

## **METODOLOGI TAFSIR " TRANSFORMATIF-HUMANISTIK "** **(Telaah Pemikiran Tafsir H{assan H{anafi)**

**Abd. Kholid**

Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, Jln. A. Yani 117  
Surabaya, Jawa Timur, Telp. (031) 8438369, email:  
[alidoktaf@yahoo.com](mailto:alidoktaf@yahoo.com)

**Abstrak:** Dengan karakter penafsiran yang realis, tematis, temporal, transformatif dan eksperimental, metodologi tafsir yang ditawarkan H{assan H{anafi menunjukkan bingkai pembaruan pemikirannya sekaligus tampak digiring untuk melegitimasi proyek pembaruannya yang bercorak kiri. Keberpihakan ini menyebabkan H{assan H{anafi menolak pretensi objektivistik sebagaimana yang lazim ditemukan dalam penafsiran al-Qur'a>n modern. Dengan karakter di atas H{assan H{anafi ingin menegaskan subjektivitas dan kepentingan (ideologis) yang menjadi tujuan penafsirannya. Dengan demikian penilaian Amin Abdullah bahwa H{assan H{anafi telah menghindarkan diri dari penafsiran yang subjektif dan menjadikan teks sebagai sekedar justifikasi dan dalih bagi kepentingan penafsir, perlu dipertimbangkan, sebab kenyataannya H{assan H{anafi terjebak dengan problem-problem sosial yang bernuansa pembebasan, problem-problem yang memang selalu dihadapi dalam kehidupannya

*Kata-Kata Kunci: tafsir, transformatif dan humanistik*

### **PENDAHULUAN**

Dinamika penafsiran al-Qur'a>n tidak pernah mengalami kemandekan sejak kitab suci ini diturunkan kepada nabi Muhammad saw.<sup>1</sup> Oleh

---

<sup>1</sup> Ami>n al-Khuli, *Mana>hij Tajdi>d fi al-Nahw wa al-Bala>ghah wa al-Tafsi>r wa al-Adab* (Kairo: Da>r al-Ma'rifah, 1961), 302

sebab itu kajian kritis tentang penafsiran al-Qur'a>n beserta macam corak metodologinya selalu mengalami perkembangan yang cukup signifikan, seiring dengan perkembangan kondisi social budaya dan peradaban manusia. Setidaknya ada dua alasan mengapa kajian penafsiran al-Qur'a>n beserta metodologinya selalu

mengalami perkembangan, yaitu: *pertama*, sifat al-Qur'a>n yang memang *interpretable* dan mengandung berbagai kemungkinan ragam penafsiran (*yahtamil wuju>h al-ma'na>*). *Kedua*, teks al-Qur'a>n yang terbatas dengan perkembangan problem sosial yang tak terbatas dan selalu berubah-ubah sementara al-Qur'a>n harus *s}ali>hu>n li kulli zama>n wa maka>n* (kredibel dalam ruang dan waktu). Atas dasar ini maka al-Qur'a>n haruslah selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era yang dihadapi umat manusia, termasuk era kontemporer.<sup>2</sup> Tentu saja dengan pendekatan metodologi yang sesuai dengan perkembangan situasi sosial, budaya, ilmu pengetahuan dan peradaban manusia.

Dalam kajian ilmu tafsir, berbagai periodisasi, klasifikasi, ataupun kronologi penafsiran al-Qur'a>n dijelaskan untuk mempermudah penjelasan tentang apa itu tafsir dan bagaimana perkembangannya. Berbagai macam corak penafsiran telah ditawarkan oleh para mufassir baik klasik

<sup>2</sup> Muhammad Shahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n: Qira'ah Mu'a>s}irah* (Damaskus: Aha>li li al-Nashr wa al-Tauzi', 1992), 33

maupun modern, namun masing-masing mempunyai ciri dan kecenderungan yang berbeda-beda.<sup>3</sup> Munculnya perkembangan dan adanya perbedaan penafsiran di atas menunjukkan bahwa teori tentang tafsir tidak akan berhenti, aktivitas penafsiran bahkan tidak akan final selama akal masih eksis dalam diri manusia. Ketidakpuasan dalam prinsip, pendekatan dan hasil penafsiran seseorang merupakan bukti akan hal di atas. Kesimpulannya, setiap ruang dan waktu akan menghasilkan wacana, warna, gerakan pembaruan penafsiran tersendiri.<sup>4</sup>

Dalam studi al-Qur'a>n tafsir mempunyai definisi yang beragam, tetapi semuanya mengarah pada satu pengertian yaitu "mencari maksud Allah" melalui teks al-Qur'a>n sebatas "kemampuan manusia",<sup>5</sup> bahkan

<sup>3</sup> H{usain al-Dhahaby, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, (Bairut: Da>r al-Kutub al-H{adithah, 1976), 228

<sup>4</sup> Fahad al-Ru>my, *Manhaj al-Madrasah al-Aqliyah al-Hadi>thah fi al-Tafsi>r*, (Bairut: Muassah al-Risa>lah, 1981), 65-70.

<sup>5</sup> Tafsir menurut bahasa adalah isim masdar yang berarti al-baya>n, yakni penjelasan,

kemudian tafsir mencakup tidak saja "penjelasan makna" tetapi juga landasan dari "proses pemahaman makna."<sup>6</sup> Pada perioda klasik kegiatan penafsiran muncul sebagai tindakan yang bermuara pada teks al-Qur'a>n yang bersifat subjektif, yang bergantung pada bunyi teks dan subjektivitas sang

keterangan dan pengungkapan. Sedang menurut terminologi al-Zarqa>ny mendefinisikan:

علم يبحث فيه عن القرآن الكريم  
من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر  
طاقة البشرية

"Ilmu yang membicarakan tentang al-Qur'a>n dari segi dalalahnya tentang apa yang dikehendaki Allah sesuai dengan kemampuan manusia"

Definisi yang hampir sama juga dikemukakan oleh al-Zarkasy. Lebih jelasnya lihat literatur-literatur berikut ini: (1) Louis Ma'luf, *al-Munjid Fi al-Lughah wa al-A'lam* (Bairut: Da>r al-Fikr, 1984), 583. (2). Ibn al-Mandhu>r, *Lisan al-'Arab*, Juz VI, (Mesir: al-Muassasah al-Misriyah al-Ja>mi'ah, tt), 361. (3). al-Zarkasy, *al-Burha>n Fi Ulu>m al-Qur'a>n*, Juz II (Mesir: Isa> al-Ba>by al-Halaby, 1857), 147. (4). al-Zarqany, *Manahi al-Irfan fi Ulum>m al-Qur'a>n*, Juz II (Bairut: Da>r al-Fikr, 1988), 3. (5). Al Suyuthy, *al-Itqa>n Fi Ulu>m al-Qur'a>n*, Juz II (Bairut: Da>r al-Fikr, 1979), 174. (6). al-Jurja>ny, *al-Ta'rifa>t* (Jiddah, al-Kharamain, tt), 63.

<sup>6</sup> al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, 15.

penafsir, walau dengan variasi corak yang berbeda-beda. Seiring dengan perkembangan metode ilmiah dan kecenderungannya tafsir al-Qur'a>n juga mengalami pergeseran paradigma, tafsir kemudian ditujukan untuk mengungkap makna objektif al-Qur'a>n dengan jargonnya yang populer "biarkan al-Qur'a>n berbicara sendiri"

Muhammad Abduh dinilai sebagai orang yang mengantarkan tafsir memasuki babak baru. Ia menekankan keharusan seorang mufassir untuk melihat al-Qur'a>n semata-mata sebagai kitab petunjuk, sebelum mulai menafsirkannya,<sup>7</sup> hal ini dimaksudkan agar mufassir membuang jauh-jauh kecenderungan sebagaimana dilakukan oleh para mufassir klasik yang seolah-olah menjadikan al-Qur'a>n sebagai kitab hukum atau dogma. Abduh menginginkan tafsir-tafsir al-Qur'a>n tidak menjadi spekulasi teoritis monograf-monograf gramatikal atau kutipan-kutipan ilmiah di luar bimbingan al-Qur'a>n itu sendiri. Sejak masa

<sup>7</sup> M. Rashi>d Rid}a, *Tafsi>r al-Mana>r*, Juz I (Kairo: t.p; 1961), 25.

Abduh ini kemudian kajian kecenderungan mencari objektivitas tafsir semakin berkembang, dengan munculnya tokoh-tokoh seperti M. Amin al-Khulli, Fazlur Rahman, Nasir H{assan Abu Zaid, Muhammad Arkoun, H{assan H{anafi, Muhammad Shahrudin dan lain-lain. Semua tawaran metodologis di atas memberikan gambaran kecenderungan baru yang berkembang sekitar bagaimana menafsirkan teks al-Qur'a>n yang benar dan dapat mencapai makna objektif. Dari kenyataan di atas, maka munculnya metodologi tafsir kontemporer merupakan keniscayaan sejarah yang tidak dapat terelakkan, hal ini sebagai respon terhadap tantangan zaman yang dihadapi sekaligus sebagai penegasan tentang urgennya al-Qur'a>n sebagai *hudan li al-Nas* (petunjuk bagi manusia). Makalah ini akan membahas sekelumit tentang pemikiran metodologi tafsir kontemporer H{assan H{anafi yang bercorak *transformative humanistik*.

