

TAWARAN METODE PENAFSIRAN TEMATIK

HASSAN HANAFI

Oleh : H. Muhammad Syaifuddin Zuhry *)

ABSTRAK :

Metode penafsiran al-Qur'an yang disodorkan oleh Hassan Hanafi adalah sebuah kekayaan intelektual yang perlu diberi apresiasi positif. Karena, semangat yang dibawa oleh Hasan Hanafi ini adalah adanya sebuah kesadaran empiris terhadap kondisi riil umat/ Negara Islam. Dia menyadari betul, bagaimana keadaan Negara Islam bila dihadapkan dengan kemajuan Negara Barat. Negara-negara Islam menjadi obyek imperialisme, zionisme dan kapitalisme. Hal ini diperparah lagi dengan kondisi internalnya yang terbelakang, miskin serta penuh konflik. Untuk keluar dari kondisi ini, maka harus ada usaha keras dan terus menerus dengan basis nalar dan pergerakan yang kuat.

Untuk itu, sebagai bagian dari usahanya, ia menawarkan cara "pembacaan" dan pemahaman terhadap al-Qur'an dengan tafsir tematiknya. Ia ingin membangun tafsir perspektif (*asy-syu'uri*) agar al-Qur'an mampu mendeskripsikan manusia, hubungannya dengan manusia lain, kedudukannya dalam sejarah, membangun sosial dan politik. Ia tidak ingin penafsiran al-Qur'an hanya sekedar menafsir dari ayat ke ayat, dari surat ke surat yang terkesan fragmentatis dan mengulang-ngulang. Dia ingin membangun tafsir tematik dengan cara menghimpun ayat-ayat yang satu tema dan di analisa begitu rupa sehingga muncul konsepsi universal tentang Islam, dunia, manusia dan sistem sosial.

Key word : *Tematik; pemikiran Islam; peradaban; Ikhwan al-Muslimin.*

A . Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW merupakan kitab petunjuk. Ia menjadi pedoman hidup bagi seluruh manusia di alam ini, khususnya umat Muhammad SAW. Oleh sebab itu, usaha-usaha untuk memahaminya menjadi kebutuhan yang sangat penting dalam rangka mewujudkan kehidupan

*) Penulis adalah Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang.

manusia yang aman, damai, sejahtera lahir batin dan selalu dalam sinaran ridha Illahi Robby.

Kebutuhan seperti ini dirasakan perlunya, sejak meninggalnya Muhammad SAW. Saat beliau masih hidup, dia adalah satu-satunya “*figur*” tempat berlabuhnya jawaban atas persoalan-persoalan umat pada saat itu. Sahabat-sahabat tidaklah kesulitan mendapatkan jawaban atas persoalan-persoalan yang butuh jawaban cepat, fungsional serta aktual. Oleh karena itu, persoalan untuk mengembangkan cara/metode pemahaman teks kurang begitu mendapatkan perhatian.

Seiring dengan perkembangan dan perluasan wilayah Islam, umat Islam dihadapkan pada persoalan masa, situasi, kondisi dan wilayah yang berbeda dengan apa yang pernah ada di masa Muhammad. Mereka sudah tidak bisa lagi mengkonfirmasi setiap jawaban atas persoalan kepada Muhammad. Problem-problem kemasyarakatan hadir dalam wajah lokalitasnya. Begitu pula, tuntutan untuk merealisasikan “Islam Rahmatan Li al-‘Alamin” mengharuskannya untuk berfikir kritis dan kreatif atas masalah-masalah tersebut. Makanya, kebutuhan untuk memahami terhadap apa-apa yang telah ditinggalkan Muhammad kepada umatnya, *al-Qur’an* dan *al-Hadis*, menjadi perhatian yang luar biasa pada zaman pasca Nabi.

Sejak zaman sahabat, tabi’in, serta tabi’u at–tabi’in bahkan sampai sekarang, proses pencarian metode yang bisa *Salih li aḡ-Zaman wa al-Makan* terhadap pemahaman teks masaih terus diupayakan. Dengan sederhana, bisa dikatakan bahwasanya proses untuk membumikan warisan Muhammad, yaitu al-Qur’an dan al-Hadis menjadi keniscayaan sejarah umat Islam. Kalau tidak, maka kedua warisan ini akan menjadi “*mutiara di atas singgasana langit*” yang tidak pernah menghiasi dan mewarnai peradaban dunia.

Menyadari hal di atas, untuk memahami warisan nabi tersebut maka dalam tulisan ini, Penulis akan menghadirkan pemikiran Hassan Hanafi, seorang intelektual muslim kontemporer yang berkebangsaan Mesir, tentang metode penafsiran tematik terhadap al-Qur'an dalam bukunya *"Islam in the Modern World, Vol I, Religion, Ideology and Development"*. Harapannya, agar proses *change and continuity* sebuah karya kreatif nalar, dalam hal ini penafsiran al-Qur'an, mampu terus berlangsung sampai menemukan titik kulminasi idealisasinya.

B. Sejarah Kehidupan Hassan Hanafi

Furqon, Arif., (2005: 25)¹ mengatakan bahwasannya dalam penelitian terhadap seorang tokoh diperlukan adanya pendekatan sejarah dan sosio-kultural-religius. Urgensi kedua pendekatan ini adalah untuk mengungkap keterpengaruhannya dalam dimensi ruang dan waktu. Dan juga sejauh mana seluruh perasaan, pikiran dan tindakan sang tokoh merupakan refleksi dari sosio-kultural-religi yang melingkupinya.

Pernyataan di atas selaras dengan pendapat *Karl A. Steenbrink*, sebagaimana dikutip oleh Ridwan, A. H., (1998: 9). Dia menyatakan bahwasanya menulis sebuah kitab atau karya pemikiran merupakan suatu proses komunikasi dan proses ekspresi penulisnya dengan lingkungannya. Dengan demikian, kemunculan pemikiran seseorang meniscayakan adanya pola interaksi intelektual dengan lingkungannya. Oleh karena itu, tidak bisa tidak, mengkritisi hasil pemikiran seorang tokoh akan bisa dipertanggungjawabkan secara logis, rasional dan akademis, bila teks pemikirannya tersebut dimaknai dalam bingkai kehidupan sosial yang membesarkannya. Karenanya, dengan berpijak pada pemikiran di atas, Penulis akan menelusuri data-data sejarah

¹ Lihat juga Anton Bakker dan Charis Zubair sebagaimana dikutip oleh Listiyono Santoso (2006: 267)

Hassan Hanafi dalam konteks kehidupan pribadinya dan kehidupan sosial yang menyertainya.

