

## MENCERMATI HERMENEUTIKA HUMANISTIK HASAN HANAFI

Oleh: Achmad Khudori Soleh<sup>1)</sup>  
Email: khudori\_uin@yahoo.com

### Abstrak

Hermeneutika yang dikembangkan oleh Hasan Hanafi bukan sekedar sebuah metode untuk memahami teks (al-Qur'an), tetapi mencakup juga penjelasan tentang proses penyampaian wahyu sejak dari Tuhan sampai manusia, dan perubahan yang ditimbulkan dari pemahaman atas teks tersebut. Karena itu, proses pemahaman teks dari hermeneutika Hanafi terdiri atas tiga tahapan, yaitu kritik historis, kritik pemahaman, dan kritik praktis. Tahap pertama digunakan untuk memastikan orisinalitas teks, sedang tahap ketiga digunakan untuk memastikan bahwa hasil interpretasi benar-benar dapat digunakan untuk menjawab problem masyarakat. Adapun kritik pemahaman yang berfungsi untuk memahami teks digunakan dengan tiga cara, yaitu analisis linguistic, analisis situasi sejarah, dan generalisasi makna-makna. Selanjutnya, karena tujuan utama hermeneutika Hasan Hanafi adalah menjawab problem riil masyarakat, bukan sekedar bermain dalam kata-kata, maka kunci utama metode ini adalah kemanusiaan. Maksudnya, semua interpretasi dan pemahaman harus diarahkan untuk mendorong munculnya gerakan-gerakan yang membela dan mengangkat martabat manusia, bukan membela Tuhan.

**Kata kunci:** Hermeneutika Hasan Hanafi, kemanusiaan, dan problem masyarakat.

Hermeneutics which developed by Hasan Hanafi has not been just a method to understand the texts (the Qur'an), but also includes an explanation of the process of revelation from God to man and the changes resulted from understanding of the text. Therefore, the process of understanding the texts in Hanafi's hermeneutika consists of three stages, namely historical critic, understanding critic, and practical critic. The first stage is used to ensure the authenticity of the texts; the third stage is used to ensure that the result of interpretation really can be used to solve society problems; while the second stage, understanding critic which functioned to understand the text is applied in three ways, namely linguistic analysis, analysis of historical circumstances, and generalization of meanings. Furthermore, because the main purpose of Hasan Hanafi's hermeneutics is to solve the real problems of society, not just playing the words, then the primary key of this method is the humanity. It means that all interpretation and understanding should be directed to encourage the emergence of movements that defend and raise human dignity, not to defend God.

**Key words:** Hasan Hanafi's hermeneutics, humanity, and society problem.

---

<sup>1</sup> Dr. A Khudori Soleh, M.Ag adalah dosen Filsafat Islam UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang.

Bagaimanapun sakral dan agungnya sebuah teks suci, dalam hal ini al-Qur`an, tetap tidak akan bermakna tanpa intervensi pikiran dan kesadaran manusia. Artinya, kesadaran manusia untuk melakukan interpretasi dan realisasi atas pemahamannya tentang teks dalam kehidupan konkrit itulah, sesungguhnya, yang menyebabkan sebuah kitab suci menjadi agung dan bermakna. Dalam kaitannya dengan upaya memahami makna teks agar bisa diaplikasikan dalam kehidupan tersebut, telah dikenal adanya banyak pendekatan dan metodologi, seperti *tahlili*, *maudu`i*, *muqaran*, dan seterusnya. Metode-metode penafsiran ini akan terus bertambah dan berkembang sesuai dengan perkembangan metodologi serta pendekatan kontemporer.

Hermeneutika kontemporer, terutama *productive hermeneutics* ala Gadamer, atau *al-Qira`ah al-Muntijah* dalam istilah Nasr Hamid Abu Zaid, membuka pengakuan terhadap cara baru pembacaan al-Qur`an yang menerima fakta adanya prasangka-prasangka yang sah.<sup>2</sup> Metode ini ternyata mengilhami beberapa sarjana muslim, seperti Arkoun, Fazlur Rahman, Farid Esack dan Hasan Hanafi, untuk melakukan interpretasi terhadap al-Qur`an. Tulisan ini menjelaskan metode dan gagasan Hasan Hanafi tentang metode hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur`an.

#### A. Riwayat Hidup.

Hassan Hanafi adalah guru besar pada Fakultas Filsafat Universitas Kairo. Lahir di Kairo, 13 Februari 1935, dari keluarga musisi.<sup>3</sup> Pendidikannya diawali di pendidikan dasar, tamat tahun 1948, kemudian Madrasah Tsanawiyah “Khalil Agha”, Kairo, selesai 1952. Selama di Tsanawiyah ini, Hanafi sudah aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok *Ikhwân al-Muslimîn*,<sup>4</sup> sehingga paham pemikiran-pemikiran yang dikembangkan dan aktivitas-aktivitas sosial yang dilakukan. Selain itu, ia juga mempelajari pemikiran Sayyid Quthub (1906-1966) tentang keadilan sosial dan keislaman.

Setamat Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studi di Departemen Filsafat Universitas Kairo, selesai tahun 1956 dengan menyandang gelar sarjana muda,

---

<sup>2</sup> Gadamer, “The Historicity of Understanding” dalam *The Hermeneutics Reader*, (ed) Mueller Volmer, (New York, Continuum, 1992), 261; Abu Zaid, *Naqd al-Khithâb al-Dîni*, (Kairo, Sina` al-Nasyr, 1994), 144.

<sup>3</sup> John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), 98; Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, (Yogyakarta LKiS, 1994), 3.

