



Article History

Submitted:

29-12-2017

Reviewed:

30-01-2018

Aproved:

16-02-2018



***Al-Tafsīr al-Yasāri (Tafsir Tematik
Revolusioner Hassan Hanafi)***

Misbakhudin

mibrawsky@yahoo.com

IAIN Pekalongan

Abstract

The aim of this paper is to describe Hassan Hanafi's thoughts in the discourse of the Qur'an and its exegeses. This study focus on Hassan Hanafi's ideas around thematic exegeses (*maudhu'iy*), which aim to complete the emptiness in the *tahlily* method that is not in accordance with the substance and needs of the people today. The method of *tahlily* now also makes the reader unable to identify his own reading. This makes the reading cool, useless, and absolute. Meanwhile, the people need a lively and useful exegesis, as well as a knowledge that are in accordance with their circumstances. Hassan's ideas in his works were analysed using a content analysis approach, which the author formulated in a title that was quite familiar with Hassan Hanafi himself, namely *al-Tafsir al-Yasari*. In his thematic exegesis (*hermeneutics*), Hassan Hanafi used Al-Qur'an as the main source. Based on the Qur'an, Hassan Hanafi seeks to describe humans and the social interrelations among them. Other things that are also misjudged relate to the position of humans in history, their ability to build social and political systems, and to propose alternatives through methods of analysing experiences that lead to the meaning of the text and even to reality itself.

Keywords: *Hassan Hanafi; Exegesis; al-Tafsīr al-Maudū'i*

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan pemikiran Hassan Hanafi dalam diskursus Alqur'an dan tafsirnya. Kajian ini akan difokuskan pada gagasan Hassan Hanafi seputar tafsir tematik (*maudhu'i*) yang bertujuan untuk melengkapi kekosongan dalam metode *tahlily* yang tidak sesuai dengan substansi dan kebutuhan umat dewasa ini dan pembaca tidak teridentifikasi oleh bacaannya sendiri, sehingga bacaan itu menjadi dingin, tidak berguna dan menjadi absolut, sementara umat membutuhkan penafsiran yang hidup dan bermanfaat, serta pengetahuan yang sesuai dengan keadaan mereka. Gagasan Hassan ini dianalisa menggunakan pendekatan *content analysis* terhadap karya-karya Hanafi dan kemudian penulis rumuskan dalam judul yang cukup familiar dengan Hassan Hanafi sendiri, yaitu *al-Tafsīr al-Yasāri*. Untuk menyelesaikannya Hanafi memberikan solusi, yaitu tafsir kesadaran (*hermeneutika pembebasan*) tematik, yang memposisikan Alqur'an agar mendeskripsikan manusia, hubungannya antar sesama, tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah, membangun sistem sosial dan politik dan mengajukan alternatif melalui metode analisis pengalaman yang membawa kepada makna teks bahkan realitas itu sendiri

Kata kunci: *Hassan Hanafi, Tafsir, al-Tafsīr al-Maudū'i*

URL: <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/Religia/article/view/1498>

DOI: <https://doi.org/10.28918/religia.v21i1.1498>

PENDAHULUAN

Sampai saat ini, tafsir Alqur'an dilakukan secara beruntun dari al-Fātihah sampai al-Nās, surat demi surat, ayat demi ayat, dari kanan ke kiri, berdasarkan susunan surat mushaf yang diyakini bersumber dari ketetapan Nabi Muhammad SAW atau bersifat *tauqifi*. Seluruh aliran metode tafsir klasik *tablili*, harus diakui dapat memberikan berbagai informasi tentang teks, sejarah, linguistik dan kondisi sosial. Namun demikian, disaat yang sama, metode *tablili* juga memiliki kelemahan mendasar. Kelemahan tersebut diantaranya adalah adanya keterputusan hubungan antara satu surat dengan surat lain yang menjelaskan tema yang sama, sehingga bagian-bagian tema saling terputus dan terpisah-pisah padahal masing-masing saling berkaitan dalam satu tema tertentu, seperti keadilan, kekuasaan, manusia, akal, solidaritas sosial, dan lain-lain. Masing-masing tema dipaparkan secara parsial sesuai dengan konteksnya. Selain itu, metode *tablili* selalu mengulangi tema yang sama tanpa adanya kesatuan makna untuk membangun konsep makro, seperti status perempuan yang dibahas di berbagai surat dalam Alqur'an. Akibatnya, pesan pada setiap tema tidak terungkap dengan baik dan menyeluruh (Baidan 2000: 53-60).

Dalam metode *tablili*, sebuah tema akan kehilangan struktur yang rasional atau faktual atau keduanya. Akibatnya tafsir itu akan kehilangan pandangan global yang melingkupi beberapa bagian tema. Melihat, mendengar dan merasa, merupakan bagian-bagian kesadaran kognitif. Sementara itu, berbuat, berbicara dan berinteraksi, merupakan aspek dari seluruh manusia. Selain itu, karya tafsir dengan suguhan metode *tablili* telah menghabiskan lembaran berjilid-jilid untuk menguraikan setiap ayat dari berbagai aspeknya sehingga sulit untuk dibaca dan didalami, sehingga membuat orang putus asa. Pembaca menjadi bingung berhadapan dengan informasi yang bercampur aduk. Padahal, sebuah penafsiran mampu memberikan sesuatu bersifat substansial dan berdasarkan kebutuhan umat dewasa ini. Tafsir dengan metode *tablili* cenderung abai dengan kebutuhan tersebut. Pembaca tidak teridentifikasi oleh bacaannya sendiri. Bacaan itu menjadi dingin, tidak berguna dan menjadi absolut, sementara umat membutuhkan penafsiran yang hidup dan bermanfaat, serta pengetahuan yang sesuai dengan keadaan mereka (Amin 2017: 251-253).

Hassan Hanafi menghadirkan tafsir tematik (*maudū'i*) untuk melengkapi kekosongan dalam metode *tablili* itu. Menafsirkan Alqur'an bukan hanya mendeduksi makna dari teks, tetapi juga menginduksinya dari realitas. Baginya tafsir bukan hanya menjelaskan (*al-Tabayin*), tetapi juga memahami (*al-Fahmu*), ia bukan hanya mengetahui (*al-Idrāk*) tetapi bahkan mempengaruhi kesadaran (*al-Wa'yu*). Seorang mufassir bukan hanya penerima makna tetapi juga pemberi, karena nalar dan kenyataan dianggap sejajar, tafsir tematik ini dapat mengungkap identitas asli antara wahyu, akal dan alam (Saenong 2002: 8-9).

“*Al-Tafsir al-Yasari*” atau “Kiri Islam” dalam tulisan ini mengacu pada salah satu karya Hassan Hanafi sendiri, namun bukan untuk membuat istilah yang hendak dilekatkan dirinya. Istilah tersebut dipakai Hassan Hanafi untuk mengkaji beberapa isu utama seperti kolonialisme, kapitalisme, dan zionisme yang mengepung dunia Islam dari luar, serta kemiskinan, penindasan, keterbelakangan di dalam dunia Islam, bagaimana Muslim mengatasinya dan bagaimana Muslim mampu keluar dari kepungan-kepungan itu. Upaya ini dikenal dengan upaya pembebasan umat dari berbagai permasalahan yang melingkupinya.

