

URGENSITAS HERMENEUTIK HASAN HANAFI DALAM MEMAHAMI AGAMA DI ERA GLOBALISASI

Nurkhalis

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara

E-mail: nurkhalis_sf@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan tentang Hanafi yang telah memperkenalkan suatu teori hermeneutik dengan pendekatan *istimbat istiqr'a'i* (eksplorasi deduktif). *Istiqr'a'* dipahami dengan *istaqr'aitu* diartikan dengan 'saya telah menguji' dengan cara menghadirkan kembali pengujian dari khusus ke umum melalui pengetahuan makna setiap bahagian dan spesifikasinya. *Istiqr'a'* merupakan kemampuan memegang kesimpulan yang dibuat dari pandangan puncak keseluruhan akal yang sama pada setiap orang atau apresiasi sebuah estetis individual yang diterima oleh orang-orang pada umumnya. Dalam tulisan ini, hermeneutik revolusioner bertujuan dalam hubungannya terhadap pembebasan bumi (*tahriru aridhi*) orang Islam atas nama Tuhan (Allah), *aradhu al mi'ad* (bumi yang memenuhi janji) yang mengikat antara Allah dan bumi dengan aqidah, *lahūt ardh* (memfaktakan Tuhan di bumi) yakni penyatuan antara tauhid dan *wahdatul ummat*, antara *nubuwwah* dan dinamika historis, revolusi bumi, dinamika zaman yang menghapuskan kesenjangan antar *sukūnina* (kedamaian) dan *takhallufina* (perbedaan yang ada), maka inilah yang membentuk peradaban (*hadharah*) yang saling berkoneksi antar manusia, zaman, kesejarahan dan dinamika. Gerakan pembaharuan Islam kontemporer menghendaki pemindahan '*ishlah din* (reformasi agama) ke *nahdhah syamilah*' (kebangkitan kinerja). Kemudian dari '*nahdhah syamilah*' akan melahirkan pencerahan akal maka dengan sendirinya akan mudah terjadi revolusi sosial dan politik. Reformasi dalam konsep *mitsali* (ideal) menuju kepada reformasi sosial, harus melalui perkawinan *wa'yu siyasi* (wacana politik) dengan *wa'yu tarikhi* (wacana sejarah). Kombinasi pemahaman agama antara sensus literalis (makna yang banyak diterima dalam literal), sensus spiritualis (makna yang cepat membangkitkan kehadiran teologis) dan 'sensus komunal' (mayoritas pendapat pakar) akan membentuk sebuah cakupan cakrawala hermeneutik *desiratun* yakni pemahaman agama yang dilahirkan melalui interpretasi yang diperoleh melalui pencapaian kegigihan para *interpreter* menemukan jalan tengah antara ideal *good* dalam Al Qur'an dengan menciptakan persaudaran yang positif dalam beragama. Penelitian ini merupakan hasil dari penelitian studi pustaka.

Kata Kunci: Al Qur'an, Hermeneutika, dan Hasan Hanafi

Abstract

This paper describes the Hanafi who has introduced a hermeneutical theory with *istimbat istiqr'a'i* approach (deductive exploratory). *Istiqr'a'* is understood to mean *istaqr'aitu* meaning that I have been testing by bringing back test from the particular to the general through meaning knowledge of every part and specifications. *Istiqr'a'* is the ability to hold the conclusions of the

summit view of the overall the same sense in every person or aesthetic appreciation of an individual who is accepted by all people in general. In this paper, hermeneutic revolutionary aims in relation to the earth liberation (tahriru aridhi) of Muslims in the name of God (Allah), aradhu al mi'ad (earth that fulfills the promise) binding between God and the earth with faith, lahūt ardh (making factuality of God on the earth) which is the union between monotheism and wahdatul ummah, between nubuwwah and historical dynamic, the revolution of the earth, with the dynamics that abolish disparities between sukūnina (peace) and takhallufina (differences), then that has shaped civilization (hadharah) mutually connect between man, age, history and dynamics. Contemporary Islamic reform movement requires the removal of 'ishlah din (religious reform) to nahdhah syamilah' (awakening of performance). Then from 'nahdhah syamilah' will give birth to enlightenment sense then by itself will easily occur social and political revolution. Reforms in the concept mitsali (ideal) to social reform should be through marriage wa'yu siyasi (political discourse) with wa'yu tarikhī (historical discourse). The combination of religious understanding between census literalists (meaning that is widely accepted in the literal), census spiritualist (meaning that quickly evokes the theological presence) and 'census communal' (the majority opinion of the expert) will form a coverage horizon hermeneutic desiratum that is the understanding of religion that was born through interpretation obtained through the achievement of the persistence of interpreters who find a middle course between the ideal good in the Qur'an in creating a positive religious fraternity. This study is the result of literature review.

Keywords: *Al Qur'an, Hermeneutic, and Hasan Hanafi*

A. Pendahuluan

Diskursus keIslaman dan kemodernan semakin terbuka ditandai semakin banyak konsep Islam terakumulasi dalam tatanan kebaruan. Salah satu ide yang sangat konspiratif yakni dewasa ini adalah tentang ide hermeneutik menjadi proyek *unfinished* (belum selesai) yang terus berkembang sesuai pesan intelektual sebagai perumus teori baru dalam menciptakan peradaban baru dalam Islam. Hermeneutik sebagian intelektual Islam menyamakan dengan tafsir, sebagiannya lagi menyatakan berbeda. Selama ini penggunaan istilah interpretatif dalam Al Qur'an berkonotasikan dengan penggunaan metode tafsir. Banyak kaidah-kaidah tafsir mengikuti pola prinsipil dan ketat, sementara pola interpretasi hermeneutik mengikuti pola terbuka.

Hermeneutik menjadi *icon* terhadap modernisasi nilai-nilai Al Qur'an di mana interval eksaminasi berkisar pada perspektif transnasional yang identik dengan interpretasi politik dengan dilandasi inspirasi mencoba mengadvokasi liberalisme, modernisme, humanisme, dan feminisme dalam wacana kesucian yang selama ini selalu tertuju dalam alienasi. Sedangkan batas selanjutnya hermeneutik diupayakan ke arah monodimensional menampung perkembangan politik dalam suatu budaya agama murni yang dihiasi oleh cerminan monolitik dan normatif menuju kepada konfrontasi siklus generasi.¹

Masyarakat Muslim di era globalisasi dan modernisasi dihadapkan dalam pilihan antara menggali nilai-nilai Al Qur'an dan Hadits yang terbaru atau menerima konstruksi pandangan mazhab sebagai produk sejarah. Dalam yurisprudensi Islam telah

¹Meena Sharify-Funk, *Encountering the Transnational: Women, Islam and the Politics of Interpretation*, (England: Ashgate Publishing Company, 2008), h. 38 dan 32

ditentukan batas *sah* (*shahih*) sebagai akumulasi satu kebenaran pemahaman permanen versi mazhab, sedangkan *khatha'* (*salah*) merupakan deviasi (penyimpangan) dari koridor *shahih* serta pandangan *dhal* (*sesat*) yakni suatu pemahaman yang jauh dari koridor *shahih* kecenderungan berbeda jauh dari perbuatan semestinya.