1. Kondisi Sosial Politik Negara Mesir

Kedatangan tentara Napoleon Bonaparte di Alexandria pada tahun 1798 M menandai masuknya peradaban Barat di Mesir. Pada saat ini, peradaban Islam di Mesir mengalami *inferioritas*. Dan hal ini berlanjut sampai pada meletusnya perang dunia ke-2, yang memporak-porandakan struktur sosial dan ekonomi Mesir.

Keadaan ini diperparah lagi dengan munculnya beberapa kelompok ekstrim seperti sayap kiri dimana terdapat Partai komunis, serta sayap kanan dimana terdapat kelompok *Ikhwan al-Muslimin* yang didirikan oleh Syaikh Hassan al-Banna (1929 M) (Listiyono, 2006: 279).

Sikap pemerintah Mesir dalam usahanya memperahankan ketertiban terlihat pada tindakan pembersihan terhadap kaum komunis, yang terjadi pada bulan Juli 1946 M. Disusul pada bulan Februari pembunuhan terhadap Hassan al-Banna setelah Mesir melarang kelompok persaudaraan pada bulan Desember 1948 M.

Eskalasi politik di Mesir cukup memanas, ketika kerusuhan meletus di Ismailia pada 19 Januari 1952. Dan ini menjadi awal gerakan revolusi yang dimotori partai sosialis dan Ahmad Hussain sebagai pemimpinya. Kemudian pada bulan Julinya terjadi pergolakan lagi yang dilakukan oleh komando revolusioner. Gerakan ini didukung penuh oleh sebelas perwira muda yang lebih dikenal dengan *Free Officers*. Kelompok ini sebagai kekuatan baru yang diketuai oleh Muhammad Najib, yang memanfaatkan kesempatan untuk melakukan kudeta terhadap Raja Faruq, disaat situasi tidak dapat dikendalikan.

Pada saat dilakukan pengambil alihan kekuasaan tertinggi di negara itu ia mengajak kelompok *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 Najib, dan Perdana Menteriya adalah Gamal Abdul Nasr. Hal ini sekaligus mengakhiri riwayat monarki yang dibangun Muhammad Ali. Kerjasama yang dibangun Muhammad Najib dan *Ikhwan al-Muslimin* tidak berlangsung lama. Sebab pemerintah Mesir menganggap *Ikhwan al-Muslimin* satu-satunya kelompok yang sangat berbahaya karena memiliki organisasi yang efektif, ideologi yang berpengaruh dan tradisi perlawanan terhadap rezim lama (Ridwan, A. H., T.th: 12-13).

Gejolak dan dinamika politik dalam negeri Mesir ini ikut menempa pribadi Hassan Hanafi dalam menyikapi persoalan-persoalan keumatan dan negaranya. Hal ini terlihat keterlibatannya dalam berbagai pergolakan politik masa kecilnya. Diantaranya, pemberontakan melawan Inggris di Terusan Suez pada tahun 1951, revolusi Mesir pada tahun 1952 dan lain sebagainya.

Geliat pergulatan pemikiran Islam yang ada di Mesir juga terus menampakkan intensitasnya. Golongan yang berpendidikan Barat berpendirian bahwa sistem politik Barat harus diterapkan di Mesir, guna memajukan masyarakat Islam di masa datang. Sedangkan kelompok Islam tradisional yang kebanyakan ulama', dan selama ini menganggap dirinya sebagai penasehat pemerintah dalam aspek yang sangat luas termasuk kebijakan politik, tidak memiliki kesiapan, baik pemikiran maupun sikap dalam menerima sistem politik Barat itu. Akhirnya, munculnya polemik dan perdebatan nalar seperti ini, tidak luput pula menjadi perhatian Hassan Hanafi.

Oleh karena itu, wajarlah seorang Hassan Hanafi menjadi pribadi yang penuh ambisi untuk membawa masyarakat muslim keluar dari problema kolonialisasi dan hegemonitas barat, dan membangun dunianya dengan *originalitas tradisi Islam* yang lebih menjanjikan.

2. Latar Belakang Pendidikan

Ridwan, A. H., (T.th: 14-15) telah memaparkan bahwasanya Hassan Hanafi lahir pada tanggal 13 Februari 1935 M di Kairo, Mesir. Masa kecilnya dihabiskan untuk belajar agama di tanah tempat kelahirannya. Saat ia memasuki usia 13 tahun, ia masuk sekolah tingkat pertama, Madrasah Tsanawiyah “Khalil Agha”. Selama 4 tahun ia menghabiskan waktunya untuk menyelesaikan pendidikannya ini. Untuk mengasah kepekaan kritik sosialnya, ia juga banyak melakukan diskusi-diskusi yang diadakan kelompok *Ikbwan al-Muslimin*.

Pada kesempatan ini pula, ia banyak mengenal pemikiran-pemikiran *Sayyid Qutb*, terutama yang terkait dengan tema-tema keadilan sosial dan kajian keislaman. Untuk lebih menguatkan basis intelektualnya, yaitu pada tahun 1952 M, ia melanjutkan studinya ke Universitas Kairo. Dan ia mengambil jurusan filsafat. Selama 4 tahun ia mendalami ilmu filsafat, hingga pada tahun 1956, ia mampu mengakhiri masa belajarnya dan mendapatkan gelar sarjana muda.

Kesukaannya akan ilmu pengetahuan telah mengantarkannya menjadi ilmuwan yang mumpuni dengan telah diraihinya gelar doktor dari universitas Sorbone, Paris pada tahun 1966 M. Bagi Hassan Hanafi, studinya di Prancis ini memberikan arah baru bagi pemikiran kefilosofannya, terutama pemantapan metodologisnya melalui kuliah-kuliah ataupun bacaan karya orientalis (Listiyono, 2006: 268).

Dari cuplikan riwayat pendidikan yang ia jalani, terlihat bahwa dalam dirinya mengalir 2 tradisi pemikiran, yaitu tradisi pemikiran timur (Islam), yaitu ketika ia belajar di Universitas Kairo dan tradisi pemikiran Barat, yaitu ketika ia belajar di Universitas Sorbone, Paris. Melalui perpaduan dua perspektif ini, dia mencoba merespon basis sosialnya yang berupa kondisi obyektif dunia Timur (Islam) yang penuh dengan kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan, dan kenyataan dunia Barat yang mendominasi, tidak hanya aspek politis, tetapi juga aspek pendidikan, ekonomi dan kultur yang menjadi ancaman eksternal bagi dunia Islam (Listiyono, 2006: 269).