## PEMBAHASAN

### Kehidupan, Pemikiran dan Karya H{assan H{anafi

#### Sejarah Kehidupan H{assan H{anafi

H{assan H{anafi lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, kota tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas al-Azhar. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa modern.<sup>8</sup> Mesir, terutama kota Kairo, dengan berbagai kelebihan yang dimiliki ini kemudian mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan H{assan H{anafi.

Sejak kecil H{assan H{anafi dihadapkan pada kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan ini

---

<sup>8</sup> Lihat Luwis 'Iwad, *Dirasat fi al-Hadara*, (Kairo: Daar al-Mustaqbal al-'Arabiyy, 1989), 133.

membangkitkan sikap patriotik dan nasionalismenya, sehingga tidak heran meskipun masih berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948, hal ini disebabkan ia menyaksikan sendiri bagaimana tentara Inggris membantai para shuhada<sup>9</sup> di Terusan Suez. Sayangnya niat H{assan H{anafi ini ditolak oleh Pemuda Muslimin karena selain usianya masih terlalu muda, ia dianggap bukan berasal dari kelompok Pemuda Muslimin, kenyataan ini segera disadarinya karena di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan. Meskipun di tolak H{assan H{anafi tetap mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 1940-an hingga revolusi itu meletus pada tahun 1952.

Pada tahun 1952 H{assan H{anafi tertarik untuk memasuki organisasi Ikhwanul Muslimin, akan tetapi di tubuh organisasi ini terjadi perdebatan yang sama dengan Pemuda Muslimin. Tidak diterima di dua

organisasi di atas H{assan H{anafi bergabung dalam organisasi Mesir Muda, namun kenyataannya di dalam tubuh Mesir Muda terjadi hal yang sama sebagaimana kedua organisasi sebelumnya. Hal ini mengakibatkan ketidakpuasan H{assan H{anafi atas cara berpikir kalangan muda Islam yang terkotak-kotak. Kekecewaan ini menyebabkan ia memutuskan beralih konsentrasi untuk mendalami pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi, dan perubahan sosial. Ini pula yang menyebabkan ia lebih tertarik pada pemikiran-pemikiran Sayyid Qutb, seperti tentang prinsip-prinsip keadilan sosial dalam Islam.<sup>9</sup>

Sejak tahun 1952 sampai dengan 1956 H{assan H{anafi belajar di Universitas Cairo untuk mendalami bidang filsafat. Selama kuliah ia merasakan situasi yang paling buruk di Mesir, misalnya pada tahun 1954

---

<sup>9</sup> Lihat Hassan Hanafi, "al-Salafiya wa al-'Ilmaniya fi Fikrina al-Mu'ashir, *al-Azminat*, vol. III, (1989). 15

terjadi pertentangan keras antara Ikhwan dengan gerakan revolusi. Hassan H{anafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keislaman yang jelas. Kejadian-kejadian ini, terutama yang ia hadapi di kampus membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir, pembaru, dan reformis.<sup>10</sup> Keprihatinan yang muncul saat itu adalah mengapa umat Islam selalu dapat dikalahkan dan konflik internal terus terjadi.

Pada 1956 Hassan H{anafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorborne Perancis hingga mendapatkan gelar Doktor pada tahun 1966. Di sini ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus merumuskan jawaban-jawabannya. Di Perancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun

bacaan-bacaan atau karya-karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean Gitton; tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricouer, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan *us}u>l al-Fiqh* dari Profesor Masnion. Setelah pulang dari Perancis pada tahun 1966 Hassan H{anafi bersemangat mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaruan pemikiran Islam, akan tetapi kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya. Ia kemudian ikut serta dengan rakyat berjuang dan membangun kembali semangat nasionalisme mereka. Di sisi lain, untuk menunjang perjuangannya itu, Hassan H{anafi juga mulai memanfaatkan pengetahuan-pengetahuan akademis yang telah ia peroleh dengan memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya. Ia menulis banyak artikel untuk menanggapi masalah-masalah

---

<sup>10</sup>Ibid

aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam.<sup>11</sup>

Selain berjuang dengan tulisan-tulisan revolusioner pembaruannya Hassan Hanafi juga mengajar di Universitas Kairo dan beberapa universitas di luar negeri. Ia sempat menjadi profesor tamu di Perancis (1969) dan Belgia (1970). Kemudian antara tahun 1971 sampai 1975 ia mengajar di Universitas Temple, Amerika Serikat. Kepergiannya ke Amerika, berawal dari adanya keberatan pemerintah terhadap aktivitasnya di Mesir, sehingga ia diberikan dua pilihan apakah ia akan tetap meneruskan aktivitasnya itu atau pergi ke Amerika Serikat. Pada kenyataannya, aktivitasnya yang baru di Amerika memberinya kesempatan untuk banyak menulis tentang dialog antar-agama dengan revolusi. Baru setelah kembali dari Amerika ia mulai menulis tentang

pembaruan pemikiran Islam. Namun segera ia dihadapkan pada gerakan anti-pemerintah Anwar Sadat yang pro-Barat dan “berkolaborasi” dengan Israel. Ia terpaksa harus terlibat untuk membantu menjernihkan situasi melalui ulisan-tulisannya yang berlangsung antara tahun 1976 hingga 1981. Tulisan-tulisannya itulah yang kemudian tersusun menjadi buku *al-Din wa al-Thaurah*. Selain di negara-negara di atas Hassan Hanafi tercatat pernah mengajar di Kuwait (1979), Maroko (1982-1984), Jepang 1984-1985), Emirat Arab (1985). Tahun 1985-1987 ia dipercaya menjadi penasehat pengajaran (*academic consultant*) di Universitas Perserikatan Bangsa-bangsa di Tokyo.<sup>12</sup> Hassan Hanafi juga pernah berkunjung ke Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Perancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, Saudi Arabia dan negara-negara lainnya antara tahun 1980-1987. Pertemuannya

---

<sup>11</sup> Hassan Hanafi, *Qadhaya> Mu'ashirat fi Fikrina> al-Mu'ashir*, (Beirut: Dar al-Tanwi>r li al-Thib'aa>t al-Nasyr, 1983), 7

---

<sup>12</sup> Isa. J. Boullata “Hassan Hanafi”, dalam *The Oxford Encyclopedia of Islamic World*, vol I, John L. Esposito (ed), (New York: Oxford University Press, 1995), 98.

dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut telah menambah wawasannya untuk semakin tajam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam.

Berdasar pengalaman hidup yang diperoleh H{assan H{anafi sejak masih usia remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam. Karena itu, meskipun tidak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, ia pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan pergerakan-pergerakan yang ada di Mesir. Sedangkan pengalamannya dalam bidang akademis dan intelektual, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia semakin mempertajam analisis dan pemikirannya sehingga mendorong hasratnya untuk terus menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat Islam.

## **Pemikiran dan Karya-Karyanya**

Pada awal dasawarsa 1960-an pemikiran H{assan H{anafi masih dipengaruhi oleh faham-faham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik-populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arabisme, dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada tahun 1967.<sup>13</sup> Pada awal dasawarsa ini (1956-1966), sebagaimana telah dijelaskan, H{assan H{anafi sedang berada dalam masa-masa belajar di Universitas Sorborne Perancis. Di universitas ini H{assan H{anafi banyak menekuni bidang-bidang filsafat dan ilmu sosial, ia tertarik mendalami filsafat dialektika pemikiran Hegel dan Karl Mark dan fenomenologi Edmund Husserl. Persentuhannya dengan berbagai pemikiran dan pendirian metodologis ini

---

<sup>13</sup> Kazuo Shimogaki, *Kiri islam antara Modernitas dan Posmodernitas: Telaah Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M.I. Aziz dan M.J. Maula, (Yogyakarta: LKIS, 1994), xi-xiii

kemudian mendorong Hassan Anafi untuk mempersiapkan sebuah proyek pembaruan menyeluruh terhadap pemikiran Islam yang ia tuangkan dalam proposal doktoralnya dengan judul *al-Mana>hij al-Islami> al-Amm*, namun rancangan ini gagal karena tidak mendapatkan apresiasi dari para orientalis dan filosof Perancis. Atas saran Henry Cobin dan Louis Massignon yang menyuruh Hassan Anafi menfokuskan penelitiannya pada bidang yang lebih spesifik, maka ia memulai pembaruan pemikiran Islam dengan meneliti metodologi pemikiran Islam menurut para *us>u>liyyin* yang dituangkan dalam disertasinya yang berjudul *Le's Methodes d'Exegse, essai sur La science des Fondaments de la Comprehension, ilm Us>u>l al-Fiqh*.