Akhirnya pemahaman agama terjadi *class action* antara setuju pada ijtihad tertutup atau mengajak seruan pada ijtihad terbuka. Sesungguhnya eksistensi tafsir dan hermeneutik memberikan kontribusi besar pada responsibilitas bahwa agama adalah suatu petunjuk melenyapkan keraguan, konflik dan ketertindasan. Para intelektual Islam menempatkan hermeneutik untuk membedah kembali Islam dalam kerangka kemodernan dan *lokal wisdom* hingga dicoba digagaskan dalam tataran ide *reconstruction*, *rethinking* dan *deconstruction*. Upaya ini dilakukan untuk menggugah umat Muslim memberikan nuansa berpikir semacam *yudisial review* terhadap pikiran-pikiran lama yang diuji kembali dalam bentuk paradigma Islam modern. Ada sebagian ahli Islam klasik menganggap Islam memiliki kebenaran tunggal. Sedangkan pemikiran paradigma modern menganggap konsep Islam itu tidak harus tunggal tetapi banyak ragam yang bersatu hanya dalam kaidah Islam. Tujuan tertinggi dari teks suci adalah bertujuan membumikan bimbingan etika dan moral, namun moral tidak ada batas akhir pembahasan dalam Al Qur'an hanya bersifat asumsi dasar. Secara essensi spirit Islam dinyatakan bahwa moral harus dimulai dari Al Qur'an.²

Aplikasi hermeneutik Islam tidak dibedakan oleh para cendekiawan Muslim dengan filsafat hermeneutik. Baik hermeneutik Islam dan filsafat hermeneutik memiliki koridor berpikir ke arah yang lebih rasional dengan mempertimbang aspek-aspek lain untuk penguatan pemahaman terhadap interpretasi Qur'ani. Hermeneutik tidak menginginkan suatu wacana melangit, sementara filsafat hermeneutik dalam setiap eksistensinya selalu mementingkan kebenaran rasional utopis. Keberadaan wahyu membuka cakrawala yang lebih elegan terhadap beberapa pilihan hidup di antara tawaran positif-negatif, baik-buruk, atau terukur maupun tidak terukur.

Pemahaman tentang kebenaran mutlak Al Qur'an sangat terbatas. Tidak ada yang tahu yang mana makna tunggal. Maka pemahaman individualisme mengenai Al Qur'an menyebabkan munculnya berbagai pro-kontra tentang essensi dan substansi nilai Al Qur'an. Terdapat kontradiktif di tengah masyarakat antara membumikan Al Qur'an dengan konsep yang sederhana atau membumikan Al Qur'an dengan konsep melangit. Selama ini banyak umat Muslim tidak memahami Al Qur'an secara merata, akibatnya terjadi deviasi yang tajam yang mengarah kepada konflik seperti pendangkalan akidah, perbedaan dan penolakan syari'at, dll. Ketidakterimaan merupakan hal yang tak dapat ditolelir terhadap diskursus Al Qur'an dalam rangka mem-*booming* Al Qur'an di muka bumi. Dalam kenyataan terdapat kekerasan atas nama agama yang dipahami oleh sekelompok orang sebagai keabsahan yang melegalkan kekerasan untuk membela agama. Karena itu hermeneutik memiliki tingkat pengaruh emosional terhadap munculnya gerakan-gerakan dalam meng-*counter* atau mem-*back up* agar sebuah interpretasi miskonsepsi tidak menjadi virus yang merusak tatanan peradaban Islam global.

Permasalahan yang sangat aplikatif tentang hermeneutik adalah pembedaan antara eksegesis (membaca makna keluar dari teks) dan eisegesis (membaca makna kita sendiri ke dalam teks). Ada anggapan bahwa eksegesis merupakan satu-satunya pendekatan yang

²Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2011), h. 283

valid terhadap interpretasi. Standar rasional eksegesis lebih cenderung bersifat fleksibilitas. Hermeneutik dalam Islam sejalan dengan 'hermeneutik prinsipil' ataupun 'hermeneutik paternalistik' (terpola).³ Namun dalam ilmu filsafat memperlihatkan bahwa menghiiasi makna teks secara analisis (eksegesis) mengelaborasi antara makna athenitas dan asketisme serta memasukkan *moral/social order* (tatanan moral atau sosial) terhadap kemungkinan makna teks secara sintetis (eisegesis), kesemuanya merupakan aspek penting proses hermeneutik.

B. Pengertian Hermeneutik

Hermeneutik berasal dari kata *hermeneuein* atau *hermeneia* yang memiliki tiga dasar makna yang dipahami pada masa klasik yaitu "to announce" (memaklumkan), "to explain" (menjelaskan) dan "to translate" (menterjemahkan).⁴ Adapula yang mengartikan hermeneutik dengan "to express" (mengekspresikan) yang sama artinya dengan "to say" (memberikan pendapat). Kata-kata tersebut di atas berhubungan dengan pemahaman suatu kata yang diuraikan dalam bentuk alih bahasa dari bahasa teks ke dalam bahasa ucapan individualistis.⁵ Hermeneutik diartikan pula dengan "to set forth" (untuk menetapkan). Pemahaman berdasarkan "to explain" diarahkan untuk menguraikan tentang kelayakan tanda atau isyarat yang termuat di dalam kata. Sedangkan "to interpret" ditujukan untuk membuat jelas teks yang tidak jelas menjadi teks bermakna pasti yang tidak lagi mengandung keaburan.

Schleiermacher mengartikan hermeneutik sebagai seni dalam pemahaman kata yang membentuk diskursus kebenaran individualis yang beragam.⁶ Banyak ungkapan dari aplikasi hermeneutik membentuk terlebih dahulu diskursus (wacana) sebelum ungkapan tersebut diterima sebagai doktrin, dogma dan idiologi. Sedangkan Palmer mendefinisikan hermeneutik sebagai suatu pendekatan pemahaman karya-karya manusia yang mencoba menguraikan dengan cara mentransendenkan bentuk-bentuk interpretasi bahasa.⁷

Bahasa merupakan alat bagi eksistensi manusia. Sementara pemahaman merupakan suatu keadaan "loss of self" (melenyapkan diri) bahwa suatu pemahaman harus melepaskan diri dari sikap perasaan, emosi dan rekayasa agar memiliki tingkat relevansi dengan hermeneutik teologis.⁸ Hermeneutik umumnya berkembang dalam suatu tradisi yang telah terbukti sebagai bangunan agama dan hukum, seni, dan filsafat sehingga untuk merevolusinya diperlukan kesadaran tradisi melalui refleksi gerakan emansipasi.⁹ Interpretasi dalam aplikasi hermeneutik pada tingkatan minimal menghasilkan pemikiran ide saja namun dalam tingkatan maksimal melahirkan suatu aturan hukum, idiologi dan

³Behnam Sadeghi, *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), h. 27

⁴Richard Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 21-32

⁵*Ibid*, h. 13

⁶Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. Andrew Bowie, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), cet. 1, h. xx

⁷Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, tran. David E. Linge, (London: University of California Press, 2008), h. 10

⁸*Ibid*, h. 51

⁹*Ibid*, h. 18

doktrin yang mengakibatkan suatu interpretasi menjadi terapan, aplikatif bahkan menjadi dogma atau doktrin yang tidak boleh dilanggar.

Hermeneutik, eksegesis maupun interpretasi memiliki makna yang sama walau dalam kata yang berbeda. Kesemua kata tersebut lebih dominan dipahami sebagai “*understanding of being*” (memahami dari yang ada) ketimbang “*inner experience*” (pengalaman batin) yang sangat mengarah kepada subjektifitas.¹⁰ Hermeneutik dalam perspektif Gadamer mengintegrasikan antara pemahaman, interpretasi dan aplikasi. Sehingga hermeneutik dikenalkan Gadamer dengan *praxis*, sedangkan dalam istilah Aristotele, hermeneutik lebih sebagai aktifitas praktek *wisdom*. Kata hermeneutik sebagai aplikasi yaitu bahwa situasi historis dan adat kebiasaan *interpreter* yang berbentuk seni pemahaman, teori retorika klasik (*kairos*) atau menguji kebenaran secara persuasif dengan mengapresiasi keadaan subjek, audien dan momen.¹¹ *Kairos* merupakan doktrin pertimbangan baik tentang suatu kebiasaan yang diimplikasi dari praktek *wisdom*.¹²

C. Diskursus Pemahaman Agama

Pemahaman agama selalu identik dengan diskursus yang berangkat dari teks-teks Kitab Suci. Pemahaman agama dapat dilakukan dengan berbagai corak di antaranya penggunaan istilah interpretasi, eksegesis (lawannya eisegesis), dan hermeneutik, dalam Islam dikenal dengan *tafsir*, *ta'wil*, dan *fahm* Al Qur'an. Pemahaman itu sendiri merupakan tawaran pemahaman yang bisa diterima di suatu tempat dan ditolak pada tempat lain. Pemahaman lebih bersifat suatu refleksi dan pengalaman personal yang berinteraksi dengan Kitab Suci.