3. Perkembangan Pemikiran dan Karya-Karyanya

Untuk mengklasifikasikan karya-karya Hassan Hanafi, Pengkaji pemikiran tokoh ini menjadi tiga periode². Periode pertama berlangsung pada tahun-tahun 1952-1966; periode kedua pada tahun-tahun 1970-an, dan periode ketiga dari tahun-tahun 1980-an sampai dengan 1990-an.

Periode pertama (1956-1966 M), sebagaimana telah dikemukakan, Hanafi sedang berada dalam masa-masa belajar baik di Universitas Kairo dan di Universitas Sorbone di Perancis. Dua perguruan tinggi inilah yang banyak memberikannya pisau analisa metodologis baik untuk tradisi klasik Islam maupun dunia modern (Barat). Lebih-lebih di Perancis inilah, Hanafi lebih banyak lagi menekuni bidang-bidang filsafat dan ilmu sosial dalam kaitannya dengan hasrat dan usahanya untuk melakukan rekonstruksi Pemikiran Islam.

Untuk tujuan rekonstruksi itu, selama berada di Perancis ia mengadakan penelitian tentang metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan bidang ushul fikih (teori hukum Islam, *Islamic legal theory*) dan tentang fenomenologi sebagai metode untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer. Penelitian itu sekaligus merupakan upayanya untuk meraih gelar doktor pada Universitas Sorbonne (Perancis), dan ia berhasil menulis disertasi yang berjudul *Essai sur la Methode d' Exegese* (Esai tentang Metode Penafsiran). Karya

² Periode sasi perkembangan pemikirannya ini, Penulis nukil dari artikel E. Kusnadingrat dengan judul "Hassan Hanafi: Islam adalah Protes Oposisi dan Revolusi" <http://klikislammoderen.blogspot.com/2008/10/hassan-hanafi-islam-adalah-protes.html>. Bandingkan dengan hasil pelacakan A.H. Ridwan (T.th: 129 - 131)

setebal 900 halaman itu memperoleh penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961.

Periode kedua (tahun 1970an) ini, Sejak ia mendapatkan gelar doktornya, ia menjadi sosok ilmuwan yang banyak mengobarkan ide dan gagasannya dalam bentuk tulisan. Hal ini Nampak jelas pada tulisan-tulisannya yang telah diterbitkan. Diantaranya adalah:

(1) *Qadaya Mu'asirat fi Fikrina al-Mu'asir (1976)*. Buku ini memberikan deskripsi tentang realitas dunia Arab saat itu, analisis tentang tugas para pemikir dalam menanggapi problema umat, dan tentang pentingnya pembaruan pemikiran Islam untuk menghidupkan kembali khazanah tradisional Islam.

(2) *Qadaya Mu'asirat fi al-Fiker al-Garib (1977)*. Buku kedua ini mendiskusikan pemikiran para sarjana Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalan masyarakatnya dan kemudian mengadakan pembaruan. Beberapa pemikir Barat yang ia singgung itu antara lain Spinoza, Voltaire, Kant, Hegel, Unamuno, Karl Jaspers, Karl Marx, Marx Weber, Edmund Husserl, dan Herbert Marcuse.

(3) *Religious Dialogue and Revolution(1977)*. Buku pertama berisi pikiran-pikiran yang dituliskannya antara tahun 1972-1976 ketika ia berada di Amerika Serikat, Pada *bagian pertama* buku ini ia merekomendasikan metode hermeneutika sebagai metode dialog antara Islam, Kristen, dan Yahudi. Sedangkan *bagian kedua* secara khusus membicarakan hubungan antara agama dengan revolusi, dan lagi-lagi ia menawarkan fenomenologi sebagai metode untuk menyikapi dan menafsirkan realitas umat Islam.

Periode ketiga tahun 1980 – 1990. Dalam periode ini, bukunya yang terbit diantaranya adalah: (1) *Al-Turas wa al-Tajdid (1980)*. Buku ini merupakan landasan teoretis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya.

(2) *Dirasat Islamiyyah (1981)*, buku ini memuat deskripsi dan analisis pembaruan terhadap ilmu-ilmu keislaman klasik, seperti ushul

fikih, ilmu-ilmu ushuluddin, dan filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengari realitas kontemporer

(3) *Din wa al-Saurah fi Misbr 1952-1981(1987)* . Karya ini terdiri dari 8 jilid yang merupakan himpunan berbagai artikel yang ditulis antara tahun 1976 sampai 1981. Karya ini berisi pembicaraan dan analisis tentang kebudayaan nasional dan hubungannya dengan agama, hubungan antara agama dengan perkembangan nasioanlisme, tentang gagasan mengenai gerakan “Kiri Keagamaan” yang membahas gerakan-gerakan keagamaan kontemporer, fundamentalisme Islam, serta “Kiri Islam dan Integritas Nasional”.

Kemudian, ia menulis (4) *al-Yasar al-Islamiy (Kiri Islam)*, sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah “manifesto politik” yang berbau ideologis, sebagaimana telah saya kemukakan secara singkat di atas. Jika Kiri Islam baru merupakan pokok-pokok pikiran yang belum memberikan rincian dari program pembaruannya, maka buku *Min al-Aqidah ila al-Saurah* (5 jilid) (terbit tahun 1988) memuat uraian terperinci tentang pokok-pokok pembaruan yang ia canangkan dan termuat dalam kedua karyanya yang terdahulu. Oleh karena itu, bukan tanpa alasan jika buku ini dikatakan sebagai karya Hanafi yang paling monumental.

(5) *Muqaddimah fi ‘ilm al Istigrab (terbit tahun 1991)* (diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi “Oksidentalisme: Sikap kita terhadap tradisi Barat”). Buku ini mengajak pada seluruh Umat Islam untuk merespons dan memberikan kritik balik terhadap serangan orientalisme Barat terhadap Islam.

Ajakan ini didorong oleh upaya pengintegrasian wawasan keislaman dari kehidupan kaum muslimin ke dalam upaya penegakan martabat manusia melalui pencapaian otonomi individual bagi warga

masyarakat, penegakan kedaulatan hukum, penghargaan pada HAM, dan penguatan (*empowerment*) bagi kekuatan massa rakyat jelata.

