

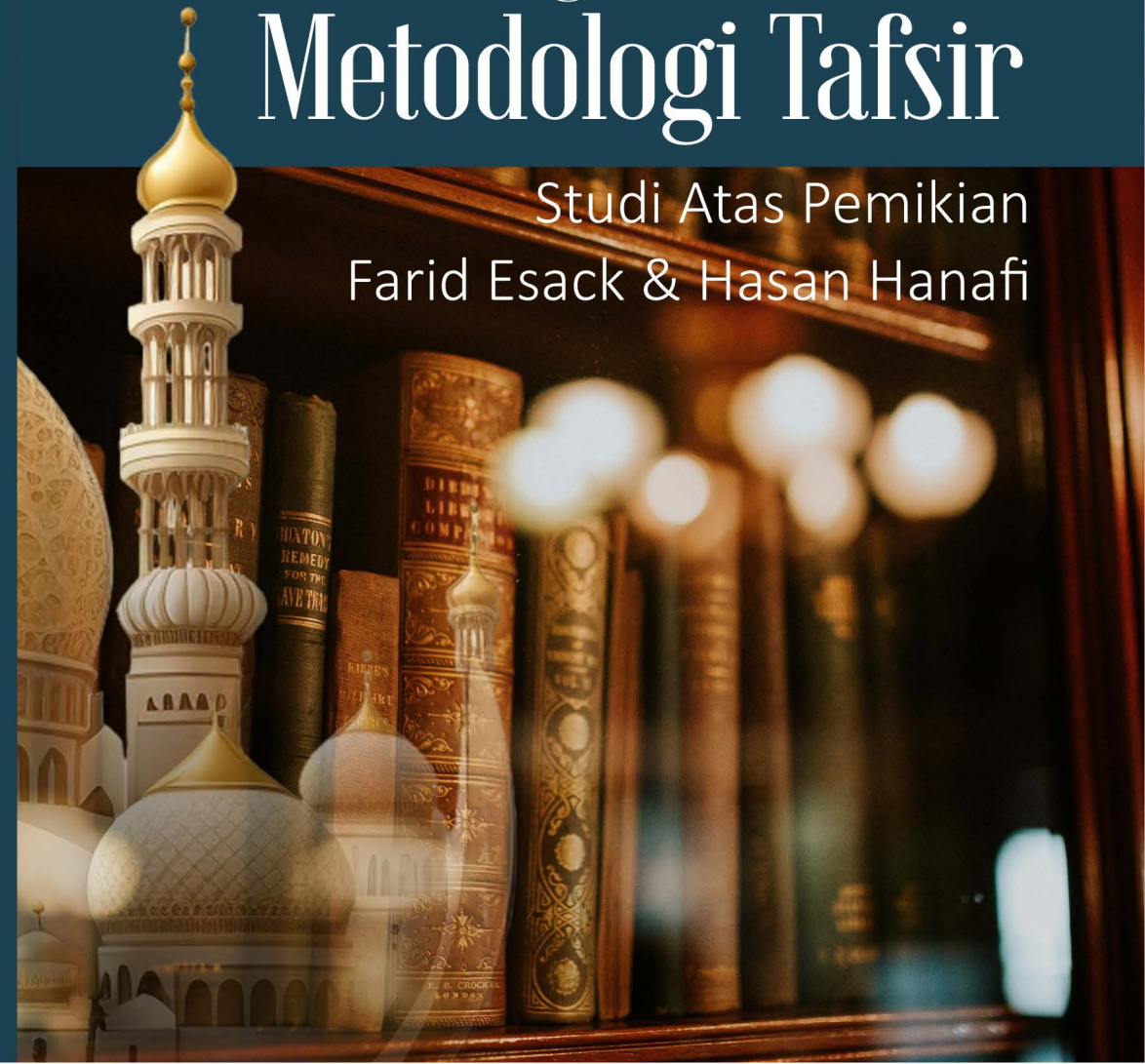
**Mutmainnah, M.Th.I.,
Maliki, M.Ag.,
Wely Dozan, M.Ag.**

Hermeneutika

Sebagai Tawaran Baru

Metodologi Tafsir

Studi Atas Pemikiran
Farid Esack & Hasan Hanafi



Hermeneutika

Sebagai Tawaran Baru

Metodologi Tafsir

Studi Atas Pemikiran
Farid Esack & Hasan Hanafi

Buku ini membahas hermeneutika sebagai tawaran baru dalam tafsir sebagai obek kajian adalah pemikiran Farid Esack & Hasan Hanafi sebagai studi perbandingan bagaimana gagasan hermeneutika lebih-lebih aplikasi dalam penafsiran al-Qur'an. Kajian seputar hermeneutika bukanlah hal yang baru, sudah banyak penelitian-penelitian terdahulu membahas tentang tema ini. akan tetapi, kita ketahui bersama bahwa ilmu itu tidak pernah finis dan akan terus berkembang dengan seiring perkembangan zaman. Menyadari akan hal tersebut, kami perlu membahas kembali tema PARADIGMA HERMENEUTIKA dengan menampilkan gagasan secara signifikan sebagai bahan pertimbangan untuk melengkapi penelitian-penelitian terdahulu.

Isi buku ini memuat bagaimana gagasan pendekatan hermeneutika yang dirumuskan oleh Farid Esack & Hasan Hanafi) serta paradigma lebih khusus pada penafsiran al-Qur'an. Dengan kehadiran buku ini, penulis berharap agar buku ini bisa dijadikan sebagai acuan mendasar dalam memahami pendetan hermeneutika dalam tafsir. Penulis menyadari bahwa buku yang telah disusun ini, masih mempunyai banyak kekurangan baik dalam gaya bahasa atau sistematika penulisan. Oleh karena itu, penulis sangat senang agar pembaca mau memberikan kritik dan saran, agar karya tulis ini dapat diperbaiki dengan sempurna.

Mutmainnah, M.Th.I., Maliki, M.Ag.,
Wely Dozan, M.Ag.

Hermeneutika Sebagai
Tawaran Baru Metodologi Tafsir
Studi Atas Pemikiran
Farid Esack & Hasan Hanafi

Mutmainnah, M.Th.I., Maliki, M.Ag., Wely Dozan, M.Ag.

HERMENEUTIKA
SEBAGAI TAWARAN BARU
METODOLOGI TAFSIR
Studi Atas Pemikiran Farid Esack & HasanHanafi



**HERMENEUTIKA SEBAGAI TAWARAN BARU
METODOLOGI TAFSIR
(Studi Atas Pemikiran Farid Esack & Hasan Hanafi)**

Penulis:

Mutmainnah, M.Th.I.

Maliki, M.Ag.

Wely Dozan, M.Ag.

ISBN 978-623-8497-12-6

Editor:

Dr. H. Syamsu Syauqani, Lc., M.A.

Layout:

Tim UIN Mataram Press

Desain Sampul:

Tim Creative UIN Mataram Press

Penerbit:

UIN Mataram Press

Redaksi:

Kampus II UIN Mataram (Gedung Research Center Lt. 1)

Jl. Gajah Mada No. 100 Jempong Baru

Kota Mataram – NTB 83116

Fax. (0370) 625337 Telp. 087753236499

Email: uinmatarampress@gmail.com

Distribusi:

CV. Pustaka Egaliter (Penerbit & Percetakan)

Anggota IKAPI (No. 184/DIY/2023)

E-mail: pustakaegaliter@gmail.com

<https://pustakaegaliter.com/>

Cetakan Pertama, Desember 2023

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan
dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah segala puji bagi Allah SWT. yang Maha Besar dan Maha Berilmu atas limpahan karunia dan rahmat-Nya penulis berhasil dalam menyusun karya tulis ini dengan judul “HERMENEUTIKA SEBAGAI TAWARAN BARU METODOLOGI TAFSIR (*Studi Atas Pemikiran Farid Esack & Hasan Hanafi*). Sholawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad saw, keluarga, sahabat dan pengikutnya hingga hari kiamat. Lahirnya buku ini berangkat dari kegelisahan akademik dengan melihat dinamika dan perkembangan paradigma metodologi tafsir yang terus berkembang. Pendekatan tafsir yang ditawarkan oleh pemikiran Islam dalam memahami al- Qur’an tidak hanya berdialektika dengan teori lama dan kaidah- kaidah kebahasaan, namun demikian, bagaimana memahami pesan-pesan tuhan (kalam Allah Swt) dengan menggunakan berbagai macam perspektif (pendekatan multi-perspektif) melalui tawaran hermeneutika sebagai metodologi dalam memahami al- Qur’an, karena al- Qur’an posisinya sebagai (*shalihun li kullii zaman wa makan*) sesuai perkembangan tempat dan waktu sehingga terus menerus dikaji agar memberikan solusi dalam berbagai persoalan.

Oleh karena itu, kajian dalam buku ini membahas hermeneutika sebagai tawaran baru dalam tafsir sebagai obek kajian adalah pemikiran Farid Esack & Hasan Hanafi sebagai studi perbandingan bagaimana gagasan hermeneutika lebih-lebih

aplikasi dalam penafsiran al-Qur'an. Kajian seputar hermeneutika bukanlah hal yang baru, sudah banyak penelitian-penelitian terdahulu membahas tentang tema ini. Akan tetapi, kita ketahui bersama bahwa ilmu itu tidak pernah finis dan akan terus berkembang dengan seiring perkembangan zaman. Menyadari akan hal tersebut, kami perlu membahas kembali tema **PARADIGMA HERMENEUTIKA** dengan menampilkan gagasan secara signifikan sebagai bahan pertimbangan untuk melengkapi penelitian-penelitian terdahulu.

Isi buku ini memuat bagaimana gagasan pendekatan hermeneutika yang dirumuskan oleh *Farid Esack & Hasan Hanafi*) serta paradigma lebih khusus pada penafsiran al-Qur'an. Dengan kehadiran buku ini, penulis berharap agar buku ini bisa dijadikan sebagai acuan mendasar dalam memahami pendekatan hermeneutika dalam tafsir. Penulis menyadari bahwa buku yang telah disusun ini, masih mempunyai banyak kekurangan baik dalam gaya bahasa atau sistematika penulisan. Oleh karena itu, penulis sangat senang agar pembaca mau memberikan kritik dan saran, agar karya tulis ini dapat diperbaiki dengan sempurna.

Penulis

Mutmainnah, M.Th.I., Maliki, M.Ag., Wely Dozan, M.Ag.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENULIS	iii
DAFTAR ISI	v
PENDAHULUAN	1
BAB I Telaah Historis Seputar Hermeneutika	11
A. Memahami Konsep Hermeneutika dan Feminisme	11
1. Pengertian Hermeneutika	11
2. Pro-Kontra Seputar Hermeneutika	13
3. Urgensi Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an	21
4. Tafsir Sebagai Upaya Memecahkan Problematika Kekinian	25
5. Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir	29
6. Aplikasi Hermenutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an	32
7. Sekilas Hermeneutika Islam: Nasr Hamid Abu Zaid	43
B. Sejarah Masuknya Hermeneutika Feminis dalam Islam	63
1. Arti Feminisme	63
2. Perempuan Dalam Perspektif Barat	66
C. Gerakan Historis Feminismesebagai asumsi muncul kajian hermeneutika	68
1. Tokoh Feminisme Islam (<i>In Sider</i>)	76
2. Feminisme Gelombang Pertama	87
3. Feminisme Gelombang Kedua	88
4. Feminisme gelombang ketiga (Post-Feminisme)	90
D. Telaah Hermeneutika Sebagai Metodologi	92
E. Klasifikasi Hermeneutika	100
1. Hermeneutika Teoritis	100
2. Hermeneutika Filosofis	100
3. Hermeneutika Kritis	101

BAB II Biografi Farid Esack Dan Hasan Hanafi, Latar Belakang Keilmuan, Kondisi Sosial Politik, Gerak Intelektual Dan Karya Intelektualnya	103
A. Biografi, Latar Belakang Keilmuan Dan Konteks Sosial Afrika Selatan	103
1. Biografi Farid Esack	103
2. Latar belakang keilmuan Farid Esack	110
3. Kondisi Sosial Politik Dan Kondisi Gerak Intelektualnya	112
4. Karya Intelektual Farid Esack	119
B. Biografi Hasan Hanafi, latar belakang keilmuan, Konteks Sosial Mesir dan Karya Intelektual	125
1. Biografi Hasan Hanafi	125
2. Arkeologi Keilmuan	131
3. Kondisi Sosial Politik Dan Kondisi Gerak Intelektual	134
4. Karya Intelektual Hasan Hanafi	141
 BAB III Epistemologi Nalar Hermeneutika Al-Qur'an	 151
A. Hermeneutika sebagai ilmu pengetahuan dan hubungan hermeneutika dengan tafsir	152
1. Pengertian Hermeneutika	152
2. Hermeneutika Sebagai Ilmu Pengetahuan	155
3. Hubungan Hermeneutika dengan Tafsir	158
B. Hermeneutika al-Qur'an Farid Esack	160
1. Hermeneutika Menurut Farid Esack	160
2. Keterpengaruhannya pemikiran dan Metodologi dengan Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun	162
3. Menutup Kekurangan Metodologi Rahman Dan Arkoun	166
a. Rahman Sebuah Kritik	166
b. Arkoun sebuah kritik	168
C. Hermeneutika Farid Esack dalam memahami teks	170
1. Memasuki Pikiran Pengarang (Proses Psikologisasi)	170

2.	Penafsir: Memikul Banyak Beban	172
3.	Penafsiran: Tak Lepas Dari Bahasa, Sejarah Dan Tradisi	174
4.	Kunci-Kunci Hermeneutika Pembebasan Farid Esack	176
a.	<i>Takwa</i> : Melindungi Penafsir Dari Dirinya Sendiri	178
b.	<i>Tauhid</i> : Prinsip Keutuhan Pesan Dan Kemanusiaan	182
c.	<i>Al-Nas</i> : Manusia Sebagai Penentu Kebenaran	186
d.	<i>Mustadl'afin</i> : Kaum Marjinal Dan Tak Berdaya	188
e.	<i>Keadilan</i> ; Prinsip Perlawanan lewat mata keadilan	191
f.	<i>Jihad</i> ; Gerakan Praksis Pembebasan Dan Jalan Menuju Pemahaman	193
D.	Hermeneutika al-Qur'an Pandangan Hasan Hanafi	196
1.	Hermeneutika Menurut Hasan Hanafi	196
2.	Hermeneutika Sebagai Aksiomatika	199
3.	Keterpengaruhannya Pemikiran dan Metodologi Pemikiran	203
4.	Hermeneutika al-Qur'an Hasan Hanafi	211
a.	Kritik Historis	211
b.	Kritik Eidetis	213
c.	Kritik Praktis	216
5.	Hermeneutika Memahami Teks Dan Membaca Teks	218
a.	Historitas Teks	220
b.	Interpretasi Sebagai Kegiatan Produktif	222
c.	Relativitas dan Absolut Makna	226
6.	Kunci-Kunci Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi	229
a.	Relasi Wahyu Dan Realitas	229
b.	Penafsiran Al-Qur'an Hermeneutika Hanafi	231
c.	Merekomendasikan Tafsir Tematik (<i>Maudlu'i</i>)	232

1) Penafsiran Tentang Konsep Tanah dalam al-Qur'an	234
2) Penafsiran tentang Konsep Harta dalam Al-Qur'an	237
7. Pemahaman Hermeneutika Hasan Hanafi dan Farid Esack : Titik Temu dan Titik Beda	240
a. Agenda Hermeneutika Pembebasan Farid Esack Dan Hasan Hanafi	240
b. Kesatuan Wahyu Dan Kesatuan Umat Manusia Menurut Farid Esack Dan Hasan Hanafi	245
c. Titik Temu Hermeneutika Hasan Hanafi Dan Farid Esack	252

BAB IV Kontribusi Hermeneutika Pembebasan Farid Esack Dan Hasan Hanafi	259
A. Kontribusi pemikiran Farid Esack	259
1. Kontribusi Pemikiran Farid Esack	259
a. Takwa	260
b. Tauhid	262
c. Manusia	264
d. <i>Mustadl'afun</i>	266
e. Keadilan	268
f. Jihad (perjuangan dan praksis)	271
B. Kontribusi Pemikiran Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi	273
1. Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi	273
2. Kunci-Kunci Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi	278
C. Analisis pemikiran Farid Esack dan Hasan Hanafi	281
D. Kesatuan Wahyu Dan Kesatuan Umat Manusia Menurut Farid Esack Dan Hasan Hanafi	285
E. Titik Temu Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi Dan Farid Esack	291
DAFTAR PUSTAKA	299

PENDAHULUAN

Sebagai teks, al-Qur'an adalah korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan. Kehadiran teks al-Qur'an ditengah umat Islam telah melahirkan pusat pàusaran wacana keislaman yang tak pernah berhenti dan menjadi pusat inspirasi bagi manusia untuk melakukan penafsiran dan pengembangan makna atas ayat-ayatnya. Maka dapat dikatakan bahwa al-Qur'an hingga kini masih menjadi teks inti (*core text*) dalam peradaban Islam (Muhammad Syahrur, 2008: xvi)

Dinamika penafsiran al-Qur'an tidak pernah mengalami kemandegan sejak kitab suci tersebut diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. Berbagai macam corak penafsiran telah ditawarkan oleh mufasir klasik hingga moderen. Aktivitas *eksegetik* bahkan tidak akan sampai pada titik final selama akal masih eksisdalam diri manusia. Ketidakpuasan terhadap prinsip, pendekatan dan hasil penafsiran seseorang merupakan bukti atas hal tersebut (Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsyudin, 2002: 131) Sehingga, tafsir selalu membuka kemungkinan lahirnya wacana baru yang tidak akan pernah berhenti.

Salah satu wacana yang dikembangkan dalam tafsir al-Qur'an terutama era kontemporer- adalah wacana penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan hermenutika. Mengembangkan

metodologi, tafsir kontemporer merupakan keniscayaan sejarah yang tidak dapat dihindari. Bahkan, merumuskan metodologi-hermeneutika dipandang sebagai upaya pengembangan tafsir dalam merespon tantangan zaman (Abdul Mustaqim, 2012: 2). Pada penghujung abad ke 20 muncul banyak pemikir progresif muslim yang memfokuskan al-Qur'an sebagai kajian dan pusat wacana. Diantaranya Muhammad 'Abid al-Jabiri, Muhammad Arkoen, Fazlurrahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Syahrur, Farid Esack dan Hasan Hanafi. Para pemikir progresif muslim tersebut menawarkan gagasan yang menjadi ciri khas masing-masing, Fazlur Rahman mengusung teori "*double movement*", Mohammad Arkoun mengagaskan kritik nalar Islam, Hasan Hanafimengagaskan kritikan Islam, Abid al-Jabiri mencetuskan kritik nalar Arab, Nasr Hamid Abu Zaid mengusung kritik wacana agama, Ali Harb mengagaskan kritik kebenaran, Farid Esack mengagaskan hermeneutika pembebasan dan demikian pula dengan pemikir muslim lainnya.

Gagasan progresif pemikiran Islam –dan tentu tafsir ada didalamnya- yang digagas oleh tokoh di atas muncul dari beberapa kegelisahan: (1) kegelisahan tafsir yang berkembang sampai saat ini belum banyak menyentuh sisi-sisi kehidupan masyarakat dari sisi keadilan, pembelaan terhadap kaum minoritas, gender (mendeskriminasikan perempuan), korupsi dan HAM. (2) Relitas masyarakat yang tidak tertata rapi, bahkan cenderung mundur, karena masyarakat hanya mengkonsumsi produk tafsir klasik, yang tentu bisa sangat mungkin tidak lagi

relevan dengan kondisi kekinian umat.

Dengan demikian, upaya untuk memahami al-Qur'an secara terus menerus menjadi hal yang penting, bahkan keharusan. Hal demikian memiliki implikasi yang sangat urgen bagi perkembangan dan pemahaman tafsir secara khususnya, maju dan mundurnya umat Islam pada umumnya. Hasan Hanafi dan Farid Esack merupakan dua tokoh progresif muslim yang melakukan reformasi kajian tafsir al-Qur'an di era kontemporer. Keduanya konsen pada paradigma Islam yang menyentuh realitas, dengan menawarkan penafsiran kembali atas ajaran agama, untuk menghasilkan ajaran yang lebih humanis.

Farid Esack mewakili representasi ekspresi sarjana muslim yang memperjuangkan *liberasi* dari segala bentuk rasisme dan eksploitasi ekonomi, Jender, HAM, struktur sosial, korupsi, dan Ras (Farid Esack, 2000: 119). Esack berusaha berusaha mengeksplorasi retorika pembebasan al-Qur'an, teologi serta hermeneutika teks agama pembebasan yang koheren. Teologi pembebasan Esack memandang al-Qur'an bisa dijadikan dasar menuju pembebasan agama, struktur sosial maupun politik. Hal ini terinspirasi pula dari ayat al-Qur'an yang mengabadikan perjuangan Nabi-nabi.

Dengan pemikiran hermenutisnya yang bernuansa *liberatif*, Esack hendak memeperlihatkan bahwa al-Qur'an pada dataran kehadirannya memiliki tujuan sosial yang tersirat. Liberasi Esack terlihat dalam pandangan dan sikapnya, antara lain: *pertama*, keimanan kepada al-Qur'an dalam konteks kekiniaan berarti

menerangkan bahwa mungkin untuk hidup bersama orang-orang yang berbeda agama, bekerja bersama mereka untuk membentuk masyarakat yang lebih manusiawi. *Kedua*, mengedepankan gagasan- gagasan hermeneutika al-Qur'an sebagai suatu sumbangsih bagi pengembangan pluralisme teologi dalam islam. *Ketiga*, mengkaji ulang cara al-Qur'an mendefinisikan golongan kita dan golongan lain untuk dapat memberi ruang bagi kebenaran dan keadilan orang lain dalam teologi pluralisme demi pembebasan dan *keempat*, menggali hubungan yang inklusivisme keagamaan dan sebentar konservatisme politik (yang mendukung aperttheid) di satu sisi, dan eksklusivisme keagamaan dan sebentar politik progresif (yang mendukung pembebasan) (Farid Esack, 2000: 38).

Berbeda dengan Esack, Hasan Hanafi menggunakan diskursus *ushul-fiqih* dan *masalah Mursalah* dalam mewadahi gagasnya pembebasannya dalam Islam. Hasan Hanafi lebih mengusung hermeneutika pembebasan yang lebih bersifat praksis dan mampu menyelesaikan permasalahan- permasalahan kronis umat saat ini (Hasan Hanafi, 2002: 7) Hanafi melihat pentingnya membangun seperangkat metodologi penafsiran yang mampu mewadahi gagasan pembebasan dalam Islam. Hanafi mendambakan lahirnya tafsir revolusioner, sebuah tafsir yang dapat menjadi landasan normatif atau mungkin idiologi bagi perjuangan umat islam dalam menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi dan ketidakadilan, baik yang dilancarkan oleh kekuatan- kekuatan dari luar tubuh umat, maupun oleh

unsur-unsur otoritarian yang terdapat dalam masyarakat muslim itu sendiri (Hasan Hanafi, 1994: 115)

Hanafi perihatin dengan kondisi kekinian masyarakat muslim. Banyaknya kesenjangan antara masyarakat muslim, utamanya di bidang ekonomi (Hasan Hanafi, 1998: 81-82). Bagi Hanafi, kenyataan seperti itu dapat diatasi dengan upaya redistribusi kekayaan di antara kaum muslimin dengan seadil-adilnya sebagaimana disyariatkan dalam Islam. Hanafi menyarankan, bahwa yang paling penting adalah mengambil hak kaum miskin dari orang kaya sebagaimana diperintahkan al-Qur'an. Maka persoalan ekonomi tidak terletak pada masalah kurangnya barang- barang persediaan akan tetapi lebih pada masalah pemerataannya yang sementara ini pemilikan kekayaan itu terpusat dan atau didominasi oleh kelompok tertentu saja (Hasan Hanafi, 1985: 23)

Apa yang digagaskan oleh Hasan Hanafi diatas terfokus pada usaha memperjuangkan kebebasan dengan segala dimensinya, menegakkan pemerintahan demokratis, dan mengajarkan bahwa semua manusia mempunyai hak untuk berperan dan menentukan corak dan warga negaranya. Kedua tokoh tersebut berangkat dari semangat yang sama, yakni ingin menjadikan al-Qur'an sebagai landasan moral teologis bagi umat manusia dalam mengemban amanah tuhan, dan membuktikannya bahwa al-Qur'an *shalih li kulli zaman wal makan*. Keduanya juga ingin sama-sama mendialogkan teks al-Qur'an yang statis dan terbatas dengan konteks perkembangan

zaman yang selalu dinamis dan tak terbatas. Keduanya juga menganggap bahwa memperhatikan perkembangan sejarah untuk memaknai teks suci sangat penting, sebab teks itu memiliki konteks sosio-historis yang melingkupinya. Sebagai konsekuensinya, teks al-Qur'an perlu ditafsirkan seiring dengan tantangan dan perkembangan zaman dan problem kontemporer supaya tetap *shalihun kul li zaman wa makan* (Abdul Mustaqim, 2007: 9).

Meskipun demikian kedua tokoh memiliki sisi perbedaan, antara lain dalam memandang hermeneutik, Hanafi beranggapan hermeneutika sebagai aksiomatika yang membicarakan ilmu sebagai wahyu tuhan ketingkat dunia, menerangkan bagaimana proses wahyu dari huruf ke realitas atau dari logos ke praksis, selanjutnya transformasi wahyu dari pikiran tuhan menjadi kehidupan nyata (Hasan Hanafi, 1994: 15). disamping yang demikian, Hanafi melakukan gerak ganda dari teks menuju realitas dan dari realitas menuju teks, dan teks sering kali sangat dipengaruhi oleh bias-bias ideologi dan sosio-politik mufasirnya (Mustaqim Abdul dan Syamsudin Sahiron, 2002: 104-105). Maka tidak demikian dengan Esack menggunakan *Hermeneutical Circle* dalam teologi pembebasan artinya sebagai perubahan terus menerus dalam melakukan interpretasi terhadap kitab suci yang dipandu oleh perubahan-perubahan berkesinambungan dalam realitas masa kini (Farid Esack, 2000:120).

Disisi yang lain, Farid Esack menggunakan kisah-kisah

dalam al-Qur'an untuk menentang Apaththeid yang zalim dalam mendefinisikan hermeneutika pembebasannya, dalam memeperjuangkan keadilan di afrika selatan. Namun tidak dengan Hasan Hanafi, karena ia lebih terfokus kepada kritik Historis, kritik eiditis dan praksis dalam menggagas hermeneutika pemebebasannya (Hasan Hanafi, 2002: 115-117). Adanya persamaan dan perbedaam tersebut tertentu mempunyai implikasi dan konsekuensi tersendiri dalam penafsiran al-Qur'an, sebagai hipotesis, minsalnya Hasan Hanafi terkesan meninggalkan teks yang literal dan lebih mementingkan aspek moral dan berbagai problem kemasyarakatan yang mesti diterapkan dalam dataran praksis tidak berhenti pada level teoritis belaka. Ini bisa dilihat dalam *al-manhaj fi al-ijtima'i fi al-Tafsir* yang di introdusir oleh Hassan Hanafi, disamping metode tematik dan pendekatan sosio-historis, Marxisme dan fenomenologinya (Michael Lowy, 2013: 56).

Sementara itu, Farid Esack tetap kokoh berpegang pada bingkai teks dan sakralitas teks, namun tidak kehilangan kreativitasnya untuk memaknai teks secara dinamis dan fleksibel ini bisa dilihat dengan metode dan pendekatan yang ia tawarkan, pendekatan "*hermeneutica circle*"¹. Terutama ketika ia mengkaji persoalan-persoalan yang mendalam dan kaya serta keraguan

¹ Juan Luis segundo mendefinisikan hermeneutical circle sebagai perubahan terus menerus dalam melakukan interpretasi terhadap kitab suci yang dipandu oleh perubahan-perubahan berkesinambungan dalam realitas masa kini, baik individu maupun masyarakat. Juan Luis Segundo, *the liberation of theology* (New York: orbis Books, 1991), hlm. 197

terhadap situasi yang nyata: dan interpretasi baru terhadap kitab suci yang mendalam juga kaya (Mustaqim Abdul dan Syamsudin Sahiron,2002:197).Di sisi lain Esack Menggunakan pendekatan linguistik-historis kemudian diramu dengan analisis fenomenologis dan Filsafat. Hal ini ternyata memiliki implikasi pada sikap Esack yang kadang arbiter dalam membawa dan menafsirkan al-Qur'an. Sampai disini, penulis melihat beberapa poin penting yang bisa dijadikan problem akademik untuk dilanjutkan ke tahap penelitian yang lebih lanjut. Beberapa poin tersebut sekaligus menjadi alasan akademik. Alasan akademik penelitian tesis ini dapat dinarasikan sebagai berikut:

Pertama, penulis melihat adanya keragaman sistem teologi pembebasan serta keragaman rujukan penafsiran yang dilakukan oleh kedua tokoh kontemporer tersebut. Hasan Hanafi dan Farid Esack adalah dua tokoh kontemporer sekaligus penafsir yang mempunyai kondisi permasalahan yang berbeda, namun penulis melihat kedua tokoh tersebut memiliki kesamaan dan perbedaan dalam merespon ragam teologi pembebasan. Dengan kata lain, Hanafi dan Esack sangat mungkin menjadikan al-Qur'an (basis teologi pembebasan) sebagai penyelamat dalam permasalahan yang ada di dunia Islam. Sejauh pengamatan penulis, belum ada peneliti yang berusaha mendialogkan kedua tokoh tersebut secara serius, tajam dan kritis. Sisi kekuatan dan kelemahan masing-masing, serta persamaan dan perbedaannya.

Kedua, Hanafi dan Esack sama-sama dianggap punya gagasan yang orisinal, kontroversial, liberal, merepresentasikan pemikir

muslim kontemporer dengan latar belakang keilmuan yang berbeda. Hanafi berangkat dari disiplin ilmu-ilmu agama, sementara Esack dari ilmu studi al-Qur'an teologi islam, politik (Farid Esack, 1997: 72-73). Hal ini juga mengasumsikan adanya implikasi yang cukup berbeda antara keduanya dalam menafsirkan al-Qur'an. Poin ini juga menjadi menarik karena Hanafi dan Esack dianggap mewakili daerah dan kawasan yang berbeda, Hanafi mewakili Mesir sedangkan Esack mewakili indo-Afrika. Sedangkan Hanafi dimushi, dikenal dengan Islam kirinya oleh ulama-ulama' tradisional setempat sedangkan Esack lebih didukung oleh masyarakatnya karena dengan pemikiran dan solusi yang ia tawarkan sangat urgensi dalam melawan Apertheid.

Ketiga, gerakan kalau itu disebut sebagai gerakan-keduanya sama-sama berangkat dari asumsi dasar bahwa al-Qur'an *shallih kulli Zaman wa al-makan*, namun secara metodologis pemikiran kedua tokoh memiliki implikasi teoritis yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an dan secara praksis memiliki implikasi yang sama tentang hermeneutika dalam tataran kebebasan dan rekonstruksi teologis, fenomenologis dan sosial. Implikasi-implikasi dari metode-metode yang ditawarkan nampak sangat relevan untuk merespon permasalahan-permasalahan global kekinian, seperti hukum, korupsi, demokrasi, persamaam ras, demokrasi, pluralisme dan sebagainya. Tiga poin diatas hemat penulis dapat dijadikan basis asumsi/alasan, untuk melakukan penelitian akademik

mengenai tema tersebut. Apalagi penelitian tentang teologi dan hermeneutika pembebasan belum menemukan konsep yang matang, dan dekade kontemporer ini pun belum terlalu dikembangkan. Penulis berharap, penelitian ini bisa menawarkan gagasan hermeneutika pembebasan yang lebih matang dari sintesis pemikiran Farid Esack dan Hasan Hanafi.

BAB I

TELAAH HISTORIS SEPUTAR HERMENEUTIKA

A. Memahami Konsep Hermeneutika dan Feminis

1. Pengertian Hermeneutika

Kata hermeneutika (*hermeneutic*) berasal dari kata Yunani *hermeneuein* yang berarti menerjemahkan atau menafsirkan (Sibawaihi, 2007: 6) Para sarjana mempunyai tiga gradasi prinsip hermeneutika sebagai (*interpretasi*): *Pertama*, matan atau teks yakni pesan yang muncul dari sumbernya. *Kedua*, perantara, yakni penafsir (*hermes*), dan *Ketiga*, perpindahan pesan ke pendengar (*lawan bicara*). Sehingga dalam menafsirkan teks bukan berketat pada penafsiran klasik melainkan teks tersebut perlu mendialogkan makna teks (Rohimin, 2007: 58).

Sebagai salah satu jenis filsafat yang mempelajari tentang interpretasi makna. Istilah hermeneutika diambil dari kata kerja dalam bahasa Yunani yaitu *hermeneuein* yang berarti menafsirkan, memberi pemahaman, atau menerjemahkan. Jika diruntut lebih lanjut, kata kerja tersebut diambil dari nama Hermes (Dewa Pengetahuan) dalam mitologi Yunani yang bertugas sebagai pemberi pemahaman kepada manusia terkait pesan yang disampaikan oleh para dewa-dewa di *Olympus* Pentingnya

fungsi Hermes adalah bila terjadi kesalahpahaman tentang pesan dewa-dewa, akibatnya akan fatal bagi seluruh umat manusia dalam keyakinan penganut Kristen.

Kemunculan terminologi hermeneutika dalam lingkup interpretasi teks-teks suci. Ketika sikap kritis terhadap otoritas Gereja (*dogma, magisterium ecclesiae*) belum begitu kentara, kebutuhan akan prinsip-prinsip, rambu-rambu dan metode interpretasi belum begitu menonjol. Ketika itu, interpretasi Kitab Suci yang sah ialah interpretasi dari Gereja (Serpulus Simamora, 2005: 84). Hermeneutika hadir kembali dengan memberikan petunjuk bahwa ilmu pengetahuan dan filsafat modern yang berasaskan empirisme dan rasionalisme mengandung banyak kelemahan. Hal itu khususnya dalam memberikan pemahaman yang benar tentang kebenaran yang terdapat dalam sesuatu, termasuk kearifan dan teks-teks yang berasal dari bagian dunia mana pun.

Di Cina hermeneutika telah muncul pada sekitar abad ke-5 samapai dengan ke-3 SM, bersamaan dengan munculnya para filsuf yang juga ahli hermeneutika, seperti Lao Tze, Kon Fu Tze, Meng Tze, dan Chuang Tze. Pemikiran mereka tumbuh dan berkembang menjadi bentuk-bentuk kearifan yang lahir dari proses hermeneutika tertentu. Sementara di India, tradisi hermeneutika sudah dikenal sejak abad ke-8 SM dalam kegiatan penafsiran terhadap kitab Veda dan Berahmakandha sampai

munculnya aliran-aliran filsafat Hindu, seperti Samkhay, Mimamsaka, dan Vedanda. Kitab karangan Nirukta, penulis abag ke 8 SM, merupakan bukti bahwa benih-benih hermeneutika telah berkembang beberapa abad sebelum lahirnya hermeneutika klasik Yunani. Bahkan, penerapannya sebagai hermeneutika estetik dan sastra telah tampak sejak abad ke-1 M dengan munculnya kitab Natyasastra karya Bharata. Padahal, di Eropa hingga abad ke- 18 M hermeneutika Cuma berkuat sebagai teori penafsiran teks kitab keagamaan.

Dalam konteks Islam, hermeneutika merupakan seperangkat metode, teori dan filsafat yang berfokus pada masalah pemahaman atas teks, pada dasarnya hermeneutika telah muncul pada awal-awal ketika teks al-Qur'an sulit untuk dipahami dan rumit yang kemudian harus dijelaskan, diterjemahkan dan ditafsirkan agar lebih mudah dipahami. Setelah wafatnya Nabi Muhammad saw, tidak ada lagi otoritas tunggal untuk dalam menjelaskan al-Qur'an serta umat muslim yang banyak mengenal bangsa yang berbeda, budaya, dan peradaban lainnya (Luqmanul Hakim Habibie, 2016: 212).

2. Pro Kontra Seputar Hermeneutika

Diskusur terkait hermeneutika sebagai metode interpretasi terhadap teks al-Qur'an hingga kini masih saja diperdebatkan terutama kalangan yang anti terhadap hermeneutika. Jika diklasifikasikan bahwa hermeneutika

ada yang menerima bahkan ada yang menolak secara jelas terkait kehadiran hermeneutika sebagai metode interpretasi. Secara spesifik, hermeneutika adalah metodologi tafsir yang diperkenalkan para intelektual melalui artikel, buku, jurnal maupun penelitian selama hampir 3 dekade silam. Lebih-lebih ketika hermeneutika diterapkan pada penafsiran Al- Qur'an, yang hingga kini terus menjadi perdebatan yang melahirkan pro-kontra terhadap penggunaannya.

Pro-kontra itu berkisar pada penolakan, penerimaan dan penengah yang berusaha menjembatani perbedaan itu dengan mengklaim bahwa sebagian teori hermeneutika itu *acceptable* (dapat diterima) dalam kajian keislaman. Lebih lanjut lagi, pro dan kontra tersebut berkembang hingga sampai titik perdebatan keras terkait dengan hermeneutika sebagai metode yang berbahaya, yang dapat merusak teks suci umat Islam (Sahiron Syamsudin, 2009. Yogyakarta: 1). Menurut sejarah perkembangannya, hermeneutika mulai beralih dari makna leksikal ke makna istilah. Perkembangan ini dimulai oleh para teolog Yahudi dan Kristen dalam mengkaji ulang teks-teks dalam kitab suci mereka, dengan tujuan untuk mencari kebenaran dari kitab suci mereka yang sangat beragam. Awal abad ke-18, hermeneutika mulai masuk pada tataran ilmu sosial, yakni sosiologi, karena hermeneutika mulai menggugat konsep ilmu sosial pada umumnya. Pada zaman Romantis (1775-1830) Hermeneutika dikembangkan secara universal pada tataran teori dan ilmu

pengetahuan. Terdapat banyak pemaknaan terhadap istilah hermeneutika. Adayang mengidentikan dengan sains penafsiran, ada yang mengartikan sebagai metode penafsiran dan ada juga yang menyebutnya dengan *techne hermenias*, yaitu seni membuat sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas. Sedang Aristoteles menyebutnya dengan *peri hermeneutics* yang berarti logika penafsiran. (Muflihah, 2012: 49). Maka untuk luasnya, memaknai hermeneutika ini ada beberapa ilmuwan yang mendefinisikannya, baik dari ilmuwan Barat maupun ilmuwan Indonesia, antara lain:

1. Jhon Martin Caladinus menyatakan bahwa hermeneutika adalah seni menggapai pemahaman sempurna tentang ungkapan-ungkapan verbal dan tertulis karena dia adalah seni yang mengandung sejumlah kaidah dan menyerupai logika yang dapat membantu penafsir untuk menjelaskan kesamaran teks.
2. Fredrich August Wolf menyatakan bahwa hermeneutika adalah pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang membantu untuk memahami makna-makna tanda dan tujuannya adalah untuk menguasai pemikiran-pemikiran verbalis dan tertulis dari penulis yang dikehendaki secara tepat.
3. William Dilthey menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang bertugas menghadirkan metode-metode sains untuk ilmuilmu humaniora dan

tujuannya adalah mengangkat nilai dan kedudukannya serta menyeimbangkannya dengan ilmu-ilmu eksperimental.

4. Gadammer menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang digunakan dalam rangka mencari pemahaman teks dari segi karakteristik dan hubungannya dengan kondisi yang melakupinyadari satu sisi serta hubungannya dengan pengarang teks serta pembacanya dari sisi yang lain.
5. Carl Braathen menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa difahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa sekarang sekaligus mengandung aturanaturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman.
6. E. Sumaryono menyatakan bahwa hermeneutika adalah sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.
7. Lorens Bagus menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu dan teori tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya, baik obyektif maupun subyektif.
8. Wasito Poespoprodjo menyatakan bahwa hermeneutika adalah suatu usaha interpretasi yang memperhitungkan konteks katakata dan bahkan

seluruh konteks budaya pemikiran.

9. Fakhruddin Faiz menyatakan bahwa hermeneutika adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan symbol berupa teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang (Syafi'in Mansur, 2012: 6).

Pertama, tidak dapat dipungkiri bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang merupakan *kalamullah*. Didalamnya terdapat hikmah, petunjuk dan hidayah bagi seluruh alam semesta. Al- qur'an merupakan mukjizat yang tidak dapat diragukan kebenarannya. Hermeneutika mengenal teori Critical Hermenetik yang diperkenalkan oleh Habermas, yang intinya kita selalu dituntut untuk bersikap (*skeptic-kritis*) pada setiap teks atau penafsiran serta untuk selalu merasa curiga terhadap setiap apa yang tertulis dalam teks. teori ini dalam pandangan beberapa ilmuanyan kontra terhadap hermeneutika dapat menjadikan Al-quran tidak lagi istimewa, sacral dan menyamakan Al-quran dengan teks-teks biasa yang lain.

Kedua, dunia tafsir berkembang seiring zaman, hermeneutika hadir sebagai interpretasi yang diciptakan oleh sarjana barat untuk menafsirkan setiap teks-teks untuk dicari suatu kebenaran yang tersembunyi. para sarjana muslim mencoba menerapkan hermeneutika pada penafsiran al-

Qur'an sebagai penyempurna dan pelengkap dari hasil tafsir ulama-ulama terdahulu agar lebih dapat diimplementasikan pada kehidupan sekarang, khususnya kehidupan modern ini. Beberapa pendukung penerapan hermeneutika berpandangan bahwa Al-qur'an tetap terjaga keotentikannya, sebab yang ditafsir ulang bukanlah al-Qur'an melainkan tafsirnya yang dapat berubah sesuai zaman dan dinamika masyarakat yang berbeda yang intisarinya untuk mengungkap kebenaran-kebenaran yang masih belum dapat diungkap oleh tafsir-tafsir sebelumnya (Reza Bakhtiar Ramadhan, 2020: 41).

Dengan berbagai perdebatan itu, ada dua kelompok menurut Endang Saeful Anwar, yaitu, *Pertama*, Kelompok yang menolak hermeneutika dengan beberapa alasan sebagai berikut: a) hermeneutika pertama kali digunakan oleh para ilmuwan Kristen untuk menafsirkan Bibel yang sudah banyak mengalami perubahan dan penyimpangan maka tidak cocok digunakan dalam kajian studi Al-Qur'an baik dalam arti teologis maupun filosofis. b) hermeneutika tidak cocok untuk menafsirkan Al-Qur'an melainkan cocok untuk menafsirkan Bibel yang sudah kehilangan nilai orisinalitasnya dan banyak masalah. [3] hermeneutika semakin mengokohkan paham sekularisme dan liberalisme di dunia Islam. *Kedua*, Kelompok yang mendukung hermeneutika adalah ilmuwan Muslim seperti Hasan Hanafi, Muhammad Ata Asid, Nasr Hamid Abu Zaid.

Karena mereka beranggapan bahwa apaun namanya dan dari mana pun datangnya, sepanjang itu dimanfaatkan untuk mengungkap rahasia yang terkandung dalam Al-Qur'an dan metode itu menawarkan sesuatu yang lebih positif demi perkembangan dan pembinaan umat dipertimbangkan. Ada berapa alasan mereka menggunakan hermeneutika untuk studi Al-Qur'an, yaitu, a) para penafsir itu adalah manusia karena seorang yang menafsirkan teks kitab suci itu tetaplah manusia biasa yang lengkap segala kekurangan dan kelebihanannya. b) penafsir itu tidak dapat lepas dari bahasa, sejarah, dan tradisi. c) tidak ada teks yang menjadi bagi dirinya sendiri (Endan Saeful Anwar, 2009: 97-107).

Hal ini akan terus menjadi diskursus dikalangan ulama, ketika hermeneutika dipahami sebagai ilmu untuk memahami al-Qur'an, bahkan disetarakan dengan ilmuilmu tafsir yang sudah mu'tabar, jelas hal ini banyak yang menentang. Namun tidak banyak yang mendukung akan hadirnya metode hermeneutika ini. Bahkan dari kalangan intelektual Muslim sendiri. Hal ini menjadi pro dan kontra dikalangan ulama dan akademisi sampai sekarang.

Sebenarnya banyak intelektual Muslim menerima perbedaan pendapat terkait hermeneutika ini karena itu sebuah keniscayaan. Dengan catatan bahwa hermeneutika tidak disamakan atau disetarakan dengan metodologi tafsir yang sudah ada. Sebenarnya dari metodologi yang ada, semuanya itu tidak lepas dari usaha para ilmuan dalam

memahami makna yang sesungguhnya dari sebuah teks. Baik dari kalangan ilmuan barat atau cendekiawan Muslim, semua mengharapkan dan mempunyai semangat yang sama dalam memahami makna teks. Sampai disini dalam ranah interpretasi seharusnya saling sinergi. Sehingga sebuah keniscayaan bagi Islam untuk menerima segala perkembangan keilmuan, walaupun itu prodak barat. Sampai disini penulis ingin mengulas diskursus yang terjadi dikalangan intelektual Muslim dan barat, antara yang pro dan kontra, atas keberadaan hermeneutika sebagai metodologi tafsir, dan usaha untuk mensinergikan perangkat tafsir yang ada. Sehingga perangkat tafsir mu'tabar dan prodak baru seperti hermeneutika bisa digunakan untuk alternatif dan penopang dalam memahami makna teks yang sesungguhnya.

Secara ringkas, dapat disimpulkan bahwa hermeneutika adalah satu disiplin yang berkepentingan dengan upaya memahami makna atau arti dan maksud dalam sebuah konsep pemikiran. Dalam hal tersebut, masalah apa makna sesungguhnya yang dikehendaki oleh teks belum bisa kita pahami secara jelas atau masih ada makna yang tersembunyi sehingga diperlukan penafsiran untuk menjadikan makna itu transparan, terang, jelas, dan gamblang. Dalam hal penafsiran yaitu hermeneutika sebagai metode penafsiran secara kontekstual dengan mempertimbangkan beberapa aspek penting penting mulai

dari historis al-Qur'an, menggali nilai-nilai, dan bagaimana kemudian tujuan al-Qur'an itu turunkan. Sehingga bingkisan hermeneutika dalam penafsiran bukan berhenti sebatas menjelaskan, namun lebih kepada solutif untuk memecahkan berbagai persoalan terutama dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an tersebut.

3. Urgensi Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an

Diskursus hermeneutika sebagai metode tafsir al-Qur'an belakangan ini sebagai pisau analisis terutama dalam hal metode dan interpretasi. Jika ditelaah secara teori bahwa konsep penting hermeneutika al-Qur'an sebagai alat, pisau, metode untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara kontekstual. Maka dalam penafsiran kontekstual dapat dikatakan sebagai proses *interpretasi* melalui hermeneutika. Hal ini menurut penulis, penting untuk di singgung dan dikaji teori hermeneutika dalam penafsiran. Metode tersebut dapat membeikan pemahaman baru dalam penafsiran al-Qur'an baik dalam konteks sejarah maupun konteks sosial. Karena hermeneutika mencoba mencari pemahaman terkiat dibalik teks ayat tersebut. Sejalan dengan kebutuhan dan tantangan akan suatu metode penafsiran yang bercorak kontekstual. Sebagaimana dipandang bahwa, metode penafsiran cukup resrepresentatif dan komprehensif untuk mengolah teks serta sangat intensif dalam menggarap kontekstualisasi (Fahrudin Faiz, 2007: 8) Kajian terhadap teks, sebenarnya yang menjadi pokok pembahasan

hermeneutika adalah menafsirkan sebuah teks klasik atau teks yang asing agar sesuai dengan teks yang hidup pada zaman dan tempat serta suasana kultural yang berbeda. Sehingga menjadi bermakna saat ini. Kaitanya terhadap heremeutika sebenarnya mengacu kepada berbagai macam pendekatan mulai dari sisiol histori turunya sebuah ayat (Yayan Rahmatika, Dadan Rusmanan, 2013: 449)

Hermentutika sering sekali mengacu kepada pemahaman yang bersifat kontekstual. Maka al-Qur'an yang dipahami oleh berbagai macam pemikiran dapat menimbulkan dan melahirkan berbagai macam teori terhadap penafsiran al- Qur'an. Tentu hal ini yang menjadi teori baru dalam penafsiran al-Qur'an. Hermeneutika dalam aspek terminologi dan kerangka epistemologis merupakan alat sebagai metode interpretasi-epistemologis baru yang digunakan untuk mengkaji asal usul wahyu atau al-Qur'an.

Dengan demikian heremeneutika sebagai ilmu yang merefleksikan tentang suatu kata pada masa lalu dapat dipahami secara eksistensial dapat bermakna dalam situasi kekinian saat ini. Jika al-Qur'an yang ditafsirkan oleh ulama terdahulu dalam arti tidak ada penafsiran yang mengacu kepada kontekstualisasi saat ini yang dihadap berbagai model dan arus permasalahan, maka dapat dikatakan penafsiran yang dihasilkan oleh ulama masih belum relevan. Karena secara realitas historis kekinian sangat jauh berbeda. (Yayan Rahmatika, Dadan Rusmanan, 2013: 458).

Hal yang terpenting dalam proses pemahaman dan penafsiran tersebut mensyaratkan adanya hubungan yang bersifat ideologis antara pikiran, Bahasa, dan wacana. Pikiran merupakan gagasan yang ingin disampaikan pengarang. Sedangkan Bahasa merupakan sebuah peristiwa atau gagasan dalam bentuk lisan atau tulisan yang mengandung spirit untuk untuk memperoleh kebenaran dan mendialogkan dengan peristiwa yang dipandang sebagai sebuah ekposisi pemikiran yang masih belum final (Ilyas Supena, 2014: 30-31). Proses pemahaman adalah suatu pemikiran yang dilakukan oleh si penafsir untuk mencari makna melalui berbagai upaya melalui realitas yang nyata sehingga melahirkan makna yang baru (M.Quraish Shihab, 2013: 359). Oleh sebab itu, hermeneutika memiliki peran penting untuk membantu menafsirkan al- Qur'an dan pemahaman terhadap wahyu ilahi, karena lewat hermeneutika dapat memberikan nilai-nilai dan norma-norma religius dengan cara-cara tertentu (F. Budi Hardiman, 2015: 14). Kehadiran al-Qur'an bersifat kontekstual dan memiliki relevansi dalam kehidupan masyarakat saat itu. Terdapat hubungan yang dialektis antara teks al-Qur'an dan realitas budaya. Meskipun al-Qur'an diwahyukan oleh Tuhan, secara historis ia telah dan secara kultural berdialog dengan masyarakat arab (Muhammad Chirzin, 2018: 225). Sehingga tafsir yang berkembang di era modern-kontemporer telah

merekonstruksi metodologis baru melalui keterpaduan antara teks dan relaitas sebagai salah satu hal yang terpenting ketika *menginterpretation* al-Qur'an.

Hemat penulis, disinilah letak kajian tafsir yang bersifat multidisipliner yaitu mencoba memecahkan suatu permasalahan dengan menggunakan sebagai sudut pandang banyak ilmu relevan yang digunakan ketika *menginterpretation* teks. Kaitanya terhadap hermeneutika yang selama ini sebagai salah satu pendekatan tafsir al-Qur'an untuk berusaha memahami nilai-nilai dan konteks sosial yang terkandung dalam teks tersebut. maksudnya adalah ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang bersifat kontekstual, sedikit tidak harus memahaminya dalam konteks masyarakat dan status perempuan masyarakat itu sendiri.

Oleh karena itu, konsep hermeneutika menjadikan Al-Qur'an dialektika untuk membaca dan memahami teks yaitu, dengan melihat aspek historis turunya ayat, dan menggali nilai-nilai Qur'ani yang bisa direspon pada masyarakat saat ini. dapat memberikan jawaban yang pas dan sesuai dengan sekian banyak persoalan yang berkembang di masyarakat. Pendekatan hermeneutika sebagai upaya agar Al-Qur'an dapat diposisikan sebagai mitra dialog bagi para pembacanya yaitu dengan mengasumsikan bahwa teks Al-Qur'an merupakan sosok pribadi mandiri, otonom, dan secara objektif memiliki

kebenaran yang bisa dipahami secara rasional (Muhammad Syahrur, 2007: 6) . Dalam menganalisis dan memahami maksud serta menampakkan nilai yang terkandung dalam sebuah teks maka, disinilah pentingnya kehadiran hermeneutika sebagai konsep interpretasi sebuah teks. Secara singkat dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah cara kerja yang harus ditempuh oleh siapa pun yang hendak memahami sebuah teks, baik yang terlihat nyata dari teksnya, maupun yang kabur, bahkan yang tersembunyi akibat perjalanan sejarah atau pengaruh ideologi dan kepercayaan.

Hal tersebut menunjukkan bahwa, penafsiran al-Qur'anera klasik cenderung memahami secara teks tanpa menimbang makna kontekstual. Asumsi ini yang menyebabkan diantara pemikiran kotemporer untuk merekonstruksi teori baru sebagai alat analisis dalam dunia penafsiran. Jadi, apapun itu, kalau ingin memahami al-Qur'an dengan benar, maka tidak bisa lepas dengan serangkaian ilmu- ilmu terdahulu melainkan butuh metodologi saintifik sebagai pengungkapan terhadap teks tersebut.

4. Tafsir Sebagai Upaya Memecahkan Problematika Kekinian

Pemahaman al-Qur'an sebagai teks, kajian telah melahirkan sejumlah penafsiran. Dinamika kegiatan penafsiran berkembang seiring dengan tuntunan zaman dan

keanekaragaman yang melatar belakangi individu dan kelompok manusia yang turut memperkaya tafsir dan metode pendekatan memahami al-Qur'an dengan segala kelemahan dan kelebihan. Dalam wilayah ini konsep-konsep dan teori mengenai bagaimana sebaliknya menafsirkan dan memahami al-Qur'an dengan berbagai macam pendekatan.

Hal ini dapat menjadi salah satu tema yang berkembang dan seiring menjadi bahan diskusi dalam dunia tafsir dan ilmu tafsir untuk mengembangkan pemahan terhadap kontekstual yang merupakan kebutuhan umat Islam untuk merujuk kepada al-Qur'an dari berbagai macam aspek kehidupan di lain pihak. Kaitanya dengan yang dipahami secara kontekstual dapat memberikan kontribusi bahwa al-qur'an memang merupakan petunjuk yang final dan bisa operasional dalam kajiannya berbagai ruang dan waktu (Fahrudin Faiz, 2007: 5)

Lebih-lebih dalam pemikiran kontemporer saat ini munculnya berbagai persoalan dan berbagai macam pemikiran yang sekian menantang dalam menjawab sebuah pokok permasalahan, hal ini dapat melahirkan kajian baru terhadap penafsiran al-Qur'an yang mengandung nilai historis, yaitu bahwa wahyu itu diturunkan oleh Tuhan dalam sejarah. Dengan kata lain bahwa al-Qur'an bersifat meta-historis sebagai kalam wujud Allah Swt, sekaligus bersifat historis karena menggunakan bahasa yang kultural, lokal dan

partikular serta telah memasuki wilayah historis dan mengalami interaksi dialektis dengan realitas budaya selama proses pewahyuan. Bila kita mencermati bahwa, al-Qur'an tidak dapat didekati hanya semata melalui struktur pada gramatika bahasanya saja, terlepas dari konteks psikologi, sosiologi dan kulturalnya. Dalam wacana penafsiran kontemporer ini berkembang kesadaran baru tentang pentingnya melibatkan ilmu-ilmu yang lainya khususnya hermenutika sebagai alat interpretasi ayat- ayat al-Qur'an itu sendiri.

Kaitanya dengan kajian baru dalam istilah "hermenutika" al-Qur'an sebagai interpretasi terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan suatu pemahaman tentang teori untuk menelusuri teks ayat-ayat al-Qur'an menuju kontekstual (Hasan Hanafi, 2009: 35). Berkembangnya berbagai ragam pendekatan terhadap al-Qur'an dengan aspek keilmuan, secara khusus dikalangan kontemporer termasuk Fazlurahman memiliki pemikiran baru terhadap Hermeneutika al-Qur'an sebagai alat interpretasi terhadap kitab suci al-Qur'an. Dalam pemikiranya bahwa, al- Qur'an bukan hanya dipahami dari sisi normatif melainkan menggunakan berbagai macam aspek misalnya, pendekatan historis. Menurut rahman untuk menemukan teks al-Qur'an meski aspek metafisis bisa jadi tidak menyediakan dirinya untuk dikenakan penanganan historis ini. Karena melalui pendekatan historis ada

beberapa aspek yang perlu dipahami dalam menafsirkan. Pertama. Yang dilakukan adalah melihat kembali sejarah yang melatar belakangi turunya ayat, sehingga dalam hal ini penting untuk menggunakan ilmu asbab an- nuzul dalam konteks (mikro dan makro) dengan alasan atas dasar apa dan dengan motif apa ayat diturunkan akan terjawab lewat pemahaman terhadap sejarah.