Agama dipandang sebagai komitmen terhadap segala aktifitasnya mengandung kebenaran ultima. Tingkah laku orang beragama bertindak atas dasar pengalaman batin autentik terhadap Tuhan sehingga menciptakan pengaruh agama dalam diri manusia dengan menciptakan harmonisasi dalam hidupnya bersama Tuhan. Dengan sendiri ketertarikan pada rutinitas keagamaan sebagai kewajiban hidup yang diterima otoritas setiap orang dimanapun. Bentuk-bentuk agama terpusat pada masyarakat bahwa esensi agama menerapkan kebajikan yang dipandang sebagai cara merealisasi diri dalam masyarakat. Maka dalam hal ini diperlukan interpretasi makna simbol agama terdalam. Orang beragama yang sehat selalu terinspirasi dalam sikap optimistik, bahagia, jiwa bersahabat (*extroverted*), keyakinan pada sosial sebagai orang yang memiliki semua pandangan pada benda dan apapun yang dilihatnya selalu menggunakan daya berpikir mencurahkan potensi kebaikan. Sedangkan agama jiwa yang sakit mencitrakan keyakinannya dalam pesimistik, kesedihan, penderitaan dan berkepribadian tertutup (*introverted*).¹³

Agenda agama dijalankan dalam masyarakat merupakan implementasi dari pemahaman Kitab Suci. Setiap pemahaman Kitab Suci harus mengandung *auctoritates* yakni interpretasi kelayakan teks di mana teks berisikan sandaran pengaruh dari hasil

¹⁰*Ibid*, h. xxxv

¹¹Copeland, *Rhetoric*, h. 19

¹²*Ibid*, h. 19

¹³Ralph W. Hood et. al, *The Psychology of Religion: An Emperical Approach*, (New York: The Guilford Press, 1996), h. 12

interpretasi teks-teks yang layak.¹⁴ Pemahaman agama yang tidak relevan dengan teks Kitab Suci terkesan menjadikan agama sebagai cerminan akumulasi pergumulan kemanusiaan dalam menciptakan *sacred* dan profan. Keadaan ini menimbulkan berbagai deviasi sosial akibat agama lahir dari interpretasi *bad hermeneutics* (pemahaman yang jelek) atau *poor hermeneutics* (pemahaman yang dangkal).¹⁵

Pemahaman agama di era glonalisasi dan modernisasi sangat dominan dipengaruhi oleh berbagai perspektif ataupun *worldview* itulah yang dikenal dengan interpretasi, eksegesis maupun hermeneutik itu sendiri sedangkan rasionalitas yaitu perbedaan *worldview* dari sudut pandang dunia.¹⁶ Rasionalitas instrumental dijabarkan dengan rasio sebagai alat mencapai tujuan-tujuan duniawi. Sedangkan rasionalitas murni (*pure reason*) hanya mencapai pemahaman agama sebagai diskursus kesucian saja.

Rasio instrumentalitas ini dikembangkan secara mendalam oleh Weber yang membedakan adanya tiga aspek rasionalitas manusia yaitu purposif, formal dan diskursif. Gagasan mengenai rasio sebagai alat atau instrument sebenarnya terkait dengan aspek pertama rasionalitas itu, yaitu rasionalitas purposif, *Zweckrationale*, yaitu tipe rasionalitas yang menjadi alat efektif untuk memenuhi tujuan manusia. Weber membedakan antara *action* (tindakan) dan *behavior* (prilaku). *Action* didorong kuat oleh rasional instrumental (*zweckrationale*) sehingga semua yang rasional mesti terpatron pada perhitungan dan pertimbangan.¹⁷ Sementara prilaku merupakan kegiatan naluriah tanpa pemaknaan subjektif, sedangkan tindakan adalah semua prilaku sejauh pelakunya menghubungkannya dengan makna subjektif.

Dalam perkembangannya tidak ditemukan masyarakat mapan yang terus terpola dalam satu bentuk pemahaman dan ketetapan. Hanya saja pemahaman agama dilandasi pada Kitab Suci maka argumen tekstual harus menjadi tolok ukur serta argumen tekstual pula harus dikuatkan dengan argumen rasional agar rekonstruksi, *rethinking*, *renewal* (pembaharuan) dan *tajdid* dalam pemaham agama tidak menimbulkan anomali. Kitab Suci memiliki cakupan pemahaman agama yang terpampang dan terhampar luas memerlukan teknik penggalian. Bila kemampuan seseorang dalam tipologi *fiqh* mencoba melakukan pemahaman agama selalu bersandar kepada *fiqh* yang ada. Dalam tipologi *mutakallimin* (ahli kalam) mempolarisasi pemahaman agama selalu melahirkan *jadal* (kontroversi) terhadap pemahaman Ilahiyah, *nubuwwah*, insaniyah serta penciptan alam. Dalam tipologi syi'ah memandang pemahaman agama tidak menerima transfer pengetahuan dari tradisi Arab awal Islam di mana syi'ah mengikuti aturan rasional-empiris tak terikat dengan tradisi Arab tersebut. Dalam tipologi sufistik mendorong pemahaman agama yang menguatkan asketisme ukhrawi. Dalam tipologi neo-sufistik mencoba melahirkan pemahaman agama yang mengadopsi nilai asketisme yang sesuai modernitas. Dalam tipologi filosofis akan diberikan cakrawala berpikir agama yang lebar bersifat *wisdom* yang komprehensif. Dalam tipologi humanistik akan selalu membela manusia sebagai manusia bukan membela manusia yang berperilaku binatang. Dalam tipologi feminis bersikap

¹⁴C. Clifton Black, *Reading Scripture with the Saints*, trans. Stephen E. Fowl, (Cambridge: The Lutterworth Press, 2015), h. 98

¹⁵Ken Wilber, *Eye to Eye: the Quest for the New Paradigm*, (Massachutts: Shabhala Publications, 2001), ed. 4, h. 163

¹⁶Nicholas Adams, *Habermas and Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), h. 147

¹⁷ Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenter Roth and Claus Wittich, (CA: University of California Press., 1978), h. . 26

membela kaum yang lemah termasuk perempuan agar pemahaman agama tidak menjadi perempuan *second opinion* (opini yang tidak penting). Dalam tipologi patriarkha memiliki pemahaman agama untuk sebuah kekuatan yang besar dalam meruntuhkan keadaan yang tidak disukai. Dalam tipologi anakronistik membentuk pemahaman agama yang menolak tradisi lama dikembangkan dalam tradisi baru. Dalam tipologi pluralis mengajak pemahaman agama untuk menyetarakan dengan pemahaman agama lainnya agar terbentuk sikap inklusif (terbuka) yang kemudian melahirkan toleransi. Dalam tipologi sekular membawa pemahaman agama ke arah asketisme duniawi mengikis asketisme ukhrawi. Dalam tipologi tradisional memisahkan pemahaman agama dengan memindahkan tradisi lama ke tradisi baru di mana nilai lama dipertahankan. Dalam tipologi modernis membentuk pemahaman agama menyelaraskan dengan ide-ide progressif. Dalam tipologi neo-modernis membentuk karakter pemahaman agama yang mengintegrasikan antara nilai yang baik pada klasik dan modern. Dalam tipologi liberal menghendaki pemahaman agama yang tidak terpola pada satu doktrin dan ideologi. Dalam tipologi anakronistik terjadi pembatalan dogma, doktrin dan ideologi lama berlaku di zaman kontertemporer. Dalam tipologi kebatinan menggagaskan pemahaman agama yang tidak beraturan lebih terkesan mementingkan kebatinan ketimbang religiusitas

Pemahaman agama dilatarbelakangi terhadap Kitab Suci dengan penggunaan hermeneutik akan terdorong pada interpretasi religius dan non religius.¹⁸ Non religius mereka lebih tertarik menolak formalisasi doktrin agama dan pengurus institusi agama tetap (*co-official*) bahkan menolak agama.¹⁹ Keyakinan pada religius akan lebih mengapresiasi pengalaman agama dijadikan sebagai praktik agama.²⁰ Interpretasi religius menghadirkan pemahaman agama sebagai tindakan asketisme ukhrawi, sedangkan interpretasi non religius menghadirkan pemahaman agama menghasilkan asketisme duniawi.

