

**HERMENEUTIKA ANTROPOSENTRIS
ḤASSAN ḤANAFĪ (1935–2021) DAN NAṢR ḤĀMID ABŪ
ZĀID (1943–2010):
TINJAUAN HERMENEUTIKA FILOSOFIS**



Oleh
Ajar Permono
NIM: 19300016008

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
DISERTASI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Doktor dalam Studi Islam

YOGYAKARTA
2023



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Ajar Permono

NIM : 19300016008

Jenjang : Doktor

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika pada kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 01 November 2023

Saya yang menyatakan,



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Ajar Permono
NIM : 19300016008

PENGESAHAN

Judul Disertasi : INTERPRETASI FILOSOFIS AL-QUR'ĀN
KONTEMPORER: Studi Komparatif Hassan Hanafi dan Naşr
Ḥamid Abu Zaid
Ditulis oleh : Ajar Permono
NIM : 19300016008
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

**Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam**

Yogyakarta, 12 Januari 2024

An. Rektor/
Ketua Sidang,



Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.

NIP.: 19721204 199703 1 003

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP (PADA TANGGAL 16 OKTOBER 2023), DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **AJAR PERMONO** NOMOR INDUK: **19300016008** LAHIR DI **YOGYAKARTA**, TANGGAL **31 AGUSTUS 1961**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (CUM LAUDE)/SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN**

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR **STUDI ISLAM** DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

***SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE-941.**

YOGYAKARTA, 12 JANUARI 2024

An. REKTOR /
KETUA SIDANG,



Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.
NIP. 19721204199703 1 003

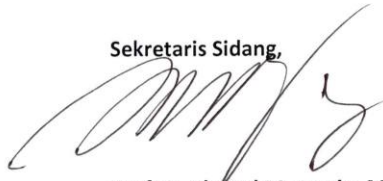
**DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR**

Nama Promovendus : Ajar Permono ()
NIM : 19300016008
Judul Disertasi : INTERPRETASI FILOSOFIS AL-QUR'ĀN KONTEMPORER: Studi Komparatif
Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥamid Abu Zaid
Ketua Sidang : Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag. ()
Sekretaris Sidang : Prof. H. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A., Ph.D. ()
Anggota : 1. Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, M.A. ()
(Promotor/Penguji)
2. Mohammad Yunus, Lc., M.A., Ph.D. ()
(Promotor/Penguji)
3. Dr. Phil. Munirul Ikhwan, Lc., M.A. ()
(Penguji)
4. Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A. ()
(Penguji)
5. Prof. Dr. Phil. Sahiron, M.A. ()
(Penguji)
6. Dr. Ulya Fikriyati, Lc., M.Ag. ()
(Penguji)

Di Ujikan di Yogyakarta pada hari Jum'at , tanggal 12 Januari 2024

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasajana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 09.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) :
Predikat Kelulusan : Pujian (*Cumlaude*)/ Sangat Memuaskan/ Memuaskan

Sekretaris Sidang,



Prof. H. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A., Ph.D.
NIP.: 19720414 199903 1 002



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281, Tel. & Faks, (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor/Penguji :


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah



()

Promotor/Penguji :

Dr. Muhammad Yunus Masrukhin, Lc., M.A.



()

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**HERMENEUTIKA ANTROPOSENTRIS ḤASSAN ḤANAFĪ
(1935–2021) DAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID (1943–2010):
TINJAUAN HERMENEUTIKA FILOSOFIS**

yang ditulis oleh:

Nama : Ajar Permono, M.A.

NIM : 19300016008 / S3

Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 5 Desember 2023
Promotor,



Prof. Dr. M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**HERMENEUTIKA ANTROPOSENTRIS ḤASSAN ḤANAFĪ
(1935–2021) DAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID (1943–2010):
TINJAUAN HERMENEUTIKA FILOSOFIS**

yang ditulis oleh:

Nama : Ajar Permono, M.A.

NIM : 19300016008 / S3

Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 15 November 2023

Promotor,



Dr. Muhammad Yunus Masrukhin, Lc., M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

HERMENEUTIKA ANTROPOSENTRIS HASSAN HANAFI (1935-2021) DAN NAŞR HAMID ABŪ ZAID (1943-2010): TINJAUAN HERMENEUTIKA FILOSOFIS

yang ditulis oleh:

Nama : Ajar Permono, M.A.
NIM : 19300016008 / S3
Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 14 November 2023

Penguji,

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA


Dr. Munirul Ikhwan, Lc., M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

HERMENEUTIKA ANTROPOSENTRIS HASSAN HANAFI (1935-2021) DAN NAŠR HAMD ABŪ ZAID (1943-2010): TINJAUAN HERMENEUTIKA FILOSOFIS

yang ditulis oleh:

Nama : Ajar Permono, M.A.
NIM : 19300016008 / S3
Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 November 2023

Penguji,


STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

HERMENEUTIKA ANTROPOSENTRIS HASSAN HANAFI (1935-2021) DAN NAŞR HAMDID ABŪ ZAID (1943-2010): TINJAUAN HERMENEUTIKA FILOSOFIS

yang ditulis oleh:

Nama : Ajar Permono, M.A.
NIM : 19300016008 / S3
Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 13 November 2023

Penguji,


STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A.

ABSTRAK

Diskursus penafsiran Al-Qur'an kontemporer sejauh ini didominasi oleh karya-karya yang sifatnya metodis dan praktik penafsiran (*exegesis*). Adapun penafsiran yang bernuansa filosofis relatif belum banyak diwacanakan. Penelitian ini hendak melakukan perbandingan terkoneksi teori penafsiran Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, utamanya ditinjau dari aspek hermeneutika filosofis. Analisis dilakukan menggunakan teori teks-teks ideal dan teori makna khusus Gracia dan teori sejarah efektif dan teori peleburan horizon Gadamer. Penggunaan teori Gracia-Gadamerian dimaksudkan untuk mengidentifikasi corak, dialektika, dan epistemologi teori hermeneutika kedua tokoh.

Dari penelusuran dan analisis data terlihat Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid sama-sama mengetengahkan penafsiran yang bersifat antroposentris, yakni mengacu pada kepentingan manusia, alih-alih penafsiran yang sifatnya teosentris. Kedua tokoh juga menganjurkan pentingnya modernitas bagi dunia Islam dengan tidak meninggalkan tradisi, tetapi melakukan rekonstruksi atasnya.

Hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī bercorak subjektivis-*cum*-objektivis, yakni memberi peran yang besar pada penafsir dalam menafsirkan teks dan menempatkan kesadaran dan realitas (selain teks) sebagai faktor penting dalam penafsiran. Hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī dimulai dari agenda reformasi sosial-politik untuk kemudian menyusun metodologi dengan mengaitkan ayat-ayat yang relevan. Dalam hal ini, pencarian makna dasar teks tidaklah prioritas. Ini berbeda dengan hermeneutika humanistik Abū Zaid yang mengutamakan pencarian makna historis (makna dasar) teks, untuk kemudian dengan metodologi tertentu diperoleh signifikansinya. Hermeneutika humanistik Abū Zaid bercorak objektivis-*cum*-subjektivis, yakni lebih condong (*highly*) aspek objektif. Dalam konteks ini, pencarian makna dasar teks diperlukan untuk menghindari pembacaan tendensius-ideologis (*qirā'ah muḥriḍah, talwīn*) sebagaimana tuduhan Abū Zaid

terhadap hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī. Adapun alur hubung hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Abū Zaid adalah selain pada sifatnya yang antroposentris melalui akomodasi sejarah dan budaya manusia, juga kesamaan mengutamakan kesadaran dan realitas dalam penafsiran.

Secara epistemologi, kedua hermeneutika memanfaatkan analisis rasional-ilmiah dengan melibatkan filsafat dan ilmu-ilmu empiris modern. Namun, terdapat perbedaan di mana hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī menggunakan pendekatan fenomenologis dan filsafat eksistensialis, sementara hermeneutika humanistik Abū Zaid menggunakan pendekatan linguistik dan kritik sastra. Adapun karakter nalar antara Ḥassan Ḥanafī dan Abū Zaid bisa dikatakan relatif sama, yakni rasional-reformatif dengan sedikit perbedaan di mana Ḥassan Ḥanafī cenderung lebih revolusioner ketimbang Abū Zaid yang terkesan lebih *soft*. Adapun permasalahan yang mengitari kedua tokoh antara lain munculnya tuduhan desakralisasi Al-Qur'an, memaksakan gagasan ekstra qur'ani, serta adanya pengaruh marxisme dan sekularisme pada teori hermeneutika kedua tokoh.

Signifikansi kajian ini adalah perlunya dinamisasi aspek filosofis dalam penafsiran (hermeneutika filosofis) sehingga memicu berkembangnya metodologi tafsir. Semua itu diperlukan dalam rangka mendorong munculnya tafsir-tafsir yang segar, kontekstual, dan humanis menggantikan tafsir-tafsir yang repetitif, kaku, dan keras.

Kajian komparatif hermeneutika antroposentris Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid ini diharapkan dapat memperkaya khazanah 'ulūm Al-Qur'ān, khususnya teori penafsiran Al-Qur'an kontemporer.

Kata Kunci: hermeneutika, antroposentris, aksiomatika, humanistik, filosofis

ABSTRACT

Contemporary discourse on the interpretation of the Qur'an has so far been dominated by works that are methodical in nature and interpretation practice (exegesis). As for interpretations with philosophical nuances, there is relatively little discussion. This research aims to carry out a connected comparison of the interpretive theories of Ḥassan Ḥanafī and Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, especially from the aspect of philosophical hermeneutics. The analysis was carried out using ideal text theory, Gracia's special meaning theory, effective history theory and Gadamer's horizon fusion theory. The use of the Gracia-Gadamerian theory is intended to identify the style, dialectics and epistemology of the hermeneutic theory of the two figures.

From data research and analysis, it can be seen that Ḥassan Ḥanafī and Naṣr Ḥāmid Abū Zaid both put forward an anthropocentric interpretation, namely referring to human interests rather than a theocentric interpretation. The two figures also advocated the importance of modernity for the Islamic world by not abandoning tradition but reconstructing it.

Ḥassan Ḥanafī's axiomatic hermeneutics has a subjectivist-cum-objectivist style, namely giving a large role to the interpreter in interpreting the text and placing awareness and reality (aside from the text) as important factors in interpretation. Ḥassan Ḥanafī's axiomatic hermeneutics starts from the socio-political reform agenda and then develops a methodology by linking relevant verses. In this case, searching for the basic meaning of the text is not a priority. This is different from Abū Zaid's humanistic hermeneutics, which prioritizes the search for the historical meaning (basic meaning) of the text and then uses a certain methodology to obtain its significance. Abū Zaid's humanistic hermeneutics has an objectivist-cum-subjectivist pattern; that is, it tends towards (highly) objective aspects. In this context, searching for the basic meaning of the text is necessary to avoid tendentious-ideological readings (*qira'āh*

mughridhah, talwīn) as Abū Zaid accused of Ḥassan Ḥanafī's axiomatic hermeneutics. As for the flow of the hermeneutical correlation between Ḥassan Ḥanafī and Abū Zaid, apart from its anthropocentric nature through the accommodation of human history and culture, it also has similarities in prioritizing awareness and reality in interpretation.