<sup>4</sup> *Ikhwan al-Muslimin* bisa dianggap sebagai sayap kanan, sebagai tandingan sayap kiri dari partai komunis, yang sama-sama berebut pengaruh di Mesir. Ikhwan didirikan oleh Hasan al-Banna tahun 1929 di Ismailia. Kelompok ini mempunyai pengaruh sangat besar, tidak hanya di Mesir, tetapi juga sampai ke Indonesia. Pada sekitar tahun 1952, ketika sekelompok perwira muda yang dikenal sebagai *Free Officers* yang dikomandoi Najib dan Gamal Abd Naser melakukan kudeta terhadap raja Faruq, mereka menggandeng kalangan Ikhwan ini yang mempunyai basis kuat dikalangan masyarakat bawah. Tetapi setelah berkuasa, kelompok ini kemudian ditendang oleh Najib dan dibasmi oleh Gamal Naser karena dianggap membahayakan kekuasaannya. Lihat George Lenczowski, *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*, terj. Asgar Bixby, (Bandung, Sinar Baru, 1992), 298; Ali Rahmena, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, (Bandung, Mizan, 1996), 159-165.

terus ke Universitas Sorbone, Prancis, dengan konsentrasi kajian pada pemikiran Barat pra-modern dan modern.<sup>5</sup> Program master dan Doktornya diselesaikan tahun 1966, dengan tesis berjudul “*Les Methodes d’Exegeses: Essei sur La Science des Fondament de La Compréhension Ilmu Ushul Fiqh*” dan disertasi “*L’Exegese de la Phenomenologie, L’etat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application au Phenomene Religiux*”.<sup>6</sup> Karena itu, meski dikemudian hari ia mengkritik dan menolak Barat, tetapi tidak dapat dihindarkan bahwa ide-ide leberalisme Barat, demokratisasi, rasionalisme dan pencerahannya telah mempengaruhi pikiran-pikiran Hanafi.

Karier akademiknya dimulai tahun 1967 ketika diangkat sebagai Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Profesor Filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo, dan disertai jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama. Selain itu, Hanafi juga aktif memberi kuliah di beberapa negara, seperti di Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia AS (1971-1975), Universitas Kuwait (1979) dan Universitas Fez Maroko (1982-1984).<sup>7</sup> Selanjutnya, diangkat sebagai guru besar tamu pada Universitas Tokyo (1984-1985), di Persatuan Emirat Arab (1985), dan menjadi penasehat program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987).

Di samping dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi ilmiah dan kemasyarakatan. Aktif sebagai sekretaris umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir, anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika dan menjadi wakil presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab. Pemikirannya tersebar di dunia Arab dan Eropa. Tahun 1981 memprakarsai dan sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *al-Yasar al-Islâmi*. Pemikirannya yang terkenal dalam jurnal ini sempat mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat, sehingga menyeretnya dalam penjara.<sup>8</sup>

## B. Background Pemikiran.

Metode dan pemikiran Hasan Hanafi tentang fenomena al-Qur`an di latar belakang oleh beberapa faktor, baik internal maupun eksternal. Faktor internal

---

<sup>5</sup> Hanafi, *Al-Dîn wa al-Tsaurah fi Misrâ 1952-1981, VII*, (Mesir: Maktabah Madbuli, tt), 332. Selama di Perancis ini, Hanafi mendalami berbagai disiplin ilmu. Ia belajar metode berpikir, pembaharuan dan sejarah filsafat dari Jean Gitton, belajar fenomenologi dari Husserl, belajar analisa kesadaran pada Paul Ricouer dan pada bidang pembaharuan pada Massignon yang sekaligus bertindak sebagai pembimbing penulisan disertasinya.

<sup>6</sup> Lutfi Syaokani, “Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme” dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. V, tahun 1994, 121.

<sup>7</sup> John L. Esposito, *The Oxford Encyklopedia*, 98. Keberangkatannya ke Amerika sebagai dosen tamu ini, sebenarnya, dikarenakan perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya meninggalkan Mesir. Lihat pula AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, (Yogyakarta, Ittaqa Press, 1998), 16.

<sup>8</sup> AH. Ridwan, *Ibid*. Lebih lengkap tentang gagasan dan apa yang dimaksud dengan “Islam Kiri” oleh Hanafi, lihat tulisan Hanafi “Al-Yasâr al-Islâmî” dalam Jurnal *Islamika* edisi 1 Juli-September 1993, atau bisa juga dilihat pada bagian apendik dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, 86-142.