Hassan Hanafi melakukan gerakan pembaruan untuk menjawab berbagai problem umat Islam di atas berangkat dari khazanah pemikiran Islam termasuk daam bidang ilmu tafsir Alquran. Menurutnya, ilmu tafsir sejatinya tidak sekedar memberikan harapan palsu bagi umat Islam dengan mengatasnamakan *Kalam Ilahi*, kemudian gagal merubah masyarakat dan membangun bangsa. Tafsir tematik yang beliau gagas ini menggunakan metode hermeneutik, yang oleh banyak kalangan disebut sebagai *Hermeneutika Pembebasan*.

Nur Ikhwan menjelaskan bahwa hermeneutika pembebasan dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer khususnya Hassan Hanafi dan Farid Esack. Hermeneutika ini tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu, ia adalah aksi. Menurut Hanafi, dalam kaitannya dengan al-Qur'an, hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga tranformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada realitas kehidupan manusia. Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutika (Ikhwan 2002: 163)

Menurut Hanafi, dalam kaitannya dengan al-Qur'an, hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga tranformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada realitas kehidupan manusia. Alqur'an dalam perspektif Hassan Hanafi menempati posisi sangat sentral, bukan saja dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga sebagai inspirator, pemandu dan pepadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang 14 abad sejarah pergerakan umat ini (Hanafi 1989: 77).

Hassan Hanafi membangun sebuah teori hermeneutika yang mampu mewartakan gagasan pembebasan dalam Islam: Tafsir Revolusioner, yang mumpuni menjadi landasan normatif-ideologis bagi umat Islam untuk menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, baik dari dalam maupun luar. Hassan Hanafi mengusung hermeneutika yang lebih bersifat praksis dan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan kronis umat saat ini (Saenong 2002: 8-9).

Gagasan Hassan Hanafi mengenai tafsir tematik ini pernah diungkap oleh Muhammad Syaifuddin Zuhry dalam jurnal at-Taquddum UIN Walisongo dengan judul

Tawaran Metode Penafsiran Tematik Hassan Hanafi, yang merupakan semacam review terhadap buku Hassan Hanafi yang berjudul *Islam in the Modern World, Vol I, Religion, Ideology and Development*. Kemudian dalam Jurnal Penelitian STAIN Kudus, Marzuki Agung Prasetya menuliskan gagasan Hassan Hanafi dengan judul *Model Penafsiran Hassan Hanafi*. Dalam artikel ini, Marzuki tidak secara gamblang menjelaskan langkah-langkah metodologis model tafsir yang digagas oleh Hassan Hanafi.

Oleh sebab itu, tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan gagasan Hassan Hanafi tentang metode tafsir yang menurutnya hendaknya bersifat temporal dan parsial semata, yaitu metode tafsir Alqur'an yang dapat digunakan untuk menemukan jawaban-jawaban melalui ayat Alqur'an terhadap pelbagai problematika modern kontemporer sekarang ini. Metode yang kemudian dikemas dalam kerangka metode tafsir *Maudū'i* yang telah dikembangkan sebelumnya oleh Abdul Hay al-Farmāwy (Shihab 1997: xiii).

Menurut Hanafi, wahyu Alqur'an merupakan dasar dogma dan motivasi bagi tindakan di samping objek pengetahuan (Hanafi 1991: 18). Sebuah dogma, lanjut Hanafi, hanya dapat diakui eksistensinya jika didasari sifat keduniaannya sebagai sebuah sistem ideal, namun dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Karena satu-satunya sumber legitimasi dogma adalah pembuktiannya yang bersifat praktis. Menurutnya, realisasi wahyu dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realisasi perbuatan ilahiah dan dengan sendirinya merupakan realisasi kekuasaan (*kebilāfah*) Tuhan di atas bumi. Prinsip yang sama menjadi dasar penciptaan dan penerapan hukum-hukum Tuhan (*al-abkām al-syar'yyah*) di dunia. Itulah sebabnya mengapa yurisprudensi (*ilm uṣūl fiqh*) dianggap *'ilm al-tanzīl*, yang dibedakan dari *'ilm al-ta'wīl* dalam tradisi sufisme. Sebab yang terakhir ini menginginkan gerak dari manusia kepada Tuhan, sementara yurisprudensi menginginkan transformasi Tuhan kembali menuju kehidupan manusia (Hanafi 1982: 102; 1998: 17-56; 1976: 175-178).

PEMBAHASAN

A. Biografi dan Kondisi Sosio-Kultural Mesir

Hassan Hanafi lahir di Kairo, pada 13 februari 1935, dari Bani Suwayf sebuah Propinsi di Mesir (Shah 2001: 220), tepatnya di lokasi sekitar Tembok Benteng Shalahuddin, daerah yang tidak terlalu jauh dari perkampungan al-Azhar (Nurhakim 2001: 199). Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di al-Azhar, meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang disana sudah sejak lama (Kusnadinigrat 1999: 47). Secara kultural, Mesir merupakan buaian di mana peradaban besar di dunia pernah hidup di sana sejak masa yang paling awal, mulai dari fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, mamluk dan Turki sampai dengan eropa Modern. Akan tetapi,

sejak kecil Hassan Hanafi dihadapkan pada kenyataan-kenyataan hidup yang pahit di bawah kekuasaan penjajahan dari pengaruh-pengaruh politik asing yang lain. (Nurhakim 2001: 199).

Nama lengkapnya adalah Hassan Hanafi Hassanain (Mahasin 1994: 23). Masa kecil Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalisnya, sehingga tidak heran meskipun sudah berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. Hanafi ditolak oleh pemuda muslimin karena dianggap usianya masih terlalu muda, disamping ia juga dianggap bukan berasal kelompok pemuda muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan (Kusnadiningrat 1999: 48).

Pada tahun 1951, ketika masih duduk di bangku SMA, Hassan Hanafi terlibat dalam perang urat syaraf dengan Inggris di terusan Suez, dan di sana ia menyaksikan para *syuhada'*. (Nurhakim, 2001: 8) Bersama-sama dengan mahasiswa dia mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 40-an hingga revolusi itu meletus pada tahun 1952. Atas saran anggota-anggota pemuda muslimin, pada tahun ini pula ia tertarik untuk mengikuti gerakan Ikhwan al-Muslimin. Akan tetapi, ditubuh Ikhwan-pun terjadi perdebatan yang sama dengan apa yang terjadi di pemuda muslimin. Kemudian Hanafi disarankan oleh para anggota Ikhwan untuk bergabung dalam organisasi Mesir muda. Ternyata, di dalam keadaan Mesir muda sama dengan kedua organisasi tersebut sebelumnya. Hal ini mengakibatkan ketidakpuasan Hassan Hanafi atas cara berpikir kalangan muda Islam yang terkotak-kotak. Kekecewaan ini yang menyebabkan ia lebih tertarik pada pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi dan perubahan sosial. ini juga yang menyebabkan ia memutuskan beralih tertarik pada pemikiran Sayyid Qutb, seperti tentang prinsip-prinsip keadilan sosial dalam Islam (Kusnadiningrat 1999: 40-49).