Epistemologically, both hermeneutics utilize rational-scientific analysis by involving philosophy and modern empirical sciences. However, there is a difference in that Ḥassan Ḥanafī's axiomatic hermeneutics uses a phenomenological approach and existentialist philosophy, while Abū Zaid's humanistic hermeneutics uses a linguistic approach and literary criticism. The character of reasoning between Ḥassan Ḥanafī and Abū Zaid can be said to be relatively the same, namely rational-reformative with a slight difference in that Ḥassan Ḥanafī tends to be more revolutionary than Abū Zaid, who seems softer. The problems surrounding the two figures include the emergence of accusations of desacralizing the Qur'an, imposing extra-Qur'anic ideas and the influence of Marxism and secularism on the hermeneutical theories of the two figures.

The significance of this study is the need to dynamize philosophical aspects in interpretation (philosophical hermeneutics) so as to trigger the development of interpretive methodology. All of this is necessary in order to encourage the emergence of fresh, contextual and humanist interpretations to replace interpretations that are repetitive, rigid and harsh.

It is hoped that this comparative study of the anthropocentric hermeneutics of Ḥassan Ḥanafī and Naṣr Ḥāmid Abū Zaid can enrich the treasures of *'ulumul Qur'an*, especially contemporary theories of Qur'anic interpretation.

Keywords: hermeneutics, anthropocentric, axiomatic, humanistic, philosophical

ملخص

إن الخطابات المعاصرة حول تفسير القرآن قد تمت الهيمنة عليها من قبل الأعمال المنهجية بطبيعتها والممارسة التفسيرية حيث أن التفسير الفلسفي لم تتم مناقشته بكثير. ويستهدف هذا البحث إلى إجراء المقارنة المتصلة بنظرية حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد في التفسير بشكل رئيسي من الجانب التفسيري الفلسفي. وتم التحليل في هذا البحث باستخدام نظرية النصوص المثالية ونظرية المعنى الخاص لغراسيا (Gracia) ونظرية التاريخ الفعال ونظرية انصهار الآفاق لغادامير (Gadamer). فاستخدام النظريات لهما يهدف إلى تحديد الأنماط والجدليات ونظرية المعرفة في النظرية التفسيرية لكل منهما.

ومن البحث وتحليل البيانات يتبين أن حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد كلاهما طرحا تفسيراً مركزياً للإنسان، أي أنه إشارة إلى المصالح الإنسانية بدلاً من التفسير اللاهوتي. وكلاهما يدعوان إلى أهمية الحداثة للعالم الإسلامي مع عدم التخلي عن التقاليد ولكن بإعادة الإعمار عليها.

إن التفسير البديهي لحسن حنفي خصوصية ذاتية وموضوعية، أي أنه يعطي دوراً كبيراً للمفسرين في تفسير النصوص ونشر الوعي والواقع (فيما عدا النصوص) كعامل هام في التفسير. التفسير البديهي لحسن حنفي بدأ بأجندة الإصلاح الاجتماعي والسياسي وبالتالي صياغة المنهج من خلال الربط بين الآيات ذات الصلة. البحث عن المعنى الأساسي للنصوص في هذا الأمر ليس أولوية. وهذا يختلف عن التفسير الإنساني لأبي زيد الذي يعطي أولوية البحث عن المعنى التاريخي (المعنى الأساسي) للنصوص، وبالمنهج المعين يتم الحصول على أهميته. إن التفسير الإنساني لأبي زيد ذاتي وموضوعي، أي يميل أكثر إلى الجوانب الموضوعية. في هذا السياق، كان البحث عن المعنى الأساسي للنصوص ضروري

لتجنب القراءة الإيديولوجية المغرضة (القراءة المغرضة، التلوين) كما اتهم أبو زيد التفسير البديهي لحسن حنفي. أما الاتجاه التفسيري عند حسن حنفي وأبي زيد بجانب طبيعته الإنسانية من خلال استيعاب التاريخ والثقافة الإنسانية، فهو أيضا المساواة الذي تفضل الأولوية للوعي والواقع في التفسير.

ومن الناحية المعرفية، يستخدم كلا التفسيرين التحليل العقلاني-العلمي بتوريط الفلسفة والعلوم التجريبية الحديثة. ولكن هناك اختلافات حيث يستخدم التفسير البديهي لحسن حنفي المقاربة الظاهرية والفلسفة الوجودية، بينما يستخدم التفسير الإنساني لأبي زيد المقاربة اللغوية ومقاربة النقد الأدبي. وأما طبيعة العقل بين حسن حنفي وأبي زيد فيمكن القول أنهما في حد متشابهة، أي عقلائي-إصلاحي مع اختلافات طفيفة في حسن الحنفي الذي يميل إلى الثورية أكثر من أبي زيد الذي يبدو أكثر ليونة. أما بالنسبة للمشاكل المحيطة بالشخصين فمنها اتهامات بتدنيس القرآن الكريم، وفرض أفكار خارجة عن القرآن، وتأثير الماركسية والعلمانية حول النظرية التفسيرية للشخصين.

كانت أهمية هذا البحث هي الحاجة إلى جوانب فلسفية ديناميكية في التفسير (التفسير الفلسفي) مما يؤدي إلى تطوير منهج التفسير. وكل ذلك ضروري لتشجيع ظهور التفسيرات الجديدة والسياقية والإنسانية التي تحل محل التفسيرات المتكررة والصارمة والقاسية. هذا البحث من المقارنة التفسيرية المركزية الإنسانية لحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد من المتوقع أن يؤدي إلى إثراء كنوز علوم القرآن، وخاصة نظرية التفسير المعاصر للقرآن.

الكلمات المفتاحية: التفسير، المركزية الإنسانية، البديهية، الإنسانية، الفلسفة

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Consonants

ء	’	ز	z	ك	k
ا	a	س	s	ل	l
ب	b	ش	sh	م	m
ت	t	ص	ṣ	ن	n
ث	th	ض	ḍ	و	w
ج	j	ط	ṭ	ه	h
ح	ḥ	ظ	ẓ	ي	y
خ	kh	ع	‘	ل ا	al and ‘l
د	d	غ	gh	ة	a (in construct state: -at)
ذ	dh	ف	f		
ر	r	ق	q		

Vowels

Long

	آ	ā	Short	- a
	ي إ	ī		- i
	و أ	ū		- u

Doubled

	- ي	iyy (final form ī)
	- و	uww (final form ū)

Diphthongs

ي أ	ai
و أ	au

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji ke hadirat Allah Swt. atas segala limpahan rahmat-Nya sehingga disertasi ini dapat diselesaikan. Selawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw., keluarga, para sahabat, dan segenap umatnya.

Dunia sosial-humaniora termasuk filsafat memapar ke dalam kesadaran penulis sekitar awal tahun 80-an saat penulis tengah menempuh pendidikan di Jurusan Teknik Kimia UGM. Senyampang pergulatan dengan khazanah *chemical engineering*, penulis menaruh perhatian pada tulisan-tulisan M.A.W Brower yang kerap menghiasi kolom budaya harian *Kompas*. Barangkali kesadaran sosial-humaniora penulis muncul juga karena terprovokasi oleh pemikiran canggih seorang Taufik Rahzen, adik kelas penulis di Teknik Kimia UGM. Taufik Zen, biasa kami memanggil, sering melontarkan gagasan “nyleneh” terkait pengembangan pemikiran sosial-humaniora, bahkan di kalangan anak muda kala itu ia dianggap keren karena, walau masih muda, dianggap sudah punya “mazhab” tersendiri.

Adapun pengenalan penulis dengan hermeneutika atau penafsiran modern-kontemporer baru terjadi pada tahun 1997. Saat itu penulis bekerja sebagai buruh di bagian produksi sebuah industri kimia di Jababeka, Bekasi. Tidak jauh dari kompleks industri tersebut terdapat toko buku kecil di mana suatu ketika penulis mampir dan membeli buku berjudul *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam Fazlur Rahman* terbitan Mizan, terbit tahun 1987, tertera Taufik Adnan Amal sebagai penyunting (hingga saat ini buku tersebut masih tersimpan di tangan penulis, tertera label harganya masih Rp5.000,-). Isi buku tersebut mendeskripsikan bagaimana menafsirkan Al-Qur’an secara kontekstual yang dikaitkan dengan tantangan modernitas. Di dalamnya diterangkan prinsip-prinsip metode penafsiran yang dikenal dengan metode gerakan ganda, meskipun istilah tersebut tidak secara eksplisit disebutkan. Demikian juga istilah hermeneutika sama sekali tidak muncul dalam buku

tersebut. Seiring waktu, penulis baru benar-benar mengenal istilah hermeneutika pada tahun 2007 ketika mendapatkan buku berjudul *Hermeneutika al-Qur'ān Fazlur Rahman* buah karya Sibawaihi.

Sebagai normalnya manusia yang menjalani hidup, terkadang memerlukan sisi-sisi reflektif terhadap apa yang sudah dijalani selama ini. Barangkali karena kegelisahan terhadap kehampaan keimanan, menyebabkan penulis ingin lebih mendalami aspek keagamaan. Penulis kemudian mencoba meningkatkan literasi keagamaan dengan menghadiri banyak ceramah dan pengajian keislaman di berbagai lokasi secara rutin. Selain itu, penulis juga “mengembara” ke berbagai komunitas keagamaan mulai dari yang relatif “liberal” sampai pada yang beraliran cukup “radikal”. Namun, karena tidak adanya metode penyerapan ilmu keagamaan yang terstruktur dan sistematis, apa yang didapat penulis justru “kebingungan” daripada perolehan keilmuan yang mantap. Oleh karena itu, penulis kemudian memutuskan mengambil kuliah S-2 di UIN Sunan Kalijaga pada saat usia yang sebenarnya tidak muda lagi, yaitu 57 tahun. Konsentrasi yang diambil adalah Hermeneutika Al-Qur'an.

Pada awalnya tidak mudah untuk menyesuaikan paradigma berpikir dari konsep *engineering* menuju keilmuan sosial-humaniora. Selesai S-2 penulis melanjutkan kuliah S-3 juga di UIN Sunan Kalijaga. Sejatinya, saat akan menempuh S-3, penulis sempat bimbang mengingat tantangan kuliah program doktor tidak bisa dijalani dengan setengah hati, apalagi literasi bahasa Arab penulis jauh di bawah standar. Bagaimana tidak, penulis sebagai layaknya kaum abangan kemudian mau tidak mau harus bersentuhan dengan buku-buku bertuliskan Arab *gundulan*. Untuk itu, sambil kuliah, penulis mengambil les privat bahasa Arab pada seorang guru. Guru tersebut mengenalkan pelajaran dasar-dasar *nahwu-saraf* dengan metode pemahaman dan hafalan. Betapa tidak, seluruh *wazan* pada kitab *saraf* harus dihafal berikut sejumlah *mauzun*-nya, benar-benar membuat kepala pening. Setelah pelajaran *nahwu-saraf* selesai pada waktu dua tahun, pelajaran bahasa Arab berlanjut pada bacaan kitab kuning *Fath al-Qarib*.