yang muncul dari umat Islam sendiri, antara lain, (1) dari sisi metode tafsir, disebabkan adanya metode interpretasi yang lebih banyak bersifat tekstual, terutama oleh kaum Hambali seperti yang banyak terjadi di Mesir saat itu. Meski ekspresi al-Qur`an mencakup yang nyata dan metafor, fenomena dan interpretasi, *muhkam* dan *mutasyabihat* dan seterusnya, kaum Hambali hanya mengambil satu sisi dari teks suci tersebut dan menolak untuk mendiskusikan detailnya, sehingga tidak ada dialog antar teks maupun dialog antara teks dengan realitas. Artinya, di sini mereka lebih memberi prioritas pada aspek eksternal daripada esensi teks, sehingga pemahaman yang dihasilkan tidak mendalam. (2) Sisi pemikiran, bahwa rasionalitas tidak ditempatkan pada posisi netral, kritis dan digunakan sebagai sarana dialog, melainkan pada posisi kontradiktif, perselisihan dan justifikasi, sehingga tidak memberikan kemajuan, penemuan baru dan kedewasaan berfikir pada masyarakat Islam.<sup>9</sup> (3) Sisi teologi, khususnya Asy`arisme yang dianut mayoritas muslim cenderung deterministik, sentralistik dan otoriter, sehingga memunculkan ide tentang penguasa tunggal, penyelamat agung dan ketundukan pada penguasa. Konsep ini memberi peluang pada penguasa politik untuk memanipulasi kezaliman dan kesewenang-wenangannya dengan atas nama Tuhan dan sebagai *khadim al-umat* (pelayan umat), sehingga akhirnya menciptakan despot-despot dalam dunia Islam.<sup>10</sup> Di samping itu, konsep-konsepnya tentang teologi juga terlalu teosentris (melangit), tidak berkaitan dengan persoalan kemanusiaan, sehingga tidak memberikan kontribusi positif pada kehidupan konkrit muslim. (4) Sisi sosial budaya, masyarakat muslim adalah terbelakang, tertindas dan miskin. Kondisi menyedihkan ini tidak hanya terjadi pada masyarakat muslim di Afrika melainkan juga pada dunia ketiga yang memang kebanyakan dihuni masyarakat muslim, sehingga gerakannya lewat “Islam Kiri” tidak hanya mewakili muslim wilayah tertentu melainkan gerakan revolusioner dari kaum miskin, tertindas dan terbelakang secara keseluruhan.<sup>11</sup>

Faktor eksternal, dari luar dunia Islam, adalah adanya ancaman kolonialisme, imperialisme, zionisme dan kapitalisme dari Barat. Hanafi mengingatkan bahwa ancaman Barat tidak hanya dari sisi ekonomi atau politik tetapi yang terpenting adalah pada sisi kultural. Imperialisme dan kolonialisme kultural Barat pada akhirnya akan membasmi kebudayaan bangsa-bangsa lain, khususnya Islam, sehingga masyarakat Islam akan kehilangan jati diri dan kebudayaannya sendiri.<sup>12</sup>

Berangkat dari realitas dunia muslim yang memprihatinkan dan adanya ancaman dari Barat yang demikian, Hanafi mengusulkan adanya gerakan

---

<sup>9</sup> Simogaki, *Kiri Islam*, 45. Menurut Hanafi, adanya kecenderungan untuk saling bermusuhan di antara umat Islam di atas juga dimotivasi oleh hadis firqah, bahwa umat Islam akan terpecah dalam 73 golongan dan hanya satu golongan yang selamat. Dari sini, masing-masing kemudian berlomba untuk mengklaim pihaknya sebagai yang selamat dan benar dengan menyalahkan pihak lain.

<sup>10</sup> *Ibid*, 46.

<sup>11</sup> *Ibid*, 6.

<sup>12</sup> *Ibid*, 35-39; 106-118.

revolusioner “Islam Kiri”, yang secara garis besar bertopang pada tiga pilar. *Pertama*, revitalisasi khazanah Islam klasik. Hanafi menekankan perlunya rasionalisme untuk revitalisme khazanah Islam ini. Rasionalisme adalah keniscayaan untuk kemajuan dan kesejahteraan muslim saat ini. Dalam hal ini Hanafi mengintroduksi Muktazilah, karena Muktazilah mempunyai rasionalisme dan kebebasan yang bertanggung-jawab, sementara umat Islam sekarang menghadapi krisis kebebasan dan demokrasi.<sup>13</sup> *Kedua*, perlunya menantang peradaban Barat. Untuk itu, dengan mengelaborasi semangat Khawarij, Hanafi mengusulkan adanya “Oksidentalisme” sebagai jawaban atas “Orentalisme” dalam rangka mengakhiri mitos peradaban Barat. Setidaknya untuk menyeimbangkan posisi Barat dan Timur (Islam), sehingga akan terjadi dialog yang wajar. *Ketiga*, analisa atas realitas dunia muslim, dari sisi pemikiran, sosial, politik, maupun ekonomi. Dalam kaitannya dengan tafsir, Hanafi mengkritik metode tafsir tradisional yang dianggapnya lebih bertumpu pada teks, kemudian mengusulkan metode baru agar dunia Islam bisa berbicara bagi dirinya sendiri.<sup>14</sup>

### C. Proses Hermeneutika Hanafi.

Menurut Hasan Hanafi, hermeneutika tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan tentang proses penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai tingkat dunia.<sup>15</sup> Hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutika; yang pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting, karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa yang dipahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan.

Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya -- benar-benar asli, relatif asli atau tidak asli-- baru dipahami secara benar, sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, berkenaan terutama dengan bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang dipahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern.

Dalam bahasa fenomenologi,<sup>16</sup> hermeneutika ini dikatakan sebagai ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran manusia dengan objeknya, dalam

<sup>13</sup> *Ibid*, 96.

<sup>14</sup> *Ibid*, 7-8.

<sup>15</sup> Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), 1.

<sup>16</sup> *Ibid*, 2; Metode fenomenologi, pertama kali disampaikan oleh Edmund Husserl (1856-1938) yang pelaksanaannya melalui tiga tahap reduksi (saringan); reduksi fenomenologis, aistis dan transendental. Pada tahap pertama, reduksi fenomenologis, suatu objek dipandang “apa adanya” tanpa ada prasangka-prasangka. Artinya, ketika mengamati, seseorang terlebih dahulu  
bersambung ⇒

hal ini teks suci alqur-an. Prosesnya, pertama, seseorang harus memiliki “kesadaran historis” yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya; kedua, memiliki “kesadaran eiditik”, yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional; ketiga, “kesadaran praxis” yang menggunakan makna-makna tersebut sebagai sumber teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia, dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Sekarang kita lihat lebih jauh ketiga tahapan hermeneutika Hasan Hanafi di atas. *Pertama*, kritik historis, untuk menjamin keaslian teks suci. Menurut Hanafi,<sup>17</sup> keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan; bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan atas aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut; (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau lebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.<sup>18</sup>

Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana di atas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa teks

---

harus meninggalkan segala atribut dan penilaiannya tentang objek. Tahap kedua, reduksi aidetis, menyaring segala sesuatu yang bukan menjadi hekatat fenomen, untuk mencari dan mengenal fundamental struktur dari objek. Tahap ketiga, reduksi transendental, mengeluarkan segala yang tidak berhubungan dengan kesadaran murni, agar dengan objek tersebut seseorang bisa mencapai dirinya sendiri. Dalam mengamati atau memahami sebuah ide, tahap ketiga ini dipahami sebagai bagaimana ide atau gagasan tersebut bisa dilandaskan atau dilaksanakan dalam upaya untuk kebaikan dan kesempurnaan hidup subjek. Lihat, Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998), 97-104; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta, Kanisius, 1996), 140

<sup>17</sup> Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, 4.

<sup>18</sup> *Ibid*, 5-8.

al-Qur`an –dan hanya al-Qur`an yang—bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al-Qur`an.

*Kedua*, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, dalam pandangan Hanafi,<sup>19</sup> pemahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga-lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi-situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.

Dengan prinsip fenomenologis, Hanafi mempersyaratkan, (1) bahwa dalam menginterpretasikan teks, penafsir tidak boleh dipengaruhi oleh dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh didahului oleh keyakinan atau bentuk apapun sebelum melakukan analisis linguistik teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisis linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami “perkembangan”, harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus dipahami dan dimengerti dalam kesatuannya, dalam keutuhannya dan dalam intisarinya. Jika mempertimbangkan perkembangan wahyu, fase yang terakhir pasti lebih sempurna daripada sebelumnya.<sup>20</sup>

Khusus syarat kedua, sesungguhnya, ditujukan untuk menganalisa fase dan perkembangan teks suci secara keseluruhan, dari perjanjian lama, perjanjian baru sampai al-Qur`an. Di sini, Hanafi rupanya ingin menunjukkan bahwa al-Qur`an lebih sempurna daripada perjanjian baru dan perjanjian lama, karena ia datang belakangan yang berarti bersifat koreksi dan penyempurna dari sebelumnya. Namun, jika diterapkan pada teks al-Qur`an sendiri, berarti juga bahwa teks-teks *madaniyah* lebih sempurna atau menyempurnakan teks-teks *makkiyah*, karena teks *madaniyah* turun belakangan dibanding teks-teks *makkiyah*. Konsekuensinya, bagi yang mempercayai *nasih mansukh*, teks-teks *madaniyah* yang turun belakangan bisa menasikh teks-teks *makkiyah* yang turun sebelumnya, tidak bisa sebaliknya seperti yang disampaikan Abdullah A. Na`im.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Ibid*, 16.

<sup>20</sup> *Ibid*, 17.

<sup>21</sup> Menurut Abdullah A. Naim, dengan menukil pendapat Mahmud Taha, gurunya, bahwa ayat-ayat Makkiyah bersifat universal daripada ayat-ayat Madaniyah yang hanya berbicara untuk umat Islam. Menurut keduanya, Tuhan sesungguhnya menghendaki aturan-aturan universal ini, tetapi masyarakat muslim saat itu belum belum siap, sehingga kemudian ditunda dan diganti dengan ayat-ayat Madaniyah yang lebih bersifat khusus. Artinya, di sini ayat-ayat Madaniyah hanya bersifat sementara yang akan segera diganti dengan ayat-ayat Makkiyah jika kondisinya telah memungkinkan. Artinya lagi, ayat-ayat Makkiyah yang datang lebih dulu menasikh ayat-ayat Madaniyah yang datang belakangan. Lihat Abdullah A. Naim, *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta, LKiS, 1994), 109-110.

Sejalan dengan itu, Masdar F. Mas`udi membagi ayat dalam *qath`i* (primer) dan *zanni* (sekunder). Ayat *qath`i* adalah ayat-ayat yang mengandung ajaran universal dan fundamental sedang ayat *zanni* adalah ayat yang bersifat sebagai implementasi dari prinsip *qath`i*. Ia tidak *self-bersambung* ⇒

Selanjutnya, Hasan Hanafi memberikan operasionalisasi tahap kedua dalam memahami teks sebagai berikut;

1. Analisa linguistik. Meski diakui bahwa analisa bahasa bukan merupakan analisa yang baik, tetapi ia merupakan alat sederhana yang akan membawa sang penafsir pada pemahaman terhadap makna teks yang sesungguhnya. Karena itu, di sini teks harus dilihat dalam bahasa aslinya, bukan terjemahan. Ini penting karena setiap kata atau bahasa mempunyai makna yang berbeda, dan setiap kata setidaknya memiliki tiga jenis makna. (a) Makna etimologis, yang menunjukkan timbulnya makna kata itu di dunia. Makna ini memberikan jaminan pada teks sebagai suatu kenyataan dan mencegah timbulnya penafsiran-penafsiran yang bersifat metafisik, mistis, teoritis dan formal. (b) Makna biasa yang mengikat teks pada penggunaan kata dalam satu masyarakat, dalam satu ruang dan waktu. Makna biasa inilah yang membuat teks sesuai dengan satu situasi khusus. (c) Makna baru yang diberikan teks yang tidak terkandung dalam makna etimologis dan makna biasa, yang mungkin biasa disebut sebagai semangat teks (*maqasid lafzhi*). Makna inilah yang menjadi dasar pemikiran turunya teks dan memberikan petunjuk baru bagi tindakan manusia serta dorongan bagi kemajuannya. Namun, makna baru ini tidak bersifat adikodrati, antirasional maupun misterius, melainkan justru alamiah, rasional dan jelas.<sup>22</sup>
2. Analisa situasi sejarah (*asbab al-nuzul*). Hasan Hanafi membagi situasi sejarah ini dalam dua macam; (a) contoh situasi, yaitu situasi saat turunnya teks. (b) situasi waktu, yaitu situasi tertentu yang menyebabkan turunnya teks. Pembedaan ini bertujuan untuk tetap memberikan ruang pada analisa sejarah pada teks-teks yang dianggap tidak mempunyai “asbab al-nuzul”.
3. Generalisasi makna-makna yang dihasilkan dengan situasi luar, situasi kekinian yang di luar situasi waktu maupun contoh situasi di mana teks tersebut pertama turun, sehingga teks tetap tampak segar, baru dan modern. Namun, generalisasi tetap diawasi dalam batas-batas aturan linguistik, sehingga tidak akan terjadi generalisasi yang ekstrim dan liar.<sup>23</sup>