Dalam hal ini rahman berkeyakinan bahwa, al-Qur'an bersifat universal akan tetapi universalitasnya sering kali tidak terlihat ketika aspek sejarah diabaikan, yang pada akhirnya menjadikan al-Qur'an seakan hanya berlaku dan cocok bagi masyarakat ketika ia diturunkan. Selain pendekatan historis rahman mencoba menafsirkan ayat al-Qur'an menggunakan pendekatan sosiologis yang khusus memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa al-Qur'an diturunkannya. Khususnya dalam ranah sosiologis ini, pemahaman terhadap teks al- Qur'an akan menunjukkan elastisitas perkembangnya terhadap makna yang terkandung dan kajian secara teks akan menimbulkan banyak hasil pemaknaan tersebut. Bila dicermati sekilas pemikirannya, sebenarnya Fazlurahman menawarkan suatu metode logis, kritis, dan komprehensif bertujuan untuk memberikan arahan baru yang sistematis dan kontekstualisasi yang dapat menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis, dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab-menjawab persoalan

kekinian. Begitu hal juga Nashr Hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa al- Qur'an adalah sebuah produk budaya (muntaj tsaqafi), artinya bahwa teks al-Qur'an merupakan bagian yang tidak bisa terpisahkan dari struktur budaya Arab (Nasr Hamid Abu Zaid, 1990: 27)

5. Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir

Hermeneutika menjadi metode yang kerap kali dijadikan pendekatan tafsir yaitu mendekati teks al-Qur'an dengan melahirkan metodologi secara kontekstual. Berdasarkan uraian singkat diatas, bahwa konsep dasar kerja hermeneutika yaitu memperjelas makna-makna kaitanya terhadap al-Qur'an. metodologi hermeneutika akhir-akhir ini semakin trend digunakan terutama perkembangan tafsir abad modern-kontemporer. Terlebih pada konteks Indonesia bahwa hermeneutika sudah menjadi tuntunan bagi para mufasir dan pemikiran kontemporer untuk memahami al-Qur'an dengan pola hermeneutika seiring dinamika dan tuntunan zaman.

Sebagai metode yang berasal dari barat dan digunakan pada mulanya untuk mengkritisi kitab suci Bibel, sebagian intelektual Muslim menolak hermeneutika bila digunakan untuk interpretasi al-Qur'an. Tokoh intelektual Muslim yang menolak hermeneutika pada umumnya beranggapan bahwa metode ini berbeda dengan prinsip dan metode tafsir yang selama ini sudah digunakan oleh ulama. Lebih lanjut al- Husaini menjelaskan terdapat tiga persoalan

besar apabila hermeneutika diterapkan dalam menafsirkan al-Qur'an.

Pertama, hermeneutika mengharapkan sikap yang kritis dan bahkan cenderung curiga. Sebuah teks bagi seseorang hermenut tidak bisa terlepas dari kepentingan-kepentingan tertentu, *Kedua*, hermeneutika cenderung memandang teks sebagai produk budaya manusia, dan abai terhadap hal-hal yang bersifat transenden *Tiga*, aliran hermeneutika sangat plural, karenanya kebenaran tafsir ini menjadi sangat relatif, yang pada gilirannya akan sangat sulit untuk diterapkan. 22 Pendukung Hermeneutika, sebelum menyebutkan beberapa kalangan yang mendukung hermeneutika, terlebih dahulu penulis memberikan alasan dasar dukungannya terhadap hermeneutika. Bahwa penggunaan hermeneutika bukanlah ditujukan untuk merubah al-Qur'an atau mendesakralisasikan al-Qur'an, tetapi justru akan membawa penyegaran dalam penfsiran al-Qur'an, sehingga al-Qur'an menjadi lebih kontekstual dan bermakna dalam setiap zaman. Aktifitas dalam ilmu tafsir yang selama ini diterapkan dianggap hanya menekankan pada pemahaman teks semata, tanpa berusaha membandingkan teks dengan realitas ketika teks tersebut dikeluarkan dan dipahami oleh pembacanya. Hasilnya penafsiran yang dihasilkan tidak mampu menjawab persoalan- peroolan kontemporer yang muncul dewasa ini (Reflita, 2016: 140).

Adapun tokoh pertama yang mendukung hermeneutika adalah Fazlur Rahman. Menurutnya sangat penting mengaplikasikan hermeneutika dalam studi al-Qur'an, khususnya dalam penafsiran untuk menangkap makna dan pesan moral secara komprehensif, sehingga tercipta keterkaitan antara konteks ayat yang satu dengan konteks ayat yang lain. Fazlur Rahman menganggap metodologi yang berkembang selama ini dalam wilayah kajian Islam terasa kering dan belum sempurna. Dalam rangka memahami al-Qur'an, ia menawarkan metodologi hermeneutika *double movement* (gerak ganda penafsiran) dalam rangka untuk melahirkan objektivitas dalam interpretasi. yaitu dari permasalahan situasi sekarang menuju al-Qur'an diturunkan.

Dengan demikian, kehadiran heremenutika sebagai metode penafsiran al-Qur'an yaitu mencoba memberikan pemahaman terkait al-Qur'an dengan lebih mempertimbangkan aspek secara kontekstual dan bukan berhenti pemahaman secara tekstual. Kajian hermeneutika dalam pemahaman secara kontekstual tersebut mencoba menggali spirit dan nilai-nilai al-Qur'an dengan merumuskan berbagai aspek pendekatan. Katakana kajian ayat-ayat gender lebih memperlihatkan bagaimana kesejarahan teks diturunkan, kemudian bagaimana aspek asbab antara makro dan mikro, hingga analisis implikasi pada realitas sosial dan menemukan bagaimana maksud dan

tujuan dalam peminjaman bahasa prof abdul mustaqim yaitu melihat maqashid sya'riah dalam penafsiran al-Qur'an tersebut. Inilah kinerja mudah hermeneutika sebagai alat baru yang ditawarkan oleh beberapa pemikiran Islam.

6. Aplikasi Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an

Kajian mengenai al-Qur'an yang dipahami oleh rahman secara kontekstual yang mengacu beberapa aspek pendekatan yang telah disebutkan diatas, dalam hal ini, penulis akan menyajikan bentuk hermeneutika (*interpretasi*) terhadap makna- makna tersebut dikaitkan beberapa para penafsiran para ulama mengenai poligami dalam tafsirannya adalah membolehkan. Perspektif rahman dalam hal ini merekonstruksi penafsiran ulama klasik, bahkan jika dilihat dari konteks *sosiol historis* saat ini. Poligami berimplikasi terhadap wanita yang menyebabkan adanya ketidakadilan dan ketimpangan. Sehingga penafsiran ayat ini masih belum relevan dan perlu di tafsirkan kembali.

Hal ini dapat kita cermati hermeneutika rahman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi dipersoalkan sebagai berikut:

Problematika Poligami

Masalah poligami menjadi persoalan di dalam hukum keluarga. Rahman memandang hal tersebut mereduksi keinginan al-Qur'an itu sendiri. Yang diinginkan al-Qur'an sebenarnya bukan praktik banyak beristri. Konteks ini tidak sesuai dengan harkat yang telah diberikan al-Qur'an pada

wanita yang selama ini cenderung disubordinasikan sebagaimana manusia nomor dua akan menjadi semakin kuat jika praktik poligami tetap diberikan. Al-Qur'an menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan dan hak yang sama. Maka yang menjadi pernyataannya, bahwa laki-laki boleh mempunyai istri sampai empat orang hendaknya dipahami dalam nuansa etisnya secara komprehensif (Sibawaihi, 2007), hlm.75). Untuk memahami pesan al-Qur'an ini, perlu ditelusuri sosio-historis hendaknya dilakukan. Masalah ini muncul sebenarnya terkait dengan para gadis yatim dalam al-Qur'an terdapat dalam surah An-nisa (4) : 3 yang berbunyi sebagai berikut:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي
 وَتِلْكَ وَرُبْعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ
 أَلَّا تَعُولُوا ۗ

Artinya: Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bila mana kamu menikahnya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senang dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil maka nikahilah seseorang saja atau hamba sahayaperempuan yang kamu miliki yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim.

Jika kita mencermati ayat ini, sebenarnya ayat tersebut sebagai respon terhadap perilaku dan wali anak-anak yatim, baik dalam konteks laki-laki maupun perempuan yang sering menyelewengkan harta kekayaan mereka (Abdul fatah Abdul Gharu al-Qadhi, 2005, hlm 64). Berdasarkan *asbabun nuzul* Qur'an bahwa rahman dalam menafsirkan ayat ini hendaknya dilakukan penelusuran konteks sosial historisnya. Karena kebolehan Berpoligami pada prinsipnya lahir sebagai jawaban bagi wali yang tidak berlaku adil bagi anak yatim. Dan al- Qur'an membolehkan mereka (para) wali mengawini perempuan yatim itu dijadikan isteri sampai batas empat orang.

Tujuan al-Qur'an disini adalah untuk menguatkan bagian- bagian masyarakat yang lemah seperti orang-orang miskin seperti (orang-orang miskin, anak yatim, kaum wanita, budak- budak dan orang-orang terjerat hutang. Terjemahan ayat di atas adalah terjemahan Q.S.an-Nisa, yang mungkin mewakili mayoritas pendapat ulama tafsir. Hal ini ada beberapa pertimbangan dalam bukunya Muhammad Syahrur tentang "Nahwu Ushul Jadidah li ap Fiqh al-Islam" (Muhammad Syahrur, 2000, hlm. 303). di antaranya:

- 1) Bahwa konteks ayat ini sedang mengarahkan pada perlunya perlindungan dan pemeliharaan anak-anak yatim yang ditinggal mati ayah mereka (dalam kasus ayah mereka meninggal akibat peperangan). Allah Swt

memerintahkannya kita untuk menjaga mereka, memelihara, mengembangkan harta mereka dan kemudian menyerahkannya setelah mereka dewasa. Keseimbangan (*iqsath*) dan keadilan (*al- adl*) yang dimaksud di sini terkait dengan pemeliharaan anak-anak yatim.

- 2) Perintah poligami dalam ayat ini diarahkan bagi laki-laki yang sudah beristri dan memiliki anak-anak, untuk mengawini perempuan-perempuan janda yang memiliki anak-anak, untuk mengawini perempuan-perempuan janda yang memiliki anak-anak yatim tersebut. Hal ini dalam konteks pemeliharaan terhadap anak-anak yatim.
- 3) Ayat ini tidak sedang membicarakan persoalan poligami apalagi mempromosikannya. Ia sedang menjelaskan cara yang paling tepat memelihara dan menjaga anak-anak yatim dan hidup bersama ibu mereka dan baru ditinggal mati ayah mereka. Poligami yang disebutkan didalam ayat ini sebenarnya didasarkan pada dua syarat yang harus dipenuhi yaitu. Pertama, sebagai solusi yang tepat terhadap kekhawatiran kegagalan pemeliharaan anak-anak yatim. Kedua, terlepas dari ketakutan terjadinya ketidakadilan antara anak-anak yatim yang akan diasuh dengan anak-anak sendiri.

Dalam konteks ini Poligami memang halal, tetapi harus diletakkan pada kondisi dan persyaratan seperti yang direkam surat an-Nisa. Pada saat yang sama, dan juga harus

ditegaskan bahwa, sesuatu yang halal dalam fiqh bisa saja dilarang, dilakukan ketika nyata-nyata mendatangkan kemudharatan kepada banyak pihak. Artinya ketika poligami sebagai solusi terhadap pemeliharaan anak-anak yatim ternyata mendatangkan persoalan sosial, maka bisa saja ia dilarang dan pemeliharaan tidak harus dilakukan dengan cara mengawini ibu-ibu mereka. Hal ini yang berhak menentukan apakah poligami itu tepat atau tidak tergantung kondisi masyarakat itu sendiri (Mansur, 2011, hlm. 35).

Posisi rahman dalam menginterpretasikan ayat tersebut pada kenyataannya dalam keadaan secara normal poligami sebenarnya dilarang karena implikasi terhadap wanita terjadi kerusakan moral dan ketidakadilan khususnya kaum perempuan (Syahiron Syamsudin, 2010, hlm. 81). Hal ini yang perlu direkonstruksi lagi dalam pemikiran rahman melalui kajian hermeneutika sebagai teori bahkan kerap kali dijadikan sebagai dasar penafsiran teks yang bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri (Imam Musbikin, 2016, hlm.66).

Dari konteks ayat tersebut, beberapa ulama kontemporer seperti Syaikh Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Syaikh al-Madani ketiganya adalah ulama terkemuka Azhar memilih Mesir memilih memperketat praktek poligami. Poligami sebenarnya hanya bisa dibenarkan untuk

menyelesaikan persoalan sosial , dengan syarat utama adalah keadilan dan tidak melakukan kezaliman. Karena ada keterkaitan ayat Q.S. An-Nisa (4): 129-130) yang juga sering dikaitkan dalam pembicaraan mengenai poligami ayat ini dengan pemaknaan yang berperspektif perempuan, merupakan kegiatan terhadap pasangan suami isteri yang sedang mengalami persoalan. Penulis mengutip ada beberapa hal yang melandasi suatu terjadinya perbedaan karena intelektual dan memandang teks dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri.

Hal ini sebagaimana ungkapan M. Quraish Shihab tokoh pemikiran tafsir Indonesia hamper dalam tafsir al-Misbah yang dimana dalam penafsirannya berbeda dengan ulama sebelumnya yang membolehkan adanya adanya poligami. Namun menurut M. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat poligami mendialekkan dengan ungkapan “Jika anda akan khawatir akan sakit bila makan makanan ini, habiskan saja makanan selainnya yang ada dihadapan Anda. Tentu saja, perintah menghabiskan makanan lain itu hanya sekedar menekankan perlunya mengindahkan larangan untuk tidak makan makanan tertentu itu (M.Quraish Shihab, hlm.410).

Pemahaman tersebut menunjukkan adanya pendekatan kontekstual yaitu pendekatan historis, yang dimana dalam pendekatan hermeneutika di identik dengan pemahaman dibalik teks ayat tersebut. Sehingga menurutnya konteks

poligami yang membolehkan sebenarnya al-Qur'an disesuaikan dengan keadaan masyarakat saat itu. Sejarah yang diungkapkan adalah sejarah bangsa-bangsa yang hidup disekitar Jazirah arab. Peristiwa-peristiwa yang dibawakan adalah peristiwa mereka (M.Qurais Shihab,1994, hlm.39) Dengan demikian, pembahasan tentang poligami dalam pandangan al-Qur'an hendaknya tidak ditinjau dari segi ideal, atau baik dan buruknya, tapi juga perlu dilihat dari sudut pandang penetapan hokum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi. (M. Quraish Shihab, hlm.410). Karena itu seringkali pada saat al-Qur'an berbicara tentang satu persolalan menyangkut satu dimensi atau aspek tertentu, tiba-tiba ayat lain muncul berbicara tentang aspek atau dimensi lain yang secara sepintas terkesan tidak saling berkaitan.

Tetapi bagi orang yang tekun mempelajarinya akan menemukan keserasian hubungan yang amat mengagumkan, prinsipnya al-Qur'an adalah satu kesatuan terpadu yang tidak dapat dipisah-pisahkan. (M.Qurais Shihab, 1998, hlm.8).Hal ini dalam menafsirkan ayat poligami yang termuat di dalam al- Qur'an bahwa, penyebutan dua,tiga, atau empat pada hakikatnya adalah dalam rangka tuntunan berlaku adil kepada anak yatim (M. Quraish Shihab, hlm.410). Karena keadaan historis Arab dengan konteks kekinian saat ini tentu jauh lebih berbeda-beda. Untuk itu dalam menafsirkan ayat al-Qur'an khususnya dengan

poligami perlu dibaca dari sisi kontekstual dan realitas yang akan terjadi dalam masyarakat tersebut. Pemahaman terhadap al-Qur'an bukan berhenti sebatas teks, melainkan al-Qur'an perlu dipahami berbagai macam aspek, diantaranya: Pertama, Al-Qur'an adalah teks-teks manusia biasa (hasil dari kebudayaan) dan karena itu perlu adanya interpretasi agar dapat dipahami. Kedua, al-Qur'an kini sudah saatnya ditafsirkan ulang, karena tafsir al-Qur'an yang ada sekarang hanya ditafsirkan secara tekstual, maka perlu adanya penyesuaian dengan kondisi (konteks) masa sekarang. Ketiga, penafsiran al-Qur'an yang ada ini masih relatif kebenarannya. Sehingga masih memungkinkan penafsiran-penafsiran yang lebih bebas dari itu. Keempat, istilah hermeneutika dalam pengertiannya hampir sama dengan istilah tafsir atau ta'wil yang berarti menerangkan atau mengungkapkan. Sedangkan hermeneutika memiliki pengertian interpretasi (Ahmad Fadlol dkk, 2011, hlm.150-151).

M. Quraish Shihab mengatakan bahwa, al-Qur'an sebagaimana Rasulullah Saw menyatakan adalah sebagai ma'dubah Allah (hindangan Allah). Hindangan inilah yang akan membantu manusia untuk memperdalam pemahaman tentang Islam dan merupakan pelita bagi umat Islam dalam menghadapi persoalan hidup. Maka dalam kaitannya terhadap pemahaman al-Qur'an, M. Quraish Shihab banyak menekankan perlunya memahami wahyu ilahi secara

kontekstual dan tidak semata-mata terpaku pada makna tekstual agar pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dapat difungsikan dalam kehidupan nyata (Hasan Ahmad Said, 2015, hlm.116). Ini menunjukkan Al-Qur'an tidak hanya diturunkan untuk putra-putri abad ini, tetapi ia juga diturunkan untuk umat manusia hingga akhir zaman (M. Quraish Shihab, hlm. 409).

Hukum Potong Tangan Bagi Pencuri

Jika dicermati ayat-ayat al-Qur'an khususnya probelamtika pencurian dalam pemikiran rahman, ayat ini sebenarnya perlu direkonstruksi kembali. Yang dimana ayat ini yang menjadi basis hukuman potong tangan bagi pencuri terdapat dalam

Q.S Al-maidah (5): 38) yang berbunyi:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya : Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Adapun sebab turunya ayat diatas adalah Imam Ahmad dan yang lainnya meriwayatkan dari Abdullah bin Amr, dia menuturkan: pada zaman Rasulullah Saw, ada seorang perempuan yang melakukan pencurian sebagai hukumanya, tangan kanan wanita itu dipotong (Imam As-Suyuthi, 2016, hlm.225). Hukum potong tangan ini sendiri sudah berlaku

sejak zaman jahiliyah, mereka memotong seorang tangan laki- laki yang bernama Duwaik, mantan hamba sahaya Bani Malih bin Amr bin Khuza'ah karena telah mencuri harta simpanan di Ka'bah. Sebagiaian ulama ahli zahir mengatakan, seorang pencuri harus dipotong tanganya, berapapun harta yang dicuri, sedikit atau banyak berdasarkan keumuman ayat tersebut. Mereka sama sekali tidak menetapkan adanya (syarat) nisab maupun hirz. Akan tetapi mereka menetapkan potong tangan selama ada pencurian (Imam Ibnu Katsir, 2015, hlm. 923).

Sehingga dalam hal ini, Ramhan berkontribusi dalam menafsirkan kata (fa-qtha'u) yang berarti potonglah tangan keduanya sebagai bentuk perintah untuk menghalangi tangan- tangan pencuri perbaikan ekonomi. Sehingga yang menjadi ideal moral dalam kasus ini adalah memotong kemampuan pencuri agar tidak mencuri lagi. Sebagaimana dua kasus diatas, praktik hukuman potong tangan bagi pencuri telah dilaksanakan dikalangan suku-suku Arab sebelum Islam. Jika kita mencermati ayat tersebut berdasarkan sosiol historis, mencuri menurut kebudayaan mereka dianggap tidak saja sebagai kejahatan ekonomi, tetapi lebih sebagai kejahatan melawan nilai-nilai dan harga diri manusia. Namun, seiring dengan perkembangan kebudayaan manusia, mencuri dalam masyarakat urban telah mengalami pergeseran pemahaman. Pencuri dalam konsep modernitas tidak lebih dari sekedar kejahatan dalam

bidang ekonomi yakni penghilangan hak milik seseorang oleh orang lain secara tidak sah belaka.

Pencurian saat ini tidak ada hubungannya dengan pelecehan terhadap harga diri manusia. Ini semata-mata tindak kriminal yang murni yang tidak dimotivasi oleh pelanggaran terhadap harga diri seseorang. Sehingga dalam berbagai pemikiran kontemporer maka hal ini yang menjadi dasar perlu adanya rekonstruksi dan menafsirkan kembali terhadap pergeseran pemahaman nyata tentang definisi pencuri ini memerlukan perubahan bentuk hukum. Bagi rahman, ayat diatas juga diniscayakan untuk diberlakukan ideal moralnya, yaitu memotong kemampuan sang pencuri untuk mencuri lagi bisa dilakukan dengan berbagai cara yang lebih manusiawi. Demikian cara kerja rahman dalam menafsirkan teks ayat-ayat al-Qur'an menggunakan istilah hermeneutika yang dimana hermeneutika lebih menekankan pada aspek kontekstualisasi dengan didukung sisiol historisnya.

Berdasarkan hasil pemaparan kajian diatas, maka dapat ditarik secara ringkas bahwa, al-Qur'an pada umumnya bukan dipahami secara teks melainkan al-Qur'an juga harus dipahami secara kontekstual dengan melihat berbagai macam aspek keilmuan diantaranya, konteks sosiol historis, melacak asbabun nuzul qur'an (mikro dan mikro), menggunakan berbagai kaidah kebahasaan. Hal ini yang menjadi urgen dalam kajian terhadap hermeneutika sebagai metode atau alat untuk menafsirkan teks-teks ayat al-Qur'an karena mampu

memberikan pemahaman sekaligus menjawab persoalan-persoalan konteks kekinian sehingga ayat-ayat al-Qur'an dapat dipahami secara kontekstual yang berkembang untuk menjawab persoalan umat dan mencegah dari sebuah kemaslahatan. Lebih-lebih dalam kajian hermenutika yang menjadi tujuan utama dalam penafsiran al-Qur'an adalah untuk merekontruksi kembali dan membuka wawasan terkait keilmuan al-Qur'an agar kajiannya tidak kerap kali vakum dalam arti tidak mampu menjawab persolan yang dihadapi umat. Maka dalam benak pemikiran Rahman sebenarnya jika teks ayat-ayat al-Qur'an berkembang di era klasik sampai kontemporer yang dimana penafsirannya merujuk kepada penafsiran klasik. Maka hal ini yang dapat menyebabkan persoalan dalam konteks kekinian tidak mampu memberikan solusi karena pada dasarnya al-Qur'an sebagai rahmat untuk terus dikaji dan pihami sesuai dengan konteks perkembangan zaman. Salah satu yang menjadi solusi adalah dengan menginterpretasikan aya-ayat al-Qur'an melalui pendekatan hermeneutika dari tekstual menuju kontekstual tersebut.

7. Sekilas Hermeneutika Islam: Nasr Hamid Abu Zaid

Nasr Hamid Abu Zaid yang nama lengkapnya Nasr Hamid Rizk Zaid, lahir di Tanta, ibu kota provinsi al-Gharbiyah, Mesir pada 10 Juli 1943. Ia dilahirkan dalam keluarga taat beragama. Ia di besarkan dalam keluarga yang religius yang taat beribadah, pengajaran agamanya

diterimanya sejak dini di keluarga (Moch. Nur Ichwan, 1998, hlm. 60). Bapaknya adalah aktivis *Al-Ikhwān Al-Muslimīn* pengikut Sayid Qutub yang pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayid Qutb. Ia mulai belajar dan menulis serta kemudian menghafal Al-Quran pada usia delapan tahun, sehingga ia dipanggil “Syaiḫ Naṣr” oleh anak-anak di desanya. Ketika *Al-Ikhwān Al-Muslimīn* menjadi sebuah gerakan yang kuat dan telah menyebar diseluruh desa, ia ikut bergabung dalam organisasi ini pada tahun 1954 pada usia 11 tahun. Pendidikan tingginya dari S1 sampai S3 ia konsern di jurusan sastra Arab, diselesaikan di Universitas Kairo, tempatnya mengabdikan sebagai dosen sejak 1972. Ia pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, pemikirannya yang kontroversial. Pada akhirnya, ia divonis murtad, sebuah peristiwa yang kemudian meramaikan diskursus keagamaan. Peristiwa itu dikenal dengan peristiwa Qadiyyah Naṣr Hamid Abu Zaid.

Nashr Hamid Abu Zaid mempunyai prestasi tinggi sehingga ia mendapatkan penghargaan dari kampusnya, bahkan diangkat sebagai dosen dalam mata kuliah studi al-Qur’an dan Hadis, inilah yang mengubah fokus kajiannya di bidang linguistik dan kritik sastra. Ia pun banyak mengkaji Al-Qur’an dengan menggunakan pendekatan sastra, linguistik, hermeneutika, dan sosial-humaniora. Pendidikan

tinggi, dari S1 sampai S3, jurusan sastra Arab, diselesaikannya di Universitas Cairo, tempatnya mengabdikan sebagai dosen sejak 1972. Abu Zaid pernah di Amerika selama dua tahun (1978- 1980), memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Ia juga pernah menjadi dosen tamu di Universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985- Juli 1989) (Syamsuddin Arief, Diakses 27 September, 2020).

Pemurtadan Nasr Hamid Abu Zaid tidak berhenti sampai di situ, masih berlanjut hingga pengadilan banding Kairo menetapkan dirinya harus menceraikan istrinya Dr. Ibtihal Yunes dengan alasan seseorang yang murtad tidak boleh menikahi wanita muslimah. Semenjak peristiwa itu Nasr Hamid Abu Zaid beserta istrinya meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands (Belanda). Di Netherlands, Nasr Hamid Abu Zaid menjadi profesor tamu studi Islam pada Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995 hingga 27 Desember 2000, ia dikukuhkan sebagai Guru Besar tetap di Universitas tersebut (Moch. Nur Ichwan, 1998, hlm. 198).

Ada dua asumsi dasar yang dibangun oleh Nashr Hamid ketika ingin menjelaskan tentang pandangan-pandangannya terkait dengan al-Qur'an adalah sebagai sebuah teks yaitu, Pertama, Nashr Hamid menyatakan bahwa teks-teks agama adalah teks-teks berasal dari bahasa yang bentuknya sama dengan teks-teks yang lain di dalam

budaya. Kedua, setelah asumsi yang pertama dibangun kemudian Nashr Hamid menyatakan bahwa umat Islam saat ini memerlukan kebebasan mutlak dari otoritas teksteks keagamaan (khususnya al-Qur 'an) dalam melahirkan pemahaman keagamaan yang sesuai dengan konteks saat kini.

Berbicara tentang pandangan Nashr Hamid terhadap teks al-Qur'an, kita tidak bisa melepaskan pandangannya terhadap konsep wahyu. Karena dengan adanya konsep wahyu baru itu akan mendukung segala pandangannya nanti terhadap teks. Menurutnya, proses turunnya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW melalui dua tahapan. Pertama adalah tahap tanzil, yaitu proses turunnya teks al-Qur'an secara vertikal dari Allah kepada Jibril. Kedua tahap ta'wil, yaitu proses di mana Nabi Muhammad SAW menyampaikan al-Qur'an dengan bahasanya, yaitu Bahasa Arab dan dengan pemahaman manusia (Nasr Hamid Abu Zaid, hlm.127).

Proses ini dapat diilustrasikannya dengan gambar berikut:



Ilustrasi yang digambarkan di atas menjelaskan bahwa konsep wahyu menurut Abu Zayd telah berubah dari tanzil menjadi ta'wil. Artinya, al-Qur'an yang ada sekarang hanya

merupakan bentuk pemahaman dari Nabi SAW saja sebagai penerima wahyu. Bahkan untuk menghubungkan metode kritik sastra dan hermeneutika yang akan diterapkan, Nabi Muhammad SAW ditempatkan sebagai pengarang al-Qur'an. Hal tersebut disebabkan interaksinya dengan budaya di mana wahyu itu diturunkan dan juga dengan berbahasanya wahyu dengan Bahasa Arab. Karena menurutnya bahasa Tuhan itu berbeda dengan bahasa manusia. Pandangan ini adalah sebuah keberanian intelektual yang menerobos ikatan-ikatan sakralitas keagamaan yang dianggap baku dan mapan, serta menyelisihii keyakinan kaum Muslimin. Bahkan baginya fenomena wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW adalah merupakan imajinasi beliau, disebabkan keadaan Nabi dari kondisi kemiskinan, yatim piatu, dan penganiayaan yang dirasakannya (Moch. Nur Ichwan, 2002, hlm.165).

Hermeneutika dalam konteks ke-Islam-an merupakan sekumpulan metode dan teori yang difokuskan pada problem pemahaman sebuah teks, baik teks-teks Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi. Dalam tradisi hermeneutika Islam, terdapat tiga tren utama dalam teori hermeneutika terutama yang diterapkan terhadap pembacaan al-Qur'an kontemporer diantaranya: Pertama, teori yang berpusat pada pengarang (author), yaitu bahwa makna teks adalah yang dimaksudkan oleh pengarang. Dalam konteks Al- Qur'an,

yang paling banyak mengetahui maksud pengarang adalah Nabi Muhammad SAW, Sahabat, Tabi'in, dan para ulama berikutnya. Tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut pembaca akan sulit mengetahui maksud author (syari'). Sedangkan dalam konteks hadis yang merupakan teks sekunder, maka otoritas pemaknaan ada pada Sahabat, Tabi'in, dan ulama. Tanpa bantuan mereka, seorang pembaca tidak akan mampu memahami teks-teks secara objektif.

Kedua, teori yang berpusat pada teks, yakni bahwa makna suatu teks ada pada teks itu sendiri, artinya, bahwa penulis di sini tidak begitu berarti sehingga teks independen, otoritatif, dan juga objektif. Ketiga, teori yang berpusat pada penafsir atau pembaca (reader), yakni bahwa teks tergantung pada apa yang diterima dan diproduksi oleh penafsirnya sehingga teks bisa ditafsirkan ke arah yang difungsikan oleh pembaca (Moch. Nur Ichwan, hlm. 27-40). Kemudian Metode hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid juga berangkat dari gagasannya terhadap dua teks ini, khususnya teks Al-Qur'an. Dalam hal ini Nashr Hamid menyatakan tentang perlunya penekanan historisitas teks Al-Qur'an, kesadaran sejarah atasnya, serta sikap kritis terhadap teks dan konteks sejarahnya. Hubungan antara pembaca dan teksnya secara dialektis (jadaliyyah) menjadi sangat penting di kalangan penafsir agar tidak terjebak dalam ideologisasi penafsiran

Dengan demikian, Nashr Hamid melahirkan metode interpretasi yang bercorak (humanis dan dialogis), di sinilah lahir istilah “hermeneutika humanistik”. Abu Zaid menyamakan hermeneutika ini dengan ta’wil dalam Islam, bukan talwin atau ideologisasi. Akan tetapi, ia membedakan tafsir dengan ta’wil. Menurut Nashr Hamid, tafsir bertugas menyingkap makna suatu teks, sedang ta’wil bertugas agar makna teks tersebut memiliki keterkaitan fungsional dengan kondisi saat ini, artinya ta’wil dan hermeneutika adalah sama dalam pemaknaannya. Nashr Hamid Abu Zaid melihat al-Qur’an adalah sebagai sebuah “teks”, Nashr Hamid menyatakan bahwa peradaban Arab Islam merupakan sebuah “peradaban teks”. Artinya, dalam sebuah perkembangan dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas suatu landasan di mana “teks” menjadi pusatnya (Nashr Hamid Abu Zaid, 1990, hlm. 27). Meski demikian, bukan berarti “teks” yang membangun peradaban dengan sendirinya, justru interaksi dialektika antara manusia dan “teks” dan segala realitas yang ada berperan penting dalam membentuk ekonomi, sosial, budaya, dan politik dan seluruh aspek kehidupan.

Kemudian untuk mendapatkan pengertian yang bisa menjelaskan arti sebuah teks, Nashr Hamid membedakan antara nass (teks) dan mushaf (buku). Menurutnya, nass (teks) berarti dalalah (makna) yang mana memerlukan sebuah pemahaman, penjelasan, dan interpretasi. Sedang

mushaf (buku) tidaklah demikian, karena dia telah tertransformasikan menjadi sesuatu (syai'), baik itu berupa karya estetik, ataupun alat untuk mendapatkan berkah Tuhan (Nasr Hamid Abu Zaid, hlm 15). Kemudian teks menurut Abu Zayd terbagi menjadi dua, yang pertama teks primer (al-nass al-asliy) dan yang kedua adalah teks sekunder (al-nass al-tsanawiy). Teks primer adalah al-Qur'an dan teks sekunder adalah sunnah Nabi yang berperan sebagai komentar tentang teks primer. Sedangkan teks-teks keagamaan yang dihasilkan dari ijtihad-ijtihad para ulama, ahli fiqh, mufasir dianggap sebagai teks sekunder (Nashr Hamid Abu Zaid, 2007, hlm. 22).

Dengan meyelami arti sebuah realitas sekitar teks, Nashr Hamid menyatakan dengan tegas bahwa teks al-Qur'an adalah merupakan produk budaya (muntaj tsaqafi). Menurutnya, hal itu karena al-Qur'an terbentuk atas realitas sosial budaya selama dua puluh tahun, proses kemunculan dan interaksinya dengan realitas budaya selama itu adalah merupakan fase "keterbentukan" (marhalah al-takawwun wa al-tasyakkul). Fase selanjutnya adalah fase "pembentukan" (marhalah al-takwin wa al-tasykul), dimana al-Qur'an selanjutnya membentuk suatu budaya baru sehingga al-Qur'an dengan sendirinya juga menjadi "produsen budaya" (muntaj tsaqafi).

Kemudian pembahasan tentang al-Qur'an adalah sebuah pesan yang mempunyai teks linguistik yang

berkarakter. Menurut Nashr hamid Abu Zaid dalam makna bahasa terdapat dua demendi yang terlihat kontradiktif, yakni antara konsep tafsir dan ta'wil. Menurutnya Tafsir adalah menyikap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui yang bisa diketahui adanya media tafsirah. Sedangkan ta'wil adalah kembali keasal usul sesuatu untuk mengungkapkan ma'na dan magza. Ma'na adalah dalalah atau arti yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sedangkan magza adalah menunjukkan pada makna dalam konteks sosio-historis (Kurdi. dkk. 2010, hlm. 124-125).

Al-Qur'an menurut pandangan Nashr Hamid Abu Ziad memiliki beberapa level konteks, yakni antara lain konteks sosio- kultural (al siyaq al saqafi al-ijmali), konteks aksternal (al-siyaq al- khariji), konteks internal (al-siyaq al-dakhili), konteks bahasa (al siyaq al-lugawi) dan konteks pembacaan atau pentakwilan (siyaq qiraah atau siyaq ta'wili), menurut nashr Hamid pengalihan makna hanya akan terjadi ketika kelima hal tersebut terpenuhi. Hal tersebut sama halnya dengan perubahan pada semiotika, yang memandang bahwa fakta-fakta dan fenomena-fenomena masyarakat dan kebudayaan merupakan tanda-tanda yang bermakna, dan bahasa merupakan bagian dari fakta tersebut (Nashr Hamid Abu Zaid, 2007, hlm. 22).

Tujuan utama dalam mengkaji Al-Qur'an sebagai teks adalah mengkorelasikan kembali studi Al-Qur'an dengan studi kritis (ad-dirasat al-adabiyah wa an-naqdiyyah).

Menurut Nashr Hamid, Al-Qur'an didasarkan utamanya pada teks, dan karenanya studi al-Qur'an perlu mengkaji dimensi linguistik sekaligus sastra dari Al-Qur'an. Untuk itu, Nashr Hamid lalu mengadopsi teori-teori mutakhir dalam teori interpretasinya, seperti linguistik, semiotik, dan hermeneutika. Merumuskan pemahaman keagamaan dan melakukan interpretasi secara objektif dengan pendekatan ini, menurut Abu Zaid, akan menghindarkan kita dari kepentingan-kepentingan ideologis dan pembacaan tendensius (al-qira'ah al-mughridah). Oleh karena itu Abu Zaid menegaskan perlunya mengantisipasi kecenderungan ini dengan menawarkan pembacaan produktif (al-qira'ah al-muntijah) dan kontekstual (al-qira'ah al-siyaqiyah) (Muhammad Fauznuddin Faiz).

A. Aplikasi Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid

Sebagaimana telah disinggung pembahasan di atas bahwa, hermeneutika adalah sebagai produk untuk menghasilkan makna dalam memahami teks al-Qur'an. hermeneutika kerap kali dijadikan sebagai ujung tombak dan tetap eksis digunakan dalam memahami teks al-Qur'an. Ada beberapa teori-teori yang ditawarkan dalam hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Secara spesifik, penulis akan mengaplikasikan teori dan pendekatan hermeneutika diantara beberapa ayat sebagai berikut:

Aplikasi Penafsiran Q.S. an-Nisa' (4): 3

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ
وَرُبَّعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ آدَبُ الْأَلْفِ
تَعَوَّلُوا ۗ

Artinya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hakhak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil Maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (Kementerian Agama RI, 2016, hlm.27).

Poligami dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah sebuah istilah yang digunakan untuk menyebut sebuah tindakan seorang laki-laki yang menikah dengan perempuan lebih dari satu dalam waktu yang sama. Sebagai sistem perkawinan sendiri poligami lebih dikenal dengan istilah “poligini” perilaku ini telah ada berabad-abad. Kisah-kisah kehidupan nabi dalam kitab suci Taurat pun telah menggambarkan perilaku poligami sebagai kebiasaan yang diterima masyarakat pada saat itu. Hasan Halthout, Nabi Sulaiman a.s. mempunyai 700 orang istri yang merdeka dan 300 orang istri berasal dari budak (Hathout, Hasan, Revolusi Seksual Perempuan, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 51)

Adapun sejarah pemikiran Islam menjelaskan pandangan para ulama baik salaf maupun ulama

kontemporer, mereka membagi atas dua pendapat utama terkait poligami, pertama mereka berpendapat bahwa tidak boleh menikahi wanita lebih dari satu, kecuali dalam kondisi tertentu. Kedua, adalah mereka yang menyakini kebolehan menikahi wanita lebih dari satu. Adapun ulama yang berkeyakinan tentang tidak bolehnya menikahi wanita lebih dari satu, umumnya dipegangi oleh pemikir Islam belakangan ini, atau disebut dengan ulama kontemporer atau cendekiawan Muslim kontemporer. Sedang pendapat yang kedua dipegang oleh para ulama pada umumnya (Khoiruddin Nasution, 1996, hlm. 108).

Berbicara masalah ulama kontemporer yang sering muncul belakangan ini, salah satunya yaitu Nasr Hamid Abu Zaid, ia adalah seorang pembaharu Islam berkebangsaan Mesir. Ia berpendapat tentang ketidakbolehan menikahi wanita lebih dari satu, Nasr Hamid Abu Zaid yaitu dengan kembali pada pembacaan teks dan hermeneutiknya. Pada tingkatan aplikatif Nasr Hamid Abu Zaid mencontohkan Undang-Undang yang berkaitan dengan isu-isu perempuan yang terjadi di Tunisia. Salah satu Undang-Undang Perkawinan yang masih menjadi perdebatan antara kalangan salafi dan liberal, sebagaimana yang dikutip oleh Nasr Hamid Abu Zaid yakni tentang poligami. Karena sebagai seorang akademisi, Nasr Hamid Abu Zaid yang selalu kritis dalam berbagai hal. Sebagai permulaannya ia melakukan sebuah kajian tentang wanita yang berpijak pada sebuah

kejadian bahwa seorang wanita yang menolak suaminya untuk hamil dan dicerai oleh hasil pengadilan hukum yang beralasan pada pembatasan peran wanita di wilayah domestic keluarga dan keibuan (Nashr Hamid Abu Zaid, 2004, hlm.183).

Adapun gerakan feminisme barat yang mendorong dan mendukung untuk memperjuangkan atas kemerdekaan wanita atas kesetaraan gender dengan memandang islam dari sudut agama islam diperuntukkan keselamatan manusia. Adapun beberapa karya atas pemikiran tersebut adalah feminis asal maroko, Fatimah Mesissi, dengan sebuah karya yang berjudul wanita dalam islam, Aminah Wadud “Qur’an and women” Qosim Amin dan Nashr hamid Abu Zaid.

Pandangan Nashr Hamid Abu Zaid terkait poligami tidak lepas pada QS. An-Nisa [4]:3, menurut pandangan nya ayat tersebut harus dipahami dengan tiga [3] langkah pokok (Nashr Hamid Abu Zaid, 2004, hlm.287).

Adapun hal yang pertama adalah konteks ayat itu sendiri. Berawal dengan menkontraskan apa yang dimiliki oleh tangan kananmu yakni budak perempuan atau tawanan perang sebagai selir, dengan adanya hal tersebut dalam wacana islamis pada sisi lain adalah untuk mempertahankan poligami, maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai dua, tiga, atau empat. Dalam hal ini menurut Nashr Hamid Abu Zaid ada yang hilang dalam kesadaran

akan historisitas teks-teks keagamaan, bahwa ia adalah teks linguistic dan bahwa bahasa adalah sebuah produk sosial yang cultural.

Pandangan Nashr Hamid Abu Zaid terkait seseorang laki-laki yang ingin menikah lagi dan meminta izin haruslah diletakkan dalam konteks hubungan antar manusia, yang mana hubungan itu terkait laki-laki dan wanita sebelum agama Islam datang. Poligami pada masa pra Islam belum ada batasan, sehingga hukum kesukuan sangat dominan pada masa itu. Sehingga dengan datangnya semangat al-Qur'an jika kaum muslimin laki-laki ingin menikah, maka menikah dengan satu orang istri. Hal tersebut adalah upaya untuk membebaskan wanita dari dominasi laki-laki.

Langkah yang kedua adalah meletakkan teks dengan konteks al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan langkah tersebut Nashr Hamid Abu Zaid menginginkan suatu yang tak terkatakan atau yang implisit dapat diungkapkan. Ayat al-Qur'an juga menyarankan untuk memiliki seseorang istri saja bila seorang laki-laki tidak bisa berbuat adil : “jika kamu takut tidak bisa berbuat adil (terhadap mereka), maka seseorang saja”. Kemudian dalam ayat lain menyatakan bahwa seseorang tidak akan mampu berbuat adil, Q.S. an Nisa [4]: 129

وَلَنْ نَسْتَنْطِيعُوهَا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا
كَالْمُعَلِّمَةِ ۗ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: “Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Keterangann ayat ini secara bahasa menyarankan untuk berbersikap adil diantara para istri-istri, akan tetapi hal tersebut tidak lah mungkin dilakukan, karena sifat dasar manusia adalah tidak bisa adil dalam berbagai hal, dengan itu pandangan Nashr Hamid Abu Zaid poligami tidak bisa diperlakukan pada zaman modern sekarng ini. (Nasr Hamid Abu Zaid, hlm.288-289). Dalam ayat diatas terdapat pengandai atau perumpamaan dan menggunakan huruf law yang mempunyai arti “jika” hal tersebut menandakan sebuah penegasian terhadap jawab al-syarth, disebabkan karena adanya penegasian terhadap kondisi syarth itu. Yang paling penting diperhatikan adalah penggunaan partikel lan (tidak akan pernah) yang berfungsi sebagai koroborasi (tayid) di awal kalimat, ini menunjukkan bahwa “dapat bertindak adil” tidak akan pernah terjadi (Mochammad Nur Ichwan, 2003, hlm. 140). Nasr Hamid Abu Zaid

berkesimpulan bahwa terdapat negasi ganda: pertama, negasi total terhadap kemungkinan bertindak adil dan terhadap kemungkinan memiliki keinginan yang kuat untuk berlaku adil terhadap mereka.

Pandangan Nashr Hamid Abu Zaid tentang masalah mabda (prinsip), qaidah (kaidah), hukm (hukum), Nashr Hamid Abu Zaid memberi contoh seperti kebebasan hak untuk hidup, dan kebahagiaan, hal tersebut termasuk dalam kategori mabda.

Sedangkan Kaidah adalah derivasi dari mabda itu dan tidak boleh bertentangan denganya. Contohnya: “Jangan mencuri, jangan berzina, jangan membuat kesaksian palsu, jangan mengganggu orang lain,” adalah termasuk mabda.

Dalam konteks jurisprudensi Islam, tujuan universal syariat (*al-maqashid al- kulliyah li al-syariah*) adalah apa yang diusulkan oleh Al-Syatibhi, yakni perlindungan terhadap agama, harta, akal, martabat, dan kehidupan. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, prinsip- prinsip ini berakar dalam teori hukum Islam (*Ushul Al-Fiqh*), dan tidak berkaitan dengan ilmu-ilmu Islam lain. Nasr Hamid Abu Zaid menawarkan tiga prinsip bersifat umum yang menurutnya universal. Pertama, rasionalisme (*aqlaniyyah*) sebagaimana dilawankan dengan *jahiliyyah*, dalam pengertian mentalitas kesukuan dan tindakan emosional. Kedua, kebebasan (*hurriyah*), sebagaimana dilawankan dengan segala bentuk perbudakan (*ubudiyyah*). Ketiga,

keadilan (adalah) sebagaimana dilawankan dengan eksploitasi manusia (zhulm) (Nasr Hamid Abu Zaid, hlm. 140).

Kaitanya terhadap konteks poligami, keadilan adalah mabda (prinsip), sementara untuk memiliki sampai empat isteri adalah hukm. Hukm tidak menjadi qaidah apalagi menjadi mabda. Hukm adalah peristiwa spesifik dan relatif, tergantung kepada perubahan kondisi yang melingkupinya. Ketika terdapat kontradiksi antara mabda dan hukm, yang terakhir ini haruslah dikalahkan untuk mempertahankan yang pertama. Al-Quran tidak menetapkan untuk mempertahankan yang pertama. Al-Quran tidaklah menetapkan hukum (tasyri) terkait dengan masalah poligami, namun memang mengungkapkan sebuah limitasi terhadap poligami. Nasr Hamid Abu Zaid berpendapat bahwa Al- Quran melarang poligami secara tersamar dengan kata lain limitasi itu sesungguhnya mengindikasikan pelarangan (pengharaman) secara tersamar (al-tahrim al dhimni) (Mochammad Nur Ichwan, hlm. 141).

Adapun langkah ketiga, dengan berdasarkan dua langkah tersebut diatas, Nasr Hamid Abu Zaid mengusulkan sebuah pembaharuan hukum Islam. Dalam hukum Islam klasik, hukum poligami diklasifikasikan dibawah bab “hal-hal yang di perbolehkan” (al-mubahat). Terma “pembolehan” (ibahah), menurut Nasr Hamid Abu Zaid, tidaklah sesuai karena pembolehan terkait dengan hal yang

tidak dibicarakan oleh teks, sementara pembolehan poligami dalam AlQuran pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari poligami yang tidak terbatas yang telah dipraktikkan sebelum datangnya Islam. Pembatasan tidak berarti pembolehan. Namun demikian, poligami tidak masuk dalam bab “pelarangan (pengharaman) terhadap hal yang diperbolehkan” (tahrir al-mubahat).

Berdasarkan atas distingsi adil dhahir di atas bahwa poligami harus diperlakukan sebagai hukm, yang tidak dapat menjadi sebuah qaidah, apalagi mabda. Keadilannya yang merupakan mabda yang harus dipertahankan dalam level qaidah dan hukm. Nasr Hamid Abu Zaid memberikan konklusi yang “mengambang” tentang argumennya mengenai poligami, namun apabila kita ikuti argumennya tentang “pelarangan secara tersamar” diatas, dan poligami sebagai hukm yang tidak boleh merusak qaidah dan mabda, dapatlah dijelaskan bahwa dalam argumen terakhirnya poligami haruslah dilarang.

Dalam situasi tersebut penerapan syariah literal dapat masuk dalam perdebatan yang keras tentang makna kaidah-kaidah fiqh dan penerapannya. Bahkan bisa jadi mereka mengakui bahwasanya poligami mempunyai sandaran teks dan bahwa poligami tidak mungkin bertentangan dengan satu kaidah fiqhiah pun. Sepertinya, dalam persoalan poligami bagi sebagian pengikut salafi dan terkhusus di Saudi merupakan persoalan bagian dari kesunnahan yang

wajib di ikuti. Dengan ketentuan kompleksitas tanggung jawab hidup dan mustahilnya menjamin ekonomi lebih dari satu keluarga tentunya dan bahwa kewajiban muslim yang hakiki adalah menjaga dan menghidupkannya. Sebagian lain lagi berlebihan bahwa poligami adalah sesuatu yang merupakan ujian untuk menilai keimanan perempuan/istri dan kekokohnya melalui kadar penerimaannya dengan alasan baiknya seorang istri untuk berbagi dengan perempuan kedua yang dinikahi suaminya, dan mungkin dengan perempuan ketiga dan keempat (Nasr Hamid Abu Zaid, hlm, 268).

Nasr Hamid Abu Zaid hendak memperhatikan beberapa aspek, Pertama, konteks ayat itu sendiri diturunkan. Jika dilihat dalam sejarah memang terjadi kebolehan menikahi dua, tiga, empat perempuan maka di pandang sebagai ayat poligami. Nasr hamid menjelaskan, para mufassir hendaknya melihat historis dan memperhatikan sosial kultural. Maka ayat ini disimpulkan lebih baik menunjukkan pada aspek monogami karena hal tersebut adalah upaya untuk membebaskan wanita dari dominasi laki-laki. (Nasr Hamid Abu Zaid, 2004, 287-288).

Kesimpulan

Berdasarkan kajian hasil analisis hermeneutika perspektif nasr hamid abu zaid adalah hermeneutika sebagai alat metodologi penafsiran al-Qur'an. Untuk menjelaskan

isi kandungan Al-Qur'an adalah dengan melihat sosio-kultural, dan dengan melihat sisi kebahasaannya, sehingga sang penta'wil akan menghasilkan sebuah makna yang sesuai dengan keadaan masa sekarang ini. Kemudian Nashr Hamid menyebutkan beberapa konteks yang perlu dianalisis secara mendalam, agar mendapat sebuah arti yang sesuai, beberapa konteks tersebut adalah al-siyaq al-saqafi al-ijtima'I, al-siyaq al-khariji, al-siyaq al-dakhili, al-siyaq al-lugawi, dan al-siyaq al-qiraah. Kemudian Nashr Hamid menyebutkan bahwa untuk menafsirkan sebuah teks harus memberikan peluang terhadap teks dan data historis, dan mengakui potensi penafsir untuk menafsirkan teks, dan Nashr Hamid juga menghindarkan dari sebuah penafsiran yang secara struktural dan penafsiran yang tendensius. Adapun penafsiran ayat poligami dalam perspektif Nashr Hamid telah menjelaskan tidak istilah perintah poligami dalam al-Qur'an. Hal ini dilatarbelakangi dengan kesejarahan al-Qur'an diturunkan dengan waktu berbeda. Nashr Hamid dalam memahami teks tersebut lebih menekankan pada aspek monogamy yaitu sebagai salah satu untuk mewujudkan keadilan dalam memperjuangkan hak-hak terhadap perempuan tersebut.

B. Sejarah Masuknya Hermeneutika Feminis dalam Islam

1. Arti Feminisme

Feminis sebagai sistem gagasan, kerangka kerja, studi kehidupan sosial serta pengalaman manusia yang berevolusi dari perspektif yang berpusat pada perempuan. Hal ini merupakan sejarah panjang sebagai cerminan dari tanggung jawab tentang bagaimana mewujudkan keadilan bagi umat manusia menjadi nyata (Nuril Hidayati, 2018: 21)

Secara etimologis kata feminis ialah “feminisme” yang berasal dari bahasa latin, yaitu “*femina*” atau dalam bahasa Inggris diterjemahkan menjadi feminine, yang berarti memiliki sifat-sifat keperempuanan. Kemudian kata itu ditambah “*ism*” menjadi “feminism” yang artinya paham keperempuanan yang ingin mengusung isu-isu gender berkaitan dengan nasib perempuan yang belum mendapatkan perlakuan secara adil di berbagai sektor kehidupan, baik sektor domestik, politik, sosial, pendidikan maupun ekonomi. Perkembangan kata feminis selanjutnya ditujukan sebagai teori persamaan kelamin (*sexual equality*) dan secara historis, istilah tersebut muncul pertama kali pada tahun 1895, dan sejak itu pula feminisme dikenal secara luas (Eni Zulaiha, 2016: 19). Adapun macam- macam aliran feminis secara umum diketahui sebagai berikut:

a. Feminis Liberal

Teori feminis liberal meyakini bahwa masyarakat telah melanggar nilai tentang hak-hak kesetaraan terhadap wanita,

terutama dengan cara mendefinisikan wanita sebagai sebuah kelompok ketimbang sebagai individu-individu. Aliran ini mengusulkan agar wanita memiliki hak sama dengan laki-laki. Para pendukung feminis liberal sangat banyak diantaranya adalah, Jhon Stuart Mill, Harriet Taylor, Josephine St. Pierre Ruffin, Anna Julia Copper, Ida B. Wells, Frances E. W. Harper, Mary Church Terrel dan Fannie Barrier Williams. Gerakan utama feminis liberal tidak mengusulkan perubahan struktur secara fundamental, melainkan memasukkan wanita ke dalam struktur yang ada berdasarkan prinsip kesetaraan dengan laki-laki (Edi Suharto, 2000: 9)

Pada dasarnya inti dari ajaran feminis liberal sebagai berikut:

- Memfokuskan pada perlakuan yang sama terhadap wanita di luar, daripada di dalam, keluarga.
- Memperluas kesempatan dalam pendidikan dianggap sebagai cara paling efektif melakukan perubahan sosial.
- Pekerjaan-pekerjaan wanita, semisal perawatan anak dan pekerjaan rumah tangga dipandang sebagai pekerjaan tidak trampil yang hanya mengandalkan tubuh, bukan pikiran rasional.
- Perjuangan harus menyentuh kesetaraan politik antara wanita dan laki-laki melalui penguatan perwakilan wanita di ruang-ruang publik. Para feminis liberal aktif memonitor pemilihan umum dan mendukung laki-laki

yang memperjuangkan kepentingan wanita.

- Berbeda dengan para pendahulunya, feminis liberal saat ini cenderung lebih sejalan dengan model liberalisme kesejahteraan atau egalitarian yang mendukung sistem kesejahteraan negara (welfare state) dan meritokrasi.

b. Feminis Radikal

Munculnya gerakan feminis ketika masa Stamp Ampf di tahun 1760 kaum perempuan Amerika terlibat dalam penyebaran gejala revolusioner tanpa pandang mereka dari desa maupun kota. Pada tahun 1800 gerakan kesetaraan perempuan mulai berkembang ketika revolusi sosial dan politik terjadi di berbagai negara. Dalam bidang pendidikan dan ketenagakerjaan perempuan berangsur hingga tahun 1900. Pada tahun 1970 kampanye tentang hak-hak perempuan semakin kuat di suarakan. Ketika itu sudah banyak kaum perempuan sudah memperoleh pendidikan di perguruan tinggi sampai ke jenjang pendidikan tertinggi. Mereka memiliki hak suara serta ikut menduduki jabatan-jabatan penting pemerintahan hampir di semua negara yang mempunyai prosedur pemilihan umum. Kampanye gender pun sampai ke dunia Islam. Mesir sebagai negara tempat transformasi sains dan teknologi Eropa merupakan pintu gerbang masuknya kampanye gender dan feminisme ke dunia Islam pada awal abad ke-20 (Abdul Karim, 2014: 66).

c. Feminis Postmodern

Feminisme postmodern merupakan sebuah teori

feminisme yang mengacu pada sebuah usaha untuk menghindari setiap tindakan yang akan mengembalikan pemikiran yang mengacu pada style laki-laki atau maskulin. Feminisme postmodern juga termasuk sebuah kritik terhadap cara berpikir laki-laki yang diproduksi melalui bahasa laki-laki.

2. Perempuan Dalam Perspektif Feminis Barat

Secara historis, sejak masa Yunani perempuan selalu diperlakukan tidak manusiawi bahkan di anggap perempuan penyebab dari segala penderitaan dan musibah. Artinya tubuh seorang perempuan sangat di benci oleh laki-laki karena selalu membawa penderitaan. Perempuan sangat di rendahkan, namun kita juga tidak bisa mengabaikannya dan berpikir posisi mereka tidak di hargai. Tradisi ini sudah melakat pada bangsa Yunani mengenai eksploitasi terhadap perempuan. Bahkan ketika reformasi radikal di bangsa Yunani, wilayah dikuasai para aristokrat. Sehingga Yunani dikenal dengan tataran yang pertama kali menciptakan dan melegalkan prostitusi secara terbuka.

Dalam perspektif Barat, feminis memiliki kajian yang cukup luas, feminisme diartikan sebagai perjuangan untuk mengakhiri sebuah penindasan terhadap perempuan. Maka tujuan dasar feminis itu usaha untuk memperbaiki keadaan perempuan yang di eksploitasi oleh laki-laki, hal tersebut di rumuskan oleh Jenainati dan Groves bahwa feminisme itu sebagai keyakinan, gerakan dan usaha untuk

memperjuangkan kesetaraan posisi perempuan dan laki-laki dalam masyarakat yang bersifat patriarkis (Jenainati Cathia dan Judy Groves, 2007: 15)

Gerakan feminisme sangat universal sebagai tercantum didalam sejarahnya, sebagai mana yang ungkapkan oleh Hodgson bahwa gerakan feminisme awal merupakan sebagai usaha-usaha untuk menghadapi patriarki di masyarakat sekitar tahun 1550-1700. Karena fokus dari feminisme awal ini adalah melawan pandangan yang patriarkis mengenai posisi subordinat perempuan, karena selalu dianggap makhluk yang emosional, lemah bahkan tidak mampu untuk berpikir rasional. Pemikiran ini di latar belakang karena berkembangnya pencerahan di Inggris yang mempengaruhi pemikiran mengenai perempuan sebagai bagian dari masyarakat yang punya kontribusi dalam perkembangan Masyarakat. Perjuangan Feminisme awal memiliki tiga tahap untuk melawan penindasan terhadap perempuan, diantaranya: Pertama, adanya usaha untuk merevisi esensial subordinasi perempuan dalam ajaran gereja. Kedua, menentang berbagai macam buku panduan atau referensi yang bersikap cenderung mengekang perempuan pada masa itu. Ketiga, membangun solidaritas penulis antar perempuan. Artinya adanya kepercayaan perempuan dan dukungan finansial di kalangan penulis perempuan, serta memberikan pendidikan intelektual pada anak-anak perempuan sebagai dasar yang lebih politis dan

memperjuangkan kesetaraan dengan kemampuan dari belajar yang diberikan (Ross, Sarah Gwyneth, 2009: 16-17).