Dalam hal ini, ada yang mengusik pada diri penulis. Ketika membaca kitab kuning mulai ada hasil, begitu mencoba membaca buku-buku berbahasa Arab kontemporer (kitab putih) ternyata lain cerita. Penulis cukup *shock* karena literasi bahasa Arab konvensional yang sudah dipelajari lebih dari dua setengah tahun seolah-olah mengalami “kebuntuan bahasa” ketika berhadapan dengan kitab kontemporer. Hingga saat ini literasi bahasa Arab kontemporer dari penulis bisa dikatakan masih jauh dari harapan. Pemahaman referensi Arab kontemporer sementara ini berjalan adalah dengan bantuan buku terjemahan, program aplikasi terjemahan berbasis AI, dan bimbingan guru. Literasi bahasa Arab kontemporer merupakan “utang” penulis yang terus berjuang untuk “melunasi”-nya.

Akhirnya dengan segala kerendahan hati, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada berbagai pihak berikut.

1. Rektor UIN Sunan Kalijaga, Direktur Pascasarjana, beserta seluruh jajarannya yang telah memberikan sumbangsih yang amat berarti kepada penulis, baik langsung maupun tidak langsung.
2. Prof. Dr. M. Amin Abdullah dan Dr. Muhammad Yunus Masrukhin, Lc., M.A. selaku Promotor yang telah memberikan bimbingan dengan tekun dan cangguh hingga disertasi ini dapat terselesaikan.
3. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag. dan Prof. Dr. Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., M.A. selaku Ketua dan Sekretaris Sidang; Dr. Munirul Ikhwan, Lc., M.A. ; Prof, Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A. ; Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A. ; Dr. Ulya Fikriyati Lc., M.Ag. selaku Penguji yang telah memberikan masukan berharga demi peningkatan kualitas disertasi.
4. Seluruh Dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah melaksanakan *transfer of knowledge* secara meyakinkan. Berikut segenap Civitas Akademika Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang senantiasa membantu kelancaran selama kuliah dan penyelesaian disertasi.

5. Orang tua penulis, Ibunda Nyi Sunarti (alm.) dan Ayahanda Ki Ir. Sukamto (alm.) sebagai guru pertama-tama penulis, *Allahuma irhamhuma*. Istri penulis Sundari Susi Astutiani beserta putra-putri tersayang Kharisma Sekarlita Permono, Muhammad Affan Permono, Adia Islami Permono, Muhammad Ilham Permono, mereka adalah pendukung dan penyemangat tantangan *life-long learning* bagi suami dan bapaknya.
6. Saudara-saudariku Dadoh, Mas Ninik, Mas Pik, Mas Pudji, Mbak Tini dan lain-lain, terima kasih atas berbagai dukungan yang telah diberikan.
7. Guru-guru penulis di TK, SD, SMA, hingga Universitas yang telah meningkatkan kesadaran berpikir bagi penulis. Doa terbaik bagi mereka semua.
8. Mas Edi Subroto yang selama lebih dari dua setengah tahun telah mengajari penulis *nahwu-saraf* serta bacaan Arab gundul sebagai bentuk pertanggungjawaban penulis yang “terlanjur” menempuh pendidikan di UIN Sunan Kalijaga.
9. Seluruh pihak yang telah turut serta membantu dalam menyelesaikan penulisan disertasi ini. Semoga Allah Swt. membalas amal kebajikan mereka dengan yang lebih baik.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 15 November 2023


Ajar Permono

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME	iii
PENGESAHAN	iv
YUDISIUM	v
DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI	vi
PENGESAHAN PROMOTOR	vii
NOTA DINAS.....	viii
ABSTRAK.....	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xix
KATA PENGANTAR.....	xx
DAFTAR ISI.....	xxiv
DAFTAR TABEL.....	xxvii
DAFTAR GAMBAR.....	xxviii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	9
D. Kajian Pustaka	10
E. Kerangka Teoretis	14
F. Metode Penelitian	35
G. Sistematika Pembahasan	35
BAB II KOMPATIBILITAS HERMENEUTIKA DAN ‘ULŪM AL-QUR’ĀN	39
A. Evolusi Hermeneutika Umum/Barat dari Schleiermacher hingga Habermas	42
B. Relevansi Hermeneutika dan ‘Ulūm Al-Qur’ān	55
1. Hermeneutika dalam Perkembangan Islam	60
a. Suasana Hermeneutis Islam Awal	60
b. Hermeneutika Al-Qur’an Era Islam Klasik- Pertengahan	62

c. Hermeneutika Al-Qur'an Era Modern-Kontemporer	68
2. Tafsir, Takwil, dan Hermeneutika	77

BAB III WACANA INTELEKTUAL ḤASSAN ḤANAFĪ DAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID **87**

A. <i>Setting</i> Sosiohistoris dan Karier Intelektual	87
B. Wacana Islamis, Sekularis, dan Marxis	101
1. Wacana Islamis	102
2. Wacana Sekularis	107
3. Wacana Marxis	110
C. Pandangan terhadap Tradisi dan Modernitas	111
D. Ruang Lingkup, Metode, dan Praktik Penafsiran	132
1. Ruang Lingkup, Metode, dan Praktik Penafsiran Ḥassan Ḥanafī.....	132
a. Ruang Lingkup Penafsiran Tematis Ḥassan Ḥanafī	132
b. Metode Penafsiran Tematis Ḥassan Ḥanafī ...	134
c. Contoh Penafsiran Tematis Ḥassan Ḥanafī ...	137
2. Ruang Lingkup, Metode, dan Praktik Penafsiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.....	143
a. Ruang Lingkup Penafsiran Kontekstual Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	143
b. Metode Penafsiran Kontekstual Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	145
c. Contoh Penafsiran Kontekstual Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	148

BAB IV HERMENEUTIKA ANTROPOSENTRIS ḤASSAN ḤANAFĪ DAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID **159**

A. Wacana Hermeneutika Antroposentris Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	159
1. Alur Hubung Pemikiran	160
a. Nalar dan Pengetahuan	160
b. Makna dan Signifikansi	170

2.	Alur Pisah Pemikiran	179
a.	Kesadaran Interpretatif	179
b.	Teks dan Konteks	200
c.	Wacana Partikular: <i>Qiyās, Majāz,</i> <i>Muḥkam-Mutashābih</i>	228
B.	Ragam, Corak, dan Epistemologi Hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	244
1.	Ragam Hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.....	244
2.	Corak Hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.....	274
3.	Epistemologi Hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	281
a.	Historisitas Pemikiran	281
1)	Situasi Intelektual	281
2)	Situasi Sosial Politik	285
b.	Asumsi-Asumsi Pemikiran	287
c.	Karakter Nalar.....	297
1)	Rasional-Reformatif	297
2)	Nalar Fenomenologis	301
3)	<i>Participant-as-Observer</i>	305
 BAB V IMPLIKASI DAN KONSEKUENSI		
HERMENEUTIKA ANTROPOSENTRIS ḤASSAN		
ḤANAFĪ DAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZĀID		
ḤANAFĪ DAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZĀID		311
A.	Rekonstruksi Filosofis-Metodologis	311
B.	Rekonstruksi Sosial	325
 BAB VI PENUTUP		
BAB VI PENUTUP		335
A.	Kesimpulan	335
B.	Saran-Saran	342
 DAFTAR PUSTAKA		345
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....		363

DAFTAR TABEL

Tabel 1 Perbandingan Ringkas Hermeneutika Aksiomatika dengan Hermeneutika Humanistik, 301



DAFTAR GAMBAR

Gambar 1 Kerangka Interaksi Penutur-Penerima, 223

Gambar 2 Skema Empat Pola, 242



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Diketahui bahwa Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk telah menjadi pusat hidup umat Islam. Kaum muslimin senantiasa berlomba-lomba membaca, memahami, dan mengamalkan ayat-ayat yang terkandung di dalamnya. Harapan dan keyakinan dari upaya memahami serta mengamalkan Al-Qur'an adalah diperolehnya keselamatan dunia dan akhirat. Namun demikian, berbekal keyakinan semata-mata tidaklah cukup sebab dalam menjalankan fungsinya sebagai kitab petunjuk, Al-Qur'an berlaku pasif tidak proaktif. Oleh sebab itu, sesungguhnya manusialah yang mengemban tanggung jawab agar Al-Qur'an "aktif berbicara" sehingga fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk umat manusia dapat berlaku sepanjang masa dan universal (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*).

Kajian penafsiran Al-Qur'an kontemporer khususnya yang menekankan tinjauan aspek filosofis (hermeneutika filosofis) sejauh ini relatif langka. Hal ini ditunjukkan jika karya-karya penafsiran Al-Qur'an kontemporer yang bernuansa filosofis jumlahnya tidak sebanyak karya yang membahas metodologi maupun praktik penafsiran (*exegesis*).¹ Sebab lain adalah tulisan bernuansa interpretasi filosofis Al-Qur'an karya sarjana muslim bisa jadi cukup bertebaran di sana sini. Namun, hal itu tidak mengemuka karena kajian filosofis secara komprehensif atas karya-karya tersebut relatif tidak banyak.

¹ Meskipun wacana interpretasi Al-Qur'an secara umum didominasi oleh praktik penafsiran dan metodologi tafsir, beberapa karya tafsir bernuansa filosofis (hermeneutika filosofis) telah lahir dari para sarjana muslim kontemporer. Hanya saja karya-karya tersebut belum banyak dikaji secara komprehensif. Dinyatakan oleh Sahiron Syamsuddin bahwa dalam diskursus keislaman kontemporer, karya seputar interpretasi filosofis Al-Qur'an relatif belum banyak diwacanakan. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 119–120.

Hal yang berbeda terjadi di Barat di mana muncul banyak karya dan kajian yang sifatnya filosofis (hermeneutika filosofis).² Karya-karya semacam itu secara faktual telah mampu mendorong berkembangnya metodologi tafsir serta praktik penafsiran Bibel.³

² Lihat Bab II.A. kajian ini tentang kesinambungan pemikiran hermeneutika filosofis dari Schleiermacher hingga Habermas.