*Ketiga*, kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil tafsiran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas

---

*evident* (tidak mempunyai kebenaran pada dirinya sendiri), karena itu terikat dalam ruang dan waktu tertentu, oleh situasi dan kondisi. Lihat Masdar F. Mas`udi, *Islam & Reproduksi Perempuan*, (Bandung, Mizan, 1997), 31; Idem, *Agama Keadilan*, (Jakarta, LP3M, 1993), 17.

<sup>22</sup> Hanafi, *Agama & Revolusi*, 18. Ini agaknya tidak berbeda dengan konsep Nasr Hamid Abu Zaid. Menurutnya, setiap kata setidaknya mengandung tiga level makna; makna historis, makna metaforis dan makna signifikansi. Makna historis adalah makna tekstual dari kata dan ini bersifat tunggal, makna metaforis adalah makna majaz dari teks, sementara makna signifikansi adalah makna “ciptaan” dalam kaitannya dengan konteks kekinian.

<sup>23</sup> *Ibid*, 21.

dasar fakta-fakta material. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.<sup>24</sup>

Selanjutnya, yang penting untuk dicatat, bahwa dalam proses hermeneutika ini, Hanafi tidak melihat al-Qur`an secara *tahlili*, dari ayat ke ayat, dari surat ke surat, karena model ini dianggap memberi kesan fragmentaris dan mengulang-ulang. Sebagai alternatifnya, Hanafi melihat secara tematik, melihat ayat-ayat yang satu tema dalam satu kesatuan kemudian menganalisisnya secara hermeneutik sehingga lahir konsep-konsep modern tentang universalisme Islam, dunia, manusia dan sistem sosial. Dengan sistem penafsiran ini Hanafi menegakkan tafsir revolusioner dengan cara mentransformasikan teologi ke dalam ideologi revolusi, ilmu teologi dengan kebudayaan rakyat, tauhid dan persatuan umat, kenabian dan gerak sejarah, manusia dan sejarah, gerakan dan zaman, sehingga tidak seorangpun yang diam dan terbelakang, dan tidak ada seorangpun bisa memaksakan peradabannya menjadi satu-satunya peradaban manusia.

#### D. Kunci Hermeneutika Hanafi.

Sesuai dengan konsep hermeneutikanya bahwa hasil interpretasi harus aplikatif dan harus mampu menjawab problem kemanusiaan, maka Hanafi berusaha menarik gagasan-gagasan sentral al-Qur`an yang selama ini banyak di pahami dan diposisikan di atas untuk diturunkan ke bawah, kepada kemanusiaan, *antroposentris*. Term-term sakral yang umumnya berkaitan dengan ketuhanan, yang sebelumnya dimaknai dengan sesuatu yang bertujuan untuk menunjukkan dan menjaga kesucian, kebesaran serta kekuasaan-Nya, ditarik dan dibumikan menjadi sebuah term material dan duniawi. Karena itu, apa yang dimaksud dengan tauhid, misalnya, bukan lagi konsep yang menegaskan tentang keesaan Tuhan yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistik seperti hipokrit, kemunafikan ataupun perilaku oportunistik.

Menurut Hanafi,<sup>25</sup> apa yang dimaksud tauhid bukan merupakan sifat dari sebuah dzat (Tuhan), deskripsi ataupun sekedar konsep kosong yang hanya ada dalam angan belaka, tetapi sebaliknya justru lebih mengarah pada tindakan kongkrit (*fi'li*), baik dari sisi penafian maupun penetapan (*isbat*).<sup>26</sup> Sebab, apa yang dikehendaki dari konsep tauhid tersebut tidak akan bisa di mengerti dan tidak bisa dipahami kecuali dengan ditampakkan. Jelasnya, konsep tauhid tidak akan punya

---

<sup>24</sup> *Ibid*, 22-25.

<sup>25</sup> Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, (Kairo, Madbuli, 1991), 324-329.

<sup>26</sup> Tauhid mengandung dua dimensi; penafian dan penetapan (*itsbat*). Kata "Lâ ilaha" berarti penafian terhadap segala bentuk ketuhanan, sedang "Illa Allah" adalah penetapan tentang adanya Tuhan yang Esa. *Ibid*, 326.

makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan kongkrit.<sup>27</sup> Perealisasian nafi (pensingkaran) adalah dengan menghilangkan tuhan-tuhan modern, seperti ideologi, gagasan, budaya dan pengetahuan yang membuat manusia sangat tergantung kepadanya dan menjadi terkotak-kotak sesuai dengan ideologi dan pengetahuan yang dimiliki dan dipujanya. Realisasi dari *isbat* (penetapan) adalah dengan penetapan satu ideologi yang menyatukan dan membebaskan manusia dari belenggu-belenggu tuhan-tuhan modern tersebut.

