaat untuk zaman ini. Akan tetapi, pada sisi lain kebudayaan Barat telah banyak menghegemoni kehidupan umat Islam, sehingga banyaknya umat Islam yang ter-Barat-barat-kan. Oleh sebab itu, kebudayaan Barat juga perlu diperlakukan dengan tepat melalui program kedua, *mawqifuna min al-turats al-gharbi*. Kedua program ini belum cukup. Untuk itu, perlu disempurnakan dengan program ketiga dengan menafsirkan kembali serta merekonstruksi kebudayaan masa sekarang dalam skala global, yang ia sebut dengan *mawqifunaminal-waqi'*.

Pemikiran Qur'an Hasan Hanafi menempati posisi ketiga dari tiga program yang ditawarkannya. Melihat gebrakan yang terus menerus dilakukan oleh Hasan Hanafi, untuk poin ketiga ini banyak pengamat yang menyebut sebagai Hermeneutika Pembebasan atau Teologi Pembebasan. Pada tulisan ini, penulis akan mengelaborasi beberapa poin penting yang patut untuk diperhatikan dalam memahami program ketiga tersebut dalam kerangka diskursus pemikiran Qur'an kontemporer. Penulis akan memulai dengan garis besar biografi, ciri khas dan posisi hermeneutika Hasan Hanafi, problem hermeneutisnya, metode penafsiran dan ditutup dengan contoh penafsiran.

⁹ Hasan Hanafi, *al-Turats wa al-Tajdid* Terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001), hlm. 19.

PEMBAHASAN

A. Biografi Hasan Hanafi

Hassan Hanafi lahir di Kairo, 13 Februari 1935 dari keluarga musisi. Pendidikannya diawali di pendidikan dasar dan tamat pada tahun 1948. Dilanjutkan di Madrasah Tsanawiyah “Khalil Agha”, Kairo dan lulus pada 1952. Selama di Madrasah Tsanawiyah Hanafi sudah aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok Ikhwanul Muslimin, hingga ia tahu tentang pemikiran yang dikembangkan dan aktivitas-aktivitas sosial yang dilakukan mereka. Selain itu, Hanafi juga mempelajari pemikiran Sayyid Quthb tentang keadilan sosial dan keislaman¹⁰. Pada tahun 1952, setelah lulus dari Madrasah Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studi di Jurusan Filsafat Universitas Kairo. Hanafi lulus dan menyandang gelar sarjana muda pada tahun 1956. Setelah itu ia melanjutkan studi ke Universitas Sorbone, Prancis. Pada tahun 1966, Hanafi berhasil menyelesaikan program Master dan Doktornya¹¹.

Karir akademiknya dimulai tahun 1967 ketika diangkat sebagai Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), dan Profesor Filsafat (1980) pada Jurusan Filsafat Universitas Kairo. Ia pun diserahi jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama. Selain itu, Hanafi juga aktif memberi kuliah di beberapa negara, seperti Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia AS (1971-1975), Universitas Kuwait (1979) dan Universitas Fez Maroko (1982-1984). Selanjutnya Hanafi diangkat sebagai guru besar tamu di Universitas Tokyo (1984-1985), Persatuan Emirat Arab (1985), dan penasehat program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987). Selama di Perancis ini, Hanafi mendalami berbagai disiplin ilmu. Ia belajar logika, pembaharuan dan sejarah filsafat dari Jean Gitton, mendalami fenomenologi dari Husserl, mempelajari analisa kesadaran pada Paul Ricouer dan logika pembaharuan pada Massignon yang sekaligus bertindak sebagai pembimbing penulisan disertasinya.

Di samping dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi ilmiah dan kemasyarakatan. Ia aktif sebagai sekretaris umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir, anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika dan menjadi wakil presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab. Pemikirannya tersebar di dunia Arab dan Eropa. Pada tahun 1981 ia memprakarsai dan sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah al-Yasar al-Islami (Kiri Islam). Pemikirannya yang terkenal dalam jurnal ini

¹⁰ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 98.

¹¹ Dengan Tesisnya yang berjudul *Les Methodes d'Exegeses: Essei sur La Science des Fondaments de La Compréhension Ilmu Ushul Fiqh dan disertasi L'Exegeses de la Phenomenologie, L'etat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application au Phenomene Religieux*.

pernah mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat, yang menyeretnya ke penjara. Keberangkatannya ke Amerika sebagai dosen tamu sebenarnya tidak lepas dari perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya meninggalkan Mesir.