Karakteristik pemahaman agama terdapat beberapa corak pemahaman agama diantaranya, (1) *literal sense of scripture* (kepekaan teks), (2) *the spiritual sense of scripture* (kepekaan spiritual), (3) *the fuller sense of scripture* (kepekaan kepada kesempurnaan), (4) *the accomadated sense of scripture* (kepekaan yang akomodatif).²¹ Semua kepekaan tersebut dapat diterima pada suatu tingkatan tertentu pada masyarakat yang kadang saling berbeda penerimaan disesuaikan dengan zaman dan tempat. Setiap zaman dan tempat pula sering terjadi *kufur*, *dhal* dan *khata'* sangat tergantung pada dinamika sosial yang dipengaruhi oleh *social fait* (fakta sosial) atau *faith* (keyakinan) itu sendiri. *Faith* menciptakan kebenaran ilahiyah dalam rangka memenuhi *amar makruf nahy munkar*. Sedangkan *social faith* membentuk kebenaran agama dilandaskan persepsi masyarakat, pemuka agama, tokoh dan budaya setempat.

D. Hermeneutik Hasan Hanafi Sebagai Solusi Pemahaman Agama Di Era Globalisasi

Transformasi sosial dan transformasi keagamaan lebih identik pergeseran nilai dari lama ke baru. Pergeseran orientasi pokok pesan kontemporer kepada orientasi yang lebih maju. Maka diperlukan tidak ada pewarisan permusuhan dan kemarahan, *tahazzub*

¹⁸ Victoria S. Harrison, *Religion and Modern Thought*, (London: SCM Press, 2007), h.106

¹⁹ *Ibid*, h.17

²⁰ *Ibid*, h. 385

²¹ Joseph A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-critical Method*, (New Jersey: Paulist Press, 2008), h. 86

(dogmatis) dan *ta'assub* (fanatis), hitam dan putih, serta *haq* dan *bathil*. Perubahan realitas merupakan langkah kebaikan bahkan perubahan pemikiran merupakan suatu kebaikan menjauhi atau meninggalkan realitas.²² Hal ini menempatkan pemahaman agama sebagai tolok ukur berubah menuju kepada yang lebih baik. Interpretasi Kitab Suci biasanya mengikuti kaidah perkembangan zaman dan tempat. Terobosan baru dimulai dari interpretasi yang membentuk pemahaman agama berdasarkan *geist* (semangat zaman).

Transformasi akan mengambil bentuk yang mengedepankan *new order* (tatanan baru) tetapi *order* terkadang banyak melahirkan persoalan kebutuhan yang tidak terselesaikan di dunia kadang hanya terbawa arus.²³ Melalui pemikiran transformasi dalam upaya pencerahan (*tanwir*) agama melalui peningkatan pemikiran agama dalam rangka internalisasi nilai-nilai yang menyepurnakan sistem yang dapat melenyapkan upaya-upaya yang bersifat *ta'assub* (fanatik buta), *tasyannuh* (mendiskreditkan), *tashallub* (dominasi kekerasan), *'udwanah* (permusuhan) dan *'uzalah* (perpecahan).²⁴

Hermeneutik dalam perspektif Hanafi menganut keseimbangan transformasi dari dengan memperhatikan tingkat formulasi penerimaan dalam masyarakat yang berkisar antara *al maqūlat* (sejalan dengan pengetahuan indrawi), *al-'ibarah* (mencocokkan dengan pemikiran yang dapat dikorelasikan), *al-qiyas* (meminjam logika makna pada ayat direlevankan) sedangkan yang termasuk dalam logika pertimbangan (*dhan*) yaitu *safsatah* (argumentasi yang tersusun dari beberapa premis), *al-khitabah* (dialektik pribadi), *sya'ir* (retorika) dan *al-burhan* (demonstratif).²⁵ Hal ini disimpulkan dari amatan para *mufassir* yang memiliki metode beragam tentang tafsirannya sehingga tidak pernah ditemukan tafsiran seragam tetapi banyak didapat perubahan-perubahan akibat adanya beragam teori analisis makna.²⁶

Hanafi memperkenalkan suatu teori hermeneutik dengan pendekatan *istimbat istiqrā'i* (eksplorasi deduktif).²⁷ *Istiqrā'* bertujuan menyatukan antara akal dengan realitas. Sehingga ruang *istiqrā'* diperoleh melalui realitas yang dikaji dengan metode logika *istimbat istiqrā'i* (eksplorasi deduktif).²⁸ Hanafi mempertegas bahwa baik *istimbat* dan *istiqrā'i* keduanya mencapai kebenaran *yaqin* dan *dhan*. *Istimbat* diartikan oleh Tariq Ramadan dengan *'inference'* (kesimpulan).²⁹ *Istiqrā'* dipahami dengan *istaqraitu* diartikan dengan 'saya telah menguji' dengan cara menghadirkan kembali pengujian dari khusus ke umum melalui pengetahuan makna setiap bagian dan spesifikasinya. Adapun yang dimaksud dari kata *istiqrā'* implikasinya tidak hanya menguji suatu kata bahkan mengetahui kata yang

²²Hasan Hanafi, *Hiwar Al 'Ajjal*, (Kairo: Dar al-Quba, 1998), h. 479

²³Reza Aslan, *Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in The Age of Globalization*, (New York: Random House Publishing, 2009), h. 7

²⁴Hasan Hanafi, *Al-Din Wa al-Šaurah fi Mishr 1952-1981*, (Kairo: Madbūli, 1989), vol. 1, h. 453-454

²⁵Hasan Hanafi, *Min An Naql ila Al 'Ibda'*, (Kairo: Dar Al 'Aqiba, 2000), Juz. II, h. 498

²⁶*Ibid*, h. 505-506

²⁷Hasan Hanafi, *Min An Nash ila al-Waqi': Bunyat An Nash*, Jilid. I, (Kairo: Markaz al-Kutab li An Nasyr, 2004), h. 97

²⁸Hasan Hanafi, *Min An Nash ila al-Waqi': Takwin An Nash*, Jilid. I, h. 43

²⁹Tariq Ramadhan, *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004), h. 43

diuji.³⁰*Istiqla'* yakni suatu argumentasi yang dirumuskan berdasarkan kasus partikular dihadirkan kembali dalam universal.³¹*Istiqla'* dalam bahasa Yunani disebut *epagoge*.³²*Epagoge* merupakan pengetahuan individual yang diperoleh secara deduktif. *Epagoge* dimaksudkan adalah kemampuan memegang kesimpulan yang dibuat dari pandangan puncak keseluruhan akal yang sama pada setiap orang atau apresiasi sebuah estetis individual yang diterima oleh orang-orang pada umumnya.³³