³ Lorán Agreý menyatakan bahwa hermeneutika Heidegger, Dilthey, dan Gadamer sangat berfaedah dalam membantu penafsiran teks Bibel, terutama pada teks-teks yang tidak begitu mudah dipahami dengan bahasa biasa. Lihat Loren G. Agreý, "Philosophical Hermeneutics: A Tradition with Promise," *Universal Journal of Educational Research* 2, no. 2 (2014): 189–192. Terdapat juga narasi yang menyatakan pendekatan hermeneutika filosofis Gadamer dan Paul Ricoeur dapat dimanfaatkan untuk memahami "kadar" keabsahan teks dalam Bibel. Lihat B. H. McLean, *Biblical Interpretation and Philosophical Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 175–246. Artikel berjudul "The Function of the Bible in Recent Protestant Ethics" juga bernarasi tentang relasi teori peleburan horizon Gadamer terhadap interpretasi teks Bibel yang diwujudkan dalam etika Protestan kekinian. Lihat Christopher Frey, "The Function of the Bible in Recent Protestant Ethics" dalam *Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*, ed. Benjamin Uffenheimer dan Henning Graf Reventlow (Shiffeld: JSOT Press, 1988), 63–76. Disebutkan bahwa ketegangan antara teori prapemahaman Gadamer yang dikritik Habermas dianggap telah memberi dampak positif pada perkembangan penafsiran Bibel. Lihat Michael Kirwan, *The Limits of Interpretation: The Gadamer - Habermas Conversation and Its Implications for Philosophical Hermeneutics* (Tübingen: Guide Druck Press 2002), 68–82. Hal senada juga dikatakan oleh Prosper Grech dalam artikel berjudul "Inner-Biblical Reinterpretation and Modern Hermeneutics" dalam buku yang sama hal. 223–225. Sementara itu, Robert A. Delfino mendeskripsikan kaitan teori tekstualitas Jorge J.E. Gracia dengan perkembangan filsafat penafsiran modern. Lihat Robert A. Delfino, "Gracia, Individuation, and Thomistic Metaphysics," dalam *The Philosophical Legacy of Jorge J. E. Gracia*, ed. Robert A. Delfino, William Irwin, dan Jonathan J. Sanford (London: Rowman & Littlefield, 2022). Hal lain adalah terkait pengaruh filsafat Barat terhadap wacana keislaman tecermin dalam upaya Hassan Hanafi menjabarkan term-term usul fikih melalui fenomenologi Edmund Husserl. Begitu juga ide Naşr Hāmid Abū Zaid tentang signifikansi mendapat pengaruh yang tidak kecil dari teori signifikansi E.D.Hirsh. Juga gagasan Abū Zaid mengenai pembatasan subjektivitas penafsir untuk mendapatkan objektivitas teks diilhami oleh teori penjarakan (distansiasi) Paul Ricoeur. Teori gerakan ganda Fazlur Rahman juga dipengaruhi teori hermeneutika Gadamer. Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 40.

Sebagai gambaran adanya dominasi wacana penafsiran Al-Qur'an yang sifatnya metodis dan praktik penafsiran antara lain datang dari berbagai kajian karya Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Selama ini, beragam kajian yang sering muncul dari karya kedua tokoh adalah membahas aspek metodologi penafsiran serta bagaimana kedua tokoh menafsirkan ayat-ayat tertentu. Kajian filosofis (interpretasi filosofis Al-Qur'an) karya kedua tokoh relatif belum banyak dilakukan. Kalaupun ada, kebanyakan bersifat sporadis, yakni hanya membahas term tertentu secara parsial, tidak komprehensif.⁴

⁴ Bahasan interpretasi filosofis (hermeneutika filosofis) Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid yang sifatnya parsial antara lain ada pada beberapa tulisan berikut. Artikel Mubaidi Sulaeman menguraikan metodologi tafsir Hassan Hanafi yang merekomendasikan secara rasional, objektif, dan universal dalam rangka memahami teks suci. Lihat Mubaidi Sulaeman, "Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Hasan Hanafi dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia," *Salimiya* 1, no. 2 (2020): 1–26. Premis penafsiran Hassan Hanafi adalah melalui lima tahapan, yakni wahyu diletakkan dalam tanda kurung (*epoché*), mendudukan teks suci sebagai karya sastra, menolak adanya klaim benar salah dalam penafsiran, multitafsir merupakan keniscayaan, refleksi penafsiran dalam tataran praksis, ditulis oleh Devi Muharrom Sholahuddin. Lihat Devi Muharrom Sholahuddin, "Studi Metodologi Tafsir Hassan Hanafi," *Studi Quranika* 1, no. 1 (2016): 57–72. Harapan Hanafi adalah agar Al-Qur'an mampu mendeskripsikan manusia dan hubungannya dengan manusia lain, kedudukannya dalam sejarah, membangun sosial dan politik. Ini dapat dilihat dalam artikel Muhammad Syaifuddin Zuhry, "Tawaran Metode Penafsiran Tematik Hassan Hanafi," *Jurnal at-Taqaddum* 6, no. 2 (2014): 386–410. Artikel jurnal yang ditulis oleh Ali Akbar dari Universitas Melbourne, Australia menjelaskan tentang metodologi tafsir kontemporer yang dikemukakan oleh para sarjana muslim, termasuk oleh Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Sayangnya, landasan epistemologis maupun filosofis yang dipergunakan hanya disinggung secara terbatas. Lihat Ali Akbar, "Philosophical Hermeneutics and Contemporary Muslim Scholars' Approaches to Interpreting Scripture," *Philosophy and Social Criticism* 47, no. 5 (2021): 587–614. Kajian Shidqy Munjin berisi kritik Abū Zaid atas stereotipe konsep *asbāb al-nuzūl* ulama dahulu yang menitikberatkan semata-mata pada Al-Qur'an serta pribadi Nabi sebagai penerima wahyu dan mengabaikan audiens di sekeliling Nabi. Audiens menurut Abū Zaid merupakan unsur terpenting dari realitas saat itu yang merefleksikan hubungan dan dialektika antara teks dan realitas. Lihat Shidqy Munjin, "Konsep *Asbāb al-Nuzūl* Menurut Nashr Hamid Abu Zayd," *Maghza* 3, no. 1 (2018): 104–118. Contoh aplikasi hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terkait monogami-poligami dapat dilihat pada karya Wely Dozan dan Qohar Al Basir, "Aplikasi Pendekatan Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd terhadap QS. Al-

Dengan langkanya pembahasan filosofis, terdapat pandangan stereotipe menyangkut teori penafsiran Al-Qur'an yang semata-mata dikaitkan dengan metodologi dan praktik penafsiran. Sebagaimana diketahui, terdapat aspek penting lain, yakni hermeneutika filosofis, yang berperan menjadi dasar atau landasan dalam pengembangan metodologi dan praktik penafsiran. Mengikuti konteks kekinian, maraknya rigiditas keagamaan, seperti konservatisme, intoleran,

Nisa' (4): 3 dan Al-Nahl (16): 3–4," *Revelatia* 1, no. 2 (2020): 101–116. Pendekatan hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, yakni konteks historis dan kritik teks Al-Qur'an, dipakai untuk menganalisis puritansime agama di Indonesia. Lihat Mochammad Rijaal Soedrajad dan Naupal Asnawi, "The Essence of Islam in the Discourse of Indigenous Islam and Puritan Islam in Indonesia through Nasr Hamid Abu Zayd's Hermeneutic Studies," *Jurnal Islam Nusantara* 6, no. 1 (Januari–Juni 2022): 44–57. Adapun Tesis Moch. Nur Ichwan yang berisi tentang hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid merupakan pengecualian. Di dalamnya berisi bahasan yang cukup mendalam dan canggih, antara lain tentang validitas interpretasi, antara takwil dan *talwīn*, tentang arah teks, makna tersembyunyi, level-level konteks, dan metodologi tafsir. Lihat Moch. Nur Ichwan, "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship," *Tesis* (Leiden University, 1999). Disertasi Ahmad Hasan Ridwan membahas bagaimana menghasilkan makna produktif, alih-alih makna reproduktif, melalui pendekatan hermeneutika Paul Ricoeur. Lihat Ahmad Hasan Ridwan, "Metodologi Kritik Teks Keagamaan: Studi atas Pemikiran Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid," *Disertasi* (UIN Sunan Kalijaga, 2006). Artikel berjudul "Konsep Otentisitas Wahyu Tuhan dalam Hermeneutika Hassan Hanafi" yang ditulis oleh Mustofa berisi pembahasan tentang hermeneutika aksiomatika yang ditawarkan oleh Hassan Hanafi melalui kritik historis, kritik eiditis, dan kritik praksis. Lihat Mustofa, "Konsep Otentisitas Wahyu Tuhan dalam Hermeneutika Hassan Hanafi," *Skripsi* (UIN Sunan Kalijaga, 2005). Karya Efi Oktafiani dengan judul "Orientasi Penafsiran Hassan Hanafi: Telaah Kritis atas Pemikiran Hermeneutika Al-Quran-nya," bernarasi tentang metodologi tafsir tematik yang dikembangkan oleh Hassan Hanafi. Lihat Efi Oktafiani, "Orientasi Penafsiran Hassan Hanafi: Telaah Kritis atas Pemikiran Hermeneutika Al-Quran-nya," *Skripsi* (UIN Sunan Kalijaga, 2006). Berikutnya, kajian karya Fitria Gustina berisikan pembahasan mengenai metodologi pendekatan sastra terkait dengan bahasan makna teks. Lihat Fitria Gustina, "Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid," *Skripsi* (UIN Sunan Kalijaga, 2007). Kajian Mohammad Noor Jihan berisi perbandingan metodologi penafsiran dengan beberapa contoh penafsiran kedua tokoh. Dalam kajian ini tidak dibahas secara khusus dan mendalam tentang interpretasi filosofis (hermeneutika filosofis) kedua tokoh. Lihat Mohammad Noor Jihan, "Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer: Studi Komparatif Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abū Zaid," *Skripsi* (UIN Sunan Kalijaga, 2007).

hingga radikalisme, merupakan *outcome* dari tafsir-tafsir repetitif, dangkal, dan keras. Untuk itu diperlukan dinamisasi aspek filosofis berikut metodologis dalam penafsiran dalam rangka mendorong munculnya tafsir-tafsir yang humanis, segar, dan kontekstual. Dalam wacana interpretasi Al-Qur'an kontemporer, beberapa sarjana muslim mencoba mengetengahkan interpretasi secara filosofis (hermeneutika filosofis).⁵ Dalam hal ini, Hassan Hanafi dan Abū Zaid adalah di antaranya. Sejauh ini, belum ada kajian yang membahas perbandingan terkoneksi teori penafsiran (hermeneutika)⁶ Al-Qur'an kedua tokoh (Hassan Hanafi dan Abū Zaid) ditinjau dari aspek filosofis secara komprehensif. Oleh karena itu, kajian komparatif teori hermeneutika aksiomatika dan hermeneutika humanistik yang dikembangkan oleh kedua tokoh dipandang mampu mengisi ruang kosong yang relatif belum banyak dikaji.

Kedua tokoh berasal dari Mesir. Keduanya belajar dan berkarier pada universitas yang sama (Universitas Kairo). Hassan Hanafi dan Abū Zaid berupaya merespons unsur-unsur tradisi yang dipandang tidak relevan lagi dan berupaya melakukan rekonstruksi atasnya dalam rangka menuju modernitas Mesir dan dunia Islam.⁷ Kedua

⁵ Nama-nama seperti Mohammad Arkoun, Amin al-Khuli, Abid al-Jabiri, Mohammad Sabhestari, Fazlur Rahman, Mohammad Toha, Mohammad Syahrur, Taha Abdurrahman, Abdullah Saeed, dan tentu saja Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid sekadar contoh para sarjana muslim kontemporer yang mencoba memasuki ruang interpretasi filosofis Al-Qur'an.

⁶ Istilah interpretasi dalam kajian ini bertukar dengan istilah penafsiran dan hermeneutika secara bergantian. Hal ini didasari bahwa di dalam bahasan-bahasan teori interpretasi atau penafsiran banyak terkandung konsep-konsep hermeneutika sedemikian sehingga istilah-istilah tersebut layak untuk dipertukarkan. Kemudian, penggunaan istilah hermeneutika Al-Qur'an dalam kajian ini tidak dimaksudkan untuk menelisis keabsahan teks Al-Qur'an. Hermeneutika Al-Qur'an di sini adalah dalam pengertian horizontal di mana diskursus berada dalam koridor analisis makna dan penafsiran ayat-ayat setelah wahyu diterima Nabi dan disampaikan kepada umat secara *in verbatim*.