Tulisan dan karya Hasan Hanafi dapat dibagi menjadi tiga periode. *Pertama*, tahun 60-an. *Kedua*, tahun 70-an. *Ketiga*, tahun 80-90 an. Pada periode pertama tahun 60an karyanya tertuang dalam tesis dan disertasinya, yang bertujuan untuk mengintegrasikan antara warisan masa lalu dengan kenyataan masa sekarang. Upaya-upaya yang dilakukan dapat terlihat dalam buku *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istiqhrab*, seperti tersimpulkan sebagai berikut; 1) metode interpretasi sebagai pembaharuan dalam bidang Ushul Fiqh, 2) Fenomenologi sebagai metode untuk memahami realitas agama, 3) menyesuaikan dengan situasi dan kondisi serta menyederhanakan ilmu ushul fiqh sesuai dengan realitas, 4) keharusan agama berdasarkan realitas kontemporer, 5) bagaimana memahami serta menjelaskan teks-teks masa lalu¹².

Sedangkan karya dalam periode kedua tahun 70-an, salah satu tujuan tujuan dari tulisan-tulisan periode ini adalah mencari penyebab kekalahan umat Islam ketika perang melawan Israel tahun 1967, maka pada tahun 1976 menulis *Qadlaya Mu'ashirah fi Fikrina al-Mu'ashir*, dalam buku ia menggambarkan bagaimana iman seorang pemikir menganalisa realitas dan berusaha merevitalisasi khazanah klasik Islam. Hasan Hanafi mengatakan seorang ilmuan tidak hanya harus duduk, asyik berfikir tetapi juga harus berfikir dan memberikan jalan keluar bagi rakyat yang sedang mengalami kesulitan¹³. Kemudian pada tahun 1977, Hasan Hanafi menulis *Qadlaya Mu'ashirah fi Fikrina al-Gharbi*. Dalam buku ini Hasan Hanafi memperkenalkan beberapa pemikir Barat, seperti Spinoza, Kant, Hegel, Max Weber dan Herbert Marcuse, fungsi dari buku ini, supaya pembaca memahami dan dapat mengambil metode bagaimana tokoh-tokoh diatas dalam memahami persoalan masyarakat kemudian bagaimana mereka mengadakan reformasi¹⁴.

Adapun karya pada periode ketiga, tahun 80-an dan awal 90 an, di antaranya adalah; 1). *Ad-Din wa al-Tsaurah fi Mishri 1952-1981*, tema buku ini secara keseluruhan membicarakan gerakan-gerakan keagamaan kontemporer dan integritas umat, dan menjelaskan salah satu penyebab konflik berkepanjangan di Mesir adalah tarik menarik antara ideologi Islam dengan Barat¹⁵ 2). *Dirasat Islamiyah* tahun 1981, yang memuat tentang metode

¹² Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab Mauqifuna min Turats al-Gharbi*, (Kairo: Dar al-Fannani, 1992), hlm. 12.

¹³ Hasan Hanafi, *Qadlaya Mu'ashirah fi Fikrina al Mu'ashir*, (Beirut: Dar al-Tanwir, 1983)

¹⁴ Hasan Hanafi, *Qadlaya Mu'ashirah fi Fikrina al-Gharbi*, (Beirut: Dar al-Tanwir, 1990).

¹⁵ Hasan Hanafi, *ad-Din wa al Tsaurah fi Mishr 1952-1981, Vol. I-VII*, (Kairo: Maktabah Madbulli, 1989), buku ini memberikan bukti-bukti munculkan tragedi politik, radikalisme agam islam.