Dengan demikian, dalam konteks kemanusiaan yang lebih kongkrit, tauhid adalah upaya pada kesatuan sosial masyarakat tanpa kelas, ras dan warna kulit. Distingsi kelas bertentangan dengan kesatuan dan persamaan eksistensial manusia. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang, Barat dan bukan Barat, dan seterusnya.<sup>28</sup>

Dalam konteks yang lebih jelas, Hanafi memaknakan zat dan sifat-sifat Tuhan sebagai berikut.

1. Tentang *wujud*. Menurut Hanafi, konsep tentang wujud Tuhan tidak menunjuk pada ke-Maha-an dan kesucian Tuhan sebagaimana yang di tafsirkan oleh para teolog. Tuhan tidak butuh pensucian manusia, karena tanpa yang lainpun Tuhan tetap Tuhan Yang Maha Suci dengan segala sifat kesempurnaan-Nya. Wujud berarti "*tajribah wujudiyah*" pada manusia, tuntutan pada umat manusia untuk mampu menunjukkan eksistensi dirinya. Inilah yang dimaksud dalam sebuah syair, "*kematian bukan ketiadaan nyawa, kematian adalah ketidakmampuan untuk menunjukkan eksistensi diri*".<sup>29</sup>

Diskripsi Tuhan tentang dzat-Nya sendiri memberi pelajaran pada manusia tentang kesadaran akan dirinya sendiri (*cogito*), yang secara rasional dapat diketahui melalui perasaan diri (*self feeling*). Penyebutan Tuhan akan dzatnya sendiri sama persis dengan kesadaran akan keberadaan-Nya, sama sebagaimana *cogito* yang ada dalam manusia berarti penunjukan akan keberadaannya. Itulah sebabnya, menurut Hanafi,<sup>30</sup> mengapa deskripsi pertama tentang Tuhan adalah wujud (keberadaan). Adapun deskrip-Nya tentang sifat-sifat-Nya berarti ajaran tentang kesadaran akan lingkungan dan dunia, sebagai kesadaran yang lebih menggunakan desain, sebuah kesadaran akan berbagai persepsi dan ekspresi teori-teori lain. Jelasnya, jika dzat mengacu pada *cogito*, maka sifat-sifat mengacu pada *cogitotum*. Keduanya adalah pelajaran dan "harapan" Tuhan

---

<sup>27</sup> Statemen ini sama sebagaimana dikatakan Muthahhari, meski dalam pengertian yang berbeda. Menurut Muthahhari, konsep-konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam perbuatan, yang dalam paham Mutahari difokuskan dalam bentuk ibadah. Lihat Muthahhari, *Allah Dalam Kehidupan Manusia*, (Bandung, Yayasan Mutahhari, 1992), 7-23.

<sup>28</sup> Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, 330.

<sup>29</sup> Hanafi, *Ibid*, 112-114. Ini tidak berbeda dengan apa yang dikatakan Iqbal; apa yang dinamakan hidup adanya kemauan untuk terus berusaha dan menunjukkan dirinya ada sedang kematian adalah ketidakmaun untuk maju dan berusaha. Lihat Iqbal, *Javid Namah*, terj. Sadikin, (Jakarta, Panjimas, 1987), 8.

<sup>30</sup> Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, 600 dan seterusnya.

- pada manusia, agar mereka sadar tentang dirinya sendiri dan sadar tentang lingkungannya. Semua deskripsi Tuhan dan sifat-sifat-Nya, sebagaimana dalam al-Qur'an maupun Sunnah, sebenarnya lebih mengarah pada pembentukan manusia yang baik, manusia ideal, insan kamil.<sup>31</sup>
2. *Qidam* (dahulu) berarti pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia didalam sejarah. *Qidam* adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejarahan untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan, sehingga tidak akan terjatuh dalam kesesatan, taqlid dan kesalahan.<sup>32</sup>
  3. *Baqa* berarti kekal, pengalaman kemanusiaan yang muncul dari lawan sifat fana. *Baqa* berarti tuntutan pada manusia untuk membuat dirinya menjadi tidak cepat rusak atau fana, yang itu bisa dilakukan dengan memperbanyak melakukan tindakan konstruktif dalam perbuatan maupun pemikiran, dan menjauhi tindakan-tindakan yang bisa mempercepat kerusakan di bumi.<sup>33</sup> Jelasnya, *baqa'* adalah ajaran pada manusia untuk menjaga kelestarian lingkungan dan alam, juga ajaran agar manusia mampu meninggalkan karya-karya besar yang bersifat monumental yang akan membuatnya tidak cepat rusak.
  4. *Mukhalafah li al-hawadis* (berbeda dengan yang lain) dan *qiyam binafsih* (berdiri sendiri), keduanya tuntunan agar umat manusia (muslim) mampu menunjukkan eksistensinya secara mandiri dan berani tampil beda, tidak mengekor atau taqlid pada pemikiran dan budaya orang lain. *Qiyam binafsih* adalah deskripsi tentang titik pijak dan gerakan yang di lakukan secara terencana dan dengan penuh kesadaran untuk mencapai sebuah tujuan akhir, sesuai dengan segala potensi dan kemampuan diri.<sup>34</sup>
  5. *Wahdaniyah* (keesaan), bukan merujuk pada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kegandaan (*syirk*) yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih mengarah eksperimentasi kemanusiaan. *Wahdaniyah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan; kesatuan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan dan kesatuan kemanusiaan.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Penafsiran Hanafi bahwa deskripsi dzat dan sifat Tuhan lebih mengarah pada pembentukan manusia ideal, bukan transendensi Tuhan, jelas sangat dipengaruhi pemikiran Muktaizilah. Menurut kaum Muktaizilah, sifat-sifat Tuhan sebagaimana yang dideskripsikan dalam *Asma al-Husna* sebenarnya adalah pelajaran bagaimana manusia harus bertindak dan bersikap. Artinya, itu adalah sifat-sifat yang harus dipunyai dan dilakukan oleh seorang muslim. Jadi bukan penjelasan tentang eksistensi Tuhan, apalagi tentang ke-Maha Kuasaan Tuhan. Lihat, Khalid al-Bagdadi, *Al-Iman wa al-Islam*, (Istambul, Hakekat Kitabevi, 1985), 21-26. Konsep ini juga tidak berbeda dengan apa yang dimaksud oleh kaum sufi dengan istilah insan kamil. Menurut al-Jilli, insan kamil adalah orang yang mampu merefleksikan sifat-sifat keagungan Tuhan, sehingga ia menjadi manifestasi Tuhan di bumi. Lihat, Ibrahim Al-Jilli, *Al-Insan Al-Kamil, II*, (Bairut, Dar Al-Fikr, tt), 71-77.