Pada sisi lain, realisasi pandangannya haruslah dimulai dari pengembangan epistemologi ilmu pengetahuan baru. Orang Islam, menurut Hanafi, tidak butuh hanya sekadar menerima dan mengambil alih paradigma ilmu pengetahuan modern Barat yang bertumpu pada materialisme, melainkan juga harus mengikis habis penolakan mereka terhadap peradaban ilmu pengetahuan Arab. Seleksi dan dialog konstruktif dengan peradaban Barat itu dibutuhkan untuk mengenal dunia Barat dengan setepat-tepatnya. Dan upaya pengenalan itu sebagai unit kajian ilmiah, berbentuk ajakan kepada ilmu-ilmu kebaratan (*al-Istigrab*, Oksidentalisme) sebagai imbalan bagi ilmu-ilmu ketimuran (*al-Istisyraq*, Orientalisme). Oksidentalisme dimaksudkan untuk mengetahui peradaban Barat sebagaimana adanya, sehingga dari pendekatan ini akan muncul kemampuan mengembangkan kebijakan yang diperlukan kaum muslimin dalam ukuran jangka panjang. Dengan pandangan ini Hassan Hanafi memberikan harapan Islam untuk menjadi mitra bagi peradaban-peradaban lain dalam penciptaan peradaban dunia baru dan universal

(6) *Islam in the Modern World* (2 jilid): *Religion, Ideology, and Development* yang terbit pada tahun 1993. Fokus pemikiran Hanafi pada karya karya terakhir ini lebih tertuju pada upaya untuk meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara-negara dunia ketiga.

C. Pokok-pokok Pemikiran Hassan Hanafi tentang Penafsiran al Qur'an

Secara umum, proyek gagasan Hassan Hanafi ini diarahkan kepada upaya membangkitkan rasionalisme untuk menghidupkan kembali (revitalisasi) khazanah klasik Islam, melakukan perlawanan

wacana terhadap dominasi barat dan menganalisa kembali realitas dunia.

Hal di atas dibuktikan dengan pernyataannya ketika ia mensosialisasikan makna “oksidentalitas” sebagai bentuk perlawanan terhadap “orientalisme”. Ia mengatakan bahwa proyek *at-Turas wa at-Tajdid* terdiri dari tiga agenda yang harus dihadapi, yaitu: sikap kita terhadap tradisi lama, sikap kita terhadap tradisi barat dan sikap kita terhadap realitas (Hanafi, Hassan., 2000: 1).

Oleh karenanya, upaya yang dilakukan oleh Hassan Hanafi ini meniscayakan adanya pemahaman terhadap al-Qur’an yang progresif dan aktual dengan teori tafsir tematiknya. Dan ini menjadi bagian dari agenda pertamanya. Dengan demikian, diharapkan akan mendorong tercapainya proyek besar yang ia cita-citakan. Pokok pikirannya tentang hal ini tertuang dalam bukunya yang berjudul *Islam in the Modern World*.

Dalam bukunya ini, yang terdiri dari 2 jilid khususnya dalam bab “tafsir tematik”, ia tidak hanya mengkritisi kelemahan dan kekuatan cara-cara penafsiran pada kitab-kitab tafsir yang telah ada. Namun ia juga memberikan alternatif solusi untuk menafsir al-Qur’an. Pokok-pokok pikirannya tersebut, ia paparkan dalam 7 sub bab. Sub bab pertama, ia menyebutkan kekurangan dan kelebihan model-model penafsiran terhadap al-Qur’an. Sub bab kedua, ia mencoba membedah pola-pola penafsiran yang menggunakan berbagai pendekatan. Sub bab ketiga, sikap yang harus dimiliki oleh seorang penafsir sebelum melakukan proses menafsirkan al-Qur’an secara tematik. Sub bab keempat, ia mengelaborasi aturan main penafsiran tematik, “Rule of Thematic Interpretation”. Sub bab kelima, ia menggambarkan garis hubungan seorang penafsir secara personal dengan lingkungan sosialnya serta lingkungan dunia alam semesta. Sub bab keenam, ia memberikan contoh tema dalam al-Qur’an yang ditafsir secara tematik. Dan sub bab ketujuh, yang terakhir, ia memberikan jawaban-

jawaban terhadap kelompok-kelompok yang keberatan dengan pola penafsiran yang ia tawarkan. Karena alasan praktis, untuk sub bab kedua dan kelima tidak ditampilkan. Karena menurut Penulis, sub bab ini hanya deskripsi yang memperkuat alasan Hassan Hanafi dalam menterikan metode tematiknya.

Untuk lebih jelasnya, Penulis akan memaparkan pokok pikiran tersebut di atas dalam sebuah “frame pemahaman subyektif”. Artinya, Penulis mencoba memahami pemikiran Hassan Hanafi dengan membahasakan sendiri dari tulisannya tersebut. Dan berusaha semaksimal mungkin untuk tidak menyimpang jauh dari pokok-pokok pikirannya tersebut. Dan perlu Penulis tegaskan bahwasanya tulisan Hassan Hanafi tentang metode tafsir tematik ini cukup jelas dan sistematis untuk bisa difahami secara runtut. Meski begitu, apa yang penulis lakukan ini menjadi “jembatan kecil” yang masih perlu dikokohkan lagi ketika memahami pikiran Hassan Hanafi tersebut.

Dalam sub bab pertama tersebut, ia menyebutkan beberapa kitab tafsir klasik, diantaranya karangan *at-Tabari, Ibn Kasir, az-Zamakhsari* dan dua kitab tafsir yang ia golongankan sebagai kitab tafsir modern, yaitu *al-Manar* karangan Rasyid Rida, dan *fi Zilal al-Qur’an* karangan Sayyed Qutb. Menurutnya, kitab-kitab seperti ini mempunyai beberapa keutamaan dan kegunaan. Paling tidak, ia mampu memberikan penjelasan yang luas mengenai sejarah, bahasa serta kondisi sosial yang menyertainya. Hal ini berarti, tafsiran-tafsiran yang dilakukan oleh para ulama’ klasik mampu memberikan informasi mengenai “*setting*” masa lalu teks. Begitu juga, apa yang telah dilakukan oleh ulama’ modern tersebut, juga mampu mengungkap kondisi sosial, saat ketika mereka memberikan tafsiran terhadap al-Qur’an.