studi keIslaman melalui Ushul fiqh, Ushuluddin, Filsafat dan bagaimana pembaharuannya¹⁶. 3). *At- Turats wa al-Tajdid*, buku ini berisi tentang tradisi dan pembaharuan, yang mendiskusikan sikap yang dibutuhkan umat Islam terhadap tradisi dan Khazanah Barat untuk menjaga supaya tidak teralienasi¹⁷. 4). *Min al-Aqidah Ila al- Tsaurah*, tahun 1988, buku ini adalah buah karyanya yang besar dan paling penting. Isi buku ini adalah bagaimana cara merekonstruksi ilmu kalam dan penjelasan seluruh karya dan aliran ilmu kalam dari aspek isi, metodologi, latarbelakang dan perkembangannya sampai abad 20¹⁸. 5) *Muqaddimah fi 'Ilmi al-Istiqhrab*, tahun 1992. Buku ini berisi tentang sikap Hanafi terhadap tradisi peradaban Barat¹⁹. 6) *Islam in the Modern World*, Tahun 2000, yang terdiri dua bagian; Pertama: *Religion, Ideology and Development*. Kedua: *Tradition, Revolution and Culture*. Buku ini berisi kumpulan artikel yang disampekan pada seminar-seminar di Amerika, Prancis, Jepang, Indonesia dan Negara timur tengah lainnya. Buku ini hendak mengidiologikan agama dan meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara dunia ketiga²⁰.

B. Karakteristik Pemikiran Hasan Hanafi

Pada dasarnya, Hasan Hanafi lebih layak untuk disebut sebagai seorang filosof Muslim ketimbang sebagai ahli hermeneutika atau penafsir. Bukan hanya karena *concern*-nya yang sangat kuat kepada realitas aktual umat Islam, namun juga karena proyek besar yang diusungnya (*al-Turats wa al-Tajdid*) seringkali disebut sebagai proyek peradaban yang bertujuan untuk merubah masyarakat, dan pembahasan mengenai seni interpretasi, yang dalam hal ini adalah Alquran, hanyalah salah satu pokok pembahasan yang dibahas dalam skema besar tersebut. Penilaian semacam ini juga bisa dilihat dari bahasan panjang yang ditulis oleh Ali Harb *Naqd al-Nash*, yang lebih menitikberatkan kritiknya kepada Hasan Hanafi dalam kajian isu-isu yang lebih berbau filosofis daripada kajian Alquran.²¹

Menurut Prof. Dr. Amin Abdullah, Hasan Hanafi adalah sarjana pertama yang mencetuskan terminologi *hermeneutika Alquran*. Meski mengakui bahwa Hasan Hanafi belum

¹⁶ Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyah*, Cet. II, (Kairo: Maktabah Anjilo, 1982). Dalam buku ini, Hasan Hanafi menggunakan metode fenomenologi dan Hermeneutika, dia menjelaskan obyek studi melalui perspektif kesejarahan secara kritis dan melihat sebagaimana adanya.

¹⁷ Hasan Hanafi, *At-Turats wa at-Tajdid Maufiquna min Turats al-Qadim*, (Beirut: al- Muassasah al-Jamiiyah, 1992).

¹⁸ Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsaurah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1988).

¹⁹ Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilmi al-Istighrab Maufiquna Min Turats al-Gharbi*, (Kairo: Dar al-Fannani, 1992).

²⁰ Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World*, 2 Volume, Vol-I, *Religion, Ideology and Development* dan Vol-II, *Tradition, Revolution and Culture*, (Cairo: Dar Kebaa, 2000)

²¹ Ali Harb, *Naqd al-Nash* terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 86.

menerbitkan karya sistematis mengenai hermeneutika Alquran (pengakuan tersebut ditulis tahun 2002), artikel-artikel lepasnya telah menunjukkan *concern* Hanafi kepada agenda hermeneutika Alquran yang dibangun atas dua agenda: persoalan metodis/teori penafsiran dan persoalan filosofis/matateori penafsiran. Secara metodis, Hanafi menggariskan beberapa langkah baru dalam memahami Alquran dengan tumpuan utama pada dimensi liberasi dan emansipatoris Alquran. Sementara untuk agenda filosofis, Hanafi telah bertindak sebagai komentator, kritikus, bahkan dekonstruktor terhadap teori lama yang dianggap sebagai kebenaran dalam metodologi penafsiran Alquran. Hanafi telah menelorkan tulisan-tulisan hermeneutisnya seperti dalam *Hermeneutics as Axiomatics: an Islamic Model* dalam bukunya *Religious Dialog and Revolution* yang ditulis diantara tahun 1972-1976. Bahkan, sebenarnya Hanafi telah jauh sebelum itu memulai tulisan hermeneutisnya, jika ditarik sedikit keluar dari konteks Alquran, ketika ia menulis disertasinya *Les Methodes d'Exegese, essai sur La science des Fondamen de la Comprehension, ilm Usul al-Fiqh* (Metodologi Penafsiran: Sebuah Upaya Rekonstruksi Ilmu Ushul Fiqh), *L'Exegese de la Phenomenologie, L'etat actual de la metode phenomenologique et son application au phenomene religiux* (Tafsir Fenomenologis: Status Quo Metode Fenomenologi dan Aplikasinya dalam Fenomena Keagamaan), dan *La Phenomenologie de L'Exegese, esay d'une hermeneutique existentielle a partir du Nueveau Testament* (Fenomenologi Penafsiran: Risalah Penafsiran Eksistensialisme terhadap Perjanjian Baru) pada tahun 1965-1966. Sedangkan expert-hermeneut lainnya, seperti Fazlurrahman baru memulai tulisan hermeneutisnya dengan *Islam and Modernity* pada tahun 1977-1978, *Major Themes of the Qur'an* tahun 1980; Arkoun dengan *Lecture de Coran* tahun 1982; apalagi dengan Nashr Hamid Abu Zayd, Farid Esack, dan Muhammad Shahrur yang baru menulis karya mereka setelah tahun 1990.²²