Antara tahun 1952-1956 adalah masa Hanafi duduk di bangku Universitas Kairo untuk mendalami bidang filsafat. Di tahun-tahun ini pula ia merasakan situasi yang paling buruk. Pada tahun 1954 terjadi pertentangan keras pada Ikhwan dan gerakan revolusi. Ia berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena yang pertama mempunyai komitmen dan visi keislaman yang jelas. Hanafi mulai optimis setelah Nasser berhasil menasionalisasikan Suez dan berubah menjadi pahlawan nasional. Peristiwa-peristiwa yang Hanafi alami selama di kampus telah membuatnya bangkit untuk menjadi seorang pemikir, pembaharu dan reformis. Keprihatinan yang muncul saat itu adalah, mengapa umat Islam selalu dapat dikalahkan dan mengapa konflik internal terus terjadi (Nurhakim 2001: 70-71).

Dalam keprihatinan seperti itu, Hanafi beruntung memperoleh kesempatan untuk belajar di Universitas Sorbonne Perancis pada tahun 1956-1966. keberuntungannya di sini bukan karena ia berhasil melarikan diri dari situasi sulit di negerinya, akan tetapi karena ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi negerinya dan sekaligus Hanafi mulai dapat merumuskan jawaban-jawaban itu, sebagaimana ia akui, bahwa di Perancis ia dilatih berfikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atas karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang pemikir reformis katolik Jean Gaton, tentang metodologi berpikir, pembaharuan dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricceur dan analisa kesadaran dari Husserl (Nurhakim 2001: 70-71), serta bimbingan penulis tentang pembaharuan Ushul fiqh dari profesor Masnion (Kusnadinigrat 1999: 50).

Semangat Hanafi untuk mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam semakin tinggi, sejak Hanafi pulang dari Perancis pada tahun 1966. Akan tetapi kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Hanafi kemudian ikut serta dengan rakyat, berjuang dan membangun kembali semangat nasionalisme mereka pada sisi lain, untuk menunjang perjuangannya itu Hanafi juga mulai memanfaatkan pengetahuan-pengetahuan akademis yang telah ia peroleh dengan memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya. Hanafi menulis artikel-artikel untuk menanggapi masalah-aktual untuk melacak faktor kelemahan umat Islam. (Kusnadinigrat 1999: 50-51). Di sini terlihat Hanafi ingin menggabungkan antara semangat akademik dengan semangat kerakyatan. Artinya, sebagai seseorang pemikir dan cendekiawan, Hanafi sangat peka terhadap persoalan yang sedang dihadapi masyarakat (Nurhakim 2001: 72).

Sebagai seorang pendidik, Hanafi sehari-hari meluangkan waktunya untuk mengajar di Universitas Kairo dan beberapa Universitas di luar negeri. Di tahun 1969, Hanafi menjadi professor tamu di perancis dan di Belgia pada tahun 1970. Di tahun yang terakhir ini, Hanafi terkena masalah dengan pemerintah sehingga ia diminta untuk memilih antara berhenti dari aktivitasnya di Mesir atau pergi ke Amerika. Akhirnya, ia memilih yang kedua dan di sana ia mengajar. Hanafi mengajar di Universitas Temple (1971-1975). Di tempat inilah Hanafi menggunakan waktunya untuk menulis tentang dialog agama-agama dan revolusi. Sepulangnya dari Amerika Hanafi memulai berusaha memulai tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam yang telah lama tertunda. Pertama, Hanafi merintis penulisan buku *al-Turās wa al-Tajdid*, (memulai pendahuluan atas pembaharuan yang Hanafi canangkan), namun akhirnya belum terwujud pula karena ia dihadapkan pada pergerakan anti-pemerintah Sadat yang pro-Barat dan melindungi Israel. Antara 1976-1981, terpaksa Hanafi membantu menjernihkan situasi melalui tulisan-tulisannya yang kemudian menjadi *al-Dīn wa al-Šawrah* (8 Jilid) tahun 1980-1983, Hanafi menjadi Professor tamu di Universitas

Tokyo, tahun 1985 serta di Emirat Arab dan Maroko pada tahun 1983-1984, di sana Hanafi diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fes (Nurhakim 2001: 12).

Pengalamannya dengan para pemikir besar dunia dalam berbagai pertemuan internasional, baik di kawasan negara-negara Arab, Eropa dan Amerika membuatnya semakin faham terhadap persoalan besar yang sedang dihadapi oleh dunia dan umat Islam di berbagai Negara. Misalnya, Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara seperti Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Perancis, Jepang, Indonesia, India, Sudan, Saudi Arabia, dan sebagainya antara 1980-1987 (Nurhakim 2001: 12-13).

Maka, dari pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu terhadap persoalan umat Islam karena, meskipun tak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, Hanafi pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan pergerakan-pergerakan yang ada di Mesir. Sedangkan pengalamannya dalam bidang akademisi dan bidang intelektual, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia, semakin mempertajam analisis dan pemikirannya, sehingga mendorong hasratnya untuk menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat Islam (Kusnadinigrat 1999: 52-53).

Situasi yang sedemikian rupa, di mana Hanafi lahir dan dibesarkan berpengaruh dalam pembentukan kepribadiannya. Dari uraian di atas memperlihatkan kuatnya perhatian Hanafi dalam memperjuangkan kepentingan umat secara luas, juga keterlibatannya dalam gerakan-gerakan politik. Hal ini menunjukkan betapa besarnya pengaruh situasional kondisi politik Mesir pada pembentukan kepribadian Hanafi (Ridwan 1998: 12). Pada awal abad XX, di Mesir muncul gagasan liberalisme politik yang diadaptasi dari Barat. Akibatnya, muncul kelompok-kelompok pemikir, golongan yang berpendidikan Barat berpendirian bahwa sistem politik Barat harus diterapkan di Mesir, guna memajukan masyarakat Islam di masa datang. Sedangkan golongan Islam tradisional yang kebanyakan Ulama' dan selama ini menganggap dirinya sebagai penasehat pemerintah dalam aspek yang sangat luas termasuk kebijaksanaan politik, tidak memiliki kesiapan, baik pemikiran maupun sikap dalam menerima sistem politik Barat itu, sebab di samping dipandang sebagai bid'ah, mengambil sistem tersebut, diperkirakan menghilangkan posisi mereka. Akhirnya mereka mengambil sikap tidak setuju terhadap berbagai kebijaksanaan pemerintah dalam mengambil sistem Barat itu, bahkan dianggap sebagai sikap pengingkaran terhadap ajaran Islam. Kondisi demikian membuat penguasa dari intelektual berpendidikan Barat menganggap ulama' sebagai kendala modernisasi, bahkan penyebab timbulnya keterbelakangan di bidang sosial politik dan ekonomi (Ridwan 1998: 210). Hal ini juga sesuai dengan pernyataan Susanto (2017) bahwa menafsirkan ajaran Islam secara filosofis akan mempertemukan antara satu ajaran dengan ajaran lainnya sehingga tidak ada

kontradiktif di dalamnya. Kesesuaian ajaran itu mengarah kepada prinsip dasar diturunkannya Islam yakni untuk menebarkan kedamaian dan mengentaskan problem kemanusiaan seperti kemiskinan dan kebodohan.