Setelah kembali ke Mesir (1966) Hassan Anafi mulai mempersiapkan proyek peradabannya *al-Tura>th wa al-Tajdi>d* (tradisi dan Modernitas), namun proyek ini gagal karena

kesibukannya dalam kegiatan akademis hingga akhirnya ia menuliskan pengantar teoretisnya pada tahun 1980. Menurut Hassan Anafi *al-Tur>ath* (tradisi) adalah masuknya segala bentuk pemikiran masa lalu pada umat Islam ke dalam peradaban kontemporer. Sedang *al-Tajdi>d* (modernisasi) adalah reinterpretasi tradisi dengan tuntutan dan kebutuhan zaman. Reinterpretasi tradisi menurut Hassan Anafi sangat dibutuhkan agar tidak kehilangan nilai aktual dan mampu memberikan solusi terhadap perkembangan sosial.

Dalam eksperimentasi pembaruannya Hassan Anafi membangun pemikirannya berdasar pada tiga agenda yang saling berhubungan secara dialektis. *Pertama*, melakukan rekonstruksi tradisi Islam dengan interpretasi kritis dan kritik sejarah yang tercermin dalam agenda “apresiasi kita terhadap khazanah klasik” (*mauqifu>na> min al-Qadi>m*). Berkaitan dengan hal ini Hassan Anafi menulis buku *Min Aqi>dah ila> al-Thaurah*:

*Muh}a>walah li I'adah 'Ilm Us}u>l al-Din. Kedua, menetapkan kultural Barat dalam batas-batas tertentu dengan pendekatan kritis. Agenda ini tercermin dalam "sikap kita terhadap peradaban Barat" (*mauqifuna> min al-gharb*). Berkaitan dengan hal ini H{assan H{anafi menulis buku *Muqaddimah fi Ilm al-Istighra>b. Ketiga, upaya membangun sebuah interpretasi al-Qur'a>n bercorak kemaslahatan umat yang mencakup dimensi kebudayaan dan agama dalam skala global untuk memposisikan Islam sebagai fondasi ideologis bagi kemanusiaan modern. Agenda ini tercermin dalam "sikap kita terhadap realitas" (*mauqifuna> min al-Wa>qi'*). Dalam hal ini H{assan H{anafi belum menulis buku kecuali beberapa artikel dan beberapa interpretasi terhadap tema-tema tertentu dalam buku yang terpisah-pisah.<sup>14</sup>**

Untuk

---

<sup>14</sup> Hassan Hanafi, *al-Tura>th wa al-Tajdi>d: Mauqifuna> min al-Tura>th al-Qadi>m*, (Kairo: al-markaz al-Arabi, 1980), 203-205. Bandingkan dengan Boullata, *Encyclopedia*, 96.

mendiskontruksi diskursus intelektual muslim H{assan H{anafi menerbitkan jurnal yang bertajuk *al-Yasa>r al-Islami>: Khit}aba>t fi al-Nahdah al-Islamiyah*. Dengan karya ini H{assan H{anafi berusaha mentransendensikan kajian-kajian ilmiah atas disiplin ilmu-ilmu keislaman yang terpisah-pisah kepada pembuatan paradigma ideologis baru dengan menjadikan Islam sebagai alternatif pembebasan rakyat dari kekuasaan feodal, sementara agenda *al-Tura>th wa al-Tajdi>d* dipersiapkan sebagai uraian komprehensif tentang kebangkitan pemikiran Islam secara menyeluruh.<sup>15</sup>

Selain kedua karya di atas H{assan H{anafi menuangkan pemikirannya lewat buku, kompilasi tulisan dan artikel, karya terjemahan dan suntingan yang telah dipublikasikan. Diantara buku-buku tulisannya adalah: *Religious Dialog and Revolution* (1977), *al-Tura>th wa al-Tajdi>d* (1980) keduanya berisikan dasar-dasar proyek

---

<sup>15</sup> Ibid

pembaharuan. *Dirasa>t Islamiya>t* (1981), mengupas ilmu-ilmu klasik seperti *us>u>l al-Fiqh, H>i>wa>r al-Mashri>q wa al-Maghri>b*, yang ditulis bersama al-Jabiri, *Humu>m al-Fikr wa al-Wat>a>n* (1995) dan lain-lain. Diantara karya H{assan H{anafi dalam bentuk saduran dan suntingan adalah: *Muhammad Abu>H>usain al-Basri: al-Mu'tamad fi Ilm us>u>l al-Fiqh* (1965), berisikan pembahasan filsafat hukum Islam, *al-Hukumah al-Isla>miyah li al-Ima>m al-Khumaini>* (1979), *Jiha>d al-Nafs au Jiha>d al-Akbar li Ima>m al-Khumaini* (1980) dan lain-lain.

### **Telaah H{assan H{anafi terhadap Penafsiran Konvensional**

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa setiap ruang dan waktu dalam kajian al-Qur'a>n dan metodologinya selalu muncul wacana, warna, gerakan, pembaruan penafsiran baru, yang biasanya titik tekannya mengkritisi penafsiran sebelumnya kemudian menawarkan teori baru tentang penafsiran. Bila dilihat agenda ketiga dari tiga agenda dialektis

pembaruan yang ditawarkan H{assan H{anafi yaitu upaya membangun sebuah interpretasi al-Qur'a>n bercorak kemaslahatan umat, sangat mungkin hal ini didasari atas ketidak puasannya terhadap berbagai metodologi interpretasi yang ada. "*Mana>hij al-Tafsi>r dan Mas>a>lih al-Ummah*" adalah karya H{assan H{anafi yang merupakan salah satu langkah awal dalam mencermati positivitas dan negativitas metode tafsir yang pernah berkembang mulai abad klasik hingga abad modern.

Menurut H{assan H{anafi berbagai orientasi dan teori tafsir dalam *tura>th* Islam dapat diklasifikasikan menjadi:

#### **1. Metode Linguistik**

Metode ini memiliki kelebihan antara lain: Memperkuat urgensi linguistik, memacu kecermatan memahami kata dan makna dalam berbagai ekspresinya, mengetahui pelik-pelik gaya bahasa Arab, melestarikan bahasa Arab dan berbagai ragamnya. Adapun kelemahan metode ini antara lain: Terjebak pada pengartian harfiah dan

melupakan totalitas makna, terjebak pada perbedaan antar pakar bahasa, mengabaikan realitas sosial dan historitas kronologi turunnya al-Qur'a>n dan umat masa kini, kemustahilan penerapan metode ini pada saat ini, disebabkan kreasi Arab yang berkonotasi pembebasan melawan imperialisme. Kitab tafsir metode ini antara lain: *I'ra>b al-Qur'a>n* karya *al-Zajja>j* dan lain-lain.<sup>16</sup>

## 2. Metode Historis

Metode ini memiliki kelebihan antara lain: informasi historis yang begitu luas, obyektifitas, netralitas dan ketaqwaan internal disebabkan mufassir meriwayatkan data-data dari sahabat nabi dan tabi'in, tidak begitu terpengaruh perbedaan madhhab. Adapun kelemahan metode ini antara lain: kemungkinan salah dalam metode

riwayat dalam transmisi, masuknya tradisi Yahudi dan Nasrani (*israiliya>t*), merubah wahyu menjadi benda, peristiwa, kejadian dan pribadi, Merubah wahyu menjadi sejarah generasi, zaman dan kawasan geografis tertentu, sangat miskin nilai-nilai rasional dan mengabaikan realitas historis masa kini. Kitab tafsir metode ini antara lain: *Ja>mi' al-Baya>n fi Tafsi>r al-Qur'a>n* karya *Ibn Jari>r al-Tjabari*, *Ma'a>lim al-Tanzi>l* karya *al-Baghda>di*, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Adhi>m* karya *Ibn Kathir* dan lain-lain.<sup>17</sup>

## 3. Metode Fiqih

Metode ini memiliki kelebihan antara lain: memberikan tekanan besar pada aspek penetapan hukum, mentransendensi *madhhabi* dogmatis menuju semacam tashri'.

<sup>16</sup> Hassan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian wahyudi (Yogyakarta: Nawesea, 2007), 19-22

<sup>17</sup> Ibid, 23-25. Bandingkan dengan Muhammad Zafzaf, *al-Ta'ri>f bi al-Qur'a>n wa al-H{adith* (Kairo: Mat}ba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955), 166-170. Lihat juga Rashid Rid}a, *al-Manar*, I, 8

Adapun kelemahan metode ini antara lain: Mereduksi wahyu pada salah satu aspeknya, Dominasi perbedaan *Madhhabi* dan ideologi pada tafsir, tidak adanya penjelasan hikmah tashri' dan tujuan wahyu, menghubungkan shariat dengan kondisi historis klasik yang berbeda dibalik pendeduksiannya, tidak mengembangkan shari'at secara kondisional. Kitab tafsir yang termasuk metode ini antara lain: *Ahka>m al-Qur'a>n* karya al-Jas}sa>s}, *Ahka>m al-Qur'a>n* karya Abu> Bakr al-'Arabi, *al-Ja>mi' li Ahka>m al-Qur'a>n* karya al-Qurt}ubi dan lain-lain.<sup>18</sup>