Dalam membangun hermeneutika ala Hasan Hanafi, ia menggunakan beberapa piranti besar, yaitu *ushul fiqh*, fenomenologi, marxisme, dan hermeneutika itu sendiri. Dengan menggunakan empat *ingridients* tersebut, Hasan Hanafi membangun sebuah teori hermeneutika yang mampu mewartakan gagasan pembebasan dalam Islam; tafsir revolusioner yang mumpuni menjadi landasan normatif-ideologis bagi umat Islam untuk menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, baik dari dalam maupun luar. Di samping itu, bangunan hermeneutika semacam ini juga merupakan upaya Hasan Hanafi untuk melampaui bangunan hermeneutika teoritis yang bertendensi objektifis seperti hermeneutika Fazlurrahman dan Arkoun. Dengan argumentasi bahwa hermeneutika aliran objektifis yang dimasuki pengaruh

²²Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 119

positifistik tersebut bersifat elitis dan tidak menyentuh masyarakat Islam secara meluas, Hasan Hanafi sendiri menghindari model hermeneutika demikian, dan mengusung hermeneutika yang lebih bersifat praksis dan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan kronis umat saat ini.²³

Hasan Hanafi menggunakan diskursus *ushul fiqh* seumpama ketika ia menekankan makna tafsir yang mendunia, praktis, dan menyentuh permasalahan langsung yang dialami masyarakat dengan menjelaskan sebuah tanggung jawab tafsir, yaitu mengungkapkan eksistensi manusia—tidak melulu eksistensi teologis mengenai Tuhan—baik secara individu maupun sosial, dengan menjelaskan berbagai situasinya dalam kaitannya dengan orang lain dan alam. Hal ini sangat penting, menurut Hanafi, karena tujuan dari aspek dogmatis dalam Islam itu sendiri adalah untuk mengungkapkan keberadaan dan posisi manusia di alam dengan lima macam *dharuriat*: agama, jiwa, akal, harga diri, dan harta, atau yang populer dengan sebutan *maqasid al-syari'ah*.²⁴

Studi fenomenologi bertujuan untuk menggali kesadaran terdalam para subjek mengenai pengalaman beserta maknanya, sementara fenomena itu sendiri adalah peristiwa/pengalaman yang masuk ke dalam kesadaran subjek. Kesadaran ini sepertinya diaplikasikan oleh Hasan Hanafi ketika merefleksikan sosok, karakter, dan landasan penafsir yang ideal. Menurutnya, penafsir tidak boleh berhenti pada batas komentator atau retorik. Penafsir harus melampaui keduanya dengan menjelma sebagai penafsir yang reformosi.²⁵ Selain itu, dalam menerjemahkan *asbab al-nuzul*, Hanafi berpendapat bahwa berita mengenai peristiwa yang mengitari turunnya Alquran ini dapat membantu penafsir tradisional untuk memahami ayat dengan tepat. Akan tetapi, informasi tersebut perlu dipahami dalam kerangka bahwa peristiwa tersebut merupakan pengalaman hidup yang dialami sahabat. Artinya, *asbab al-nuzul* dalam pengertian tradisional tersebut berubah menjadi situasi kemanusiaan empiris.²⁶

Dengan diskursus yang lainnya, Marxisme, Hasan Hanafi mencurigai adanya kepentingan, kekuasaan, dan dominasi di balik lahirnya teks atau penafsiran. Hanya saja, untuk pembahasan lebih rinci, penulis tidak mendapatkan banyak data mengenai hal ini.