C. Gerakan Historis Feminisme sebagai Asumsi Muncul Kajian Hermeneutika

Dalam bidang penafsiran al-Qur'an, para pemikir muslim mulai berlomba-lomba untuk mengembangkan hermeneutika sebagai metode penafsiran kontemporer yang berbasis feminis dengan memfokuskan kajian pada ayat-ayat gender dalam al- Qur'an. Hermeneutik feminis merupakan dua istilah yang tampaknya tidak sebanding untuk disatukan mengapa?.Terutama karena kedua istilah tersebut kontroversial di dunia Islam untuk penggunaannya dan oleh sebagian kalangan konsepnya dianggap tidak sesuai. Jika kita menelusuri dan mencari makna dasar hermeneutika sebenarnya teori hermeneutika bukan teori yang dibangun oleh kalangan Islam. Melainkan teori ini dibangun dan diadopsi oleh pemikiran kontemporer saat ini, karena hermeneutika dianggap sebagai pencari teks secara universal.

Kata hermeneutika (hermeneutic) berasal dari kata Yunani *hermeneuien* yang berarti menerjemahkan atau menafsirkan. Para sarjana mempunyai tiga gradasi prinsip hermeneutika sebagai (interpretasi): *Pertama*, matan atau teks yakni pesan yang muncul dari sumbernya. *Kedua*, perantara, yakni penafsir (*hermes*), dan *Ketiga*, perpindahan

pesan ke pendengar (lawan bicara). Sehingga dalam menafsirkan teks bukan berketat pada penafsiran klasik melainkan teks tersebut perlu mendialogkan makna teks. Secara spesifik, hermeneutika merupakan proses mengubah sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi mengerti melalui bahasa dan kemampuan untuk memahami pikiran penulis atau pengarang melebihi pemahaman terhadap diri sendiri. Jika dikaitkan dengan al-Qur'an ternyata hermeneutika memiliki fungsi untuk menjelaskan dan mengungkapkan maksud dan kandungan Al-Qur'an sebagai teks. Oleh sebab itu, memunculkan metodologi pengetahuan epistemologi dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Berasal dari Barat, hermeneutika dikembangkan oleh banyak tokoh. Adapun tokoh-tokoh sebagai berikut: Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976), Paul Ricoeur (1913-2005), Hans-George Gadamer (1900-1998), Jurgen Habermas (1929-Umur 90). Hermeneutika feminis dalam Islam merupakan bagian dari penafsiran Islam yang baru dimana kemunculannya dengan kesungguhan para tokoh Muslim dimulai pada tahun 1990-an, dibelakang hermeneutika Kristen. Adapun ulama-ulama yang aktif di bidang ini baik wanita maupun pria antara lain; Fatima Mernissi, Amina Wadud, Asma Barlas, Khaled Abou El Fadl, Saddiya Syaikh, Omid Safi dan Farid Esack dan lainnya (Adis Duderija, 2013: 2).

Istilah dan semangat feminisme pertama kali memasuki lingkungan Muslim di mulai pada jajahan Eropa di Timur Tengah, tepatnya pada abad kesembilan belas (19). Pada awal 1920-an, istilah 'feminisme' muncul di Mesir, Perancis (*feminisme*) dan Arab (*Nasawiyyah*), kedatangannya bertepatan dengan kontrol Inggris atas Mesir. Wacana feminisme akan menjadi berperan penting bagi retorika paternalistik kolonial Victoria, yang akan mereduksi wanita Muslim menjadi penanda budaya peradaban, dengan demikian sekaligus menyerang budaya asli Mesir dan membenarkan proyek peradaban kolonialis. Bentuk ekspresi awal feminisme ini mengikatkan budaya dan status perempuan. Feminisme kolonial terus berlanjut dianut oleh feminis Barat kontemporer sebagai pengabaian budaya asli untuk norma-norma Barat dan telah dilambangkan sebagai kolonial feminisme.

Pada era kontemporer, gerakan feminisme dalam Islam sangat dipengaruhi oleh ideologi dan kultur Barat. Bahkan seringkali mereka tidak menyadari posisi Islam sebagai praktik kehidupan yang lengkap dan menganggap agama ini tidak memberikan hak-hak yang sewajarnya kepada perempuan baik dalam keluarga, ekonomi dan politik. Perempuan sesungguhnya berada pada posisi tertekan dan akan menjadi ibu rumah tangga seumur hidupnya (Saidul Amin, 2015: 97).

Menurut Carolyn Osiek gerakan feminisme di dalam

Islam juga tidak dapat dipisahkan dari aliran-aliran pemikiran Barat tersebut, sehingga dia menggambarkan peta pemikiran feminisme dalam Islam menjadi tiga aliran, yaitu: kelompok *rejectionist*, kelompok *loyalist* dan *revisionist*, dan kelompok *liberationist*. Kelompok *rejectionist* diprakarsai oleh Nawal el- Saadawi yang menolak semua bentuk ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap merendahkan dan diskriminasikan perempuan. Adapun kelompok *loyalist* dan *revisionist* dipelopori oleh Amina Wadud, Riffat Hassan dan Fatima Nassef yang memfokuskan kajiannya dalam mengkritik teks-teks al-Qur'an yang dianggap memarjinalkan perempuan, oleh sebab itu perlu ada revisi ulang. Sementara, kelompok *liberationist* diprakarsai oleh Fatima Mernissi, Laila Ahmed, dan Hidayet Tuksal berupaya mengkritisi hadis- hadis tentang pamarjinalan perempuan.

Feminisme Islam telah menjadi fenomena yang banyak dibicarakan sejak munculnya istilah tersebut pada tahun 1990-an dan sering menjadi bahan perdebatan. Perdebatan ini terutama sebagai akibat dari cara penyajiannya dalam wacana yang lebih luas tentang hak-hak perempuan dan Islam, dan kedudukan perempuan dalam masyarakat muslim. Memberikan definisi eksklusif istilah “feminisme Islam” akan menimbulkan banyak kekhawatiran, mengingat banyaknya definisi tentang berbagai cara konseptualisasi feminisme, atau feminisme yang berbeda, dan perdebatan

seputar istilah “Islam” atau “Islamis” dalam kaitannya dengan feminisme.

Kelahiran feminisme menurut Mir Hosseini hingga awal 1990-an sebagai konsekuensi paradoks yang tidak diinginkan dari kebangkitan Islam tradisional yang berorientasi pada politik. Mir Hosseini berpendapat bahwa pada awal 1990-an menunjukkan tanda-tanda kemunculan ‘kesadaran baru’, cara berpikir baru, wacana gender dengan aspirasi feminis tuntutannya, Islami bahasa dan sebagai sumber legitimasi atau yang dikenal dengan feminisme Islam. Aisyah Hidayatullah dalam mengkritisi karya- karya teologi feminis Muslim yang dalam perkembangannya teologi feminis Muslim di Amerika Serikat pada Tahun 1990-an dan awal 2000-an terobosan yang diusung oleh para sarjana seperti Amina Wadud, Riffat Hasan kemudian yang diikuti oleh Asma Barlas dan Kecia Ali. Aisyah berpendapat bahwa karya- karya para sarjana ini merupakan bidang kohesif baru yang mendorong para muslim untuk mengkaji al-Qur’an lebih mendalam (Aysha Hidayatullah, 201: 119). Mir Hosseini mengartikan feminisme dalam arti yang luas, menurutnya feminisme mencakup perhatian umum terhadap isu-isu perempuan. Kesadaran bahwa perempuan mengalami diskriminasi di tempat kerja, rumah dan masyarakat karena gender mereka. Dari sisi epistemologi; feminisme merupakan proyek pengetahuan dalam arti bagaimana kita mengetahui tentang apa yang kita ketahui

tentang perempuan, keluarga dan tradisi keagamaan, termasuk hukum dan praktik yang mengambil legitimasi mereka dalam agama. Tentunya hal ini menuntut kita untuk lebih kritis terhadap sikap patriarki yang terjadi.

Paham feminisme tidak mengambil dasar konseptual dan teoritisnya dari satu rumusan teori tunggal sehingga sulit menemukan definisi yang baku tentang feminisme. pengertian feminisme selalu disesuaikan dengan realitas kultural dan kenyataan sejarah yang konkret (Siti Musdah Mulia, 2006: 37). Yang diperlukan sekarang, bukan gerakan anti-feminisme yang tradisional konservatif, atau pro-feminisme yang modern progresif, tetapi dibutuhkannya suatu gerakan pasca-feminisme Islam integrative, yang meletakkan wanita bukan sebagai lawan pria, seperti yang dipersepsikan kaum feminis modern, atau sebagai subordinat pria seperti yang dipersepsikan oleh para anti-feminis tradisional, tetapi sebagai kawan. Untuk merealisasikan komplementaritas wanita dan pria itu, memang tidak ada cara lain kecuali dengan merujuk pada al-Qur'an sebagai kitab suci, dalam al-Qur'an surat an-Naba' ayat 8, yang dengan tegas mengajukan pernyataan.

وَوَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا

Artinya: “Dan Kami menciptakan kamu berpasang-pasangan. (Q.S. An-Naba’: 78: 8)

Dalam merujuk al-Qur'an sebagai kitab suci bukan berarti kita hanya membacanya secara tradisional belaka.

Akan tetapi, refleksi kritis atas studi para mufassir, baik yang tradisional maupun yang modernis, tetap di butuhkan. Misalnya, dalam terminologi para pemikir *postmodern*, kita harus melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman-pemahaman di balik satu kata. Salah satunya, usaha yang dilakukan oleh Amina Wadud Muhsin dalam bukunya “Wanita di dalam Al-Qur’an” merupakan langkah kecil, pertama dari suatu perjalanan jauh pasca-modernis pemikiran Islam. Dalam usahanya Amina Wadud berbeda dengan kaum modernis yang memaksakan kategorisasi-kategorisasi pemikiran Barat untuk mereformasi ajaran Islam, yang mana upaya pasca-modernisasi pemikiran Islam justru mendobrak supremasi modernism atas tradisionalisme.

Menurut Kamla Bahasin dan Nighat Said Khan, yang merupakan dua tokoh feminis dari Asia Selatan, bahwa tidak mudah untuk merumuskan definisi feminisme yang dapat diterima oleh atau diterapkan kepada semua feminis dalam semua waktu dan tempat. Karena feminisme tidak mengambil dasar konseptual dan teoretisnya dari suatu rumusan teori tunggal. Definisi feminisme berubah-ubah sesuai dengan perbedaan realitas sosio-kultural yang melatarbelakangi lahirnya faham ini, dan perbedaan tingkat kesadaran, persepsi serta tindakan yang dilakukan oleh para feminis itu sendiri.

Menurut Freda Hussain, feminis muslim menerapkan pendekatan hermeneutika feminisme memenuhi jalur, syarat untuk menolak interpretasi apapun yang melahirkan apa yang disebut institusi “Semu Islami”. Istilah ini jelas dimaksudkan praktik dalam Islam yang tampaknya lebih merendahkan perempuan (Irsyadunnas, 2017: 2). Demikian pula, Barbara Freyer menilai hermeneutika feminis adalah bagian dari upaya Feminis Muslim untuk mencapai modernitas, yaitu berdasarkan keaslian al-Qur’an. Asma Barlas dalam bukunya “*Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*” (Austin: University of Texas Press, 2002)”, menegaskan bahwa ada dua tujuan utama hermeneutika feminis sebagai berikut: *pertama* , tandamenunjukkan epistemologi al-Qur’an secara inheren anti- patriarki. *Kedua* , tandanya menunjukkan tindakan yang didukung untuk merumuskan teori kesetaraan antara pria dan wanita. Membantah pernyataan Barlas di atas, bahwa jika benar ayat-ayat al-Qur’an adalah membaca secara tematis dan dapat dipahami. Menurut Irsyadunnas, itu masuk akal karena di dalam al-Qur’an ada ayat-ayat yang normatif universal dan ada ayat-ayat itu responsif universal terhadap pemahaman lokal / regional. Jika ayat-ayat tersebut dibaca secara terpisah, maka mereka akan membaca dan memahaminya secara terpisah.

1. Tokoh Feminis Islam (*In Sider*)

Para pemikir feminis Muslim yang berusaha melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman para ulama mengenai perempuan yang menempatkan perempuan pada posisi yang inferior dan laki-laki pada posisi yang superior (Suparno, 125). Oleh karena itu, penulis akan mencoba untuk menampilkan beberapa tokoh feminis dalam Islam beserta pemikirannya yang mencoba melakukan dekonstruksi pemahaman mengenai status perempuan dalam Islam.

a. Amina Wadud

Informasi mengenai riwayat hidupnya, diketahui bahwa Amina Wadud Muhsin merupakan salah satu tokoh feminis muslimah dari keturunan Malaysia yang lahir di Amerika pada 1952. Amina merupakan seorang guru besar (professor) pada Commonwealth University, di Richmond Virginia (Ahmad Baidowi, 2011: 110). Demikian informasi ini didapat dari Charles Kurzman tidak termuat begitu detail mengenai Amina Wadud, terutama bagaimana setting keluarga, setting sosial dan karier intelektualnya.

Nama kedua orang tuanya tidak diketahui, namun salah satu literatur menyebutkan bahwa ayahnya adalah seorang pendeta yang taat. Ia merupakan warga Amerika keturunan Afrika-Amerika (kulit hitam). Wadud menjadi seorang muslim kira-kira pada akhir tahun 1970-an. Ia merupakan guru besar Studi Islam dalam Jurusan Filsafat dan Agama di Universitas Virginia Commonwealth, dan mengenyam

pendidikan dasar hingga menengah di Negara Malaysia dan meneruskan jenjang pendidikan strata satu di University of Michigan Amerika pada tahun 1986-1989, program masternya diambil di Universitas yang sama pada tahun 1991-1993, sementara pada program doctoral, ia tempuh di Harvard University (Abdullah Saeed, 2016: 325)

Dalam tindakannya yang bagi banyak orang kontroversial, dia menyampaikan Khutbah Jumat (*khotbah*) - peran yang secara tradisional diambil oleh laki-laki - di sebuah masjid di Cape Town pada tahun 1994. Dia terus memimpin shalat jemaah campuran di seluruh dunia dan didukung oleh Muslim dari semua lapisan masyarakat. Dikenal secara internasional sebagai "*Lady Imam.*" Amina Wadud dalam berbagai karya intelektualnya berfokus pada pembacaan kritis sumber klasik Islam dan teks suci dari perspektif inklusif gender. Buku pertamanya, *Qur'an and Woman: Rereading the Text from a Woman's Perspective* (1992), mengubah cara orang berbicara tentang wanita dalam kitab suci Muslim. Buku keduanya, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006), mengintegrasikan politik pribadi gerakan perempuan Muslim dengan wacana spiritual dan filosofis tentang perempuan Muslim, agensi, dan otoritas dalam pemikiran dan praktik Islam (Kecia Ali & Amina Wadud, 2019: 67)

Perhatiannya terhadap hak-hak perempuan dalam Islam mendorong Wadud untuk ikut aktif dalam organisasi sosial

yang keadilan bagi perempuan bersama dengan Zainah Anwar, Askiah Adam, Norani Othman, Rashidah Abdullah, Rose Ismail, dan Sharifah Zuriah Aljeffri mendirikan organisasi *Sisters in Islam*, sebuah organisasi masyarakat sipil yang berkomitmen untuk mempromosikan hak-hak perempuan dalam kerangka Islam dan universal hak asasi manusia. Para sister Islam pertama kali berkumpul pada tahun 1987 di dalam Asosiasi Pengacara Wanita ketika beberapa pengacara wanita dan akademisi, aktivis, dan teman jurnalis berkumpul di bawah subkomite asosiasi syariah untuk mempelajari masalah yang terkait dengan penerapan Hukum Keluarga Islam baru yang telah disahkan di Malaysia pada tahun 1984. Ia juga anggota jaringan Musawah (disutradarai oleh koordinator *Sisters in Islam* Zainah Anwar). *Musawah*, yang berarti "kesetaraan" dalam bahasa Arab, adalah gerakan global untuk kesetaraan dan keadilan dalam keluarga muslim. Ini diluncurkan pada Februari 2009 di Kuala Lumpur, Malaysia, pada pertemuan yang dihadiri oleh lebih dari 250 perempuan dan laki-laki dari sekitar lima puluh negara yang berbeda. Musawah bersifat pluralistik dan inklusif, menyatukan organisasi nonpemerintah, aktivis, cendekiawan, praktisi hukum, pembuat kebijakan, serta perempuan dan laki-laki akar rumput dari seluruh dunia. Terkait tentang karya akademik Amina Wadud penulis menemukan beberapa karyanya sebagai berikut:

Buku: Qur'an adan Women: Rerreading the Secred Text form a Woman's perspektive, (Oxford University Press, 1999). Buku ini merupakan hasil diskusi Amina Wadud dengan teman-temannya buku ini sangat menarik karena berisi *tentang penafsiran ulang ayat-ayat tentang gender. Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*, (America: Oneworld Publications, 2006). Dalam buku ini Amina Wadud menulis sebagai langkah awal jihadnya dalam memperjuangkan hak-hak bagi wanita Islam.

- a) Artikel: Alternatif Penafsiran terhadap Al-Qur'an dan Strategi Kekuasaan, Wanita Muslim, Editorial Gisela Webb, Syaracuse University Press, 1999, Cecilia Ng, Persatuan Sains Sosial, Kuala Lumpur Malaysia, 1995, Mencari Suara Wanita dalam al-Qur'an, dalam Orbis Book, SCM Press, 1998, Hukum Syari'ah dan Negara Modern, Kuala Lumpur Malaysia, 1994.
- b) Amina Wadud, seorang cendekiawan feminis Islam yang karya tulisnya berfokus pada kehidupan wanita Muslim melalui keterlibatan aktif dengan Al-Qur'an, telah dirayakan secara luas oleh feminis Muslim di seluruh dunia.

b. Qasim Amin

Qasim Amin adalah tokoh feminis Muslim yang

berkebangsaan Mesir, lahir di Tarah (Iskandariyah, Desember 1865). Ia merupakan salah satu tokoh feminis Muslim yang pertama kali memunculkan gagasan tentang emansipasi wanita Muslim melalui karya-karyanya. Buku Qasim Amin yang pertama berjudul *Tahrir al-Mar'at* (Pembebasan Wanita) terbit pada tahun 1900 dan dua tahun kemudian terbit bukunya yang kedua berjudul *Al-Mar'at al-Jadidat* (Wanita Modern). Dua karya inilah yang kemudian banyak memberi inspirasi para feminis Muslim untuk memperjuangkan kebebasan perempuan hingga sekarang (Muhammad Qutub, 1993: 194-195). Dalam memunculkan gagasannya Qasim Amin didasari oleh keterbelakangan umat Islam yang menurutnya disebabkan oleh persepsi dan perlakuan yang salah terhadap perempuan.

Menurut pendapatnya bahwa Islamlah yang pertama sekali memberikan persamaan hak dan kedudukan antara pria dan wanita. Namun tradisilah yang merubah keadaan ini dan wanita dipandang lemah, untuk itu wanita harus mendapatkan pendidikan (Siti Zubaidah, 2010: 34). Harun Nasution menyebut Qasim Amin sebagai tokoh feminis Muslim yang memunculkan ide tentang emansipasi perempuan. Ide Qasim Amin ini mendapat respon keras dikalangan ulama Mesir saat itu. Ide emansipasinya bertujuan untuk membebaskan perempuan sehingga mereka memiliki keleluasaan dalam berpikir, berkehendak, dan beraktivitas sebatas yang dibenarkan oleh ajaran Islam dan

mampu memelihara standar moral masyarakat. Oleh karena itu, ia menyarankan adanya perubahan karena tanpa perubahan mustahil kemajuan dapat dicapai (Qasim Amin, Sejarah Penindasan Perempuan: Menggugat Islam Laki-laki, Menggugat Perempuan Baru, terj. Syariful Alam, (Yogyakarta: Ircisod. Cet. I, 2003), 49)

c. Fatima Mernissi

Fatima merupakan tokoh feminis Muslim kelahiran Maroko tahun 1940-an, sebagai ilmuwan ia aktif menulis tentang masalah perempuan. Mernissi adalah seorang feminis Arab Muslim yang sejak tahun 1973 hidupnya dengan segala komitmen telah berhasil mengadakan evaluasi diri, dimana masa lampau dan masa kini saling berlomba. Masa lampau mempunyai kekuatan yang luar biasa untuk merubah pesimisme yang buram menjadi optimisme yang menyala-nyala. Dalam isu kesetaraan gender Fatima Mernissi mengambil titik pijak dengan mengembangkan perdebatan tentang boleh tidaknya perempuan menjadi pemimpin menurut Islam, isu ini menurutnya sudah tua setua Islam itu sendiri (M. Rusydi, Perempuan 2012: 78). Fatima Mernissi lebih banyak memusatkan penelitiannya pada sejarah perempuan dan sebab-sebab turunnya ayat serta munculnya hadis. Budaya patriarki yang meminggirkan perempuan menurut Mernissi, selain membongkar penindasan dan eksploitasi perempuan, feminisme perlu merekonstruksi dan peran perempuan, lalu

menyosialisasikan dalam berbagai representasi budaya. Karya-karya Fatima diantaranya adalah “*Beyond the Veil*,” “*The Forgotten Queens of Islam*,” “*Women’s Rebellion & Islamic Memory*,” dan “*Islam and Democracy: Fear of the Modern World*”.

Setelah menghabiskan seumur hidup menjelajahi Islam dengan feminisme, Fatima Mernissi menyimpulkan bahwa ada beberapa perbedaan yang tidak dapat didamaikan diantara keduanya yaitu: “Jika hak-hak perempuan menjadi masalah bagi pria Muslim modern, itu bukan karena al-Qur’an atau Nabi, atau tradisi Islam, tetapi hanya karena hak-hak itu bertentangan dengan kepentingan elit laki-laki,” tulisnya dalam “*Beyond the Veil*.” Adapun yang kedua adalah “Fraksi elit berusaha meyakinkan kita bahwa pandangan mereka yang egois, sangat subjektif dan biasa-biasa saja tentang budaya dan masyarakat memiliki dasar yang sakral,” tambahnya. Tetapi ada satu hal yang dapat dipastikan oleh wanita dan pria di akhir abad ke-20 yang memiliki kesadaran dan penikmat sejarah, adalah bahwa Islam tidak dikirim dari surga untuk menumbuhkan egoisme dan sikap biasa-biasa saja.

d. Asghar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer adalah seorang tokoh feminis muslim yang berkebangsaan India. Engineer berasal dari keluarga Bohras yang merupakan sekte dari Syiah Ismailiyah, *Daudi Bohras* termasuk memiliki banyak pengikut yang diperkirakan sekitar 1 juta pengikut yang

terbesar di berbagai dunia Islam (Muhaemin Latif, 2017: 27). Sebagai seorang aktivis, gagasan-gagasan progresif revolusioner Engineer yang tertuang dalam berbagai karyanya dijabarkan dalam berbagai aktivitasnya baik dia sebagai pembesar pada *Bohras* maupun sebagai anak bangsa dalam negara India.

Sebagai seorang aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM/NGO) Engineer mempunyai perhatian besar terhadap tema-tema pembebasan dalam al-Qur'an. Ia menulis artikel berjudul "*Toward a Liberation Theology in Islam*" yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia "Islam dan Pembebasan" (Yogyakarta: LSIK, 1993). Diantara tulisan yang menyuarakan keadilan dan pembebasan perempuan adalah "The Rights of Women in Islam" (Hak-hak Perempuan dalam Islam, 1994). Di awal tulisannya Asghar Ali Engineer mengatakan, demi mengekalkan kekuasaan atas perempuan, masyarakat seringkali mengekang norma-norma adil dan egaliter yang ada dalam al-Qur'an. Ia juga mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci pertama yang memberikan martabat kepada kaum perempuan sebagai manusia di saat mereka dilecehkan oleh peradaban besar seperti Bizantium dan Sassanid (M. Agus Nuryanto, 2001: 7)

e. Riffat Hassan

Riffat Hassan merupakan salah satu feminis Muslim kelahiran Lahore, Pakistan yang melawan kuatnya budaya

patriarki dalam lingkungannya. Gagasan Riffat Hassan tentang kesetaraan menjadi angin segar bagi perempuan yang selama ini terbelenggu oleh budaya patriarki yang berkembang. Bagi Riffat Hassan, teologis feminisme dalam konteks Islam memiliki dua sasaran yaitu membebaskan perempuan Muslim dan juga laki-laki muslim dari struktur-struktur dan undang-undang yang tidak adil yang tidak memungkinkan terjadinya hubungan hidup antara laki-laki dan perempuan secara harmonis tentunya. Sehingga Riffat Hasan, dalam hal ini adalah salah satu feminis muslim yang dengan gigih dan semangat meneliti secara intensif ajaran-ajaran agama yang berbicara masalah perempuan dan mereinterpretasikannya ke dalam pemahaman yang lebih egaliter, bahkan bisa disebut sebagai teolog feminis muslim yang vokal.

Bila kita amati dengan cermat latar belakang pendidikan Riffat dan posisi sosial kehidupan keluarganya serta kondisi perempuan yang diperlakukan secara diskriminatif oleh sistem patriarki yang sangat kental dalam kehidupan masyarakat sekitarnya, maka wajar kalau kemudian Riffat menjadi seorang feminis yang sering menyuarakan ide-ide sebagai upaya pembongkaran terhadap kemapanan realitas yang memposisikan perempuan sebagai the other dalam masyarakatnya. Untuk memulai upaya tersebut, sebagai seorang Muslim tentunya penelusurannya berpangkal dari sumber pokok ajaran Islam

(al-Qur'an) yang selama ini penafsiran al-Qur'an dianggapnya mengandung bias patriarkhi. Reinterpretasi al-Qur'an dipandangnya sebagai langkah awal untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif. Sebab memang tipe ayat dalam al-Qur'an beragam, ada yang muhkam (jelas) adapula yang simbolik. Maka penafsirannya tergantung cara pandang kita, apakah secara harfiah atau sebagai pralambang, adalah 2 (dua) cara pandang yang akan menghasilkan penafsiran yang berbeda pula (Riffat Hassan: 1990)

Pemikiran Riffat Hasan mengenai feminisme dan relevansinya dengan transformasi sosial Islam merupakan suatu kesadaran akan ketidakadilan gender yang menimpa kaum perempuan baik dalam rumah maupun masyarakat serta tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut. Upaya tersebut dilakukan dengan pembongkaran terhadap penafsiran agama karena dipandang merupakan langkah yang paling tepat untuk mengadakan transformasi sosial Islam, karena aspek agama bagi Riffat merupakan *frame of reference* dari konstruksi sebuah sistem sosial dan budaya yang berlaku, tetapi konsep yang ada masih bersifat global, ideal dan normatif sehingga lebih menampakkan pendekatan emosional yang justru dapat menjebak manusia pada pola pikir eksklusif dan idealistik. Pemikiran tersebut perlu dijabarkan dalam kerangka teoritis yang lebih rinci, integral

sistematis agar dapat diterapkan secara fungsional.

f. Asma Barlas

Tokoh yang berasal dari Pakistan pada masa Ziaul Haq yang bekerja untuk pelayanan luar negeri (foreign service). Dalam melihat bagaimana Islam berbicara tentang perempuan, Barlas menggunakan dua argumen penting: argumentasi sejarah dan argumentasi hermeneutika. yang dimaksud dengan argumetasi sejarah adalah pengungkapan karakter politik tekstual dan seksual yang berkembang di kalangan masyarakat Islam, terutama proses yang telah menghasilkan tafsir-tafsir daalam Islam yang kecenderungan patriarkis. Sedangkan argumentasi hermeneutika dimaksudkan untuk menemukan apa yang ia sebut sebagai epistemologi egalitarianisme dan antipatriarki dalam al- Qur'an.

Dalam salah satu tulisannya, Barlas menekankan apakah Islam khususnya al-Qur'an mendukung atau memaafkan teori-teori tentang aturan atau hak laki-laki, demikian juga diferensiasi seksual, hirarki, dan ketidaksetaraan, seperti yang dituduhkan oleh beberapa Muslim dan kritikus Islam; atau apakah kita yang mengacaukannya dengan pembacaan patriarkal? Hal-hal ini yang dikomentari Oleh Asma Barlas, bahwa sebagai mana teks-teks suci lainnya, al-Qur'an juga mengandung polisemik (memiliki banyak makna), terbuka untuk berbagai pembacaan, sehingga dengan melihat teks itu

sendiri tidak banyak yang menjelaskan penafsiran patriarkalnya (Asma Barlas, 2001: 15)

Barlas mengungkapkan bahwa bacaan yang patriarkis dan misoginis itu pada dasarnya tidak bersumber pada al-Qur'an, tetapi bersumber pada penafsir dan komentator Islam. Sama halnya dengan Amina Wadud, baginya untuk mendapatkan produk tafsir yang acceptable saat ini, terutama yang berkaitan dengan ayat-ayat gender, perspektif perempuan tidak bisa dikesampingkan. Salah satu yang menjadi penyebab munculnya kitab tafsir yang diskriminatif pada masa lalu adalah karena semua mufassirnya laki-laki. Pada dasarnya laki-laki tidak mungkin dapat memahami permasalahan perempuan secara utuh. Hal ini hanya bisa diatasi dengan keterlibatan langsung perempuan dalam proses penafsiran tersebut.

2. Feminis Gelombang Pertama

Berawal dari tulisan seorang feminis sekaligus filsuf perempuan di abad ke 18 di Britania Raya yang bernama Mary Wollstonecraft dengan judul "*The Vindication of the Rights of Women*". Wollstonecraft menyerukan pengembangan ilmu pengetahuan pada perempuan dan menuntut supaya anak-anak perempuan dapat belajar di sekolah pemerintahan dalam kesetaraan pada laki-laki. Inilah yang di harapkan Wollstonecraft, membangun rasionalitas dan intelektualitas perempuan sehingga mampu menjadi pribadi yang mandiri terutama secara finansial.

Dan perjuangan Wollstonecraft dilanjutkan oleh pasangan Harriet dan Jonh Stuart Mill di dalam memperjuangkan hak- hak legal perempuan secara luas dalam kesempatan kerja dan pernikahan maupun perceraian. Dan feminisme gelombang pertama ini di Inggris misalkan, semakin meningkatnya jumlah perempuan yang berkerja dan menuntut disediakan sekolah untuk mempersiapkan pekerja perempuan yang profesional, walaupun masih secara umum lapangan pekerjaan disediakan pada sektor domestik.

Feminisme gelombang pertama mencakup beberapa ambivalensi. Adanya kehati-hatian gerakan feminis supaya tidak terlibat dalam kehidupan yang tidak konvensional.

Karena gerakan feminisme gelombang pertama ini hanya perempuan kaya yang memiliki kesempatan untuk berkarir dan kehidupan domestik karena mereka mampu membayar para pelayan untuk melakukan pekerjaan rumah tangga. Dan gerakan feminis pertama ini merupakan gerakan yang memperjuangkan perempuan lajang dari kelas menengah, terutama yang memiliki intelektualitas yang tinggi (Sanders, Valeri, 2006: 11)

3. Feminis Gelombang Kedua

Feminisme gelombang kedua ini di tandai dengan terbitnya tulisan Freidan yang berjudul: “*The Feminine Mystique*”. Gerakan ini bersifat kolektif revolusionis. Latar belakang gerakan ini muncul karena ketidakpuasan

perempuan atas berbagai eksploitasi yang di alami walaupun emansipasi secara hukum dan politis telah dicapai oleh feminisme gelombang pertama. Dan fokus perhatian dari gerakan feminisme gelombang kedua ini pada isu-isu yang mempengaruhi hidup perempuan secara langsung seperti: kekerasan seksual, reproduksi, masalah domestisitas, pengasuhan anak dan lainnya.

Tohrnham, salah satu ciri dari feminis gelombang kedua ini adalah adanya usaha mereka untuk merumuskan teori yang mampu melindungi semua perjuangan feminis. Dalam pandangan Tohrnham dari buku yang di tulis oleh Simone de Beauvoir dengan judul *The Second Sex* yang menjadi salah satu referensi di tahun 1970an, Tohrnham mengatakan bahwa simone sangat menentang keras determinisme biologis dalam fisiologi, determinisme dorongan bawah sadar dalam psikoanalisa Freud dan determinisme subordinasi ekonomi dalam teori marx adalah sebuah teori yang mendorong internalisasi konsep perempuan yang *Liyan* dan perempuan menjadi wanita karena konstruksi sosial yang patriarkis. Kata Simone, perempuan harus merebut kesempatan untuk mencapai kesetaraan dalam ekonomi dan sosial supaya perempuan menjadi subjek yang setara dengan laki-laki (Simone De Beauvoir, 1956: 7).

Secara umum, teori tentang feminis gelombang kedua ini di anggap setengah ramalan dan setengah utopia.

Terlepas dari rasa solidaritas yang terbangun antar feminis gelombang kedua, selalu ada perbedaan di antara perempuan dari berbagai kelas, ras maupun etnis. Maka dari itu, pencarian terhadap feminisme yang mampu mewakili seluruh perempuan merupakan sebuah utopia. Karena kelahiran feminisme berakar dari berbagai isu yang berbeda dan juga memiliki sejarah serta perkembangan yang majemuk. Walaupun berbagai kritikan dari feminisme ini salah satunya dari kalangan perempuan kulit hitam, lesbian, dan perempuan pekerja yang membentuk gerakan radikal. Para pengkritik menganggap bahwa feminisme gelombang dua ini mengutamakan perempuan kulit putih, dan gagal mencakup isu kelas, ras dan etnis secara lebih luas. Walaupun Thompson berpendapat bahwa feminisme gelombang dua dipengaruhi isu mengenai perempuan Afrika, Latina dan Asia. Akan tetapi, kaum lesbian menuduh feminisme gelombang dua mengutamakan kaum heteroseksual dan mengesampingkan lesbianisme.

4. Feminisme gelombang ketiga (Post-Feminisme)

Istilah Post-Feminisme ini lahir sekitar tahun 1980an dengan makna yang sangat beragam. Mengacu pada definisi Gill dan Scharff bahwa Post-Feminisme sebagai titik temu antara Feminisme dengan Poststrukturalisme dan Postkolonialisme yang berarti Postfeminisme merupakan pengkajian yang lebih kritis terhadap feminisme. Para pencetus feminisme gelombang ketiga mengakui adanya

perbedaan definisi yang saling bertentangan. Post-Feminisme gelombang ketiga ini memiliki pandangan yang negatif terhadap postfeminisme dan menarik untuk dikotomi hubungannya dengan budaya populer. Postfeminisme ini dinilai sebagai fokus utamanya pada kepentingan komersial tanpa aktivitas ataupun agenda feminis yang jelas. Dan Postfeminisme ini mengkalim diri sebagai feminisme yang berkembang di dunia akademik yang bersifat sistematis dan kritis. Gemble melihat feminisme gelombang ketiga ini sebagai reaksi perempuan kulit berwarna terhadap dominasi perempuan kulit putih dalam feminisme gelombang kedua, dan menolak asumsi bahwa penindasan terhadap perempuan bersifat seragam dan universal. Lebih jauh Gemble menyoroti bahwa feminisme gelombang ketiga terlibat berbagai aktivitas turun ke jalan. Argumen yang berbeda di kemukakan oleh Shelley Budgeon mengatakan feminisme gelombang ketiga sebagai feminisme yang sangat dipengaruhi oleh budaya populer. Hal ini bertentangan dengan pendapat Tasker dan Negra yang melihat Postfeminisme sebagai feminisme yang merangkul budaya populer. Namun bagi Budgeon feminisme gelombang ketiga melihat budaya populer sebagai objek kajian kritis dan menolak oposisi biner yang memarjinalkan budaya populer. Postfeminisme ini merupakan perkembangan feminisme yang mendekonstruksi kembali feminisme sebelumnya agar terus

dapat berkembang (Shelley Budgeon, 2011: 22). Pada dasarnya feminisme telah mengalami perkembangan yang cukup signifikan dari perjuangan untuk diakui sebagai manusia yang rasional layaknya laki-laki. Perkembangan feminisme menjadi sebuah gerakan yang majemuk. Namun hal penting dari perjuangan perempuan adalah tentang kesetaraan untuk menjadi subjek aktif didalam kehidupan. Memperjuangkan kesetaraan dari berbagai aspek kehidupan, agar tidak terjadinya intimidasi terhadap perempuan. Dan dari berbagai gelombang feminisme memiliki tujuan yang berbeda-beda pada setiap zamannya. Dan perbedaan inilah salah satu keunikan yang ada pada feminisme untuk tetap berkembang dan mengalami kemajuan dalam kehidupan.

D. Hermeneutika Sebagai Metodologi

Hermeneutika dalam bahasa Inggris *hermeneutics* dapat diasalkan dari kata Yunani yakni *hermeneuin* yang berarti “menerjemahkan”, “menafsirkan” atau “bertindak sebagai penafsir” (F. Budi Hardiman, 2015, hal. 11). Bukan merupakan hal yang sederhana untuk memberikan definisi yang tepat dan akurat tentang Hermeneutika hanya dalam rentetan satu-dua kalimat. Kata *hermeneuin* sering diasosiasikan dengan nama salah seorang dewa Yunani, Hermes, yang dianggap sebagai utusan para dewa bagi manusia. Hermes adalah utusan dewa langit untuk

membawa pesan kepada manusia (Fahrudin Faiz, 2011, hal. 4). Dalam agama Islam, nama Hermes sering diidentikkan dengan Nabi Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknik dan kedokteran. Di kalangan mesir kuno, Hermes dikenal dengan Thot, sementara di kalangan Yahudi dikenal sebagai Unukh dan dikalangan masyarakat Persi Kuno sebagai Hushang.

Di dalam kegiatan menerjemahkan sebuah teks, seorang penafsir harus memahami lebih dahulu dan kemudian mencoba mengartikulasikan pemahamannya itu kepada orang lain lewat pilihan kata dan rangkaian terjemahan. Menerjemahkan bukanlah sekadar menukar kata-kata asing dengan kata-kata dalam bahasa suatu bangsa, melainkan juga memberi penafsiran, maka kata hermeneuin itu memiliki arti yang cukup mendasar untuk menjelaskan kegiatan yang disebut hermeneutik. Sebuah buku dalam bahasa tertentu, misalnya, Inggris dapat memiliki berbagai versi terjemahan dalam bahasa yang berbeda-beda, misalnya, Prancis, Jerman atau Indonesia, dan terjemahan itu juga tergantung pada zaman. Hal itu cukup menunjukkan bahwa menerjemahkan adalah menafsirkan, maka sudah merupakan hermeneutik (F. Budi Hardiman, 2015, hal. 12).

Hermeneutik lalu diartikan sebagai sebuah kegiatan atau kesibukan untuk menyingkap makna sebuah teks, sementara teks dapat dimengerti sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol, entah tertuang sebagai tulisan

ataupun bentuk-bentuk lain. Jika teks dimengerti secara luas sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol, segala sesuatu yang mengandung jejaring makna atau struktur simbol-simbol adalah teks. Perilaku, tindakan, norma, mimik, tata nilai, isi pikiran, percakapan, benda-benda kebudayaan, obyek-obyek sejarah, . adalah teks. Karena semua hal yang berhubungan dengan manusia dimaknai olehnya, yaitu kebudayaan, agama, masyarakat, negara, dan bahkan sluruh alam semesta, semuanya adalah teks. Jika demikian, Hermeneutik diperlukan untuk memahami semua itu.

Berdasarkan dari teori-teori di atas, maka penulis berpendapat adapun yang dimaksud dengan hermeneutika adalah suatu metode untuk menafsirkan teks-teks baik yang bersifat keagamaan maupun tidak untuk menemukan kebenaran pengetahuan. Yang mana penafsiran-penafsiran tersebut tidak dapat dilepaskan dari unsur-unsur sejarah teks tersebut. Hermeneutika hingga abad ke-17, apa sajatinya tidak memiliki nama. Dalam pengertian ini, istilah 'hermeneutik' muncul kemudian itu adalah konseptualisasi. Dulunya ars interpretandi (tafsiraktivitas intelektual, filologi, ilmu kejadian(Exegese) dan dilanjutkan dengan berbagai cabang ilmu. Itu telah dipelajari.

Hermeneutika menjadi lebih populer pada abad ke-17 Pengaruh gerakan Renaisans dan Reformasi dalam kedatangannya tidak dapat disangkal (Arslan Topakkaya,

hal. 5). Tujuan utama Protestantisme adalah untuk memahami kitab suci dan adalah untuk hidup. Untuk tujuan ini, Luther Bible dari bahasa Latin. Diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman sehingga publik dapat memahami Alkitab dengan nyaman. diaktifkan. Untuk pemahaman yang lebih baik, beberapa interpretasi dia berbicara tentang pentingnya prinsip-prinsipnya. Persyaratan ini sistematis dipenuhi oleh Schleiermacher. Selain dengan humanisme yang berkembang dengan Renaissance, semangat dan alam kemajuan pesat dalam ilmu manusia, pemahaman diri dan harga diri telah mempercepat proses memberi. Manusia dan produknya sekarang adalah yang terpenting dan tugas yang menjadi tanggung jawabnya adalah dirinya sendiri dan semua jenis seni yang dia ajukan. untuk memahami dan menafsirkan karyanya. Unsur-unsur ini dihitung dalam hermeneutika alasan utama yang menyebabkannya berkembang dibandingkan sebelum abad ke-17 adalah alasannya. Hermeneutik adalah tujuan filosofis di Zaman Baru. tidak menaruh. Target seperti itu, menurut G. Ebeling, oleh W. Dilthey telah ditentukan. Kontribusi terbesar Dilthey untuk hermeneutika tidak diragukan lagi pengertian hermeneutika sebagai pengertian dan tafsir kitab suci keluar bingkai dan menjadi metode ilmu spiritual.

Sebagai teori yang lahir di Barat, hermeneutika tidaklah dipandang sebagai teori utuh, karena pada perkembangannya, ia mengalami dialektika pemikiran.

Berawal dari problematika mitologi Yunani, problematika Bible, sampai permasalahan filsafat. Dalam perkembangannya, hermeneutika memasuki ranah umum yang digagas oleh Schleiermacher, diikuti Wilhelm Dilthey dan Emilio Betti sebagai penggagas hermeneutika metodologis. Kemudian Martin Heidegger dan Gadamer dengan hermeneutika ontologisnya, dilanjutkan Habermas dengan hermeneutika kritis. Setelah itu hermeneutika ontologis kritis yang digagas Paul Ricoeur, Rudolf Bultman dengan hermeneutika teologis, dan Derrida dengan hermeneutika dekonstruksi (Daden Robi Rahman, 2016, hal. 39).

Setelah mengalami dialektika yang panjang, Hermeneutika pada masa modern sekarang ini teraplikasi dalam enam bentuk yang berbeda, yaitu :

1. Hermeneutika sebagai teori eksegesis Bibel.

Pemahaman yang paling awal dan mungkin saja masih tersebar luas dari kata “hermeneutika” merujuk pada interpretasi Bibel. Terdapat justifikasi historis menyangkut aplikasi definisi ini, sebab kata itu memasuki penggunaan modern sebagai suatu kebutuhan yang muncul dalam buku-buku yang menginformasikan berbagai kaidah tentang penafsiran kitab suci (Skriptur). (Richard E. Palmer, 2016, hal. 39-42)

2. Hermeneutika sebagai metodologi filologis.

Perkembangan rasionalisme dan bersamaan dengannya lahir pula filologis klasik pada abad ke 18 mempunyai pengaruh besar terhadap hermeneutika Bibel. Berawal dari hal inilah muncul metode kritik historis dalam teologis; baik madzab interpretasi Bibel “gramatis” maupun “historis”. Keduanya menegaskan bahwa metode interpretasi yang diaplikasikan terhadap Bibel juga dapat diaplikasikan pada kitab yang lain.

3. Hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik.

Schleiermacher punya perbedaan tentang pemahaman kembali hermeneutika sebagai “ilmu” atau “seni” pemahaman. Karena seluruh bagian selanjutnya akan dicurahkan kepadanya, maka perlu digarisbawahi di sini bahwa konsepsi hermeneutika ini mengimplikasikan kritik radikal dari sudut pandang filologi, karena dia berusaha melebihi konsep hermeneutika sebagai sejumlah kaidah dan berupaya membuat hermeneutika sistematis-koheren, sebuah ilmu yang mendeskripsikan kondisi-kondisi pemahaman dalam semua dialog.

4. Hermeneutika sebagai fondasi metodologi bagi *Geisteswissenschaften*.

Wilhelm Dilthey adalah salah satu pemikir filsafat besar pada akhir abad ke-19 dan penulis biografi

Schleiermacher. Dia melihat hermeneutika adalah inti disiplin ilmu yang dapat melayani sebagai fondasi bagi *geisteswissenschaften* (ilmu-ilmu sosial kemanusiaan/semua disiplin yang memfokuskan kepada pemahaman seni, aksi dan tulisan manusia) (Richard E. Palmer, 2016, hal. 45-46).

5. Hermeneutika sebagai fenomenologi *dasein* dan pemahaman eksistensial.

Hermeneutika dalam konteks ini tidak mengacu kepada ilmu atau kaidah interpretasi teks atau pada metodologi bagi *geisteswissenschaften*, tetapi pada penjelasan fenomenologisnya tentang keberadaan manusia itu sendiri. Analisis Heidegger mengindikasikan bahwa “pemahaman” dan “interpretasi” merupakan model fondasional keberadaan manusia. Dengan demikian, hermeneutika *dasein* Heidegger melengkapi, khususnya sejauh dia mempresentasikan ontologi pemahaman, juga dipandang sebagai hermeneutika, penelitiannya adalah hermeneutika baik isi maupun metode. (Richard E. Palmer, 2016, hal. 46-47)

6. Hermeneutika sebagai sistem interpretasi.

Paul Ricoeur mendefinisikan hermeneutika yang mengacu balik pada fokus eksegesis tekstual sebagai elemen distingtif dan sentral dalam hermeneutika. Seperti pernyataannya sebagai berikut:

“yang kita maksud dengan hermeneutika adalah teori tentang kaidah-kaidah yang menata sebuah eksegesis, dengan kata lain sebuah interpretasi teks particular atau kumpulan potensi tanda-tanda keberadaan yang dipandang sebagai sebuah teks”.

Psikoanalisa, dan khususnya interpretasi mimpi, merupakan bentuk yang sangat nyata hermeneutika, unsur-unsur situasi hermeneutis semuanya terdapat di sana. Mimpi adalah teks, teks yang dipenuhi dengan kesan-kesan simbolik, dan psikoanalisa menggunakan sistem interpretasi untuk menerjemahkan penafsiran yang mengarah pada pemunculan makna-makna tersembunyi. Hermeneutika adalah proses penguraian yang beranjak dari isi dan makna yang nampak ke arah makna terpendam dan tersembunyi. Objek interpretasi, yaitu teks dalam pengertian yang luas, bisa berupa simbol dalam mimpi atau bahkan mitos-mitos dari simbol dalam masyarakat atau sastra.

Menurut Richard E. Palmer, beberapa bidang lain perlu dieksplorasi mengenai signifikansi bagi teori hermeneutika. Misalnya linguistik, filsafat bahasa, analisis logika, teori penerjemahan, teori informasi, dan teori tentang interpretasi lisan. Penelitian sastra perlu dijelaskan signifikansinya bagi teori interpretasi, dan fenomenologi bahasa sangat diperlukan bagi teori hermeneutika. Selain itu, filsafat hukum, sejarah, dan teologis, semuanya melahirkan unsur penting dalam fenomena interpretasi. Demikian

Richard E. Palmer menggambarkan ruang lingkup hermeneutika. (Richard E. Palmer, 2016, hal. 75-79).

E. Klasifikasi Hermeneutika

1. Hermeneutika Teoritis

Klasifikasi pertama ini adalah hermeneutika yang berisi cara untuk memahami, dalam klasifikasi ini hermeneutika merupakan kajian penuntun bagi sebuah pemahaman yang komprehensif itu? Itulah pertanyaan utama dari hermeneutika teori. Tentu saja sebagaimana asumsi awal bahwa perbedaan konteks mempengaruhi perbedaan pemahaman, maka hermeneutika dalam kelompok pertama ini merekomendasikan pemahaman konteks sebagai salah satu aspek yang harus dipertimbangkan untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif. Selain pertanyaan-pertanyaan seputar makna teks seperti bagaimana makna teks secara morfologis, leksikologis dan sintaksis, perlu pula pertanyaan-pertanyaan seperti dari siapa teks itu berasal?

Untuk tujuan apa, dalam kondisi apa, dan bagaimana kondisi pengarangnya ketika teks tersebut disusun? Dan lain sebagainya. Tokoh-tokoh yang masuk dalam kelompok ini diantaranya F. Schleiermacher, W. Dilthey dan juga Emilio Betti.

2. Hermeneutika Filosofis

Klasifikasi yang kedua ini adalah hermeneutika yang berisi cara untuk memahami pemahaman dan melangkah

lebih jauh ke dalam dataran filosofis, sehingga lebih dikenal sebagai hermeneutika filosofis. Dalam hermeneutika jenis ke-dua ini, fokus perhatiannya bukan lagi bagaimana agar bisa mendapatkan pemahaman yang komprehensif, tetapi lebih jauh mengupas seperti apa kondisi manusia yang memahami itu, baik dalam aspek psikologinya, sosiologisnya, historisnya dan lain sebagainya termasuk dalam aspek-aspek filosofis yang mendalam seperti kajian terhadap pemahaman dan penafsiran sebagai pra syarat eksistensial manusia. Tokoh- tokoh yang masuk dalam kategori ini adalah Heidegger dan Gadamer (Fahrudin Faiz, 2011, hal. 8-9).

3. Hermeneutika Kritis

Hermeneutika jenis ketiga ini dapat dikatakan merupakan pengembangan lebih jauh dari hermeneutika jenis kedua, bahkan dapat dikatakan bahwa secara prinsipil objek formal yang menjadi fokus kajiannya adalah sama. Yang membedakan hermeneutika jenis ketiga dengan jenis kedua adalah penekanan hermeneutika jenis ketiga ini terhadap determinasi- determinasi historis dalam proses pemahaman, serta sejauh mana determinasi-determinasi tersebut sering memunculkan alienasi, diskriminasi dan hegemoni wacana, termasuk juga penindasan-penindasan sosial budaya politik akibat penguasaan otoritas pemaknaan dan pemahaman oleh kelompok tertentu (Fahrudin Faiz, 2011, hal. 10).

BAB II

BIOGRAFI FARID ESACK DAN HASAN HANAFI, LATAR BELAKANG KEILMUAN, KONDISI SOSIAL POLITIK, GERAK INTELEKTUAL DAN KARYA INTELEKTUALNYA

A. Biografi, Latar Belakang Keilmuan Dan Konteks Sosial Afrika Selatan

1. Biografi Farid Esack

Maulana Farid Esack lahir tahun 1959 di Cape Town, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika selatan. Ia dan keluarganya kemudian terpaksa hijrah ke Bonteheuwel karena adanya undang-undang akta wilayah kelompok (*group areas act*) yang diterapkan oleh “rezim apartheid” terhadap komunitas kulit hitam dan kulit putih berwarna. Undang-undang ini sendiri sebenarnya telah ditetapkan sejak tahun 1952 (Farid Esack, 2000: 45). Esack lahir dari keluarga yang miskin. Ayahnya meninggalkan ketika dia baru berumur tiga minggu, sehingga ibunya terpaksa harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan dan lima saudara laki-lakinya. Ibunya bekerja sepanjang hari di sebuah pabrik kecil dengan gaji yang sangat tidak memadai (Achmad Khudori dan Erik sabeti Rahmawati: 50).

Penderitaan ibunya ini oleh Esack dinyatakan sebagai korban dari triple opression; apartheid, patriarchy dan capitalism, sehingga ia meninggal pada usia yang relatif muda, usia 52 tahun. Menurut pengakuan Esack,

kemiskinan yang dialaminya bahkan telah membuat ia dan saudara-saudaranya harus mengetuk pintu tetangga untuk mendapat sesuap makanan atau bahkan mengais tempat sampah untuk mencari sisa-sisa apel atau semacamnya yang dapat dimakan.

Meski demikian, Esack mempunyai semangat dan cita-cita yang besar. Sejak umur tujuh tahun dia telah berkeinginan menjadi yang guru sekaligus pemimpin agama (*Cleric Or Maulana*). Karena itu, meski dalam kondisi yang serba sulit, dia berusaha mengikuti pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuvel, disebuah sekolah yang menerapkan kurikulum pendidikan nasional kristen dengan suatu ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola struktur berfikir masyarakat yang patuh pada tuhan dan taat kepada pemerintahan Apartheid. Bonteheuvel sendiri, secara sosiologis, tidak beda dengan Wynberg, tempat Esack lahir. Masyarakat disana terlahir sangat beragama kultur, etnis dan agama dan Esack bergaul bersama mereka.

Dalam pluralitas agama, etnis dan kultur ini, di bawah tekanan yang keras dan rezim aperttheid, esack justru merasakan sikap yang toleran dan kedamaian yang sangat menyejukan. Dalam menjalani kegetiran hidupnya, esack sering mendapatkan pertolongan yang tidak ternilai dari para tetangganya yang berbeda agama. Realitas inilah yang mendorong Esack untuk mempertanyakan kembali klaim kebenaran suatu agama dan memunculkan benih pemikiran

tentang pluralitas beragama dan solidaritas beragama dan antariman.² Benarkah kita hanya boleh bekerja sama dengan saudara-saudara sesama agama dan mengabaikan orang-orang yang berada diluar agama kita?.

Pada usia 9 tahun, ketika teman-teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gengster dan minumn keras, Esack justru bergabung dengan kelompok jama'an Tabligh (gerakan islam Fundamentalis-revivalis internasional); sebuah kelompok muslim taat yang tidak berurusan dengan masalah politik, tetapi direpresentasikan sebagai gerakan politik bwh tanah yang dikenal memiliki rasa persaudaraan yang kuat diantara para jama'ahnya. Usia 10 tahun dia sudah menjadi guru di sebuah madarasah lokal, bahkan menjadi kepala sekolaah madrasah di usia 11 tahun.

Sejak kecil Farid Esack sudah bersentuhan dengan tetangganya yang plural secara agama. Ketika masih kecil ia telah menjadi sekertaris masyarakat yang bertugas mengatur masjid dang sebagai guru madrasah. Ia adalah seorang yang sangat beragama dengan perhatian besar pada penderitaan yang diaamidan disaksikan disekitarnya. Sampai-sampai ia yakin bahwa karena tuhan menjadi tuhan, tuhan harus berbuat adil dan berada disisi orang yang marginal. Ia

² Esack melihat solidaritas antariman yang berlaku hanya sebatas perilaku yang didasarkan tas sikap sepantasnya bukan atas dasar seharusnya, karena walaupun saling berbagi makanan mereka tetap menandai dan memisahkan piring dan mangkuk yang digunakan penganut agama lain, selain itu mereka juga tetap berkeyakinan bhwa surga hanyalah untuk umat agama mereka.

percaya bahwa firman Allah, “jika engkau menolong Allah, Allah akan menolongmu dan mengokohkan langkah-langkahmu”, berarti bahwa ia harus berpartisipasi dalam perjuangan untuk kebebasan dan keadilan, jika saya ingin jika tuhan menolong, maka saya harus menolongnya, menolong-Nya dipahami berarti menolong Agama-nya dan inilah yang mendorongnya bergabung bersama tabligh jama’ah sebuah gerakan revivalis muslim internasional, pada umur 9 tahun (Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, 2002: 194)

Pada tahun 1974 ia ditahan oleh dinas kepolisian Afrika selatan karena dianggap merongrong kewibawaan pemerintahan rezim apertheid. Saat itu Esack menjabat sebagai ketua *National Youth Action* (NYA), sebuah organisasi yang dukup vokal menentang apertheid dan aktif di organisasi *South Africa Black Student Association* (SABSA). Dalam kedua organisasi tersebut, esack dikenal paling nyaring memperjuangkan dan menuntut adanya perubahan sosial politik yang radikal bagi masyarakat Afrika Selatan. Namun, penahanan itu tidak lama karena pada tahun itu juga Esack dibebaskan dan pergi kepakistan untuk melanjutkan jenjang studinya (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 52).

Di pakistan, Esack melanjutkan studi di seminari (Islamic Colege), atas dana beasiswa. Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974-1982) di pakistan

sampai mendapatkan gelar keserjanaan dibidang teologi islam dan sosiologi pada *Jami'ah Al- Ulum Al-Isalamiyah, Karachi*. Setelah itu, ia pulang ke Afrika selatan karena tidak tahan melihat negaranya sedang berjuang melawan apertheid. Esack pulang untuk ikut ambil bagian dalam perjuangan melawan rezim apertheid.

Selama ditanah airnya ini, Esack bersama beberapa orang temannya, seperti Adli Jacobs, Ebrahim Rasool (sepupu Esack) dan Samiel Maine dari *University Of Western Cape* membentuk organisasi keagamaan, call of islam dan ia menjadi koordinasinya nasional. Organisasi ini awalnya adalah sebuah kelompok diskusi muslim anti-apertheid yang ingin mengaplikasikan keimanan mereka kepada kehidupan politik. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, *Call Of Islam* kemudian menjadi organisasi politik yang berfasilitasi pada *United Democratic Front* (UDF), yaitu sebuah pergerakan muslim yang paling aktif memobilisasi aktivitas nasional dalam perjuangan menentang apertheid, diskriminasi dan pencemaran lingkungan serta aktif menggalang solidaritas antariman. Organisasi ini berdiri pada tahun 1983 (Farid Esack, 2000: 46). Dalam organisasi tersebut, Esack dipercaya sebagai penggerak untuk menggalang solidaritas antariman demi mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman apertheid. Melalui organisasi *the call of Islam*, Esack berkeinginan dan berjuang keras untuk menemukan

formulasi Islam Khas Afrika Selatan, berdasarkan pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of islam*.