#### 4. Metode Sufistik

Metode ini memiliki kelebihan antara lain: berangkat dari pengalaman hidup, merubah wahyu dari pengalaman manusiawi umum tanpa memperhatikan keimanan, madhha>b dan aliran

individu, memprioritaskan aspek praktis daripada aspek teoritis, memperhatikan pergumulan, persaingan dan pertentangan kondisi kejiwaan. Adapun kelemahan metode ini antara lain: terjebak ke dalam ta'wil tanpa memperhatikan syarat-syarat kebahasaan atau sebab nuzul, berkuat pada analisis teori tasawwuf, memprioritaskan aspek internal dari pada eksternal. Kitab tafsir yang termasuk metode ini antara lain: *Tafsi<r al-Qura>n al-Kari>m* karya Sahal al-Tastari, *Haqa>'iq al-Tafsi>r* karya Abu> Abd al-Rahma>n al-Sulami dan lain-lain.<sup>19</sup>

#### 5. Metode Filosofis

Metode ini memiliki kelebihan antara lain: melampaui metode tekstual, tardisional dan riwayat serta berusaha mengetahui makna independent dan membuktikan kebenaran dari dalam bukan dari luar makna itu sendiri, jaun

<sup>18</sup> Ibid, 26-29

<sup>19</sup> Ibid, 30-32

dari fanatisme, mampu berinteraksi dan mampu merespon peradaban lain. Adapun kelemahan metode ini antara lain: terjebak ke dalam teori filosofis murni, terbatas pada analisis *aqliyah*, kemungkinan dijadikannya teori filsafat kuno (Persia dan Yunani) menjadi teori Islam, dominasi konsep biologis dalam alam dan falak, hilangnya realitas sosial dan problem keseharian. Kitab tafsir yang termasuk metode ini antara lain: *Mafa>tih al-Ghaib* karya Fakhr al-Di>n al-Ra>zy, *Anwa>r al-Tanzi>l wa Asra>r al-Ta'wi>l* karya al-Baid}awi dan lain-lain.<sup>20</sup>

## 6. Metode Dogmatis

Metode ini memiliki kelebihan antara lain: komitmen pada persoalan politik dan sosial tanpa terjebak ke dalam kemewahan teoritis dan perenungan metafisis, mengekspresikan situasi politik yang mengungkapkan pergumulan kekuatan sosial dalam masyarakat

Islam, membangun prinsip-prinsip ideologi Islam. Adapun kelemahan metode ini antara lain: terjebak ke dalam penafsiran teologi tertentu, bertumpu pada teks dan menjadikan akal sebagai pendamping teks, tidak menghasilkan pengaruh praktis secara langsung, menghasilkan teori untuk menjustifikasi sistem tertentu, hanya menfokuskan pembahasan politik seputar kepemimpinan, menghancurkan kesatuan umat, dominasi penafsiran pada kelompok tertentu. Kitab tafsir yang termasuk metode ini antara lain: *Majma' al-Baya>n* karya Abu> 'Ali al-T}abarsi, *Fath} al-Qadi>r* karya al-Shauka>ni dan lain-lain<sup>21</sup>

## 7. Metode Saintifik

Metode ini memiliki kelebihan antara lain: berani merespon modernisasi, pembaharuan dan tantangan zaman, menghargai ilmu secara nisbi dan mengarahkan akal menuju sains, melakukan penafsiran

---

<sup>20</sup> Ibid, 33-36

---

<sup>21</sup> Ibid, 37-39

ulang sesuai dengan teori saintifik. Adapun kelemahan metode ini antara lain: kemungkinan terserang inferior kompleks karena bergantung pada orang lain, hanya mengambil prestasi-prestasi sains orang lain tanpa melihat konsepsi sains secara alamiah, tergiur dengan prestasi peradaban Barat, menjadikan agama sebagai ekor sains. Kitab tafsir yang termasuk metode ini antara lain: *al-Jawa>hir fi Tafsi>r al-Qur'a>n al-Kari>m* karya T{ant}awi Jauhari, *al-Huda>ya wa al-Irfa>n* karya Abu> Zaid al-Damanhuri dan lain-lain.<sup>22</sup>

### 8. Metode Reformis

Metode ini memiliki kelebihan antara lain: komitmen pada persoalan umat Islam dan upaya membangkitkannya, tokoh-tokoh tafsir ini aktivis politik, melampaui tafsir-tafsir klasik,

menguak signifikansi sejarah, gerakan dan perkembangan masyarakat. Adapun kelemahan metode ini antara lain: menjadikan persoalan sosial menjadi salah satu topik tafsir bukan menjadi topik utama penafsiran, didominasi oleh metode teks dalam bentuk tafsir yang panjang, hanya merupakan reformasi terbatas sehingga tidak menjadi kebangkitan yang universal, merupakan gerakan reformasi bukan revolusioner, formulasinya tidak menjadi formulasi ilmiah dalam bidang ilmu sosial, sejarah dan kemanusiaan. Kitab tafsir yang termasuk metode ini antara lain: *Tafsi>r al-Mana>r* karya Sheikh Muhammad Abduh dan Saikh Rashi>d Rid}a, *Fi Dila>l al-Qur'a>n* karya Sayyid Qut}b, *Tafsi>r al-Maraghi* karya Must}afa> al-Maraghi dan lain-lain.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Ibid, 41-45 Bandingkan dengan Kha>lid 'Abd al-Rahma>n al-Ak, *Us}u>l al-Tafsi>r wa Qawa'iduh* (Bairut: Da>r al-Nafa>is, 1986), 252-265.

---

<sup>23</sup> Ibid, 46-48. lihat pula Kha>lid, *Us}u>l*, 255-260

### **Kerangka Metodologis Tafsir H{assan H{anafi**

H{assan H{anafi adalah pemikir muslim kontemporer yang matang dalam tradisi pemikiran Barat dan filsafat hukum Islam, karenanya dalam metodologi pemikiran tafsirnya ia mencoba mengelaborasi kedua tradisi tersebut, dalam khazanah Islam klasik ia menggunakan *us}u>l al-Fiqh* sementara dari tradisi intelektual Barat ia mengambil fenomenologi. Rancangan ini dibangun karena mayoritas penafsiran dan metode tafsir al-Qur'a>n saat ini masih terbatas pada penggunaan pendekatan filosofis, hukum, periwayatan, teologi, filsafat, kajian mistik dan pendekatan estetika al-Qur'a>n. Sementara metodologi yang pas terkait dengan penyelesaian problem kehidupan umat yang dihadapi pada masa kontemporer saat ini menurutnya masih belum mampu menyelesaikannya secara tuntas dalam sudut pandang Islam (al-Qur'a>n), untuk itu ia menawarkan suatu metodologi penafsiran baru yang aplikatif dengan menggabungkan ilmu-ilmu al-Qur'a>n dan teori-teori social. Ilmu al-Qur'a>n digunakan sebagai alat

penafsiran sementara teori-teori social sebagai aplikatifnya.

Menurut H{assan H{anafi penggunaan *us}u>l al-Fiqh* sebagai kerangka metodologis penafsiran karena ia melihat adanya keterkaitan yang sangat erat antara penafsiran dengan proses pembentukan hukum Islam, selain itu kerangka ini merupakan sebuah usaha untuk merumuskan hukum dalam menghadapi tuntutan realitas sosial.<sup>24</sup> Dengan demikian status hukum yang terjadi di suatu masyarakat dalam kondisi tertentu sangat mungkin berbeda dengan masyarakat dalam kondisi lain, demikian pula yang terkait dengan masa tertentu. Problem social yang dihadapi masyarakat kontemporer tidak sama dengan problem social yang dihadapi pada masyarakat klasik, sementara dibutuhkan penentuan hukum dari sumber al-Qur'a>n dan h}adi>th. Dalam kondisi demikian dibutuhkan penafsiran al-Qur'a>n yang humanistik sesuai dengan kondisi soial yang dihadapi seorang mufassir. H{assan H{anafi banyak menjelaskan berbagai macam problem teoritis terkait dengan masalah-masalah

---

<sup>24</sup> Shimogaki, *Kiri islam*, 103

sosial dalam *us}u>l al-Fiqh*, seperti *asba>b al-Nuzu>l*, *al-Na>sikh wa al-Mansu>kh* dan *al-Mas}lahah*.<sup>25</sup> Selain penggunaan *us}u>l al-Fiqh*, H{assan H{anafi melengkapi metodologi tafsirnya dengan kontribusi fenomenologi dalam upayanya untuk mendapatkan penafsiran berdasarkan pengalaman eksperimental penafsir. Fenomena ini sekaligus menggambarkan betapa teori fenomenologi Edmund Husserl sangat mempengaruhi H{assan H{anafi.

Sebagai seorang pemikir yang serius komitmennya terhadap pemikiran kondisi aktual umat H{assan H{anafi tidak sepatutnya jika tafsir hanya diidentifikasi sebagai sekadar teori memahami teks. Menafsirkan menurutnya lebih berarti melakukan gerak ganda dari teks menuju realitas dan dari realitas menuju teks, hal ini sebagaimana dicontohkan H{assan H{anafi pada gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradisional, ia menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi)

sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional, kata H{anafi, lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya. Dialektika berasal dari dialog dan mengandung pengertian saling menolak; hanya merupakan dialektika kata-kata, bukan dialektika konsep-konsep tentang sifat masyarakat atau tentang sejarah. Sementara itu konteks sosio-politik sekarang sudah berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, lanjut H{anafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.