²³Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002). hlm. 8-9.

²⁴Hasan Hanafi, "Qadhaya Mu'ashirah terj. Yudian Wahyudi" dalam Yudian Wahyudi (ed.), *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi?* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009) hlm. 8-18.

²⁵Hasan Hanafi, *Qadhaya Mu'ashira*, hlm. 5.

²⁶ Hasan Hanafi, *Qadhaya Mu'ashira* hlm. 7

Hermeneutika, yang disamakan oleh Hasan Hanafi dengan *tafsir*, bukan hanya teori interpretasi teks, melainkan sebagai ilmu yang menerangkan wahyu Tuhan dari tingkat kata ke dunia, menerangkan bagaimana proses wahyu dari huruf ke realitas, atau dari *logos* ke praktis, dan selanjutnya transformasi wahyu dari pikiran Tuhan menjadi kehidupan nyata. Ia mengkritik model tafsir konvensional, dan juga tafsir kontemporer, yang ia anggap tidak *melek* realitas. Terutama sekali, ia mengkritik al-Azhar yang masih menggunakan metode yang memiliki *gap* antara teks ilahi dengan wacana atau realitas manusiawi. Sebagai hasilnya, ia menekankan sisi realitas dalam hermeneutikanya. Ia menyatakan bahwa sebelum mengaplikasikan sebuah teori penafsiran, seseorang harus merefleksikan terlebih dahulu pengalaman yang hidup pada kesadaran pribadi atau jamaah yang menyebabkan suatu ayat diturunkan. Menurutnya, sebuah ayat bukanlah pendapat, orientasi, atau makna abstrak, melainkan sebuah jawaban terhadap kegelisahan, kesulitan, dan penderitaan individu-individu yang diresponnya.²⁷ Pada sisi lain, ia juga menegaskan bahwa dalam penafsiran, upaya untuk kembali kepada sumber (Alquran) akan menemukan kebuntuan, sehingga alternatifnya adalah kembali kepada alam. Dengan model ini, ia mencita-citakan tafsir yang memperbaiki manusia atau yang ia sebut sebagai tafsir reformis, dan penafsir yang reformer/*mushlih*.

Secara umum, hermeneutika terbagi kepada tiga mazhab besar. *Pertama*, mazhab teoritis (*hermeneutical theory*) yang memiliki problem hermeneutik berupa metode. Pertanyaan yang dibahas mazhab ini adalah metode apakah yang cocok untuk menafsirkan teks sehingga seseorang penafsir bisa terhindar dari kesalahpahaman? Kesalahpahaman tersebut dijawab dengan usaha menemukan makna objektif dari teks dengan merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Oleh sebab itu, Sahiron Syamsuddin menyebutnya dengan aliran objektifis.

Kedua, hermeneutika filosofis (*hermeneutic philosophy*) bergerak mengkritisi mazhab pertama. Kelemahan mazhab objektifis, menurut mazhab kedua ini, adalah pengandaian ditemukannya makna awal atau makna sejati dan direproduksi kembali. Sementara menurut Hans-Georg Gadamer, kita hanya dapat melihat masa lalu dari sudut pandang kita dan dari situasi kekinian. Penafsiran menurutnya adalah produksi makna baru, bukan reproduksi makna awal. Mazhab kedua ini dikategorikan oleh Sahiron Syamsuddin sebagai mazhab tengah antara kelompok pertama dan kelompok ketiga berikut ini.