Pada tahun 1990, Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di Al-Jami'ah Abi Bakr, Karachi. Di sini dia menekuni studi Qur'an (Qur'an studies). Tahun 1994, Esack menempuh program doktor di pusat studi islam dan hubungan kristen muslim (*centre for the studi of islam and christen-muslim relations atau CSIC*), university of Birmingham (UK), Inggris. Tahun 1995, melakukan penelitian terhadap hermeneutika Bibel di *Philoshopische Theologische Hochschule, Hans Georgent, Frank frut am Main*, jerman. Puncaknya tahun 1996, Esack berhasil meraih Gelar doktor di bidang Qur'anic Studies dengan disertasi berjudul *Qur'an Liberations and pluralism; an islamic perspective of inter religious solidarity against operations* (Simon Dagdut: 1997).

Setelah itu Esack memegang peranan penting di berbagai lembaga dan organisasi, seperti *the organisation of people aginst sexism dan the cape against racism and the world conference on the religion and pace*. Disamping itu, ia juga rutin menjadi kolumnis politik di Cape Time (mingguan), *Beeld and Burger* (dua mingguan), koran harian *South Aprican* dan kolumnis masalah soisal keagamaan untuk *kalam*, sebuah tabloid bulanan muslim Afrika Selatan. Ia juga menulis di *Islamica*, jurnal tiga bulanan umat Islam di inggris serta jurnal *assalamualaikum*, sebuah jurnal muslim Amerika yang

terbit tiga bulan sekali (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 53-54)

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Dosen senior pada *Departement of religius studies di University of western Cape*, sekaligus sebagai dewan *riset project on religion culture and identitiy*. Disamping itu, ia juga pernah menjabat sebagai komisaris untuk keadilan jender, dan sekarang diangkat menjadi Gurubesar tamu dalam studi keagamaan (*religious study*) di universitas Hamburg, Jerman. Esack juga banyak memimpin banyak LSM dan perkumpulan semisal *Comunity Depelovment Reseource Associations, The (Aids) Treatment Actions Campaign, Jubille 2000* dan *Advisory Board Of Safm* (Farid Esack, 2000: 50)

Saat ini waktunya banyak dihabiskan untuk mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang bertalian dengan masalah keislaman dan muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, *environmentalisme* dan keadilan jender di sejumlah universitas de berbagai penjuru dunia, antara lain, Amsterdam, Cambridge, Oxpord, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, cape Town dan Jakarta. Esack pernah datang ke UiN Malang pada tahun 2005 dan memberikankuliah umum tentang persoalan Qur'anic studies dan hubungan antar umat beragama. (Farid Esack, 2000: 54)

2. Latar belakang keilmuan Farid Esack

Berbicara mengenai Gagasan hermeneutika al- Qur'am Farid Esack, tidak lepas dari pengaruh para pemikir islam kontemporer lainnya, seperti Nasir Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi, dan khususnya Fatzlur Rahman dan Arkoun. Bagi Esack, gagasan dari tokoh-tokoh tersebut sungguh sangat berharga. Hal ini dapat terlihat dari beberapa karyanya yang begitu apresiatif mengumandangkan teori dan metode pemikiran tokoh-tokoh tersebut. Berkaitan dengan teks al-Qur'an, Esack secara khusus menjadikan gagasan arkoun dan rahman sebagai salah satu basis eksperimentasi metodologi hermeneutikanya. Esack mengadopsi teori regresif-progresif dari Arkoun ini. Gagasan Arkoun dipakai karena sejalan dengan pemikiran Esack yang menekankan pentingnya rekonstruksi terhadap dimensi kesejarahan teks al- Qur'an, masa pewahyuan dan proses penerimaan estetika tanggapan (*reception aesthetic*), meliputi bagaimana sebuah wacana diterima oleh pembaca dan pendengarnya. Meski demikian, teori Arkoun tetap tidak lepas dari kritik Esack (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 57-58)

Sementara itu, dari Rahman, Esack mengadopsi metode hermeneutikanya yang dikenal dengan istilah "*double movements*", selain itu, esack juga terkesan dengan eksplorasi rahman tentang al-Qur'an sebagai wahyu tuhan dalam merespon situasi moral dan sosial masyarakat arab.

Eksplorasi rahman, menurutnya, sangat membantu dalam memahami kandungan makna al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh, karena dapat memberikan kejelasan antara dimensi teologis dan dimensi legal moral. Esack (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 58)

Selain dua tokoh muslim diatas, tokoh orientalis seperti Kenneth Cragg dan beberapa tokoh hermeneutika kristen semisal Karl Rudolf Bultmann dan Francis Schussler Fiorenza juga memberi andil besar dalam pembentukan pola pikir Esack. Ini terlihat dalam gagasan hermeneutikanya pembebasannya yang antara lain merujuk pada gagasan Cragg dalam bukunya *The Event of the Qur'an* yang didalamnya mengulas keterkaitan wahyu dan konteks sejarah yang hidup dan dinamis (Farid Esack, 2000: 65).

Adapun kontribusi Bultmann bagi hermeneutik Esack adalah gagasannya tentang demitologis dan penafsiran eksistensial, sedang dari Fiorenza, Esack mendapatkan rumusan metodologis hermeneutika tanggapan (*receptions hermeneutics*) dalam memahami teks kitab suci (Esack, 1993: 3) Dalam kajiannya tentang pelbagai pandangan keagamaan yang bertalian erat dengan wacana pluralisme keagamaan, tokoh orientalis seperti Wilfred Cantwell Smith seringkali dikutip Esack.

Meski demikian, Esack bukan berarti melupakan khazanah pemikiran Islam sendiri, justru, salah satu kelebihanannya adalah bahwa dia tidak merasa segan

melengkapi data-data pemikirannya dengan bertumpu pada multinalar tradisi klasik yang dianggap mewakili arus besar mufasir dan teologi islam. Antara lain al- thabari, al-Zamakhshyari yang *mu'tazilah*, al-Razi yang *Asy'ariyah* maupun ibnu al-Arabi yang sufistik. Esack juga mengambil pemikiran Rasyid Ridha dan M. Abduh yang dianggap sebagai wakil kalangan mufasir moderen Sunni dan al-Thaba Thaba'i. Dari syi'ah (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati:58-59).

3. Kondisi Sosial Politik Dan Kondisi Gerak Intelektualnya

Hermeneutika dan konsep kerjasama umat beragama Farid Esack berkaitan erat dengan kebijakan dan penindasan yang dilakukan rezim apertheid di Afrika Selatan mulai tahun 1948 sampai tahun 1989, tempat Farid Esack lahir dan hidup. Secara geografis, Negara ini terletak di ujung, selatan Benua Afrika; bagian Timur Laut berbatasan dengan Negara Switserlend dan Mozambik, bagian Utara berbatasan dengan Botswana dan Zimbabwe, bagian Barat Laut dipagari Naimbia (Afrika Barat Daya), sebelah Barat Samudra Atlantik sedang sebelah timur oleh Samudra Hindia (Farid Esack, 2000: 47)

Secara ekonomis, republik Afrika Selatan dikenal sebagai salah satu negara yang kaya. Perekonomian negaranya sebagian ditopang dari hasil kekayaan alam yang luar biasa, seperti emas, berlian, pelbagai bahan tambang

dan mineral lainnya. Namun secara politis, Afrika Selatan pernah mengalami fase sejarah yang sangat pahit. Tragedi ini berawal dari kemenangan partai Nasional yang dikuasai orang-orang kulit putih di pemilu tahun 1984 (Leonard Thompson dan Andrew Prior, 1982: 108) Partai ini kemudian menerapkan sistem politik apartheid, sehingga sejak saat itu Afrika Selatan menjadi satu-satunya negara yang menerapkan praktek rasialis dan hegemonik dalam bidang sosial politik secara formal.

Untuk menopang rezim apartheid yang hegemonik dan rasialis, pihak penguasa menjalankan sistem politik yang dikenal dengan “trikamellarism”, yaitu sistem politik yang berlandaskan ada tiga majelis ditingkat parlement. Dalam konteks Afrika Selatan, tiga majelis yang dimaksud adalah terdiri atas kelompok kulit putih, kelompok kulit hitam dan kelompok kulit berwarna; dalam sistem ini, minoritas kulit putih menempatkan dirinya sebagai kaum aristokrat dalam arena politik tersebut, pihak pemerintah kemudian memecah masyarakat ke dalam tiga klasifikasi berdasarkan wilayah etnik; (1) kelompok komunitas (Afrikaner, Malay, Xhosa), (2) kelompok kasta (kulit putih, kulit berwarna, orang Asia, dan orang Afrika) dan (3) kelompok Nasionalis yang tersebar di semua kasta dan komunitas (Leonard Thompson dan Andrew Prior, 1982: 108) Di Afrika Selatan tercatat ada beberapa etnik; kelompok minoritas kulit putih (afrikaaner) yang mengklaim diri sebagai “kasta” tertinggi,

kelompok orang berkulit berwarna (coloured), penduduk Afrika Asli (africans) dan orang Asia (asians) (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 43)

Selain itu rezim apartheid pemerintah Afrika Selatan juga menciptakan apa yang disebut sebagai “sepuh kampung halaman” secara terpisah yang dikenal sebagai “negara kulit hitam” atau “bantusan”. Daerah ini hanya mencakup 13% wilayah Afrika Selatan yang diperuntukan bagi mayoritas kulit hitam. Wilayah “bantusan” terbentang di areal perbukitan terjal yang miskin air, mineral dan gersang. Sementara itu 87% wilayah lainnya yang subur dihuni, dikuasai dan diperuntukkan bagi kaum minoritas kulit putih yang berkuasa (Farid Esack, 2000: 3) Dengan sistem politik apartheid seperti itu, maka hampir seluruh ruang publik dikuasai oleh minoritas orang kulit putih, sedang orang kulit hitam sendiri sebagai warga negara asli Afrika Selatan tidak diberi hak-hak kewarganegaraan penuh seperti layaknya kaum aristokrat kulit putih (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 43).

Sistem politik apartheid yang rasialis eksploitatif dan repressif ini langsung memunculkan ketidakpuasan dan penentangan. Maka, dua tahun kemudian, yaitu tahun 1950, lahir gerakan-gerakan anti apartheid di kalangan masyarakat bawah (grass root). Menurut beberapa referensi, saat itu ada tiga tokoh yang disimbolkan sebagai semangat baru nasionalisme Afrika. Pertama, Albert Lutuli, presiden

umum ANC (*African National Congress*) pada tahun 1952. Kedua, Robert Mongaslio Sobukwe, pendiri PAC, sebuah gerakan yang ditunjukkan untuk membangun Afrika yang sosialis dan non rasialis. Ketiga, Nelson Rolihala Mandela, tokoh muda pendiri UWS (*umkonto we sizwe (the spear of the nations)*) dan pemimpin UDP (*united democratic Front*) (Farid Esack, 2000: 52). UWS adalah gerakan anti-apartheid dengan tanpa kekerasan, sedang UDP adalah organisasi nasionalis anti apartheid (Farid Esack, 2000: 43-44).

Menurut Esack pertentangan terhadap rezim apartheid juga dilakukan oleh organisasi-organisasi sosial-keagamaan. Dikalangan Islam lahir, organisasi MYM (Muslim Youth Movement, MSA (*Muslim Student Association, Qiblah Dan The Call Of Islam*). Organisasi yang disebutkan terakhir ini dikenal sebagai muslim paling radikal dalam menentang apartheid dan berafiliasi dengan UDF. Ia juga dikenal mempunyai plural dalam masalah agama dan mempunyai komitmen kuat untuk menciptakan Afrika Selatan yang demokratis dan adil, non rasial, dan non-seksis, aksi-aksi mereka dilakukan melalui selebaran, pamflet, rapat masa, demonstrasi besar-besaran, aksi pembaikotan, kampanye dari rumah ke rumah, khutbah jum'at dan lainnya (Farid Esack, 2000: 35-36).

Sementara itu, dari aspek sosial keagamaan, Afrika Selatan adalah negara yang plural. Di sana terdapat beraneka ragam agama yang dianut oleh masyarakat Afrika

Selatan adalah kriste, disusul kemudian agama hindu, islam dan yahudi di samping agama-agama disional afrika selatan. Namun, yang terpenting untuk dicatat berkaitan dengan kajian ini adalah bahwa menurut farid esack apapun agama dan kepercayaan seorang tokoh agama di sana, ia senantiasa dijadikan sebagai sumber rujukan dan dasar pemikiran. Posisi dan peran penting agama tersebut kemudian mendapatkan monumennya yang tepat di afrika selatan saat ini sehingga ia menjadi tumpuan dan harapan bagi lahirnya tatanan masyarakat yang adil dan non rasialis dan non seksis.

Bersamaan dengan itu, di Afrika Selatan, agama telah menimbulkan sikap antipati terhadap ketidakadilan yang dilakukan rezim apartheid. Agama juga telah ikut andil dalam membidangi lahirnya konsep-konsep teologi baru. Perkembangan yang cukup signifikan dapat dicermati terutama setelah berdirinya ICT (*institute contextual theology*), khususnya dilingkungan kalangan teologi politik-kristen. Sepanjang periode ini, muncul gerakan teologis, seperti “teologi pemimis” (*feminist theology*), “teologi kulit hitam” (*blak theology*) dan “teologi pembebasan” (*liberations theology*), tipikal khas “*theology Feminis*” adalah mengangkat wacana bertemakan seksisme, “teologi pembebasan” menghadirkan pandangan kritis terhadap struktur ekonomi dan diskriminatif, sedangkan teologi kulit hitam mengambil ranah persoalan rasisme (Farid, 2000: 62)

Teologi kulit hitam sendiri sebagai bagian tak terpisahkan dari rangkaian teologi pembebasan afrika selatan memfokuskan pada persoalan sosial, politik, ekonomi, budaya dan pembebasan spiritual kulit hitam dari penindasan, eksploitasi dan hegemoni etnik lain khususnya kelompok kulit putih. Berdasarkan atas kuatnya semangat, pemikiran dan gerakan pembebasan yang disuarakan oleh kelompok-kelompok sosial keagamaan, akhirnya terjadi pergeseran paradigma teologis di afrika selatan, terlebih setelah munculnya “*the cairos document*” (KD) dan (ICT) dikalangan kristen (Farid Esack, 2000: 6)

Namun pada perkembangan selanjutnya, akibat besarnya tekanan yang diberikan pemerintah apartheid dan juga tarikan-tarikan kepentingan, gerakan-gerakan dan kelompok-kelompok dan organisasi keagamaan ini ternyata tidak bisa padu, sehingga muncul friksi-friksi di antara mereka. Masing-masing kelompok bersikeras memperjuangkan idealisme dan kepentingannya secara garis besar, menurut esack, kelompok-kelompok tersebut dapat dikelompokkan dalam dua kecenderungan.

Pertama, kelompok akomodasionis yang lebih kooperatif terhadap kekuasaan dan pihak penguasa. Mereka menganut “teologi akomodasi”, sebuah teologi yang memberikan celah pembenaran sekaligus mendukung status quo yang dilakukan apartheid. Teologi ini tumbuh dan berkembang di beberapa institusi dan kelompok

keagamaan yang mendukung kebijakan resmi negara, seperti gereja anglikan dan reformis Belanda, kelompok Christ For All Nations, Zionis Christians Council Dan United Christian Reconcillition Council. Dari kalangan konservatif yang cenderung memfokuskan diri pada persoalan dan perpindahan agama dengan mengabaikan bentuk-bentuk ketidakadilan dan kekerasan yang dilakukan pihak penguasa. Esack memasukan dalam kaegori ini adalah organsiasi keagamaan besar, seperti *Jamiatul Ulama Transvaal*, *Jamiatul Ulama Natal*, *Muslim Judicial Cape* serta *Sunni Jamiatul Ulama*.

Kedua, kalangan liberasionis yang mengambil sikap oposisi kritis terhadap setiap opsi yang dikeluarkan pemerintah. Mereka mengembangkan apa yang diistilahkan sebagai “teologi pembebasan” (*liberationtheology*). Agenda utamanya adalah membebaskan rakyat aprika selatan dari kungkungan penindasan dan ketidakadilan. Dimensi teologis yang senantiasa disuarakan adalah mencari tuhan yang selalu hadir dan aktif dalam sejarah yang menjamin kemerdekaan setiap orang serta menghendaki perubahan yang simultan pada jiwa dan hati. Singkatnya, mereka menyeru pada tuhan yang Maha-Esa-Nya selalu menyatu dan menyejarah dalam rahim kehidupan umatnya. Elemen terbesar umat islam dikelompok ini didapati oleh golongan muslim modernis-progresif yang berasal dari kalangan profesional dan kalangan muda. Kelompok ini

merepresentasikan gerakannya di beberapa organisasi, seperti *muslim youth movement* (MYM), *Muslim Student Association* (MSA), *Qibla Dan The Call Of Islam*. Model teologi pembebasan yang dikembangkan merupakan hasil dari aksi perjuangan untuk menegakkan keadilan yang dipautkan dengan refleksi teologis terhadap aksi tersebut. Mereka menggali akar teologis dari ancangan al-Qur'an yang serupa prinsip-prinsip umum untuk kemudian dilibatkan secara kreatif kedalam aksi perjuangan (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 46-47).

4. Karya Intelektual Farid Esack

Farid Esack merupakan tokoh cendekiawan Muslim yang bisa dibilang cukup produktif menghasilkan karya tulis dalam berbagai kategori. Entah itu berupa buku, jurnal ilmiah, media cetak, internasional maupun lokal, esai, opini, dan segudang karya tulis lainnya yang semakin mempertegas peredikatnya sebagai muslim dan ilmuwan kontemporer yang berbakat. Di tambah lagi dengan pemikirannya yang progresif. Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Dosen senior pada *Departement of religius studies di University of western Cape*, sekaligus sebagai dewan *riset project on religion culture and identity*. Disamping itu, ia juga pernah menjabat sebagai komisaris untuk keadilan jender, dan sekarang diangkat menjadi Guru besar tamu dalam studi keagamaan (*religious study*) di universitas Hamburg, Jerman. Esack juga banyak memimpin banyak

LSM dan perkumpulan semisal *Comunity Depelovment Reseource Associations, The (Aids) Treatment Actions Campaign, Jubille 2000* dan *Advisory Board Of Safm* (Farid Esack, 2000: 66)

Adapun karya Esack dalam bentuk Artikel dan dipublikasikan dalam jurnal maupun dalam sebuah buku yang dihimpun dalam sebuah buku antara lain:

- a) “*Muslim In South Afrika: The Quest For Justice*”, dalam jurnal *Of Islam And Chrristian-Muslim Relation*, vol.2. No.2 (1987)
- b) “*Contemporary Rreligious Thought In South Of Africa And Emergence Of Qur’anic Hermeneeutical Nations,*” dalam *Jurnal Of Islam And Chrstian- Muslim Relation*, Vol.5 No. 2 (1991),
- c) “*Qur’anic hermeneutic” Problem And Prospect*”,
- d) dalam *The Muslim world*, Vol.83 No.2 (1993)
- e) “*theree Islamic Strands in The South African Struggle For Justice*”, dalam *Third World Quartely*, Vol.10 No.12 (1998)
- f) “*The Exodus Paradigm In The Light Of Re- Interfretative Islamic Thought In The South Africa*”, dalam *Islamochristiana*, vol.17 (1999)
- g) *Muslim Engaging Apartheid*”,dalam *Jamesmutarwima* (ed), *The Role Of Religion In The Dismantling Of Apertheid*, (1992)
- h) *From The Drakness Of Operassion Into The Wildness Of Uncertainly, Dalam David Dorward, SouthAfrica-The Way Forward/?* (Victoria; Africa Research Institute,190)

- i) *Spektrum Teologi Progresif Afrika Selatan*”, dalam *toore lindhlom dan karl Vogt*, dekonstruksi sya’riah; kritik konsep dan penjelajahan lain, ter. Farid Wajdi (yogyakarta:Lkis, 1996) (AchmadKhudori dan Erik sabti Rahmawati: 5)

Adapun pemikiran Esack yang tertuang dalam bentuk buku antara lain:

- a) *Qur’an, liberation, and pluralism: an islamic perspective of Interreligios Solidarity Against Operassion*”, oneworld: England, 1997. Buku ini merupakan olahan dari Disertasi yang diajukan untuk memperoleh gelar Doktor di bidang Al- Qur’an. Edisi Indonesia; membebaskan yang tertindas; *Al-Qur’an liberalisme, dan pluralisme*’, ter. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000
- b) *On Being A muslim: Finding A religious Path in the world today*”, Oneworld; England 2000
- c) *The Qur’an; a short introductions*’’, Oneworld;England, 1997.

Peneliti ini akan memaparkan isi beberapa Karya Farid Esack secara singkat, yang peneliti cukup urgents sebab dijadikan sebagai landasan primer dalam penelitian ini.

a) Membebaskan yang Tertindas; *Al-Qur’an, liberalisme, pluralisme*

Buku reorientasi pembaharuan yang di gagas oleh Esack ini, merupakan buku penyempurna disertasinya, Esack secara komperehensif menuangkan gagasan kritisnya mengenai problem hermeneutika al-

Qur'an. Pergulatan dengan teori-teori hermeneutika, secara signifikan, telah ikut membentuk format dan visi pemikirannya dalam melihat islam dan fenomena masyarakat Afrika selatan, yang antara lain terlihat pada apresiasinya terhadap wacana pluralisme agama dalam rangkaian hermeneutikanya.

Lahirnya buku ini juga merupakan tujuan untuk menunjukkan bahwa ada kemungkinan untuk hidup dalam kepercayaan penuh terhadap al-Qur'an dan konteks kehidupan sekarang yang sama-sama kepercayaan-kepercayaan lain bekerjasama untuk membangun masyarakat yang lebih manusiawi; mengembangkan gagasan hermeneutika al-Qur'an sebagai kontribusi bagi pembangunan pluralisme teologi dalam islam; menguji cara al-Qur'an mendefinisikan diri (muslim) dan orang lain (non muslim) dengan tujuan untuk menciptakan ruang bagi kebenaran dan keadilan orang lain dalam teologi pluralisme untuk pembebasan; dan mnggali antara eksklusivisme keagamaan dan satu bentuk konservatisme politik (yang mendukung apertheid) disatu sisi, dan inklusivisme keagamaan dan bentuk politik progresif (yang mendukung perjuangan pembebasan) disisi lain, serta memberinya dukungan rasional yang bersifat Qur'ani (Abdul Mustaqim dan Sahiron syamsudin, 2002: 194).

**b) Kerjasama umat beragama dalam Al-Qur'an
Hermeneutika Farid Esack**

Karya yang tertuang dalam karya ilmiah ini cukup menyegarkan dahaga dalam pembebasanyang ditawarkan al-Qur'an oleh esack. Lepasnya rasa dahaga itu dilandasi dengan sikap dan motivasi yang terakumulasi dari Esack terhadap karyanya ini. Esack menawarkan dalam bukunya ini dalam konteks afrika selatan yang rasis dan eksploitasi, tugas utama yang harus dijalankan penafsir ialah berdiri dipihak masyarakat tertindas yang menderita kemiskinan dan kelaparan. Keharusan berpihakpada kaum tertindas ini memiliki aspek ganda: pertama, menunjukkan kelemahan dan kesalahan, dari penafsiran-penafsiran tradisional telah berfungsi sebagai legitimasi terhadap ketidakadilan; kedua, mengakui kesatuan umat manusia dan mencari dimensi keagamaan situasi ketidakadilan dari ayat dan menggunakannya sebagai motor pembebasan (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati: 100)

Lebih dalam lagi, dalam bukunya ini esack menegaskan keberpihakan terhadap kaum tertindas ini didasarkan atau mendapat legitimasi dari kisah nabi Musa dan bani Israil, juga ayat-ayat lain dalam al-Qur'an yang mencela eksploitasi dan penindasan. Ketika

berbicara tentang pertemuan bani israil dan Fir'aun dalam al-Qur'an tidak menunjuk pada dosa- dosa moralitas pribadi bani israil, dan tidak pula soal lemahnya iman mereka kepada tuhan, karena realitas dominan mereka sebagai kaum tertindas. Yang dipersoalkan justru klaim ketuhanan fir'aun dan konsekuensi politik yang dialami bani israil. Dalam kondisi historis tersebut, al-Qur'an menunjukkan bahwa disaat beban soisio-politik menjadi halangan bagi iman, perjuangan untukmenghafuskannya harus menjadi aspek dominan dari aktivitas seorang beriman. Namun hal ini, bukan berarti tuntunan keimanan kepada tuhan dia abaikan, tapi sekedar memberi penekanan pada dimensi yang paling krusial, atau mencari dan menghafuskan akar permasalahannya terlebih dahulu. Al-Qur'an menyebutkan kaum marginal dan tertindas dengan istilah *al-Mustadh'afin* yang berarti mereka yang berada dalam kondisi interior, trsisih, tertindas atau diperlakukan secara adil dalam kehidupan soial-ekonomi. Istilah *al-mustadh'afin* ini dibedakan dari *fugara'* dan *masakin*. Karena istilah *mustadh'afun* mengindikasikan adanya pihak yang menyebabkan terjadinya kondisi tersebut, yaitu perilaku atau kebijakan pihak yang berkuasa dan arogan. Keberpihakan tuhan terhadap kaum mustadh'afun

disebutkan dengan jelas dalam al- Qur'an.

B. Biografi Hasan Hanafi, latar belakang keilmuan, Konteks Sosial Mesir dan Karya Intelektual

1. Biografi Hasan Hanafi

Hasan Hanafi adalah seorang pemikir hukum Islam dan Profesor filsafat terkemuka di Mesir. Dilahirkan di Kairo, Mesir pada tanggal 13 Februari dinegeriari 1935, ia segera memperoleh gelar sarjana muda bidang filsafat dari *University of Cairo* pada tahun 1956. Sepuluh tahun kemudian (1966), Hanafi telah mengantongi gelar Doktor dari *la Sarbone*, sebuah universitas terkemuka di Prancis. Selama rentang studi di Negri yang multi-etnis tersebut, Hanafi menyempatkan diri mengajarkan bahasa Arab di *Ecole Des Langues Orientales*, Paris. Setelah menamatkan studinya, ia kembali ke Mesir untuk menjabat staf pengajar di almamaternya di universitas Kairo, untuk kuliah pemikiran Kristen abad pertengahan dan filsafat Islam (B. Saenong Ilham, 2002: .69)

Reputasi internasionalnya sebagai pemikir Islam terkemuka mengantarkan Hanafi pada beberapa jabatan guru besar luar biasa (*visiting profesor*) di banyak perguruan tinggi di negara asing. Ia tercatat pernah mengajar di Belgia (1970), Amerika Serikat (1971- 1975), Kuwait (1979), Maroko (1982-1984), Jepang (1984-1985), dan Uni Emirat Arab

(1985). Rentang tahun 1985-1987, ia juga dipercaya menjadi penasehat pengajaran (*academic consultant*) di universitas Perserikatan bangsa-bangsa di Tokyo (B. Saenong Ilham,2002: 69).

Dalam kapasitasnya sebagai guru besar dan konsultan tamu itulah, Hasan Hanafi menyempatkan diri mengamati secara langsung berbagai kontradiksi dan penderitaan yang terjadi di banyak belahan dunia. Persentuhan dengan agama revolusioner, di Amerika Serikat dan teologi pembebasan di Amerika latin mengantarkan Hanafi pada kesimpulan bahwa teologi Islam sudah saatnya dan seyogyanya menjadi semacam “refleksi kemanusiaan” tentang kondisi-kondisi sosial, ekonomi, politik dan budaya. Rekonstruksi teologi, lebih lanjut berfungsi untuk mentransformasikan kehidupan manusia, pandangan dunia (*world view*) dan cara hidupnya (*way of life*), sehingga tercipta perubahanstruktur sosio-politik dan terjadi restrukturisasi tauhid.

Sebagaimana diakui dalam otobiografinya, banyak peristiwa dan pengalaman pribadi Hanafi telah membangkitkan kesadarannya tentang pentingnya suatu teologi yang ia imajinasikan sebagai nasionalisme, kekuatan pembebasan dari kolonialisme bahkan ketika ia masih duduk dibangku sekolah menengah Khalil Aga. Kesadaran seperti itu telah mendorong Hanafi menjadi relawan perang Palestina tahun 1948. Sayangnya keinginan tersebut tidak pernah terealisasi, mengingat dunia Islam pun sudah

menganut sistem negara-bangsa (*Nation State*) dimana tidak dikenal lagi adanya kesatuan imperium Islam. Akibatnya, ia kesulitan mendapat izin meninggalkannegaranya.

Gagal ke Palestina, Hanafi menyalurkan semangat revolusionernya dalam gerakan politik keagamaan di negaranya sendiri. Ia telah berkenalan dengan pemikiran dan aktivitas Ikhwan al-Muslim di Khalil Aga, dan pada tahun 1952 telah tercatat sebagai salah seorang anggota resmi gerakan ini. Ketika belajar di Universitas Kairo, Hasan Hanafi terus masih terlibat secara aktif dalam berbagai gerakan aktivitas Ikhwan Muslim hingga perkumpulan tersebut dinyatakan dilarang oleh pemerintah Mesir.

Ketika usianya menginjak dua puluh satu tahun (1956), Hanafi meninggalkan Mesir menuju diparis untuk melanjutkan pendidikan di Sarbone. Disana Ia mengambil spesialisasi Filsafat barat Moderen dan pra-Moderen.

Pada tahun-tahun pertama keberadaannya di Prancis ini, Hasan Hanafi tidak hanya kuliah di Universitas, tapi juga sangat berminat pada dunia seni yang begitu kuat disana. Sebagai seorang yang berasal dari keluarga musisi, Hanafi sangat tertarik

memperdalam kemampuan dan menyalurkan bakatnya melalui kursus di salah satu sekolah tinggi musik di Paris. Saking seriusnya, ia bahkan sempat bercita-cita menjadi musisi, disamping menjadi seorang pengarang dunia. Pagi hari kuliah musik, siang belajar di Universitas, dan sorenya

digunakan untuk membaca buku atau mengarang simponi. Setelah berlangsung dua tahun, Hanafi terserang penyakit TBC akibat kelelahan dalam membagi waktu, pikiran dan tenaga baik untuk musik dan filsafat. Dokter menyarankan agar ia memilih salah satu saja minatnya untuk ditekuni: musik atau filsafat. Hanafi, pada akhirnya, lebih memilih filsafat sebab disana ia dapat menemukan pandangan-pandangan yang sangat apresiasif kepada dimensi estetid kehidupan, sebagaimana dicirikan oleh pemikiran aliran romantisme.

Di Sarbone Hanafi sangat tertarik mendalami idealisme Jerman, terutama filsafat dialektika yang lazim dalam pemikiran Hegel dan Karl Marx. Disamping fenomenologi dari Edmund Husserl yang sangat menghargai individu dalam teori pengetahuan dan kenyataan juga menarik minatnya. Persentuhan dengan berbagai pemikiran dan pemikiran dan pendirain metodologis tersebut mendorong Hanafi untuk mempersiapkan sebuah proyek pembaharuan menyeluruh terhadap pemikiran Islam yang kemudian ia tuangkan dalam proposal Doktoralnya dengan judul "*al-Manhaj al-Islami al-Amm*" rencana tersebut merupakan usaha Hanafi untuk meletakkan Islam sebagai teori komprehensif atau semacam "proyek peradaban" bagi transformasi kehidupan individu dan masyarakat Muslim.

Sayang sekali, tanggapan dari publik akademis oleh para orientalis dan Filusuf Prancis demikian memperhatikan,

kecuali apresiasi yang diberikan oleh dua sarjana orientalisme kaliber dunia, Henry Corbin dan Louis Massignon kedua guru besar ini kemudian menyarankan Hanafi tetap melanjutkan rencana penelitiannya dengan melakukan beberapa modifikasi yang difokuskan pada suatu bidang yang lebih spesifik. Atas saran tersebut, Hanafi memutuskan untuk memulai pembaharuan pemikiran Islam yang kelak disebut *al-Turats wa al-Tajdid* dengan meneliti metodologi pemikiran Islam menurut *Ushuliyah* (ahli legislasi dan yuripudensi muslim) dalam disertasinya yang berjudul *les methodes d'exegese, essai sur la science des fondaments de la comprehension, ilm ushul al-Fiqh*

Kembali Ke Mesir, Hasan Hanafi mulai mempersiapkan secara sungguh-sungguh proyek pradabannya yang kemudian dikenal “tradisi dan moderenitas” (*al-turats wa al-tajdid*). Usaha ini terus meneruskan ia lakukan sambil mengajar di almamaternya. Namun demikian, persiapan proyek pembaharuan tersebut makin lama makin terbengkalai ketika Hanafi semakin intensif terlibat dalam kegiatan akademis yang lebih banyak menyita perhatian.

Sebagai dosen Filsafat Kristen, Hasan Hanafi harus mengajar selama dua tahun pertama (1966-1967) tanpa referensi yang jelas. Demi mengatasi kesulitan pengajaran subjek ini, Hasan Hanafi memutuskan untuk menulis sebuah buku dasar yang berjudul “*Namadzij min al-Falsafah al-*

Mashihyah Fi al-Ashr al- wasith: al-Mu'allim li Aghustin, al-Imam Bahits 'an al'aql la taslim, al-Wujud wa al-Mahiyah li Tuma al-Akwini” (berbagai contoh filsafat kristen Abad pertengahan: ajaran Augustine, kepercayaan butuh penalaran, bukan penerimaan: bentuk dan esensi menurut Thomas Aquinas).

Hasan Hanafi baru menuliskan pengantar teoritis untuk proyek peradabannya pada tahun 1980. Oleh Hasan Hanafi, *al-Turtas Wa al-Tajdid* dimaksudkan sebagai sebuah rancangan reformasiagama yang tidak saja berfungsi sebagai kerangka kerjadalam menghadapi tantangan intelektual barat, tapi juga dalam rangka rekonstruksi pemikiran keagamaan Islam pada umumnya.

Tradisi (*al-Turats*), dalam pandangan Hanafi direpresentasikan oleh segala bentuk pemikiran yang sampai ke tangan umat Islam yang berasal dari Masalalu ke dalam peradaban kontemporer, sementara modernisasi (*al-tajdid*) adalah reinerpretasi tradisi tersebut agar sesuai dengan tuntunan dan kebuuhan zaman. Reinterpretasi semacam ini sangat signifikan mengingat tradisi akan kehilangan nilai aktualnya jika tidak mampu memberi perspektif dalam menafsirkanrealitas dan perubahan sosial.

Persoalannya bukan pada modernisasi tradisi (*tajdid al-Turats*) atau pada tradisi dan modernisasi (*al-turats wa al-tajdid*), karena yang mula-mula adalah tradisi dan bukan modernisasi, (tetapi) denan tujuan menjaga kontinuitas tradisi dalam kebudayaan bangsa, otentifikasi kekiniaan,

mendorong kemajuan dan ikutserta dalam perubahan sosial. Tradisi adalah pijakan awal dari masalah kebudayaan rakyat, dan modernisasi adalah reinterpretasi tradisi tersebut agar sesuai dengan kebutuhan zaman. Masa lalu mendahului kekiniaan, otentisitas mendahului kemoderenan, dan instrumen membawa kepada tujuan. Tradisi adalah instrumen modernisasi adalah tujuan, yakni keikutsertaan dalam transformasi kehidupan dengan memberi solusi pada problem-problemnya (Hasan Hanafi: 233).

2. Arkeologi Keilmuan

Gagasan Hanafi tentang hermeneutika al-Qur'an juga banyak dipengaruhi oleh hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer. Salah satu ciri pokok pendekatan ini dalam kaitannya dengan penafsiran teks terletak pada anggapannya bahwa penafsiran tidak mungkin terbebas dari subjektivitas penafsir yang disebut sebagai prapemahaman. Oleh karena itu, kegiatan penafsiran senantiasa melibatkan pandangan tertentu penafsir terhadap objek yang ia tafsirkan. Dengan demikian, penafsir sebagai upaya reproduksi makna asli tidak mungkin dilakukan, sebaliknya, proses penafsiran ekuivalen dengan upaya terus menerus untuk menciptakan makna baru yang bersifat kreatif (Ilham B. Saenong, 2002: 101)

Hasan Hanafi lebih lanjut melengkapi pemikirannya dengan kontribusi fenomenologi, terutama dalam kaitannya dengan kritik eidetik atau usaha transendensi “metafisika”

teks, dan, sebaliknya, mengupayakan penafsiran atas dasar pengalaman eksperimental penafsir. Oleh pendiriannya, Edmund Husserl mengatakan fenomenologi dimaksudkan sebagai ilmu yang rigoros, metode yang apodiktis-yang didalamnya diizinkan adanya keragu-raguannya-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 institusi (kesadaran) langsung tanpa perantara apapun. Akan tetapi kesadaran tersebut, pada hakikatnya bukanlah kesadaran akan dirinya sendiri semata-mata seperti dalam *cogito ergo sum*-nya.

Sejalan dengan pendirian Husserl tersebut, Hanafi mengandalkan hermeneutika al-Qur'annya sebagai ilmu yang rigoros pula seperti yang dilacak dari 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 moderen sebagai model pembacaan sastra secara fenomenologis.

Pemikiran yang lain dalam mempengaruhi dalam penyusunan kerangka hermeneutika al-Qur'an yang

bercorak sosial tersebut adalah marxisme. Namun demikian tanpa marxisme sekalipun Hasan Hanafi cukup memiliki relasi revolusioner dalam gerakan pemikiran Islam, terutama yang diinspirasi oleh al-Afghani dan Sayyid Qutub. Akan tetapi, penguasanya pada Marx dan perkenalannya pada beragam bentuk teologi pembebasan yang bercorak ciri khas sangat membantu Hasan Hanafi secara metodologis dalam menganalisis berbagai kontradiksi dalam realitas umat Islam saat ini (Ilham B. Saenong, 2002: 102)

Disisi lain Hanafi menggunakan historis untuk menggambarkan kenyataan sosial kedalam supra (struktur) dan (infra) struktur dan di mana supra struktur berupa ideologi, pemikiran, budaya, dan agama dideterminasi oleh struktur berupa ekonomi. Sementara struktur ekonomi yang tercermin 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 tumbangny kelas borjuis dan digantikan dengan masyarakat tanpa kelas.

Hanafi memang tidak menggunakan teori materialisme sejarah Marx yang telah usang itu. Akan tetapi, sebagaimana layaknya pemikir Marxis dan neo-Marxis belakangan, Hanafi banyak meminjam instrumen Marxisme, terutama metode dialektika dalam menajamkan kritik terhadap realitas dan pengujian teks pada realitas. Hanafi misalnya curig terhadap klaim hermeneutika objektif yang di belakangnya

mungkin saja bersembunyi kepentingan kelas tertentu. Teks dan penafsiran juga selalu dilihat memiliki struktur ganda dalam masyarakat dalam pengertian marxisme (Hasan Hanafi, 1995:184-187). Demikian pula pandangannya bahwa hermeneutika tidak boleh berarti teori semata, tetapi lebih sebagai kontinum dan kritik sejarah, penafsiran, hingga praksis, merupakan elaborasi lebih lanjut pemikiran marxisme ke dalam hermeneutika al- Qur'an yang bercorak pembebasan(Ilham B. Saenong,2002: 103-104)

3. Kondisi Sosial Politik Dan Kondisi Gerak Intelektual

Mesir,³ yang terletak pada persimpangan jalan antara Afrika dan Asia, memiliki posisi yang strategis, di samping tanah yang subur, membangkitkan minat para penakluk dan negara-negara besar pada masa lampau. Arti strategis mesir bertambah lagi dengan digalinya terusan Suez pada tahun 1869. Meskipun milik swasta, terutama maskapai Perancis, secara strategis berada dibawah kontrol Inggris yang menyadari kepentingan imperiumnya.

Pada penggalan akhir abad XIX situasi politik, sosial dan intelektual di Mesir sedang mengalami perubahan, sebab pada masa itu dengan berakhirnya perang dunia I,

³ Hanafi menjelaskan, bahwa Mesir menjadi pusat dunia Islam dan pusat dunia Arab. Lihat Hasan Hanafi, "*Ma'za Ya'ni.*", hal. 10. Kemudian Hanafi menggambarkan, bahwa mesir merupakan wilayah yang setiap bentuk dan corak pemikiran islam selalu landing disana. Di zaman rasul misalnya, orang Mesir disebut sebagai pahlawan yang setiap waktu siap berperang melawan musuh. Di zaman Fatimiyah dan Ayyubiyah, zaman islam betul-betul sebagai pemegang kekuasaan, kegiatannya pun bermarkas di Mesir.

Mesir mengalami kebangkitan nasionalisme, yang ditunjang oleh berbagai paktor yaitu: 1) kehadiran pasukan Inggris, Australia dan Slandia Baru yang melukai rasa kebangsaan Mesir, 2) pembiayaan besar bagi tentara penghasilan tetap, 3) di gunakannya orang Mesir menjadi tenaga kerja Inggris yang mengurangi persediaan buruh Mesir, dan 4) naskah empat belas pasal Wilson serta deklarasi Inggris-Prancis yang menjanjikan kemerdekaan bagi negara-negara Arab yang merangsang hasrat yang besar guna meraih kemerdekaan penuh bagi pengawasan asing (Hasan Hanafi, 1998: 10)

Perang dunia II mengakibatkan kekacauan dalam struktur sosial dan ekonomi Mesir yang serupa dengan pada masa perang Dunia II, dan pengaruhnya pada psikologi politik Mesir juga sebanding. Hal ini juga merangsang suatu gelombang nasionalisme anti asing yang condong berbentuk kekerasan. Walaupun umumnya banyak persamaan antara kedua perangdunia itu, ada juga perbedaan yang nyata. Jika sudah perang dunia I, wafd menjadi penyambung lidah nasionalisme Mesir, setelah perang dunia II peran ini diambil alih oleh kelompok lain yang lebih ekstrim. Ekstrimisme ini nyata benar, baik pada sayap kiri maupun kanan.

Di sayap kiri terdapat partai komunis yang sangat bertambah *prestisennya* sebagai pengaruh Soviet di seluruh dunia. Kemenangan Soviet selama perang dikukuhkannya perwakilan Soviet di kairo (1942) merangsang minat terhadap komunisme di antara mahasiswa dan para intelektual muda.

Sementara itu di sayap kanan terdapat kelompok persaudaraan islam (*al-ikhwan al-muslim*), didirikan oleh syekh Hasan al-Banna (1929) di Ismailia, yang pro islam dan anti barat. Kelompok ini memiliki sejumlah besar pengikut pada akhir perang Dunia II, bahkan pengaruhnya menembus ke luar wilayah Mesir. Sikap pemerintahan Mesir dalam usahanya mempertahankan ketertiban terlihat pada tindakan pembersihan terhadap kaum komunis, yang terjadi pada bulan juli 1946. Disusun pada bulan Februari 1949 pembunuhan terhadap Hassan al-Banna setelah pemerintahan mesir melarang kelompok persaudaraan pada bulan Desember 1948.

Dinamika politik di Mesir terlihat kental ketika kerusuhan Kairo pada 19 januari 1952 Ismailia meletus sebagai awal revolusi yang dimotori oleh partai sosialis DR. Ahmad Hussain. Kemudian pada 23 Juli terjadi revolusi Juli yang dilakukan oleh suatu komandorevolusioner yang terdiri atas sebelas perwira muda dikenal Free Officers. Kelompok Free officers sebagai kekuatan dinamis baru diketuai oleh Muhammad Nadjib, yang memanfaatkan kesempatan untuk

melakukan kudeta terhadap raja Faruq, di saat situasi tidak dapat dikendalikan (Hasan Hanafi, 1998: 11)

Pada saat pengambil-alihan kekuasaan tertinggi di negara itu, ia mengajak ikhwan al-muslimin yang mempunyai pendukung dari kalangan masyarakat bawah, karenanya ia dikenal dengan revolusi 1952.

Setahun kemudian, tepatnya pada tanggal 28 juni 1953 Mesir resmi menjadi republik. Sebagai presiden pertama adalah Muhammad Nadjib dan Perdana Mentrinya Gamal Abdul Nasr. Hal ini sekaligus mengakhiri riwayat Monarki yang dibangun Muhammad Ali. Kerjasama yang dilakukan oleh Muhammad Nadjib dan ikhwan al-Muslimun tidak berlangsung lama. Sebab pemerintahan Mesir menganggap Ikhwan al-Muslimun satu-satunya kelompok yang sangat berbahaya karena memiliki organisasi yang efektif, ideologi yang berpengaruh dan tradisi perlawanan terhadap rezim lama.

Dari penjelasan diatas, nama kondisi politik Mesir sejak abad XIX mengalami dinamika politik dan selalu didominasi oleh pertentangan antar golongan nasionalis sekuler dengan golongan islam tradisional. Pertentangan ini diwakili oleh para penganut teori yang berbeda, yang pendukung-pendukungnya membuat perdebatan ini berlangsung lama. Situasi politik sedemikian rupa, dimana hanafi lahir dan dibesarkan-berpengaruh dalam pembentukan keperibadiannya. Hal ini terlihat pada keterlibatannya dalam

berbagai pergolakan politik semasa kecilnya. Di antaranya, pemberontakan melawan Inggris di Terusan Suez pada tahun 1951, revolusi Mesir 1952 dan lain sebagainya.

Dari uraian diatas, memperlihatkan kuatnya perhatian Hanafi dalam memperjuangkan kepentingan umat secara luas, juga keterlibatannya dalam gerakan- gerakan politik. Hal ini menunjukkan betapa besarnya pengaruh situasional kondisi politik Mesir pada pembentukan keperibadian Hanafi. Pada awal abad XX di Mesir muncul gagasan liberalisme politik yang diadaptasi dari barat. Akibatnya muncul kelompok- kelompok pemikiran. Golongan yang berpendidikan Barat berpendirian bahwa sistem politik barat harus diterapkan di Mesir, guna memajukan masyarakat Islam di masa datang. Sedangkan golongan islam tradisional yang kebanyakan ulama, dan selama ini menganggap dirinya sebagai penasihat pemerintah dalam aspek yang sangat luas termaksud dalam kebijaksanaan politik, tidak memiliki kesiapan, baik pemikiran maupun sikap dalam menerima sistem politik Barat itu, sebab di samping dipandang sebagai bid'ah, sebab mengambil posisi mereka dianggap dan diperkirakan akan menghilangkan posisi mereka. Akhirnya mereka mengambil sikap tidak setuju terhadap berbagai kebijaksanaan pemerintahan dalam mengambil sistem Barat itu, bahkan dianggap sebagai sikap pengingkaran terhadap ajaran islam, kondisi demikian membuat penguasa dan intelektual

pendidikan barat menganggap ulama sebagai kendala modernisasi, bahkan penyebab timbulnya keterbelakangan di bidang politik-sosial dan ekonomi.

Demikian kondisi dan situasi politik yang melingkari kehidupan politik Hasan Hanafi, yang dalam pandangannya ketiga gerakan tersebut diatas masih memeperlihatkan kelemahannya dalam efektifitas perjuangan umat islam secara keseluruhan, walau dalam hal-hal tertentu hanafi dipengaruhi olehketiga gerakan tersebut (Hasan Hanafi, 1998: 11-12)

Tahun 1798, awal masuknya penjajah Napoleon Bonaparte, dan tahun 1805, tahun diangkatnyaMuhammad Ali sebagai Gubenur Mesir, dianggap sebagai awal masuknya pengaruh Eropa ke Mesir secara Formal. Muhammad Ali Pasha adalah seorang tokoh pertama menerima kehadiran Moderenisassi di Mesir. Usaha Moderenisasi ini di awali dengan kebijakannya untuk memperbaiki Mesir di hampir segala bidang kehidupan. Seperti bidang pertanian, administrasi, pendidikan, kemiliteran, dan industri. Semua ini, menurut dia, bertujuan untukkesejahteraan rakyat Mesir.

Dengan moderenisasi di segala bidang menjadikan Mesir masuk masa liberal (*liberal age*). Paham liberalisme tumbuh mekar yang mengakibatkan munculnya sebuah gagasan tentang pemisahan antar agama, kebudayaan dan politik. Dengan berkembangnya pemahaman liberal di Mesir,

lahirlah apa yang disebut *an-nahdah* (*rennasaince*). Hal ini dapat dilihat dari usaha penerjemahan dan mengasimilasi prestasi-prestasi peradaban Eropa moderen, sementara kebudayaan klasik Arab sedang mengalami kemunduran (Hasan Hanafi, 1998: 13-14)

Secara garis besar dapat dilihat adanya tiga kecendrungan pemikiran yang muncul ketika itu. Pertama, *The islamic Trend* (kecendrungan pada islam), aliran ini diwakili oleh Rasyid Ridha (1865-1935) dan Hassan al-Banna (1906-1949). Kedua *The Syintentic trend* (kecendrungan mengambil sintesa), kelompok yang berusaha memadukan antara islam dan kebudayaan barat. Kelompok ini diwakili oleh Muhammad Abduh, Qasim Amin (1865-1908), dan Ali Abd' al-Raziq (1888-1966), ketiga, *The Rational ScientificAnd Liberal Trend* (kecendrungan Rasional ilmiah dan pemikiran Bebas). Titik pangkal pemikiran ini sebenarnya bukanlah islamis melainkan peradaban Barat dan prestasi-prestasi ilmiahnya. Termasuk dalamkelompok ini antara lain Luffy as-Sayyid dan para Emigran Syira yang lari ke Mesir.

Hanafi tidak begitu setuju dengan gerakan pemikiran diatas, walau di masa perjalanan karir pemikirannya sempat berpihak pada gerakan pertamayaitu ikhwan al-Muslimin. Tetapi pemikirannyamengalami proses dengan dipengaruhi oleh gerakan pemikiran kedua dan ketiga, apalagi setelah ia belajarke Prancis. Dengan demikian pemikirannya terbangun lewat sitausi gerak intelektual di Mesir dan gerak intelektual

di Prancis yang menjadikan pemikirannya khas dan unik.

4. Karya Intelektual Hasan Hanafi

Hasan Hanafi merumuskan eksperimentasi *al-turats wa al-tajdid* berdasarkan tiga agenda yang saling berhubungan secara dialektis. *Pertama*, melakukan rekonstruksi tradisi Islam dengan interpretasi kritis dan kritik sejarah yang tercermin dalam agenda “apresiasi terhadap khazanah klasik” (*mawaqifuna min al-Qadim*). *Kedua*, menetapkan kembali batas-batas kultural Barat melalui pendekatan kritis yang mencerminkan “sikap kita kepada peradaban barat” (*mawaqifuna min al-Gahrb*). Agenda terakhir, *ketiga* upaya membangun sebuah hermeneutika pembebasan al-Qur’an yang baru yang mencakup dimensi kebudayaan dari agama dalam skalaglobal, agenda mana memposisikan Islam sebagai fondasi ideologis bagi kemanusiaan moderen. Agenda ini mencerminkan sikap terhadap realitas (*mawaqifuna min al-Waqi*) (B. Saenong Ilham, 2002:74-75).

Ketiga agenda *al-Turats wa al-Tajdid* tersebut oleh Hasan Hanafi dianggap merefleksikan dialektika triangular yang membentuk ego (*al-ana*), dalam hubungannya dengan ego lain (*al-akhar*), tradisi klasik (*al-turats al-qadim*) dan (atau dalam) realitas kontemporer (*al-Waqiq al-mubasyir*).

Menyangkut agenda pertama, Hanafi telah menulis lima volume tebal (dan satu-satunya, hingga hasil studi ini ditulis) dari buku *Min al-Aqidah ila ats-tsawrah: Muhawalah li i’adah ‘ilm Ushul al-din* (dari dogma menuju revolusi: upaya

rekonstruksi teologi Islam) yang merupakan reformasi teologis berdasarkan kesadaran akan hilangnya wacana manusia dalam sejarah Islam klasik. Menurut Hanafi, akibat alasan sosio-politik, kedua tema tersebut pernah Raib dari wacana teologi Islam. Padahal kedua konsep yang mesinya sentral ini seringkali gagal dilihat karena terselip di antara perbincangan klasik para teologskolastik tentang Tuhan dan ke nabi, atau mungkin sengaja dikaburkan akibat berbagai tekanan politik masa lalu.

Pada tahun 1991, Hanafi menulis *Muqaddimah fi ilm al-istihgrab* yang tidak lain merupakan buku pengantar teoritis bagi agenda pemikirannya yang kedua, sikap terhadap Barat. Buku ini juga dimaksudkan sebagai substitusi sementara dari rencana tiga volume buku mengenai warisan intelektual dan peradaban Barat. Dalam buku ini Hanafi mengajukan “*oksidentalisme*” sebagai diskursus tandingan terhadap *orientalisme*. *Okسيدentalisme* dimaksudkan sebagai suatu kajian otoritatif yang memperlakukan Barat sebagai objek pengetahuan, mempelajari perkembangan dan strukturnya, dan pada akhirnya, menghilangkan dominasi Barat atas kaum muslim (Hasan Hanafi, 2009: 20)

Untuk proyek terakhir dari *al-Turats wa al-tajdid* yakni metodologi tafsir (*al-Manahij*), Hasan Hanafi belum sempat mempublikasikan sebuah buku khusus, kecuali beberapa artikel yang membahas hermeneutika al-Qur’an dan interpretasi tema-tema tertentu dari al-Qur’an dalam buku

yang berpisah-pisah. Tidak heran jika hermeneutika al-Qur'an yang dicita-citakan Hanafi hingga kini belum menemukan wujudnya yang matang dan komprehensif. Dalam konteks agenda tersebut, studi yang dilakukan dalam buku ini lebih merupakan usaha “berani” untuk mengkaji dan merekonstruksi hermeneutika al-Qur'an yang sedang dipersiapkan tersebut berdasarkan tulisan-tulisan Hanafi mengenai subjek ini Saenong Ilham, 2002: 76)

Salah satu moment penting dalam kehidupan Hanafi pada khususnya, dan diskursus intelektual Muslim-Arab, umumnya adalah diterbitkan sebuah jurnal berkala oleh Hasan Hanafi yang edisi pertamanya (1981) bertajuk *al-Yasar al-Islami*” *khithabat fi an-Nahdah al-Islamiyah*. Jurnal ini tidak saja berisikan beberapa isu penting sehubungan dengan kebangkitan Islam dengan agenda yang sama dalam proyek *al-Turatswa al-Tajdid*, tetapi lebih penting lagi, merupakan manifesto gerakan pemikiran yang diidam-idamkan Hanafi dalam rangka pembaharuan menyeluruh masyarakat muslim.

Karya Hanafi ini, bersama dengan *al-Turats waal-Tajdid*, menandai tahap *krusial*, dalam pemikiran Hanafi. Kedua karya tersebut tidak saja terbit setelah kemenangan Revolusi Iran 1978-1979 yang tentu saja memberi pembenaran bagi kebangkitan dunia islam (Hasan Hanafi: 1-2). Tapi lebih-lebih menunjukkan terjadinya transformasi dalam pemikiran Hanafi dari apa yang ia sebut sebagai “domianannya

kesadaran individual (*al-wa'yu al-Fardi*) pada dekade 1960-1970, kepada dominan kesadaran sosial (*al-Wa'yu al-Ijtima'i*) sejak dekade 1980-an (Saenong Ilham, 2002:77)

Dengan *al-yassar al-Islami* (kiri islam), Hasan Hanafi berusaha mentransedensi kajian-kajian ilmiah atas disiplin-disiplin keIslaman yang terpisah-pisah kepada pembuatan paradigma idiologis yang baru, termasuk dengan mengajukan Islam sebagai alternatif pembebasan rakyat dari kekuasaan feodal. Dipihak lain, *al-turats wa al-tajdid* di persiapkan oleh Hanafi sebagai uraian komperehensif tentang kebangkitan pemikiran islam secara menyeluruh. Karya tersebut belakangan ini semakin menemukan signifikasinyaat kala ternyata proyek *Al-Yassar Al-Islami* yang cenderung berorientasi konfrontatif islam vis a vis Barat tersebut menemui kegagalan. Proyek *al-turats wa al-tajdid* yang lebih apresiasi padda paradigma universalistik dalam memahami tradisi, Barat, dan kemoderenan, dinilai oleh, Abdurrahman Wahid yang berhasil mengantarkan Hasan Hanafi kepada cara berfikir yang lebih sublim, tetapi lebih memberikan harapan bagi Islam sebagai mitra bagi peradaban- peradaban lain dalam menciptakan tatanan dunia baru yang universal.

Sepanjang karir intelektualnya, Hasan Hanafi mempublikasikan banyak tulisan yang di antaranyatelah dibukukan dalam karya kompilasi maupun karyamandiri. Hingga studi ini dibuat (2000), kita dapat menyaksikan

tidak kurang dari dua puluh karya tulis Hasan Hanafi yang sempat dibukukan, karya tersebut dapat diklasifikasi kedalam, pertama, karya keserjanaan di Sarbonne; kedua, Buku, kompilasi tulisan dan artikel; dan terakhir, karya terjemahan, saduran dan suntingan. Klasifikasi pertama berupa karya keserjanaannya adalah tiga buah disertasi: *les methodes d'exegese, essai sur la science des fondaments de la comprehension, ilmu ushul fiqih* (1965); *L'exegese de la phenomenologie l'etat actuel de la methode phenomenologique et son application au ph'enomene religieux* (1965); dan *la phenomenologie d L'exegese; essai d'une hermeneutique existentielle a parti du nouvea testanment* (1966).