⁷ Diketahui pada era modern-kontemporer (pascaera Islam klasik) dunia Islam mengalami kemerosotan di bidang sains, ekonomi, dan politik sehingga ketika dihadapkan dengan dunia Barat, dunia Islam acapkali merasa inferior. Permasalahan seperti ini disadari oleh para sarjana muslim, seperti Muhammad Abduh, Asghar Ali Engineer, Muhammad Arkoun, Abdul Karim Soroush, Abid al-Jabiri, Farid Esack, termasuk Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.

tokoh berpandangan senada tentang sentralnya kedudukan manusia dalam wacana penafsiran Al-Qur'an (antroposentris),⁸ meskipun dalam mengembangkan teori hermeneutika kedua tokoh menggunakan pendekatan, corak, dan epistemologi yang berbeda. Menarik untuk mengetahui corak hermeneutika dan dialektika yang berkembang. Menarik juga mengetahui epistemologi, yakni historisitas, asumsi-asumsi pemikiran, dan karakter nalar kedua tokoh, serta persoalan dan kontroversi yang mengitarinya.⁹

Penelitian ini hendak melakukan perbandingan terkoneksi (*connected comparative*) hermeneutika Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Guna menelusuri struktur fundamental karya interpretasi filosofis kedua tokoh, digunakan teori Gracio-Gadamerian.¹⁰ Teori teks ideal (*ideal text*) dan teori makna khusus Gracia digunakan untuk menganalisis pendekatan dan corak hermeneutika. Teori sejarah efektif dan teori peleburan horizon Gadamer dipakai untuk mendapatkan konstruksi epistemologi: historisitas, asumsi-asumsi pemikiran, serta karakter nalar kedua tokoh.

Analisis atas pengembangan hermeneutika kedua tokoh diawali dengan menelusuri dan mengidentifikasi berbagai karya penafsiran Al-Qur'an tokoh-tokoh muslim kontemporer. Seleksi dari sekian

Mereka kemudian mencoba mengatasi persoalan tersebut melalui berbagai gagasan dengan caranya masing-masing.

⁸ Hassan Hanafi menamakan teori tafsirnya dengan hermeneutika aksiomatika, sedangkan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menggunakan istilah hermeneutika humanistik untuk teori tafsirnya. Penulis menggunakan istilah hermeneutika antroposentris untuk mengakomodasi teori tafsir kedua tokoh karena pada dasarnya teori tafsir mereka sama-sama mengacu pada tipologi hermeneutika yang menempatkan manusia pada posisi sentral dalam pembahasan maupun orientasi serta tujuan pencapaian penafsiran.

⁹ Acuan penetapan tokoh sebagai objek sebuah kajian antara lain adalah relevansi, pengaruh, popularitas, keunikan, kontroversi, serta kontribusi. Lihat Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2018), 37–40.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer dipandang sebagai peletak dasar hermeneutika filosofis (*philosophical hermeneutics*) yang membedakan dengan hermeneutika yang sifatnya metodologis. Sementara itu, Jorge E. Gracia melalui teori teks dan tekstualitas memberikan pemetaan yang sangat beragam ihwal interpretasi teks.

banyak tulisan karya pemikir muslim kontemporer tersebut akhirnya dipilih tulisan Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan ditetapkan menjadi topik utama kajian. Karya interpretasi Al-Qur'an kedua tokoh tersebut relatif kaya dengan nuansa filosofis. Selain itu, pendekatan, ragam, dan corak hermeneutika kedua tokoh relatif berbeda sehingga menarik untuk diteliti. Demikian pula konstruksi epistemologi yang meliputi historisitas, asumsi-asumsi pemikiran, serta karakter nalar penting juga untuk diketahui. Begitu juga dengan munculnya kasus-kasus, perdebatan, kontroversi yang menyelubungi kedua tokoh kiranya menambah daya tarik kajian.

Teori interpretasi Ḥassan Ḥanafī dinamakan dengan hermeneutika aksiomatika, sedangkan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menamakan teori interpretasinya dengan hermeneutika humanistik.¹¹ Secara prinsip, teori hermeneutika yang dikembangkan kedua tokoh terkait erat dengan aspek kemanusiaan. Karena itu, teori hermeneutika yang dikembangkan oleh kedua tokoh disebut dengan hermeneutika antroposentris.¹² Pada akhirnya, menarik pula analisis relevansi

¹¹ Ḥassan Ḥanafī menengahkan teori hermeneutikanya dengan “hermeneutika sebagai aksiomatika” (*hermeneutics as axiomatic*). Penyebutan “hermeneutika aksiomatika” dilakukan oleh penulis dengan pertimbangan mempermudah pelabelan atas teori hermeneutika Ḥassan Ḥanafī. Hermeneutika aksiomatika (atau hermeneutika sebagai aksiomatika) bertujuan menghadirkan sebuah teori penafsiran yang “lebih pasti” (metodis-objektivistik), meskipun pada sisi lain juga mengakomodasi aspek filosofis yang sifatnya relatif. Lihat Ḥassan Ḥanafī, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*, vol. 1 (Cairo: Egyptian Bookshop, 1985), 215. Lihat juga Ḥassan Ḥanafī, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 2. Sementara itu, Abū Zaid secara eksplisit menamakan teori hermeneutikanya sebagai hermeneutika humanistik (*humanistic hermeneutics*). Lihat Naṣr Abū Zayd, “Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics,” Paper dipresentasikan dalam acara *Ibn-Rushd Chair of Islam and Humanism at the University of Humanistics (UvH)*, Utrecht, 27 Mei 2004, 62.

¹² Istilah hermeneutika antroposentris muncul karena kedua tokoh (Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid) secara kompak menempatkan aspek kemanusiaan dalam penafsiran (antroposentris) menggantikan pandangan tradisional yang cenderung teosentris (berpusat pada Tuhan). Sebagai contoh, ketauhidan yang dalam fikih tradisional semata-mata terkait dengan keesaan Tuhan oleh Ḥanafī dimanifestasikan dalam bentuk usaha manusia. Tauhid direkonstruksi menjadi kesungguhan “kemanunggalan” melalui kesatuan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, dan kesatuan tanah air dalam memperjuangkan

hermeneutika antroposentris kedua tokoh dalam dinamika wacana Islam kekinian dan mendatang.

Penelitian dilakukan melalui studi kepustakaan dengan penetapan butir-butir teori teks dan tekstualitas Jorge J.E. Gracia dan teori hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer sebagai peranti analisis sekaligus sebagai acuan pembahasan.¹³ Sumber primer penulisan kajian meliputi beberapa buku karya Hassan Hanafi dan Naṣr Hāmid Abū Zaid.¹⁴ Adapun sumber sekunder berupa berbagai tulisan yang membahas hermeneutika Hassan Hanafi dan Naṣr Hāmid Abū Zaid secara umum ataupun secara parsial, baik berupa disertasi, tesis, buku, maupun artikel jurnal.

Adapun signifikansi kajian ini adalah, *pertama*, penafsiran yang berorientasi pada kemanusiaan (hermeneutika antroposentris) merupakan keniscayaan. Agar senantiasa relevan dengan semangat zaman, diperlukan eksplorasi serta dinamisasi secara terus-menerus (*continuous improvement*). *Kedua*, pentingnya penafsiran berbasis pada kesadaran, teks, dan realitas melalui konsep *ittijāh al-naṣṣ* (arah-arah teks) dalam upaya menemukan *maghzā al-ayat* (signifikansi ayat) serta *al-maskūt 'anhu* (makna tersembunyi). *Ketiga*, perlunya

harkat kemanusiaan. Abū Zaid juga menekankan perlunya panduan penafsiran yang tepat di mana pada akhirnya bermanifestasi pada tindakan manusia. Tren antroposentrisme bukan melulu dilakukan oleh Hanafi dan Abū Zaid. Cukup banyak sarjana muslim kontemporer mengusung aspek antroposentris dalam tafsirnya, seperti Farid Esack, Khaled Abu El Fadel, Amina Wadud, dan Asghar Ali Engineer.

¹³ Berbagai teori dalam buku berjudul *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* dan *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience* karya Jorge J. E. Gracia dan buku *Truth and Method* dan *Philosophical Hermeneutics* karya Hans-Georg Gadamer digunakan sebagai acuan sekaligus peranti analisis kajian.

¹⁴ Karya Hassan Hanafi: *Dirāsāt Falsafiyah* (1988), *Dirāsāt Islāmiyyah* (1981), *Islam in the Modern World* Vol. 1 & 2 (2000), *Qaḍāyā Mu'āṣirah fī Fikrinā al-Mu'āṣir* (1991), *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mauqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (1980), *Min al-'Aqīdah ilā al-Thaurah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyah* (1988), *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb* (1991); buku-buku karya Naṣr Hāmid Abū Zaid: *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (2010), *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (1995), *al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr* (1996), *Ishkāliyāt al-Qirā'ah wa Aliyyāt al-Ta'wīl* (2010), *Falsafah al-Ta'wīl* (1983), *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (1994).

pengembangan ranah filosofis dan metodologis serta integrasi-interkoneksi dengan filsafat dan ilmu empiris modern sedemikian sehingga mendorong munculnya tafsir-tafsir yang humanis, segar, dan kontekstual.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana ragam, corak, dan dialektika teori hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid?
2. Bagaimana epistemologi (historisitas, asumsi-asumsi pemikiran dan karakter nalar) teori hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid?
3. Sejauh mana implikasi dan konsekuensi hermeneutika antroposentris Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sebagaimana penjelasan pada latar belakang dan rumusan masalah di atas, tujuan dari penelitian ini adalah

1. memahami, memetakan, dan melakukan konseptualisasi ragam, corak, dan dialektika hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid;
2. melacak akar historis, sosial, dan intelektual hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid;
3. mengidentifikasi implikasi dan konsekuensi hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.

Dengan menetapkan tujuan penelitian di atas, diharapkan kajian ini bermanfaat untuk

1. membuka ruang-ruang kritik dalam rangka dialektika teks-konteks agar Al-Qur'an senantiasa relevan mengikuti perkembangan zaman;
2. membuka kesadaran pentingnya moderasi beragama mengatasi paham konservatif-radikal.

D. Kajian Pustaka

Kajian pustaka merupakan pemetaan akademis, yakni mencari posisi kajian ini dari kajian-kajian sejenis. Berikut uraian atau penjelasan dari beberapa kajian yang mendahului.