Kelompok selanjutnya adalah mazhab kritis (subjektifis) yang selalu mencurigai adanya hal-hal di luar aspek linguistik yang membentuk konteks, pemikiran, perbuatan, dan bahkan ilmu itu sendiri. Menurut Jurgen Habermas, pembesar kelompok ini, Gadamer mendambakan

²⁷ Hasan Hanafi, *Qadhaya Mu'ashira* hlm. 14

adanya konstruksi pemikiran atau pengetahuan yang bersifat bersih dan steril dari kepentingan-kepentingan yang menindas. Padahal, menurutnya, setiap pengetahuan harus dilepaskan dari kepentingan-kepentingan yang membentuknya. Oleh sebab itu, kelompok ini lebih sering mencurigai teks dibanding mengklarifikasi kebenaran teks.²⁸ Jika dikaitkan dengan Alquran, proyek-proyek para pemikir kontemporer bisa digolongkan kepada dua bentuk. Corak pertama adalah mereka yang berusaha mengejar makna yang lebih kurang objektif dari teks untuk kemudian bergerak menuju realitas. Model ini lebih dekat dengan mazhab pertama dari ketiga corak pemikiran hermeneutis di atas. Fazlurrahman, Arkoun, dan Abu Zayd, diantara nama-nama penganut paham ini, mementingkan prosedur ilmiah yang mampu menggiring kepada temuan makna objektif dengan metode yang valid. Sementara corak kedua 'menuduh' bahwa model kajian pertama tersebut, meskipun bisa berhasil pada tataran teoritis, namun mendekati mustahil untuk tataran praktis. Farid Esack, Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud Muhsin, para tokoh kelompok kedua, bergerak dari realitas untuk kemudian dikonstruksi sesuai dengan ajaran-ajaran yang diperoleh dari penafsiran. Kelompok kedua ini lebih dekat dengan hermeneutika filosofis sebagaimana di atas.²⁹

Bagaimana dengan Hasan Hanafi? Diperhatikan berdasarkan dua kelompok besar barusan, hermeneutika Hasan Hanafi mengalami dinamikanya sendiri. Pada awalnya, ia menginginkan hermeneutika pembebasannya bercorak rasional, formal, objektif, dan universal. Pengandaiannya mengenai penafsir yang harus mendekati Alquran dengan *tabula rasa* mirip dengan model hermeneutika Abu Zayd. Akan tetapi, belakangan, warna hermeneutika filosofis menjadi lebih dominan dalam bangunan pemikirannya. Ia menyatakan bahwa tidak ada hermeneutika yang absolut, universal, dan objektif. Hermeneutika selalu bersifat sosial dan praksis. Sebagai bentuk eksplisit dalam langkah model filosofis ini, ia menekankan pentingnya penafsir untuk menentukan terlebih dahulu kepentingan apa yang ia bawa sebelum menafsirkan; kepentingan yang direfleksikan dari kegelisahan yang dirasakan ketika memperhatikan permasalahan yang melanda umat. Dikaitkan dengan mazhab hermeneutika ketiga, mazhab kritis, Hasan Hanafi juga cenderung mencurigai tendensi kekuasaan dan dominasi di balik teks dan penafsiran. Dengan konstruk, posisi, dan dinamika hermeneutika Hasan Hanafi di atas, dapat dilihat ciri khas serta posisi terminologi hermeneutika yang ia sebut dengan Hermeneutika Pembebasan di antara teori-teori para hermeneut lainnya.³⁰

²⁸Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), hlm. 26.

²⁹Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi*, hlm. 94-97

³⁰Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi*, hlm. 98

C. Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi

Bagi Hanafi, hermeneutika al-Qur'an tidak dibatasi pada perbincangan mengenai model-model pemahaman tertentu atau teks semata, tapi berkaitan juga dengan penyelidikan sejarah teks untuk menjamin otentisitasnya hingga hasil penafsiran dalam kehidupan manusia. Berikut komentar Hanafi:

Dalam bahasa fenomenologis, dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan objeknya, yakni kitab-kitab suci. *Pertama*, kita memiliki kesadaran historis yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya. *Kedua*, kita memiliki kesadaran eidetik yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional. *Ketiga*, kesadaran praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Sebagaimana telah disinggung di atas, fungsi kritik historis dalam hermeneutika adalah untuk memastikan keaslian teks yang disampaikan Nabi dalam sejarah. Artinya, perhatian Hermeneutik terletak pada dimensi horizontal wahyu yang sifatnya historis, dan bukan pada dimensi vertikalnya yang metafisis. Keaslian wahyu dalam sejarah menurutnya: 1) tak ada syarat-syarat kemanusiaan di dalamnya. 2) keutuhannya, artinya wahyu disimpan dalam bentuk tertulis tanpa mengalami pengurangan atau penambahan dalam sejarah. Dengan adanya kedua syarat di atas, Hasan Hanafi telah menyimpulkan bahwa Alquran secara otentik adalah wahyu dari Tuhan yang diwahyukan secara *verbatim* kepada Nabi Muhammad, dan dari beliau juga ditransmisikan dengan cara yang sama kepada para sahabat dan generasi berikutnya.