Klasifikasi kedua dihuni lebih dari sepuluh buku; dimulai oleh *Religious Dialog And Revolutions* (1977); *Al-Turats Wa Al-Tajdid* (1980) yang berisikan proyek-proyek pembaharuan Hasan Hanafi; dan *Dirasat Islamiyah* (1981) mengulang beberapa disiplin keilmuan tradisional Islam seperti *Ushul al-Fiqih* dan teologi Islam, serta kritik atas raibnya wacana manusia dan sejarah didalamnya; *Al-Yasar Al-Isalami; Khithabat Fi An-Nahdah Al-Islamiyah* (1981), terbitan yang direncanakan berkala dan memuat *manifesto* "Kiri Islam" *Qadaya Mu'ashirah; Fi Fikrina al-Mu'ashir*, dua volume (1983), *Dirasat Falsafiyah* (1988): *Min Al-Aqidah Ila Ats-Tsawarah* 1988, empat volume tebal yang merupakan karya monumental dan paling sistematis dari Hanafi yang berisikan *rekonstruksi* teologi Islam dalam rangka *taharrur* (pembebasan) menyeluruh ; *Ad-Din Wa Ats-Tsawarah Fi Mishr*

1956-1981, delapan jilid, memuat tulisan lepas Hanafi di berbagai media (terbit 1989); *Hiwar al-Masyriq Wa al-Maghribi* (1990) ditulis dengan diedit bersama koleganya, al-Jabiri dalam rangka debat dengan sejumlah pemikir muslim lain yang mengatasnamakan diri kaum *Masyriq; islam in the moderen world*, dua volume tebal berbahasa Inggris dan diantaranya berisikan sejumlah tafsir kontekstual Hanafi terhadap beberapa ayat al-Qur'an yang bersifat sosial *ekologis*, dan *kosmis* (1955); *Humum Al-Fikr Wa Al- Wathn* dan transformasi kenyataan; Jalaludin al-Afghani (1997) pemikir yang menjadi idola Hanafi dan *Hiwal al- ayyal* (1998), merupakan kumpulan komentar atau tanggapan Hasan Hanafi terhadap pemikiran sejumlah intelektual terkemuka dizamannya, termasuk muridnya yang sangat berilian Nasr Hamid Abu Zayd.

Terakhir karya-karya awal Hanafi banyak terkait dengan klasifikasi ketiga, yakni saduran dan suntingan, mengingat kebutuhan kuliah dan memperkenalkan materi dan contoh-contoh filsafat muslim maupun Barat terkemuka secara cepat dan memuaskan. Termasuk dalam karya mengenai pemikiran filsafat Islam adalah *Muhammad Abu al- Husain al-Bashri; al-Mu'tamad Fi ulum' Ushul al-Fiqih* (1964-1965), dua jilid, berisikan diskusi mengenai filsafat *Hukum Islam; al-hukummah al-Islamiyah li al- Imam al-Khomeini* (1980) dua buku yang jelas menjadi kekaguman Hanafi pada keberhasilan revolusi Iran yang dipimpin

mendiang Imam khomeini.

Dari wilayah filsafat Barat, Hanafi menulis sejumlah buku, berupa *Namazdij Min Al-Falsafah Al-Mashihyah Fi Al-Ashr Al-Wasith; Al-Mu'allim Li Aghustin, Al-Imam Bahits An Al'aql La 'Taslim, Al-Wujud Wa Al-Mahiyah Li Tuma Al-Akwini* (1968); *Spinoza; Rasalah Fi Al-Lahut Wa As-Siyasah* (1973); *Lessing; Tarbiyah Fi Al-Jinns Al-Basyari Wa A'mal Ukhra'* (1977); *Jean-Paul Sarte; Ta'ali Al-Ana Al-Mawjud* (1978); subyek masalh yang menjadi perhatian karya-karya terakhir ini adalah teologi rasionalistik, teologi dan politik, *Human Educations*, dan *eksistensialisme*.

Peneliti akan memaparkan isi beberapa karya Hasan Hanafi secara singkat, yang bagi peneliti cukup urgen untuk dijadikan sebagai landasan primer dalam penelitian ini.

1. Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Barat Terj. Komarudin Hidayat

Dalam reorintasi pembaharuan islam buku ini merupakan kajian sebagai respons terhadap studi keetimuran. Oksidentalisme bisa dinyatakan sebagai ilmu tandingan terhadap orientalisme, yang mengidealisasikan upaya penyeimbangan ontologis dan epistemologis dengan cara pandang timur (islam), meskipun secara akademisi dan metodologis sulit menafikan pengaruh intelektualitas dirinya. Sangat bisajadi di kalangan muslim, oksidentalisme masih merupakan wacana yang sangat baaru. Namun menurut hanafi, secara historis prototipe oksidentalisme sebenarnya

dapat dilacak sejak terjadinya pertemuan antara barat dengan kristen dan islam dengan timur adalah salah satu produk orientalisme yang secara akademisi-historis adalah tidak benar.

Jadi orientalisme maupun oksidentalisme keduanya merupakan produk sejarah yang memiliki muatan ideologis, dimana oksidentalisme yang ditawarkan Hasan Hanafi berusaha memberikan respons dan kritik balik terhadap serang orientalisme terhadap Islam (Hasan Hanafi, 1999: Xvii)

2. Dialog Agama dan Revolusi

Buku ini memuat beberapa pemikiran Hasan Hanafi diantaranya, *pertama*, “hermeneutika sebagai aksiomatik” merupakan pertanyaan atas kondisi klerek dan persaudaraan yang hipokrit. Hermeneutika mampu menyelesaikan secara dini permasalahan-permasalahan percekocokan agama-agama dengan menyebutnya masalahnya satu persatu dan mengklarifikasikannya kesimpulan dalam beberapa tipe yang satu, sedangkan agama yang lainnya barangkali cocok dengan tipe yang satunya lagi, keduanya muncul dari aksioma yang sama.

Pada keseluruhan hermeneutika termaksud tiga bagian utama, yaitu kritik, tafsir dan realisasi, kedua, sejarah dan pembuktiannya memberikan contoh tekstual. Ini menjelaskan pandangan Qur'an tentang keaslian teksnya. Ketiga, kepastian dan dugaan, mengetengahkan segi lain

dari Qur'an mengenai dogma kristen dan telah membuat dua kategori itu sebagai sebuah prototipe hubungan islam kristen. Esasike empat ibrahim dalam al-Qur'an dan Bibel. Dan yang kelima wanita menurut islam dan agam yahudi yang memberikan bentuk dialog antara islam dan agama Yahudi di satu titik pertemuan sejarah (Hasan Hanafi, 1994: 2)

3. Kiri Islam, Antara Moderenisme Dan Posmoderenisme

Dalam buku ini, hasan hanafi ingin menunjukkan penalaran yang semakin meningkat tatarannya. Dari kajian ilmiah atas satu bidang studi keislaman, ia menafikan tarap pemikirannya pada pembuatan paradigma ideologi baru, termaksud pengajuan islam sebagai alternatif pembebasan bagi rakyat jelata di hadapajn kaum feodal. Pendekatan tersebut diproklamasikan sebagai islam kiri. Demikian pula setelah menyadari kegagalan pendekatan ke kirian itu. Hasan hanafi membawa islam ketataran pemikiran baru, yang lebih sublim tetapi memberikan harapan menjadi mitra bagi peradaban-peradaban lain, dalam penciptaan peradaban dunia yang baru dan universal (Hasan Hanafi, 2007:4)

4. *Les Methodes D'exegese Essai Sur La Science Des Fondaments De La Comperehension, Ilmu Ushul Fiqih*

Buku ini menjelaskan bagaimana tentang hermeneutika sebagai metode rekonstruksi ilmu ushul fiqih

dalam menjawab realitas, disamping yang demikian buku ini lebih ditekankan kepada bagaimana bermetode dengan mengembalikan turats pada konteks kekiniaan, oleh karena itu buku ini menjadi sumber primer yang penulis pakai dalam membedah pemikiran Hasan Hanafi, baik menyangkut metodologinya dan penafsirannya terhadap kitab suci.

5. L'exegese De La Phenomenologie

Buku ini lebih diarahkan untuk menerangkan tentang hermeneutika fenomena keagamaan. Dalam buku ini juga, hanafi dipengaruhi oleh realitas, ralitas bagi Hanafi adalah realitas masyarakat, poliitik dan ekonomi, realitas khazanah islam dan realitas tantangan barat. Keberhasilan mencapai cita-cita revolusi islam tergantung pada kecermatan menganalisis realitas-realiitas itu. Untuk mengaanalisis realitas dan untuk memetakan semuanya, hanafi dalam buku ini menggunakan metode Fenomenologi.

Hanafi dalam buku ini mengatakan pentingnya menggunakan fenomenologi sebagai pilihan metodologi yang tepat sebagaimana dijelaskan “sebagaimana gerakan islam di Mesir, dan sebagai seorang fenomenolog” hanafi tidak mempunyai pillihan lain kecuali harus menggunakan fenomenologi untuk menganalisis islam alternatif di mesir. Dengan metode ini juga, hanafi bercita-cita agar realitas islam dapat berbicara bagi dirinya sendiri.

BAB III

Epistemologi Nalar Hermeneutika Al-Qur'an

Dalam bab ini penulis akan memaparkan terkait pemikiran kedua tokoh tentang epistemologi hermeneutik al-Qur'annya. Tahapan ini perlu dilakukan untuk mempermudah langkah kedepan dalam memetakan bentuk dan fungsional hermeneutika al-Qur'an yang ditawarkan oleh Farid Esack dan Hasan Hanafi. Setelah pemetaan bentuk dan Fungsional hermeneutika al-Qur'an yang ditawarkan oleh kedua tokoh dan keterpengaruhannya dalam menjawab problematika fenomena-fenomena sosial yang terjadi disekitarnya.

Dalam memetakan hermeneutika al-Qur'annya ini, langkah yang diambil adalah pemikiran kedua tokoh dalam buku primernya yang berkaitan langsung dengan pemikirannya yang secara khusus membicarakan hermeneutika al-qur'annya sekaligus metode maupun corak yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an, untuk menjawab problem-problem sosial yang ada, karena seorang mufasir tidak bisa terlepas pemikirannya, keterpengaruhannya, oleh faktor-faktor sosial yang mengitarinya. Oleh karena yang demikian fokus penulis dalam bab ini, penulis akan menjabarkan pemikiran Farid Esack dan Hasan Hanafi tentang hermeneutika al-Qur'annya.

A. Pengertian Hermeneutika, Hermeneutika Sebagai Ilmu Pengetahuan Dan Hubungan Hermeneutika Dengan Tafsir

1. Pengertian Hermeneutika

Secara etimologis, kata hermeneutika diambil dari bahasa Yunani, yakni *hermeneuin*, yang berarti “menjelaskan” (*erklaren to explain*) kata tersebut kemudian diserap kedalam bahasa Jerman hermenetik dan bahasa Inggris hermeneutics (Sahiron Syamsyudin, 2009:1). Sedangkan menurut Hans George Gadamer hermeneutika adalah seni praktis, yakni *techne*, yang digunakan dalam hal-hal seperti berceramah, menafsirkan bahasa-bahasa lain, menerangkan dan menjelaskan teks-teks, dan sebagai dasar dari semua ini (ia merupakan) seni memahami, sebuah seni yang secara khusus dibutuhkan ketika memaknai sesuatu (teks) ini tidak jelas (Inyiah Ridwan Muzir, 2012:9).

Sedangkan menurut Heidegger hermeneutika sebagai sebuah kata kerja Yunani, *harmeneuin* (menafsirkan), dan kata bendanya adalah *hermenia*, menunjuk pada dewa Harmes yang menjadi bentara para dewa di gunung Olympus yang bertugas membawa berita kepada manusia. Hermes harus menyampaikan pesan dari ‘dunia Luar’ itusedemikian rupa kepada dunia manusia agar dapat dimengerti oleh manusia dengan bahasanya. Oleh karena itu hermes tidak sekedar berposisi penyampai pesan, namun terlebih dahulu harus memahami danmenerjemahkan pesan-pesan dewa itu, kemudian menerangkannya kepada manusia, tanpa pernah tahu (EdiAh Iyubenu, 2015:179-180).

Secara umum dikalangan pemikir muslim terdapat dua mainstream tentang metodologi penafsiran. Pertama, penafsiran dengan titik tekan lebih besar pada tugas penafsiran dengan menjelaskan makna-makna teks secara kurang lebih objektif, dan baru setelah itu beralih ke padaralaitas kekiniaan untuk kontekstualisasinya. Kedua, penafsiran yang berangkat dari realitas kekiniaan umat islam menuju pemahaman yang sesuai ajaran-ajaran yang mungkin diperoleh penafsiran al-Qur'an. Kategori yang pertama diwakili oleh Fazlur Rahman, Arkoun, dan Abu Zayd, sedang yang kedua diwakili oleh Hasan Hanafi, AliEngineer dan Farid Esack (Josef Bleicher, 1980:1-5).

Dalam kategori Josef Bleicher diatas, tipologi masing-masing mempersentasikan pandangan hermeneutika teoritis (metodis) dan hermeneutika filosofis. Hermeneutika yang bersifat metodis lebih banyak mengelaborasi dan memprioritaskan diri pada masalah-masalah teoritis diseperti penafsiran al-Qur'an; bagaimana menafsirkan teks al-Qur'an secara benar dan sedapat mungkin memperoleh makna tafsiran yang benar pula. Fazlur Rahman yang gagasan hermeneutikanya mirip dengan tokoh Wilhelm Dilthey, beranggapan bahwa tugas penafsiran adalah memperoleh ideal moral dari teks al-Qur'an dengan cara mempertimbangkan situasi objektif dimana teks lahir. Arkoun misalnya, telah menyediakan sebuah skema komprehensif tentang syarat-syarat teoritis penafsiran untuk sampai pada "kemungkinan" suatu

pembacaan yang idealnya bertepatan dengan maksud-maksud pemkanaan yang asli dari al-Qur'an pada tahap wacana dan bukan pada tahap teks (Muhammad Arkoun, 1997: 7)

Sementara tipologi kedua senantiasa beranjak dari dua pijakan; hermeneutik pertama-pertama berurusan dengan refleksi atas fenomena penafsiran sebelum berurusan dengan metode dan peristiwa apapun; dan, dalam kegiatan penafsiran seorang penafsir selalu didahului oleh persepsinya terhadap teks yang disenut sebagai prapaham. Prapaham muncul ketika seorang penafsir senantiasa dikondisikan oleh situasi dimana ia terlibat dan sekaligus memengaruhi kesadarannya menurut perspektif ini, penafsiran objektif dalam pengertian memperoleh kembali atau memproduksi makna sejati teks seperti dalam pemikiran pengarangnya seama sekali tidak mungkin tercapai.

Bagaimanapun baik dan agungnya sebuah teks suci, dalam hal ini al-Qur'an, ia tetap tidak akan bermakna tanpa intervensi pikiran dan kesadaran manusia untuk merealisasikan pemahaman dan teks dalam kehidupan konkrit itulah, sesungguhnya, yang menyebabkan sebuah kitab suci menjadi agung dan bermakna. Dalam kaitannya dengan upaya memahami makna teks agar bisa diaplikasikan dalam kehidupan tersebut, telah dikenal adanya banyak pendekatan dan metodologi, seperti *tahlili*, *maudhui*, *Muqaran*, dan seterusnya. Metode-metode dan penafsiran ini akan terus bertambah dan berkembang sesuai dengan perkembangan dan

metodologi serta pendekatan kontemporer (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 61).

Teori-teori hermeneutika yang berkembang di Barat saat ini, khususnya *productive hermeneutics* ala Gadamer, ternyata memberikan kontribusi signifikan dan membuka wacana baru dalam pembacaan teks suci. Metode ini telah memberi ilham pada sarjana muslim kontemporer, seperti, Arkoun, Farid Esack, dan Nasr Hamid Abu Zaid, dalam melakukan interpretasi terhadap al-Qur'an.

2. Hermeneutika Sebagai Ilmu Pengetahuan

Menurut Gerhard Ebeling, proses penerjemahan yang dilakukan Hermes mengandung tiga konsep dasar hermeneutika: (1) mengungkapkan apa yang ada dalam pikiran kedalam bentuk kata-kata sebagai bentuk penyampaian, (2) menjelaskan secara rasional sesuatu yang masih samar agar makna atau maksudnya dapat dipahami dengan jelas, (3) menerjemahkan suatu bahasa asing ke dalam bahasa yang lebih dikuasai audiens (Jean Gronodin, 1994: 20).

Akan tetapi dalam literatur hermeneutika moderen, proses pengungkapan pikiran dengan kata-kata, penjelasan secara rasional dan penterjemahan bahasa seperti itu, masih jauh dari pengertian hermeneutika. Apa yang ditulis Ebeling justru lebih dekat dengan makna penafsiran. Disinilah perbedaan antara hermeneutika dengan exegesis. Exegesis lebih merupakan tindakan praktis menafsirkan teks atau komentar aktual atas teks, sedang hermeneutika berkaitan dengan berbagai aturan

metode dan teori yang membimbing seseorang mufasir dalam melakukan *exegese* (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati, 62)

Karena itu, secara sederhana hermeneutika biasanya diartikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks- teks. Dalam definisi yang lebih jelas, hermeneutika diartikan sebagai sekumpulan kaidah atau pola yang harus diikuti oleh seorang mufasir dalam memahami teks. Namun dalam perjalanan sejarahnya, hermeneutika ternyata tidak hanya digunakan untuk memahami teks, khususnya teks suci keagamaan, melainkan meluas untuk semua bentuk teks, baik sastra, karya seni maupun tradisimasyarakat.

Selanjutnya sebagai sebuah teori penafsiran, hermeneutika bukan hanya sebuah bentuk yang tunggal melainkan terdiri atas berbagai model dan varian. Paling tidak ada tiga bentuk atau model hermeneutika yang dapat kita lihat. Pertama, hermeneutika objektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh klasik khususnya friedrick schleimecher, wilham dilthey dan emillio betti. Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami tekssebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut schelimecher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti disebutkan dalam hukum betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan bersifat intruktif (Fazlur Rahman, 1985: 9-10)

Dalam kaitannya pada teks-teks keagamaan, penafsiran atas teks al-Qur'an, misalnya, (1) kita berartiharus mempunyai kemampuan gramatika bahasa arab yang memadai (2) memahami tradisi yang berkembang di tempat dan masa turunnya ayat, sehingga dengan demikian kita dapat benar-benar memahami apa yang dimaksud dan diharapkan oleh teks-teks tersebut. Begitu pula dalam kasus teks-teks sekunder seperti karya al-Syafi'i, selain memahamikarakter bahasa dan istilah-istilah biasa digunakan, kita jugaharus paham dan tradisi dimana karya-karya tersebut ditulis. Qaul qadim dan qaul jadid disampaikan di tempat dan tradisi yang berbeda. Selain itu juga harus memahamikondisi psikologis syafi'i itu sendiri, apakah ketika menjadbagian dari kekuasaan, sebagai oposan atau orang yang netral (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati: 62-63). Kedua, hermeneutik subjektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh moderen khususnya Hans George Gadamer dan Jaques Derida (Fazlur Rahman, 1985:13). Menurut model kedua ini, hermenutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud sipenulis seperti yang diasumsikan model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri. (FazlurRahman, 1985:231). Stressing mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis.

Inilah perbedaan mendasar antara hermenutika objektif dan subjektif (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati:65)

Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat

terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi diri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan sipenulis. Karena itu sebuah teks harus dipahami berdasarkan ide sipengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan penulis telah mati dalam pandangan kelompok ini. Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks-teks al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai konteks dan kebutuhan kekinian, lepas dari bagaimana realitas historis dan asbab al-Nuzulnya di masa lalu.

Ketiga, hermeneutika pembebasan yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer seperti Hasan Hanafi dan Farid Esack. Hermeneutika ini didasarkan pada pemikiran hermeneutika subjektif, khususnya dari gadamer. Namun menurut tokoh hermeneutika pembebasan ini, hermeneutika tidak hanya sebagai ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu adalah aksi (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati, 67).

3. Hubungan Hermeneutika dengan Tafsir

Berdasarkan definisi diatas, apa yang dimaksud hermeneutika sesungguhnya tidak berbeda dengan tafsir dalam tradisi islam. Menurut Dzahabi, tafsir adalah seni atau ilmu atau menangkap dan menjelaskan maksud- maksud tuhan dalam al-Qur'an sesuai dengan tingkat kemampuan manusia (Al-Dzahabi, 1976:15). Dalam tradisi keilmuan islam, tafsir ini

kemudian berkembang menjadi dua aliran: tafsir *bil al-matsur* dan tafsir *bil al-ra'y*. Tafsir *bil matsur* adalah interpretasi al-Qur'an dalam sebagian ayat-ayatnya, berdasarkan atas penjelasan rasul, para sahabat atau orang-orang yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan maksud tuhan, sementara tafsir *bil al-Ra'y* adalah interpretasi yang didasarkan atas ijtihad (Al-Dzahabi, 1976: 15).

Dalam perbandingan keduanya, model tafsir *Bi Al-Matsur* sesuai dengan model hermeneutika objektif. Sebagaimana hermeneutika objektif yang berusaha memahami maksud pengarang dan maksud dalam tradisinya, tafsir *Bi Al-Matsur* juga berusaha mengungkap maksud tuhan dalam al-Qur'an dengan cara masuk dalam kondisi realitas historisnya saat turunnya ayat (Achmad Khudori dan Erik sakti Rahmawati, 71). Dalam pandangan tafsir ini, yang paling mengetahui maksud tuhan adalah rasul, para sahabat dan mereka yang sezaman. Kita tidak akan bisa menangkap maksud al-Qur'an tanpa bantuan mereka dan memahami realitas historis yang mengikat dan menyandarkan diri pada tradisi masa rasul, sahabat dan yang berkaitan dengan periode awal turunnya.

Sementara itu tafsir *bi al-ra'y* sesuai dengan model hermeneutika subjektif sebagaimana konsep hermeneutika subjektif, tafsir *bi al-ra'y* tidak memulai penafsirannya berdasarkan realitas-realitas historis atau analisa-analisa linguistik melainkan usaha prapemahaman si penafsir sendiri kemudian berusaha mencari legitimasinya atau kesesuaiannya

dalam teks tersebut (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati, 71-72).

Pernyataan ini dapat dilihat dalam penafsiran Ibnu al- Arabi tentang ayat : *dia membiarkan kedua lautan mengalir yang kemudian keduanya bertemu* (Qs. Al-Rahman, 19). Ibnu Arabi memulai tafsirannya berdasarkan prinsip-prinsip ajarannya yang kemudian mencari dukungannya dalam teks. Karenanya yang dimaksud dalam kedua lautan dalam ayat di atas itu, lautan yang substansinya raga yang asin dan pahit dan lautan ruh yang murni, yang taawar dan segar yang keduanya saling bertemu dalam wujud manusia (Tafsir Ibnu al-Arabi, II (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 280). Meski demikian jauh dan meski tafsir *bi al-ra'y* sama juga hermeneutika subjektif didasarkan atas ijtihad, tetapi ia masih lebih banyak berkuat dalam lingkaran wacana, belum pada aksi gadamer sendiri menyebut hermeneutika lebih hanya merupakan permainan bahasa, karena segala yang dipahami adalah bahasa.

B. Hermeneutika al-Qur'an Farid Esack

1. Hermeneutika Menurut Farid Esack

Menurut Falmer ada dua arus utama yang mesti dibedakan dalam pencarian definisi hermeneutika. *Pertama*, memandang hermeneutika sebagai prinsip metodologis utama yang mendasari usaha interpretasi sedangkan arus kedua melihatnya sebagai eksplorasi filosofis tentang karakter dan kondisi yang diperlukan bagi semua bentuk pemahaman (Farid Esack, 2000:

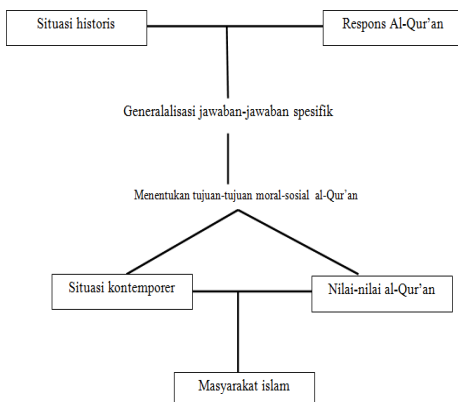
83). Hermeneutika mengasumsikan bahwa setiap orang mendatangi teks dengan membawa persoalan dan harapannya sendiri, dan adalah tidak masuk akal untuk membuat penafsir menyalahkan subjektivitas dirinya menafsirkan teks tanpa pemahaman dan pertanyaan awal yang dimunculkannya. Dalam bentuk tunggal hermeneutik berarti penerimaan sadar akan asumsi-asumsi ini dikedepankan. Suatu hermeneutik yang diterima pada dasarnya adalah titik awal yang dipilih secara sadar, yang berisikan komponen ideologis, sikap dan metodologis yang dirancang untuk membantu usaha dan interpretasi dan memudahkan pemahaman yang maksimal. (Farid Esack, 2000: 83).

Oleh sebab yang demikian dengan kebutuhan dan konteks partikular (sosial-politik-keagamaan) Afrika Selatan. Inilah rumusan hermeneutika Esack yang khas yang tidak ditemukan dalam hermeneutika lainnya (Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati: 82). Menurut Farid Esack, bangunan hermeneutika tersebut didasarkan atas pengalaman non-profetik manusia pada dasarnya bersifat interpretatif dan selalu diperantarai oleh konteks budaya dan personal yang tak tertransendensikan. Karena itu, tidak mungkin tercipta sebuah penafsiran tunggal, universal, statis dan bebas nilai. Sebaliknya, kondisi di atas justru meniscayakan penafsiran yang selalu bersifat kontekstual-partikular, temporer dan bias (Farid Esack: 63)

2. Keterpengaruhannya pemikiran dan Metodologi dengan Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun

Perbedaan fundamental antara lingkaran segundo dan metodologi fazlur rahman adalah keputusan secara sadar untuk memasuki *hermeneutical circle* dari sudut praksis pembebasan yang ditentukan secara politik. Segundo mendefinisikan, *hermeneutical circle* didasarkan pada fakta bahwa pilihan politik untuk perubahan pembebasan adalah unsur intrinsik dari iman. Sementara rahman menyatakan bahwa metode hermeneutika yang memadai berkaitan khusus dengan aspek-aspek kognitif wahyu (Fazlur Rahman, 1982: 4)

Kunci-kunci hermeneutika untuk upaya kognitif ini adalah iman dan kemauan untuk dibimbing. Tafsir kontemporer memfokuskan pada lingkungan historis wahyu sebagai alat paling berharga dalam memahami. Ia mengusulkan proses interpretasi yang melibatkan gerak ganda (*double movement*) dari masa kini ke masa lalu dan kembali ke masa kini. Lihat skema dibawah ini Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman.



Disamping Fazlurr Rahman, Mohammad Arkoun juga menawarkan pendekatan hermeneutika kontemporer. Ia memandang krisis legitimasi bagiagama saat ini memaksa para sarjana untuk bicara tentang cara pemikiran yang heuristik. Ia sangat menekankan pendekatan historis-sosisologis-antropologis. Tetapi ia juga menolak pendekatan filsafat dan teologi. Bahkan ia juga ingin memperkayanya dengan memasukkan kondisi historis dan sosial konkret dalam mana islam dipraktekkan. Arkoun menyajikan garis-garis pemikiran heuristik fundamental”. Untuk merekapitulasi pengetahuan islam dan memperhadapkannya dengan pengetahuan kontemporer (Mohammed Arkoun, 1987: 10)

Garis-garis itu mencakup: pertama, manusia muncul dalam masyarakat melalui kegunaan yang berubah-ubah (aktivitas, pengalaman, sensasi, observasi dan seterusnya) setiap “kegunaan” dikonservasi dalam bentuk tanda dan realitas yang diungkapkan melalui bahasa sebagai tanda. Ini terjadi sebelum interpretasi wahyu. Kitab suci dikomunikasikan melalui bahasa alam yang menggunakan sistem tanda dan setiap tanda adalah lokus operasi konvergen (persepsi, ekspresi, interpretasi dan terjemahan) yang menandai adanya hubungan antara bahasa dan wahyu; paham tentang kesucian bahasa arab tak dapat dipertahankan; dan inti pemikiran islam terwakili sebagai persiapan bahasa dan semantik (Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsuddin, 2002: 198-199)

Kedua, semua tanda dan simbol adalah produk manusia (produksi semiotik) dalam proses sosial dan budaya yang tak terpisah dari historisitas. Adalah satu dimensi dari kebenaran, kebenaran yang dibentuk oleh alat-alat, konsep-konsep, definisi dan postulat yang selalu berubah. Ketiga, keimanan tidak ada pada independensi manusia sendiri, tidak pula berasal dari kehendak atau karunia tuhan, tapi ia dibentuk, diungkapkan dan diaktualisasikan dalam dan melalui wacana. Keempat, sistem legitimasi tradisional yang diwakili pemikiran teologi islam klasik dan yurisprudensi islam dan perbendaharaan katanya tidak memiliki relevansi epistemologis. Disiplin-disiplin ini kompromi dengan bias-bias ideologi yang ditekankan oleh kelas penguasa dan para intelektual tukangnya.

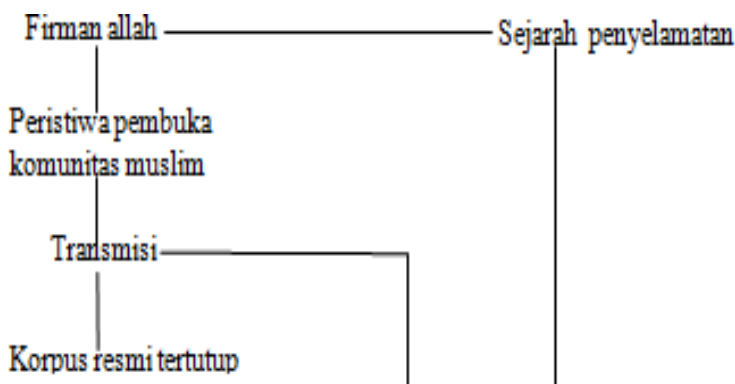
Aplikasi gagasan arkoun dapat dilihat pada analisis tentang proses wahyu dan cara teks ditulis menjadi kitab yang otoritatif dan suci. Ia membedakan tiga level firman Allah; 1) firman Allah sebagai transenden, tak terbatas dan tak terkenal oleh manusia sebagai satu keseluruhan yang diwahyukan melalui nabi. Hal ini diungkapkan dalam bahasa al-Qur'an sebagai *al-lauhil al-mahfuz* atau *ummu al-kitab* 2) manifestasi historis firman Allah melalui nabi-nabi Israel (dalam bahasa Ibrani), Yesus bahasa Aram dan Muhammad bahasa Arab. Ia dihafal dan ditransmisikan secara oral selama periode sebelum ditulis. Dan 3) objektifikasi teks dan firman Allah telah terjadi (al-Qur'an menjadi mushaf) dan kitab ini tersedia bagi orang-orang yang beriman hanya melalui versi tertulis yang terpelihara

dalam kanon resmi tertutup (Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsuddin, 2002: 199-200).

Arkoun menjelaskan proses gerak penurunan wahyu dan gerak mendaki dari komunitas yang menafsirkan menuju keselamatan sesuai dengan perspektif vertikal tentang semua kreasi sebagai mana adanya ditekan oleh wacana Qur'ani komunitas yang menafsirkan adalah subjek-actant dari keseluruhan sejarah dunia yang diwakili, diinterpretasi dan digunakan sebagai tahapan sulit untuk mempersiapkan penyelamatan sesuai sejarah yang sesuai dengan penyelamatan yang dikisahkan tuhan sebagai wahyu yang mendidik (Mohammed Arkoun, 1987:16) Hubungan individu dengan kitab sebagai firman allah sama dengan hubungan sosial-politik dengan komunitas yang menafsirkan.

Skema II

Metode hermeneutika Mohammad Arkoun



Esack melihat ada kekurangan pada dua pendekatan diatas rahman dan arkoun. Pendekatanrahman, menurutnya, kurang apresiasi atas kompleksitas tugas hermeneutika dan pluralisme intelektual yang intrinsik didalamnya. Rahman lebih menyesalkan ketundukan islam pada politik dan daripada nilai-nilai islam sejati yang mengendalikan politik, tanpa mengakui dialektika antara keduanya. Ia terlalu menekankan kriteria kognisi dan mengabaikan hubungan antara kognisi dan praksis. Ketika rahman mengklaim elam moral dasar al-Qur'an kesadaran akan tuhan dan keadilan sosial ia lupa akan sebab-sebab struktural dari ketidakadilan itu (Farid Esack: 67-8)

3. Menutup Kekurangan Metodologi Rahman Dan Arkoun

a. Rahman Sebuah Kritik

Dalam banyak pendekatannya, rahman menunjukkan kurangnya apresiasi pada pelik-pelik kerja hermeneutik dan pluralisme intelektual yang intrinsik di dalamnya. Ketiadaan wilayah abu-abu ini merupakan kekurangan paling serius dalam pendekatannya, iman membawa pemahamantegasnya, tanpa melihat bahwa hal tersebut bisa secara intrinsik terkait satu sama lain. Demikian pua ia menyesalkan apa yang disebutnya “tunduknya islam pada politik...bukannya nilai-nilai islam sejati, islam yang mengandalkan politik” tanpa mengakui hubungan dialektik antara keduanya. Kriterianya tentang pengetahuan didasarkan atas keunggulan kognisi dan dia

mengabaikan relasi antara kondisi dan praksis. Terakhir seperti dinyatakan Moosa, “dia tidak berusaha menangkap estetika keseluruhannya, tetapi terlampau asyik dengan kognisi historis yang menitikberatkan pada nilai-nilaimoral.

Karya-karya Rahman memperlihatkan perhatian yang terlalu besar pada “elan moral dasar” al-Qur’an. Pilar kembar dari moralitas ini yang diungkapkannya berkali-kali, kesadaran tuhan dari keadilan sosial. Kendati ia menegaskan bahwa komitmennya, dan bukan dibacanya, dari al-qur’an, keduanya menjadi kunci hermeneutik yang signifikan dalam metodologinya. Jadi dia membaca didalam al-Qur’an apa-apa yang sesuai dengan prasyarat keadilan sosial dan kesadaran tuhan, menggunakan ijtihad, menerapkan prinsip wahyu progresif agar sesuai dengan itu. Akan tetapi rahman mengabaikan sebab-sebab struktural ketidakadilan, dan memperlihatkan pentingnya keadilan sosial dengan cara agak lemah. Orang yang terlibat dalam perjuangan politik dengan menyodorkan perspektif islam dianggap “memperalat islam”. Dengan begitu, dia menyisihkan fakta bahwa kajian atau artikulasi al-Qur’an dalam sosio-politik tertentu tak terbatas pada orang-orang yang berniat menenentang status quo yang tidak adil (Farid Esack, *Qu’an*; 101-102)

Ide bahwa orang yang berniat menggulingkan ketidakadilan disebut “politik” atau “ideologis” dan yang hendak mempertahankannya dianggap “apolitik”

atau "spiritual" telah lama didiskreditkan. Keterlibatan al-Qur'an dengan al-Qur'an dan kenyataan bahwa agama itu sendiri secara apolitis tak luput dari pengaruh aransemen kekuasaan sebagaimana pembacaan secara etika-politis seperti yang diungkapkan Tracy: tak ada manusia yang tanpa sejarah tanpa wacana.

b. Arkoun sebuah kritik

Jika penulis memperhatikan Esack mengkritisi gagasan Arkoun mesti dilihat di latar belakang bahwa ada kaitan yang tak terelakan antara formulasi ide-ide dengan sejarah, suatu pernyataan yang agaknya sesuai dengan arkoun, dan dengan tujuannya sendiri untuk menempatkan kerja hermeneutik dalam konteks yang lebih spesifik perjuangan demi keadilan (Muhammad Arkoun, 1982:34).

Para pemikir, kriti mereka atas teori pengetahuan dan bagaimana pengetahuan itu dihasilkan, serta solusi-solusi intelektual yang ditawarkannya, juga bekerja didalam sejarah, orang tak bisa memandang pewahyuan dan tradisi searahistoris maupun idiologis dan kemudian mengambil pandangan yang ahistoris dan bebas-bebas idiologis tentang dirinya atau kritiknya sendiri. Bagi pemikir kontemporer, arkoun berpendapat bahwa masalah otoritas tak lagi tergantung pada institusi agama maupun sekular, selama akal telah menegakkanotoritasnya sendiri vis-a-vis otoritas luar. Ditulisan lain, namun masih tetap relevan bagi subjek

kita di sini (Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsuddin, 2002:202). Yang luput dalam kritik arkoun adalah tentang struktur otoritas adalah bahwa otoritas muncul bukan hanya dari institusi-institusi formal, tapi juga dari sistem lainnya seperti akademisme. Lebih jauh, moderenitas itu sendiri berfungsi sebagai suatu organ bagi idiologi liberal, yang bukan hampa tanpa kepentingan hegemonis (Farid Esack:107)

Kebutuhan akan pengetahuan sebagai suatu wilayah otoritas untuk diterima dan dihormati secara bulat, pengetahuan yang tak tergantung pada idiologi, sanggup menjelaskan pembentukannya dan menguasai dampaknya, tak banyak pengaruh kecuali makin memajukan kepentingan idiologis yang didalamnya pengetahuan semacam ini diformulasikan. Pengetahuan, seperti perangkat sosial lainnya, kendati bersifat kritis, tak pernah netral, seperti dijelaskan segundo, “setiap hermeneutik menuntut keikutsertaan secara sadar maupun tidak. Sekalipun seseorang memiliki sudut pandang yang netral dan mencoba untuk bertindakdemikian, tetap ia adalah partisan (Juan luis Segundo, 1991:25)

Pernyataan tentang wilayah otoritas yang diterima secara bulat seperti dikemukakan Arkoun, adalah aneh jika muncul dari seseorang pemikir yang ide-idenya mampu mendapatkan pendukung justru lantaran tiadanya kebulatan. Setiap bentuk kebulatan, termaksud kebulatan

intelektual, pastilah menyiratkan pembentukan ortodoksi lain melalui penyangkalan keabsahan penolakannya.

Gagasan arkoun mengimplikasikan bahwa bisa jadi ada kelas “pembaca-super”, ahli sejarah atau ahli linguistik yang sanggup mencapai makna yang sebenarnya dari sebuah teks. Schussler Florenza telah menjabarkan bagaimana pendekatan seperti ini “secara keliru menganggap bahwa jangkauan pemahaman baru termuat didalam jangkauan pemahaman awal. Disamping mengabaikan jarak temporal antara teks dan penafsir, pendekatan itu juga “memeinimalkan fakta bahwa tak ada teks yang ditulis sedemikian rupa sehingga para filolog mampu membaca dan menafsirkannya secara filologis, atau para sejarawan mampu membacanya secara historis (Farid Esack, 107)

C. Hermeneutika Farid Esack dalam Memahami Teks

Semakin jauh menyelami pemikiran Farid Esack, disini penulis akan sedikit banyak memaparkan bagaimana konsep Esack dalam memahami teks, disamping yang demikian Esack menunjukkan ada 3 unsur intrinsik dalam setiap proses memahami teks: teks itu sendiri dan pengarangnya, penafsir dan tindakan penafsiran.

1. Memasuki Pikiran Pengarang (Proses Psikologisasi)

Seperti penulis telah jabarkan diatas, ketika Tuhan dianggap sebagai pengarang al-Qur’an, persoalan mengaitkan

diri dengan pengarang untuk mencapai makna yang sesungguhnya dibalik teks itu sangatlah problematika. Dikalangan muslim, mesti tak mungkin untuk mengklaim mampu memasuki pikiran tuhan, bukanlah hal yang luar biasa bagi sebagian orang untuk mengklaim bahwa tuhan mengendalikan pikiran mereka. Jalur alternatif untuk memahami lewat inspirasi-institusi pernah ada dalam berbagai pendekatan muslim pada kitab suci dan memperoleh popularitasnya dalam mistis tradisional islam. Dalam metodologi ini kesalahan digabungkan dengan pemikiran untuk menciptakan makna. Kesalahan juga dianggap sebagai pemberantas antara opini pribadi dan kebenaran (Farid Esack: 108). Sebagaimana dikatakan Muhyi al-Din ibn al-Arabi, misalnya menyatakan bahwa tuhan memainkan peran langsung dalam pemahaman teks.

Bagi yang lain, nabi Muhammad adalah agen kunci penciptaan makna. Muhammad diklaim menampakkan diri kepada penafsir melalui sebuah visi untuk menjernihkan sebuah kesulitan atau mengindikasikan penafsiran yang benar. Akibatnya, pernyataan bahwa tuhan ataukah muhammad yang memasuki pikiran sang penafsir adalah sama saja. Untuk mencapai makna sejati suatu teks (Muhammad Asad, 1980: 876)

Seperti yang dimaksud tuhan, seorang muslim sebenarnya bertanya: “bagaimana pemahaman Muhammad atas teks ini?” penafsiran tradisional, yang menolak gagasan bahwa orang bisa

masuk ke dalam “pikiran” tuhan, secara implisit mendasarkan banyak argumennya pada asumsi bahwa penafsirannya adalah makna yang dimaksud tuhan itu. Pemikiran islam tradisional, ketika berurusan dengan teks-teks al-Qur’an, menempuh jalur positivisme historis versi orang-orang saleh. Makna bagi Rahman dan kaum tradisional, ada di dalam teks dan bisa diperoleh lewat pikiran murni (Farid Esack: 108-109)

Namun demikian, masalah yang muncul dalam pendekatan ini secara sadar diarena sosio-politik atau wilayah moralitas umum tak punya signifikansi yang serius disini. Pertama, identifikasi dengan pengarang, penerima awal teks atau audiens utama, dalam bentuk apa pun, tidak memperhitungkan perbedaan situasi historis penerimaan teks dan penafsir. Pengalaman orang banyak yang relatif sama bisa memperkecil perbedaan pandangan dalam periode sejarah yang berbeda namun tidak sama sekali membedakannya. Kedua, klaim kaum esensialis dan absolutis religio-politik-“tuhan mengilhami kita dengan penafsiran yang benar mengikuti setiap pemahaman yang diperoleh melalui pendekatan itu, tidak konsisten dengan pluralisme.

2. Penafsir: Memikul Banyak Beban

Esack menegaskan bahwa partisipasi aktif penafsir yang tak terelakkan dalam memproduksi makna sebenarnya berarti bahwa menerima suatu teks yang menjanjikan maknanya yang tidak hadir dengan sendirinya. Penerimaan dan penafsiran, dan dengan demikian makna, juga selalu parsial, setiap penafsir

memasuki proses interpretasi dengan membawa pemahaman awal tentang soal yang dirujuk teks-sekalipun tidak disuarakan- dan menyertakan dengan konsepsinya sendiri sebagai asumsi awal dalam penafsirannya. Makna, di mana ia ditempatkan, selalu ada dalam struktur pemahaman itu sendiri. “tak ada penafsiran, penafsir, dan teks yang tak berdosa”(Esack: 110)

Kebutuhan mendesak bagi pemikir kontemporer al-qur’an adalah mengeluarkan prapemahaman dari tafsir *bi al-ra’y*-metode tafsir yang dalam wacana konservatif, telah diartikan sebagai campuran politik dan teologi berdasar dan menyimpang yang diterapkan dalam al-Qur’an. Setelah tugas ini dituntaskan, seseorang bisa melanjutkan dengan mempelajari dan membahas keabsahan, manfaat dan keseimbangan prapemahaman tertentu diatas atau dibanding dengan yang lain. Prapemahaman adalah syarat untuk hidup dalam sejarah pada dirinya, prapemahaman tak punya nilai etis; ada atau tidaknya etika tergantung pada penerimaan atau penolakan kehadirannya.

Titik berangkat yang tak terelakkan untuk mendekati kriteria ini adalah diri sendiri dan keadaan tempat diri itu berada. Ketika mengabaikan ambiguitas bahasa dan sejarah serta dampaknya terhadap penafsiran, tak ada perbedaan yang berarti antara islam normatif dan apa yang dipikirkan muslim tentang itu. Baik tradisionalisme maupun fundamentalisme menolak kerangka acuan historis dan personal sejak awal.

Meski mereka bersikeras agar islam normatig dinilai lewat al-Qur'an dan praktik nabi semata, dalam seluruh wacana mereka secara serempak menyiratkan kami telah memahami ini dengan benar (Esack, 110)

3. Penafsiran: Tak Lepas Dari Bahasa, Sejarah Dan Tradisi

Masa lalu adalah yang lalu, kini adalah sekarang. Setiap pengguna bahasa, “membawa prapemahamannya sendiri, sebagian sadar, namun lebih sering bawah sadar, tentang sejarah dan tradisi bahasa itu”. Tak ada jalan keluar dari sini. Makna kata-kata dalam proses. Memakai sebuah kata, seperti yang digambarkan Cantwell Smith, berarti berpartisipasi pada satu titik tertentu-atau lebih tegas lagi, setidaknya dua titik-dalam proses historis pemaknaan yang sedang berlangsung”. Makna harfiah suatu ucapan bersifat problematik dan tak pernah bebas nilai, khususnya ucapan yang dianggap sakral dan simbolik. Cantwell-Smith menunjukkan; betapapun hebatnya atau imperesifnya perangkat bahasa”, ia tidak ungkin lepas dari ketaksempurnaannya.

Apa yang disampaikan kepada pendengaratau pembaca sebenarnya cukup dekat dengan apa yang dimaksud oleh pembicaraan atau penulis, sehingga kita sering dibuat merasa kagum, namun pada prinsipnya ia tidak pernah benar-benar sama- terutama dalam soal-soal yang penting, halus, atau mendalam.karena bagi makna setiap orang atas suatu istilah atau konsep, apalagi frase atau kalimat yang terintegrasi ke

dalam pengalaman dan pandangan hidup orang itu, telah akan menjadi bagian darinya...maka, makna tak pernah sama bagi dua orang mana pun...atau bagi dua masa man pun...atau bagi wilayah dua mana pun.

“Pluralitas radikal bahasa yang berbeda dan ambiguitas seluruh sejarah” tak terhindarkan dalam setiap usaha pemahaman apapun. Masalah bahasadengan begitu tak terbatas pada penafsir, tetapi juga mencakup tradisi dan teks yang akan ditafsirkan. Setiap usaha interpretasi adalah partisipasi dalam proses linguistik-historis, pembentukan tradisi dan partisipasi ini terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Keterkaitan islam dengan al-Qur’an juga berada dalam kurungan penjara ini; manusia tak mungkin melepaskan diri dari dan menempatkan diri di atas bahasa, budaya dan tradisi. Esack mengatakan setuju dengan Tracy bahwa “setiap penafsir mendatangi teks dengan membawa sejarah kompleks yang kita sebut tradisi. Tak ada kemungkinan untuk lepas dari tradisi, seperti halnya tak ada kemungkinan untuk lepas dari sejarah dan bahasa (Esack:111)

Kaum reformis berpendapat bahwa krisis dalam dunia islam dan ketidakmampuan kaum muslimin untuk memberi kontribusi yang berarti pada isu-isu kontemporer adalah tradisi. Pemecahan menurut mereka adalah dengan mengabaikan tradisi dan “kembali kepada al- Qur’an” argument ini memperimbangkan faktabahwa penafsiran tak sepenuhnya bebas dari teks,tetapi justru termaksud kedalam produktivitas historisnya. Penafsiran juga merupakan “perluasan

simbol yang masih perlu di taafsirkan lagi”. Bagaimana mungkin mengabaikan tradisi dan berpendapat bahwa interpretasi historis, bagianintrinsik tradisi, mesti dinilai lewat pemahaman yang diperoleh dari al-Qur’an sendiri? Bisakah seseorang muncul di ujung sebuah ruang tanpa memasukinya lebih dahulu, dengan al-Qur’an sebagai jiwa tak bertubuh mengapung-apung di ujung lainnya? Tak ada kitab suci, atau paling tidak suara teks yang penuh simbolisme dan kontekstualitas seperti al-Qur’an, yang muncul dari kehampaan dan datang kepada manusia tanpa dibebani oleh “epek-efek sejarah yang majemuk dan ambigu yang telah dihasilkannya beserta seluruh penerima sebelumnya” (Esack: 112)

4. Kunci-Kunci Hermeneutika Pembebasan FaridEsack

Pada pembahasan diatas, penulis sudah memaparkan dengan detail bagaimana teks al- Qur’an tentang keadilan, penindasan, pertentangan, perjuangan bersenjata, dan solidaritas antar iman sering diangkat oleh kaum islamis progresif selama pemberontakan pada awal 1980-an, berada ditengah perjuangan keadilan itu sendiri justru merupakan titik berangkat yang bagus untuk memperoleh dengan lebih pandangan tentang teks tersebut, dengan kata lain, posisi si penafsir dengan sendirinya menjadi kunci hermeneutik yang dipilih secara sadar.

Kriteria yang dipilih oleh penafsir ketika mendekati al-Qur’an dan pilihannya pada suatu makna tertentu atas makna yang lain tersebardibeberapa risalah, lingkungan diskusi, dan

ceramah-ceramah umum. Namun, kriteria ini dan metode yang dipakai untuk mendapatkannya tak pernah didefinisikan dan dicermati secara sistematis, tidak pula pernah di uji secara berhati-hati dari sisi teologi islam (Esack: 20)

Untuk operasionalisasi hermeneutikanya, Esack membuat kunci-kunci penafsiran. Kunci-kunci ini sengaja dikaitkan dengan konteks masyarakat Afrika Selatan yang diwarnai penindasan, ketidakadilan dan eksploitasi, karena ia memang difungsikan sebagai perangkat untuk memahami al- Qur'an bagi suatu iman untuk keadilan dan kebebasan . selain itu, kunci-kunci ini juga dimaksudkan untuk memperlihatkan bagaimana hermeneutika pembebasan al-Qur'an bekerja, dengan pergeseran yang senantiasa berlangsung antara teks dan konteks berikut dampak suatu terhadap lainnya (Esack: 86)

Kunci-kunci yang dimaksud adalah *Taqwa*, (integritas kesadaran akan kehadiran tuhan), *Tauhid*, (keesaan tuhan), *Al-Mustad' Affin Fil Alrd'h* (yang tertindas dibumi), *Al-Nas* (manusia), *Adl* dan *Qish* (keadilan dan keseimbangan),serta *Jihad* (perjuangan dan praksis) (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati: 87). Selain dua fungsi yang dimaksudkan, kunci-kunci hermeneutika yang ditawarkan Esack juga mempunyai tujuan yang terstruktur, dua kunci pertama *Taqwa* dan *Tauhid* dimaksudkan sebagai bangunan kriteritia moral dan doktrinal yang akan menjadi lensa teologis dalam membaca al-Qur'an terutama tentang teks-teks pluralisme dan solidaritas antar iman. Dua kunci berikutnya *Al-Nass* dan *Al-Mustadafin Fil*

Arddhi sebagai pengukuhan terhadap konteks dan lokasi aktifitas penafsiran sedang dua kunci terakhir *Adl-Qisth* dan *Jihad* merupakan refleksi dari metode dan etos yang menghasilkan dan membentuk pemahaman kontekstual firman tuhan dalam masyarakat yang diwarnai ketidakadilan (Farid Esack:124)

Dibawah ini penulis akan memaparkan kunci- kunci hermeneutika pembebasan yang ditawarkan oleh Farid Esack:

a. *Takwa: Melindungi Penafsir Dari Dirinya Sendiri*

Taqwa dari akar kata *w-q-y*, secara etimologi berarti mencegah, menjaga diri, memperhatikan, dan melindungi. Menurut Esack, istilah ini paling sering digunakan dalam al-Qur'an dan paling inklusif, dan mempunyai makna sangat komprehensif dalam menyatukan tanggung jawab kepada tuhan dan kepada manusia (Farid Esack: 87). *Orang yang memberikan (hartanya di jalan tuhan) dan bertakwa, dan membenarkan adanya pahala yang terbaik, kami kelak akan menyiapkan baginya jalan mudah. Adapun orang yang bakhil dan meras dirinya cukup serta mendustakan pahala yang terbaik, kelak kami akan menyiapkan baginya jalan yang sukar.*⁴

Dalam Firman Tuhan yang lain yang artinya; *Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa.*

⁴ Al-Qur'an, *Surat Al-Lail*, ayat 5-10

*Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi maha mengenal*⁵ Al- Qur'an sering mengkaitkan *Taqwa* dengan interaksi sosial dan perhatian pada seksama, *seperti saling berbagi, menepati janji, dan beramal baik*.⁶

Dalam aktivitas penafsiran, *taqwa* sebagai kunci hermeneutika pembebasan memiliki implikasi penting, yaitu: 1) penafsiran harus bebas dari prasangka (*dzhan*) dan aktifitas nafsu (*hawa*) yang hal tersebut juga memastikannyabebas dari obskurantisme teologis, reaksi politis, dan spekulasi subjektif murni. Dengan kata lain, mengutip perkataan Ibrahim Rasool (*sekertaris Nasional Call of Islam*), *taqwa* akan melindungi penafsir dari penggunaan al-Qur'an secara semena-mena dan pencomotan teks seenak- enaknya untuk mengesahkan ideologi yang belum dikenal dalam dunia islam. 2), memunculkan adanya keseimbangan estetik dari spiritual pada penafsir sehingga ia akan terhindar dari pengaruh dan desakan sosial politik yang akan menyimpang pemaknaan. 3) menguatkan komitmen penafsir pada proses dialektika personal dan transformasi sosio politik, sehingga akan terwujud keseimbangan antara partisipasi aktif dalam masyarakat dengan transformasi diri. Dalam hal ini, Esack sepakat dengan pernyataan *Call Of Islam* yang memaknai perubahan-berdasarkan spirit al-Qur'an, sebagai sebuah proses

⁵ Al-Qur'an, *Surat Al-Hujurat*, ayat ,13

⁶ Al-Qur'an, *Surat Ali Imran*,172, *Al-Nisa*, 126 dan *Al-Maid'ah* 93

dialektik serempak antara perubahan jiwa dan struktur (Esack: 87-90)

Selain bagi aktifitas penafsiran, Esack juga menguraikan implikasi yang signifikan dari komitmen *Taqwa* dalam praksis perjuangan. Menurutnya, komitmen pada *Taqwa* akan membentengi para pejuang Islamis progresif dari kepalsuan revolusioner dan arogansi aktivis yang dapat membawa mereka lupa pada komitmen kebebasan, persamaan, dan keadilan. Ini penting karena lupa akan komitmen awal yang dibangun akan menjadikan mereka tidak lebih dari bayangan cermin tiran yang sedang dilawan (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati: 89-90)

Konsekuensi yang lain dari takwa sebagai kunci hermeneutika adalah bahwa ia memungkinkan adanya kesinambungan estetik dan spiritual penafsir. Hermeneutika pembebasan ditimpa ditengah-tengah sosio politik, sebuah pergulatan yang kerap mesti membatasi perspektifnya pada kepentingan politik yang mendesak. Takwa menuntut si penafsir untuk berintropeksi, suatu proses yang kerap bukan soal waktu atau kecendrungan diri. Di Afrika Selatan, seperti ditempat-tempat lainnya, para aktivis tersandung oleh krisis demi krisis, dan cara paling jelas untuk menanggapiya adalah dengan konkret dan gampang dimengerti pikiran. Akibat logisnya, desakan kondisi sosialpolitik mendominasi penafsiran al-Qur'an dan perjuangan tercabut dari makna historisnya yang universal dan dari visi lebih lebar dan dapat

diberikan oleh pembacaan yang lebih komprehensif atas kitab suci semacam al-Qur'an (Farid Esack: 126)

Disamping yang demikian, esack membawa penafsir masuk ke dalam proses dialektik personal dan transformasi sosiopolitik. Bimbingan yang ditawarkan al- Qur'an adalah sebuah bimbingan aktif bagi mereka yang bukan semata pengamat atau pemikir "objektif" melainkan yang telah menyerahkan dirinya kepada bimbingan seperti itu.