Narasi berisi rekonstruksi tradisi Islam dalam rangka kontekstualisasi Islam modern ditulis oleh Abdul Mukti. Dikatakan bahwa epistemologi dalam wacana Islam klasik merupakan permasalahan pokok, yakni mendapatkan pemikiran jitu untuk menjawab problematika kontemporer. Penelitian tersebut berangkat dari pertanyaan seperti permasalahan intelektual seperti apa yang dihadapi umat Islam kontemporer? Bagaimana konstruksi berpikir dan solusi yang ditawarkan pemikir muslim dalam menyikapi tradisi? Model paradigmatis seperti apa yang ditawarkan terkait pemikiran Islam kontemporer? Bagaimana perbedaan pemikiran interpretasi teks suci dalam konteks tradisi dan pemikiran kontemporer? Dalam hal ini, studi hermeneutika yang mengandung aspek filosofis diletakkan sebagai objek kajian.¹⁵

Nuansa yang berbeda ada pada kajian yang mengangkat tema kritik merusak (*destructive criticism*) Ibnu Warraq. Hermeneutika dalam konteks ini digunakan sebagai peranti analisis kajian, alih-alih objek analisis. Operasi hermeneutis dilakukan dengan melihat aspek dialogis antara teks dan konteks. Upaya memahami dan interpretasi data dilakukan melalui rekonstruksi makna yang pada akhirnya menghasilkan “lingkaran hermeneutika”. Pendekatan yang dipakai menggunakan aras filosofis dan hermeneutika. Pendekatan filosofis, yakni melalui epistemologi, dipakai untuk melacak pemikiran dan justifikasi sang tokoh. Adapun pendekatan hermeneutika dimaksudkan untuk menganalisis dimensi subjektif-historis sang tokoh yang dimanifestasikan melalui konsep insan autentik (*Dasein*) dan prapemahaman (*pre-understanding*) Heidegger-Gadamer.¹⁶

¹⁵ Abdul Mukti, “Pemikiran Muhammad ‘Ābid Al Jābirī tentang *Turāth*,” *Disertasi* (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014).

¹⁶ Fahrudin Faiz, “Konstruksi Nalar *Destructive Criticism* tentang Islam: Studi terhadap Pemikiran ‘Ibn Warraq’,” *Disertasi* (UIN Sunan Kalijaga, 2015), 277–280.

Kajian berikutnya adalah terkait dengan teori tekstualitas Jorge J.E. Gracia yang dipakai sebagai peranti analisis interpretasi tafsir *Al-Ibriz*. Disimpulkan bahwa tafsir *Al-Ibriz* telah memenuhi klasifikasi sebagai teks ideal, antara lain melalui penerjemahan ke dalam bahasa Jawa, adanya munasabah ayat, serta historisitas dalil berdasarkan hadis. Selain itu, adanya upaya memudahkan audiens kontemporer dengan alur logika makna yang terkandung dalam ayat sebagai representasi teori makna khusus Gracia. Begitu pula aplikasi teori teks dan tekstualitas Gracia juga digunakan dalam bahasan tentang *tambih*, *faedah*, dan *kisah*.¹⁷

Upaya pelacakan formulasi epistemologi hukum Islam yang dibangun oleh dua pemikir muslim kontemporer Hassan Hanafi dan Abid al-Jabiri dikaji oleh Muhammad Anis Mashduqi melalui disertasinya.¹⁸ Dikatakan bahwa kedua tokoh tersebut mencoba melakukan pergeseran paradigma dari paradigma lama melalui nalar *bayānī* dan *burhānī* oleh Abid al-Jabiri dan kesadaran historis, kesadaran eiditis, dan kesadaran praksis oleh Hassan Hanafi. Disimpulkan bahwa arah epistemologi hukum Islam al-Jabiri adalah *discontinuity*, sedangkan arah epistemologi hukum Islam Hanafi adalah *cummulative* dari paradigma lama.

Disertasi Ahmad Baidowi tentang perbandingan hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan Amina Wadud sehubungan dengan tafsir feminis.¹⁹ Kajian perbandingan teori meliputi hakikat penafsiran, prinsip-prinsip, serta metodologi tafsir masing-masing tokoh. Dalam hal ini dikaji juga implikasi dan konsekuensi teori hermeneutika kedua tokoh terkait isu gender. Analisis kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutika filosofis Paul Ricoeur, khususnya konsep *explanatory* (penjelasan) dan *understanding* (pemahaman). Dalam konteks ini, baik Amina Wadud maupun Naṣr Ḥāmid Abū Zaid sama-sama

¹⁷ Rodhotul Janah, "Menelusuri Unsur-Unsur Lokal Tafsir Al-Ibriz dalam Bingkai Hermeneutika Gracia," *Tesis* (UIN Sunan Kalijaga, 2019).

¹⁸ Muhammad Anis Mashduqi, "Arah Baru Epistemologi Hukum Islam: Studi Komparatif Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri dan Hasan Hanafi," *Disertasi* (UIN Sunan Kalijaga, 2017).

¹⁹ Ahmad Baidowi, "Tafsir Feminis: Studi Pemikiran Amina Wadud dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid," *Disertasi* (UIN Sunan Kalijaga, 2009).

mengaitkan makna dasar teks dengan problem-problem kontemporer seperti kesetaraan gender.

Tesis Sapta Wahyu Nugraha menggunakan pisau analisis teori penafsiran Hassan Hanafi untuk mengkaji *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka terkait topik bahasan moderasi beragama. Kesimpulannya adalah bahwa penafsiran Hamka memiliki nilai praksis yang spesifik dalam konteks hubungan antarmanusia dan hubungan manusia dengan Tuhan. Kajian dilakukan dengan menggunakan butir-butir dari delapan metodologi Hassan Hanafi yang terkait dengan aras praksis, di antaranya analisis situasi faktual, perbandingan yang ideal, dan realitas, serta rencana-rencana aksi.²⁰

Sementara itu, Ario Putra dalam tesisnya mengkaji eksklusivisme beragama melalui lensa hermeneutika Hassan Hanafi. Dalam kajian ini dilakukan analisis teologi Islam klasik yang dalam tahapan tertentu memengaruhi sikap umat Islam dewasa ini. Diilustrasikan bahwa paham *al-walā' wa al-barā'*, sikap intoleran, mudah membidahkan, dan memberi label sesat pada pihak lain dan seterusnya, dalam skala tertentu diilhami oleh teologi tradisional yang konservatif. Untuk itu, dilakukan pendekatan melalui teologi progresif Hassan Hanafi tentang tauhid dalam sudut pandang kemanusiaan. Tauhid antroposentris ini mentransformasikan keesaan Tuhan ke dalam kesatuan umat dalam rangka menuju perilaku yang toleran dan inklusif.²¹

Kajian selanjutnya berupa perbandingan pemikiran tiga tokoh, yakni Hassan Hanafi, Abid al-Jabiri, dan Nurcholish Madjid terkait slogan “kembali ke Al-Qur’an dan sunah” menggunakan lensa teori interpretasi Hassan Hanafi. Slogan tersebut oleh banyak reformis suni kontemporer dianggap sebagai solusi ideal atas kemunduran Islam pada era modern. Perbandingan pemikiran ketiga tokoh dianalisis dalam kerangka agenda reformasi Islam melalui perspektif teori

²⁰ Sapta Wahyu Nugroho, “Praksis Ayat-ayat Moderasi Agama dalam Tafsir *al-Azhar* Karya Hamka: Analisis Hermeneutika Hassan Hanafi,” *Tesis* (UIN Sunan Kalijaga, 2021).

²¹ Ario Putra, “Pembebasan Manusia dalam Teologi Progresif Hassan Hanafi,” *Tesis* (UIN Sunan Kalijaga, 2021).

hermeneutika Ḥassan Ḥanafī secara khusus melalui delapan metodologi (aturan) penafsiran tematis.²²

Selanjutnya adalah ilustrasi bagaimana Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menguak makna produktif, alih-alih makna reproduktif, dalam kajian Ahmad Hasan Ridwan. Kajian ini menggunakan pendekatan tahapan-tahapan pada hermeneutika Paul Ricoeur yang meliputi semantik-struktural, refleksi-apropriasi, eksistensial-ontologis.²³ Sementara itu, Moch. Nur Ichwan melakukan analisis validitas interpretasi, yakni pembahasan tentang takwil dan *talwīn*, level makna, level konteks, makna dan signifikansi, merupakan upaya membedah hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.²⁴ Selain itu, kajian ini juga membahas arah teks yang termanifestasi dalam diskursus tentang kekuatan jahat jin, setan, sihir, dan hasad. Selanjutnya, dalam kajian ini dibahas pula penafsiran ayat-ayat tentang riba, bunga bank, perbudakan, poligami dan hak waris perempuan sebagai implementasi atas teori interpretasi yang telah dikembangkan.

Dari berbagai uraian di atas, terlihat bahwa kajian-kajian dapat dibagi dalam dua klaster. Klaster pertama berupa kajian-kajian yang menggunakan hermeneutika sebagai pisau analisis. Selanjutnya, klaster kedua berupa kajian-kajian tentang teori interpretasi (hermeneutika) sebagai objek penelitian. Hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid pada umumnya dikaji secara terpisah. Kalaupun ada beberapa yang sifatnya gabungan atau perbandingan antara dua tokoh, pasangannya adalah dengan tokoh-tokoh lain yang berbeda, tidak *head to head* antara Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Kemudian, kebanyakan kajian lebih menekankan pada aspek metodologi penafsiran. Melihat semua itu, kajian yang dilakukan penulis cukup memiliki *positioning* tersendiri di mana kajian bertemakan perbandingan terkoneksi antara teori hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Selain itu,

²² Yudian Wahyudi, "The Slogan 'Back to the Qur'ān and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī and Nurcholish Madjid," *Disertasi* (McGill University, 2002).

²³ Ridwan, "Metodologi Kritik Teks Keagamaan."

²⁴ Ichwan, "A New Horizon," 40–69.

kajian ini menitikberatkan tinjauan filosofis (hermeneutika filosofis). Adapun pembahasan yang sifatnya metodis dan praktik penafsiran dilakukan dalam rangka menunjang pemahaman aspek hermeneutika filosofis.

E. Kerangka Teoretis

Pada prinsipnya, kerangka teoretis memuat teori yang relevan, yang sama wataknya dengan topik kajian atau merupakan konsep-konsep yang memberi jawaban dalam kerangka akademik. Kerangka teoretis kajian ini diawali dengan penjelasan ihwal fenomenologi Husserl yang dilanjutkan uraian tentang hermeneutika dan pembagiannya. Berikutnya adalah penjelasan tentang teori teks dan tekstualitas Garcia dan teori hermeneutika filosofis Gadamer yang digunakan sebagai peranti analisis kajian. Teori-teori tersebut dipakai sebagai landasan pemikiran tafsir antroposentris Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid sekaligus dalam beberapa kasus dipakai sebagai peranti analisis.

Fenomenologi merupakan kata yang diadopsi dari bahasa Yunani, yakni *phainesthai*, yang artinya “yang menampakkan diri” sehingga fenomenologi dapat dikatakan sebagai *a way of looking at things*.²⁵ Meskipun beberapa filsuf telah menyebutnya lebih dahulu, istilah fenomenologi menjadi begitu dikenal semenjak Edmund Husserl secara intensif menggaungkannya dalam berbagai kesempatan.²⁶ Dalam perjalanan selanjutnya, fenomenologi selain berkembang menjadi aliran filsafat, juga berkembang sebagai metode. Fenomenologi dikenal sebagai cabang filsafat yang mempelajari fenomena, yakni gejala yang tampak atau yang menampakkan diri. Dalam konteks ini, sesuatu yang menampakkan diri atau fenomena adalah hal yang terkait dengan ruang dan waktu, seperti benda, peristiwa, pikiran, institusi, termasuk teks tertulis.

²⁵ Fenomenologi merupakan ilmu tentang fenomena (gejala yang tampak). Oleh karena itu, setiap penelitian yang membahas “cara penampakan” objek apa saja bisa disebut sebagai fenomenologi. Lihat M.A.W. Brouwer, *Psikologi Fenomenologis* (Jakarta: Gramedia, 1984), 3.