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

Selanjutnya, generalisasi pada tahap editis membuka jalan bagi kritik praksis yang menjadi tujuan hermeneutika aksiomatik. Hermeneutik pembebasan al-Qur'an yang memang merupakan cara baca al-Qur'an dengan maksud-maksud praksis menaruh perhatian besar pada transformasi masyarakat.

D. Langkah Metodis Penafsiran dan Contoh

1. Langkah Metodis Penafsiran

Sebagai langkah praktis dari ketiga metode di atas, dan juga sebagai implikasi dari ciri khas tafsir beliau yang praksis, Hassan Hanafi telah merumuskan langkah-langkah interpretasi sebagai berikut:

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

Deskripsi model-model aksi. Sekali ditemukan kesenjangan antara dunia ideal dengan riil, maka aksi sosial menjadi langkah berikutnya. Transformasi dari teks ke tindakan, teori ke praktik, dan pemahaman ke perubahan.

E. Contoh Penafsiran terhadap kata *al-Ardh* (tanah/bumi)

Untuk lebih jelasnya bagaimana Hanafi melakukan praktik atas langkah-langkah metodisnya tersebut, berikut akan dipaparkan contoh penafsiran Hanafi tentang ayat-ayat yang terkait dengan masalah tanah. Penafsiran Hanafi terkait tanah ini tak lepas dari peristiwa pengambilalihan/pendudukan tanah yang terjadi pada masa pemerintahan Anwar Sadat yang pro-Barat dan berkolaborasi dengan Israel.

al-Ard adalah bentuk *mufrad/singular* yang jamaknya bisa *aradh*, *uruudh*, dan *aradhun*. Secara etimologis, *al-ardh* berarti sesuatu yang manusia berada di atasnya. Kata ini disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 462 kali, 454 kali sebagai kata benda yang berdiri sendiri dan 8 kali dihubungkan dengan kata ganti kepunyaan, yang mengindikasikan bahwa tanah bukanlah "objek kepemilikan". Tanah ada dalam kategori 'ada' (mahluk), bukan kepunyaan. Hanya sekali kata *al-ardh* dihubungkan kepada orang pertama. Ia digunakan dalam hubungan Tuhan, yang berarti bahwa Tuhan adalah satu-satunya pemilik tanah.

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

Dengan menggunakan basis langkah interpretasi Hasan Hanafi di atas, maka penafsirannya dapat diidentifikasi bahwa *komintmen politik sosial* Hanafi sebagai penafsir tidak bisa dilepaskan dari kegelisahannya terhadap kasus penempatan tanah tersebut. *Keberpihakan penafsir* juga terlihat dari usahanya untuk menjelaskan bahwa penempatan tanah tersebut adalah usaha yang menindas. *Sinopsis ayat* diperlihatkan dengan usahanya mengumpulkan beberapa ayat yang relevan (Q.s. 29: 56, 2: 17, 3:109, 5:40, 5:120, 7:158, 9:116, 39:63, dan lain-lain). Proses *klasifikasi linguistik* terlihat pada deskripsinya bahwa *al-Ardh* disebut 462 kali, 454 kali sebagai kata benda berdiri sendiri, 8 kali dihubungkan dengan kata ganti kepunyaan, dan hanya sekali yang dihubungkan dengan orang pertama yang dalam hal ini adalah Tuhan (al-Ankabut: 56). Ini merupakan salah satu bentuk analisis linguistik untuk mencapai sebuah makna bahwa tanah bukanlah komoditi kepemilikan, ia hanyalah milik Tuhan. *Struktur makna* yang digunakan Hasan Hanafi terlihat dari kelima orientasi makna. Setelah menganalisis *situasi faktual*, maka makna yang cocok dan dibutuhkan untuk kasus ini adalah tanah merupakan milik Tuhan, bukan untuk diperebutkan oleh manusia,

apalagi melibatkan unsur penindasan. Hasan Hanafi membedakan *makna ideal* dengan *makna riil* bahwa makna ideal adalah tanah diartikan sebagai tanah alam, tanah hijau, dan keindahan, sementara untuk makna riil, ia menegaskan bahwa Tuhan satu-satunya pemilik dan ahli waris tanah. Hanya saja, penulis belum menemukan saran-saran aksi yang ia tawarkan dari penafsiran mengenai *al-ardh* ini.