Pencarian suatu hermeneutika pembebasan berasumsi bahwa ada sekelompok orang yang serius dalam merekonstruksi masyarakat menuntut prinsip-prinsip keadilan, kebebasan, kejujuran dan integrasi. Hanya mereka sendiri selama perjuangan mewujudkan kualitas- kualitas ini dalam kehidupan mereka sendiri selama perjuangan pembebasan yang bertujuan memebentuk masyarakat baru, yang bisa dipercaya memikul tanggung jawab moral dan etis untuk mengelola masyarakat seperti ini. (Esack:56)

Kendati takwa juga merupakan sumberdukungan utama penafsir ketika yang terlibat untuk memahami al-Qur'an, tak ada jaminan makna absolut. Namun demikian, takwa memastikan bahwa muslim bergerak dalam karunia tuhan, suatu karunia yang memungkinkannya untuk tetap bertahan di jalan itu ketika ia mesti bergulat menemukannya. Disisi yang lain takwa berperan sebagai benteng terhadap kepalsuan revolusioner dan aroganisasi aktivis. Oleh karena yang demikian sebagaimana yang dikatakan oleh Esack takwa

adalah antitesis penipuan diri yang mendorong seseorang, suatu pergerakan atau pemerintah untuk terlampau yakin bahwa ia masih berjuang untuk rakyat ketika pada kenyataannya justru sebaliknya dalam al-Qur'an dan bukan pemikiran objektif. Takwa merupakan kunci hermeneutika paling signifikan untuk meminimalkan jumlah teks yang dapat dimanipulasi demi kepentingan pribadi maupun ideologi yang sempit (Farid Esack: 127-128)

b. *Tauhid*: Prinsip Keutuhan Pesan Dan Kemanusiaan

Tauhid, bersal dari akar kata *w-h-d*, berarti sendiri, satu, dan yang menyatu. Meski bentuk kata ini tidak muncul dalam al-Qur'an, *Tauhid* menjadi sinonim bagi keesaan tuhan. Percaya pada *Tauhid* adalah basis pandangan hidup al-Qur'an "*katakanlah dialah Allah yang Maha Esa. Allah adalah tuhan yang segala sesuatu bergantung kepada-Nya. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Tidak ada sesuatu apapun yang setara dengan-Nya.*

Keyakinan bahwa tauhid jantung bagi pandangan sosio-politik yang komprehensif, meski tak sepenuhnya baru, telah berkembang pesat dalam dekade terakhir, khususnya dalam beberapa dekade terakhir. Dua sosok paling keras yang mendukung tauhid sebagai pandangan dunia demi mewujudkan keesaan tuhan dalam sistem politik dan hubungan-hubungan manusia adalah Ali Syari'ati dan Mujahid al-Khalaf dari Iran. Pendapat Syari'ati berikut ini menunjukkan apresiasinya tentang tauhid:

Dalam Islam, tauhid adalah suatu pandangan dunia, yang

hidup dan penuh makna, menentang keserakahan dan bertujuan membeberantas penyakit yang muncul dari penumpukkan uang dan penyembahan harta. Ia bertujuan menghafus stigma eksploitasi, konsumerisme, dan aristokrasi...ketika jiwa tauhid bangkit kembali dan peran historisnya disadari oleh seseorang, jiwa itu akan mulai kembali misinya demi kesadaran dan keadilan, kemerdekaan manusia, pembangunan dan pertumbuhan (Ali Syari'ati, 1990: 36-37)

Tauhid sebagai pandangan hidup telah digunakan secara luas oleh para penafsir di Afrika selatan, yang menentang baik pemisahan agama dan politik maupun apartheid sebagai ideologi. Dalam pandangan ini tauhid dipandang sebagai sumber ideologis dan kerangka acuan yang bersifat sakral. Sebagaimana yang dikatakan "world view", lembar berita MSA, karena keyakinan pada tauhid Allah-suatu tauhid yang melampaui pengakuan verbal semata dan yang menuntut agar muslim mengambil tindakan ketika berhadapan dengan ketidakadilan"...tauhid ini yang mengajak kita berjuang di jalan Allah, haruslah memenuhi kesadaran di jalan perjuangan demi pembebasan (Farid Esack: 129). Muhammad Amra, waktu itu ketua MYM, menyampaikan pemahamannya tentang "proses tauhid, saat perayaan idhul Fitri:

Dia (Muhammad) menghabiskan tiga belas tahun di Makkah demi mengajarkan tauhid bagi kaum muslim awal. Dia juga mengorganisasi individu-individu muslim ke dalam sebuah kelompok dan setelah hijrah ia membentuknya menjadi

sebuah ummah ia memperluas tauhid dari individu dan kelompok menjadi negara inilah misi terpenting dari misi nabi Muahammad, yang kita cintai, menghancurkan berhala dan menegakkan masyarakat tauhid di bumi(Esack: 14)

Ketika menghubungkan ortodoksi dengan ortopraxis khas Afrika Selatan, Call, dalam imbauannya untuk memboikot tur rugby selandia baru pada 1998, menyatakan “tauhid berarti bahwa bukanlah muslim seseorang yang pergi ke masjid di hari jumat dan mengikuti olahraga rasialis di hari sabtu... bukanlah muslim seseorang yang membelitiket pesawat untuk berhaji sekaligus tiketolahraga rasialis (Esack: 56)

Tauhid, seperti halnya takwa, bagi penafsir yang terlibat merupakan komponen penting prapemahaman sekaligus prinsip penafsiran. Dalam pidato yang dipublikasikan, Ebrahim Rasool memberi contoh hal pertama sebagai berikut: Keyakinan tauhid, dengan segala implikasinya, harus berpengaruh mutlak dalam kesadaran kita, dan sebelum ini tercapai kita tak bisa dengan yakin berkata bahwa kita benar-benar tahu arti; sesungguhnya petunjukallah adalah petunjuk yang benar” (Q.s. al- Baqarah(2); 120). Begitu keyakinan akan ketauhidan allah beserta implikasinya tertanam dalam kesadaran masing-masing, dan menerima petunjuk allah sebagai petunjuk yang benar, kita pun telah mencapai tujuan islam Farid (Esack: 130-131)

Menurut Esack, banyak ayat secara langsung atau tidak, berbicara tentang keesaan tuhan ini dan *Tauhid* dianggap sebagai

pondasi, pusat dan akhir bagi seluruh tradisi Islam. Pandangan bahwa *Tauhid* adalah jantung bagi sosio-politik yang komprehensif telah berkembang pesat dalam decade terakhir, khususnya dalam beberapa idiologis di Iran yang mencetuskan revolusi 1979. Di Afrika Selatan sendiri, *Tauhid* telah digunakan secara luas oleh para penafsir untuk menentang pemisahan agama dan politik, juga pertentangan terhadap Aphertheid (Farid Esack:91)

Dalam konteks Afrika Selatan, menurut Esack, selain sebagai dogma teologis, *Tauhid* memiliki dua penerapan spesifik. Ditingkat eksistensial, *Tauhid* berarti penolakan terhadap konsep dualistik eksistensi manusia, yaitu yang sekuler dan yang spiritual, yang sakral dan profan. Dengan demikian, agama menjadi sarana yang sah bahkan penting untuk merendam ketidakadilan politik. Ditingkat sosio-politik, *Tauhid* berarti menentang pemisahan manusia secara etnis. Sebab, pemisahan berarti sama dengan syirik, antitesis *Tauhid*. Aphertheid dicela lantaran menolak secara terang-terangan sifat *Tauhid* umat manusia seperti yang dikatakan oleh al-Qur'an, "*manusia adalah bangsa yang satu*". (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati, 91)

Berkaitan dengan proses penafsiran, *Tauhid* sebagai kunci hermeneutika, bahwa sebagai pendekatan kepada al-Qur'an baik filosofis, spiritual, hukum maupun politik harus dilihat sebagai komponen dari satu jalinan. Semua diperlukan untuk mengungkapkan keutuhan pesan-pesannya, karena tidak ada

satu pendekatan yang tunggal yang dapat mewujudkannya secara penuh. Karena itu, setiap pendekatan khususnya pendekatan politik, harus mengingat prinsip *Tauhid*. Jika tidak, al-Qur'an hanya menjadi alat untuk mendukung satu pandangan spesifik yang terpisah dari etos dasarnya. Meski demikian hal itu bukan berarti seluruh dimensinya harus mendapat perhatian atau ekspresi yang sama, baik publik maupun pribadi. Sebab, al-Qur'an tidak dapat dipahami dalam ruang hampa. Seperti disebutkan dalam MYM, watak komprehensif Islam memang butuh kepemimpinan total tetapi juga menuntut kepemimpinan politik yang spesifik di Afrika selatan (Farid Esack: 91- 93)

Dengan demikian dalam konstruksi hermeneutika pembebasan Esack, *tauhid* berarti menuntut penolakan wacana yang dilandasi *syirik*, yaitu dualisme yang memisahkan teologi dari analisis sosial. Menemukan unsur teologis dalam situasi teologis dan sosio-politik tertentu berarti memahami yang disebut terakhir. Pemahaman ini tidak muncul dari pengabaian hal-hal duniawi, tidak juga membantu dalam menemukan unsur teologis dalam usaha manusia. Ideal Islam adalah entitas terpadu yang berpegang pada satu tuhan dan padakesatuan. Berkaitan dengan hermeneutika, *Tauhid* berarti prinsip keutuhan pesan dan kesatuan kemanusiaan.

c. Al-Nas: Manusia Sebagai Penentu Kebenaran

Nas, dari akar kata “*n-w-s*” atau “*n-s*”, merujuk manusia sebagai kelompok sosial dan biasa dipakai dalam makna seperti

dalam al- Qur'an, misalnya QS. *Al-Nas*, 5-6; *Al-Jinn*, 6. Al-Qur'an meletakkan manusia dalam satu dunia *Tauhid* dimana tuhan, manusia dan alam tampil dalam harmoni yang penuh makna dan tujuan. Menurut al-Qur'an, tujuan manusia hidup di bumi adalah sebagai wakil tuhan (*khalifah*) dan pembawa amanat-Nya di bumi.

“Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.”⁷

Dalam konteks hermeneutika pembebasan menurut Esack, fungsi manusia sebagai khalifah mengimplikasikan dua hal: *pertama*, apabila orang menerima pemahaman dan peran manusia seperti dijelaskan diatas, bukanlah ini berarti bahwa kepentingan tuhan identik dengan kepentingan manusia? Jika benar, bukankah ini suatu cara untuk mengangkat *humanum*, manusia sejati, sebagai kriteria kebenaran, bahkan satu-satunya kriteria kebenaran yang dengan islam sendiri dinilai, manusia sebagai kunci hermeneutika berada dalam kerangka tauhid dan didasarkan pada yang absolut (Farid Esack: 134-135). Tanpa manusia yang berbahasa, tak ada konsep bahwa tuhan berbicara, tak ada campur tangan tuhan dalam sejarah, dan bagi muslim, tanpa pewahyuan tak ada makna yang nyata manusia sebagai *humanum*.

Oleh karena itu, orang bisa mengatakan bahwa apabila *humanum* menjadi kriteria kebenaran, yang dimaksud bukan

⁷ Al-Qur'an, al-*Baqarah*, ayat 30

humanum otonom sebagai kriteria absolut, melainkan humanum yang berasal dari tauhid. Lebih jauh lagi, manusia adalah satu prinsip hermeneutika di antara yang lainnya, dan ini memberi keseimbangan bagi perannya diseluruh proses interpretasi.

Kedua, masalah legitimasi yang dihadapi oleh orang-orang percaya kepada kesucian teks adalah “soal pelacuran hermeneutika”, ketika siapapun bersetubuh dengan teks. Apabila sekelompok orang yang legitimasinya secara tradisional telah diakui tak lagi punya kontrol atas interpretasi, siapa yang bisa menjamin bahwa teks yang suci tak akan ditafsirkan secara bebasnya, ketika semua teks ditelanjangii dengan sepenuhnya dari legitimasi keagamaannya (Farid Esack: 135). Esack menunjukkan signifikansi manusia beserta kepentingan dan pengalaman mereka sebagai faktor yang memebentuk hermeneutika al- Qur’an. Akan tetapi, al-Qur’an telah memilih sekelompok manusia tertentu, yaitu kaum tertindas, dan memberi mereka pilihan bebas dan sadar untuk menolong netralitas dan objektivitas di satu sisi, penguasa penindas disisi yang lain (Farid Esack: 135).

d. Mustadl’afin: Kaum Marjinal Dan Tak Berdaya

Mustadl’af dari akar kata “dla’f” menunjuk pada orang yang tertindas, yang dianggap lemah dan tidak berarti serta yang diperlakukan secara arogan. MusItadl’afin berarti mereka yang berada dalam status sosial inferior, yang rentan, tersisih, atau tertindas secara soisio-ekonomi, al-Qur’an menyebut *al-*

Mustadl'afin dalam tiga kategori; muslim, kafir dan mencakup keduanya, dan al-Qur'an berjanji akan mewariskan bumi kepadanya.

*Kami hendak memberi karunia kepada mustadl'afin, di bumi dan menjadikan, mereka orang-orang yang mewarisinya, dan akan kami teguhkan kedudukan mereka di bumi, dan akan kami perlihatkan kepada Fir'aun dan haman besertatentaranya apa yang mereka khawatirkan.*⁸

Keutamaan kaum *Mustadh'afun* secara khusus tampak dari gaya hidup tampak dari Muhammad Saw. Dan para pengikutnya di Mekkah. Muhammad diperintah oleh al-Qur'an untuk tetap membela kaum lemah meskipun ada keuntungan finansial dan ekonomi jangka pendek yang akan muncul dari masuk islamnya kaum kaya dan berkuasa jika pemihakan ia kepada *mustadh'afun* ditinggalkan. Ini berarti kepada monoteisme pra-nabi Muhammad saw. Yang menentang sama sekali praktik sosio-ekonomi Quraish. Pemihakkan pada kaum marjinal ini juga menjadi pilihan pribadi Nabi, seperti ditunjukkan dalam sebuah doa untuk “hidup bersama yang papa, mati bersama yang papa dan tumbuh bersama yang papa”.

Implikasi sosioekonomi doktrin tauhid, yaitu ide bahwa satu pencipta berarti satu kemanusiaan, jelas sejak awal misi para nabi. Di jantung kebencian musuh-musuh nabi Muhammad

⁸ QS. *Al-Qhasash*, ayat 5

adalah soal asal-usulnya yang rendah dan dukungannya pada orang-orang yang latarbelakangnya sama. Para penguasa mekkah, dengan kepentingan dagang mereka, merasa terancam oleh tantangan Muhammad terhadap agama dan tradisi mereka yang dilandasi syirik maupun penekanan soal keadilan bagi kaum yang tertindas dan tersisih (Farid Esack: 139)

Dalam pembahasan tauhid dan *al-nas* penulis kita telah menyaksikan bagaimana apartheid memcah-belah rakyat Afrika Selatan. Rakyat Afrika Selatan diubah menjaadi masa *Mustadh'afun* oleh sebuah sistem kejam yang bukan hanya memisahkan, tetapi juga memberlakukan diskriminasi dan kriminalisasi atas usaha apapun untuk keluar darinya. Seorang penafsir yang terlibat di afrika selatan mungkin bertanya, “bila tuhan menyebut baniisrail sebagai umatnya dan memilih nabi-nabi dari kalangannya, menumpas penindas mereka dan membawa mereka ke kebebasan, lalu kenapa dia akan berlaku lain bagi rakyat Afrika Selatan.

Perlunya penafsir menempatkan diri di antara yang tertindas maupun dalam perjuangan mereka, serta menafsirkan teks dari bawah permukaan sejarah, dilandasi gagasan tentang keutamaan posisi kaum tertindas ini dalam pandangan ilahi dan kenabian. Mereka berjuang bagi pembebasan afrika selatan telah menyatakan bahwa bias serupa harus dimiliki oleh siapapun yang mencoba mendekati al- Qur'an dan yang ingin membawa ruh dasar al-Qur'an ke dalam kehidupan. Ini adalah penolakan sadar pada objektivitas tempatnya diisi oleh subjektivitas yang

memungkinkan orang untuk menjalani teladan nabi (Farid Esack, 141)

Aktifitas penafsiran menempatkan diri diantara *mustadl'afin* didasarkan atas keutamaan posisi mereka dalam penilaian Ilahi dan kenabian diatas. Sedemikian, sehingga mereka secara sadar berusaha menemukan makna baru yang memberi tanggapan secara kreatif pada penderitaan *mustadl'afin* dan berpegang teguh pada kebenaran dan keadilan. Dalam konteks penindasan seperti di Afrika Selatan, sang penafsir diseru untuk menjadi saksi tuhan, tujuannya untuk menampilkan kontribusi efektif al-Qur'an bagi perjuangan demi keadilan masyarakat yang tertindas tanpa membedakan Ras, agama dan suku (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati: 94)

e. Keadilan; Prinsip Perlawanan lewat mata keadilan

Al-Qur'an menggunakan dua istilah untuk menunjuk pada keadilan: *qisth* dan *'adl*. *Qisth* dari akar kata "q-s-h" berarti kesamaan, keadilan dan memberi pada seseorang yang menjadi bagiannya, sedang *adl*, dari akar kata *a-d-l* berarti berlaku sama, adil atau tepat (Farid Esack, 142). Keduanya dipakai silih berganti oleh al-Qur'an (QS. *Al-Baqarah*, 282, *al-Hujurat*, 9: *Al-Jatsiyat*, 22), dan ide ini dipostulatkan sebagai basis kehidupan. Keadilan adalah parameter kehidupan. Keteraturan semesta, termaksud didalamnya tata kehidupan manusia, dilandasi prinsip keadilan, yang penyimpangan akan menyebabkan kerusakan. Karena itu, masyarakat dituntut untuk menegakan keadilan sebagai basis kehidupan sosial-politiknya, karena

ketidakadilan akan memunculkan disharmoni, kekacauan dan kerusakan (*fitnah*).

Al-Qur'an mempostulatkan ide bahwa keadilan adalah basis penciptaan alam. Keteraturan semesta, menurut al-Qur'an,

dilandasi keadilan, dan penyimpangan terhadapnya disebut kekacauan (*fitnah*). Status quo dalam tatanan masyarakat tertentu, terlepas dari beberapa lama ia telah berdiri atau betapapun stabilnya, tak mendapat legitimasi yang intrinsik dalam islam. Ketidakadilan adalah penyimpangan dari aturan alam dan seperti halnya syirik, meskipun telah berusia berabad-abad sebagaimana masyarakat mekkkah pra-islam, tetap dianggap sebagaigangguan bagi keseimbangan itu, dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan semesta yang didasarkan padanya adalah nilai- nilai yang harus ditegakkan, tidak demikian halnya dengan stabilitas sosio-politik per se. Ketika berhadapan dengan gangguan terhadapketeraturan alam ini melalui peengikisan sistematis hak asasi manusia (atau ancaman terhadap ekosistem), al-Qur'an mewajibkan kaum beriman untuk menentang sistem sepertiitu sampai hancur dan tatanan kembali pulih kekeadaannya alamiahnya. Dalam teks lainyang sangat signifikan dalam wacana pembebasan islami di Afrika Selatan, al-Qur'anmerujuk pewahyuannya sendiri dengan senjata idieologis demi menumpas kekacauan (*fitnah*) (Farid Esack: 142-143)

Berkaitan dengan proses penafsiran, keadilan sebagai kunci hermeneutika mempunyai pengrtian bahwa konteks

perjuangan harus memberi pandangan baru pada teks dalam konteks kehidupan africa selatan, realitas ketidakadilan harus memberikan wacana baru bagi penafsiran.

Meski demikian, teks juga mempunyai pandangan tersendiri terhadap konteks, sehingga al-Qur'an juga akan bertindak sebagai alat ideologis bagi pemberontakan yang komprehensif untuk menentang penindasan dalam segala wujudnya. Hubungan timbal balik ini, menurut Esack mengimplikasikan dua hal, orang tidak dapat mengambil pendekatan objektif terhadap al-Qur'an ketika dirinya dilingkungan penindasan, yang terlembaga atau tidak, tanpa mencari cara agar al-Qur'an dapat dipakai untuk menentangnya. Netralitas dalam konteks ketidakadilan berarti dosa yang akan mengeluarkannya dari kelompok yang bertaqwa. 2) pendekatan terhadap al-Qur'an sebagai alat untuk pemberontakan mensyaratkan akan adanya komitmen teologis dan ideologis serta afinitas kepada nilai-nilai. Nilai-nilai ini menjadi konkrit dalam perjuangan bersama umat manusia dan kaum tertindas untuk menciptakan tatanan yang berlandaskan tauhid dan keadilan (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati:95).

f. Jihad; Gerakan Praksis Pembebasan Dan Jalan Menuju Pemahaman

Jihad secara harfiah berarti berjuang, mendesak seseorang atau mengeluarkan energi atau harta (Ibn Manzur: 709). Dalam al-Qur'an jihad dipakai untuk berbagai makna, mulai dari

peperangan (Qs. *Al-Nisa*, 90: *al-Furqon*, 52), sampai perjuangan spiritual (Qs. *Al-Ankabut*, *Hajj*, 78: *Al-Ankabut*, 6) dan bahkan paksaan (Qs. *Al-Ankabut*, 8; *Luqman*, 15), Esack sendiri menerjemahkan *jihad* sebagai perjuangan dan praksis. Praksis yang dimaksudkan adalah *tindakan sadar yang diambil suatu komunitas manusia yang bertanggung jawab atas tekad politiknya sendiri. Berdasarkan kesadaran bahwa ,manusialah yang membentuk sejarah* (Farid Esack: 144).

Esack menerjemahkan *jihad* sebagai perjuangan dan praksis. Praksis bisa didefinisikan sebagai tindakan sadar yang diambil suatu komunitas manusia yang bertanggung jawab atas tekad politiknya sendiri berdasar kesadaran bahwa manusialah yang membentuk sejarah. Mengingat kekomprehensifan penggunaan istilah ini dalam al-Qur'an dan bahwa *jihad* ditujukan untuk mengubah diri maupun masyarakat, bisa dikatakan bahwa *jihad* merupakan perjuangan sekaligus praksis.

Kenyataannya, ditengah penderitaan dan perlawanan yang terus menerus di Afrika Selatan, iman dan pemahaman tidak muncul lewat ide atau dogma melainkan justru terbentuk lewat program-program konkrit perlawanan terhadap penderitaan dan dehumanisasi diatas. Kenyataan ini, bagi Esack, sekaligus merupakan penolakan terhadap ide- ide tradisional bahwa teologi dan interpretasi terjadi sebelum dan di luar sejah, suatu pernyataan yang mengasumsikan bahwa pembacaan dan pemahaman teks menyajikan kepastian absolut (Achmad

Ditengah-tengah penderitaan dan perlawanan yang terus menerus berlangsung di satu sisi, dan komitmen pada praksis sebagai

ekspresi iman di sisi lain, muncul implikasi yang jelas bahwa iman dan pemahaman terbentuk dalam program-program konkret yang perlawanan terhadap penderitaan dan dehumanisasi. Sementara seluruh kelompok islamis progresif menyetujui partisipasi harian dalam perjuangan kaum tertindas, kerangka ideologis dan organisasional jihad sebagai praksis menjadi perdebatan panjang. Bahwa meski ada diskusi soal keterlibatan muslim murni dalam perjuangan, hal itu tak pernah benar-benar terwujud. Ketika kaum muslim yang ingin bekerja sendirian ini mulai bernegosiasi. Mereka tak bisa mengelak terlibat dengan kaum lainnya. Di sisi lain, kelompok-kelompok seperti Call dan jihad sudah sejak awal berkomitmen pada praksis gerakan pembebasan, yaitu ANC-Udf (Farid Esac: 147)

Praksis ini banyak mendapatkan legitimasi al-Qur'an dan al-Qur'an sendiri secara eksplisit menyatakan bahwa sebuah teori di dasarkan atas praksis, *orang-orang yang berjihad di jalan kami, akan kami tunjukkan jalan kami* (Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati: 96). *Jihad* sebagai kunci hermeneutika mengasumsikan bahwa hidup manusia pada dasarnya bersifat praksis, realitas, sehingga asumsi-asumsi teologis mengikuti

tindakan praksis ini. Ayat bahwa, *tuhan tidak akan mengubah nasib seseorang sampai ia mengubah nasibnya sendiri*. Menegaskan asumsi dasar ini.

D. Hermeneutika al-Qur'an Pandangan Hasan Hanafi

1. Hermeneutika Menurut Hasan Hanafi

Hermeneutika menurut Hasan Hanafi memiliki dua pengertian, pertama, ilmu interpretasi, yakni suatu teori pemahaman, kedua, ilmu yang **menjelaskan penerimaan wahyu sejak tingkat** perkataan ketinggian dunia, dari huruf kenyataan, dari logos kepraxis. Dalam bahasa fenomenologi, hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan objeknya (al- Qur'an). Hasan Hanafi beranggapan bahwa hermeneutika bukan sekedar sains penafsiran atau teori pemahaman belaka. Akan tetapi, hermeneutika adalah anggitan komprehensif tentang sejarah teks, interpretasi, dan prakteknya dalam mentransformasikan kenyataan sosial. Menurut Hanafi hermeneutika ialah: Ilmu yang menjelaskan penerimaan teks (wahyu) sejak dari tingkat perkataan sampai tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praxis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran tuhan sampai kehidupan manusia (Hasan Hanafi, 1980: 90).

Hanafi menjelaskan bahwa yang pertama muncul adalah kesadaran Historis (*asy-syu'ur at-tarikhi*), yang menentukan orisinalitas kitab suci dalam sejarah. Kedua, adalah kesadaran

eiditis ialah yang menjelaskan dan menafsirkan makna al-Qur'an. Ketiga, adalah kesadaran praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritik bagi tindakan dan mengantarkan wahyu kepada tujuan akhirnya dalam kehidupan rill manusia (A.H. Ridwan, 1998: 54-55)

Hermeneutika Al-Qur'an oleh Hanafi tidak dibatasi pada perbincangan mengenai model-model pemahaman tertentu atas teks semata, tapi lebih jauh lagi, berkaitan juga dengan penyelidikan sejarah teks untuk menjamin otentitasnya hingga penerapan hasil penafsiran dalam kehidupan manusia. Jika digambarkan dalam sebuah kontinum, maka prosesinterpretasi menempati posisi kedua, setelah kritik sejarah. Prasyarat pemahaman yang baik terhadap suatu teks kitab suci adalah dengan terlebih dahulumembuktikan keasliannya melalui kritik sejarah. Sebab jika tidak, pemahaman terhadap teks yang palsu akan menjerumuskan orang pada kesalahan, sekalipun, minalnya, tafsirnya benar mengenai kandungan teks palsu tersebut. Setelah memperoleh jaminan yang kuat mengenai keaslian teks, barulah hermeneutika dalam pengertian ilmu pemahaman bisa dimulai.

Pada titik ini, hermeneutika berfungsi sebagai ilmu yang berkenaan dengan bahasa dan keadaan sejarah (*asbab al-nuzul*) yang melahirkan teks. Setelah mengetahui makna yang tepat dari sebuah teks, segera diikuti dengan 'proses menyadari makna teks ini dalam kehidupan manusia (Hasan Hanafi, 89). Sebab pada dasarnya, tujuan akhir sebuah teks wahyu adalah bagi

transformasi kehidupan manusia itu sendiri.

Hasan Hanafi berkomentar dalam hal ini: dalam bahasa fenomenologis 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 menjadikan 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 (Hasan Hanafi, 2003: 79)

Dengan tiga fase analisis ini, Hasan Hanafi mengharapkan hermeneutika pembebasan al-Qur'an dapat bersifat "teoritik" seklaigus "praktis". Bagi Hanafi, perbincangan yang melulu berpusat pada penafsiran teks, disatu sisi, dan pada metodologi tanpa maksud praktis, di sisi lain, benar-benar perlu dihindari. Hermeneutika sebagai aksiomatika harus pula menjadi jalan tengah antara kutub umum dalam penafsiran; penafsiran praktis dan filosofis. Penafsiran praktis dijelaskan oleh Hasan Hanafi sebagai analisis filologi murni terhadap teks yang erat kaitannya dengan *Philologia sacra*. Penafsiran semacam ini tidak akan memperbincangkan masalah-masalah prinsipil dalam penafsiran, kecualimemusatkan diri pada detail-detail yang sama sekali tidak membuat teks menjadi lebih asli, jelas, maupun

praktis. Sementara itu, hermeneutika filosofis kembali pada subjektivitas penafsir, sebuah istilah yang digunakan Hanafi untuk menunjukkan masalah yang melulu pada problem pembacaan, jika penafsiran praktis bersifat ekstrovert, maka hermeneutika filosofis cenderung lebih introvert (Ilham B. Saenong, 2002:114)

2. Hermeneutika Sebagai Aksiomatika

Satu hal yang sangat menonjol dalam pemikiran awal Hasan Hanafi tentang Hermeneutika al-Qur'an adalah tendensi positivistiknya. Dalam "*hermeneutics axiomatis*", Hanafi bermaksud membangun sebuah metode yang bersifat rasional, objektif, dan universal untuk memahami teks-teks Islam (Ilham B. Saenong, 2002: 107-108)

Hermeneutika sebagai aksiomatika berarti deskripsi proses hermeneutika sebagai ilmu pengetahuan yang rasional, formal, obyektif, dan universal, yaitu dengan membangun sebuah metode yang bersifat rasional, obyektif dan universal dalam memahami teks-teks Islam (Hasan Hanafi: 2). Dengan demikian, hermeneutika harus dapat memainkan peranan yang sama dengan "*teori keseluruhan*" dan "*teori penjumlahan*" dalam matematika, hal ini dikarenakan sebagaimana aksiomatika hermeneutika harus meletakkan semua aksiomanya dimuka dan mencoba lebih dahulu menyelesaikan masalah hermeneutika tanpa mengacu pada data *relevata* khusus. sehubungan dengan kitab suci, hermeneutika akan menjadi semacam *Matheis universal*. Aksiomatis hermeneutika menurutnya, tidak

membutuhkan perumusan matematis pada ilmu-ilmu tentang manusia, ia hanya perlu menyusun semua masalah yang dikemukakan oleh sebuah kitab suci dan mencoba menyelesaikannya dimuka "*in principil*" terkahir meletakkan masalah dengan penyelesaian secara bersama-sama dalam bentuk aksiomatis (Ilham B. Saenong, 2002: 108)

Selain merekomendasikan perlu melakukan perbincangan teoritik tentang hermeneutika sebelum melakukan kegiatan exegese-suatu hal yang sama-sekali baru dalam tradisi klasik terhadap al- Qur'an hanafi juga sebenarnya menginginkan hermeneutika aksiomatika positivistik. Bahkan tujuan perbincangan teoritis dalam hermeneutikanya adalah dalam rangka aksiomatika, yakni tidak untuk menciptakan sebuah disiplin penafsiran yang objektif, religious, dan universal.

Hasan Hanafi bermaksud, supaya kajian tafsir terhadap Al-Quran bisa menyentuh masyarakat secara luas dan empiris dengan segala permasalahan yang dialami, tidak hanya berada sebatas pada aspek teoritis semata. Artinya, tampak bahwa Hanafi memberikan porsi yang berlebih pada salah satu aspek dari ketiga aspek triadik, yaitu aspek pembaca (*reader*). Ia memberikan *stressing* pada pentingnya ideologi dan kepentingan untuk dibawa ke dalam proses penafsiran. Hal ini dikarenakan penafsir dalam membaca sebuah teks akan selalu terbawa pra-pemahaman, horizon, wawasan, dan pengaruh-pengaruh intern yang ia miliki.

Oleh sebab itu, seorang penafsir (*reader*) harus melindungi

dirinya dari khayalan-khayalan arbitrer dan kebiasaan-kebiasaan pemikiran untuk kemudian mengarahkan pemahaman teks kepada khayalan dan pemikiran itu. Secara sederhana, seorang penafsir, dalam menafsirkan harus mengenal siapa dia. Hasan Hanafi berharap dapat mengeleminasi ke sewenang-wenangan penafsir terhadap teks al-Qur'an. Karena baginya, hermeneutika mengajarkan metode yang bersifat normatif dan bukanlah seni yang bergantung sepenuhnya pada kepandaian pribadi dalam menafsirkannya. Sejalan dengan kepentingan fenomenologi yang dirintis Edmund Hursel, sebagai disiplin sebuah pendekatan yang apodiktis, yang tidak menginginkan keragu-raguan apapun. Hasan Hanafi meletakkan kritik sejarah dalam mengkaji teks-teks kitab suci sebagai masalah teoritis yang krusial. Sebab kritik sejarah berfungsi menjamin keaslian firman Tuhan yang disampaikan kepada Nabi dalam sejarah baik melalui medium lisan maupun tertulis. Sementara dalam proses interpretasi, menurut Hasan Hanafi, penafsiran harus beranjak dari pemikiran yang kosong, seperti tabula rasa, dimana tidak boleh ada yang lain selain analisis linguistik (Hasan Hanafi: 2).

Hasan Hanafi bukannya tidak sadar dengan tendensi objektivistik dalam perumusan hermeneutikanya yang awal tersebut. sebab menurutnya kebanyakan tafsir al-Qur'an tradisional terjebak dalam penjelasan tautologis dan repetitif tentang tema- tema yang sama sekali tidak relevan. Disamping itu, Hasan Hanafi berharap dapat mengeleminasi kesewenang-

wenang penafsir terhadap teks al-Qur'an. Karenanya hermeneutikamengajarkan metode yang bersifat normatif dan, karena itu, bukanlah seni yang bergantung sepenuhnya pada kepandaian pribadi penafsir (Ilham B. Saenong, 2002: 109).

Hubungan interpretasi dan realitas memang bagi Hasan Hanafi demikian signifikan dalam hermeneutika al- Qur'an, meskipun tidak pada hermeneutika sebagai aksioma. Hassan Hanafi selalu mengaitkan hermeneutika pada "praktis", hal ini tidak lepas dari kuatnya pengaruh Marxisme dalam pikirannya, yang menjadikannya sebagai pisau analisis yang tajam tentang masyarakat dan realitas, seperti dapat melihat kesejajaran antara teks dan realitas. Jika teks memiliki struktur ganda; kaya-miskin, penindasan-tertindas, kekuasaan-oposisi, demikian pula halnya dengan sifat dasar teks. Sehingga struktur teks yang bersifat ganda tersebut kemudian melahirkan hermeneutika "*progresif*" dan "*konservatif*" yang berangkat dari teks, mendasarkandiri pada makna literal dan makna otonom, dan aturan yang didasarkan pada realitas pengandaian (Hasan Hanafi, 14)

Melaui Marxisme, Hasan Hanafi mengajak penafsir berangkat dari realitas dan menuju pada praktis, sebagai " hermeneutika terapan". Ia mengklaim jika hermenutika semacam ini berjalan dengan fenomenologi dinamis. Menurutnya dengan hermeneutika terapan dapat menciptakan perubahan, mentransformasikan penafsiran dari sekedar mendukung dogma (agama) menuju kepada gerakan revolusi

(massa) dan dari tradisi ke modernisasi, inilah metode transformasi yang kemudian disebut sebagai tindakan “*regresif-progresif*” (Ilham B. Saenong, 2002:112)

3. Keterpengaruhannya Pemikiran dan Metodologi Pemikiran

a. Keterpengaruhannya pemikiran

Dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman klasik, hermeneutika al-Qur’an Hasan Hanafi sengaja memanfaatkan landasan *Ushul Fiqih* sebagai titik tolak. Sebab secara praktis, Hanafi melihat adanya keeterkaitan yang erat antara kegiatan penafsiran di satu sisi, dan proses pembentukan hukum, disisi yang lain. Hasan Hanafi berusaha merumuskan hukum dalam menghadapi tuntutan realitas sosial, maka jelas *Ushul fiqh* kompatibel dengan kepentingan hermeneutika pembebasan Hasan Hanafi yang berbicara tentang kebutuhan dan kepentingan umat muslim dalam menghadapi permasalahan kontemporer.

Hasan Hanafi dalam hal ini memperbincangkan beragam problematika teoritis yang berkenaan dengan masalah- masalah sosial dalam *ushul al-fiqih*, seperti *asbab al-nuzul*, *an nasikh-wal-mansukh*, dan *masalah mursalah*. *Asbab al-nuzul* dimaksudkan Hanafi untuk menunjukkan prioritas kenyataan sosial. Sementara *nasikh wa al- mansukh* mengasumsikan

gradualisme dalam penetapan aturan hukum (Hasan Hanafi, 1994: 103) eksistensi wahyu dalam waktu, perubahannya menurut kesanggupan manusia, dan keselarasannya dengan perkembangan kedewasaan individu dan masyarakat dalam sejarah (Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyah* (Kairo: Maktabah Anglo Mishiriyah, 1981), hal. 71). Adapun konsep masalah berangkat dari pendasaran wahyu sebagai tuntunan kemaslahatan manusia (Ilham B. Saenong, 2002:100)

Dapat dipahami dari dari maksud praksis hermeneutika pembebasan al-Qur'an Hanafi jika tidak semua masalah dan pendirian dalam ilmu *fiqih* dan *ushul fiqih* perlu diterima. Hanafi dan gerakan pemikiran kiri islam-nya lebih cocok dengan paradigma *ushul al-fiqih* dari *fiqih* al-maliki yang berkembang dalam tradisi 'Abdullah ibnu Mas'ud yang diderivasi dari Umar bin Khattab. Sebab paradigma Maliki lebih dekat dengan realitas dan memeberikan keberanian dan kebebasan pada mujtahid dalam membuat keputusan hukum berdasarkan kepentingan umum (*maslahah al- amm*) (Hasan Hanafi, 1994:97)

Gagasan Hanafi tentang hermeneutika al-Qur'an juga banyak dipengaruhi oleh hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer. Salah satu ciri pokok pendekatan ini dalam kaitannya dengan penafsiran teks

terletak pada anggapannya bahwa penafsiran tidak mungkin terbebas dari subjektivitas penafsir yang disebut sebagai prapemahaman. Oleh karena itu, kegiatan penafsiran senantiasa melibatkan pandangan tertentu penafsir terhadap objek yang ia tafsirkan. Dengan demikian, penafsir sebagai upaya reproduksi makna asli tidak mungkin dilakukan, sebaliknya, proses penafsiran ekuivalen dengan upaya terus menerus untuk menciptakan makna baru yang bersifat kreatif (Ilham B. Saenong, 2002: 101)

Hasan Hanafi lebih lanjut melengkapi pemikirannya dengan kontribusi fenomenologi, terutama dalam kaitannya dengan kritik eidetik atau usaha transendensi “metafisika” teks, dan, sebaliknya, mengupayakan penafsiran atas dasar pengalaman eksperimental penafsir. Oleh pendiriannya, Edmund Husserl mengatakan fenomenologi dimaksudkan sebagai ilmu yang rigoros, metode yang apodiktis yang didalamnya diizinkan adanya keragu-raguannya-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 institusi (kesadaran) langsung tanpa perantara apa pun. Akan tetapi kesadaran tersebut, pada hakikatnya bukanlah kesadaran akan dirinya sendiri semata-mata seperti dalam *cogito ergo sum*-nya.

Sejalan dengan pendirian Husserl tersebut, hanafi mengandalkan hermeneutika al-Qur'annya sebagai ilmu yang rigorus pulaseperti yang dilacak dari 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 moderen sebagai model pembacaan sastra secara fenomenologis.

Pemikiran yang lain dalam mempengaruhi dalam penyusunan kerangka hermeneutika al- Qur'an yang bercorak sosial tersebut adalah marxisme. Namun demikian tanpa marxisme sekalipun hasan hanafi cukup memiliki relasi revolusioner dalam gerakan pemikiran islam, terutama yang diinspirasi oleh al-Afghani dan Sayyid Qutub. Akan tetapi, penguasanya pada marx dan perkenalannya pada beragam bentuk teologi pembebasan yang bercorak ciri khas sangat membantu hasan hanafi secara metodologis dalam menganalisis berbagai kontradiksi dalam realitas

umat islam saat ini (Ilham B. Saenong, 2002: 102)

Disisi lain Hanafi menggunakan historis untuk menggambarkan kenyataan sosial ke dalam supra (struktur) dan (infra) struktur dan di mana supra struktur berupa ideologi, pemikiran, budaya, dan agama dideterminasi oleh struktur berupa ekonomi. Sementara struktur ekonomi yang tercermin 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 tumbang kelas borjuis dan digantikan dengan masyarakat tanpa kelas.

Hanafi memang tidak menggunakan teori materialisme sejarah marx yang telah usang itu. Akan tetapi, sebagaimana layaknya pemikir marxis dan neo-marxis belakangan, hanafi banyak meminjam instrumen Marxisme, terutama metode dialektika dalam menajamkan kritik terhadap realitas dan pengujian teks pada realitas. Hanafi mungkin curig terhadap klaim hermeneutika objektif yang di belakangnya mungkin saja bersembunyi kepentingan kelas tertentu. Teks dan penafsiran juga selalu dilihat memiliki struktur ganda dalam masyarakat dalam pengertian marxisme (Hasan Hanafi, 1995:184-187). Demikian pula pandangannya bahwa hermeneutika

tidak boleh berarti teori semata, tetapi lebih sebagai kontinum dan kritik sejarah, penafsiran, hingga praksis, merupakan elaborasi lebih lanjut pemikiran marxisme ke dalam hermeneutika al-Qur'an yang bercorak pembebasan (Ilham B. Saenong, 2002: 103-104)

b. Metodologis Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa hermeneutika bagi Hasan Hanafi merupakan perbincangan teoritik yang mendahului peristiwa penafsira. Berkaitan dengan itu hasan hanafi terlebih dahulu mengemukakan beberapa prinsip metodologis yang berguna dalam mengarahkan kegiatan interpretasi al-Qur'an. Prinsip atau premis tersebut bagi hasan hanafi bukan sekedar preposisi (asumsi), tetapi juga merupakan fakta nyata, pernyataan realitas, ungkapan keadaan, pengenalan batas-batas, afirmasi fluralitas, dan motivasi dalam pencarian makna. Dengan kata lain premis-premis tersebut adalah landasan etik dan filosofis dari hermeneutika pembebasan al-Qur'an (Ilham B. Saenong, 2002:147).

Premis-premis hermeneutika al-Qur'an Hasan Hanafi dapat digambarkan sebagai berikut:

Pertama, wahyu diletakkan dalam "tandaKurung" (apoche), tidak diafirmasi, tidak pula ditolak. Penafsir

tidak perlu lagi mengajukan pertanyaan yang luas diperdebatkan oleh para orientalis abad ke-19 mengenai keaslian al-Qur'an: apakah ia dari Tuhan ataukah hanya pandangan Muhammad. Penafsiran tematis mulai dari teks apa adanya tanpa mempertanyakan sebelumnya mengenai keasliannya. Ia berkaitan dengan pertanyaan tentang "apa" dan Bukan "bagaimana", jika asal-usul al-Qur'an dapat diuji melalui kritik sejarah, asal-usul keasliannya atau keilahianya tidak dapat ditelusuri karena keterbatasan penelitian sejarah. Lagipula dalam tahap interpretasi, pertanyaan asal-usul teks tidak relevan, teks adalah teks, tidak masalah apakah ia ilahiah atau human, sakral atau profan, religius atau sekular. Pertanyaan tentang asal-usul merupakan permasalahan kejadian teks, sementara penafsiran berkaitan tentang isinya (Hasan Hanafi, *Al-Turats Wa Al-Tajdid*: 416)

Kedua, al-Qur'an diterima sebagaimana layaknya teks-teks lain, seperti materi penafsiran, kode hukum, karya sastra, teks filosofis, dokumen sejarah, dan sebagainya. Artinya ia tidak memiliki kedudukan istimewa secara metodologis, semua teks, profan atau sakral, termaksud al-Qur'an ditafsirkan berdasarkan aturan-aturan yang sama. Pemisahan antara teks suci dan profan hanyalah ada dalam praktek keagamaan

dan bukan bagian dari hermeneutika umum (general hermeneutis). Apalagi al-Qur'an seperti hadist nabi, merupakan transfigurasi bahasa manusia: ia mencakup bahasa arab dan non arab: berisikan orang beriman maupun orang kafir.

Ketiga, tidak ada penafsiran palsu atau benar, pemahaman benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan pendekatan terhadap teks yang ditentukan oleh perbedaan kepentingan dan motivasi. Oleh karena itu, konflik interpretasi mencerminkan pertentangan kepentingan, bahkan dalam interpretasi al-Qur'an yang bersifat linguistik sekalipun, sebab bahasa pun berubah. Akurasi penjelasan atas teks menurut prinsip-prinsip kebahasaan bahkan lebih tautologis lagi. Kesamaan antara makna teks yang sedang dijelaskan dengan makna dalam penafsiran terhadap teks hanyalah preposisi formal yang sifatnya hipotesis berdasarkan pada hukum keserupaan (law of identity). Kesenjangan waktu lebih dari 14 abad menyebabkan teori keserupaan makna dalam teks dan penafsiran yang menjadi mustahil (Ilham B. Saenong, 2002:148)

Keempat, tidak ada penafsiran tunggal terhadap teks, tapi penafsiran pluralitas penafsiran yang disebabkan oleh perbedaan pemahaman para penafsir, teks hanyalah alat kepentingan, bahkan

ambisi manusia, teks hanyalah bentuk, penafsirlah yang memberinya ruang dan waktu kedalam masa mereka.

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

4. Hermenutika al-Qur'an Hasan Hanafi

1) Kritik Historis

Otentitas teks hanya dapat dibuktikan melalui kritik sejarah. Kritik ini harus terbatas dari hal-hal berbau teologis, filosofis, mistik, spiritual, atau bahkan fenomenologis. Artinya, perhatian Hermeneutik terletak pada dimensi horizontal wahyu yang sifatnya historis, dan bukan pada dimensi vertikalnya yang metafisis. Oleh Karena keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik historis, maka kritik historis harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut;

(1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara in verbatim (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks.

(2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa adayang kurang atau berlebih (Ilham B. Saenong, 2002:116).

(3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara in verbatim kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah- istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan verbatim jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi in verbatim, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap

dipertahankan (Hasan Hanafi:56)

Dengan kata lain hermeneutika tidak berurusan dengan wahyu in verbatim ketika masih dalam pemikiran Tuhan atau sebelum diturunkan kepada Nabi-Nya. Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana diatas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa hanya al- Qur`an yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara in verbatim dan utuh seperti al- Qur`an.

2) Kritik Eidetis

Setelah melalui kritik sejarah seorang penafsir dapat melakukan proses interpretasi atau secara teknis, Hasan Hanafi menyebutnya dengan kritik eidetis, demi menentukan keaslian kitab suci. Hasan Hanafi belum menjelaskan pengertian eidetis ini, kecuali mengaitkannya dengan proses interpretasi.⁹ Disini penulis menerjemahkannya kritik eidetis sebagai proses pemahaman terhadap teks. Hasan Hanafi menjelaskan bahwa fungsi kesadaran eidetis adalah memahami dan

⁹ Saenong mengatakan istilah reduksi eidetik adalah penyaringan fenomena dari eksistensinya dalam kesadaran kepada eidos (hakikat) yang ada dalam fenomena tersebut. Hal ini berbeda dengan istilah reduksifenomenologi, yang bermakna menunda afirmasi mengenai ada tidaknya suatu fenomena atau fenomena atau kebenaran. Baca lebih lanjut dalam Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, hlm. 117.

menginterpretasi teks setelah validitasnya dikukuhkan oleh kesadaran historis. Kesadaran eidetik juga merupakan bagian terpenting dalam ilmu *ushul fiqh* karena melalui mediasinya proses pengambilan ketentuan-ketentuan hukum dari dasar-dasarnya agar menjadi lebih sempurna dan komprehensif.

Dalam proses kritik eidetik (pemahaman teks), Hanafi mempersyaratkan, (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistik terhadap teks dan pencarian arti-arti. Seseorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisa linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami “perkembangan”, harus difahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus difahami dan dimengerti dalam kesatuannya, keutuhannya dan intisarinnya (Hasan Hanafi: 13)

Kritik eidetis menurut Hasan Hanafi, ada tiga level atau tahap analisis, yaitu; *Pertama*, analisa bahasa, yaitu dengan menggunakan analisis linguistik dan sintaksis, yang mana keduanya merupakan alat sederhana yang membawa kepada

pemahaman terhadap makna kitab suci, dan dapat menyingkap prinsip-prinsip makna ganda dalam teks. Makna inilah yang membuat wahyu sesuai dengan yang dimaksud oleh situasi khusus (Ilham B. Saenong, 2002:118) *Kedua*, analisa konteks sejarah, Penafsir harus memusatkan diripada latar belakang sejarah yang melahirkan teks, yang melalui dua jenis situasi; “situasi saat” dimana teks diturunkan dan “situasi sejarah” penulisan wahyu oleh para penulis wahyu pada masa berikutnya yang telah menjadi inspirasi.

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. Bagi Hasan Hanafi, *asbab al-nuzul* menunjukkan bahwa wahyu tidaklah menentukan realitas, tapi wahyu justru diundang oleh realitas aktual itu sendiri. Berdasarkan hal itu, *asbab al-nuzul* menunjukkan bahwa penafsir haruslah memilih dari wahyu (al-Qur’an) yang relevan untuk memecahkan permasalahan aktual yang dihadapi. Dengan kata lain, penafsiran adalah melacak kembali peristiwa perwahyuan, dan *asbab al- nuzul* tidak lain adalah problem dalam realitas kontemporer (Ilham B. Saenong, 2002:121)

3) Kritik praktis

Generalisasi pada tahap eidetis di atas membuka jalan bagi kritik praksis yang menjadi tujuan hermeneutika aksiomatik. Hermeneutika pembebasan al-Qur'an semenjak awal merupakan cara baca al-Qur'an dengan maksud- maksud praksis. Dengan kepentingan ini, hermeneutika pembebasan jelas menaruhperhatian besar pada transformasi masyarakat.

Bagi Hasan Hanafi kritik praktis merupakan penyempurnaan *kalam* Tuhan di dunia mengingat tidak ada kebenaran teoritis dari sebuah dogma atau kepercayaan yang datang begitu saja; dogma lebih merupakan suatu gagasan atau motivasi yang ditujukan untuk praktis. Hal ini menurutnya, karena wahyu al-Qur'an sebagai dasar dogma merupakan motivasi bagi tindakan disamping obek pengetahuan (A.H. Ridwan, 1998: 56-57)

Sebuah dogma, kata Hasan Hanafi hanya dapat diakui eksistensinya jika didasari sifatkeduniaannya sebagai sebuah sistem ideal, namun dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Karena satu-satunya sumber legitimasi dogma adalah pembuktiannya yang bersifat praktis. Menurutnyarealisasi wahyu dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realisasi

perbuatan ilahiyah dan dengan sendirinya, merupakan realisasi kekuasaan (*khilafah*) Tuhan di atas bumi. Prinsip yang sama menjadi dasar penciptaan dan penerapan hukum-hukum Tuhan (*al-ahkam al-syar'iyah*) di dunia. Itulah sebabnya mengapa yurisprudensi (*'ilm ushul fiqh*) dianggap *'ilmu al-tanzil'*, yang dibedakan dari *'ilm al-ta'wil'* dalam tradisi sufisme. Sebab yang terakhir ini menginginkan gerak dari manusia kepada Tuhan, sementara yurisprudensi menginginkan transformasi Tuhan kembali menuju kehidupan manusia (Hasan Hanafi: 21).

Generalisasi pada tahap eidetis 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. Karena itu, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Maka, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab,

disinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci. Dari sini terlihat tentang fungsi hermeneutika al-Qur'an bagi Hasan Hanafi sebagai sarana perjuangan melawan bermacam-macam bentuk ketidak-adilan dan eksploitasi dalam masyarakat, yang kemudian dari fungsi ini menghasilkan tafsir perspektif kesadaran: yakni tafsir berdasarkan kesadaran tentang kemanusiaan, hubungan manusia dengan yang lainnya, tugasnya di dunia, kedudukan dalam sejarah, dan untuk membangun system sosial dan politik.

5. Hermeneutika Memahami Teks Dan Membaca Teks

Dalam bagian ini, penulis berusaha memahami konsep Hanafi mengenai beberapa pengertian teks dan proses memahaminya yang dalam literatur islam klasik terefleksi dalam istilah- istilah qira'ah, tafsir dan ta'wil dan syarh yang agak spesifik, menurut Hanafi, membaca teks padadasarnya sinonim dengan proses memahaminya, sementara yang menjadi obkjek pemahaman itu adalah teks. Membaca teks lebih lanjut dapat disejajarkan dengan teori pengetahuan dan dalam filsafat skolastik yang ditandai dengan relasi subjek-objek, jika pembaca adalah subjek, maka objeknya adalah teks (Hasan Hanafi, 1988:526)

Membaca berarti memahami dengan sendirinya juga berarti memahami dengan sendirinya juga berarti mentafsirkan dan mentakwilkannya. Tafsir berada pada level kedua dalam

proses pembacaan ketika pemahaman dengan persepsi langsung tidak dimungkinkan. Dalam tafsir instrumen pemahaman adalah logika bahasa dan orientasi teks (tawjih an-nashs) atau konteks sosial dan seperti zaman. Jika penafsiran dengan logika bahasa menemui jalan buntu, sementara signifikasi teks, kebutuhan sosial, dan spirit zaman semakin menguat, maka yang terjadi adalah proses *ta'wil*. Sementara syarah (komentar) mencakup ketiga hal sebelumnya yakni *qir'ah* atau pemahaman dengan persepsi langsung, penafsiran dan *ta'wil*. Dalam kedudukannya sebagai bangunan pengetahuan yang komprehensif, syarah mencakup hubungan antara proses membaca teks dalam relasi subjek-objek (Ilham B. Saenong, 2002:124)

Pembacaan suatu teks lebih lanjut, dapat menjadi kegiatan yang bercorak pribadi dan dapat pula mencerminkan dialektika sosial. Yang pertama terjadi ketika seseorang membaca teks orang lain yang berasal dari kebudayaan yang sama, sebagai sebuah penghampiran tertentu terhadap tradisi mereka berdua. Pembacaan jenis ini lebih merupakan interpretasi dengan tujuan melakukan koreksi dan pembahasan guna memenuhi atau menyesuaikan dengan semangat zaman. Sementara jika pembacaan dilakukan seseorang pada orang lain dari peradaban yang berbeda, maka yang terjadi adalah peristiwa dialektika kebudayaan (Hasan Hanafi, 1988: 528)

Menurut hasan hanafi, pembacaan teks yang dilakukan oleh seseorang dalam dua bentuk di atas tidak dapat dianggap sebagai

tafsir, ta'wil dan syarh belaka terhadap objeknya. Akan tetapi harus juga dianggap sebagai proses rekonstruksi makna teks menurut persepsi pembaca.. di dalamnya tercakup pembacaan, analisis, kritik, dan rekonstruksi untuk menyempurnakan struktur dan penyingkapan aturan-aturan teks. Pada sisi lain, pembacaan teks bukanlah seni, tapi ilmu praktis yang bersifat kumulatif guna menyingkap struktur dasar teks, baik yang terbentuk dalam rentang waktu yang panjang atau dalam periode yang singkat (Ilham B. Saenong, 2002:124-125)

a. Historitas Teks

Hasan Hanafi berpendapat bahwa setiap teks selalu merupakan refleksi realitas sosial tertentu. Teks merupakan penulisan semangat zaman yang terungkap dalam pengalaman individu dan masyarakat pada banyak situasi. Teks bukan semata-mata sebagai gambaran internal gagasan penulisnya, tapi teks juga merupakan sarana pembentukan kesadaran akan realitas tertentu yang terefleksi dalam teks (Hasan Hanafi, 1988: 533)

Penulisan teks senantiasa tunduk pada faktor-faktor subjektif, persepsi tentang kenyataan, persepsi dalam membaca dan menentukan orientasi tertentu. Hasan Hanafi tidak ragu-ragu menyebut "teks sebagai praktek ideologi". Dalam hal ini, teks pun bersifat arbitrer karena merupakan pilihan penulisnya pada satu maksud dari keragaman fenomena yang ia hadapi untuk sesuatu di masa datang. Tujuan penulisan teks tidak lain bersifat etis dan

ideologis. Disebut etis karena penulisan suatu momentum sejarah ke dalam teks berkaitan dengan keinginan memberi petunjuk tertulis ke generasi mendatang. Sementara ideologis, karena langsung atau tidak, teks merupakan sarana efektif untuk mewariskan kekuasaan (Hasan Hanafi, 1988: 530)

Sebagai medium kuasa, teks tidak hanya berfungsi sebagai perserasi makna, tetapi juga merefleksikan otoritas tertentu dalam kapasitasnya sebagai pemberi petunjuk, hukum, dan keputusan. Bahkan dalam masyarakat tradisional dimana teks menjadi sumber pengetahuan. Ia merupakan kekuasaan itu sendiri. Peran teks sebagai medium kuasa memang sentral dalam banyak teori teks.

Hanafi dalam hal yang demikian, mensinyalir bahwa transisi dari kebudayaan oral ke tulisan terjadi proses penyeragaman berbagai fenomena sosial ke dalam penafsiran tertentu. Hanafi menunjukkan contohnya dalam kasus penyeragaman bacaan al-Qur'an ke dalam dialek Quraisy sebagai proses interpretasi, kalau bukan intervensi manusia ke dalam teks. Hanafi bukan keberatan dalam menunjukkan hal yang demikian, ia ingin menunjukkan sifat historis dari setiap teks, dan secara tidak langsung, merupakan pendasaran bagi pandangannya tentang interpretasi teks sebagai sesuatu proses yang kreatif (Ilham B. Saenong, 2002:126)

Hanafi lebih jauh melihat teks mengandung dinamika

dan vitalitas di dalamnya. Akan tetapi, sebelum dilakukan pembacaan, maka ia hanya potensial dan statis sifatnya. Membaca teks berarti menghidupkannya. Teks adalah formayang perlu diberi substansi melalui Penafsiran manusia dalam kaitannya dengan penafsiran, setiap teks berarti mengandung potensi dinamis yang memungkinkan dilakukannya penafsiran kreatif. Dalam hal ini, teks keragaman dan teks sastra lebih tinggi lagikadar proabilitas dan pilihan maknanya ketimbang teks-teks semacam ini mengandung sifat mitiss yang tercermin oleh banyaknya perumpamaan, alegori, dan kiasan. Teks-teks demikian, memberi imajinasi yang lebih besar pada pembentukkan makna (Hasan Hanafi, 1988:534)

Teks juga selalu bersifat ambigu; selalu tersedia pluralitas makna. Pembacaan teks bertugas memberi keputusan dengan mempertimbangkan konteks dimana ia berada. Karakter seperti ini mencerminkan bahwa teks selalu membutuhkan penafsiran yang dengannya makna menjadi jelas dan eksplisit. Dalam bahas provokatif, hanafi mengatakan bahwa teks adalah bentuk tanpa isi, dan isi tanpa jasad, pembacaanlah yang memberinya substansi dan bentuk (Ilham B. Saenong, 2002:584)

b. Interpretasi Sebagai Kegiatan Produktif

Berbeda dengan pandangan yang banyak berkembang di kalangan pemikir muslim, Hanafi menganggap bahwa sebuah teks tidak mengandung makna

objektif apa pun. Teks selalu merupakan praktik manusiawi semenjak penciptaan pertama hingga pembacaan terakhir.

Pandangan tersebut didasarkan pada sifat historis dari teks. Seperti yang penulis singgung sebelumnya, hanafi menganggap teks sebagai bagian dari praksis ideologi. Oleh karena yang demikian, konsekuensi tidak ada pembacaan teks yang objektif, kecuali penafsiran itu sendiri. Apa yang terjadi dalam pembacaan teks itu adalah masa lalu dalam kacamata kekinian. Setiap penafsiran dengan sendirinya menjadi proyeksi masa kini kedalam masa lalu, dan bukan sebaliknya.