Hermeneutik menggunakan pemahaman teks yang paling dekat dengan interaksi sosial. Kedangkalan hermeneutik akibat kedangkalan pemahaman teks itu sendiri. Teks menjadi *munasabah* (penyesuaian) terhadap hermeneutik. Bila terdapat hermeneutik melampaui teks diakibatkan karena minimnya interaksi *interpreter* dengan manusia lain tentang teks tersebut. Terkadang terdapat pula suatu hermeneutik *aqsa* (melangit) yang mencapai dua puluh penggandaan (penambahan), bisa saja sepuluh kali atau lima kali penambahan.³⁴ Sehingga Hanafi memberikan muatan hermeneutik menjadi hermeneutik *wasfi* (sifat/nama), hermeneutik *'alami* (natural), hermeneutik *madi* (substansi), hermeneutik *suri* (figuratif atau orientasi).³⁵ Sedangkan tingkatan interpretasi dari aplikasi hermeneutik dapat dikategorikan kepada hermeneutik *ziyadah* merupakan suatu interpretasi bersifat ekspansif teks, hermeneutik *nuqsan* (tidak sempurna) merupakan suatu interpretasi kurang dari muatan teks, sedangkan hermeneutik *qillah* (minus) yaitu interpretasi yang menggunakan setengah atau seperempat dari muatan teks.³⁶

Nuansa pemikiran di atas sebagai penopang tercipta wacana Islam kiri dalam perkembangan peradaban global. Islam kiri dimaksudkan tidak didorong oleh kekuatan ritual dan sekuler tetapi mencoba menggerakkan masa depan dari konservatif sebagai rasa senang hati terhadap masa lalu dengan cara membangkitkan ide-ide progressif, Islam dapat melaju dengan progressifitas itu sendiri.³⁷ Peradaban berkembang dari *yasari dini* (kiri agama) menuju *yamin dini* (kanan agama). *Yasari dini* yaitu tingkat minimum persamaan *nadzar* (pemikiran).³⁸*Al-Yasar* merupakan ajakan yang keras untuk kesanggupan memastikan tuntutan persoalan demokrasi. *Al-Yasar* dalam tataran tsaurah (revolusi) memperbaiki *malaku ardh* (penguasa pribumi).³⁹

Pemahaman Islam kekirian dipandang sebagai sikap konspirasi ataupun sikap penolakan terhadap manifestasi yang tidak relevan.⁴⁰ Islam kiri mengunggulkan ide-ide progressif yang mensinyalkan bahwa ajaran Islam terbaru bersifat praksis yang sejalan

³⁰James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: The Book of the Soul of Man*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), h. 173-174

³¹Mohammed 'Abd Al-Mohsen Al-Osaimi, *The Persuasion of King Faisal Ibn Abd al-Aziz: A Case In Contemporary Islamic Oratory*, (Bloomington: Indiana University, 1990), h. 213

³²Jules L. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989): Including Arabic and Persian Publications and Turkish and Russian References*, (Leuven- Belgium: De Wulf Masioncentrum, 1991), h. 144

³³Walter A. Brogan, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, (New York: State University of New York Press, 2005), h. 27

³⁴Hanafi, *Min An Naql ila Al 'Ibda'*, juz. II, h.118-119

³⁵*Ibid*, h. 316

³⁶*Ibid*, h. 119

³⁷John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, (New York: Syracuse University Press, 1994), h. 385

³⁸Hanafi, *Hiwar*,. 483

³⁹Hasan Hanafi, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikri al-dini*, (Mesir: Madbūli, 1989), h. 117

⁴⁰Tariq Ramadhan, *Islam and the Arab Awakening*, (New York: Oxford University Press, 2012), h. 19

dengan konsepsi modern.⁴¹ Islam kiri sama hal pula dengan istilah *new salafiyin*. Ada kontradiksi utama antara masyarakat Muslim dengan pengaruh imperialisme Barat menyegerakan perbaikan identitas Islam Arab dengan nilai-nilai authensitas (*asala* atau kekhususan).⁴² *Turats* adalah warisan Islam masa lalu yang bersifat religius. Kemudian *turats* itu sendiri berkembang sebagai filterisasi dalam bentuk klarifikasi dan penyebaran.⁴³

Esensi hermeneutik mengeksistensikan Tuhan di bumi seperti sesuai ungkapan dalam ayat *ilah al-samawati wa al-ardh*. Akhirnya Hanafi memperkenalkan hermeneutik semacam tafsir *thawali* (lintas batas) yakni tafsir yang menggunakan surat dengan surat dan ayat dengan ayat serta menggabungkan antar tematis dan *tikrar* (pengulangan ayat). Tafsir tematis menghimpun keseluruhan ayat yang berkenaan dengan satu tema kemudian semua struktur tematis dimungkinkan struktur tersebut mencakup keseluruhan ilmu ke-Islaman dalam lingkup manusia, patologi sosial dan kondisi negara, maka inilah dinamakan tafsir revolusioner maksudnya kita perlihatkan hubungan pembebasan bumi (*tahriru aridhi*) orang Islam atas nama Tuhan (Allah). Yang mengikat antara Allah dan bumi dalam satu aqidah yaitu *aradhu al mi'ad* (bumi yang memenuhi janji) dan *lahut ardh* (menyatakan Tuhan di bumi) yakni penyatuan antara tauhid dan *wahdatul ummat*, antara *nubuwwah* dan dinamika historis, revolusi bumi, dinamika zaman yang menghapuskan kesenjangan antar *sukunina* (kedamaian) dan *takhallufina* (perbedaan yang ada), maka inilah yang membentuk peradaban (*hadharah*) yang saling berkoneksi antar manusia, zaman, kesejarahan dan dinamika.⁴⁴ Gerakan pembaharuan Islam kontemporer menghendaki pemindahan '*ishlah din* (reformasi agama) ke *nahdhah syamilah'* (kebangkitan kinerja). Kemudian dari '*nahdhah syamilah'* akan melahirkan pencerahan akal maka dengan sendirinya akan mudah terjadi revolusi sosial dan politik.⁴⁵ Reformasi dalam konsep *mitsali* (ideal) menuju kepada reformasi sosial, harus melalui perkawinan *wa'yu siyasi* (wacana politik) dengan *wa'yu tarikhi* (wacana sejarah).⁴⁶

Sementara Hanafi menghendaki reformasi harus dimulai dari akal dan jiwa itu yang pertama, kemudian dilanjutkan yang kedua dengan *hukumah* (negara) serta yang ketiga berkorelasi dengan agama. Tetapi tidak mementingkan reformasi *aqidah* (ideologi) dan *uluwiyahdini* di atas politik. Urgensi reformasi sebagai penggerak transformasi memilih antara salah satu di antara *ishlah* (reformasi) suku atau memilih reformasi negara. Maka reformasi negara lebih penting ketimbang reformasi suku. Reformasi negara dimaksud adalah reformasi internalisasi pemerintahan bukan eksternalisasi. Sementara itu tidak mengutamakan pada reformasi eksternal mengingat negara akan banyak berhadapan dengan musuh yang menjalankan keburukan-keburukan dalam tanah airnya. Revolusi harus masuk dalam reformasi internalisasi dan eksternalisasi.⁴⁷ Transformasi sosial maupun

⁴¹Michaelle L. Browsers, *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought: Transcultural Possibilities*, (New York: Syracuse University Press, 2006), ed. 1, h. 147

⁴²Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture, and State*, (California: University of California Press, 1993), h. 259

⁴³Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, cet. 1, (New York: Routledge, 2002), h. 22

⁴⁴Hanafi, *Al-Yasar al-Islami Wa al-Mahzah al-Wataniyah*, h. 82-85

⁴⁵Hasan Hanafi, *al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikri al-Dini*, (Mesir: Madbuli, 1989), h. 67

⁴⁶Hanafi, *Al-Din wa al-Tahaharrur al-Saqafah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, t.t), h. 439

⁴⁷Hanafi, *Hiwar*, h. 17

keagamaan melalui cara reformasi lebih realistis mengingat setiap suku atau negara lebih dikuasai oleh pengaruh politik.