Manfaat yang lain, ia juga mampu menggali motivasi-motivasi tekstual al-Qur’an. Karena ayat-ayat al-Qur’an diantaranya terdiri dari “*mufrodat-mufrodat*” yang berisi perintah, peringatan, janji-janji, gambaran, perumpamaan dan lain-lain. Hal ini semua agar umat

mengikuti pokok-pokok ajarannya. Begitu juga, kalau ditilik dari segi penafsirnya. Ia mampu memperlihatkan kondisi batin para penafsirnya, baik penafsir klasik ataupun modern. Dalam hal ini sumber-sumber pengetahuan mereka, tingkat pemahaman mereka serta bagaimana semangat dan ide penafsiran-penafsiran mereka sebagai akibat pengaruh lingkungan yang mengiringinya.

Meskipun begitu, kelebihan-kelebihan kitab-kitab tafsir sebagaimana tersebut di atas, menurutnya, masih saja mempunyai beberapa kelemahan. Paling tidak, ada enam kelemahan. Pertama, ia menyela materi tema besar yang tersebar dalam beberapa “*surah*”. Seperti kesejahteraan, kekuasaan, masyarakat, akal, solidaritas dan lain-lain. Kedua, ada pengulangan tema tanpa adanya akumulasi makna yang membangun konsep global. Ketiga, keutuhan struktur sebuah tema menjadi hilang. Keempat, tidak adanya cara pandang yang global dan menyeluruh, dengan mendahulukan bagian-bagian kecil menuju totalitas. Kelima, kaburnya antara *informasi* dan *ilmu pengetahuan*. Menurutya, kadang-kadang penafsiran-penafsiran tersebut memberikan informasi, padahal itu sebenarnya ilmu pengetahuan. Dan terakhir, keenam, masih terkait dengan nomor 5, yaitu informasi yang diberikan oleh para penafsir terpisah dari kebutuhan jiwa dan masyarakat. Akibatnya, penafsiran tersebut menjadi kaku dan tidak menyentuh kebutuhan masyarakat akan ilmu pengetahuan yang “*up to date*”.

Oleh karena itu, untuk mengatasi kelemahan tersebut, ia menawarkan tafsir tematik. Karena dengan cara penafsiran seperti ini, Penafsir diajak untuk tidak hanya menggunakan logika berfikir deduktif saja, namun juga harus menggunakan logika induktif dengan melihat realitas yang ada. Berikutnya, penafsir juga harus memberi makna “*giver of meaning*” bukan lagi hanya menerima makna “*receiver of meaning*”. Artinya, ketika ia menerima sebuah makna, maka ia harus memasukkannya kedalam sebuah bangunan yang berstruktur realitas

yang rasional. Dengan begitu, penafsiran tematik merupakan upaya penemuan terhadap identitas “*orisini*” antara wahyu, rasionalitas serta alam. Dan selanjutnya, Penafsir tidak hanya menganalisa, tapi juga mensintesa serta merangkai bagian-bagian ke dalam kesatuannya. Karena, menafsir itu mencari inti realitas “*the core of the thing*”. Dengan seperti ini, Penafsir akan menemukan sesuatu yang baru, yang tidak terbaca secara “*scriptural*”. Dan ini berarti, Penafsir seperti menulis teks baru dalam sebuah kesadaran individual-personal.

Dalam sub bab ketiga ini, ia (Hassan Hanafi) mengkreasi beberapa sikap yang harus dimiliki oleh seorang penafsir sebelum melakukan proses menafsirkan al-Qur’an secara tematik. Menurutnya, Penafsir tidak usah larut dalam polemik mengenai “*originalitas*” wahyu al-Qur’an sebagaimana yang telah terjadi di abad ke-19 yang banyak dilakukan oleh para orientalis. Dan juga ia tidak harus mempermasalahkan apakah al-Qur’an itu “*sacral* atau *profand*”, “*divine* atau *human*”, “*religious* atau *seculer*”. Ia harus menafsir al-Qur’an sebagaimana teks-teks yang lain seperti “*legal code*”, *karya literer*, *teks-teks filsafat*, *dokumen sejarah*, dll. Dengan begitu, sebuah penafsiran tidak dinilai dari segi salah dan benarnya, melainkan hanya dinilai dengan adanya usaha-usaha, motivasi, serta “*interes*” kepentingan yang berbeda. Akibatnya konflik interpretasi menjadi konflik kepentingan. Sehingga ragamnya berbagai penafsiran menjadi sebuah keniscayaan. Karena memang teks hanyalah kendaraan bagi *human interest* dan bahkan bagi nafsu “*passions*”. Dengan cara seperti ini, penafsiran merupakan alat ideologi yang bisa digunakan oleh kekuatan-kekuatan sosial-politik, baik yang konservatif maupun yang revolusioner, sebagai alat untuk menjaga atau merubah “*status quo*”. Agar sikap seperti ini tidak salah arah dan salah guna, iapun memberikan langkah-langkah prosedural dan doktrin ideologis sebagai nilai ideal yang ia harapkan. Dan hal tersebut dia bahas dalam sub bab keempat dalam judul “*Rules of the Thematic Interpretation*”.

Dalam sub bab keempat ini, ia menyebutkan delapan langkah/ tahap dalam melakukan penafsiran tematik, yaitu: dua poin berbentuk sikap dan selebihnya langkah teknis operasional.

1. Penafsir bukan seorang yang netral. Ia harus punya komitmen sosial-politik yang mengidentifikasikan dirinya sebagai orang yang *miskin dan tertekan*. Maka ia harus berperan sebagai seorang reformer, aktor sosial serta berjiwa revolusioner.
2. Penafsir harus mempunyai kesadaran posisional yang sedang mencari solusi atas sebuah problem realitas.
3. Ayat-ayat yang terkait dalam satu tema dikumpulkan secara simultan berdasarkan "*al-Mu'jam al-Mufabras*" serta difahami secara bersamaan seiring dengan orientasi ayat-ayat yang muncul.
4. Mengklasifikasikan bentuk-bentuk bahasa (*macam kata*). Hal ini dilakukan karena bahasa adalah bentuk pemikiran yang menjadi "benang utama" terhadap makna. Bentuk kata yang dapat diklasifikasikan adalah sebagai berikut:
 - a) *Verbal* dan *nominal*. Kata kerja mengindikasikan aksi, sementara nominal menunjuk substansi benda.
 - b) Kata kerja yang berkaitan dengan waktu (*Verbal time*), yaitu saat ini (*present*), masa lalu (*past*), dan yang akan datang (*future time*).
 - c) Tunggal dan jamak (*the number/ singular and plural*).
 - d) Kata ganti milik (*Possesive adjective*)
 - e) Kata benda yang bisa menjadi subyek (*Vocalization*)
 - f) Kata tertentu dan yang tidak tertentu (*Definition*)
5. Membangun struktur. Setelah bentuk-bentuk kebahasaan memberikan arah terhadap makna, Penafsir mencoba untuk membangun struktur obyek. Dengan begitu ia mampu mengaplikasikan makna terhadap ke obyek.