Arkeologi tafsir demi memperoleh makna awal selalu merupakan kegiatan yang sia-sia. Karena sekalipun apa yang diklaim sebagai makna awal dapat ditemukan, bukan serta merta berarti menemukan makna teks yang sesungguhnya. Kebenaran dalam proses pemahaman tidak terletak pada korespondensi makna dan realitas masa lalu sebagaimana diyakini epistemologi konvensional, akan tetapi, dari korelasi makna dengan pengalaman hidup manusia (Hasan Hanafi, 1988: 538)

Dalam kaitannya dengan makna teks dalam sejarah, hanafi berpandangan bahwa meskipun terdapat bukti-bukti sejarah tentang situasi yang melahirkan teks, namun tetap ia bukan menjadi pendasaran bagi penafsiran masa kini. Hal ini karena sumber-sumber sejarah tetap tidak akan pernah memadai. Kalaupun sumber sejarah dijadikan

sumber, yang terjadi justru adalah kontroversi sejarah ketimbang menafsirkan teks itu sendiri.

Selanjutnya, membaca teks seperti halnya menulis teks, sama-sama merupakan tindakan ideologis. Setiap pembacaan merupakan keputusan dan rekonstruksi obyek bacaan dengan mengabaikan situasi awal di mana teks muncul dan terealisasi. Oleh karena itu, baik penulisan maupun pembacaan teks masing-masing merupakan senjata ideologis setiap kelompok membaca sekaligus memproyeksikan diri ke dalam teks, mencari kepentingannya dan menjadikan teks sebagai justifikasi bagi pelbagai tindakan sosial (Hasan Hanafi, 1995: 418)

Menurut Hanafi, sebagai kegiatan produktif, suatu bacaan atas teks berfungsi untuk menemukan dimensi-dimensi baru didalam teks yang sama sekali belum ditemukan sebelumnya, bahkan yang dimaksudkan oleh makna awalnya. Hal mana dapat saja terjadi karena pemahaman manusia senantiasa diperkaya oleh akumulasi pengetahuan yang mengenalkan pelbagai temuan yang tidak pernah disadari sebelumnya. Disamping yang demikian pemahaman manusia senantiasa dideterminasi oleh kesadarannya akan realitas sosial kebudayaan seperti itulah menyajikan persepsi tertentu yang bisa saja berbeda dengan pemahaman penafsir sebelumnya.

Hanafi merinci tiga persyarat yang tidak mungkin diabaikan pembacaan teks suatu pembacaan teks. Pertama,

berpijak pada situasi tertentu yang dalam hermeneutika filosofis disebut dengan prapaham atau kesadaran yang dipengaruhi oleh sejarah. Konsep ini menunjukkan bahwa setiap pemahaman manusia selalu berpijak dari suatu pemahaman sebelumnya mengenai apa yang dibutuhkan dan apa yang menjadi tujuan penafsir teks. Dasar ini kemudian memberikan tawaran pemilihan makna tertentu bagi penafsir, penafsirlah yang menentukan pilihan makna bagi teks. Sebaliknya, seorang penafsir yang melakukan pembacaan terhadap teks yang tanpa dibekali dengan kepentingan, tidak akan menemukan apa-apa. Makna bagi Hanafi, adalah tujuan yang telah ditentukan sebelum pembacaan dilakukan (Hasan Hanafi, *Dirasat Falsafiyya* (Kairo: Maktabah Anglo Mishriyyah, 1988) hlm. 530)

Hanafi menolak klaim objektivitas dalam pembacaan teks. Sebaliknya, pembacaan yang tidak dikaitkan dengan kepentingan itulah yang justru ideologis karena berprasangka bahwa telah mengatakan sesuatu dari teks yang objektif, padahal ia tidak sama sekali memberikan penafsiran yang objektif kecuali refleksi dan tendensi tertentu. Prasyarat pemahaman yang pertama ini bukan semata-mata aturan teoritik yang mendahului penafsiran, bukan pula tendensi ideologis atau ide seseorang, akan tetapi prinsip umum dan objektif yang melampaui relativitas dan individualitas, menyerupai kepentingan umum dan kecendrungan pikiran.

Mengungkapkan kepentingan umum merupakan prasyarat yang kedua bagi penafsiran. Suatu interpretasi tidak beradadalam ruang kososng, tapi bergerak dalam arus sejarah, sementara sejarah berkaitan deng struktur-struktur sosial yang bagi Hanafi menggambarkan hubungan dialektis antara penguasa dan dikuasai. Setiap mereka memilikibentk penafsirannya masing-masing.

Ketiga, suatu penafsiran bagi hasan hanafi harus berpijak pada “bahasa realitas”. Artinya tidak dapat membatasi diri pada teks dalam pengertian tertulis, tapi teks dalam pengertian “realitas”. Penafsiran mentranspormasikan bahasa kepada masyarakat dan eksistensi untuk memperoleh relasi antara teks dan realitas. Boleh dikatakan bahwa pada tahap ini penafsiran dapat disebut juga sebagai sebuah praksis karena realitaslah yang menafsirkan teks dan mendefinisikan tujuan-tujuannya (Ilham B. Saenong, 2002: 130-31)

c. Relativitas dan Absolut Makna

Sebagaimana telah dipaparkan diatas, teks dalam persepsi seorang penafsir tidak memiliki makna objektif. Membaca teks tidak dapat dilakukan dengan mencari makna aslinya atau menelusuri perkembangannya dalam sejarah karena keduanya telah kehilangan konteks. Dalam pengertian ini, teks tidak bersifat absolut, namun merupakan kumpulan relativitas yang ditafsirkan secara beragam pulaoleh setiap masa. Dan karena setiap masa

memiliki kecenderungannya masing-masing, maka penafsiran pula menjadi relatif.

Membaca teks menurut hanafi tidak dapat dibatasi pada makna harfiahnya sebab hal inihanya akan menjaga teks tapi membunuh makna, merupakan dominasi kata atas makna, status quo atas transformasi, dan kebekuan atas dinamika. Penafsiran, singkatnya, harus disesuaikan dengan kepentingan tertentu (Hasan Hanafi, 1988: 547) Penafsiran, pada gilirannya, tidak memiliki parameter benar-salah, kecuali tafsir kepentingan itu sendiri. Bagi Hanafi, penafsiran tidak dapat dibenarkan sejauh ia fungsional dalam sejarah. Penafsiran tidak lain merupakan persaksia subjek di hadapan individu, masyarakat dan sejarah.

Prosedur penafsiran adalah makna muncul pertama kali dari penafsir yang tercermin dalam motivasi dan kepentingan sekaligusimajinasi tertentu, baru setelah itu makna berkolerasi dengan teks. Bagi Hanafi, setiap klaim kebenaran dalam penafsiran tidak dapat mengelak dari kenyataan ideologis seperti dalam prosedur tersebut. Dengan pandangan ini, sepintas makna objektif bukan beradadalam teks, tapi berada dalam kesadaran manusia, sementara pada khakikatnya, makna subjektif yang beralih daru dari kesedaran ke dalam teks.

Bagi Hanafi, relativitas makna tersebut yangsebenarnya layak disebut sebagai *mutasyabihat*, sebab ia menunjukkan sisi historiss pemahaman manusia. Sebaliknya, absolutitas

(al-Muhakamat) adalah “prinsip” bahwa yang ada adalah relativitas penafsiran. Absolutitas makna dengan demikian bukanlah pada makna orisinal teks, tapi terletak pada prinsip-prinsip umum, esensial, dan mendasar tentang pemahaman makna yang dalam hermeneutika filosofis moderen disebut “dimensi universal hermeneutika”. Hanafi menjabarkan prinsip-prinsip tersebut ke dalam empat unsur yakni, intensionalitas, kontinuitas tradisi, logika bahasa, dan situasi awal (Ilham B. Saenong, 2002: 132) Untuk yang pertama, hanafi berpendapat bahwa manusia intensionalitas dapat menyingkap hubungan makna dan kepentingan. Kesadaran disini tentu saja dalam pengertian fenomenologis yang terarah pada realitas dan bukannya kesadaran yang murni semata-mata. Apalagi jika memahami hermeneutika filosofis yang banyak mempengaruhi hanafi, maka tradisi dengan sendirinya merupakan prasyarat pemahaman.

Di samping intensionalitas dan tradisi, pada prinsipnya, pemahaman selalu berkaitan dengan bahasa teks. Teks hanya dapat dipahami sejauh merujuk pada bahasa yang di dalamnya bahasa dibentuk. Logika bahasa menyangkut logika semantis dan logika relasi konteks kebahasaan prasyarat terakhir, setiap penafsiran bagaimanapun tidak dapat mengabaikan adanya situasi awal (asbab al-Nuzul) yang menjadi latar belakang turunnya teks sekalipun ia tidak memadai lagi menjadi rujukan penafsiran. Pengakuan akan

adanya situasi awal merefleksikan supermasi realitas atas pemikiran dan teks. Artinya suatu penafsiran senantiasa historis di mana pemikiran (penafsiran) dalam bentuk apapun tidak akan pernah sepi dari pijakan sejarahnya yang oleh hanafi di sebut “situasi batas” dan “situasi etik” (Hasan Hanafi, 1988: 543)

6. Kunci-Kunci Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi

a. Relasi Wahyu Dan Realitas

Mengingat hermeneutika hasan hanafi diinspirasi oleh *ushul al-Fiqih*, terutama konsep *asbab al-Nuzul nasikh-mansukh, dan maslahah*, maka relasi wahyu dan realitas merupakan point penting dalam pemikiran Hasan Hanafi. *Asbabal-nuzul* oleh hanafi dimaksudkan untuk menunjukkan supermasi realitas; *nasikh mansukh* untuk menunjukkan gradualisme dalam penetapan aturan hukum (Hasan Hanafi, 1994:103) eksistensi wahyu dalam waktu, perubahannya menurut kesanggupan manusia, dan keselarasannya dengan perkembangan kedewasaan individu dan masyarakat dalam sejarah.

Sementara konsep *maslahah* merujuk pada pentingnya tujuan waktu sebagai peristiwa dalam sejarah. Menurut hanafi, manusia mampu memahami peristiwa-peristiwa yang dapat menimbulkan lahirnya wahyu atau dalam peristiwa dimana wahyu menjadi signifikan dan secara bersama-sama disepakati

masyarakat (*ijma'*) sebagai kepentingan bersama (*maslahah*) (Hasan Hanafi, 1989: 72-73).

Kata kunci dari beberapa konsep ini adalah pengakuan pada “preferensi wahyu dan realitas”, wahyu tidak menyebabkan lahirnya peristiwa-peristiwa sejarah, tapi sebaliknya, di masa jahiliyah, misalnya, masyarakat arab membutuhkan sebuah ideologi dan kepemimpinan yang mampu mempersatukan sementara pada saat yang sama berbagai kepercayaan dan ideologi lama sedang mengalami kebangkrutan. Pada saat itulah wahyu turun dan nabi diutus.

Asbab al-nuzul menunjukkan bahwa manusia sanggup memahami realitas dengan fitrahnya dan secara bersama-sama disepakati oleh masyarakat sebagai kepentingan bersama. Ini berarti bahwa selalu terdapat peluang untuk memilih bagian mana dari wahyu yang dapat menjadi solusi bagi problematika masyarakat bukan sebaliknya, menafsirkan teks pada isu-isu yang sama sekali irrelevan dengan kehidupan kekinian (Hasan Hanafi, 1988:548)

Hanafi berargumen bahwa tidak ada ayat atau surat yang tanpa didahului oleh latar belakang pewahyuan. Sekalipun latar belakang ini harus dipahami dalam pengertian yang luas, yang dapat berupa kondisi, peristiwa, atau lingkungan didalamnya sebuah ayat diturunkan. Setiap latar belakang tercermin dalam

kualitas surat, surat yang panjang mengandaikan peristiwa besar dan pendek sebaliknya. Untuk memandang proses interpretasi tidak dibutuhkan penyusunan *asbab al-nuzul* secara diakronik tetapi secara sinkronik (Ilham B. Saenong, 2002: 134)

Di atas segalanya, hubungan realitas dan wahyu menurut Hanafi, pada hakikatnya merefleksikan relasi pengetahuan dan tindakan “wahyu merupakan pembentuk realitas, realitas adalah wahyu pembentuk dalam pikiran.” Sebab keistimewaan al-Qur’an justru terletak pada kemampuannya membangun pengetahuan dan kemudian praksisnya dalam kenyataan

b. Penafsiran Al-Qur’an Hermeneutika Hanafi

Sebagai langkah praktis dari ketiga metode di atas, dan juga sebagai implikasi dari ciri khas tafsir yang praksis, Hassan Hanafi telah merumuskan langkah-langkah interpretasi sebagai berikut: 1) Komitmen politik sosial. Mufassir memiliki keprihatinan dan kepedulian atas kondisi kontempornya karena baginya, mufassir adalah revolusioner, reformis, dan aktor sosial. 2) 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. 3) 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.

Hanafi menegaskan bahwa penafsiran tidak berangkat dari ayat sebagaimana tafsir *tahlili*, tapi dari kosa kata al-Qur'an. 4) Klasifikasi bentuk-bentuk linguistik, meliputi kata kerja dan kata benda, kata kerja- waktu, kata sifat kepemilikan, dan lain-lain. 5) 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. 6) Analisis situasi faktual. Setelah membangun tema sebagai struktur yang ideal, penafsir beralih pada realitas faktual seperti kemiskinan, HAM, penindasan, dan lain-lain. 7) 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. 8) Deskripsi model-model aksi. Sekali ditemukan kesenjangan antara dunia ideal dengan riil, maka aksi sosial menjadi langkah berikutnya. Transformasi dari teks ke tindakan, teori kepraktik dan pemahaman keperubahan.

c. Merekomendasikan Tafsir Tematik (*Maudlu'i*)

Hermeneutika al-Qur'an tematik merupakan pengembangan *tafsir bil- ma'tsur* yang ditulis dengan metode *tahlili* yang masih menyisakan beberapa kelemahan, antara lain: potongan tema yang sama dalam beberapasurat, pengulangan tema yang sama, tidak ada struktur tema yang bersifat rasional maupun riil, tidak adanya ideology yang konheren, tafsiryang volumenya sangat tebal sehingga membuat lelah dalam membacanya, mengaburkan informasi dengan pengetahuan, berita yang dinformasikan terpisah dengan kebutuhan-kebutuhan jiwa dan masyarakat

sekarang (Hasan Hanafi, 1988:549):Hemerneutika al-Qur'an tematik memiliki karakteristik unggul, diantaranya: mendeduksi dan menginduksikan makna, menjadikan mufasir bukan hanya penerima mana melainkan pemberi makna, tidak hanya menganalisis tetapi mensintesiskan dan melakukan penafsiran untuk menemukan sesuatu.

Skema dan ruang lingkup hermeneutika al-Quran Tematik, didasarkan pada tiga lingkaran yang saling berhubungan dengan satu pusat yang sama, yaitu: pertama, pada ada (*being, sein*) yang merupakan kesadaran individu sebagai inti dari dunia, kedua, mengada dengan yang lain (*being with others*), yang menunjukkan dunia manusia, dunia sosial dan intersubyektifitas, relasi individu dengan individu yang

lain dalam hubungan yang terikat. Dan ketiga, mengada dalam dunia (*being in the word, aussein, in-der-welt-sein*) yang menunjukkan adanya hubungan kesadaran individu dengan alam, dunia benda-benda.

Menurut Hassan Hanafi, hermeneutika al-Qur'an tematik memiliki prinsip dan aturan, adapun prinsipnya sebagai berikut: Wahyu diletakkan diantara tidak diterima dan juga tidak ditolak, al-Qur'an sebagai subjek penafsiran, tidak ada penafsiran yang benar atau salah, dalam satu teks terdapat lebih dari satu penafsiran dan konflik dari penafsiran adalah konflik sosio-politik bukan konflik secara teori. Sedangkan aturan yang diterapkan hermeneutika al-Qur'an, adalah komitmen sosio-politik, mencari sesuatu, membuat outline ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema dasar tertentu, klasifikasi berdasarkan ilmu bahasa, membangun struktur, perbandingan antara idealitas dan realitas dan penjabaran dari model dengan melakukan suatu tindakan (Hassan Hanafi, 1988:549). Adapun contoh aplikasi penafsiran hermeneutika al-Qur'an tematik Hassan Hanafi, sebagai berikut;

1) Penafsiran Tentang Konsep Tanah dalam al-Qur'an

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 kepemilikan, yang mengindikasikan bahwa tanah bukanlah "objek kepemilikan". Tanah ada dalam kategori 'ada' (makhhluk), bukan kepemilikan (*being not having*). Hanya sekalikata *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 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 dan dikotori. (5) sebuah perjanjian universal ditawarkan pada setiap individu: perjanjian moral, bukan material, unilateral atau sepihak (Kuswaya, 2011:74)

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

2) Penafsiran tentang Konsep Harta dalam Al-Qur'an

Harta (*Mal*) di dalam al-Qur'an tidak bermakna uang dalam arti harfiahnya, tetapi dalam arti kekayaan atau kepemilikan secara umum. Berkaitan dengan bentuk linguistiknya, kata *mal* disebutkan di dalam al-Qur'an sebanyak 86 kali dalam bentuk yang berbeda-beda karena signifikansinya tidak kurang dari kata nabi sebanyak 80

kali atau kata wahyu sebanyak 78 kali.⁷² Kata

mal disebutkan al-Qur'an dalam dua bentuk kata benda. Pertama; dalam bentuk tidak disandarkan kepada kataganti (*ghoir mudlof ila dhomir*) seperti *al-mal*, *malan al-anwal* dan *amwalan* sebanyak 32 kali. Kedua; berkaitan dengan kata sifat kepunyaan seperti *maluhu*, *maliah*, *amwalukum* dan *amwaluhum* sebanyak 54 kali yang menunjukkan bahwa kekayaan dapatsaja berada diluar kepemilikan pribadi.

Kepemilikan adalah hubungan diantara manusia dan kekayaan. Kata ini juga disebutkan dua kali dalam bentuk nominative dan 13 kali dalam *accusative*, yang menunjukkan bahwa kekayaan lebih merupakan sebab yang menghasilkan. Dengan demikian, ia kemudian hanya menjadi penerima perbuatan manusia dan akibatnya. Kekayaan bukan sebagai subyek dan kata kerja. Dalam bentuk negatif nominative, kata *al-mal* juga dihubungkan dengan kata sifat kepemilikan. Yaitu dengan orang pertama tunggal (7 kali), orang ketiga plural (47 kali), yang menunjukkan bahwa kekayaan merupakan kepemilikan kolektif atas nama kalangan yang tidak punya, kalangan yang haknya dirampas, orang miskin dan anak yatim. Orang pertama tunggal disebut diatas menunjukkan golongan atas, orang kedua merujuk pada golongan menengah, sedangkan golongan ketiga menunjukkan golongan bawah.

Kata *mal* merupakan sebuah fungsi, sebuah titipan, sebuah hubungan dan sebuah investasi. Kekayaan tidak boleh dimonopoli atau ditimbun. Secara etimologi, *mal* bukan sebuah benda, tetapi kata ganti relatif. Kata *mal* berhubungan dengan kata sandang (li) yang memiliki arti apa yang ada pada saya (Kuswaya, 2011: 78) *Mal* disebut memakai *isim nakiroh* 17 kali dan *isim ma'rifat* 15 kali, yang berarti bahwaharta bisa diketahui dan bisa tidak diketahui. Dalam bentuk dan kedudukan *I'rob Mal* dikonotasikan dengan 3 (tiga) makna: *Pertama*, celaan kepada manusia yang mengikat diri dengan harta, seperti; QS. Al-fajr 89:20, al-Humazah 104:2, al-

Balad 90:6, Maryam 19:71, at- Taubah 9:69.

Al-Kahfi 18:34, Saba 34:35. *Kedua*, larangan mendekati, apabila mengambil harta orang lain yaitu kaum yang membutuhkan, anak-anak yatim dan manusia umumnya (tidak termasuk didalamnya orang kaya) seperti dalam Qs. Al-An'am 6:34, an-Nisa' 4:10 dan 161 dan QS. At- Taubah 9:34. *Ketiga*, memberikan harta kepada pihak-pihak yang membutuhkan, atau jihad fisabilillah seperti dalam surat al-baqarah 2;177, dan Qs. Hud 11:29. Mengenai isi kandungan kata *mal*, Hasan Hanafi membaginya dalam tiga orientasi makna berikut ini. 1)

kekayaan, kepemilikan, dan pewarisan berlaku untuk Tuhan bukan manusia. 2) kekayaan dipercayakan kepada manusia sebagai titipan. Manusia memiliki hak untuk menggunakan bukan untuk menyalahgunakan, untuk berinvestasi bukan untuk menimbun, untuk memanfaatkan bukan untuk diboroskan, untuk pembangunan dan pertahanan. 3) kemandirian moral dari kesadaran manusia vis a vis kekayaan membuat kekayaan menjadi alat yang sederhana untuk kesempurnaan manusia. Kekayaan adalah untuk manusia, bukan manusia untuk kekayaan. (Marzuki Agung Prasetyo, 2013: 374-375). Masih terdapat banyak contoh aplikasi hermeneutika al-Qur'an tematik seperti penafsiran Hasan Hanafi tentang manusia. Contoh penafsiran inilah yang berfungsi untuk memperlihatkan bagaimana proses membumikan ayat-ayat al-Qur'an. *Min al Sama' ila al Ardl*, dari langit turun ke bumi.

7. Pemahaman Hermeneutika Hasan Hanafi dan Farid Esack: Titik Temu dan Titik Beda.

a. Agenda Hermeneutika Pembebasan Farid Esack Dan Hasan Hanafi

Sebagaimana penulis paparkan di muka Farid Esack dan Hasan Hanafi tidak menafikan hermeneutika yang

dia usung untuk menjawab tentang keberpihakan al-Qur'an pada masalah-masalah kritis dalam kehidupan manusia seperti penindasan, kemiskinan, HAM, kesetaraan jender, dan ketidakadilan (Marzuki Agung Prasetyo, 2013: 374-375). Farid Esack mengatakan masyarakat Islam saat ini, berkaitan dengan pemahaman terhadap al-Qur'an untuk menjawab problem-problem kemanusiaan kontemporer, terbagi dalam tiga kelompok (1) mereproduksi tafsir klasik yang diperuntukkan bagi generasi terdahulu untuk kemudian menerapkannya dalam konteks kekinian, (2) secara kritis dan selektif mengambil pemahaman tradisional untuk menafsirkan ulang al-Qur'an dalam upaya merekonstruksi masyarakat, dan atau (3) berusaha memahami dan menafsirkan sendiri al-Qur'an berdasarkan keahlian memahami teks, konteks teks, dan konteks kekinian dalam upaya mengapatkan penafsiran baru terhadap al-Qur'an yang relevan bagi generasi muslim saat ini (Esack:50)

Namun oleh Hasan Hanafi, "tradisi dan moderenisasi" diletakan dalam tiga agenda utama, yaitu sikap terhadap tradisi, sikap kita terhadap barat, dan sikap kita terhadap realitas, ketiga agenda tersebut tidak lain menyajikan dialektika ego dengan dirinya, yakni warisan masa lalunya (*al-turats*), dan dialektika dengan orang lain (*al-akhar*), dalam sebuah medium tertentu

dialektika dengan kekiniaan. Ketiga agenda tersebut oleh Hasan Hanafi bukan sekedar *intellectual exercises*, tapi memang ditunjukkan untuk perubahan nyata di dunia muslim.

Dalam agenda pertama, misalnya Hasan Hanafi telah menerbitkan sebuah karya monumental *Min Al-Aqidah Ila Ats-Tsawarah* yang menunjukkan kepaiwaan Hanafi merevitalisasi tradisi untuk perubahan kesadaran umat Islam menghadapi kehidupan moderen. Dalam karya tersebut Hanafi berhasil memperlihatkan pentingnya kesadaran (*al-Wa'yu*) tentang manusia dan sejarah yang sebenarnya sangat kuat dalam teologi-teologi klasik, namun sering kali tersembunyi atau sengaja disembunyikan dibalik kuatnya pencitraan tentang tuhan. Selama ini teologi Islam lebih banyak didominasi oleh tema-tema keserba sempurnaan tuhan ketimbang makna manusiawi dari tema-tema tersebut dalam sejarah. Hanafi lalu mentransformasikan dogma-dogma teologis tersebut menjadi teologi revolusioner dalam Islam jadi semacam teologi pembebasan *a la* Islam (Ilham B. Saenong, 2002: 16)

Dalam agenda *kedua*, Hasan Hanafi menyajikan oksidentalisme, suatu disiplin keilmuan yang sama sekali baru dalam wacana pemikiran Islam. Ia menyebut kajiannya tersebut sebagai kritik terhadap

pembentukan dan penggambaran struktur kesadaran barat. Semacam sebuah dekonstruksi terhadap barat yang dilakukan lewat kacamata Islam. Tujuan agenda tersebut adalah mengakhiri invasi kebudayaan barat dalam kesadaran umat Islam yang mengembalikan mereka kebatas-batas budayanya. Ini berarti bahwa Hasan Hanafi sedang mempertaruhkan sebuah harga-harga psikologis, yakni menganggap bahwa persoalan terbesar umat saat ini adalah ketergantungannya secara mental terhadap barat, disatu sisi, dan pengabaian terhadap tradisinya yang kaya pada sisi lain (Hasan Hanafi, 2009: 67)

Dan agenda yang *ketiga*, Hanafi melakukan tugas penting yang selama ini menjadi agenda hermeneutika, yaitu persoalan metode (teori penafsiran) dan filsafat tentang metode (metateori tentang penafsiran). Secara metodis, Hasan Hanafi menawarkan sebuah cara baca baru terhadap teks (hermeneutika teks) al-Qur'an dengan stressing point pada dimensi liberasi dan emansipatoris dari al-Qur'an. Sementara pada agenda metateriknya, Hasan Hanafi di sana-sini menyuguhkan pelbagai deskripsi, kritik, bahkan bertindak sebagai dekonstruktor terhadap teori lama yang lazim diperbincangkan sebagai kebenaran dan metodologi penafsiran al-Qur'an klasik.

Disamping agenda-agenda yang ditawarkan oleh

kedua tokoh diatas sangat produktif dalam menjawab realitas dan problem sosial baik yang di Mesir dan Afrika Selatan, misalnya, Farid Esack menawarkan konsep *taqwa* dalam konteks Afrika Selatan, *taqwa* yang ia maksudkan disini ialah: *Takwa* seperti diyakini kelompok Islamis progresif Afrika Selatan adalah perjuangan untuk tetap teguh dengan komitmen dalam semua dimensi kehidupan. Sebagai konsep pembebasan, *taqwa* berperan sebagai *guide lines* seseorang dan kelompok baik bagi dirinya sendiri (individu) maupun dalam interaksi ke luar (sosial). Ke dalam, al-Qur'an mengaitkan *taqwa* dengan keimanan kepada tuhan: sebagai tujuan ibadah; benteng moral di hadapan sistem politik arogan; dan, otokritik bagi dirinya ketika melalaikan tanggung jawabnya kepada tuhan dan manusia (Esack: 4-5)

Selain berpengaruh bagi diri seseorang, *taqwa* juga terkait dengan praksis sosial, seseorang yang teguh dengan komitmen *ketakwaannya*, ia akan memiliki *sense of belonging* terhadap realitas yang tidak adil. Al-Qur'an menunjukkan keterkaitan *taqwa* ini dengan saling berbagi (Q.s. *al-lail* (92); 5); menepati janji (Q.s. *Ali Imran* (3);76); dan beramal baik (Q.s. *Ali Imran* (3); 172).

Komitmen pada *taqwa* ini menjadi tantangan terberat kelompok progresif ketika mencoba

mengaktualisasikan agama mereka dalam situasi penindasan. Tantangan ini justru dari intern kaum muslim sendiri, kaitannya dengan kerja sama antar agama. Menurut Farid Esack, Islamis akomodasionis sering menuduh kaum progresif dengan mengedepankan *zann* (spekulasi tanpa dasar) dan *hawa* (nafsu pribadi) telah mengobral keyakinan mereka untuk hal-hal yang justru merusak keyakinan mereka sendiri. Tidak jarang mereka mengklaim kaum progresif sebagai kolaborator kafir semata-mata karena bekerjasama dengan kaum non-muslim dalam perjuangan semata.

b. Kesatuan Wahyu Dan Kesatuan Umat Manusia Menurut Farid Esack Dan Hasan Hanafi

Dalam al-Qur'an, wahyu itu sebenarnya satu, tapi diturunkan dalam beberapa kali antara waktu, sesuai dengan tingkat kemajuan kesadaran umat manusia. Hal ini dimaksudkan untuk membebaskan kesadaran ini dari segala penindasan, baik penindasan material, sosial, politik, agar dapat menangkap adanya transendensi dan dengan demikian juga dapat memahami bidang hukum moral. Karena pembebasan ini manusia berada di tepi dua dunia; dunia nyata, dan dunia ideal. Misi wahyu akan selesai jika kesadaran manusia telah menjadi otonom, jika manusia menjadi rasional dan bebas. (Hasan Hanafi. 1994:58)

Farid Esack menggunakan takwa dalam bahasa al-Qur'an Istilah takwa muncul dalam al-Qur'an sebanyak 247 kali, 102 di antaranya di dalam ayat-ayat Makkiyah, dan sisanya di dalam ayat-ayat Madaniyah. Jafri menyebut bahwa di antara seluruh istilah etika yang digunakan al-Qur'an, yang paling banyak dipakai dan paling inklusif di antara semuanya adalah istilah takwa (Esack, 87). Dalam pengertian generiknya, takwa berarti "memperlihatkan suara hati nurani sendiri seraya menyadari bahwa dia sangat bergantung pada kehendak tuhan". Pengertian komprehensif mengenal *takwa* dalam kaitannya dengan tanggung jawab baik kepada tuhan maupun kepada manusia terdapat dalam ayat berikut:

“Adapun orang yang menderma pada yang lain dan bertakwa kepada tuhan (ittiq) dan membenarkan adanya kebaikan tertinggi, maka kelak kami akan menyiapkan baginya jalan yang mudah, dan adanya orang yang kikir dan merasa dirinya cukup serta mendustakan kebaikan tertinggi, maka kelak kami akan menyiapkan baginya jalan yang sukar”. (Q.S. al-Laill(92): 4-10). “hai manusia...kami telah menciptakanmu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan

dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kau disisi Allah adalah orang yang paling bertakwa (Q.S, al-hujurat (49):43)).

Takwa seperti diyakini kelompok islamis progresif Afrika Selatan adalah perjuangan untuk tetap teguh dengan komitmen dalam semuadimensi kehidupan. Sebagai konsep pembebasan, *takwa* berperan sebagai *guide lines* seseorang dan kelompok baik bagi dirinya sendiri (individu) maupun dalam interaksi ke luar (sosial). Ke dalam, al-Qur'an mengaitkan *takwa* dengan keimanan kepada Tuhan: sebagai tujuan ibadah; benteng moral di hadapan sistem politik arogan; dan, otokritik bagi dirinya ketika melalaikan tanggung jawabnya kepada Tuhan dan manusia (Esack, 2005:68-69) Selain berpengaruh bagi diri seseorang, *takwa* juga terkait dengan praksis sosial, seseorang yang teguh dengan komitmen *ketakwaannya*, ia akan memiliki *sense of belonging* terhadap realitas yang tidak adil. Al-Qur'an menunjukkan keterkaitan *takwa* ini dengan saling berbagi (Q.s. *al-lail* (92); 5); menepati janji (Q.s. *Ali Imran* (3);76); dan beramal baik (Q.s. *ali imran* (3); 172).

Komitmen pada *takwa* ini menjadi tantangan

terberat kelompok progresif ketika mencoba mengaktualisasikan agama mereka dalam situasi penindasan. Tantangan ini justru dari intern kaum muslim sendiri, kaitannya dengan kerja sama antar agama. Menurut Farid Esack, islamis akomodasionis sering menuduh kaum progresif dengan mengedepankan *zann* (spekulasi tanpa dasar) dan hawa (nafsu pribadi) telah mengobral keyakinan mereka untuk hal-hal yang justru merusak keyakinan mereka sendiri. Tidak jarang mereka mengklaim kaum progresif sebagai kolabolator kafir semata-mata karena bekerjasama dengan kaum non-muslim dalam perjuangansemata.

Esack juga menggunakan tauhid dalam mempersatukan umat manusia dalam konteks Afrika Selatan, istilah tauhid yang Esack gunakan ialah; kata dalam bentuk ini (*tawhid*) tidak muncul dalam al-Qur'an, namun ia sinonim bagi keesaan tuhan. Percaya pada tauhid, "iman kepada tuhan, yang esa tanpa sekutu, wujud kesatuan, yang kesatuannya bersifat kekal dan tanpa bandingan" adalah basis bagi pandangan hidup al-Qur'an (Q.s.*al-ikhlas* (112); 1-4). Keyakinan bahwa tauhidmerupakan pusat pandangan sosio-politik yang komperehensif, meski tak sepenuhnya baru, telah berkembang dalam beberapa dekade terakhir. Khususnya dalam revolusi iran 1979.

Ali Syari'ati tokoh dibalik layar revolusi Iran, adalah cendekiawan muslim iran yang mencetuskan gagasan pandangan hidup yang bertujuan merealisasikan keesaan tuhan dalam ranah hubungan manusia dan sosial-politik (Ali Syari'ati, 1990: 65)

Meskipun belum ada yang mengelaborasi visi masyarakat tauhidi dan implikasinya bagi masyarakat yang tertindas, namun dalam konteks Afrika Selatan tauhid memiliki makna aplikatif yang sangat khusus. Jelas bahwa sebagai konsep pembebasan, tauhid mengidealkan suatu tatanan masyarakat atas dasar hubungan kemanusiaan; bukan mengeksploitasi perbedaan-perbedaan. Pandangan holisme tauhid dengan segala implikasi sosio-ekonominya tampak dalam ayat; "*fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu*" (QS. Al-Rum (30);30), yang dipahami sebagai perintah untuk mewujudkan masyarakat non rasialis dan unitarian. Prinsip tauhid memandang seluruh dimensi eksistensi sebagai perluasan realitas yang saling terkait. Gagasan bahwa al-Qur'an berbicara soal spiritualitas dan politik, atau moralitas dan ekonomi tak cukup merefleksikan keterpaduan ini, karena hal itu menyiratkan bahwa bidang-bidang ini berbeda satu sama lain. Al-Qur'an memandang bahwa semua dimensi merupakan aspek-aspek perluasan yang

terpadu dari prinsip tauhid (Ismail Raji al-Faruqi:1995)

Al-Qur'an menyebut manusia untuk merujuk kepada kelompok sosial (QS. *Al-nass*(114); 5-6, *al-jin* (72); 6). Ali syari'ati menyebutkan bahwa al-Qur'an menempatkan manusia dalam suatu dunia tauhid dimana tuhan, manusia dan alam semesta menampilkan suatu harmoni yang penuh makna dan tujuan (Syari'ati: 52-75). Manusia menempati posisi sentral dalam kehidupan. Sentralitas ini ditunjukkan tuhan ketika memilih mereka sebagai khalifahNya di bumi dan meniupkan ruhNya pada manusia pada saat penciptaannya (Qs. *Al-hijr* (15); 29, *al-sajadah* (32);9 dan *shad* (38);72). Al-Qur'an menyejajarkan kepentingan manusia dengan kepentingan tuhan dan menyantuni kaum tidak mampu sebagai investasi kepada tuhan (Qs. *Al-Baqarah*(2);245, *al-mai'dah* (5);12, *al-an'am*(6);17 dan *al-Muzammil*(73); 20).

Signifikansi manusia beserta kepentingan dan pengalamannya menjadi faktor yang membentuk hermeneutika al-Qur'an. Setidaknya ada dua implikasi hermeneutis ketika manusia menjadi pusat perubahan dan kehidupan. Pertama, ia menjadi esensi bahwa al-Qur'an ditafsirkan dengan cara memberikan dukungan bagi kehidupan dan kepentingan manusia secara keseluruhan daripada kalangan minoritas.

Kedua, penafsiran harus dibentuk oleh pengalaman dan apresiasi kemanusiaan secara keseluruhan (Esack, 2005: 98)

Paham kemanusiaan sebagai kunci hermeneutik juga mempunyai implikasi teologis, yaitu manusia sebagai ukuran kebenaran dan problem autentisitas. Manusia sebagai ukuran kebenaran mesti ditempatkan dalam kerangka tauhid dan didasarkan pada yang absolut. Sebab tanpa manusia yang berbahasa, niscaya tidak akan ada konsep bahwa tuhan berbicara, tidak ada campur tangan tuhan dalam sejarah dan tanpa pewahyuan tidak akan ada makna yang nyata bahwa manusia sebagai humanum; manusia sejati. Karena itu, humanum yang dimaksud di sini adalah bukanlah humanum yang otonom sebagai kriteria absolut, melainkan humanum yang berasal dari tauhid. Pemahaman ini yang kemudian memunculkan istilah humanum adalah suara kebenaran yang identik dengan kebenaran tuhan (*vox populi vox dei*).

Problem autentisitas berarti setiap orang mempunyai hak yang sama untuk memasuki teks suci. Ide hermeneutika al-Qur'an menentang konsep tradisional tentang kesucian teks yang hanya dapat disentuh oleh individu tertentu. Apabila dalam situasi ketidakadilan konsep-konsep kesucian atau legitimasi

teologis teks tidak terkait dengan perjuangan demi keadilan, maka konsep- konsep itu tidak lebih dari sekedar senjata ideologis bagi ketidakadilan.

Tahun 1980-an di Afrika Selatan menyaksikan munculnya gagasan “rakyat” sebagai konsep penentangan yang signifikan dalam imajinasi populer (Esack, 3). Rakyat sebagai kategori sosio-politik ditampilkan sebagai alternatif revolusioner bagi negeri apartheid, institusi dan nilai-nilai yang berlaku didalamnya. Konsep ini jugaberlaku bagi jawaban atas kebingungan kaum muslim afrika selatan yang percaya terhadap kedaulatan tuhan, meskipun tuhan sendiri tidak secara eksplisit menetapkan kedaulatannya dalam arti politis. Semua ini merupakan elaborasi dan seruan yang makin keras bahwa rakyatlah yang mesti berdaulat.

c. Titik Temu Hermenutika Hasan Hanafi Dan Farid Esack

Pertama, Hasan Hanafi menegaskan bahwa pemikirannya secara keseluruhan terbebas dari pengaruh barat dan timur. Pemikiran bukanlah neo-marxisme, liberalisme, revolusioner, khawarij, syi’ah atau gerakan Qaramaitah, melainkan refleksi pemikiran historis yang mempersentasikan suatu gerakan sosial politik dalam khazanah klasik, dengan menggali akarnya pada al-Qur’an dan as-sunnah,

dan hanya kesejahteraan untuk rakyat (Hasan Hanafi, 1988:549). Sebagaimana diakui oleh Hasan Hanafi di atas, bahwa pemikirannya bukan neo-marxisme, tetapi Islam sendiri secara inheren dalam sejarah memerankan fungsi pembebas bagi manusia dari penindasan dan otoritarisme para penguasa. Karena itu, pemikiran Hasan Hanafi sesungguhnya memiliki kemiripan dengan filsafat marxisme, yang terletak pada dimensi pembebasan.

Hanafi menegaskan pentingnya Islam mengembangkan kehidupan yang progresif, dengan dimensi pembebasan di dalamnya. Gagasan akan keadilan sosial yang harus ditegakkan sebagai tiang pendukung. Karenanya, keadilan sosial terwujud dengan adanya pelaku pembebasan. Pemikiran Hasan Hanafi diorientasikan pada pembuatan paradigma baru, yaitu dengan mengajukan Islam sebagai alternatif pembebasan bagi rakyat tertindas di hadapan kekuasaan kaum feodal. Dengan banyak menggunakan analisis sosial seperti teologi pembebasan yang muncul di Amerika Latin, ia berusaha memperbaiki kehidupan masyarakat Arab yang hancur dengan mengembalikan identitas mereka dari alienasi; membersihkan mereka dari segala yang menghambat perkembangan, pencapaian standar hidup yang lebih baik dan penentuan nasib mereka, sambil

mengembangkan teologi Islam baru bagi masyarakat muslim. (A.H. Ridwan, 1998: 66).

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Farid Esack dengan konsep takwa, yang diambil dari al-Qur'an seperti diyakini kelompok islamis progresif afrika selatan adalah perjuangan untuk tetap teguh dengan komitmen dalam semua dimensi kehidupan. Sebagai konsep pembebasan, takwa berperan sebagai guide lines seseorang dan kelompok baik bagi dirinya sendiri (individu) maupun dalam interaksi ke luar (sosial). Ke dalam al-Qur'an mengaitkan takwa dengan keimanan kepada tuhan: sebagai tujuan ibadah; benteng moral di hadapan sistem politik arogan; dan otokritik bagi dirinya ketika melalaikan tanggung jawabnya kepada tuhan dan manusia (Esack, 2005: 68-69)

Pemikiran Hasan Hanafi berorientasi untuk mengangkat posisi kaum yang dikuasai, kaum tertindas, kaum miskin dan menderita. Kemudian menempatkan kembali rasionalisme, naturalisme, liberalisme dan demokrasi khazanah islam. Dari orientasi pemikiran hasan hanafi diatas, tergambar bahwa rekonstruksi suatu ideologi dikaitkan dengan alasan praksis yaitu memerangi ketidakadilan, penderitaan dan kemiskinan. Inilah isi dari ideologi hanafi yang konjungtif dengan nilai-nilai Islami.

Hanafi menjelaskan, bahwa ilmu *ushuluddin* adalah ilmu yang memberikan kepada orang banyak konsepsi-konsepsi tentang alam dan motif-motif untuk berbuat. Ilmu ini merupakan alternatif satu-satunya bagi semua idiologi modernisasi sekuler, karena dogma-dogma keimananlah yang menjaga jati diri dari masyarakat dan keperibadian nasional. Karena itu bagi Hanafi ilmu ini tidak hanya memerlukan pijakan dasar akalliah, melainkan juga pijakan dasar kenyataan.

Hanafi menegaskan dalam kerangka rekonstruksi, bahwa ilmu ini tidak dipelajari dengan tujuan untuk mendapatkan sorga atau keselamatan dari neraka, melainkan untuk membela kepentingan umat, yaitu: pembebasan tanah mereka, pembagian kembali kekayaan mereka secara adil dan merata, pelepasan kebebasan mereka dalam berbicara, berbuat dan berkeyakinan, penyatuan mereka dari keterkoyokan, penghentian keterbelakangan mereka, pengembalian mereka dari keterasingan ke jati diri, dan mobilisasi anggota-anggota mereka. Balasan yang diharapkan hanyalah berjalannya kebudayaan setelah lama berhenti.

Berdasarkan analisis sosial marxisme, Hanafi menggagas rekonstruksi teologi, dengan menempatkan praksis sebagai langkah pertama dalam

berteologi. Teologi dimulai dari titik praksis pembebasan rakyat yang tertindas. Disamping itu, Hanafi bercita-cita mengemban amanat rakyat dengan melakukan advokasi sosial, memperjuangkan pembebasan masa rakyat dari penindasan oleh penguasa, dan mendapatkan dari kaum muslimin untuk tegak sederajat di hadapan barat. Dalam konteks ini teologi yang di inginkan jelas bernada sosial-politik revolusioner (A.H. Ridwan, 1998:66)

Oleh karena yang demikian, Farid Esack selaras dengan pemikiran yang diusung oleh Hasan hanafi, Esack mengatakan: Al-Qur'an sering menggunakan kata *adil* dan *qist* secara bergantian untuk merujuk terhadap makna keadilan. Keduanya tidak memiliki perbedaan makna yang signifikan. Yaitu, berarti keadilan, kesamaan, berlaku sama, adil dan tepat (Qs.*Al-hujurat* (49);9, *al-Baqarah* (2);282). Keadilan adalah dasar keteraturan alam semesta (Qs. *Al-Jasiyah* (45); 22). Bahkan al-Qur'an menyamakan keadilan dengan kebenaran (Qs. *Al-Zummar* (39); 69).

Keadilan adalah rasion d'etre bagi tegaknya agama. Masyarakat islam diharapkan berpegang pada keadilan sebagai basis kehidupan sosio-ekonomi, keadilan dilawankan dengan zulm dan 'udwani (penindasan dan pelanggaran). Keadilan adalah ukuran untuk melakukan perjuangan pembebasan.

Visi keadilan al-Qur'an harus mensuplai gagasan visioner terhadap perjuangan ini. Konteks perjuangan pembebasan tidak hanya memiliki sesuatu untuk dikatakan pada teks, teks jugam memiliki sesuatu untuk dikatakan pada konteks (ketidakadilan dan penindasan). Dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan semesta yang didasarkan pada al-Qur'an adalah nilai-nilai yang harus ditegakkan, namun tidak halnya dengan stabilitas sosio-politik per se.¹⁰

Dalam teks lain yang sangat signifikan dengan wacana pembebasan islam di afrika selatan, farid esack menunjukkan kerelaan al-Qur'an menjadi senjata ideologis bagi situasi ketidakadilan dan kekacauan dalam seluruh manifestasinya. Al-Qur'an memerintahkan kaum muslimin untuk memerangi sistem yang tidak adil. Selain menjadi senjata ideologis paling ampuh terhadap sistem apartheid, al-Qur'an dengan nilai-nilai keadilan dan persamaan juga merupakan konsep kunci sosio-ekonomi yang mengarah pada terwujudnya masyarakat yang adil dan egaliter. Meski demikian, kalangan islamis progresif dihadapkan pada kekaburan makna keadilan dalam

¹⁰ Teori negara pasca al-mawardi (sunni) mengangkat stabilitas menjadi prinsip agama. Gangguan apapun terhadap stabilitas ini tidak peduli dasar-dasar nilaiua, disebut dengan fitnah (subversif, makar). Sikap negatif ini pada perlawanan telah bergeser dari konsep awal yang memerintahkan penumbangan penguasa yang zalim dengan kekerasan. Ibid, hal. 113

al-Qur'an dalam al-Qur'an. Akibatnya, istilah-istilah seperti *adl'* dan *qist'*, serta antonimnya *zulm* dan *'udwun*, digunakan terutama untuk merujuk kepada keadilan atau ketidakadilan politik dalam konteks dominasi rasial. Keadilan dalam konteks ini jarang atau tidak mencakup, misalnya, soal kebebasan sosio-religious bagi kaum perempuan. Implikasinya, pemahaman yang parsial ini jarang menjadi retorika pembebasan baik oleh aktivis Islam progresif maupun pada tingkat organisasi seperti "*The Call Of Islam*" dan MYM. Karena itu, Farid Esack menyeru kalangan Islamis progresif untuk memahami konsep keadilan secara komprehensif.

Menurut Farid Esack, upaya untuk memahami konsep keadilan secara komprehensif dan kerelaan al-Qur'an menjadi senjata ideologis dalam situasi ketidakadilan memunculkan dua implikasi hermeneutik. Pertama, penafsir harus mengambil pendekatan radikal terhadap al-Qur'an untuk melawan ketidakadilan. Posisi dan sikap netral serta objektivitas dalam konteks ini sama dengan dosa yang dapat mengeluarkan seorang penafsir dari kelompok orang-orang yang bertakwa (takwa disini dipahami dalam pengertian sebagaimana dijelaskan diatas). Kedua, pendekatan tersebut mensyaratkan adanya komitmen teologis dan ideologis, serta afinitas kepada nilai-nilai

yang terkandung di dalam konsep takwa dan tauhid diatas.

BAB IV

KONTRIBUSI HERMENEUTIKA PEMBEBASAN FARID ESACK DAN HASAN HANAFI

A. Kontribusi Pemikiran Farid Esack Dan Hasan Hanafi

1. Kontribusi Pemikiran Farid Esack

Menurut Juan Luis Segundo mendefinisikan hermeneutika circle yang digunakan oleh Farid Esack ialah sebagai perubahan terus menerus dalam melakukan interpretasi terhadap kitab suci yang dipandu oleh perubahan-perubahan berkesinambungan dalam ralitas masa kini, baik individu maupun masyarakat (Juan Luis Segundo, 1991: 9) Ia mengemukakan dua syarat untuk menciptakan hermeneutika pembebasan. Persoalan-persoalan yang mendalam dan kaya serta keraguan terhadap situasinya; interpretasi baru terhadap kitab suci yang juga mendalam dan kaya. Dalam konteks pembebasan dari seluruh bentuk rasisme dan eksploitasi ekonomi selama masa apartheid, Farid Esack berusaha mengeksplorasi retorika pembebasan al-Qur'an dalam satu teori teologi dan hermeneutika pluralisme agama untuk pembebasan yang lebih koheren. Teologi pembebasan yang Esack tawarkan bekerja menuju pembebasan agama dari struktur sosial,

politik dan agama serta ide- ide yang didasarkan atas kepatuhan tanpa ada kritikan dan pembebasan seluruh penduduk dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi termasuk ras, jender, kelas dan agama (Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, 2002: 204-205)

Teologi semacam ini berusaha mencapai tujuannya melalui partisipasi dan pembebasan. Ia juga mengambil inspirasi dari al-Qur'an perjuangan nabi-nabi. Untuk yang demikian kunci yang esack tawarkan dalam memahami hermeneutika pembebasan dimunculkan dari al-Qur'an demi pembebasan afrika selatan dalam perjuangan melawan aperttheid diantara kata kunci yang ia tawarkan ialah:

a. Takwa

Istilah takwa muncul dalam al-Qur'an sebanyak 247 kali, 102 di antaranya di dalam ayat- ayat makkiyah, dan sisanya di dalam ayat-ayat madaniyah. Jafri menyebut bahwa di antara seluruh istilah etika yang digunakan al-Qur'an, yang paling banyak dipakai dan paling inklusif di antara semuanya adalah istilah takwa (Esack: 87)

Dalam pengertian generiknya, takwa berarti "memperlihatkan suara hati nurani sendiri seraya menyadari bahwa dia sangat bergantung pada kehendak tuhan". Pengertian komprehensif mengenal takwa dalam kaitannya dengan tanggung jawab baik kepada

tuhan maupun kepada manusia terdapat dalam ayat berikut:

“Adapun orang yang menderma pada yang lain dan bertakwa kepada tuhan (ittiq) dan membenarkan adanya kebaiakan tertinggi, maka kelak kami akan menyiapkan baginya jalan yang mudah, dan adanya orang yang kikir dan merasa dirinya cukup serta mendustakan kebaikan tertinggi, maka kelak kami akan menyiapkan baginya jalan yang sukar”. (Q.S. al-Laill(92): 4-10). “hai manusia...kami telah menciptakanmu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku- suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kau disisi allah adalah orang yang paling bertakwa (Q.S, al-hujurat (49):43)).

Takwa seperti diyakini kelompok islamis progresif afrika selatan adalah perjuangan untuk tetap teguh dengan komitmen dalam semua dimensi kehidupan. Sebagai konsep pembebasan, takwa berperan sebagai guide lines seseorang dankelompok baik bagi dirinya sendiri (individu) maupun dalam interaksi ke luar (sosial). Ke dalam, al-Qur'an mengaitkan takwa dengan keimanan kepada tuhan: sebagai tujuan ibadah; benteng moral di hadapan sistem politik arogan; dan, otokritik

bagi dirinya ketika melalaikan tanggung jawabnya kepada tuhan dan manusia (Esack, 2005: 68-69)

Selain berpengaruh bagi diri seseorang, takwa juga terkait dengan praksis sosial, seseorang yang teguh dengan komitmen ketakwaannya, ia akan memiliki sense of belonging terhadap realitas yang tidak adil. Al-Qur'an menunjukkan keterkaitan takwa ini dengan salaing berbagi (Q.s. al-lail (92); 5); menepati janji (Q.s. Ali Imran (3);76); dan beramal baik (Q.s. ali imran (3); 172).

Komitmen pada takwa ini menjadi tantangan terberat kelompok progresif ketika mencoba mengaktualisasikan agama mereka dalam situasi penindasan. Tantangan ini justru dari internkaum muslim sendiri, kaitannya dengan kerja sama antar agama. Menurut farid esack, islamis akomodasionis sering menuduh kaum progresif dengan mengedepankan zann (spekulasi tanpa dasar) dan hawa (nafsu pribadi) telah mengobral keyakinan mereka untuk hal-hal yang justru merusak keyakinan mereka sendiri. Tidak jarang mereka mengklaim kaum progresif sebagai kolabolator kafir semata-mata karena bekerjasama dengan kaum non-muslim dalam perjuangansemata.

b. Tauhid

Meskipun kata dalam bentuk ini (tawhid) tidak muncul dalam al-Qur'an, namun ia sinonim bagi keesaan

tuhan. Percaya pada tauhid, “iman kepada tuhan, yang esa tanpa sekutu, wujud kesatuan, yang kesatuannya bersifat kekal dan tanpa bandingan” adalah basis bagi pandangan hidup al-Qur’an (Q.s. al-ikhlas (112); 1-4). Keyakinan bahwa tauhid merupakan pusat pandangan sosio-politik yang komprehensif, meski tak sepenuhnya baru, telah berkembang dalam beberapa dekade terakhir. Khususnya dalam revolusi iran 1979. Ali Syari’ati tokoh dibalik layar revolusi iran, adalah cendekiawan muslim iran yang mencetuskan gagasan pandangan hidup yang bertujuan merealisasikan keesaaan tuhan dalam ranah hubungan manusia dan sosial-politik. (Ali Syari’ati, 1990: 65

Meskipun belum ada yang mengelaborasi visi masyarakat tauhidi dan implikasinya bagi masyarakat yang tertindas, namun dalam konteks afrika selatan tauhid memiliki makna aflikatif yang sangat khusus. Jelas bahwa sebagai konsep pembebasan, tauhid mengidealkan suatu tatanan masyarakat atas dasar hubungan kemanusiaan; bukan mengeksploitasi perbedaan-perbedaan. Pandangan holisme tauhid dengan segala implikasi sosio-ekonominya tampak dalam ayat; “fitrah allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu” (QS. Al-Rum (30);30), yang dipahami sebagai perintah untuk mewujudkan masyarakat non rasialis dan unitarian. Prinsip tauhid memandang seluruh dimensi

eksistensi sebagai perluasan realitas yang saling terkait. Gagasan bahwa al-Qur'an berbicara soal spiritualitas dan politik, atau moralitas dan ekonomi tak cukup merefleksikan keterpaduan ini, karena hal itu menyiratkan bahwa bidang-bidang ini berbeda satu sama lain. Al-Qur'an memandang bahwa semua dimensi merupakan aspek-aspek perluasan yang terpadu dari prinsip tauhid (Rahmani Astuti, 1995: 72)

c. Manusia

Al-Qur'an menyebut manusia untuk merujuk kepada kelompok sosial (QS. *Al-Nass*(114); 5-6, *al-jinn* (72); 6). Ali Syari'ati menyebutkan bahwa al-Qur'an menempatkan manusia dalam suatu dunia tauhid dimana tuhan, manusia dan alam semesta menampilkan suatu harmoni yang penuh makna dan tujuan (Syari'ati:52-75)

Manusia menempati posisi sentral dalam kehidupan. Sentralitas ini ditunjukkan tuhan ketika memilih mereka sebagai khalifahNya di bumi dan meniupkan ruhNya pada manusia pada saat penciptaannya (Qs. *Al-Hijr* (15); 29, *al-Sajadah* (32);9 dan *Shad* (38);72). Al-Qur'an menyejajarkan kepentingan manusia dengan kepentingan tuhan dan menyantuni kaum tidak mampu sebagai investasi kepada tuhan (Qs. *Al-Baqarah*(2);245, *al-mai'dah* (5);12, *al-An'am*(6);17 dan *al-Muzammil*(73); 20). Signifikansi manusia beserta kepentingan dan pengalamannya menjadi faktor yang

membentuk hermeneutika al-Qur'an. Setidaknya ada dua implikasi hermeneutis ketika manusia menjadi pusat perubahan dan kehidupan. Pertama, ia menjadi esensi bahwa al-Qur'an ditafsirkan dengan cara memberikan dukungan bagi kehidupan dan kepentingan manusia secara keseluruhan daripada kalangan minoritas. Kedua, penafsiran harus dibentuk oleh pengalaman dan apresiasi kemanusiaan secara keseluruhan (Esack, *Qur'an*, 2005: 98)

Paham kemanusiaan sebagai kunci hermeneutik juga mempunyai implikasi teologis, yaitu manusia sebagai ukuran kebenaran dan problem autentisitas. Manusia sebagai ukuran kebenaran mesti ditempatkan dalam kerangka tauhid dan didasarkan pada yang absolut. Sebab tanpa manusia yang berbahasa, niscaya tidak akan ada konsep bahwa tuhan berbicara, tidak ada campur tangan tuhan dalam sejarah dan tanpa pewahyuan tidak akan ada makna yang nyata bahwa manusia sebagai humanum; manusia sejati. Karena itu, humanum yang dimaksud di sini adalah bukanlah humanum yang otonom sebagai kriteria absolut, melainkan humanum yang berasal dari tauhid. Pemahaman ini yang kemudian memunculkan istilah humanum adalah suara kebenaran yang identik dengan kebenaran tuhan (*vox populi vox dei*).

Problem autentisitas berarti setiap orang

mempunyai hak yang sama untuk memasuki teks suci. Ide hermeneutika al-Qur'an menentang konsep tradisional tentang kesucian teks yang hanya dapat disentuh oleh individu tertentu. Apabila dalam situasi ketidakadilan konsep-konsep kesucian atau legitimasi teologis teks tidak terkait dengan perjuangan demi keadilan, maka konsep-konsep itu tidak lebih dari sekedar senjata ideologis bagi ketidakadilan.