Bagi H{assan H{anafi teologi merupakan refleksi dari wahyu yang memanfaatkan kosakata zamannya dan didorong oleh kebutuhan dan tujuan masyarakat; apakah

---

<sup>25</sup> Hassan Hanafi, *Dirasa>t Islamiyah*, (Kairo: Maktabah Anglo Mis}riyah, 1981), 71.

kebutuhan dan tujuan itu merupakan keinginan obyektif atau semata-mata manusiawi, atau barangkali hanya merupakan cita-cita dan nilai atau pernyataan egoisme murni.<sup>26</sup> Dalam konteks ini, teologi merupakan basil proyeksi kebutuhan dan tujuan masyarakat manusia ke dalam teks-teks kitab suci. Ia menegaskan, tidak ada arti-arti yang betul-betul berdiri sendiri untuk setiap ayat Kitab Suci. Sejarah teologi, kata H{anafi, adalah sejarah proyeksi keinginan manusia ke dalam Kitab Suci itu. Setiap ahli teologi atau penafsir melihat dalam Kitab Suci itu sesuatu yang ingin mereka lihat. Ini menunjukkan bagaimana manusia menggantungkan kebutuhan dan tujuannya pada naskah-naskah itu.

Teologi dapat berperan sebagai suatu ideologi pembebasan bagi yang tertindas atau sebagai suatu membenaran penjajahan oleh para penindas. Teologi memberikan fungsi legitimatif bagi setiap perjuangan kepentingan dari masing-masing lapisan masyarakat yang berbeda. Karena itu, H{anafi

menyimpulkan bahwa tidak ada kebenaran obyektif atau arti yang berdiri sendiri, terlepas dari keinginan manusiawi. Kebenaran teologi, dengan demikian, adalah kebenaran korelasional atau, dalam bahasa H{anafi, persesuaian antara arti naskah asli yang berdiri sendiri dengan kenyataan obyektif yang selalu berupa nilai-nilai manusiawi yang universal. Sehingga suatu penafsiran bisa bersifat obyektif, bisa membaca kebenaran obyektif yang sama pada setiap ruang dan waktu.

H{assan H{anafi menegaskan bahwa rekonstruksi teologi tidak harus membawa implikasi hilangnya tradisi-tradisi lama. Rekonstruksi teologi untuk mengkonfrontasikan ancaman-ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpelihara murni dalam sejarah. Tradisi yang terpelihara itu menentukan lebih banyak lagi pengaktifan untuk dituangkan dalam realitas duniawi yang sekarang. Dialektika harus dilakukan dalam bentuk tindakan-tindakan, bukan hanya terdiri atas konsep-konsep dan argumen-argumen antara individu-individu, melainkan dialektika berbagai masyarakat

---

<sup>26</sup> Ibid, 80

dan bangsa di antara kepentingan-kepentingan yang bertentangan. Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-harapan dunia muslim terhadap kemendekaan, kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (*kalam*) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan.

Asumsi dasar dari pandangan teologi semacam ini adalah bahwa Islam, dalam pandangan H{assan H{anafi, adalah protes, oposisi dan revolusi. Baginya, Islam memiliki makna ganda. *Pertama*, Islam sebagai ketundukan; yang diberlakukan oleh kekuatan politik kelas atas. *Kedua*, Islam sebagai revolusi, yang diberlakukan oleh mayoritas yang tidak berkuasa dan kelas orang miskin. Jika untuk mempertahankan *status-quo* suatu rezim politik, Islam ditafsirkan sebagai tunduk. Sedang jika untuk memulai suatu perubahan sosial politik melawan status-quo, maka harus

menafsirkan Islam sebagai pergolakan.

Secara generik, istilah *aslama* adalah menyerahkan diri kepada Tuhan, bukan kepada apa pun yang lain. Pengertian ini secara langsung menyatakan sebuah tindakan ganda; Yaitu menolak segala kekuasaan yang tidak transendental dan menerima kekuasaan transendental. Makna ganda dari kata kerja *aslama* dan kata benda *Islam* ini, menurut H{anafi, dengan sengaja disalahgunakan untuk mendorong Islam cenderung pada salah satu sisinya, yakni tunduk. Maka rekonstruksi teologi tradisional itu berarti pula untuk menunjukkan aspek lain dari Islam yang, menurutnya, sengaja disembunyikan, yakni penolakan, oposisi dan pergolakan yang merupakan kebutuhan aktual masyarakat muslim. Di dalam hal ini, karena selalu terkait dengan masyarakat, refleksi atas nilai-nilai universal agama pun mengikuti bentuk dan struktur kemasyarakatan, struktur sosial dan kekuatan politik. Untuk inilah dia mengajukan tawaran metodologis yang kemudian dikenal dengan "*al-Manha>j al-*

*Ijtima' fi al-Tafsir*” (metodologi tafsir sosial).<sup>27</sup>

Metologi yang ditawarkan H{assan H{anafi di atas sangat sarat dengan realitas dan perubahan sosial, hal ini disebabkan karena persinggungannya dengan realitas yang dihadapi serta agenda pembaharuannya. Sebelum dijelaskan kerangka metodologis model penafsiran H{assan H{anafi, maka harus diketahui bagaimana pandangannya tentang keterkaitan teks (wahyu) dan realitas, sebab dengan inilah kerangka metodologis itu dibangun.

### 1. Keterkaitan antara Teks (Wahyu) dan Realitas

Sebagai dijelaskan di atas bahwa *us}u>l al-Fiqh* adalah landasan utama metodologi penafsiran Hassan Hanafi, terutama konsep *asba>b al-Nuzu>l*, *al-Na>sikh wa al-Mansu>kh* dan *al-Mas}lahah*. maka keterkaitan antara teks

(wahyu) dan realitas merupakan poin penting dalam pemikiran H{assan H{anafi. *asba>b al-Nuzu>l* dimaksudkan oleh H{assan H{anafi untuk menunjukkan supremasi realitas; *al-Na>sikh wa al-Mansu>kh* menunjukkan gradualisme dalam penetapan aturan hukum, eksistensi wahyu dalam waktu, perubahannya menurut kesanggupan manusia, dan keselarasan perkembangan kedewasaan individu dan masyarakat dalam sejarah. Sementara konsep *mashlahah* merujuk pada pentingnya tujuan wahyu sebagai peristiwa dalam sejarah. Menurut H{assan H{anafi, manusia mampu memahami peristiwa-peristiwa yang dapat menimbulkan lahirnya wahyu atau dalam peristiwa dimana wahyu menjadi signifikan dan secara bersama-sama disepakati masyarakat (*ijma>'*) sebagai kepentingan bersama (*maslahah*).<sup>28</sup>

Teori *asba>b al-Nuzu>l* menunjukkan bahwa

<sup>27</sup> Hassan Hanafi, *Dirasa>t fi al-Falsafah* (Kairo: Maktabah Anglo Mis}riyah, 1988), 539. Orientasi metodologi tafsir ini adalah bagaiman penafsiran al-Qur'a>n itu dapat memberikan kontribusi pada perubahan sosial (Transformatif-humanistik)

<sup>28</sup> Hassan Hanafi, *Dirasa>t Islamiyah*, (Kairo: Maktabah Anglo Mis}riyah, 1981), 73-75.

manusia mampu memahami realitas dengan fitrahnya dan secara bersama-sama disepakati oleh masyarakat sebagai kepentingan bersama (*al-mashlahah*). Ini menunjukkan selalu ada peluang untuk memilih bagian mana dari wahyu yang dapat menjadi solusi bagi problematika masyarakat. Bukan sebaliknya, menafsirkan teks pada isu-isu yang sama sekali tidak ada relevansinya dengan kehidupan kekinian. Hubungan realitas dan wahyu, menurut H{anafi, pada hakikatnya merefleksikan relasi pengetahuan dan tindakan. "Wahyu merupakan pembentuk realitas, dan realitas adalah wahyu pembentuk dalam pikiran". Keistimewaan al-Qur'a>n justru terletak pada kemampuannya membangun pengetahuan dan kemudian praksisnya dalam realitas.<sup>29</sup>

Berawal dari keprihatinan H{assan H{anafi atas hilangnya wacana kemanusiaan dalam studi Islam yang merupakan basis terjadinya tragedi

kemanusiaan dalam dunia Islam, maka ia mencoba melacak akar permasalahan ini yang menurutnya berasal dari adanya distorsi kesalahan dalam memahami konsepsi pewahyuan dalam tradisional Islam. Dalam pandangannya pewahyuan adalah proses komunikasi yang mengandung tiga komponen dasar, pengirim, informasi (pesan) dan penerima. Dalam tradisi Islam konvensional dominasi dua komponen yang pertama sangat kental sehingga komponen ketiga tidak banyak mendapatkan porsi, hal inilah yang menyebabkan diskusi tentang wahyu dalam Islam hanya berkutat pada Tuhan (pengirim) dan nabi sebagai komunikatornya, sementara manusia sebagai penerima luput dari perhatian.