<sup>32</sup> Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, 130-132.

<sup>33</sup> *Ibid*, 137-142.

<sup>34</sup> *Ibid*, 143-303.

<sup>35</sup> Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, 309-311.

### E. Penutup.

Teks suci, meski berbicara tentang yang transenden, sesungguhnya, bukan diarahkan dan diperuntukan pada Tuhan, tetapi diturunkan demi kebaikan dan kesejahteraan manusia di bumi. Karena itu, terma-terma teks yang semula dimaknakan secara teosentris dan transenden harus ditarik kearah kemanusiaan, antroposentris, demi menyelesaikan problem-problem konkrit masyarakat.

Karena itu, metode tafsir hermeneutika-humanistik harus dan bertujuan untuk mendaratkan tema sentral tersebut. (1) Interpretasi teks suci harus di generalisasi dengan kondisi dan problem-problem kekinian, bukan hanya terpaku pada kaidah-kaidah bahasa dan tekstualis. (2) Bahwa hasil interpretasi teks harus benar-benar bisa digunakan untuk menyelesaikan problem-problem masyarakat muslim modern, karena di sinilah bukti tingkat kevalidan dan kehebatan hasil interpretasi. Jika tidak kontekstual dan jauh dari persoalan konkrit, berarti hasil interpretasi hanya omong kosong, tidak bermakna. Gagasan Hanafi ini tidak berbeda dengan metode dan pemikiran tafsir Farid Esack, tokoh pemikir muslim dari Afrika Selatan yang terkenal dengan metode *hermeneutika pembebasan*. Menurutny, tafsir yang sejati adalah jika ia mampu menimbulkan rasa solidaritas muslim untuk membebaskan diri dari penindasan, ketidakadilan dan kesewenang-wenangan.<sup>36</sup> Dalam kajian filsafat, pemikiran kedua tokoh ini, Hanafi dan Esack, mirip dengan pragmatisme John Dewey (1859-1952). Yakni, bahwa analisa atau pemikiran harus berangkat dari persoalan sosial, persoalan konkrit dan hasilnya harus bisa digunakan kembali untuk menyelesaikan persoalan tersebut. Demikian seterusnya, sehingga teks suci selalu segar, modern dan kontekstual atau *shalih li kulli zaman wa makan*.

Namun, gagasan Hanafi ini bukan tanpa persoalan. Rekonstruksinya yang dilakukan dengan cara mengubah term-term teks yang bersifat spiritual-religius menjadi sekedar material-duniawi akan bisa menggiring pada pemahaman agama hanya sebagai agenda sosial, praktis dan fungsional, lepas dari muatan-muatan spiritual dan transenden. Dengan kata lain, gagasan Hanafi bisa mendorong munculnya desakralisasi teks, menghilangkan makna batin dan makna spirituali teks suci.

Di samping itu, ada beberapa hal yang perlu disampaikan. *Pertama*, teorinya tentang kritik historis dalam rangka menjamin keaslian teks, di mana salah satu syaratnya adalah adanya keutuhan teks, yakni bahwa kuantitas teks sama persis dengan apa yang diucapkan narator, nabi, tidak lebih tidak kurang. Berdasar ketentuan ini Hanafi kemudian menyatakan bahwa hanya teks al-Quran yang bisa dinilai asli, karena teks perjanjian lama maupun baru tidak memuat

---

<sup>36</sup> Farid Esack, *Qur`an Liberation and Pluralism An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford, Oneworld, 1997), 11. Di sini Esack memberikan 3 unsur penafsiran. (1) penafsir harus masuk dalam pemikiran penulis (Tuhan), (2) penafsir harus paham persoalan disekitarnya, (3) penafsir harus tahu bahasa, sejarah dan tradisi yang melingkupi di mana teks tersebut pertama kali diturunkan.

seluruh apa yang disampaikan nabinya, Musa maupun Yesus. Di sini Hanafi agaknya lupa tentang proses kodifikasi teks al-Quran, di mana ada perdebatan, setidaknya dugaan bahwa ada beberapa ayat terlupakan dan satu dua ayat atau bahkan surat yang di pertanyakan status ke-ayat-an dan ke-surat-anya.<sup>37</sup> Artinya, keutuhan teks al-Qur`an dalam perspektif ini, sesungguhnya, juga *debatable*, sehingga keasliannya juga patut di pertanyakan. Jika dipaksakan, hanya bisa di katakan bahwa ia relatif lebih utuh dan asli dibanding teks suci lainnya.