Revolusi Islam yang dipersepsikan Hanafi tidak bertendensi kepada militan namun menginginkan Islam yang bersatu baik *secret* (rahasia) atau pun dalam bentuk yang lain-lain.⁴⁸ Dalam perjalanan sejarah revolusi tidak diarahkan kepada perubahan dramatis sehingga perlu adanya perombakan revolusi yang bertujuan memelihara keberlanjutan bumi beralih menuju revolusi perlawanan (pemberontakan). Islam kiri merupakan gerakan yang dicetuskan Hanafi pada era 1980-an sebagai spirit untuk mencapai standar hidup lebih baik atau merealisasikan kemandirian diri dalam mengembangkan teologi Islam baru.⁴⁹

Reformasi pembaharuan yang digerakkan oleh pemimpin yang memilih Kiri Islam atau kiri agama yang dimulai dengan gerakan reformasi berdasarkan persamaan *tsaqafah* (peradaban) serta adanya desakan modernitas. Gerakan reformasi agama (*ishlahi dini*) dimajukan langkah oleh pemimpin maka bertukarlah keadaan dari *dur ishlahi* (siklus reformasi) ke *dur al-nahdhah* (siklus kebangkitan) sebagai syarat terjadinya revolusi.⁵⁰ Setiap *turats* dan *tsaqafah* diharuskan lebih cenderung berkembang ke arah Islam Kanan akan tetapi bila keadaan ini tidak memungkinkan maka mempertahankan Islam Kiri sebagai suatu kemaslahatan. Islam Kiri lebih dipersepsikan perilaku Islam yang negatif yang terjerumus pada *nahy*. Sedangkan Islam Kanan identik dengan pemikiran Islam positif yang mewacanakan kesempurnaan Islam itu sendiri. Setiap revolusi dikendalikan dari seorang tokoh pemimpin maka revolusi mengikuti pemimpin yang dominasi membentuk retorika hermeneutik yang sejalan dengan ide-idenya. Oleh karena itu hermeneutik dalam menginterpretasi Al Qur'an sebagai langkah mendukung suksesnya gerakan revolusi mencorakkan diri kepada hermeneutik *imkaniyah* yang sama pemahamannya dengan hermeneutik *possibilitas*. Hermeneutik *imkaniyah* lebih dipelopori oleh orang-orang non religius sedangkan *tafsir* dipelopori oleh orang-orang religius.

Perkembangan *turats* dan *tajdid* mengikuti azas persamaan *worldview* sedangkan *al-yasar al-Islami* mengikuti berdasarkan persamaan *syabi* (konsepsi lokal). Setiap eksistensi *turats* dan *tajdid* lebih spesifik sedangkan *al-yasar al-Islami* lebih umum. Landasan *turats* dan *tajdid* lebih bersifat pandangan ke masa depan (*visioner*). Sementara itu *al-Yasar al-Islami* lebih bersifat mementingkan aplikasi agama beserta pemahamannya sebatas seberapa yang dimungkinkan.⁵¹

Hermeneutik dalam tataran *al-yamin* maupun *al-yasar* dalam pemikiran agama dijadikan sebagai dasar eksistensi sosial yang ditunjuki dari adanya tingkatan atau kelas-kelas sosial. Kelas-kelas sosial yang menerima Islam secara *kaffah* disebut dengan *al-yamin* sedangkan kelas-kelas sosial yang menerima Islam dengan mencampur-adukkan dengan pekerjaan *fasid* disebut *al-yasar*. Transformasi setiap kelas sosial harus berdasarkan hak yang terbangun dari pemikiran *al muta'ahah* (dominasi mayoritas) pada arah ikutan sosial yaitu ideologi agama, ini berdasarkan tuntutan *amaliyah* (praktek ketaatan) bukan tuntutan *nadzariyah* (pemikiran saja). Transformasi dari kelas-kelas sosial yang ada merupakan

⁴⁸Jackson, *Fifty Key*, h. 226

⁴⁹Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey*, (Leiden: Brill, 2001), h. 185

⁵⁰Hanafi, *Min Al 'Aqidah ila al-Saurah*, jilid I, h. 56

⁵¹Hanafi, *Hiwar*, h. 480

minimal dari *al masitrah* (orang-orang yang terpimpin) dengan cara-cara hebat serta menguasai hukum yang mengerasi di atas klas-klas yang lain. Ini adalah orang *aghlabiyah* (kemampuan menekan orang lain) menjadikan cara berpikir agama artinya menginterpretasi agama bagi kemaslahatn ummat. Adapula transformasi klas dengan cara yang lain yaitu *aghlabiyah al mustaghillah* (penguasa yang mampu menekan dengan cara kompromi) yang mengembalikan interpretasi agama bagi perbaikan tuntutan di atas dengan meminimalisir penguasaan dengan mengurangi kekerasan senjata. Agama menjadi sejata dua mata "*al-din afyūnu al-sya'bi* (agama mengayomi rakyat) dan "*sharkhah al mutthahhadin*" (agama memaksakan kegigihan).⁵²*Al-din afyūnu al-sya'bi* lebih bermakna sebagai gerakan transformasi baik minor maupun mayor sedangkan *al-din sarkhah al muththahhadin* lebih identik dengan gerakan revolusi agama ataupun revolusi sosial keagamaan.

Pemikiran hermeneutik perspektif Hanafi lebih menggiring terbentuknya hermeneutik asketisme representatif merupakan metode interpretasi yang mengadopsi konsep *askese* Max Weber yang menyatakan pentingnya membentuk karakter *calling* (panggilan hati atau *shalih*) dalam menemukan *enlightenment* (pencerahan). Agama dengan *askese* menjadikan individu shalih yang progressif dengan berkecukupan materi. Agama tidak mengajar orang menjadi miskin dan tertinggal, tapi menjadikan setiap orang menjadi tercerahkan dan memiliki kemakmuran.

Hermeneutik asketisme Islam dilatarbelakangi oleh interpretasi yang tidak memunculkan permusuhan akan tetapi melakukan transformasi bahkan revolusi dalam batas yang dapat diterima semua kalangan pada intinya peduli sosiosentris bukan egosentris. Dorongan hermeneutik asketisme dalam Islam melahirkan interpretasi pro aktif memunculkan sikap kesalehan sosial yang *concern* pada kondisi kekinian masyarakat.

Sementara perubahan setiap individu dan komunitas yang jumlah kecil dapat saja terjadinya tranformasi dan revolusi ke arah lebih sempurna, tetapi ketika suatu hermeneutik *zhawahir* masuk dalam pembentukan legislasi oleh pemerintah terkadang menghadapi banyak masalah. Maka pertimbangan kemaslahatan dalam menjalankan diterima suatu gagasan hermeneutik asketisme representatif sangat tergantung pada dominasi pengaruh mayoritas. Hermeneutik *zhahiri* (praktis) dilakukan dengan pendekatan fenomenologi kosmologi yang berdasarkan *tafsirimkaniyah* (hermeneutik possibilities) sehingga tujuan akhir dari pemahaman Kitab Suci adalah tercapainya hermeneutik *nawazil* (rumah besar) dengan satu tujuan, solusi dan peradaban yang sama. Hanafi menawarkan solusi dengan menyatakan bahwa tertarik pada fiqh *nawazil* (rumah besar) bukan fiqh *i'tiradhiyah*

⁵²Hanafi, *Al-Yamin wa al-Yasar*, h. 45

(pertentangan).⁵³ Dengan demikian hermeneutik Hanafi mengharapkan berbentuk hermeneutik *nawazil* bukan hermeneutik saling menyerang. Di samping hermeneutik *nawazil*, Hanafi tetap menghendaki terpolanya hermeneutik dalam skop hermeneutik *zhawahir* yakni sesuatu yang menghendaki penolakannya terhadap ekstremitas. Hermeneutik pada hakikatnya *tasykik* (degradasi) dasar-dasar agamanya.⁵⁴ Hermeneutik *zhawahir* mencerminkan suatu pemahaman agama yang *equality* (persamaan) persepsi agar menghindari konflik di tengah masyarakat. *Zhahir* meliputi tiga karakter yaitu *zhahir* dengan struktur, *zhahir* dengan 'urf (adat kebiasaan) dan *zhahir* dengan bukti/petunjuk.⁵⁵