Berangkat dari permasalahan di atas H{assan H{anafi beranggapan bahwa motif utama tafsir bukanlah semata-mata menjelaskan seluruh al-Qur'a>n sebagai teks, tetapi pemecahan problem kemasyarakatan, karena problem empirik ini merupakan sumber dari kelahiran teks (wahyu). Titik lemah mayoritas tafsir

---

<sup>29</sup> Ibid

tradisional adalah lahirnya penafsiran yang bertele-tele dan cenderung berulang-ulang sehingga penafsiran tidak praktis sesuai dengan kebutuhan. Tafsir tradisional menurutnya tidak diawali dengan perumusan problem tentang perlu atau tidaknya penafsiran terhadap problem tertentu. Padahal kehadiran al-Qur'a>n didahului oleh adanya problem yang ada dalam realitas.<sup>30</sup>

## 2. Prinsip-Prinsip Metodologis Tafsir

Menurut H{assan H{anafi agar memperoleh hasil maksimal dalam penafsiran seorang mufassir harus memahami kaidah-kaidah dasar sebelum melakukan kegiatan penafsiran. Kaidah-kaidah dasar itu adalah:

*Pertama*, mufassir tidak perlu mempersoalkan teks al-Qur'a>n, baik asal usul maupun sifatnya. Ini disebabkan tafsir tidak terkait dengan kejadian teks melainkan berkait dengan kandungan isi teks. Jika kita melihat pada penafsiran-penafsiran ulama' klasik

sebenarnya permasalahan ini telah menjadi perdebatan yang tajam, terutama dalam tinjauan tafsir yang bernuansa teologis. Misalnya antara penafsir kelompok Mu'tazilah dan sunni tentang qadim dan jadidnya al-Qur'a>n. Sebagai akibat dari perbedaan pandangan tentang transedennya sifat al-Qur'an dalam kajian penafsiran klasik maka muncul pula perbedaan yang sangat tajam.

*Kedua*, Tidak adanya perbedaan antara al-Qur'a>n sebagai teks dengan teks-teks kebahasaan lainnya. Artinya, penafsiran terhadap al-Qur'a>n tidak dibangun atas asumsi bahwa al-Qur'a>n adalah teks yang profan (sakral) dengan segala keistimewaannya.

Tampaknya H{assan H{anafi dalam hal ini sangat terpengaruh dengan pemikiran kontemporer yang beranggapan bahwa al-Qur'a>n disisi lain merupakan produk budaya. Sebagai konsekwensinya pemahaman teks al-Qur'an merujuk pada teks-teks Arab sebagaimana teks-teks shai'r Arab yang ada. Pandangan ini menurut penulis harus disesuaikan dengan koridor

---

<sup>30</sup> Hanafi, *Qadja>ya*, II, 175.

konteks Arab dengan melihat segala aspek terkait dengan prama sastra Arab, dengan demikian posisi kajian penafsiran terhadap al-Qur'a>n tidak kabur. Di sisi lain memang terdapat pandangan yang mengasumsikan profanitas teks al-Qur'a>n, pandangan inipun harus dilihat secara proporsional sehingga penafsiran tidak subyektif dalam menentukan positif dan negatifnya nilai sebuah penafsiran.

*Ketiga*, Tidak ada penilaian normatif terhadap realitas yang dikaji sosial, politik pelakunya. Konflik penafsiran merefleksikan konflik social politik bukan konflik teoritis. Dengan demikian, teori sebenarnya hanyalah kedok epistemologis. Setiap penafsiran mengungkapkan komitmen sosio politik mufassir. Penafsiran adalah alat ideologis untuk mempertahankan atau mengubah kepentingan tertentu.<sup>31</sup> Menurut penulis kaidah ini memang harus menjadi pedoman setiap

penafsiran al-Qur'a>n, hal ini disebabkan adanya perbedaan penafsiran adalah sesuatu yang tidak bias terelakkan. Adanya perbedaan penafsiran itu setidaknya dipengaruhi oleh tiga hal, yaitu: kondisi social dimana mufassir itu hidup, ilmu pengetahuan yang menjadi concern-nya dan kecenderungan keilmuan yang menjadi kajiannya.

Kaidah dasar ini nampaknya dibangun Hassan Hanafi untuk mem-back-up komitmennya terhadap realitas yang dikaji awal disadarinya. Melalui kesadaran ini dia tidak setuju terhadap anggapan para mufassir modern tentang dapatnya ditemukan makna objektif al-Qur'a>n. Hal ini didasarkan karena adanya jarak waktu yang begitu jauh antara sejarah teks al-Qur'a>n dengan penafsirannya, serta pengalamannya sendiri yang menunjukkan bahwa penafsiran selalu dibingkai oleh kepentingan penafsir, posisi sosialnya, dan kondisi kultural di mana teks al-Qur'a>n ditafsirkan.<sup>32</sup> Apalagi tafsir yang

---

<sup>31</sup> Hassan Hanafi, *Islam in The Modern World: Traditional, Revolution and Culture*, Vol. I (Kairo: Anglo-Egyption, 1995), 416

---

<sup>32</sup> Hanafi, *Dirasa>t*, 539.

dimaksudkan H{assan H{anafi bukan semata-mata dilandasi oleh motif membaca teks, tetapi lebih sebagai upaya pemecahan problem sosial kemanusiaan tertentu.

Selain kaidah-kaidah dasar seperti di atas, H{assan H{anafi juga merumuskan langkah-langkah metodis yang harus dilalui dalam penafsiran. Langkah-langkah itu adalah:

*Pertama*, seorang penafsir harus secara sadar mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problem sosial politik tertentu. Artinya, setiap seorang mufasir muncul pasti dilandasi oleh keprihatinan-keprihatinan tertentu atas kondisi kontemporernya. Contohnya jika seorang mufassir itu menghadapi problem penindasan maka prioritas ayat-ayat yang ditafsirkan haruslah ayat-ayat yang terkait dengan bagaimana konsep al-Qur'a>n tentang keadilan dan lain-lainnya. *Kedua*, seorang mufasir harus merumuskan tujuannya dalam penafsiran, hal ini berangkat dari proses lahirnya teks al-

Qur'a>n yang didahului oleh realitas. Artinya tidak mungkin seorang penafsir memulai kegiatannya dengan tanpa kesadaran akan apa yang ingin dicapainya. Misalnya jika seorang mufassir dihadapkan pada problem kemiskinan maka ia harus mencari penyelesaiannya dengan mengangkat penafsiran ayat-ayat terkait dengan himbuan al-Qur'a>n untuk bersedekah dan lain-lainnya.

*Ketiga*, dari rumusan komitmen dan tujuannya, barulah seorang mufasir dapat menginventarisasikan ayat-ayat terkait dengan tema yang menjadi komitmennya. Misalnya jika yang dihadapi mufassir adalah problem kemiskinan maka ia harus menginfentarisir ayat-ayat yang terkait dengan pengentasan kemiskinan sehingga ditemukan cara menyelesaikan masalah kemiskinan melalui konsep al-Qur'a>n.

*Keempat*, inventarisasi dan klasifikasikan ayat atas dasar bentuk-bentuk linguistik sebagai landasan bagi langkah penafsiran. Misalnya dari klasifikasi

ayat-ayat terkait dengan kemiskinan sebagaimana di atas, masing-masing dikaji pengertian linguistiknya, hal ini disebabkan adanya pengertian am, khas, mutlaq, muaqqad. Mantuq mafhum dan lain-lainnya dalam bahasa Arab (al-Qur'a>n)

*Kelima*, membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju. Misalnya dari ayat-ayat terkait dengan kemiskinan sebagaimana di atas maka dapat dirumuskan bagaimana cara al-Qur'a>n menyelesaikan masalah tersebut lewat ayat-ayat yang ada.

*Keenam*, identifikasi problema faktual dalam situasi empirik (realita) yang dihadapi penafsir, Misalnya problem penindasan, pelanggaran hak dan sebagainya.

*Ketujuh*, menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksi dari realita empirik melalui perhitungan statistik dan ilmu sosial. Misalnya setelah ditemukan pandangan ayat-ayat terkait dengan problem social yang

dihadapi mufassir, kemudian diaplikasikan dengan realitas yang terjadi tentunya dengan melihat konsep-konsep yang sesuai.

*Kedelapan*,

menghasilkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformative.<sup>33</sup> Misalnya setelah mufassir menemukan konsep-konsep dasar tentang kemiskinan yang kemudian menetaapkan pada kehidupan riil, maka disinilah ditemukan rumusan praktis dari proses penafsiran itu. Inilah yang dimaksud dari realitas menuju teks dan teks menuju realitas. Ini pula yang dimaksud oleh H{assan H{anafi, bahwa penafsiran menjadi bentuk perwujudan posisi sosial penafsir dalam struktur social. Dengan kata lain, tafsir adalah jawaban teoretis yang dirumuskan al-Qur'a>n atas berbagai problem kemasyarakatan, yang harus dapat diterapkan dalam dataran praksis tidak berhenti pada level teoretis belaka. Dengan demikian

---

<sup>33</sup> Hassan Hanafi, *al-Di>n wa al-Thaurah fi Mis}r* (Kairo: Maktabah madbuli, 1989), 110

tafsir akan selalu berakhir dalam praksis.