²⁶ Secara sporadis, J.H. Lambert, Immanuel Kant, dan Fredrich Hegel pernah menggunakan kata fenomenologi, meskipun dalam konteks yang tidak persis sama.

Setiap pengalaman manusia pada dasarnya merupakan ekspresi kesadaran sehingga ketika seseorang mengalami suatu fenomena semisal membaca sebuah teks, pada saat yang sama orang tersebut sadar akan pengalamannya sendiri yang bersifat subjektif. Dengan begitu, setiap bentuk kesadaran merupakan “kesadaran akan sesuatu”. Sebagai contoh, ketika seseorang menafsir sebuah teks suci, dalam pikirannya, gambaran tentang “maksud” ayat tersebut secara otomatis akan terbentuk sedemikian sehingga kesadaran selalu merupakan kesadaran atas fenomena. Hal ini yang kemudian oleh Husserl dikenalkan sebagai konsep *intentionality* atau keterarahan. Secara prinsip, fenomena tidak berada di ruang kosong, tetapi hadir dengan substruktur berupa komponen-komponen.²⁷ Konsekuensinya adalah seseorang dengan mudah dapat terjebak pada kesimpulan semata-mata berdasarkan pada substruktur yang diamati.

Penafsir, yakni orang yang menjumpai fenomena, dalam hal ini berupa teks Al-Qur’an, tentu memerlukan ketenangan dan kejernihan pikiran dan hati saat melakukan pengamatan terhadap sebuah objek, termasuk objek berupa teks. Informasi dari teks yang bersifat substruktural perlu dilihat koneksitasnya dengan yang inti sehingga fenomena yang ditangkap menjadi utuh atau minimal mendekati utuh. Alhasil, dalam menafsir sebuah teks hasilnya akan lebih akurat. Menurut Husserl, kesadaran mengandung tiga hal, yakni *pertama*, adanya subjek (seseorang) yang senantiasa terbuka bagi kehadiran objek (suatu fenomena); *kedua*, fakta adanya keterarahan, yakni kesadaran yang mengarah pada objek-objek; dan *ketiga*, kesadaran tidak pernah pasif karena menyadari sesuatu adalah berjalan secara otomatis dan tentunya mempunyai tujuan yang sudah jelas.²⁸

Oleh karena itu, tantangan bagi fenomenologi adalah bagaimana seseorang dapat mempunyai pengetahuan tentang fenomena sebagaimana apa adanya tanpa terdistorsi oleh persepsi subjektif.

²⁷ Joseph Kockelmans, *Edmund Husserl Phenomenology* (Indiana: Purdue University Press, 1994), 77.

²⁸ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to Phenomenology of Philosophy* (Boston: Martinus Nijhoff Publisher, 1983), 199–201.

Seorang pengamat memerlukan kelugasan bahwa apa yang ia temui di hadapannya adalah realitas yang hadir sehingga kemudian dapat “memurnikan” fenomena tersebut dari persepsi-persepsi yang mengitarinya. Dengan membuat deskripsi yang lugas, pemahaman atas fenomena, sebagai objek yang hadir, hasilnya menjadi makin akurat. Sayangnya, ketika sang pengamat (subjek) melakukan pendeskripsian terhadap objek, acapkali cenderung menciptakan objek semu dari kesadaran dan persepsinya. Oleh karena itu, perlu upaya berupa “persepsi kosong” untuk “menyerahkan” segala sesuatu kepada benda atau objek (fenomena) itu sendiri (*back to the things themselves*).²⁹ Dalam hal ini, pengamat menghindari melakukan prasangka sehingga suatu fenomena yang muncul di hadapan subjek mampu hadir sebagaimana diri adanya. Untuk mencapai tahapan “memurnikan” sebuah objek, Husserl mencanangkan suatu yang disebut dengan reduksi eidetik.³⁰ Adapun langkah pertama dari proses reduksi adalah melakukan *parenthesizing* yang tidak lain adalah pengurungan (*bracketing*) atas elemen atau unsur yang bukan merupakan inti sari. Dengan demikian, setiap segi, aspek, dan profil pinggiran (periferal) dikesampingkan terlebih dahulu sehingga penilaian atas fenomena menuju pada inti sari, yakni struktur fundamental yang bersifat hakiki. Terkait hal ini, Husserl mengatakan,

*“But our purpose is to discover a new scientific domain, one that is to be gained by the method of parenthesizing which, therefore, must be a definitely restricted one.”*³¹

Proses berikutnya adalah penyaringan (filtrasi) atas pengalaman-pengalaman pribadi yang bersifat indrawi dan subjektif pada pandangan pertama (*first sight*). Dengan demikian, distorsi atas pemahaman suatu fenomena (objek) dapat dihindari. Distorsi dipicu oleh munculnya prasangka, praanggapan, prateori, serta prakonsepsi. Dalam hal ini, penekanannya ada pada aspek *intentionality*, yakni

²⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), 50.

³⁰ Husserl, *Ideas Pertaining*, 139.

³¹ *Ibid.*, 60

keterarahan pada sesuatu atau kesadaran yang berorientasi pada objek. Dengan demikian, keterarahan diwujudkan dalam aktivitas kesadaran yang semata-mata tertuju pada objek (fenomena). Tahapan penting dalam reduksi fenomenologi adalah apa yang disebut dengan *epoché*, yakni ‘penundaan putusan’.³² *Epoché* ini penting untuk mengisolasi objek dari prasangka yang dimungkinkan terbawa karena kebiasaan.

Kembali kepada “kesadaran akan sesuatu” dapat dikategorikan dalam dua poros. Poros pertama mengenai kehendak atau putusan subjek yang disebut dengan *noesis* bersifat subjektif. Ranah kedua, yakni bagaimana kesadaran subjek mengarah pada objek dengan kondisi menyaksikan objek apa adanya, ini disebut *noema*, bersifat objektif. *Noesis* terkait proses mental,³³ yakni bagaimana subjek mengobservasi objek dan membentuk pemaknaan, seperti menerima, menolak, menghubungkan, meyakini, dan seterusnya. Dalam aras poros *noema*, bagaimana persepsi subjek menangkap objek secara apa adanya diperlukan peranti intuitif untuk menerima transmisi objek. Dalam hal ini, terjadi situasi timbal balik, yakni ketika subjek mengarahkan perhatiannya kepada objek, pada saat itu juga objek membuka diri keterarahan perhatian subjek.

Noesis dan *noema* sebagai poros-poros kesadaran subjek dalam kenyataannya keduanya bekerja secara bergantian. Tanpa adanya kesadaran *noetik*, mustahil muncul kesadaran *noematik*. Objek yang diperhatikan oleh subjek yang berintensitas, pada saat yang sama membuka diri bagi subjek, menyajikan berbagai bentuk data. Selanjutnya, proses mental *noesis* bekerja dalam pemilihan komponen yang terkait dengan kehendak subjek saat memandang sebuah objek. Sementara itu, poros *noema*, artinya subjek memandang objek yang ditangkap sesuai dengan keberadaannya. Keduanya bekerja secara bergantian sebagaimana gambaran lampu sorot yang mempunyai intensitas berbeda-beda, yakni antara bagian pusat yang gelap dan bagian penumbra.

“Attention is usually compared to a spot. The object of attention, in the specific sense, lies in the cone of more or less bright light,

³² *Ibid.*, 59–60.

³³ *Ibid.*, 213.

but it can also move into the penumbra and into the completely dark region."³⁴

Beralih pada teori penafsiran, sumbangsih teori penafsiran modern bagi pengembangan *'ulūm Al-Qur'ān* dinilai positif. Dalam arti, kehadiran teori penafsiran modern mampu menyegarkan perkembangan berbagai wacana penafsiran, meskipun ada beberapa pihak yang tidak setuju dengan hal itu. Wacana penafsiran kontemporer dengan paradigma baru meniscayakan hadirnya kritisisme, objektivitas, serta keterbukaan.³⁵ Dengan kritisisme, objektivitas, serta keterbukaan, wacana penafsiran Al-Qur'an akan berkembang seiring dinamika dan problematika yang dihadapi kaum muslimin dari waktu ke waktu (sebagaimana diketahui, produk penafsiran pada hakikatnya merupakan manifestasi anak zaman).³⁶

Teori penafsiran (hermeneutika) dapat digunakan untuk menelusuri dan menjelaskan pesan dan pengertian dasar sebuah teks yang absurd dan kontradiktif yang sering memunculkan ketidakjelasan dan ketidakpastian.³⁷ Dengan kata lain, proses hermeneutis merupakan proses perubahan dari situasi tidak paham kemudian menjadi paham.³⁸ Dalam perkembangannya, hermeneutika dapat dibagi dalam empat kategori, yakni filsafat hermeneutis, hermeneutika filosofis, metodologi tafsir, dan praktik penafsiran (*exegesis*).³⁹ Filsafat hermeneutis yang digagas oleh Martin Heidegger dimaksudkan untuk menjawab problem kehidupan manusia melalui

³⁴ *Ibid.*, 213.

³⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 84.

³⁶ *Ibid.*, 85.

³⁷ Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science* (New York: Columbia University Press, 1989), 7.

³⁸ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 3.

³⁹ Pembagian hermeneutika filosofis dalam empat ranah dikemukakan oleh Ben Vedder dalam bukunya *Was Ist Hermeneutik?* Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 15–20. Pembagian yang mirip dikemukakan oleh Matthias Jung dalam bukunya *Hermeneutik Zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2001), 19–23.

pemahaman apa yang diterima manusia dalam sejarah dan tradisi.⁴⁰ Filsafat hermeneutis Heidegger selanjutnya dikembangkan oleh Hans-Georg Gadamer di mana sebagian besar karya-karya Gadamer kemudian dikategorikan sebagai hermeneutika filosofis. Hermeneutika filosofis merupakan semacam kondisi yang memungkinkan penafsiran teks dapat dilakukan.⁴¹ Selanjutnya, hermeneutika filosofis Gadamer bersama dengan teori teks dan tekstualitas Gracia difungsikan sebagai peranti analisis bagi karya-karya interpretasi Al-Qur'an yang bernuansa filosofis.⁴²

Dari sudut pandang lain, hermeneutika dapat diderivasikan dalam tiga bentuk, yakni hermeneutika sebagai cara memahami, hermeneutika sebagai upaya memahami suatu pemahaman, dan hermeneutika sebagai cara mengkritisi pemahaman.⁴³ Hermeneutika jenis pertama, yakni sebagai cara memahami, disebut hermeneutika teoretis. Di sini hermeneutika difungsikan sebagai pemberi jalan menuju pemahaman yang baik dan tepat sasaran. Acuan yang dipakai adalah pemahaman konteks karena perbedaan konteks menghasilkan perbedaan pemahaman. Selain permasalahan teks, hermeneutika teoretis juga membahas mengenai tujuan pemahaman serta kondisi psikologis pengarang. Wakil dari kelompok penganut hermeneutika teoretis antara lain adalah Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, dan Emilio Betti.⁴⁴

Hermeneutika jenis kedua, yakni memahami suatu pemahaman, bergerak lebih jauh lagi daripada hermeneutika teoretis. Di sini dibahas bagaimana proses pemahaman yang dilakukan oleh seorang penafsir melalui analisis historisitas, sosiologis, dan psikologis, termasuk aspek filosofis. Dengan demikian, hermeneutika tipe ini dapat bergerak dalam ranah filsafat yang tidak lain adalah hermeneutika filosofis dalam terminologi Vedder-Jung.