B. Intelektualitas Hasan Hanafi

Untuk memudahkan uraian pada bagian ini, kita dapat mengklasifikasikan karya-karya Hanafi dalam tiga periode seperti halnya yang dilakukan oleh beberapa penulis yang telah lebih dulu mengkaji pemikiran tokoh ini: Periode pertama berlangsung pada tahun-tahun 1960-an; periode kedua pada tahun-tahun 1970-an, dan periode ketiga dari tahun-tahun 1980-an sampai dengan 1990-an.

Pada awal dasawarsa 1960-an pemikiran Hanafi dipengaruhi oleh faham-faham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arabisme (Wahid 2001: xi) dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada tahun 1967. Pada awal dasawarsa ini pula (1956-1966), sebagaimana telah dikemukakan, Hanafi sedang berada dalam masa-masa belajar di Perancis. 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 Hassan Hanafi mengadakan penelitian tentang, terutama, 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 tugas akademiknya untuk meraih gelar doktor pada Universitas Sorbonne (Perancis). Ia berhasil menulis disertasi yang berjudul *Essai sur la Methode d' Exegese* (Esai tentang Metode Penafsiran). Karya setebal 900 halaman itu memperoleh penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Dalam karyanya itu Hanafi berupaya menghadapkan ilmu ushul fikih pada mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl. (Abdurrahman Wahid, 2001: xi).

Pada fase awal pemikirannya, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni. Baru pada akhir dasawarsa itu ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (*taharrur, liberation*). Tujuannya agar ajaran Islam mampu membawa masyarakat menuju kebebasan dan keadilan sosial sebagai ukuran utamanya. (Abdurrahman Wahid, 2001: xiii).

Pada akhir periode 1960-an, dan berlanjut hingga awal periode 1970-an (periode kedua), Hanafi juga memberikan perhatian utamanya untuk mencari penyebab kekalahan umat Islam dalam perang melawan Israel di tahun 1967. Oleh karena itu, tulisan-tulisannya saat itu lebih bersifat populis. Di awal periode 1970-an, ia banyak menulis artikel di

berbagai media massa, seperti *al-Kātib*, *al-Adab*, *al-Fiker al-Mu'āṣir*, dan *Mimbār al-Islām*. Pada tahun 1976, tulisan-tulisan itu diterbitkan dalam sebuah buku dengan judul *Qadhāya Mu'āṣirah fi Fikrinā al-Mu'āṣir*. Hanafi menjelaskan bahwa ilmuwan bertugas untuk selalu mengerahkan akal budinya sekaligus digunakan untuk mencarikan solusi bagi problematika umat yang dialami. Buku ini, seperti yang diungkap oleh Zuhry, juga 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 (Zuhry 2014: 393), termasuk di dalamnya mengenai pentingnya umat Islam menerapkan metode tafsir yang tepat. Kemudian, pada tahun 1977, kembali ia menerbitkan *Qadhāya Mu'āṣirah fi al-Fiker al-Gharb al-Mu'āṣir*. Buku kedua ini Hanafi memperkenalkan sekian banyak pemikir barat, diantaranya; Spinoza, Voltaire, Kant, Hegel, Unamuno, Karl Jaspers, Karl Marx, Marx Weber, Edmund Husserl, dan Herbert Marcuse. Hanafi berharap agar umat islam mempelajari pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh tersebut dalam membaca persoalan yang dihadapi masyarakat di mana mereka hidup dan memahami bagaimana selanjutnya mereka melakukan pembaruan-pembaruan yang oleh hanafi dalam muqaddimah kitab ini disebut dengan ungkapan *'Tādab bina' al-Wa'yi al-Qaumi li al-Ummah*. (Hanafi 1990: 6)

Adapun karya-karya pada periode ketiga, tahun 80-an dan awal 90-an, diantaranya adalah; *Al-Dīn wa al-Ṣaurah fi Mishr 1952-1981*. Buku ini secara keseluruhan membicarakan gerakan-gerakan keagamaan kontemporer dan integritas umat serta mengenai penyebab terjadinya konflik berkepanjangan di Mesir yaitu adanya tarik menarik antara ideologi Islam dengan Barat. Karya kedua adalah *Dirāsāt Islāmiyah* (1981). Karya ini memuat tentang metode studi keislaman melalui Ushul fiqh, Ushuluddin, Filsafat dan bagaimana pembaharuannya. Karya ketiga, *At-Turās wa al-Tajdid*, berisi tentang tradisi dan pembaharuan, yang mendiskusikan sikap yang dibutuhkan umat Islam terhadap tradisi dan Khazanah Barat untuk menjaga supaya tidak teralienasi. Karya keempat, *Min al-Aqāḍib Ila al-Ṣaurah* (1988), merupakan karya besar dan paling penting. Isi buku ini adalah bagaimana cara merekonstruksi ilmu kalam dan penjelasan seluruh karya dan aliran ilmu kalam dari aspek isi, metodologi, latarbelakang dan perkembangannya sampai abad 20. Karya kelima, *Muqaddimah fi 'Ilmi al-Istiqbrāb* (1992), berisi tentang sikap Hanafi terhadap tradisi peradaban Barat. Sementara karya keenam, *Islam in the Modern World* (2000), terdiri dari dua bagian. Bagian pertama tentang *Religion, Ideology and Development*, dan bagian kedua menjelaskan *Tradition, Revolution and Culture*. Buku terakhir ini berisi kumpulan artikel yang telah dipresentasikan pada seminar-seminar di berbagai negara seperti Amerika, Prancis, Jepang, Indonesia dan negara-negara Timur Tengah. Buku ini hendak mengidiologikan agama dan meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara dunia ketiga.

C. Kritik Hanafi Terhadap Subyektifitas Mufassir

Menurut Hassan Hanafi, seorang penafsir tidak mungkin terbebas dari subyektifitas dirinya. Apa yang biasa disebut *pre-assumption* tentu tidak akan lepas secara total dari diri penafsir. Artinya ketika suatu aktifitas memahami dan menafsirkan terjadi maka sebenarnya yang sedang berlaku adalah percampuran dan pertautan antar horizon yang terlibat dalam penafsiran tersebut, yakni antar horizon pengarang dan segala aspek yang melingkupinya, horizon teks dan berbagai sisinya, dan horizon penafsir dan segala yang berhubungan dengan dirinya meliputi lingkungan dan kondisi psikologis. (Baharun 2011: 211). Hanafi banyak menjelaskan subyektifitas penafsir dalam tulisannya, *Hal Ladaynā Nadhbāziyah al-Tafsīr?*, sebagai bagian dari karyanya yang berjudul, *Qaḍāyā Mu'āṣirah fī Fikrinā al-Mu'āṣir I* (Hanafi 1976: 175-178).