6. Menganalisa situasi faktual. Setelah membangun sebuah tema yang ideal, Penafsir melihat realitas faktual, seperti kemiskinan, ketertindasan, hak-hak dasar manusia, kekuasaan, kesejahteraan dll. Dengan begitu, ia mampu mengetahui situasi riil, sebab-sebab munculnya sebuah fenomena serta faktor-faktor yang menyebabkan perubahan.
7. Membandingkan antara “*the ideal* dan *the real*”. Sesudah membangun sebuah struktur yang memberikan tema kualitatif dan melakukan analisa faktual yang memberikan informasi mengenai status tema yang terhitung sebagai sebuah fenomena sejarah sosial, Penafsir membandingkan antara struktur ideal yang dideduksi dari teks melalui *content-analysis* dan situasi faktual yang diinduksi dengan ilmu-ilmu sosial dan statistik. Penafsir berada diantara teks dan realitas.
8. Mendeskripsikan model-model aksi. Sesekali, jarak dilihat antara dunia ideal dan dunia realitas. Penafsir sendiri bergerak dari teks ke aksi, dari teori ke praktek. *Logos* dan *praxis* bersatu dalam menjembatani kesenjangan antara “*the ideal*” dan “*the real*”.

Sub bab keenam. Dalam sub ini Hassan Hanafi memberi contoh teknis mengenai cara menafsir dengan tematik. Ada tiga tema yang dia paparkan. Yaitu tentang manusia “*insan/ human being*”, harta “*mal/ money*”, dan berikutnya adalah tanah “*ard/ land*”. Untuk kepentingan praktisnya, Penulis akan menukil satu contoh saja, yaitu tentang manusia “*insan/ human being*”.

Menurutnya, dalam al-Qur’an, kata “*insan*” sebagai bentuk jamak muncul sebanyak 65 kali. Kemudian kata “*ins*” dalam bentuk tunggal terdapat hanya sekali yang berarti manusia dalam bentuk tunggalnya. Sedangkan “*ins*” dalam bentuk “*verbal adjective*” muncul juga cuma sekali, yang berarti kekerabatan dan kedekatan.

Tentang makna yang diperoleh dari kata tersebut, Hassan Hanafi mengkaitkan dengan kata “*man*” yang berarti manusia laki-laki. Dengan begitu, ada lima orientasi makna yang dia tangkap. Pertama, kata “*man*” yang muncul sebanyak 12 kali menunjukkan makna bahwa manusia/ seorang laki-laki tercipta dalam keadaan kosong (*ex nihilo*). Hal ini, menurutnya, sesuai dengan apa yang dikatakan oleh filosof *existensialisme contemporer*. Kemudian, makna berikutnya adalah bahwasanya dia tercipta dari tanah dan sperma termasuk juga ilmu pengetahuan (*knowledge*). Ilmu pengetahuan ini menjadi fondasi dasar keberadaannya yang terekspresikan dalam bahasa. Kedua, kata “*man*” yang muncul 33 kali menunjukkan makna bahwasanya manusia/ seorang laki-laki merupakan struktur psikologis. Menurutnya, Struktur psikologis ini lebih penting dari pada “*originalitas*” materilnya. Ia lemah, mudah pecah, terburu-buru, tidak menyadari waktu, penuh ketakutan, termotivasi serta tergerakkan oleh nafsu. Ia butuh pertolongan saat menemui kesulitan. Sementara ketika kesulitan sirna, dia melupakan. Ia bisa sedih dan bahagia, berharap dan putus asa, datang dan pergi, ingat dan lupa. Ia pun bisa menjadi musuh, diktator, sombong, tak bermoral, ragu-ragu, spekulatif, curiga dll. Ketiga, ia mendapatkan tantangan dari kondisi sosial-politik dimana ia bertempat tinggal. Dan tantangan inilah yang akan menentukan kebesaran seseorang (manusia). Keempat, ia mempunyai tanggung jawab. Ia harus memenuhi tugasnya, ketika dibumi. Dengan begitu, ia lebih utama dibandingkan makhluk lain seperti langit, bumi, dan gunung-gunung. Kehidupannya keras, sehingga ada kemungkinan menerima kegagalan dalam ujiannya. Kelima, keutamaan manusia bersandarkan pada kesuksesannya merubah kelemahan menjadi kekuatan, perpecahan menjadi soliditas, ketidak sempurnaan menjadi kesempurnaannya. Manusia itu kesepian, individual serta punya tanggung jawab. Meski begitu, ia mempunyai hubungan tidak saja pada Tuhannya, melainkan juga pada orang tuanya.

Menurut Penulis contoh penafsiran yang diberikan oleh Hassan Hanafi ini belumlah lengkap. Artinya, ia tidak memberikan rujukan mengenai “*surah*” dan ayat apa saja yang ia kutip dari al-Qur’an. Namun, yang lebih ditekankan disini adalah muatan “*idiologis*”nya. Hal ini nampak jelas pada pada poin ketiga sampai kelima dari makna orientasi yang ia sebutkan. Dengan begitu, menurut Penulis, dari penjelasannya tersebut, sebenarnya ia ingin mengajak pada seluruh Umat Islam khususnya, agar menyadari eksistensinya dalam pergulatan dunia serta merubah kondisi sosial-politiknya dengan menggunakan ilmu pengetahuan yang telah dikembangkannya. Dengan cara seperti ini, Umat Islam akan memiliki keunggulan dalam kehidupan sosial.

Sub tema ketujuh, ia memberikan jawaban-jawaban argumentatifnya terhadap kelompok-kelompok yang masih keberatan terhadap pola penafsiran yang ia tawarkan. Rupanya, ia menyadari betul ragam reaksi yang akan muncul menggugatinya. Diantara alasan gugatan mereka adalah; pertama, bukankah penafsiran tematik yang memberlakukan teks al-Qur’an tanpa membuat perbedaan antara “*yang suci*” dan “*yang profan*”, *wahyu* dan *manusia*, *religious* dan *sekuler*, dapat mengarah pada penolakan wahyu dan kenabian?. Menanggapi gugatan seperti ini, ia memulai argumennya dengan mengatakan, bahwasanya penafsiran tematik menempatkan isu-isu originalitas al-Qur’an yang menyeluruh dalam satu kesatuan. Bahasan mengenai wahyu dan kenabian, bukanlah dalam wilayah dan lapangan risetnya. Namun realitasnya, teks al-Qur’an ditulis dalam bahasa arab, diungkapkan dalam kondisi dan tempat tertentu, difahami oleh komunitas khusus dalam kondisi sosial-politik yang mempunyai tujuan praktis, yaitu merubah masyarakat menjadi lebih baik. Ada sebuah manifestasi sosial dan kemanusiaan pada wahyu yang ini lebih dulu dimiliki oleh *theology*. Dengan begitu, tidak bolehkah penafsiran tematik melakukannya ?.