*Kedua*, bahwa generalisasi makna-makna dalam rangka memahami teks tetap dalam pengawasan aturan linguistik. Aturan ini kelihatannya telah cukup memadai, tetapi Hanafi tidak memberikan aturan lebih lanjut bagaimana menyelesaikan pernyataan-pernyataan teks yang sulit. Harus diakui bahwa tidak semua teks al-Qur`an mudah dipahami, tetapi ada juga yang sulit. Tanpa ada kepastian cara menyelesaikan masalah ini, teks-teks yang sulit akan bisa dipelintir dan diperkosa oleh rasio, sehingga interpretasi berkembang menjadi tidak terkendali, tidak sesuai dengan harapan Hanafi sendiri. Sebagai perbandingan, Bint al-Shati' (1913-...), misalnya, dalam masalah ini berpegang pada semangat teks (*maqashid al-syar`i*) yang dikonfrontasikan dengan pendapat para mufassir terdahulu.<sup>38</sup>

*Ketiga*, kritik Hanafi bahwa kalam Asy'ari adalah penyebab kemunduran Islam terasa terlalu menyederhanakan masalah disamping tidak didasarkan investigasi historis yang memadai dan kongkrit. Kenyataannya, Asy'ariyah telah berjasa dalam menemukan keharmonisan mistis antara ukhrawi dan duniawi, meski tidak bisa dipungkiri bahwa masyarakat muslim sekarang yang Asy'ariyah terbelakang di banding Barat. *Keempat*, pemikiran Hanafi masih di warnai aroma romantisme, meski dalam kadar yang relatif kecil; yakni gagasan rekonstruksi yang berbasis pada rasionalisme Muktazilah. Keberfihakan ini menyebabkan ia mengabaikan cacat yang ada pada muktazilah yang pernah melakukan mihnah [.]

## DAFTAR PUSTAKA

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, Kairo, Sina` al-Nasyr, 1994

---

<sup>37</sup> Perdebatan sekitar persoalan ini, lihat Rasul Jakfarian, *Menolak Isu Perubahan al-Qur`an*, terj. Abd Rahman, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1991). Antara dikatakan, bahwa Ibn Mas`ud menolak surat *al-Falaq* dan *al-Nas*. Sahabat lainnya membaca dengan bacaan tertentu, dan seterusnya.

<sup>38</sup> Dalam penafsiran al-Qur`an, Bint al-Shati' mengajukan 4 langkah interpretasi; (1) mengumpulkan ayat yang setema, (2) disusun sesuai kronologi turunnya, (3) analisa bahasa, (4) melihat semangat teks. Secara lebih jelas, lihat Bint al-Shati', *Tafsir Bint al-Shati'*, terj. Muzakir, (Bandung, Mizan, 1996), 35-6; Idem, *Al-Qur`an wa al-Tafsir al-Ashri*, (Kairo, Dar al-Ma`arif, 1970), 108.

- Baghdadi, Khalid al-, *Al-Iman wa al-Islam*, Istambul, Hakekat Kitabevi, 1985
- Esack, Farid, *Qur`an Liberation and Pluralism An Islamic Perpsctive of Interreligious Solidarity Againt Oppression*, Oxford, Oneworld, 1997
- Esposito, John L., *The Oxford Encyklopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995
- Gadamer, "The Historicity of Understanding" dalam *The Hermeneutics Reader*, (edit) Mueler Volmer, New York, Continuum, 1992
- Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta Kanisius, 1996
- Hanafi, Hasan, *Al-Din wa al-Tsaurah fi Misri 1952-1981*, Mesir, Maktabah Madbuli, tt,  
 -----, "Al-Yasar al-Islami" dalam *Jurnal Islamika* edisi 1 Juli-September 1993  
 -----, *Dialog Agama dan Revolosi*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994  
 -----, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, Kairo, Madbuli, 1991
- Iqbal, *Javid Namah*, terj. Sadikin, Jakarta, Panjimas, 1987
- Jakfarian, Rasul, *Menolak Isu Perubahan al-Qur`an*, terj. Abd Rahman, Bandung, Pustaka Hidayah, 1991
- Jilli, Ibrahim Al-, *Al-Insan Al-Kamil, II*, Bairut, Dar Al-Fikr, tt
- Lenczowski, George, *Timur Tengah di Tengah Kancan Dunia*, terj. Asgar Bixby, Bandung, Sinar Baru, 1992
- Mas`udi, Masdar F., *Islam & Reproduksi Perempuan*, Bandung, Mizan, 1997  
 -----, *Agama Keadilan*, Jakarta, LP3M, 1993
- Muthahhari, Murthadha, *Allah Dalam Kehidupan Manusia*, Bandung, Yayasan Mutahhari, 1992
- Naim, Abdullah A., *Dekonstruksi Syariah*, Yogyakarta LKiS, 1994
- Rahmena, Ali, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Bandung, Mizan, 1996
- Ridwan, AH, *Reformasi Intelektual Islam*, Yogyakarta Ittaqa Press, 1998
- Shati', Bint, *Al-Qur`an wa al-Tafsir al-Ashri*, Kairo, Dar al-Ma`arif, 1970.  
 -----, *Tafsir Bint al-Shati*, terj. Muzakir, Bandung, Mizan, 1996
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam*, Yogyakarta LKiS, 1994
- Siswanto, Joko, *Sistem-Sistem Metafisika Barat*, Yogyakarta Pustaka Pelajar, 1998
- Syaukani, Lutfi, "Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. V, tahun 1994,