PENUTUP

Melihat prosedur penafsiran yang ditawarkan Hasan Hanafi, bahwa sebelum menafsirkan teks seorang penafsir harus terlebih dahulu menganalisis pengalaman sendiri untuk memunculkan kepentingan, motivasi, dan posisi social, maka dapat dimengerti jika metodologi tafsirnya menunjukkan nuansa pembebasannya. Akibatnya, prosedur ini hanya cocok untuk pola penafsiran tematis (*maudlu'i*) karena penafsiran Al Qur'an secara mushkafi tidak akan mengakomodasi kepentingan diatas.

Dengan karakternya yang realis, tematis, temporal, transformatif dan eksperimental, metodologi tafsir yang ditawarkan Hasan Hanafi disamping menunjukkan bingkai pembaruan pemikirannya juga sekaligus tampak digiring untuk melegitimasi proyek pembaharuannya yang bercorak kiri. Keberpihakan yang menjadi ini dari gerakan kiri, menjadikan Hasan Hanafi buru-buru menolak pretense objektifistik sebagaimana yang lazim ditemukan dalam hermeneutik Al Qur'an modern. Justru dengan karakter diatas Hasan Hanafi ingin menegaskan subjektifitas dan kepentingan (ideologis) yang menjadi tujuan penafsirannya.

Dalam dari bias kepentingannya ini adalah terjadinya kontradiksi dalam pemikiran hermeneutisnya. Disatu pihak membalik paradigma tekstualis hermeneutika klasik menjadi paradigma realis, sementara dipihak lain orientasi ilmiah objektif hermeneutic Al Qur'an modern dikembalikan pada orientasi subjektif seperti dalam hermeneutic klasik. Pada gilirannya dapat disimpulkan bahwa pendekatan fenomenologi dan marxisme dengan cirri utama analisis konflik antar kelas dalam masyarakat, begitu menonjol walau dibalut dengan dalih teori asbab al nuzul maupun masalah Al Ummah.

Daftar Pustaka

Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta; Tiara Wacana, 2002.

Ali Harb, *Naqd al-Nash* terj. M. Faisol Fatawi, Yogyakarta: LkiS, 2003.

Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, Bandung; Pustaka, 1985.

- Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab Mauqifuna min Turats al-Gharbi*, Kairo: Dar al-Fannani, 1992.
- Hasan Hanafi, *Qadlaya Mu'ashirah fi Fikrina al Mu'ashir*, Beirut: Dar al-Tanwir, 1983.
- Hasan Hanafi, *Qadlaya Mu'ashirah fi Fikrina al-Gharbi*, Beirut: Dar al-Tanwir, 1990.
- Hasan Hanafi, *ad-Din wa al Tsaurah fi Mishr 1952-1981, Vol. I-VII*, Kairo: Maktabah Madbulli, 1989.
- Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyah*, Cet. II, Kairo: Maktabah Anjilo, 1982.
- Hasan Hanafi, *At-Turats wa at-Tajdid Mauqifuna min Turats al-Qadim*, Beirut: al- Muassasah al-Jamiiyah, 1992.
- Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1988.
- Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilmi al-Istighrab Mauqifuna Min Turats al-Gharbi*, Kairo: Dar al-Fannani, 1992.
- Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World*, 2 Volume, Vol-I, *Religion, Ideology and Development* dan Vol-II, *Tradition, Revolution and Culture*, Cairo: Dar Kebaa, 2000.
- Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, Yogyakarta; Prisma, 2003.
- Hasan Hanafi, *al-Turats wa al-Tajdid*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001.
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, London; Routledge & Kegan Paul, 1980.
- John L. Esposito, *The Oxford Encyklopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995.
- K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, Jakarta; Gramedia, 1981.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyât al-Tawîl wa Aliyât al-Qirâ'ah*, Kairo; al-Markaz al- Tsaqafi, tt.
- Sumaryono, *Hermeneutik*, Yogyakarta, Kanisius, 1996.
- Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.
- Yudian Wahyudi (ed.), *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi?*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.