### 3. Karakteristik Tafsir

Dalam karyanya "*Manhaj al-Tafsir wa mas}a>hah al-Ummah*" Hassan H{anafi menjelaskan ciri-ciri metode tafsir yang digagasnya sebagai berikut:

*Pertama*, bersifat *juz'i* (parsial) bukan *kulli* (universal). Penafsiran didasarkan dengan problem keummatan bukan menafsirkan al-Qur'a>n secara keseluruhan tanpa memperdulikan kebutuhan dan tuntutan umat Islam. Contohnya jika masalah fundamental yang dihadapi oleh mufassir adalah masalah pembebasan tanah dan menghadapi imperialisme, maka ayat-ayat jihad, perang dan persiapannya yang mendapat prioritas dalam penafsiran, bukan ayat-ayat dakwah, kehidupan yang baik dan lain sebagainya.

*Kedua*, berupa tafsir *tematik* (*maud}u>i*). Penafsiran tidak didasarkan sistematika konkordinasi (*Tahlili>*) tetapi penafsiran keseluruhan ayat al-Qur'a>n dalam tema-tema tertentu. Tafsir model ini merupakan

tafsir yang paling mampu memenuhi tuntutan sosial. Topik dianalisis berdasarkan Struktur formal dan formulasi linguistik ayat, klasifikasi makna dalam koleksi fundamental, prioritas topik yang merespon kebutuhan zaman, membangun semua topik dalam kesatuan yang utuh secara rasional. Misalnya yang dihadapi mufassir adalah masalah penindasaan maka yang ditafsirkan hanya terkait dengan ayat-ayat yang menyerukan jihad atau ayat-ayat yang hanya terkait dengan masalah penindasan dan yang ada relevansikanya bukan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'a>n secara keseluruhan.

*Ketiga*, bersifat *temporal* (*Tafsir al-Zamani>*). Penafsiran berangkat dari realitas sosial (problem penderitaan, kesedihan, bencana, kekalahan dan lain-lain), tidak diarahkan pada proses pencarian makna universal, tetapi untuk memberi gambaran al-Qur'a>n bagi generasi tertentu dikaitkan dengan realitas kontemporer. Misalnya yang dihadapi mufassir ketika itu adalah

bencana maka penafsiran ayat-ayat yang ditafsirkan hanya ayat-ayat terkait dengan kesabaran dan tabah menghadapi cobaan dan lain-lainnya, atau ayat-ayat yang mempunyai relevansinya dengan problem yang dihadapi umat ketika itu. Dengan demikian terdapat rumusan al-Qur'a>n bagaimana cara yang harus ditempuh untuk menyelesaikan problem yang terjadi saat itu.

*Keempat*, bersifat *realistik* (*Tafsir al-Waqi'i*). Penafsiran berangkat dari realitas kaum muslimin, kehidupan dengan segala problematikanya, krisis dan kesengsaraan mereka. Misalnya masalah kekalahan maka ditafsirkan ayat-ayat terkait dengan jihad melawan musuh dan memerangi kedahilman dan ayat-ayat *amr ma'ruf nahi mungkar* dan lain-lainnya.

*Kelima*, berdasarkan makna dan tujuan (*Tafsir bi al-Ma'na wa al-Qasd*) bukan tafsir harfiah. Hal ini karena wahyu pada dasarnya memiliki tujuan, orientasi, dan kepentingan (masyarakat dan hal-hal yang menurut

akal manusiawi, rasional dan natural). Misalnya jika tujuan mufassir adalah menyelesaikan kemiskinan maka penafsiran dilakukan dengan melihat kandungan umum dan tema pokok ayat-ayat terkait dengan problem kemiskinan dan penyelesaiannya.

*Keenam*, bersifat *ekperimental*. Penafsiran didasarkan atas pengalaman yang dialami dan sesuai dengan kehidupan mufassir. Hal ini karena penafsiran tidak mungkin ada tanpa memperoleh pendasarannya pada pengalaman hidup mufassir yang bersifat eksistensial. Misalnya yang dirasakan mufassir adalah ketidakadilan praktek hukum dinegaranya, maka dicarilah ayat-ayat terkait dengan problem ini dengan berusaha menemukan problem-problem dasar pandangan al-Qur'a>n tentang problem tersebut.

*Ketujuh*, perhatian pada problem kontemporer. Penafsiran diarahkan untuk membela kemaslahatan, membuat sistem yang dapat menyelesaikan problematika kehidupan, bertumpu pada

analisis ilmiah, dan toleran terhadap perbedaan pendapat. Misalnya problem kontemporer yang dihadapi mufassir adalah problem kesetaraan gender maka mufassir harus mencari konsep umum tentang kedudukan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'a>n.

*Kedelapan*, posisi sosial mufassir. Kondisi sosial seorang mufassir pada akhirnya yang akan menentukan corak penafsiran, karena perbedaan antara berbagai penafsiran pada akhirnya adalah perbedaan antara kondisi sosial para mufassir.<sup>34</sup> Misalnya dua mufassir menghadapi problem social yang sama, di daerah yang berbeda, kemudian keduanya melihat konsep umum al-Qur'a>n tentang problem tersebut, dan masing-masing menemukan cara penyelesaian yang berbeda, maka kedua tafsir itu sama-sama benar menurut ijtihad masing-masing mufassir, tidak bias salah satunya diklaim benar sementara yang lainnya salah.

### Analisis Kritis

Jika dicermati dalam lintasan sejarah, adanya produk-produk penafsiran al-Qur'a>n dengan segala perbedaan aspek metodologis yang ditawarkan pada dasarnya disebabkan tiga faktor utama: *pertama*, adanya perbedaan situasi sosio-historis di mana seorang mufassir hidup. *Kedua*, situasi politik yang terjadi ketika mufassir melakukan kerja penafsiran. Tidak berlebihan jika Micheil Fucoult pernah menyatakan suatu tesis bahwa perkembangan ilmu pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari adanya relasi kekuasaan (baca: politik). *Ketiga*, perbedaan keahlian yang dimiliki oleh masing-masing mufassir.

al-Qur'a>n itu memang merupakan kitab yang *yahtamil wuju>h al-ma'na* (meggandung kemungkinan banyak penafsiran). Sehingga adanya pluralitas penafsiran al-Qur'a>n adalah sah-sah saja, sepanjang dapat dipertanggungjawabkan secara moral dan ilmiah. Penafsiran itu dapat diibaratkan sebuah "organisme" yang selalu tumbuh dan berkembang. Ia akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan

---

<sup>34</sup> Hanafi, *Metode*, 49-63

seiring dan senafas dengan kemajuan tantangan yang dihadapi manusia.

Bila kajian di atas kita tarik ke sejarah kehidupan Hassan Hanafi maka metodologi penafsiran yang bercorak transformatif-humanistik yang ditawarkannya adalah suatu hal yang wajar, hal ini disebabkan adanya tiga faktor pendukung sebagaimana di atas. *Pertama*: kehidupannya yang bersinggungan dengan peradaban-peradaban besar. *Kedua*, realitas kehidupan politiknya dibawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing sehingga menggugah sikap patriotiknya. Alasan ini pula mengapa ia terkarik dengan pemikiran Sayyid Qutb. *Ketiga*, ilmu pengetahuan yang intens ditekuninya, filsafat hukum Islam dan fenomenologi. Oleh karenanya wajar jika model penafsiran yang ditawarkan bercorak sosial dengan pendekatan *us}u>l al-Fiqh*.

Dalam menelaah metodologi tafsir linguistik salah satu kritik yang dilontarkan Hassan Hanafi adalah tidak mungkin metode ini saat ini disebabkan kreasi Arab yang berkonotasi pembebasan melawan imperialisme, hal ini

kontradiktif dengan rumusan tafsirnya, bahwa al-Qur'a>n tidak bisa dipisahkan dari hubungan triadik antara teks, - kompleksitas konteks linguistik dan historisnya – penafsir dan pembaca. Hassan Hanafi juga menjelaskan bahwa karakteristik tafsirnya berupa tafsir tematik yang topik-topiknya dianalisis dari segi struktur formal dan formulasi linguistik ayat dengan penjelasan detail kajian kebahasaan.

Salah satu kelemahan metode tafsir reformis menurut Hassan Hanafi adalah dijadikannya persoalan sosial menjadi salah satu topik tafsir bukan menjadi topik utama penafsiran, kelemahan ini pula yang kemudian mengginggapi model tafsirnya.

Melihat pandangan Hassan Hanafi keterkaitan antara teks (wahyu) dan realitas maka ia sangat berobsesi untuk merekonstruksi ilmu-ilmu lama, yaitu ilmu-ilmu yang berdimensi rasional-tekstual (*'aqliyah-naqliyah*), ilmu-ilmu yang berdimensi tekstual murni (*naqliyah*), dan ilmu-ilmu yang berdimensi rasional murni (*al-'aqliyah al-khas}s}ah*). Kesemuanya berangkat dari wahyu, sebagai pusat untuk

kemudian membentuk metodologi pemikirannya. Dengan pandangan ini Hassan Anafi lebih *welcome* dengan Mu'tazilah versi Muhammad Abduh yang memproklamirkan kemampuan akal untuk mencapai pengetahuan dan kebebasan berinisiatif dalam perilaku. Juga melanjutkan apa yang dirintis oleh al-Kawakibi dalam menganalisis faktor-faktor sosial politik untuk membebaskan dan memperkuat kaum muslimin dan merupakan warisan kapabilitas Muhammad Iqbal dan upaya-upayanya dalam "Pembaharuan Pemikiran Keagamaan dalam Islam" (*Reconstruction of Islamic Thoughts*).