Tahun 1980-an di Afrika Selatan menyaksikan munculnya gagasan "rakyat" sebagai konsep penentangan yang signifikan dalam imajinasi populer (Esack: 3)

Rakyat sebagai kategori sosio-politik ditampilkan sebagai alternatif revolusioner bagi negeri apartheid, institusi dan nilai-nilai yang berlaku didalamnya. Konsep ini juga berlaku bagi jawaban atas kebingungan kaum muslim Afrika Selatan yang percaya terhadap kedaulatan Tuhan, meskipun Tuhan sendiri tidak secara eksplisit menetapkan kedaulatannya dalam arti politis. Semua ini merupakan elaborasi dan seruan yang makin keras bahwa rakyatlah yang mesti berdaulat.

d. *Mustadl'afun*

Al-Qur'an menyebut kaum tertindas (*mustadl'afun*) bagi mereka yang berada dalam status inferior, tersisih dan tertindas dalam suatu tatanan sistem sosial kemasyarakatan. Farid Esack menyebut bahwa

perbedaan pokok dengan istilah lain yang juga dipakai dalam al- Qur'an untuk menyebut mereka dalam status sosial yang sama adalah bahwa ada pihak yang lain yang bertanggung jawab terhadap kondisi mereka. Seseorang menjadi tertindas apabila diakibatkan oleh perilaku, kebijakan atau sistem sosial-politik yang berkuasa. Al- Qur'an menyebut golongan yang terakhir dengan istilah *mustakbirun*.

Al-Qur'an menyebut kaum tertindas dalam tiga kategori; muslim, kafir, dan yang mencakup keduanya (Qs. *al-Nissa'* (4); 75, *al- A'raf* (7): 50, dan *Saba'* (34); 31-34). Mereka menempati posisi utama dalam al-Qur'an yang ditunjukkan melalui identifikasi tuhan sendiri dengan mereka, terlepas dari penolakan mereka terhadap tuhan (Qs. *Al-Qasas* (28); 4- 8). Lebih jauh al-Qur'an mengkaitkan iman dan agama dengan humanisme dan keadilan *sosio-ekonomi*.

Dalam keterlibatannya dengan wacan hermeneutika al-Qur'an yang berkembang di Afrika Selatan, Farid Esack mendapatkan teks al-Qur'an surat *al-Qasas* (28) ayat 5 sebagai tekspaling fundamental.¹¹ Teks yang pada awalnya merujuk kepada Bani Israel dan Mesir

¹¹ Teks ini berbunyi. “ dan kami hendak memberi karunia kepada mustadl'afin di bumi dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisinya, dan akan kami tegakkan kedudukan mereka di muka bumi, dan akan kami perlihatkan kepada fir'aun dan haman beserta tentaranya apa yang selalu mereka khawatirkan dari mereka”.

yang tertindas dibawah kekuasaan fir'aun dan kelas penguasa Mesir ini, dirasakan berlaku bagi seluruh kaum tertindas di Afrika Selatan, terlepas dari latarbelakang agama, ras dan warna kulit. Karena itu bagi seorang penafsir yang terlibat seperti halnya farid esack, selalu mempertanyakan, bilamana tuhan menyebut bani israil sebagai umatNya, dan memilih nabi- nabi dari kalangan mereka, memerangi penindas dan membawa mereka menuju pembebasan, lalu kenapa tuhan akan berlaku lain bagi rakyat Afrika Selatan (Esack: 14).

Karena itu, seorang penafsir perlu menempatkan dirinya ditengah-tengah kaum tertindas dan perjuangan mereka serta menafsirkan teks di bawah permukaan sejarah. Komitmen pada kemanusiaan dan solidaritas aktif dengan mereka muncul ketika membaca ulang realitas sosial maupun teks melalui perspektif mereka. Prinsip ini menjadi titik berangkat yang membentuk pencarian hermeneutika pluralisme al-Qur'an bagi pembebasan. Prinsip ini juga merupakan penolakan sadar terhadap objektivitas penafsiran (Esack, 14)

e. Keadilan

Al-Qur'an sering menggunakan kata *adil* dan *qist* secara bergantian untuk merujuk terhadap makna keadilan. Keduanya tidak memiliki perbedaan makna yang signifikan. Yaitu, berarti keadilan, kesamaan, berlaku sama, adil dan tepat (Qs. *Al-Hujurat* (49);9, *al-*

Baqarah (2);282). Keadilan adalah dasar keteraturan alam semesta (Qs. *Al-Jasiyah* (45); 22). Bahkan al-Qur'an menyamakan keadilan dengan kebenaran (Qs. *Al-Zummar* (39); 69).

Keadilan adalah rasion d'etre bagi tegaknya agama. Masyarakat Islam diharapkan berpegang pada keadilan sebagai basis kehidupan sosio-ekonomi, keadilan dilawankan dengan *zulm* dan *'udwani* (penindasan dan pelanggaran). Keadilan adalah ukuran untuk melakukan perjuangan pembebasan. Visi keadilan al-Qur'an harus mensuplai gagasan visioner terhadap perjuangan ini. Konteks perjuangan pembebasan tidak hanya memiliki sesuatu untuk dikatakan pada teks, teks jugamemiliki sesuatu untuk dikatakan pada konteks (ketidakadilan dan penindasan). Dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan semesta yang didasarkan pada al-Qur'an adalah nilai-nilai yang harus ditegakkan, namun tidak halnya dengan stabilitas sosio-politik per se.¹²

Dalam teks lain yang sangat signifikan dengan wacana pembebasan islam di afrika selatan, farid esack menunjukkan kerelaan al- Qur'an menjadi senjata ideologis bagi situasi ketidakadilan dan kekacauan dalam

¹² Teori negara pasca al-mawardi (sunni) mengangkat stabilitas menjadi prinsip agama. Gangguan apapun terhadap stabilitas ini tidak peduli dasar-dasar nilaiua, disebut dengan fitnah (subversif, makar). Sikap negatif ini pada perlawanan telah bergeser dari konsep awal yang memerintahkan penumbangan penguasa yang zalim dengan kekerasan. Ibid, hal. 113

seluruh manifestasinya. Al-Qur'an memerintahkan kaum muslimin untuk memerangi sistem yang tidak adil. Selain menjadi senjata ideologis paling ampuh terhadap sistem apartheid, al-Qur'an dengan nilai-nilai keadilan dan persamaan juga merupakan konsep kunci sosio-ekonomi yang mengarah pada terwujudnya masyarakat yang adil dan egaliter. Meski demikian, kalangan islamis progresif dihadapkan pada keaburan makna keadilan dalam al-Qur'an dalam al-Qur'an. Akibatnya, istilah-istilah seperti *adl*' dan *qist*', serta antonimnya *zulm* dan *'udwun*, digunakan terutama untuk merujuk kepada keadilan atau ketidakadilan politik dalam konteks dominasi rasial. Keadilan dalam konteks ini jarang atau tidak mencakup, misalnya, soal kebebasan sosio-religius bagi kaum perempuan. Implikasinya, pemahaman yang parsial ini jarang menjadi retorika pembebasan baik oleh aktivis islam progresif maupun pada tingkat organisasi seperti "The Call Of Islam" dan MYM. Karena itu, Farid Esack menyeru kalangan islamis progresif untuk memahami konsep keadilan secara komprehensif.

Menurut Farid Esack, upaya untuk memahami konsep keadilan secara komprehensif dan kerelaan al-Qur'an menjadi senjata ideologis dalam situasi ketidakadilan memunculkan dua implikasi hermeneutik. Pertama, penafsir harus mengambil pendekatan radikal terhadap al-Qur'an untuk melawan ketidakadilan. Posisi

dan sikap netral serta objektivitas dalam konteks ini sama dengan dosa yang dapat mengeluarkan seorang penafsir dari kelompok orang-orang yang bertakwa (takwa disini dipahami dalam pengertian sebagaimana dijelaskan diatas).Kedua, pendekatan tersebut mensyaratkan adanya komitmen teologis dan idiologis, serta afinitas kepada nilai-nilai yang terkandung di dalam konsep takwa dan tauhid diatas.

f. Jihad (perjuangan dan praksis)

Secara etimologi, istilah ini dalam al-qur'an berarti berjuang, mendesak seseorang atau mengeluarkan energi atau harta. Dalam arti konvensionalnya, jihad diartikan dengan perjuangan atau perang suci. Al-Qur'an sendiri memakai kata ini dengan beragam makna, yaitu peperangan (Qs. *Al-Nisa'* (4); 90, *al-Furqon*

(25); 52; perjuangan spiritual kompelatif (Qs.

Al-Hajj (22); 78, *al-Ankabut* (29); 6) dan, paksaan (Qs. *Luqman* (31);15).

Farid Esack menerjemahkan jihad sebagai perjuangan dan praksis. Praksis disini berartitindakan sadar oleh komunitas manusia yang mempunyai tanggung jawab atas determinasi politik yang didasarkan realisasi bahwa manusiamenciptakan sejarah. Jihad dalam retorika pembebasan di Afrika Selatan merupakan paradigma perjuangan pembebasan dalam Islam. Jihad adalah sebagian dari iman; jihad untuk kebebasan dan keadilan

Afrika Selatan adalah suci; ia mencakup pembebasan dari eksploitasi dan penindasan apartheid dalam segala bentuknya.

Jihad sebagai konsep hermeneutis mengasumsikan bahwa hidup manusia pada dasarnya bersifat praksis, teologi mengikuti praksis. Kehadiran tuhan dalam proses transformasi menunjukkan bahwa masyarakat wilayah tempat berlangsungnya transformasi bagi manusia. Karena itu, al-Qur'an memberi pemaknaan besar terhadap otopraksis dengan menegaskan bahwa jihad dan kebaikan adalah jalan menuju pemahaman dan pengetahuan, sementara praksis sebagai jalan untuk memperoleh dan memahami kebenaran. Teks yang paling sering dikutip dan disebarakan melalui pamflet-pamflet oleh kalangan islamis progresif dan organisasi *The Call Of Islam* dan MYM adalah teks yang berbunyi. "*tuhan tidak akan mengubah keadaan manusia sampai ia sendiri yang mengubahnya*" (Qs. Al-Ra'd (13); 11) (Esack: 17)

Di tengah penderitaan dan perlawanan yang terus berlangsung di satu sisi, dan komitmen pada praksis sebagai ekspresi iman di sisi lain, jihad memiliki implikasi yang jelas, yaitu bahwa iman dan pemahaman tidak terbentuk melalui retorika teoritis-metafisis, tetapi melalui program-program konkret berupa perjuangan terhadap penderitaan dan dehumanisasi. Paradigma ini sekaligus memutus mata rantai pemahaman Farid Esack

dan kalangan Islamis progresif dari pemahaman yuristik-tradisional.¹³ Cara ini juga mencerminkan metode hermeneutika yang liberatid sekaligus heuristik.

Uraian dasar konsep-konsep pembebasan al-Qur'an diatas memperlihatkan bahwa tuhan menyebut manusia, hubungan antara jalan tuhan dengan jalan manusia, identifikasi diri tuhan dengan kaum tertindas dan pentingnya menegakkan keadilan dan memegang teguh komitmen takwa dan tauhid melalui perjuangan dan praksis bagi transformasi diri dan masyarakat. Mengupayakan hermeneutika dalam situasi seperti ini berarti menjalani teologi dan mengalami iman sebagai soidaritas dengan kaum tertindas dalam perjuangan pembebasan.

B. Kontribusi Pemikiran Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi

1. Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi

Sebagaimana penulis kemukakan dalam bab III, Hasan Hanafi mengemukakan bahwa gagasan hermeneutika al-Qur'annya berada pada tiga domain analisis; kritik sejarah, eiditis, dan praksis. Kritik historis berfungsi menjamin keaslian teks dalam sejarah, kritik eiditis menggambarkan

¹³ Pemahaman tradisional tentang teologi ini adalah bahwa teologi dan interpretasi terjadisebelum dan di luar proses sejarah. Suatu pernyataan yang mengasumsikan bahwa pembacaan dan pemahaman teks menyajikan kepastian absolut kepada seseorang.

kerja teori penafsiran, dan kritik praksis adalah penerapan hasil interpretasi tersebut dalam bentuk formulasi pemikiran tentang aksi; rencana, pembuatan hukum, penyusunan sistem, dan sebagainya (Hasan Hanafi:1)

Pada tahap kritik sejarah, hermeneutika pembebasan dalam pengertian kegiatan interpretasi belum dilakukan kecuali sebagai sarana membangun keyakinan akan sifat otoritatif teks. Interpretasi baru dimulai ketika tahap eidetis di mana Hanafi merumuskan banyak teori penafsiran dalam apa yang lazim yang disebut “metode tafsir tematis”. Sejauh menyangkut interpretasi teks, hanafi di dalamnya menawarkan metode analisis pengalaman (*manhaj al-tahlili al-khubrat*) 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 penafsir terhadap teks. Setelah itu penafsir baru beranjak pada interpretasi teks sebagaimana yang dituntut oleh kepentingan dan kebutuhannya. Proses ganda inilah yang kita sebut sebagai kritik eidetis (Ilham B. Saenong, 2002), hlm.158-159)

Proses selanjutnya adalah interpretasi teks, tahap ini, sejauh menelusuri pemikiran hanafi, dilakukan melalui

dua aspek tekstualitas teks, yakni bahasa dan konteks sejarahnya. Yang pertama dilakukan berdasarkan ampibologis bahasa, sedang yang kedua melalui pemahaman yang memadai atas *asbab- nuzul* (Hasan hanafi:21)

Setelah makna-makna linguistik dan keadaan sejarah ditentukan, selanjutnya penafsiran dilakukan melalui generalisasi makna dan situasi saat dan situasi sejarah agar dapat menciptakan orientasi bagi situasi-situasi lain. Pada tahap terakhir ini Hasan Hanafi menginginkan diperolehnya makna baru dari kegiatan interpretasi untuk menyikapi kasus-kasus tertentu dalam masyarakat kontemporer (Ilham B. Saenong, 2002:159)

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 memformulasikan sikap seorang penafsir terhadap problem realitas tertentu. Secara teoritis, praksis dilakukan dengan membandingkan antara struktur ideal yang terrefleksi dalam formulasi makna baru dari kegiatan interpretasi dan struktur sosial yang diperoleh dari analisis situasi faktual. Sekali kesenjangan ditemukan, hermeneutika pembebasan al-Qur'an lantas bertugas merumuskan model- model aksi yang dapat memfasilitasi transformasi logos menuju teori, dan dari teori menuju praksis (Hasan Hanafi: 20-21)

Dapat disimpulkan dari pemberian diatas bahwa hermeneutika pembebasan al-Qur'an, baik sebagai aksiomatika, maupun sebagai teori transformasi, pada dasarnya mereflesikan gerak ganda; makro dan mikro. Pertama-tama, kritik sejarah, eiditis, dan praksis membentuk lingkaran hermeneutis. Sementara sebagai teori interpretasi yang bersifat khusus atau kritik eiditetis, terjadi proses siklis secara mikro yang terdiri dari analisis pengalaman, kegiatan interpretasi melalui bahasa teks, konteks sejarah, dan generalisasi makna hingga perumusan solusi masalah atau kerangka aksi.

Sebagaimana selayaknya sebuah hermeneutika moderen, hermeneutika pembebasan al-Qur'an merupakan perbincangan teoritis yang mendahului kegiatan penafsiran. Dengan hermeneutika al- Qur'an seperti itu, berbagai asumsi metodologis dan metode penafsiran yang bersifat teknis dibicarakan terlebih dahulu untuk melihat posisi penafsir, hubungannya dengan teks dan realitas, hubungan antara teks dengan pembaca, teks dengan konteks sejarah, dan sebagainya. Hermeneutika al- Qur'an Hanafi memang tidak dapat disebut tuntas dan komperhensif begitu saja sebab masih juga menyisakan problem metodologis yang serius (Ilham B. Saenong, 2002:161)

Problem-problem yang terkandung didalam hermeneutika pembebasan al-Qur'an tersebut, menurut

hemat penulis, sama sekali tidak terkait dengan sifatnya yang spesifik, tematik, temporal, ralistik, dan sosial, sebagaimana yang dikhawatirkansendiri oleh hasan hanafi. Disini juga tidak dipersoalkan tuduhan-tuduhan reaksioner bahwa hermeneutika al-Qur'annya mengandung propaganda sekularisme, ateisme, marxisme, atau westerennisme. Sebab tuduhan-tuduhan semacam itu hanya melihat karakteristik dan orientasi pemikiran hanafi. Sebaliknya, mereka sama sekali tidak menaruh perhatian pada kerangka metodologis gagasan hermeneutika pembebasan al- Qur'an.

Tuduhan sekularisme minsalnya, dilontarkan akibat perhatian hermeneutika pembebasan yang berangkat dari realitas sosial dan bukan dari agama. Sementara tuduhan ateisme, dikaitkan dengan tidak dibahasnya tema-tema metafisis seperti tuahn, iman, dan eskatologi, tetapi tema-tema pembebasan, kemerdekaan, keadilan sosial, kesetaraan, dan pemberdayaan masyarakat. Hermeneutika pembebasan juga dicap mengajarkan marxisme karena pembicaraannya disekitar kemerdekaan nasional, kesetaraan, keadilan, pembebasan dari otoritarianisme, dan pemberdayaan rakyat. Dan akhirnya westernisme dialamatkan kepada gagasan- gagasan hanafi mengenai al-Qur'an akibatpenjumlahan semua kandungan westernis di atas berupa sekularisme, marxisme, rasionalisme, kebebasan, naturalisme dan demokrasi (Hasan hanafi.

1994: 77)

2. **Kunci-Kunci Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi**

Van De Boom mengatakan bahwa pemikiran Hasan Hanafi terkait hermeneutika diinspirasi oleh hermeneutika eksistensial Rudolf bultman yang salah satu pengaruhnya adalah Hasan Hanafi menolak supranaturalisme dan kemampuannya membedakan antara bungkus dan pesan, fakta dan simbol. Interpretasi eksistensial inilah yang oleh Van den Boom dianggap memfasilitasi terbentuknya hermeneutika revolusioner, Hanafi dengan terlebih dahulu mentransformasikan “kesadaran terisolasi” dalam pemikiran Bultman kepada kesadaran realitas sosial dalam pemikiran Hasan Hanafi (Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm.163

Menurut van den Boom, keterkaitan antara kesadaran dan realitas sosial tersebut diperoleh Hanafi dari tradisi *Ushul Fiqih*, terutama konsep *asbab al-Nuzul*, *nasikh-mansukh*, dan *mashlah*, dalam tradisi hukum Islam konsep-konsep tersebut menunjukkan supermasi realitas dan perkembangan pemikiran seiring perubahan masa (Van Den Boom:44)

Oleh para ahli hukum Islam, keduanya digunakan untuk memecahkan masalah-maalah yang dihadapi dalam bentuk penafsiran al-Qur’an, tidak heran jika terdapat

kedekatan antara *ushul al- fiqih* dengan hermeneutika al-Qur'an. Hasan Hanafi sendiri tidak keberatan mengakui bahwa dirinya berangkat dari tradisi ahli hukum, terutama mazhab Malikiyah, sebuah sayap rasional dari kalangan ahli hukum muslim klasik, yang ia sebut sebagai *Ahl Al- Tanzil* karena ia berusaha merumuskan hukum demi kepentingan hidup manusia (Hasan Hanafi, 2009: 34)

Pemilihan *ushul al-Fiqih* sebagai landasan menyusun hermeneutika al-Qur'annya mau tidak mau melahirkan persoalan orisinalitas. Sejauh pembacaan penulis, hermeneutika pembebasan mungkin direduksi ke dalam *ushul al-Fiqih* sebagaimana klaim Hasan Hanafi, atau hermeneutika Bultman seperti analisis Boom. Sebagaimana sempat disinggung dalam bab III, hermeneutika pembebasan al-Qur'an justru sangat dipengaruhi fenomenologi, marxisme dan hermeneutika filosofis. Demikian kuatnya ketiga pendekatan tersebut sehingga dapat dikatakan disini bahwa hermeneutika pembebasan al-Qur'an sepenuhnya dibangun atas ketiga landasan pendekatan tersebut, sementara kerangka metodologis dari tradisi pemikiran islam hanya merupakan selaput tipis di atasnya (Hasan Hanafi, 2009: 3163-164)

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

bagi pemahaman teks, sekaligus berguna dalam mentransendenkan atau dalam istilah teknisnya, melakukan apoche, menunda segala persoalan metafisika, yang dipahami sebagai persoalan-persoalan teologis- metafisis serta segala pandangan klasik tentang al- Qur'an.

Selanjutnya, hermeneutika filosofis memberi pengaruh yang sangat besar pada konsepsi mengenai historitas pemahaman teks, relativitas dan produksi makna. Sementara marxisme digunakan oleh Hasan Hanafi secara teoritik, sebagai metode sintesis dan dialektik berbagai pendekatan dalam pemikirannya, dan secara praktis, untuk menyingkap struktur sosial yang dalam masyarakat dan "struktur sosial" dalam teks. Yang terakhir ini tepatnya dimaksudkan untuk menyingkap pertarungan kekuasaan yang terefleksi dalam teks-teks al-Qur'an dan teks-teks penafsiran. *Ushul fiqih* memang sempat disinggung bahkan sempat diulas dalam beberapa tulisan Hasan Hanafi tentang problematika penafsiran. Namun demikian, menurut hemat penulis, hal ini tidak menunjukkan struktur dasar dari gagasan hermeneutika pembebasan al-Qur'annya. Sebaliknya gagasan Hanafi tentang hermeneutika pembebasan bersifat final dalam fenomenologi, hermeneutika gadamerian, dan marxisme. Masalah-masalah seperti nasikh-mansukh, *asbab-al-nuzul* maupun masalah mursal al-Ummah

sebenarnya bukan landasan metodologisnya dalam pengertian sesungguhnya. Ia hanya kumpulan yang diperbincangkan secara spesifik dalam tradisi *ushul al-fiqih* dan tradisi *'ulum al-Qur'an*. Oleh karena itu, dapat disebutkan disini jika berbagai problematika dalam *ushul al-fiqih* tersebut dijadikan justifikasi bagi tradisi hermeneutika pembebasan al-Qur'an. Hal ini terbukti ketika dalam penerimaannya tentang prosedur penafsiran, *asbab al-nuzul* tidak mempunyai signifikansi apa pun dalam memperoleh makna baru. Konteks sejarah, sebagaimana *nasikh-mansukh* dan *maslahah al-Ummah* hanya bersifat insiratif, yakni bahwa teks-teks al-Qur'an selalu turun demi kepentingan tertentu bagi kehidupan manusia (Hasan Hanafi: 32-33).

C. Analisis pemikiran Farid Esack dan Hasan Hanafi Agenda Hermeneutika Pembebasan Farid Esack Dan Hasan Hanafi

Sebagaimana penulis paparkan dimuka Farid Esack dan Hasan Hanafi tidak menafikan hermeneutika yang dia usung untuk menjawab tentang keberpihakan al-Qur'an pada masalah-masalah kritis dalam kehidupan manusia seperti penindasan, kemiskinan, HAM, kesetaraan gender, dan ketidakadilan. Farid Esack mengatakan masyarakat Islam saat ini, berkaitan dengan pemahaman terhadap al-Qur'an untuk menjawab problem-problem kemanusiaan kontemporer, terbagi dalam tiga kelompok (1) mereproduksi tafsir klasik

yang diperuntukkan bagi generasi terdahulu untuk kemudian menerapkannya dalam konteks kekinian, (2) secara kritis dan selektif mengambil pemahaman tradisional untuk menafsirkan ulang al-Qur'an dalam upaya merekonstruksi masyarakat, dan atau (3) berusaha memahami dan menafsirkan sendiri al-Qur'an berdasarkan keahlian memahami teks, konteks teks, dan konteks kekiniaan dalam upaya mengapatkan penafsiran baru terhadap al- Qur'an yang relevan bagi generasi muslim saat ini (Esack, *Qur'an* : 50)

Namun oleh Hasan Hanafi, "tradisi dan moderenisasi" diletakan dalam tiga agenda utama, yaitu sikap terhadap tradisi, sikap kita terhadap barat, dan sikap kita terhadap realitas, ketiga agenda tersebut tidak lain menyajikan dialektika ego dengan dirinya, yakni warisan masa lalunya (*al-turats*), dan dialektika dengan orang lain (*al-akhar*), dalam sebuah medium tertentu dialektika dengan kekiniaan. Ketiga agenda tersebut oleh hasan hanafi bukan sekedar intelektual exerices, tapi memang ditunjukkan untuk perubahan nyata di dunia muslim.

Dalam agenda pertama, minsalnya Hasan Hanafi telah menerbitkan sebuah karya monumental *Min Al- Aqidah Ila Ats-Tsawarah* yang menunjukkan kepaiawaian Hanafi merevitalisasi tradisi untuk perubahan kesadaran umat Islam menghadapi kehidupan moderen. Dalam karya tersebut Hanafi berhasil memperlihatkan pentingnya kesadaran (*al-Wa'yu*) tentang manusia dan sejarah yang sebenarnya sangat kuat dalam teologi-teologi klasik, namun sering kali tersembunyi atau

sengaja disembunyikan dibalik kuatnya pencitraan tentang tuhan. Selama ini teologi Islam lebih banyak didominasi oleh tema-tema keserba sempurna tuhan ketimbang makna manusiawi dari tema-tema tersebut dalam sejarah. Hanafi lalu mentransformasikan dogma-dogma teologis tersebut menjadi teologi revolusioner dalam Islam jadi semacam teologi pembebasan a la Islam (Ilham B. Saenong, 2002:16)

Dalam agenda kedua, Hasan Hanafi menyajikan oksidentalisme, suatu disiplin keilmuan yang sama sekali baru dalam wacana pemikiran Islam. Ia menyebut kajiannya tersebut sebagai kritik terhadap pembentukan dan penggambaran struktur kesadaran barat. Semacam sebuah dekonstruksi terhadap barat yang dilakukan lewat kaca mata Islam. Tujuan agenda tersebut adalah mengakhiri invasi kebudayaan barat dalam kesadaran umat Islam yang mengembalikan mereka kebatas-batas budayanya. Ini berarti bahwa Hasan Hanafi sedang mempertaruhkan sebuah harga-harga psikologis, yakni menganggap bahwa persoalan terbesar umat saat ini adalah ketergantungannya secara mental terhadap barat, disatu sisi, dan pengabaian terhadap tradisinya yang kaya pada sisi lain (Hasan Hanafi, 2009: 67)

Dan agenda yang ketiga, Hanafi melakukan tugas penting yang selama ini menjadi agenda hermeneutika, yaitu persoalan metode (teori penafsiran) dan filsafat tentang metode (metateori tentang penafsiran). Secara metodis, Hasan Hanafi menawarkan sebuah cara baca baru terhadap teks

(hermeneutika teks) al-Qur'an dengan stressing point pada dimensi liberasi dan emansipatoris dari al-Qur'an. Sementara pada agenda metateriknya, hasan hanafi di sana-sini menyuguhkan pelbagai deskripsi, kritik, bahkan bertindak sebagai dekonstruktor terhadap teori lama yang lazim diperbincangkan sebagai kebenaran dan metodologi penafsiran al-Qur'an klasik.

Disamping agenda-agenda yang ditawarkan oleh kedua tokoh diatas sangat produktif dalam menjawab realitas dan problem sosial baik yang di Mesir dan Afrika Selatan, misalnya, Farid Esack menawarkan konsep *taqwa* dalam konteks Afrika Selatan, *takwa* yangia maksudkan disini ialah: *Takwa* seperti diyakini kelompok Islamis progresif Afrika Selatan adalah perjuangan untuk tetap teguh dengan komitmen dalam semua dimensi kehidupan. Sebagai konsep pembebasan, *takwa* berperan sebagai *guide lines* seseorang dan kelompok baik bagi dirinya sendiri (individu) maupun dalam interaksi ke luar (sosial). Ke dalam, al-Qur'an mengaitkan *takwa* dengan keimanan kepada tuhan: sebagai tujuan ibadah; benteng moral dihadapan sistem politik arogan; dan, otokritik bagi dirinya ketika melalaikan tanggung jawabnya kepadatuhan dan manusia (Esack: 4-5)

Selain berpengaruh bagi diri seseorang, *takwa* juga terkait dengan praksis sosial, seseorang yang teguh dengan komitmen *ketakwaannya*, ia akan memiliki *sense of belonging* terhadap realitas yang tidak adil. Al-Qur'an menunjukkan keterkaitan *takwa* ini

dengan saling berbagi (Q.s. *al-lail* (92); 5); menepati janji (Q.s. *Ali Imran* (3);76); dan beramal baik (Q.s. *Ali Imran* (3); 172).

Komitmen pada *takwa* ini menjadi tantangan terbesar kelompok progresif ketika mencoba mengaktualisasikan agama mereka dalam situasi penindasan. Tantangan ini justru dari intern kaum muslim sendiri, kaitannya dengan kerja sama antar agama. Menurut Farid Esack, Islamis akomodasionis sering menuduh kaum progresif dengan mengedepankan *zann* (spekulasi tanpa dasar) dan *hawa* (nafsu pribadi) telah mengobral keyakinan mereka untuk hal-hal yang justru merusak keyakinan mereka sendiri. Tidak jarang mereka mengklaim kaum progresif sebagai kolaborator kafir semata-mata karena bekerjasama dengan kaum non-muslim dalam perjuangan semata.

D. Kesatuan Wahyu Dan Kesatuan Umat Manusia Menurut Farid Esack Dan Hasan Hanafi

Dalam al-Qur'an, wahyu itu sebenarnya satu, tapi diturunkan dalam beberapa kali antara waktu, sesuai dengan tingkat kemajuan kesadaran umat manusia. Hal ini dimaksudkan untuk membebaskan kesadaran ini dari segala penindasan, baik penindasan material, sosial, politik, agar dapat menangkap adanya transendensi dan dengan demikian juga dapat memahami bidang hukum moral. Karena pembebasan ini manusia berada di tepi dua dunia; dunia nyata, dan dunia ideal. Misi wahyu akan selesai jika kesadaran manusia telah menjadi otonom, jika

manusia menjadi rasional dan bebas

(Hasan Hanafi. 1994:58)

Farid Esack menggunakan takwa dalam bahasa al- Qur'an Istilah takwa muncul dalam al-Qur'an sebanyak 247 kali, 102 di antaranya di dalam ayat-ayat makkiyah, dan sisanya di dalam ayat-ayat madaniyah. Jafri menyebut bahwa di antara seluruh istilah etika yang digunakan al-Qur'an, yang paling banyak dipakai dan paling inklusif di antara semuanya adalah istilah takwa (Esack, Qur'an : 87)

Dalam pengertian generiknya, takwa berarti "memperlihatkan suara hati nurani sendiri seraya menyadari bahwa dia sangat bergantung pada kehendak tuhan". Pengertian komprehensif mengenal takwa dalam kaitannya dengan tanggung jawab baik kepada tuhan maupun kepada manusia terdapat dalam ayat berikut:

"Adapun orang yang menderma pada yang lain dan bertakwa kepada tuhan (ittiq) dan membenarkan adanya kebaiakan tertinggi, maka kelak kami akan menyiapkan baginya jalan yang mudah, dan adanya orang yang kikir dan merasa dirinya cukup serta mendustakan kebaikan tertinggi, maka kelak kami akan menyiapkan baginya jalan yang sukar". (Q.S. al-Laill(92): 4-10). "hai manusia...kami telah menciptakanmu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kau disis

allah adalah orang yang paling bertakwa (Q.S, al-hujurat (49):43)).

Takwa seperti diyakini kelompok islamis progresif afrika selatan adalah perjuangan untuk tetap teguh dengan komitmen dalam semua dimensi kehidupan. Sebagai konsep pembebasan, takwa berperan sebagai guide lines seseorang dan kelompok baik bagi dirinya sendiri (individu) maupun dalam interaksi ke luar (sosial). Ke dalam, al-Qur'an mengaitkan takwa dengan keimanan kepada tuhan: sebagai tujuan ibadah; benteng moral di hadapan sistem politik arogan; dan, otokritik bagi dirinya ketika melalaikan tanggung jawabnya kepada tuhan dan manusia (Esack:4-5).

Selain berpengaruh bagi diri seseorang, takwa juga terkait dengan praksis sosial, seseorang yang teguh dengan komitmen ketakwaannya, ia akan memiliki sense of belonging terhadap realitas yang tidak adil. Al-Qur'an menunjukkan keterkaitan takwa ini dengan salaing berbagi (Q.s. al-lail (92); 5); menepati janji (Q.s. Ali Imran (3);76); dan beramal baik (Q.s. ali imran (3); 172).

Komitmen pada takwa ini menjadi tantangan terberat kelompok progresif ketika mencoba mengaktualisasikan agama mereka dalam situasi penindasan. Tantangan ini justru dari internkaum muslim sendiri, kaitannya dengan kerja sama antar agama. Menurut farid esack, islamis akomodasionis sering menuduh kaum progresif dengan mengedepankan zann (spekulasi tanpa dasar) dan hawa (nafsu pribadi) telah

mengobrol keyakinan mereka untuk hal-hal yang justru merusak keyakinan mereka sendiri. Tidak jarang mereka mengklaim kaum progresif sebagai kolaborator kafir semata-mata karena bekerjasama dengan kaum non-muslim dalam perjuangansemeta.

Esack juga menggunakan tauhid dalam mempersatukan umat manusia dalam konteks Afrika Selatan, istilah tauhid yang Esack gunakan ialah; kata dalam bentuk ini (tawhid) tidak muncul dalam al-Qur'an, namun ia sinonim bagi keesaan tuhan. Percaya pada tauhid, "iman kepada tuhan, yang esa tanpa sekutu, wujud kesatuan, yang kesatuannya bersifat kekal dan tanpa bandingan" adalah basis bagi pandangan hidup al-Qur'an (Q.s.al-ikhlas (112); 1-4). Keyakinan bahwa tauhid merupakan pusat pandangan sosio-politik yangkomperehensif, meski tak sepenuhnya baru, telah berkembang dalam beberapa dekade terakhir. Khususnya dalam revolusi iran 1979. Ali Syari'ati tokoh dibalik layar revolusi iran, adalah cendikiawan muslim iran yang mencetuskan gagasan pandangan hidup yang bertujuan merealisasikan keesaaan tuhan dalam ranah hubungan manusia dan sosial-politik (Ali Syari'ati, 1990: 65)

Meskipun belum ada yang mengelaborasi visi masyarakat tauhidi dan implikasinya bagi masyarakat yang tertindas, namun dalam konteks afrika selatan tauhid memiliki makna aflikatif yang sangat khusus. Jelas bahwa sebagai konsep pembebasan, tauhid mengidealkan suatu tatanan masyarakat atas dasar hubungan kemanusiaan; bukan mengeksploitasi

perbedaan-perbedaan. Pandangan holisme tauhid dengan segala implikasi sosio-ekonominya tampak dalam ayat; “fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu” (QS. *Al-Rum* (30);30), yang dipahami sebagai perintah untuk mewujudkan masyarakat non rasialis dan unitarian. Prinsip tauhid memandang seluruh dimensi eksistensi sebagai perluasan realitas yang saling terkait. Gagasan bahwa al-Qur’an berbicara soal spiritualitas dan politik, atau moralitas dan ekonomi tak cukup merefleksikan keterpaduan ini, karena hal itu menyiratkan bahwa bidang-bidang ini berbeda satu sama lain. Al-Qur’an memandang bahwa semua dimensi merupakan aspek-aspek perluasan yang terpadu dari prinsip tauhid (Bandingan dengan konsep Ismail Raji al-Faruqi: 1995)

Al-Qur’an menyebut manusia untuk merujuk kepada kelompok sosial (QS. *Al-nass*(114); 5-6, *al-jin* (72); 6). Ali Syari’ati menyebutkan bahwa al-Qur’an menempatkan manusia dalam suatu dunia tauhid dimana Tuhan, manusia dan alam semesta menampilkan suatu harmoni yang penuh makna dan tujuan (Syari’ati: 52-75)

Manusia menempati posisi sentral dalam kehidupan. Sentralitas ini ditunjukkan Tuhan ketika memilih mereka sebagai khalifahNya di bumi dan meniupkan ruhNya pada manusia pada saat penciptaannya (Qs. *Al-hijr* (15); 29, *al-sajadah* (32);9 dan *sad* (38);72). Al-qur’an menyejajarkan kepentingan manusia dengan kepentingan Tuhan dan menyantuni kaum tidak mampu sebagai investasi kepada Tuhan (Qs. *Al-*

Baqarah(2);245, al- mai'dah (5);12, al-an'am(6);17 dan al-Muzammil(73); 20).

Signifikasi manusia beserta kepentingan dan pengalamannya menjadi faktor yang membentuk hermeneutika al-qur'an. Setidaknya ada dua implikasi hermeneutis ketika manusia menjadi pusat perubahan dan kehidupan. Pertama, ia menjadi esensi bahwa al-Qur'an ditafsirkan dengan cara memberikan dukungan bagi kehidupan dan kepentingan manusia secara keseluruhan daripada kalangan minoritas. Kedua, penafsiran harus dibentuk oleh pengalaman dan apresiasi kemanusiaan secara keseluruhan (Esack, 2005: 98)

Paham kemanusiaan sebagai kunci hermeneutik juga mempunyai implikasi teologis, yaitu manusia sebagai ukuran kebenaran dan problem autentisitas. Manusia sebagai ukuran kebenaran mesti ditempatkan dalam kerangka tauhid dan didasarkan pada yang absolut. Sebab tanpa manusia yang berbahasa, niscaya tidak akan ada konsep bahwa tuhan berbicara, tidak ada campur tangan tuhan dalam sejarah dan tanpa pewahyuan tidak akan ada makna yang nyata bahwa manusia sebagai humanum; manusia sejati. Karena itu, humanum yang dimaksud di sini adalah bukanlah humanum yang otonom sebagai kriteria absolut, melainkan humanum yang berasal dari tauhid. Pemahaman ini yang kemudian memunculkan istilah humanum adalah suara kebenaran yang

identik dengan kebenaran tuhan (*vox populi vox dei*).¹⁴

Problem autetisitas berarti setiap orang mempunyai hak yang sama untuk memasuki teks suci. Ide hermeneutika al-Qur'an menentang konsep tradisional tentang kesucian teks yang hanya dapat disentuh oleh individu tertentu. Apabila dalam situasi ketidakadilan konsep-konsep kesucian atau legitimasi teologis teks tidak terkait dengan perjuangan demi keadilan, maka konsep-konsep itu tidak lebih dari sekedar senjata ideologis bagi ketidakadilan.

Tahun 1980-an di Afrika Selatan menyaksikan munculnya gagasan "rakyat" sebagai konsep penentangan yang signifikan dalam imajinasi populer (Esack:3). Rakyat sebagai kategori sosio-politik ditampilkan sebagai alternatif revolusioner bagi negeri apartheid, institusi dan nilai-nilai yang berlaku didalamnya. Konsep ini juga berlaku bagi jawaban atas kebingungan kaum muslim afrika selatan yang percaya terhadap kedaulatan tuhan, meskipun tuhan sendiri tidak secara eksplisit menetapkan kedaulatannya dalam arti politis. Semua ini merupakan elaborasi dan seruan yang makin keras bahwa rakyatlah yang mesti berdaulat.

E. Titik Temu Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi Dan Farid Esack

Pertama, Hasan Hanafi menegaskan bahwa

¹⁴ *Ibid*, hal. 97

pemikirannya secara keseluruhan terbebas dari pengaruh barat dan timur. Pemikiran bukanlah neo- marxisme, liberalisme, revolusioner, khawarij, syi'ah atau gerakan Qaramaitah, melainkan refleksi pemikiran historis yang mempersentasikan suatu gerakan sosial politik dalam khazanah klasik, dengan menggali akarnya pada al-Qur'an dan as-sunnah, dan hanya kesejahteraan untuk rakyat (Hasan Hanafi: 1988: 549)

Sebagaimana diakui oleh Hasan Hanafi di atas, bahwa pemikirannya bukan neo-marxisme, tetapi Islam sendiri secara inheren dalam sejarah memerankan fungsi pembebas bagi manusia dari penindasan dan otoritarisme para penguasa. Karena itu, pemikiran Hasan Hanafi sesungguhnya memiliki kemiripan dengan filsafat marxisme, yang terletak pada dimensi pembebasan.

Hanafi menegaskan pentingnya Islam mengembangkan kehidupan yang progresif, dengan dimensi pembebasan di dalamnya. Gagasan akan keadilan sosial yang harus ditegakkan sebagai tiang pendukung. Karenanya, keadilan sosial terwujud dengan adanya pelaku pembebasan. Pemikiran Hasan Hanafi diorientasikan pada pembuatan paradigma baru, yaitu dengan mengajukan Islam sebagai alternatif pembebasan bagi rakyat tertindas di hadapan kekuasaan kaum feodal. Dengan banyak menggunakan analisis sosial seperti teologi pembebasan yang muncul di amerika latin, ia berusaha memperbaiki kehidupan masyarakat arab yang hancur dengan mengembalikan identitas mereka dari alienasi; membersihkan mereka dari segala yang

menghambat perkembangan, pencapaian standar hidup yang lebih baik dan penentuan nasib mereka, sambil mengembangkan teologi Islam baru bagi masyarakat muslim (A.H. Ridwan, 1998)

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Farid Esack dengan konsep takwa, yang diambil dari al- Qur'an seperti diyakini kelompok islamis progresif afrika selatan adalah perjuangan untuk tetap teguh dengan komitmen dalam semua dimensi kehidupan. Sebagai konsep pembebasan, takwa berperan sebagai guide lines seseorang dan kelompok baik bagi dirinya sendiri (individu) maupun dalam interaksi ke luar (sosial). Ke dalam al-Qur'an mengaitkan takwa dengan keimanan kepada tuhan: sebagai tujuan ibadah; benteng moral di hadapan sistem politik arogan; dan otokritik bagi dirinya ketika melalaikan tanggung jawabnya kepada tuhan dan manusia (Esack, 2005, hal.68-69)

Pemikiran Hasan Hanafi berorientasi untuk mengangkat posisi kaum yang dikuasai, kaum tertindas, kaum miskin dan menderita. Kemudian menempatkan kembali rasionalisme, naturalisme, liberalisme dan demokrasi khazanah islam. Dari orientasi pemikiran hasan hanafi diatas, tergambar bahwa rekonstruksi suatu idiologi dikaitkan dengan alasan praksis yaitu memerangi ketidakadilan, penderitaan dan kemiskinan. Inilah isi dari idiologi hanafi yang konjungtif dengan nilai-nilai Islami.

Hanafi menjelaskan, bahwa ilmu *ushuluddin* adalah ilmu yang memberikan kepada orang banyak konsepsi-konsepsi tentang alam dan motif-motif untuk berbuat. Ilmu ini

merupakan alternatif satu- satunya bagi semua ideologi modernisasi sekuler, karena dogma-dogma keimananlah yang menjaga jati diri dari masyarakat dan keperibadian nasional. Karena itu bagi Hanafi ilmu ini tidak hanya memerlukan pijakan dasar akalliah, melainkan juga pijakan dasar kenyataan.

Hanafi menegaskan dalam kerangka rekonstruksi, bahwa ilmu ini tidak dipelajari dengan tujuan untuk mendapatkan sorga atau keselamatan dari neraka, melainkan untuk membela kepentingan umat, yaitu: pembebasan tanah mereka, pembagian kembali kekayaan mereka secara adil dan merata, pelepasan kebebasan mereka dalam berbicara, berbuat dan berkeyakinan, penyatuan mereka dari keterkoyokan, penghentian keterbelakangan mereka, pengembalian mereka dari keterasingan ke jati diri, dan mobilisasi anggota-anggota mereka. Balasan yang diharapkan hanyalah berjalannya kebudayaan setelah lama berhenti.

Berdasarkan analisis sosial marxisme, Hanafi menggagas rekonstruksi teologi, dengan menempatkan praksis sebagai langkah pertama dalam berteologi. Teologi dimulai dari titik praksis pembebasan rakyat yang tertindas. Disamping itu, Hanafi bercita-cita mengemban amanat rakyat dengan melakukan advokasi sosial, memperjuangkan pembebasan masa rakyat dari penindasan oleh penguasa, dan mendapatkan dari kaum muslimin untuk tegak sederajat di hadapan barat. Dalam konteks ini teologi yang di inginkan jelas bernada sosial-politik revolusioner (A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hasan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan*

Islam, (Yogyakarta: ITTQA Press,1998), hal.66

Oleh karena yang demikian, Farid Esack selaras dengan pemikiran yang diusung oleh Hasan hanafi, Esack mengatakan: Al-Qur'an sering menggunakan kata *adil* dan *qist* secara bergantian untuk merujuk terhadap makna keadilan. Keduanya tidak memiliki perbedaan makna yang signifikan. Yaitu, berarti keadilan, kesamaan, berlaku sama, adil dan tepat (Qs. *Al-hujurat* (49);9, *al-Baqarah* (2);282). Keadilan adalah dasar keteraturan alam semesta (Qs. *Al-Jasiyah* (45); 22). Bahkan al-Qur'an menyamakan keadilan dengan kebenaran (Qs. *Al-Zummar* (39); 69).

Keadilan adalah rasion d'etre bagi tegaknya agama. Masyarakat islam diharapkan berpegang pada keadilan sebagai basis kehidupan sosio-ekonomi, keadilan dilawankan dengan zulm dan 'udwani (penindasan dan pelanggaran). Keadilan adalah ukuran untuk melakukan perjuangan pembebasan.

Visi keadilan al-Qur'an harus mensuplai gagasan visioner terhadap perjuangan ini. Konteks perjuangan pembebasan tidak hanya memiliki sesuatu untuk dikatakan pada teks, teks jugam memiliki sesuatu untuk dikatakan pada konteks (ketidakadilan dan penindasan). Dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan semesta yang didasarkan pada al-Qur'an adalah nilai-nilai yang harus ditegakkan, namun tidak halnya dengan stabilitas sosio-politik per se.¹⁵

¹⁵ Teori negara pasca al-mawardi (sunni) mengangkat stabilitas menjadi prinsip agama. Gangguan apapun terhadap stabilitas ini tidak peduli dasar-dasar

Dalam teks lain yang sangat signifikan dengan wacana pembebasan islam di afrika selatan, farid esack menunjukkan kerelaan al-Qur'an menjadi senjata ideologis bagi situasi ketidakadilan dan kekacauan dalam seluruh manifestasinya. Al-Qur'an memerintahkan kaum muslimin untuk memerangi sistem yang tidak adil. Selain menjadi senjata ideologis paling ampuh terhadap sistem apartheid, al- Qur'an dengan nilai-nilai keadilan dan persamaan juga merupakan konsep kunci sosio-ekonomi yang mengarah pada terwujudnya masyarakat yang adil dan egaliter. Meski demikian, kalangan islamis progresif dihadapkan pada kekaburan makna keadilan dalam al-Qur'an dalam al-Qur'an. Akibatnya, istilah-istilah seperti *adl'* dan *qist'*, serta antonimnya *zulm* dan *'udwun*, digunakan terutama untuk merujuk kepada keadilan atau ketidakadilan politik dalam konteks dominasi rasial. Keadilan dalam konteks ini jarang atau tidak mencakup, misalnya, soal kebebasan sosio-religious bagi kaum perempuan. Implikasinya, pemahaman yang parsial ini jarang menjadi retorika pembebasan baik oleh aktivis islam progresif maupun pada tingkat organisasi seperti "*The Call Of Islam*" dan MYM. Karena itu, Farid Esack menyeru kalangan islamis progresif untuk memahami konsep keadilan secara komprehensif.

Menurut Farid Esack, upaya untuk memahami konsep

nilainya, disebut dengan fitnah (subversif, makar). Sikap negatif ini pada perlawanan telah bergeser dari konsep awal yang memerintahkan penumbangan penguasa yang zalim dengan kekerasan. Ibid, hal. 113

keadilan secara komprehensif dan kerelaan al-Qur'an menjadi senjata ideologis dalam situasi ketidakadilan memunculkan dua implikasi hermeneutik. Pertama, penafsir harus mengambil pendekatan radikal terhadap al-Qur'an untuk melawan ketidakadilan. Posisi dan sikap netral serta objektivitas dalam konteks ini sama dengan dosa yang dapat mengeluarkan seorang penafsir dari kelompok orang-orang yang bertakwa (takwa disini dipahami dalam pengertian sebagaimana dijelaskan diatas). Kedua, pendekatan tersebut mensyaratkan adanya komitmen teologis dan ideologis, serta afinitas kepada nilai-nilai yang terkandung di dalam konsep takwa dan tauhid diatas.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mustaqim, *Epistimologi Kontemporer (studi komparatif antara Rahman dan Shahrur)*, dalam Disertasi, Yogyakarta: UINSunan Kalijaga, 2007
- Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsyudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002
- Abu Zayd, Nashr Hamid, *Naqd Khitab al-Dini*, Kairo:Sina Li al-Nasr 1992
- Ahmala, *Al-Qur'an Dan Pembebasan, Kajian Metodologi Atas Pemikiran Farid Esack* Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kalijaga, 2008
- Anton Bakker dan A. Chariz Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994
- Edi Ah Iyubenu, *Berhala-Berhala Wacana*, Yogyakarta: IRCISOD, 2015
- Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur'an Liberalisme, Pluralisme*, ter.Watung A. Budiman, (Bandung: Mizzan Media Utama, 2000.
- Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, One World, Oxford, 1997.
- George Ritzer, *Teori Sosiologi: dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, Terj. Saut Pasaribu, dkk, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 201
- Hasan Hanafi, *Kiri Islam: Antara Moderenisme Dan Posmoderenisme*,

- ter. Kazuo Shimogaki. Yogyakarta: LkIS, 1994
- Hasan Hanafi, *Reformasi Intelektual Islam*, terj.A.h,Ridwan, Jogjakarta: Ittaqa Press, 1998
- Hasan Hanafi, *Dialog Agama Dan Revolusi 1*, terj. Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Hasan Hanafi, *the genesis of A. Secular ideology*, Makalah, Mesir: Luxor, 1985
- Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosfis Hans George Gadamer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan hanafi*, dalam Jurnal Uin Sunan Kalijaga oleh Muhamad Aji Nugroho
- Juan Luis segundo mendefinisikan hermeneutical circle sebagai perubahan terus menerus dalam melakukan interpretasi terhadap kitab suci yang dipandu oleh perubahan-perubahan berkesinambungan dalam realitas masa kini, baik individu maupun masyarakat. Juan Luis Segundo, *the liberation of theology*, New York: orbis Books, 1991
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta: Paradigma, 2005
- Lihat Muhammad Amin Abdullah “kajian Ilmu Kalam di IAIN *Menyongsong perguliran Paradigma Keilmuan Pada Era Keislaman Pada Era Milenium ketiga*), dalam Disertasi UIN SUNAN Kalijaga 2009
- Michael Lowy, *Teologi Pembebasan: Kritik Marxisme Dan Marxisme Kritis*, Yogyakarta: Insist Press, 2013

- M. Amin Abdullah, “*Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: perspektif delapan poin sudut telaah*,” *Makalah Dalam Workshop Metodologi Penelitian Bagi Dosen Pengampu Mata Kuliah Metodologi Penelitian*, diselenggarakan pusat penelitian IAIN Sunan kalijaga Yogyakarta, 19 Februari 2004
- Mustaqim Abdul dan Syamsudin Sahiron, *Studi Al-Qur’an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. (Yogya; PT. Tiara Wacana, 2002
- Muhammad Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*, Yogyakarta: ISBN, 2008
- Musnur Hery, “*Hermeneutika Relijius Paul Ricoeur (1913-2005) dan Fazlur Rahman (1919-1988)*”, Disertasi. Yogyakarta: Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga.
- Sahiron Syamsyudin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesa Press, 2009
- Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur’an Dan Hadist*, Yogyakarta; Elsaq Press, 2010
- Paulo freire, *pendidikan kaum tertindas*, terj. Tim Redaksi Asosiasi Pemandu Latihan: Utomo Dananjaya, dkk, cet. Iii Jakarta: Ip3es, 2000
- Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur’an; Liberalisme, Pluralisme*, Terj. Watung A Budiman, Bandung: ISBN, 2000
- Achmad Khudori dan Erik sabti Rahmawati, *Kerjasama Umat*

Beragama Dalam Al-Qur'an Hermeneutika Farid Esack, Malang: UIN-Maliki PRESS (Anggota IKAPI).

Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi*, Yogyakarta: PT Tjara Wacana, 2002.

Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur'an; Liberalisme, Pluralisme*, Terj. Watung A Budiman, Bandung: ISBN, 2000.

Simon Dagdut, *profile of Farid Esack*, 4. Disertasi ini kemudian diterbitkan oleh Oneworld, Oxford, Inggris, tahun 1997

Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur'an; Liberalisme, Pluralisme*, Terj. Watung A Budiman, Bandung: ISBN, 2000.

Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur'an; Liberalisme, Pluralisme*, Terj. Watung A Budiman, Bandung: ISBN, 2000.

Esack, "Qur'an Hermeneutics; Problem And Prospect," *The Muslim World*, vol. LXXXIII, no. 2, 1993.

Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur'an; Liberalisme, Pluralisme*, Terj. Watung A Budiman (Bandung: ISBN, 2000.

Leonard Thompson dan Andrew Prior, *South African Politics* New York: The Vail Press, 1982.

Farid Esack, *Qur'an, liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity againsts Oppression*,

lihat terj. Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas, Bandung: Mizan, 2000.

Farid Esack, Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur'an; Liberalisme, Pluralisme, Terj. Watung A Budiman Bandung: ISBN, 2000.

Farid Esack, Qur'an, liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity against Oppression, lihat terj. Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas, (Bandung: Mizan, 2000.

Farid Esack, Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur'an; Liberalisme, Pluralisme, Terj. Watung A Budiman, Bandung: ISBN, 2000.

Farid Esack, Membebaskan Yang Tertindas, Al-Qur'an; Liberalisme, Pluralisme, Terj. Watung A Budiman, Bandung: ISBN, 2000.

Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002.

B. Saenong Ilham, Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi, Jakarta Selatan: TERAJU, 2002.

Ilham B. Saenong, Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 102

Hasan Hanafi, Islam In The Modern World; Religion, Ideology,

- And Devloment, vol. 1.Kairo: Anglo-Egyptiaan Bookshop, 1995.
- Hasan Hanafi, “Qadhaya Mu’ashirah terj. Yudian Wahyudi” dalam Yudian Wahyudi (ed.),Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi? Yogyakarta: Nawesea Press, 2009
- Saenong Ilham, Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir Al-Qur’an Menurut Hasan Hanafi, Jakarta Selatan: TERAJU, 2002.
- Hasan Hanafi, Oksidentalisme, Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat, Terj. Komaruddin Hidayat Jakarta Selatan: Paramadina, 1999.
- Hasan Hanafi, Kiri Islam, Terj. M.Imam Aziz dan M. Jadul Maula Yogyakarta: Pelangi Aksara, 2007.
- Sahiron Syamsyudin, Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur’an yogyakarta: Pesantren Nawesa Press, 2009.
- Inyiaik Ridwan Muzir, Hermeneutika Filosofis Hans George Gadamer, Jogjakarta: AR-Ruzz Media, 2012.
- Edi Ah Iyubenu, Berhala-Berhala Wacana Yogyakarta: IRCISOD, 2015.
- Josef Bleicher, Contemporary Hermeneutics, London: Routledgeand Paul Keagan, 1980.
- Muhammad Arkoun, Berbagai Pembacaan al-Qur’an, Ter. Machsini Jakarta: INIS, 1997.
- Jean Gronodin, Introductions To Philosophical Hermeneutics Yale: Yale University Press, 1994.

Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas*, ter. Ahsin Muhammad
Bandung: Pustaka, 1985.

Al-Dzahabi, *Tafsir Wa Al-Mufsirun*, I Beirut: Dar Al-Fikr, 1976.
Tafsir Ibnu al-Arabi, II Beirut: Dar al-Fikr, tt

Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, Al-
Qur'an*

Liberalisme, Pluralisme, ter. Watung A. Budiman, Bandung:
Mizzan Media Utama, 2000

Fazlur Rahman, *Islam And Modernity: Transformations Of An
Intellectual Traditions*, Chicago: University Press, 1982.

Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam Today*, Washington: Center
For Contemporary Arab Studies, 1987.

Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-
Qur'an* Bandung: Pustaka, 1982

Juan Luis Segundo, *The Liberations Of Theology* (New York:
Orbis Books, 1991.

Hasan Hanafi, *Islam In The Modern World; Religion, Ideology,
And Development*, vol. 1. Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop,
1995.

Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir
Alquran Menurut Hasan Hanafi* Jakarta: Teraju, 2002.

Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir
Alquran Menurut Hasan Hanafi* Jakarta: Teraju, 2002.

A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hasan
Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*,

- yogyakarta: ITTAQA Press, 1998.
- Hasan Hanafi, *Dirasat Falsafiyya*, Kairo: Maktabah Anglo Mishriyyah, 1988.
- Hasan Hanafi, *Islam In The Moderen World; Religion, Ideology, And Devloment*, vol. 1.(Kairo: Anglo-Egyptiaan Bookshop, 1995.
- Hasan Hanafi, *Kiri Islam: Antara Moderenisme Dan Posmoderenisme*, ter. Kazuo Shimogaki, yogyakarta: LkIS, 1994.
- Hasan Hanafi, *Min Al-Aqidah Ila Al-Tsawarah: Al-Muqaddimah An-Nazhariyah*, vol. 1. Kairo: Maktabah Madbuli, 1989.
- Kuswaya, *Metode Tafsir Kontemporer: Model Pendekatan Hermeneutika Sosio-Tematik Dalam Tafsir Al-Qur'an* Hasan Hanafi Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011.
- Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*. Terj. Yudian Wahyudi yogyakarta : Pesantren Nawesa Press, 2009.
- Hasan Hanafi. *Dialog Agama Dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1994.
- Ali Syari'ati, *Kritik Islam Atas Marxisme Dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husain Anis al-Habsyi, Bandung Mizan, 1990.
- Juan luis Segundo, *The Liberation Of Theology* New york; orbis Books, 1991.
- Ali Syari'ati, *Kritik Islam Atas Marxisme Dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husain Anis al-Habsyi Bandung Mizan, 1990.
- Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*. Terj. Yudian Wahyudi

yogyakarta : Pesantren Nawesa Press, 2009.