Kedua, argumen yang ia bangun berbentuk deklaratif. Ia mengatakan bahwasanya penafsiran tematik adalah sebuah pendekatan

“*relativistic*” terhadap teks al-Qur’an. Ia menolak penafsiran yang benar, artinya satu untuk semua, untuk setiap waktu dan tempat, serta dari awal penciptaan dunia sampai hancurnya dunia. Bukankah dulu, setiap Penafsir atau setiap generasi menafsir al-Qur’an sesuai dengan kepentingannya?. Hal ini tentunya berakibat makna abadi dari al-Qur’an akan hilang. Nafsu manusia akan merusak obyektifitas makna. Apa yang menjadi ukuran validitas kalau ada kontradiksi penafsiran ?. Bagaimana pembaca, pengikut, dan orang yang “*mu’min*” akan memilih antara penafsiran-penafsiran yang berbeda ?. Maka jawabannya adalah, menurutnya, makna eternal al-Qur’an merupakan sebuah *hypothesis*, yaitu persangkaan dan kasus-kasus teoritis yang tidak dapat diketahui dalam prakteknya. Penafsir adalah manusia yang hidup dalam kondisi kemanusiaannya. Ia mempunyai kehendak dan kepentingan. Ia makhluk hidup. Kondisi seperti ini akan memunculkan anggapan bahwasanya ia mampu memberi makna eternal terhadap al-Qur’an. Ini berarti, validitas sebuah penafsiran berada dalam genggamannya. Oleh karena itu, menurutnya, tidak ada validitas teoritis, tapi yang ada hanya konflik kekuasaan.

Ketiga. Menurutnya, tuduhan berikutnya adalah penafsiran tematik dianggap mengikuti marxisme yang mempunyai komitmen tinggi terhadap golongan miskin dan yang tertindas. Keadilan sosial dan buruh menjadi sumber nilai, serta penolakannya terhadap pada nilai-nilai yang super, kepemilikan umum pada benda-benda produksi. Dan ini semua merupakan komponen marxism.

Menurutnya, sebenarnya komponen-komponen seperti itu bukanlah milik Marxism, namun muncul dalam bentuk Marxism yang membela kepentingan buruh di Jerman pada abad ke-19. Dalam dunia Arab dan dunia Muslim, kolonialisme, tekanan, ketidakadilan sosial, kemiskinan, kediktatoran, tirani, serta *autokrasi* merupakan kondisi sosial politik yang dikondisikan. Dan penafsiran tematik mulai dari sebuah realitas. Oleh karena itu, menjadi jelaslah bahwasanya situasi

asal-mulanya Marxism lebih kurang sama dengan situasi dimana penafsiran tematik muncul, sekaligus bertepatan dengan tersiarnya jargon Marxism. Maka wajarlah ia dituduh seperti itu. Dan kebetulan saat sekarang ini kebudayaan barat juga menjadi trend dan rangka rujukan.

Keempat. Karena penafsiran tematik menggunakan bahasa filosofis dan bahasa tehnik yang berkaitan dengan fenologi, maka hal ini dapat dituduh secara cepat menjadi korban Westernisasi, Humanism, Rationalism, Activism dan lain-lain. Menurutnya, hal seperti ini sangat keterlaluan. Memberikan barat sebagai pelaku monopoli “*discovery*” dan “*innovation*” seakan-akan Barat menjadi segalanya. Padahal kebutuhan seperti ini, lanjutnya, ada dalam setiap kebudayaan. Istilah filsafat barat dalam dua abad terakhir menjadi sangat umum dan biasa dalam diskursus Muslim dan Arab Kontemporer sebagaimana terminologi Yunani dalam filsafat klasik. Istilah filosofis modern termasuk fenomenologi hanyalah digunakan sebagai alat ekspresi. Isinya adalah asli. Lagi pula, apa yang Socrates, Plato dan Aristoteles lakukan adalah demi masyarakatnya. Begitu pula, Kant, Hegel dan Husserl mempunyai peran yang sama demi kepentingan orang-orang yang hidup di zaman modern.

D. Sebuah Catatan Akhir

Setelah memaparkan kiprah pergerakan dan pemikiran Hassan Hanafi, Penulis memperoleh gambaran ideal seorang “*agent of change*”. Ia merupakan sosok yang matang dalam pengembaraan mencari fondasi gerak dan nalarnya untuk memperjuangkan perubahan Umat Islam ke arah yang lebih baik, dan lebih adil dalam pergaulan global.

Dalam studi pemikiran Islam, Hassan Hanafi ini masuk dalam kelompok pemikir Muslim kontemporer. Beberapa nama lain yang masuk dalam kelompok ini adalah, Arkoun, Fazlur Rahman, Farid Esack, Amina Wadud-Muhsin, Asghar Ali Engineer, dan Abu Zayd (Saenong, Ilham. B, 2002: 93). Diantara ciri pemikiran kelompok ini

dalam menafsir al-Qur'an adalah; Pertama, menjadikan al-Qur'an sebagai Kitab petunjuk, "*al-ibtida' bi al-Qur'an*". Kedua, cenderung menafsirkan al-Qur'an dengan tidak hanya menerima makna literernya saja, namun melihat juga pada pesan yang ada dibalik teks al-Qur'an. Artinya, ia juga melihat lebih jauh sasaran yang ingin dicapai oleh ungkapan-ungkapan literer tersebut (Saleh, Ahmad Syukri, 2007:43).