Aplikasi hermeneutik *zhawahir* diberikan batas-batas yang toleran untuk digradasikan hanya terhadap hukum-hukum *khata'*. *Khata'* bukanlah perbuatan yang *maqbul* tetapi lebih ke arah permohonan keampunan pada Ilahi. Hukum-hukum *khata'* yaitu hukum yang ingin mempebaharui jiwa dan bukan hanya pada perbuatan *jawarih*. Karena kekeliruan pada *khata'* masih dapat dilakukan taubat. Sedangkan hermeneutik *zhawahir* tidak melakukan degradasi hukum pada tataran hukum dalam skop *nahyu* (larangan) mengingat *nahyu* lebih identik dengan perbuatan syaitan.⁵⁶

Keteraturan beragama dirintis dengan metode *tawassuth* (standar) dengan *makrifah* (penggunaan epistemologi yang tepat), *tawassuth* pada perbuatan yakni menghendaki perbuatan yang tidak memberatkan atau menggugurkan opini dan ruang publik, *tawassuth* pada individualistis yakni setiap individu mampu menerima tawaran agama yang pertengahan mengingat semua orang mampu menjalankannya, *tawassuthbi al-kanisah* yakni suatu institusi yang bertugas mendorong melakukan interpretasi terhadap wahyu dengan tidak menggunakan landasan-landasan berpikir filsafat dengan karakter *planless world flight* mengingat filsafat memberikan wacana *wisdom* yang universal yang mengakibatkan banyak muncul *worldview* ataupun perspektif yang mengkaburkan azas implementasi wahyu dalam ruang publik.⁵⁷ Hermeneutik asketisme merupakan rumusan idiologi masa depan. Hermeneutik tidak menciptakan interpretasi masa depan sebuah dunia modern yaitu "*last men of this cultural development: specialist without soul, hedonists without heart*" ("para spesialis yang tanpa ruh", dunia "para hedonis yang tanpa hati").⁵⁸

Ibnu Taimiyah mendefinisikan hermeneutik sama halnya dengan *ta'rif* (essensi) dan *tabdil* (substitusi) sehingga hermeneutik tidak menemukan *muradullah* (maksud Tuhan) menyebabkan akan terjadi perbedaan antara *syar'umanzil* (syari'at yang diturunkan), *syar'u al muawwal* (syari'at yang diinterpretasikan) dan *syar'u al mubaddal* (syari'at yang disubstitusikan).⁵⁹ Suatu pemahaman akan jatuh dalam skop interpretasi *manfi* (pengingkaran) dan interpretasi *mutsabbat* (permanen) di mana hermeneutik *manfi* menggunakan kecenderungan metode yang tidak banyak diketahui orang.⁶⁰ Dengan pertimbangan tersebut Hanafi melakukan kajian hermeneutik harus dirumuskan dengan pendekatan berbagai cara baik *zhahirat* (praksis) terminologi, *zhahirat* tematis, *zhahirat*

⁵³Hanafi, *Min An Nash ila al-Waqi'*, Juz. II, h. 478

⁵⁴Hanafi, *Min Al 'Aqidah*, h. 90

⁵⁵Hanafi, *Min An Nash ila al-Waqi'*, Juz. II, h. 282

⁵⁶Hanafi, *Min An Nas ila al-Waqi'*, juz. II, h. 456

⁵⁷Hasan Hanafi, *Ta'wil Az Zahiriyyat*, (Kairo: Maktabah An Nafizah, 2006), h. 67

⁵⁸Max Weber, *Socialism dalam W.G. Runciman (ed.) Max Weber. Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978), h. 171

⁵⁹Ibnu Maqshid Al 'Abdali, *Ashhabu al-Ta'wilat al-Fasidah: al-Qadimah wa al-Mu'ashirah*, (Lahore: Dar al-Kitab wa as-Sunnah, 2001), juz. 1, h. 214

⁶⁰Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawa Li Syaikh al-Islam*, (Riyadh: Matabi' Riyadh, 1963), juz. 17, h.

ontologi, *zhahirat* fenomenologi.⁶¹ Tafsir *zhahirat* untuk lebih cepat menyukseskan pelaksanaan agama terhadap tindakan hidup manusia dalam bentuk sosial (komunitas) ataupun dalam skala besar adalah negara.

Kombinasi pemahaman agama antara sensus literalis (makna yang banyak diterima dalam literal), sensus spiritualis (makna yang cepat membangkitkan kehadiran teologis) dan 'sensus komunal' (mayoritas pendapat pakar) akan membentuk sebuah cakupan cakrawala hermeneutik *desiratum* yakni pemahaman agama yang dilahirkan melalui interpretasi yang diperoleh melalui pencapaian kegigihan para *interpreter* menemukan jalan tengah antara ideal *good* dalam Al Qur'an dengan menciptakan persaudaran yang positif dalam beragama.⁶²

E. Penutup

Hanafi memperkenalkan suatu teori hermeneutik dengan pendekatan *istimbat istiqrā'i* (eksplorasi deduktif). *Istiqrā'* dipahami dengan *istaqraitu* diartikan dengan 'saya telah menguji' dengan cara menghadirkan kembali pengujian dari khusus ke umum melalui pengetahuan makna setiap bahagian dan spesifikasinya. *Istiqrā'* merupakan kemampuan memegang kesimpulan yang dibuat dari pandangan puncak keseluruhan akal yang sama pada setiap orang atau apresiasi sebuah estetis individual yang diterima oleh orang-orang pada umumnya.

Hermeneutik revolusioner bertujuan dalam hubungannya terhadap pembebasan bumi (*tahriru aridhi*) orang Islam atas nama Tuhan (Allah), *aradhu al mi'ad* (bumi yang memenuhi janji) yang mengikat antara Allah dan bumi dengan aqidah, *lahūt ardh* (memfaktakan Tuhan di bumi) yakni penyatuan antara tauhid dan *wahdatul ummat*, antara *nubuwwah* dan dinamika historis, revolusi bumi, dinamika zaman yang menghapuskan kesenjangan antar *sukūnina* (kedamaian) dan *takhallufina* (perbedaan yang ada), maka inilah yang membentuk peradaban (*hadharah*) yang saling berkoneksi antar manusia, zaman, kesejarahan dan dinamika. Gerakan pembaharuan Islam kontemporer menghendaki pemindahan '*ishlah din* (reformasi agama) ke *nahdhah syamilah'* (kebangkitan kinerja). Kemudian dari '*nahdhah syamilah'* akan melahirkan pencerahan akal maka dengan sendirinya akan mudah terjadi revolusi sosial dan politik. Reformasi dalam konsep *mitsali* (ideal) menuju kepada reformasi sosial, harus melalui perkawinan *wa'yu siyasi* (wacana politik) dengan *wa'yu tarikhi* (wacana sejarah).

Kombinasi pemahaman agama antara sensus literalis (makna yang banyak diterima dalam literal), sensus spiritualis (makna yang cepat membangkitkan kehadiran teologis) dan 'sensus komunal' (mayoritas pendapat pakar) akan membentuk sebuah cakupan cakrawala hermeneutik *desiratum* yakni pemahaman agama yang dilahirkan melalui interpretasi yang diperoleh melalui pencapaian kegigihan para *interpreter* menemukan jalan

⁶¹Hanafi, *Ta'wil Az Zahiriyyat*, h. 84

⁶²*Desiratum* diartikan dengan *spiritual realm*, *Good consequences* dan *moral constraints*. Lihat Thaddeus Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), h. 221. Sistem Islam parental *desiratum* (menciptakan etika didasari pada sosial *order*) serta menciptakan persaudaraan yang positif. Lihat Al-Buraey, *Administrative Development*, (New York: Routledge, 1985), h. 342

tengah antara ideal *good* dalam Al Qur'an dengan menciptakan persaudaran yang positif dalam beragama[.]