Tafsir Alqur'an tradisional juga dikaji dengan pendekatan disipliner, yang mengikuti klasifikasi keilmuan Islam seperti Alqur'an, Hadits, Tafsir, Sirah/Sejarah dan Fikih, Teologi/Kalam, Filsafat, Ushul Fikih dan Tasawuf, Astronomi, Fisika, Biologi dan lainnya. Alquran kemudian hanya menjadi subyek pendekatan disipliner tafsir untuk lebih melegitimasi disiplin ilmu tersebut, dari pada untuk memahami Alquran. Alqur'an hanya dimanfaatkan sebagai salah satu alat untuk mengokohkan disiplin itu, dan kemudian disiplin itu digunakan untuk memahami Alquran. Inilah yang menjadi cikal bakal tafsir tematik. (Hanafi 1989: 120-148)

Tema-tema tersebut mencakup berbagai disiplin dalam bentuk madzhab pemikiran. Misalnya, ayat-ayat Alquran ditafsirkan dari perspektif hukum yang kemudian dikenal dengan "Corak Tafsir Fiqih". Dalam kerja tafsir dengan corak ini diasumsikan bahwa inti pewahyuan Alquran adalah hukum. Para hakim dianggap sebagai pengawal wahyu. Namun seringkali ayat diarahkan melewati hukum yang sektarian menuju kesatuan hukum. Betapapun, hukum dianggap berbeda dengan keyakinan dan filsafat hukum. Karena itulah, tafsir *ahkām* menjadi absolut dan gagal memuaskan kebutuhan hukum modern. Hukum sejarah lama kemudian menjadi hukum itu sendiri selama-lamanya, misalnya al-Jashshash dengan *Ahkām al-Qur'an*, untuk Madzhab Hanafiyah; Abu Bakr Ibn al-'Araby, *Ahkām al-Qur'an*, untuk Malikiyah; al-Qurthubi, *Jāmi' Ahkām al-Qur'an*, untuk Malikiyah; Miqdād al-Syari, *Kanz al-'Irḥān fī Fiqhi al-Qur'an*, untuk Syi'ah Iṣṣnā Asy'ariyah; al-Harrasi, *Ahkām al-Qur'an*, untuk Syafi'iyah; Jalal al-Din al-Suyūṭī, *Al-Iklīl fī Istīnbat al-Tanzīl*, untuk Syafi'iyah; Yusūf al-Taylānī, *Al-Šamarāt al-Yanī'ah*, untuk Syi'ah Zaidiyah. (Hanafi 1989: 126)

Disisi lain, tafsir sejarah dilakukan oleh para sejarawan dengan menggunakan pengetahuan mereka dalam dua kesempatan; pertama, dalam menulis sejarah, dan *kedua*, dalam menulis tafsir sejarah. Menurut mereka, realitas dibatasi dalam sejarah yang telah disinggung Alqur'an. Bahkan dalam kondisi apapun, realitas pertama ini hanyalah sebuah

model yang akan diulang-ulang dalam sejarah-sejarah lainnya sepanjang masa, mengabsolutkan realitas lama adalah bagaikan menutup dan mereduksi semua sejarah menjadi salah satu fasenya. Narasi Yahudi misalnya digunakan untuk melengkapi informasi tentang sejarah kenabian yang terputus dan Alqur'an pun dianggap sebagai kitab sejarah, bukan kitab kearifan. Tafsir sejarah terjerembab dalam kekeliruan sejarawan, yang dalam tradisi Islam disebut *tafsir bi al-ma'sūr*. (Hanafi 1989: 122)

Di bagian lain, tafsir teologis/kalam dulunya merupakan alat untuk menyokong doktrin aliran-aliran teologis, dan sebagai senjata politis untuk menghadapi oposisi, khususnya dalam doktrin predestinasi. Tafsir model ini juga terjatuh dalam obyektivisme, sebagaimana jika doktrin dianggap sebagai sesuatu di luar dunia, bukan motivasi perbuatan di dalam dunia. Nalar kemudian hanya menjadi pelengkap dan justifikasi bagi teks suci, bukan sebagai pondasi. Doktrin kemudian menjadi justifikasi bagi *status quo*, yang membela rezim politik dan menyudutkan oposisi. Beberapa doktrin juga tanpa implikasi praktis sama sekali (Hanafi 1989: 136).

Di era modern, muncul tafsir baru untuk mengatasi kondisi-kondisi baru dan perkembangan ilmu pengetahuan. Tafsir sains memulai menanggapi penemuan-penemuan sains modern, dengan menunjukkan bahwa Alqur'an secara tidak langsung telah menyinggungnya. Tafsir model ini memulai menanggapi penemuan ilmiah yang dilakukan orang lain, dengan pengetahuan sains yang dapat diketahui oleh akal dan eksperimen. Wahyu mengikuti pengetahuan manusia, dan dikondisikan sedemikian rupa. Karena pengetahuan terkotak-kotak dan berubah, wahyu pun demikian juga. Tafsir model ini memberikan kepastian palsu bagi umat islam, bahwa Alqur'an telah mencakup segala penemuan ilmiah. Oleh karena itu, mereka tidak membutuhkan ilmu-ilmu Barat. Barat memiliki sains tanpa keimanan, sedangkan Islam memiliki keduanya (Hanafi 1989: 140).

Muncul pula tafsir sosial-politik yang merupakan tafsir modern terdekat dengan tafsir tematik. Tafsir ini memulai dengan mempertimbangkan kondisi sosial-politik dan menggunakan teks sebagai alat kritis dalam rangka melihat jarak antara kenyataan dan idealitas. Tafsir ini merupakan kritik sosial masyarakat Muslim. Teks merupakan bentuk, sedangkan realitas adalah isinya. Tafsir ini diarahkan untuk menghadapi perubahan sosial, yang akan memikirkan persoalan-persoalan besar dalam dunia Islam, dengan mengikuti teori untuk dipraktekkan, melampaui tafsir klasik, dan mengikat teks dengan masa sekarang. Tafsir ini tetap mengikuti metode *tablili*. Sebagai hasilnya, perubahan sosial menjadi parsial tanpa memperhatikan isu-isu politik besar seperti kelas, kekuasaan dan kesejahteraan. Manusia dan ilmu sosial tidak digunakan untuk merubah tafsir Alqur'an menjadi wacana yang tepat (Hanafi 1989: 144).

D. Tafsir Tematik Hassan Hanafi

Dalam metode tafsir pembebasan Hassan Hanafi, Alqur'an dipahami secara spesifik, tematik, dan temporal. Penafsiran Alqur'an haruslah berdasarkan atas pengalaman hidup penafsir dan dimulai dari kajian atas problem-problem manusia yang muncul secara kontekstual. Sebab, pada dasarnya, realitas mendahului wahyu, sebagaimana yang kita lihat dalam konsep *asbāb al-nuzūl*. Maka, interpretasi haruslah bertolak dari realitas lalu kembali kepada wahyu yang secara teoretis sebagai sinar pembebasan, dan kemudian harus berujung pada tindakan praksis (Hanafi 1982: 69).