Meski begitu, menurut Penulis, berdasarkan metode tafsir tematik yang dikembangkan oleh Hassan Hanafi dalam rangka menuai makna al-Qur'an, ia mempunyai "originalitas" pemikirannya sendiri. Dalam arti kata, ia mempunyai perbedaan dengan pemikir-pemikir kontemporer yang lain. Kalau pokok-pokok pikirannya tersebut dibedah, maka ada 4 unsur pemikiran yang melebur dan membentuknya. Pertama, ia tetap menekankan pentingnya pengetahuan penggunaan bahasa arab. Kedua, tetap mengikuti tata-cara menafsir tematik yang sudah ada. Ketiga, adanya sikap ideologis Penafsir yang selalu berpihak pada orang yang lemah dan tertindas serta berusaha merubah kondisi tersebut. Keempat, menganalisa kondisi riil masyarakat dengan ilmu-ilmu sosial modern.

Dari empat unsur di atas, yang menarik bagi Penulis adalah keberaniannya mengajak sang Penafsir agar memasuki dunia makna al-Qur'an dengan sebuah ideologi pembebasan dan posisional terhadap sebuah perubahan akibat ketertindasan dan keterbelakangan. Ide seperti ini adalah akibat pengaruh pergulatannya dengan pemikiran-pemikiran sosialis ala Marxisme-Leninisme. Namun, meski tidak diakui secara jelas, ia telah mbingkainya dalam makna yang substantif. Atau dengan kata lain, meminjam bahasa Abdurrahman Wahid, ia mengacu pada sebuah analisa kelas yang mendominasi sosialisme sebagai faham. Ia jatuh pada sosialisme yang bertumpu pada Marxisme-Leninisme yang dimodifikasi, seperti Sosialisme Arab (Shimogaki, Kazuo, 1993: xiii).

Makanya, Nashr Hamid Abu Zayd mengkritik prosedur penafsiran al-Qur'annya. Hassan Hanafi dianggap memberi porsi yang berlebihan bagi Penafsir dan mengabaikan teks-teks keagamaan sebagai entitas yang memiliki otonomi, sistem hubungan-hubungan intern dan konteks wacana sendiri. Hanafi seringkali menerapkan eklektisisme terhadap teks-teks tradisional sepanjang mendukung proyek pemikirannya. Pada hal, setiap konsep dalam tradisi tersebut selalu dalam hubungan yang tidak terpisahkandengan konteksnya sendiri-sendiri yang bisa jadi kontradiktif dengan penafsiran yang dilakukan Hanafi.

Malahan 'Ali Harb, salah seorang kritikus pemikiran Arab kontemporer menuding tendensi ideologi Hanafi tersebut disebabkan oleh motif inhern dalam pemikiran teoritisnya. Lebih lanjut dia menuduh bahwasanya Hanafi tidak menyadari jika dirinya mengidap apa yang disebut "narsisisme intelektual" yang mengendap jauh di balik tumpukan analisa dan kemasam konseptual pemikirannya. Sebagai anak zamannya, gejala semacam ini efek dari euphoria pembaruan di kalangan intelektual Arab. Dan mereka ini, termasuk Hanafi sesungguhnya bekerja demi reputasi dan ego masing-masing (Saenong, Ilham.B, 2002: 12-13).

Namun, bagi Penulis, lepas dari para pengkritiknya, metode penafsiran al-Qur'an yang disodorkan oleh Hassan Hanafi ini adalah sebuah kekayaan intelektual yang perlu diberi apresiasi positif. Karena, semangat yang dibawa oleh Hasan Hanafi ini adalah adanya sebuah kesadaran empiris terhadap kondisi riil umat/ Negara Islam. Dia menyadari betul, bagaimana keadaan Negara Islam bila dihadapkan dengan kemajuan Negara Barat. Negara-negara Islam menjadi obyek imperialisme, zionisme dan kapitalisme. Hal ini diperparah lagi dengan kondisi internalnya yang terbelakang, miskin serta penuh konflik. Untuk keluar dari kondisi ini, maka harus ada usaha keras dan terus menerus dengan basis nalar dan pergerakan yang kuat.

Untuk itu, sebagai bagian dari usahanya, ia menawarkan cara “pembacaan” dan pemahaman terhadap al Qur’an dengan tafsir tematiknya. Ia ingin membangun tafsir perspektif (*asy-syu’uri*) agar al-Qur’an mampu mendeskripsikan manusia, hubungannya dengan manusia lain, kedudukannya dalam sejarah, membangun sosial dan politik.

Ia tidak ingin penafsiran al Qur’an hanya sekedar menafsir dari ayat ke ayat, dari surat ke surat yang terkesan fragmentatis dan mengulang-ngulang. Ia ingin membangun tafsir tematik dengan cara menghimpun ayat-ayat yang satu tema dan dianalisa begitu rupa sehingga muncul konsepsi universal tentang Islam, dunia, manusia dan sistem sosial (Shimogaki, Kazuo., 1993: 132-133).

Meskipun begitu, menurut Penulis, tawaran Hassan Hanafi ini juga perlu direspon secara kritis. Dalam artian, sejauh mana kualifikasi sang Penafsir bisa memenuhi prosedur yang diberikan olehnya, ketika ingin menafsir al Qur’an. Sementara, ia menghendaki seorang Penafsir ketika masuk dalam dunia teks (*al Qur’an*) harus peka terhadap dunia luar yang mengelilinginya. Ia harus datang dengan kesadaran kritis, subyektif, populis dan revolusioner terhadap kepentingan masyarakat. Dengan demikian, maka al Qur’an akan menjadi daya dorong yang kuat bagi umatnya untuk merubah dunia yang lebih “*rahmatan li al ‘alamin*”. Semoga !.

DAFAR PUSTAKA

- Furchan, Arief, 2005, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hanafi, Hassan, T.Th, *Islam in the Modern World, Vol I, Religion, Ideology and Development*, Cairo: The anglo-egiption bookshop.
- 2003, (terj. Muhammad Saiful Anam), *Cakrawala Baru Peradaban Global*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Ridwan, A. H, T.Th, *Reformasi Intelektual Islam (Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam)*, Yogyakarta: Ittiqa Press.
- Saenong, Ilham. B,2002, *Hermeneutika Pembebasan (Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi)*, Jakarta: Teraju.
- Santoso, Listiyono Dkk, 2006, *Epistemologi Kiri*, Jogjakarta: ArRuzz.
- Shimogaki, Kazuo, 1993, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme (Telaah Kritis Pemikiran Hanafi)*, Yogyakarta: LKiS.

Syukri, Ahmad Saleh, 2007, *Metodologi Tafsir al Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sultan Thaha Press.

<http://klikislammoderen.blogspot.com/2008/10/hassan-hanafi-islam-adalah-protes.html> Hassan Hanafi: Islam adalah Protes, Oposisi dan Revolusi Oleh E. Kusnadingrat