Melihat prosedur penafsiran yang ditawarkan Hassan Anafi, bahwa sebelum menafsirkan teks seorang penafsir harus terlebih dahulu menganalisis pengalamannya sendiri untuk memunculkan kepentingan, motivasi, dan posisi sosialnya, maka dapat difahami jika metodologi tafsirnya menunjukkan nuansa pembebasan problem sosial. Akibatnya, prosedur ini hanya cocok untuk pola penafsiran tematis (*maud'u'i*) karena penafsiran al-Qur'an secara

mushafi tidak akan mengakomodasi kepentingan di atas. Satu sisi metode *maud'u'i* mempunyai kelebihan, tapi mungkin tidak disadari oleh Hassan Anafi metode ini kelemahan-kelemahan tertentu, antara lain terjadinya pemahaman yang parsial (*juz'iyah*) dari satu ayat dan melupakan konteks ayat dengan ayat sebelumnya atau sesudahnya.

Dengan karakter penafsiran yang realis, tematis, temporal, transformatif dan eksperimental, metodologi tafsir yang ditawarkan Hassan Anafi menunjukkan bingkai pembaruan pemikirannya sekaligus tampak digiring untuk melegitimasi proyek pembaruannya yang bercorak kiri. Keberpihakan ini menyebabkan Hassan Anafi menolak pretensi objektivistik sebagaimana yang lazim ditemukan dalam penafsiran al-Qur'an modern. Dengan karakter di atas Hassan Anafi ingin menegaskan subjektivitas dan kepentingan (ideologis) yang menjadi tujuan penafsirannya. Dengan demikian penilaian Amin Abdullah bahwa Hassan Anafi telah menghindarkan diri dari penafsiran yang

subjektif dan menjadikan teks sebagai sekedar justifikasi dan dalih bagi kepentingan penafsir, perlu dipertimbangkan, sebab kenyataannya Hassan Anafi terjebak dengan problem-problem sosial yang bernuansa pembebasan, problem-problem yang memang selalu dihadapi dalam kehidupannya.

Dampak dari bias kepentingan ini, menggambarkan adanya kontradiksi dalam pemikiran metodologi penafsiran Hassan Anafi. Di satu pihak membalik paradigma tekstualis penafsiran klasik menjadi paradigma realis, sementara di pihak lain orientasi ilmiah objektif penafsiran al-Qur'an modern dikembalikan pada orientasi subjektif seperti dalam penafsiran klasik. Akibatnya pendekatan fenomenologi marxis dengan ciri utama analisis konflik antar kelas dalam masyarakat, begitu nampak walau dibungkus dengan dalih teori *Asbab al-Nuzul* dan *al-Maslahah*.

## PENUTUP

Munculnya berbagai kitab tafsir yang sarat dengan berbagai ragam metode maupun

pendekatan, merupakan bukti bahwa upaya untuk menafsirkan al-Qur'an memang tidak pernah berhenti. Hal ini merupakan keniscayaan sejarah, karena umat Islam pada umumnya ingin selalu menjadikan al-Qur'an sebagai mitra dialog dalam menjalani kehidupan dan mengembangkan peradaban. Proses dialektika, antara teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas itulah sebenarnya yang menjadi pemicu dan pemacu bagi perkembangan tafsir.

Hassan Anafi adalah seorang pemikir kontemporer yang kehidupannya berhadapan dengan dominasi penjajahan dan keterpurukan umat Islam. Kenyataan ini mengilhaminya untuk menyusun agenda pembaruannya yang dirumuskan dalam tiga concer pokok: rekontruksi terhadap tradisi dan khazanah intelektual klasik, membongkar supremasi peradaban barat, dan mengangkat realitas dunia Islam. Untuk merealisasikan cita-cita pembaruan dan perubahan sosial umat Islam ia menawarkan seperangkat metodologi penafsiran yang berpihak pada masalah-masalah kritis dalam kehidupan manusia, seperti

kemiskinan, penindasan, dan ketidakadilan.

Dalam mengelaborasi gagasan tersebut H{assan H{anafii mencoba merefleksikan kembali hakikat teks (wahyu) dan penafsiran, sembari menelaah metodologi penafsiran konvensional yang ada, kemudian merumuskan kerangka metodologis kontemporer untuk memahami al-Qur'a>n yang sesuai dengan kebutuhan Umat. Sebagai manusia biasa tentunya ia mempunyai kelemahan-kelemahan dalam membangun metodologi penafsirannya, hal ini terbukti masih adanya kontradiksi antara dasar-dasar yang dirumuskan dengan penerapannya dilapangan. Namun kita harus akui bahwa H{assan H{anafii telah menyumbangkan pikirannya ke arah pemahaman al-Qur'a>n yang sesuai dengan perkembangan dan tuntutan realitas sosial.

## DAFTAR PUSTAKA

- al-Ak, Kha>lid 'Abd al-Rahma>n, *Usju>l al-Tafsi>r wa Qawa'iduh*. Bairut: Da>r al-Nafa>is, 1986.
- Boullata, Isa J. "Hassan Hanafi", dalam *The Oxford Encyclopedia of Islamic World*, vol I, John L. Esposito (ed). New York: Oxford University Press, 1995.
- al-Dhahaby, Muhammad Husain. *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*. Bairut: Da>r al-Kutub al-H{adithah, 1976.
- Hanafi, Hassan. "al-Salafiya>t wa al-'Ilmaniya>t fi Fikrina al-Mu'ashir, *al-Azminat*, vol. III, 1989.
- , *Qadhaya> Mu'ashirat fi Fikrina> al-Mu'ashir*. Beirut: Dar al-Tanwi>r li al-Thib'aa>t al-Nasyr, 1983.
- , *al-Tura>th wa al-Tajdi>d: Mauqifuna>min al-Tura>th al-Qadi>m*. Kairo: al-Markaz al-Arabi, 1980.
- , *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian wahyudi. Yogyakarta: Nawesea, 2007.

- , *Dirasa>t Islamiyah*. Kairo: Maktabah Anglo Mis}riyah, 1981.
- , *Dirasa>t fi al-Falsafah*. Kairo: Maktabah Anglo Mis}riyah, 1988.
- , *Islam in The Modern World: Traditional, Revolution and Culture*, Vol. I . Kairo: Anglo-Egyption, 1995.
- , *al-Di>n wa al-Thaurah fi Mis}r* . Kairo: Maktabah madbuli, 1989.
- ‘Iwad, Luwis. *Dirasa>t fi al-Had>ara>t*. Kairo: Da>r al-Mustaqbal al-‘Arabiy, 1989.
- al-Jurja>ny, *al-Ta’rifa>t* . Jiddah, al-Kharamain, tt.
- al-Khuli, Ami>n. *Mana>hij Tajdi>d fi al-Nahw wa al-Bala>ghah wa al-Tafsi>r wa al-Adab*. Kairo: Da>r al-Ma’rifah, 1961.
- Ma’luf, Louis. *al-Munjid Fi al-Lughah wa al-A’lam* . Bairut: Da>r al-Fikr, 1984.
- al-Mandhu>r, Ibn. *Lisan al-‘Arab*. Mesir: al-Muassasah al-Misriyah al-Ja>mi’ah, tt.
- al-Ru>my, Muhammad Fahd. *Manhaj al-Madrasah al-Aqliyah al-Hadi>thah fi al-Tafsi>r*. Bairut: Muassah al-Risa>lah, 1981.
- Shahru>r, Muhammad. *al-Kita>b wa al-Qur’a>n: Qira’ah Mu’a>s}irah*. Damaskus: Aha>li li al-Nashr wa al-Tauzi’. 1992.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri islam antara Modernitas dan Posmodernitas: Telaah Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M.I. Aziz dan M.J. Maula. Yogyakarta: LKIS, 1994.
- Rid}a, M. Rashi>d. *Tafsi>r al-Mana>r*. Kairo: t.p; 1961.
- al Suyuthy, Abd al-Rahma>n. *al-Itqa>n Fi Ulu>m al-Qur’a>n*. Bairut: Da>r al-Fikr, 1979.
- al-Zarkasy, *al-Burha>n Fi Ulu>m al-Qur’a>n*. Mesir: Isa> al-Ba>by al-Halaby, 1857.
- al-Zarqany, Abd al-Adhi>m. *Manahi al-Irfan fi Ulum>m al-Qur’a>n*. Bairut: Da>r al-Fikr, 1988.

Zafzaf, Muhammad. *al-Ta'rif  
bi al-Qur'a>n wa al-  
H{adith. Kairo:  
Mat}ba'ah al-Sunnah al-  
Muhammadiyah, 1955.*