Wahyu diletakkan dalam beberapa bagian, yang tidak diafirmasi dan dinegasi. seorang mufasir bukan menjawab pertanyaan yang diperdebatkan oleh para orientalis pada abad ke-19 tentang transendensitas Alqur'an: apakah ia berasal dari Tuhan, atau Muhammad. Tafsir tematik memulai dengan segala sesuatu yang telah ada (Teks Alqur'an), tanpa mempertanyakan asal muasal Alqur'an sebelum ada. Tafsir tematik memulai aksinya setelah turun Alqur'an, bukan sebelumnya. Jika sumber historisnya dapat dilacak dengan analisa historis, sumber transendennya tidak dapat dibuktikan kecuali dengan pembatasan analisa historis secara negatif. Dalam tafsir tematik, Alqur'an dianggap sebagai --seperti teks lainnya-- sesuatu yang dapat ditafsirkan, sumber hukum, karya sastra, teks filosofis dan dokumen sejarah (tekstualitas Alqur'an). Ia tidak memiliki kategori yang khusus seperti sesuatu yang sakral atau teologis. Semua teks sangat mungkin mengikuti semua aturan interpretasi (Hanafi 1990: 133-175).

Tafsir tematik juga tidak mengenal pemahaman yang benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan metodologis dalam mendekati teks dengan berbagai kepentingan dan motif yang berbeda-beda. Fenomena tafsir merupakan konflik kepentingan, meskipun tafsir linguistik terhadap teks bahasa selalu berubah-ubah. Karena jarak waktu antara saat Alqur'an diucapkan oleh Nabi dan saat ia ditafsirkan adalah 14 abad, yang akhirnya memustahilkan teori penyamaan antara teks dan tafsirnya. Oleh karena itu, tidak hanya satu, tetapi banyak penafsiran, yang memunculkan perbedaan tafsir antara para mufasir. Teks hanyalah kendaraan bagi kepentingan, mufasir kemudian mengisinya dalam pengaruh ruang dan waktu, lebih lanjut lagi, bahwa konflik tafsir merupakan konflik sosio-politik, bukan konflik teoritis. Tafsir adalah senjata ideologis yang digunakan oleh kekuatan sosio-politik yang berbeda-beda untuk mempertahankan atau merubah *status quo*; pertahanan bagi kalangan konservatif dan perubahan bagi kalangan revolusioner (Hanafi 1989: 117-120).

Upaya yang dilakukan oleh Hassan Hanafi ini meniscayakan adanya pemahaman terhadap Alqur'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”, seperti yang telah dijelaskan oleh Zuhry dalam *Tawaran Metode Penafsiran Tematik Hassan Hanafi*, Hanafi tidak hanya mengkritisi kelemahan dan kekuatan cara-cara penafsiran pada kitab-kitab tafsir yang telah ada. Namun ia juga memberikan alternatif solusi untuk menafsir Alqur’an. Pokok-pokok pikirannya tersebut, ia paparkan dalam 7 sub bab. Sub bab pertama, ia menyebutkan kekurangan dan kelebihan model-model penafsiran terhadap Alqur’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 Alqur’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 Alqur’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 (Zuhry 2014: 396-397).

Dalam meletakkan dasar-dasar penafsiran secara tematik, Hassan Hanafi menyusun delapan tahap dalam melakukan penafsiran tematik, yaitu: dua poin berbentuk sikap dan selebihnya langkah teknis operasional (Zuhry 2014: 400-4001).

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 bahwa ia sedang mencari solusi atas permasalahan-permasalahan yang terjadi di tengah masyarakat (*masyākil al-wāqī*)
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 (*al-Bina’ al-Suwāri wa al-Syakl al-Lughawi*). Hal ini dilakukan karena bahasa adalah bentuk pemikiran yang menjadi penunjuk terhadap makna. Bentuk kata yang dapat diklasifikasikan adalah sebagai berikut:
 - a. Verbal dan nominal (*Isman wa Fi’lan*) Kata kerja mengindikasikan aksi, sementara nominal menunjuk substansi benda.
 - b. Kata kerja yang berkaitan dengan waktu (Verbal time), yaitu saat ini (*mudhāri*), masa lalu (*mādi*), dan yang akan datang.
 - c. Tunggal dan jamak (*al-Mufrad wa al-Jam’u*).
 - d. Kata ganti milik (*al-Damā’ir*).
 - e. Kata benda yang bisa menjadi subyek.
 - f. Kata tertentu dan yang tidak tertentu

5. Setelah bentuk-bentuk kebahasaan memberikan arah terhadap makna dan menyusunnya dalam kelompok utama, Penafsir mencoba untuk membangun struktur obyek (*Binā' al-Maudū'*). Dengan begitu ia mampu mengaplikasikan makna terhadap obyek.
6. Menganalisa situasi faktual. Setelah membangun sebuah tema yang ideal, penafsir melihat realitas faktual, seperti kemiskinan, ketertindasan, hak-hak dasar manusia, kekuasaan, kesejahteraan dan lain-lain. Dengan begitu, ia mampu mengetahui situasi riil, sebab-sebab munculnya sebuah fenomena serta faktor-faktor yang menyebabkan perubahan.
7. Membandingkan antara teks dan realitas. 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-analisis 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 teks dan realitas.

Dalam kaca mata Hanafi, tafsir seharusnya bersifat *juz'i*, yaitu tafsir yang bersifat sektoral memfokuskan objek tafsirnya terhadap hajat hidup umat yang mendesak di era ini dan kemudian diberikan solusinya melalui ayat-ayat yang terdapat dalam Alqur'an. Sehingga tafsir ini tidak bersifat *kulli* yang menafsirkan Alqur'an secara menyeluruh tanpa adanya sentuhan terhadap problematika zaman kekinian. Hanafi melihat bahwa problematika yang menjadi prioritas utama yang di hadapi adalah seperti peperangan, kemiskinan, kolonialisme dan imperialisme, kediktatoran, korupsi, kelaparan, bencana, pengangguran tenaga kerja, kriminalitas dan hal lain yang menyentuh langsung hajat hidup ummat. Permasalahan utama bukan lagi seperti ubudiyah misalkan (Hanafi 1989: 150).

Tafsir yang dikembangkan Hanafi ini juga bersifat temporal, dalam artian tafsir yang fokus pada permasalahan yang terjadi pada era sang mufassir berada, bukan merupakan produk tafsir lintas generasi, dimana setiap generasi menghadapi problematika yang berbeda dengan generasi sebelum dan sesudahnya sekaligus memiliki karakter dan konteks yang berbeda-beda. Dalam hal ini Hassan Hanafi menyebutnya dengan *al-Tafsir al-Zamāni* (Hanafi 1989: 154).

E. Implementasi Tafsir al-Yasāri; Konsep Harta dalam Alqur'an

Hassan Hanafi dalam beberapa karyanya mengungkapkan contoh dari aplikasi tafsir tematik *al-Yasāri* ini; diantaranya seperti yang dipaparkan dalam karya ilmiahnya yang berjudul *al-Māl fi Alqur'an, Qadāyā 'Arabīyyah: 1978*; kemudian dalam kitab "serial" *al-Dīn wa*

al-Šaurah yang berjudul *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī* dengan sub judul yang sama yaitu *al-Māl fī Alqurʿān*.