REFERENSI

- Abaza, Mona, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, cet. 1, (New York: Routledge, 2002)
- Adams, Nicholas, *Habermas and Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)
- al-'Abdali, Ibnu Maqshid, *Ashhabu al-Ta'wilat al-Fasidah: al-Qadimah wa al mu'ashirah*, (Lahore: Dar al-Kitab wa as-Sunnah, 2001), juz. 1.
- Al-Buraey, *Administrative Development*, (New York: Routledge, 1985)
- Al-Ghazali, *Al mushtashfa min 'Ilmi li 'Ushul*, tahqiq. Muhammad Asyqar, (Beirut: Al-Risalah, juz. 1, cet. 1.
- Al-Jabiri, Mohammad Abed, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thaought*, (London: I. B. Touris, 2009)
- Al-Osaimi, Mohammed 'Abd Al mohsen, *The Persuasion of King Faisal Ibn Abd al-Aziz: A Case In Contemporary Islamic Oratory*, (Bloomington: Indiana University, 1990)
- Aslan, Reza, *Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in The Age of Globalization*, (New York: Random House Publishing, 2009)
- Ataman, Kemal, *Understanding Other Religions: aAl-Biruni's and Gadamer's "Fusion of Horizons,"* (Washington: The Council Research in Value and Philosophy, 2008)
- Barakat, Halim, *The Arab World: Society, Culture, and State*, (California: University of California Press, 1993).
- Black, C. Clifton, *Reading Scripture with the Saints*, trans. Stephen E. Fowl, (Cambridge: The Lutterworth Press, 2015).
- Blass, Rachel B., *The Meaning of the Dream in Psychoanalysis: Three Thirteenth-Century Sufi Texts*, (New York: State University Of New York Press, 2002) Brogan, Walter A., *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, (New York: State University of New York Press, 2005)
- Brow, Jeannine K., *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).
- Browsers, Michaelle L., *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought: Transcultural Possibilities*, (New York: Syracuse University Press, 2006), ed. 1.
- Christopher Norris, *On Truth and Meaning: Language, Logic and the Grounds of Belief*, (London: Continuum International Publishing Group, 2006).
- Chung, Paul S., *The Hermeneutical Self and an Ethical Difference: Intercivilizational Engagement*, (Cambridge: James Clarke, 2012)
- Copeland, Rita, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Tradition*, (New York: Vambridge University Press, 1995)

- Doedes, Jacob Izaak, *Manual of Hermeneutics for the writings of the New Testament*, tran. G. W. Segman, (Edinburgh: T & b T Clark, tt)
- Feuerbach, Ludwig, *The essence of Christianity*, trans. Merian Evans, (London: John Chapman, tt).
- Fitzmyer, Joseph A., *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-critical Method*, (New Jersey: Paulist Press, 2008).
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, tran. David E. Linge, (London: University of California Press, 2008).
- Gorman, Michael J., *Elements of Biblical Exegetics: A Basic Guide for Students and Ministers*, (USA: Baker Publishing Group, 2009)
- Hasan Hanafi, *Al-Din Wa al-Šaurah fi Mishr 1952-1981*, (Kairo: Madbūli, 1989), vol. 1.
 _____, *Al-Din wa al-Tahaharrur al-Šaqafah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, t.t)
 _____, *al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikri al-Dini*, (Mesir: Madbuli, 1989)
 _____, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikri al-dini*, (Mesir: Madbūli, 1989).
 _____, *Hiwar al-‘Ajjal*, (Kairo: Dar al-Quba, 1998)
 _____, *Min al-Naql ila al-‘Ibda‘*, (Kairo: Dar al-‘Aqiba, 2000), Juz. II.
 _____, *Min al-Nash ila al-Waqi‘: Bunyat al-Nash*, Jilid. I dan II, (Kairo: Markaz al-Kutab li al-Nasyr, 2004)
 _____, *Min al-Nash ila al-Waqi‘: Takwin al-Nash*, Jilid. II, (Kairo: Markaz al-Kutab li al-Nasyr, 2004
 _____, *Ta’wil al-Zahiriyyat*, (Kairo: Maktabah al-Nafizah, 2006)
- Harrison, Victoria S., *Religion and Modern Thought*, (London: SCM Press, 2007).
- Hill, Kenneth H., *Religious Education in The African American Tradition: A Comprehensive Introduction*, (Missouri: Chalice Press, 2007)
- Hood, Ralph W. et. al, *The Psychology of Religion: An Emperical Approach*, (New York: The Guilford Press, 1996)
- Ibnu Taimiyah, *Majmu‘ah al-Fatawa Li Syaikh al-Islam*, (Riyadh: Matabi‘ Riyadh, 1963), juz. 17.
- Janssens, Jules L., *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989): Including Arabic and Persian Publications and Turkish and Russian References*, (Leuven- Belgium: De Wulf Masioncentrum, 1991).
- Kassab, Elizabeth Suzanne, *Contemporary Arab Thught: Cultural Critique in Comparative Perspective*, (New York: Columbia University Press, 2010)
- Leyh, Gregory (Ed), *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*, (California: California University Press, 1992).
- Liere, Frans van dan Franciscus Anastasius Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014)
- Macqueen, Benjamin et. al. (ed.), *Islam and the Question of Reform: Critical Voices from Muslim Communities*, (Australia: Melbourne University Press, 2008).

- Metz, Thaddeus, *Meaning in Life: An Analytic Study*, (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Murphy, Caryle, *Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experience*, (New York: Scribner, 2002).
- Osborne, Grant R., *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, (USA: InterVarsity Press, 2006), ed. 2.
- Palmer, Richard, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969).
- Preyer, Gerhard (ed.), *Donald Davidson on Truth, Meaning, and the Mental*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Ramadhan, Tariq, *Islam and the Arab Awakening*, (New York: Oxford University Press, 2012)
_____, *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004)
- Ricoeur, Paul, *The Conflict of Interpretations*, trans. Don Ihde, (Evanston: Northwestern University Press, 1974)
- Risser, James, *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*, (Indiana: Indiana University Press, 2012)
- Robinson, James T., *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: The Book of the Soul of Man*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007)
- Rubin, Barry (ed.), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*, (New York: State University of New York Press, 2003).
- Runciman, W.G. (ed.) *Max Weber. Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978), h. 171
- Sadeghi, Behnam, *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Saleh, Fauzan, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey*, (Leiden: Brill, 2001)
- Sardar, Ziauddin, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2011)
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. Andrew Bowie, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), cet. 1.
- Seebohm, Thomas M., *Hermeneutics. Method And Methodology*, (Netherlands: Kluwer Academic Publisher, 2004)
- Sharify-Funk, Meena, *Encountering the Transnational: Women, Islam and the Politics of Interpretation*, (England: Ashgate Publishing Company, 2008).
- Thiselton, Anthony C., *Hermeneutics: An Introduction*, (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009).
- Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam Versus Global Jihad*, (New York: Routledge, 2008).

- Vanhoozer, Kevin J., *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literal Knowledge*, (Michigan: Zondervan, 1998)
- Voll, John Obert, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, (New York: Syracuse University Press, 1994).
- Weber, Max, *Economy and Society*, ed. Guenter Roth and Claus Wittich, (CA: University of California Press., 1978).
- Wilber, Ken, *Eye to Eye: the Quest for the New Paradigm*, (Massachusetts: Shabhala Publications, 2001), ed. 4.