Kata *māl* disebutkan di dalam Al-Qurʿān sebanyak 86 kali dalam berbagai turunan derivasinya. Kata ini setara dengan penyebutan kata *nabi* di dalam Alqurʿān yaitu sejumlah 80 kali dan juga kata *wahyu* dalam Al-Qurʿān sejumlah 78 kali (Hanafi 1989: 175). Dengan demikian, pembahasan mengenai harta atau *māl*, adalah pembahasan yang secara substansi memiliki dasar-dasar pijakan secara wahyu secara langsung. Kata *māl* disebutkan Alqurʿān dalam dua bentuk kata benda: **Pertama**; dalam bentuk tanpa sandaran terhadap kata ganti (*gboir muḍof ila al-ḍamāir*) seperti *al-māl*, *mālan*, *al-ammāl* dan *ammālan* yang disebutkan dalam Alqurʿān sejumlah 32 kali. **Kedua**; dalam bentuk yang disandarkan dengan *ḍomir* atau kata ganti orang (*muḍof ʿala al-ḍamāir*) seperti kata *mālubu*, *māliabu*, *ammālukum* dan *ammālubum* yang disebutkan dalam Alqurʿān sejumlah 54 kali. Dari dua bentuk yang berbeda itu Hanafi menjelaskan bahwa *māl* dengan demikian bisa berupa kekayaan yang tidak dimiliki seseorang atau kelompok seperti yang dalam bentuk pertama yang disebut dengan *al-māl al-mustaqīl*, ia juga bisa berarti harta yang dimiliki seseorang atau kelompok melalui berbagai aktivitas ekonomi (Hanafi 1989: 175).

Hanafi menjelaskan bahwa *al-māl al-mustaqīl* adalah harta atau kekayaan yang bersifat alami yang belum bersentuhan dengan aktivitas manusia apapun. Sehingga keberadaannya ada sejak sebelum dimiliki dan dikuasai manusia. Sehingga selanjutnya adalah bahwa kepemilikan terhadap harta adalah ketika terjadinya hubungan antara manusia dengan kekayaan natural tersebut tadi (Hanafi 1989: 176).

Kata ini juga disebutkan dua kali dalam bentuk *isim marfūʿ* dan 13 kali dalam bentuk *isim majrūr* dan 17 kali dalam bentuk *isim manṣūb*, dalam artianya ia hanya menjadi penerima perbuatan manusia dan akibatnya, hal ini karena ia tidak akan bisa secara mandiri dan otomatis dapat melakukan suatu perbuatan dan tindakan, sehingga kekayaan bukan sebagai subyek dan kata kerja, meskipun 2 kali disebutkan dalam bentuk *isim marfūʿ* namun hal ini hanya merupakan ungkapan terhadap harta yang tidak memiliki nilai yang bisa dimanfaatkan dalam kegiatan ekonomi manusia. Selanjutnya kata ini 13 kali disebutkan dalam bentuk *isim majrūr* menunjukkan bahwa harta/kekayaan ini memiliki intensitas perputaran dan pergerakan yang cukup tinggi. Kesimpulannya adalah bahwa kekayaan merupakan objek dari kegiatan manusia dalam konteks ini (Hanafi 1989: 180).

Kata *al-māl* yang dihubungkan dengan kata ganti kepemilikan. Yaitu dengan *ḍamīr fard* (tunggal) (7 kali), dan *ḍamīr jamaʿ* (plural) (47 kali), yang menunjukkan bahwa kekayaan memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan aktivitas hubungan yang dilakukan dalam bentuk aktivitas kolektif banyak orang. Bukan merupakan kegiatan tunggal dari seseorang semata. Sehingga harus ada hubungan yang positif dalam kekayaan yang berada ditengah-

tengah banyak orang tersebut. Dan bukan dikuasai oleh seseorang semata. (Hanafi 1989: 184).

Secara bahasa, Kata *māl* yang dihubungkan dengan kata sandang (*lī*) yang berarti apa yang ada pada saya. *Māl* disebut memakai *isim nakirob* 17 kali dan *isim ma'rifat* 15 kali, hal ini menunjukkan bahwa harta adalah sesuatu yang dapat diketahui dan dapat diidentifikasi sumbernya jumlahnya dan bentuknya, dan kekayaan harta bukanlah sesuatu yang tersembunyi dan tidak jelas identifikasinya (Hanafi 1989: 177).

Kata *māl* yang dalam *i'robnya* dalam bentuk *mansūb* dikonotasikan dengan 3 (tiga) makna: *Pertama*, mencela manusia yang mengikat hatinya dengan harta, seperti pada Alqur'an; QS. Al-Fajr [89]: 20, al-Humazah [104]: 2, al-Balad [90]: 6, Maryam [19]: 71, at-Taubah [9]: 69. Al-Kahfi [18]: 34 dan Saba' [34]: 35. *Kedua*, bermakna larangan mendekati dan mengambil harta orang lain yaitu orang-orang yang membutuhkan dan anak-anak yatim dan manusia umumnya. Seperti dalam Qs. Al-An'am [6]: 34, an-Nisa' [4]: 10 dan 161 dan QS. At-Taubah [9]: 34. *Ketiga*, mengeluarkan harta kepada yang membutuhkan seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177 dan QS. Hud [11]: 29. (Hanafi 1989: 181-183).

Mengenai isi kandungan kata *māl*, Hasan Hanafi mengungkapkan makna *al-māl* dengan menggunakan *content analysis (tablīl al-madhmun)* terdapat ayat-ayat yang terdapat dalam Alqur'an tanpa harus memperhatikan aspek-aspek kebahasaan yang sudah dijelaskan di atas dan ia merumuskannya dengan 3 makna yaitu: 1) Harta adalah milik Allah secara mutlak, ia berkuasa untuk memberikan harta itu kepada siapapun yang dikehendaknya, dengan demikian perpindahan kepemilikan yang secara mutlak milik Allah ini tidak boleh dilakukan secara inkonstitusional dan harus dilakukan berdasar nilai-nilai yang telah ditetapkan oleh Allah. 2) penegasan terhadap adanya prinsip *al-musyārahah fī al-ammāl*, artinya bahwa manusia yang memiliki hartanya harus berkontribusi dan berpartisipasi dalam menjalankan roda kehidupan di tengah-tengah masyarakat seperti infaq, shadaqah dan lain sebagainya yang bertujuan untuk kemaslahatan umum 3) Penegasan bahwa jiwa manusia dan kesadarannya harus dipisahkan dan dibebaskan dari belenggu-belenggu kecintaan terdapat harta dan kekayaan (*Istiqlāl al-syū'ūr al-insānī*). Belenggu inilah yang dapat menyebabkan kehancuran dan kemunduran manusia (Hanafi 1989: 192-207).

SIMPULAN

Penafsiran tradisional yang hanya bertumpu pada teks, hanya memindahkan bunyi teks kepada realita, seolah-olah teks keagamaan itu dapat berbicara sendiri. Dari segi epistemologi penafsiran tradisional memiliki kelemahan, diantaranya: tidak menjadikan realita sebagai teks, tidak menjadikan teks sebagai pembuktian realita nalar, tidak dikaitkan dengan realitas sebagai acuan yang ditunjukinya, tidak menjadikan teks bersifat unilateral,

menganggap hanya ada satu pemahaman dari teks, teks tidak diarahkan kepada rasio dan realitas umat dan tidak memperjuangkan muslim sebagai rakyat melainkan memperjuangkan Islam sebagai prinsip serta tidak menjelaskan perhitungan secara kuantitatif. Untuk menyelesaikannya Hanafi memberikan solusi, yaitu tafsir kesadaran (hermeneutika pembebasan) tematik, yang memposisikan Alqur'an agar mendeksripsikan manusia, hubungannya antar sesama, tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah, membangun sistem sosial dan politik dan mengajukan alternatif melalui metode analisis pengalaman yang membawa kepada makna teks bahkan realitas itu sendiri. Penafsiran tematik hermeneutika Alqur'an yang bersifat parsial, penafsiran yang hanya mengkaji mengenai hajat hidup manusia kontemporer saja, bukan Alqur'an secara keseluruhan. Hermeneutika Alqur'an yang bersifat tematik, penafsiran yang berpegang teguh keada ensiklopedia Alqur'an dan tafsiran ayat-ayat tentang satu tema yang memang dibutuhkan sekarang, ada beberapa yang harus diperhatikan, diantaranya: membangun analisis bentuk berdasarkan unsur kebahasaan dan kalimat, analisis makna, memberikan prioritas terhadap tema-tema yang sejalan dengan kehidupan sekarang, membentuk tema dalam kerangka rasional, kokoh dan terpadu. Hermeneutika Alqur'an yang bersifat temporal, yang hanya sanggup memberikan visi Alqur'an kepada satu generasi dan satu fase waktu tertentu, bukan seluruh generasi dan waktu.

Dalam uraian di atas, nampaknya Hassan Hanafi mengambil pendekatan Heidegerian-Gadamerian terhadap teks yang lebih menekankan kebenaran sukyektif dan menolak teori makna obyektif. Hassan Hanafi berpandangan bahwa konflik interpretasi membawa nilai-nilai ideologis, ia mengekspresikan komitmen sosio-politik sang penafsir. Namun demikian Hassan Hanafi tetap memperlihatkan watak penolakannya terhadap slogan *the death of author* (kematian pengarang), bahwa seluruh premis tafsir tematik di atas baru bisa diterapkan dan dilakukan setelah sebuah kitab suci dapat diakui autentisitasnya.

Hassan Hanafi mengklaim bahwa metode tafsirnya (baca: hermeneutik) akan menjadi langkah tepat (aksioma), yakni dengan menggunakan langkah-langkah kritik historis, kritik eidetik, dan kritik praksis. Dalam bahasa fenomenologis, dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan objeknya, yakni kitab-kitab suci. *Pertama*, kita memiliki kesadaran historis yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya. *Kedua*, kita memiliki kesadaran eidetik yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional. *Ketiga*, kesadaran praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, F. (2017). Metode Tafsir Tahlili: Cara Menjelaskan Alqur'an Dari Berbagai Segi Berdasarkan Susunan Ayat. *Jurnal KALAM*, 11(1), 235-266
- Baedowi, Ahmad. (2009). "Tafsir Tematik Menurut Hasan Hanafi" dalam M. Alfatih Suryadilaga, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadis*, 10 (1), 1-24
- Baharun, H, & dkk. (2011). *Metodologi Studi Islam: Percikan Pemikiran Tokoh dalam Membumikan Agama*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media.
- Baidan, N. (2000). *Metodologi Penafsiran Alqur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hanafi, H. (1989). *Al-Din wa al-Saurab fi Mişr 1952-1981, al-Yamin wa al-Yasār fi al-Fikri al-Dimi*. Kairo: Maktabah Madbuli.
- Hanafi, H. (1990). *Al-Islām wa al-Hadaşab*. London: Dār al-Saqi.
- Hanafi, H. (1992). *Al-Turaş wa al-Tajdid*, Mauqifunā min Turaş al-Qadīm. Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyah.
- Hanafi, H. (1991). *Dialog Agama dan Revolusi*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Hanafi, H. (1982). *Dirasāt Islāmiyah*. Cet. II. Kairo: Maktabah Anjilo.
- Hanafi, H. (1976). *Qaḍaya Mu'aşirah fi Fikrinā al-Mu'aşir I*. Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī.
- Hanafi, H. (1998). *Humūm al-Fikr wa al-Waṭan*. Cet. II. Kairo: Dār Qubā.
- Hanafi, H. (2000). *Religion, Ideology and Development*. In H. Hanafi, *Islam in The Modern World* (Vol. 1). Kairo: Dār Keeba.
- Hanafi, H. (2000). *Tradition, Revolution and Culture*. In H. Hanafi, *Islam in The Modern World* (Vol. 2). Kairo: Dār Keeba.
- Hanafi, H. (1988). *Min al-Aqīdah Ilā al-Saurab*. Kairo: Maktabah Madbuli.
- Hanafi, H. (1992). *Muqaddimah fi 'Ilmi al-Istighrāb Mauqifunā Min Turaş al-Gharbi*. Kairo: Dār al-Fannāni.
- Hanafi, H. (1990). *Qaḍaya Mu'aşirat fi al-Fikr al-Gharb al-Mu'aşir*. Beirut: Al-Muassasat al-Jami'iyyāt li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzī.
- Kusnadiningrat, E. (1999). *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hassan Hanafi*. Jakarta: Logos.
- Ikhwan, N. (2002). *Al-Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid*. In A. Mustaqim (Ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogya: Tiara Wacana.

- Mahasin, T. (1994). Manusia dan Perubahan Sejarah, Berteologi Bersama Hassan Hanafi. *Jurnal Bangkit*, 7 (3), 26-42
- Nurhakim, M. (2001). *NeoModernisme Dalam Islam*. Malang: UMM Press.
- Prasetya, M. A. (2013). Model Penafsiran Hassan Hanafi. *Jurnal Penelitian STAIN Kudus*, 7 (2), 363-380.
- Ridwan, AH. (1998). *Reformasi Intelektual Islam*. Yogyakarta: Ittaqa Press.
- Saenong, I. B. (2002). *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju.
- Shah, M. A. A. (2001). *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Q. (1997). *Wawasan Alqur'an, Tafsir Maudhu'iy atas Perbagai Persoalan Umat*. Bandung, Mizan.
- Shimogaki, K. (2001). *Kiri Islam*. Yogyakarta: LkiS.
- Susanto, N. H. (2017). Reinterpretasi Konsep Bidah Menuju Islam Transformatif. *Jurnal Madania*, 21(2), 235-246.
- Zuhry, M. S. (2014). Tawaran Metode Penafsiran Tematik Hassan Hanafi. *Jurnal at-Taqaddum*, 6 (2), 386-410.