⁴⁰ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 17.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 88–129.

⁴³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 8–12.

⁴⁴ *Ibid.*, 9.

Hermeneutika jenis ketiga adalah hermeneutika yang mengkritisi suatu pemahaman sehingga dinamakan dengan hermeneutika kritis. Ciri pokok dari hermeneutika kritis adalah penekanan terhadap determinasi historis proses pemahaman serta dampak yang muncul, seperti alienasi, diskriminasi, dan hegemoni wacana akibat tindakan arbitrer (sewenang-wenang) pada pemaknaan dan pemahaman oleh pihak tertentu.⁴⁵

Hermeneutika filosofis diindikasikan ketika dalam memahami teks terdapat pertanyaan ontologis, seperti bagaimana hakikat memahami?; bagaimana struktur yang digunakan dalam upaya memahami sesuatu?⁴⁶ Pada dasarnya, hermeneutika filosofis menjadi landasan bagi pengembangan metodologi tafsir dan praktik penafsiran. Hermeneutika filosofis mencermati dimensi filosofis pemahaman.⁴⁷ Hermeneutika filosofis berkuat dengan apa yang mengarahkan pemahaman menjadi mungkin.⁴⁸ Selanjutnya, terkait pemahaman, terdapat faktor penting, yaitu prapemahaman. Hanya saja prapemahaman yang dikehendaki adalah prapemahaman yang legitim (*legitimate*) di mana hal itu dikaitkan dengan otorisasi.⁴⁹ Otorisasi yang membentuk *bildung*⁵⁰ seseorang berkenaan dengan lingkungan dan tokoh yang berpengaruh (sejarah efektif). Sejarah efektif adalah pemikiran tokoh lain yang memengaruhi penafsir dan ini menegaskan bahwa setiap orang senantiasa ada dalam realitas sejarah.⁵¹ Terdapat tiga unsur dalam pemahaman. Pertama adalah *vorhabe* yang merupakan perspektif awal. Yang kedua adalah *vorsicht*, yakni apa

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Inyiaq Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), 268.

⁴⁷ Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 8.

⁴⁸ Muzir, *Hermeneutika Filosofis*, 218.

⁴⁹ Otorisasi yang legitim adalah pihak yang memungkinkan diperolehnya kebenaran. Lihat F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2015), 172.

⁵⁰ *Bildung* adalah istilah Gadamer yang merujuk pada hasil proses formatif dan transformatif yang muncul serta berkembang seiring tumbuhnya proses belajar seseorang dari masa kecil hingga dewasa. Hasilnya adalah pribadi atau sosok yang terpelajar. Hardiman, *Seni Memahami*, 196.

⁵¹ *Ibid.*, 300, 336–337.

yang akan muncul dari jalan pemahaman yang sedang ditempuh. Yang ketiga adalah *vorgriff*, yakni konsep dasar yang menjadi landasan untuk memahami.⁵²

Dengan ketiga unsur pemahaman di atas, dalam perspektif Gadamerian, muncul apa yang disebut dengan horizon. Horizon adalah kesadaran atau perspektif atas suatu objek tertentu.⁵³ Dengan upaya memahami sebuah objek (objek dapat berupa benda, fenomena, atau teks), niscaya dimungkinkan terjadinya peleburan horizon (*fusion of horizon*). Peleburan horizon orang yang memahami (subjek) dengan horizon objek yang dipahami akan menghasilkan horizon baru yang merupakan produk penafsiran baru. Sebagai contoh, lahirnya mazhab Syafi'i, mazhab Maliki, dan mazhab-mazhab lainnya pada dasarnya merupakan peleburan horizon. Horizon Imam Syafi'i dan Imam Maliki masing-masing melebur dengan horizon teks yang mereka tafsirkan sehingga hasil peleburan horizon adalah berupa pemahaman Al-Qur'an versi Imam Syafi'i, pemahaman Al-Qur'an versi Imam Maliki, dan seterusnya yang termanifestasi dalam hasil interpretasi yang tidak selalu seragam.

Selanjutnya, mengenai hermeneutika filosofis sebagai peranti analisis kajian, pada lima sampai sepuluh tahun terakhir, beberapa pihak menggunakan hermeneutika filosofis sebagai peranti analisis di pelbagai bidang kajian terkini, seperti pendidikan, psikologi, politik, sosial, budaya, hingga bidang kesenian. Sebagai contoh, teori peleburan horizon dipergunakan untuk menganalisis pola komunikasi antara pasien dan psikoterapis.⁵⁴ Jurnal lain menggunakan hermeneutika filosofis Gadamer dan fenomenologi dalam menganalisis potensi propaganda politisi untuk memengaruhi pilihan audiens dalam memutuskan apakah Inggris keluar dari Uni Eropa

⁵² Heidegger, *Being and Time*, 191.

⁵³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, ed. ke-2 (New York: Continuum, 1975), 304.

⁵⁴ Rob Stenner, Theresa Mitchell, dan Shea Palmer, "The Role of Philosophical Hermeneutics in Contributing to an Understanding of Physiotherapy Practice: A Reflexive Illustration," *Physiotherapy* 103, no. 3 (2017): 330–334.

(*British Exit*) atau memilih bertahan.⁵⁵ Penelitian dalam bidang pendidikan khususnya sistem belajar-mengajar juga memanfaatkan teori teks dan tekstualitas Gracia untuk menganalisis pola penerimaan bahan ajar dari guru ke siswa.⁵⁶ Selanjutnya, bagaimana suatu improvisasi musik jaz dipahami oleh audiens dilihat dari sudut hermeneutika Gadamer juga menjadi salah satu topik penelitian yang menarik.⁵⁷

Terkait dengan topik kajian/penelitian, di sini digunakan teori teks ideal dan teori makna khusus Jorge J.E. Gracia serta teori sejarah efektif dan teori peleburan horizon Hans-Georg Gadamer. Teori teks ideal dan teori makna khusus dipakai untuk menelusuri ragam teks yang dikategorikan bermuatan interpretasi filosofis dari tulisan-tulisan karya Hassan Hanafi dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid serta menilai corak interpretasi filosofis yang mereka kemukakan. Adapun teori sejarah efektif dan teori peleburan horizon dipakai untuk menelusuri epistemologi, yakni historisitas, asumsi-asumsi pemikiran, serta karakter nalar kedua tokoh.

Terkait teori teks ideal Gracia, secara eksistensial teks dibagi menjadi teks bermaksud, teks aktual, dan teks ideal. Yang dimaksud dengan teks bermaksud (*intended text*) adalah calon teks yang masih dalam rancangan pemikiran penulis.⁵⁸ Secara kronologis, seorang pengarang yang ingin menulis sebuah teks, di benaknya tentu telah berisi kemungkinan-kemungkinan teks yang ingin diwujudkan nantinya sebagai sebuah tulisan. Pada dasarnya, rancangan teks tersebut bisa jadi tidak tunggal, tetapi berupa berbagai alternatif yang salah satu di antaranya kemudian dipilih dan diwujudkan dalam

⁵⁵ Nicholas Davey, "Philosophical Hermeneutics and Ontology," *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, no. 3 (2019).

⁵⁶ Loren G. Agrey, "Opportunities and Possibilities: Philosophical Hermeneutics and the Educational Researcher," *Universal Journal of Educational Research* 2, no. 4 (2014): 396–402.

⁵⁷ Cynthia R. Nielsen, "Gadamer on the Event of Art, the Other, and a Gesture toward a Gadamarian Approach to Free Jazz," *Journal of Applied Hermeneutics* (Maret 2016).

⁵⁸ Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995), 76–77.

bentuk tulisan (teks). Teks aktual (*actual text*) adalah teks yang secara nyata sudah dalam bentuk tulisan sebagai manifestasi dari teks bermaksud sebelumnya.⁵⁹

Gracia menjelaskan bahwa teks aktual bisa berupa, *pertama*, teks historis, yakni teks yang ditulis pada masa lalu dan masih eksis hingga sekarang. *Kedua*, teks kontemporer, ini adalah teks yang ditulis oleh seseorang pada masa lalu dan ketika sampai pada audiens sekarang (kontemporer), teks sudah mengalami penyuntingan (*editing*) oleh orang lain sebelumnya. *Ketiga*, teks perantara (*intermediary text*), yakni teks yang pernah ditulis oleh seseorang di mana saat sekarang teks tersebut sudah hilang. Teks tersebut hanya bisa diketahui melalui informasi kedua, yakni dari tulisan pihak lain yang menyadurnya.⁶⁰

Selanjutnya, apa yang dimaksud dengan teks ideal adalah teks asli yang sudah dilengkapi dengan berbagai keterangan atau dikatakan sebagai teks yang telah disempurnakan oleh penafsir.⁶¹ Adanya penyempurnaan terhadap teks asli didasari oleh beberapa hal. Misalnya, penafsir menganggap teks asli masih mengandung banyak kekurangan sehingga teks perlu dibubuhi dengan penjelasan tambahan agar pembaca dapat memahaminya secara lebih utuh.⁶² Teks ideal ditentukan melalui pertimbangan pribadi dan dipengaruhi oleh elemen budaya penafsir. Bagaimanapun sebuah teks diproduksi oleh orang yang hidup dalam lingkungan dan budaya tertentu. Kemudian, karena teks berfungsi menghasilkan pemahaman, kriteria yang digunakan untuk mengubah atau memodifikasi teks asli harus bersifat logis.⁶³ Logis dalam hal ini diartikan adanya penambahan argumen yang lebih meyakinkan daripada yang disediakan oleh teks asli dan bahkan bisa berupa koreksi atas dasar pengalaman dan pengetahuan penafsir. Demikian teori teks ideal menurut Gracia dapat dipakai untuk

⁵⁹ *Ibid.*, 81.

⁶⁰ *Ibid.*, 74–75.

⁶¹ *Ibid.*, 83. Lihat juga Jorge J. E. Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience* (New York: State University of New York Press, 1996), 101.

⁶² Gracia, *A Theory of Textuality*, 83–85.

⁶³ *Ibid.*, 85.

mengetahui klasifikasi sejauh mana peran atau kontribusi penafsir dalam menambah atau mengurangi teks asli sehingga sejauh mana pemikiran penafsir dapat dilacak dan diidentifikasi.⁶⁴

Terkait dengan materi kajian, teks yang ditulis oleh Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid sebagai sumber primer perlu dipastikan status teksnya apakah sebagai teks ideal atau selainnya. Pengertiannya adalah bahwa kedua tokoh telah melakukan penambahan penjelasan atas rujukan topik tertentu yang ditulis sebagai teks asli oleh penulis pendahulu (kebanyakan tulisan dari ulama periode klasik-pertengahan, seperti ‘Abd al-Qahir al-Jurjani, Ḥazim al-Qartajani, dan al-Khatib al-Qazwini). Dalam hal ini, narasi penulis asli (terdahulu) dengan komentar dan narasi tambahan kedua tokoh dapat diamati dan dianalisis melalui teori teks ideal di atas. Dengan demikian, ragam dan corak hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dapat diidentifikasi.

Adapun tentang teori makna khusus diawali dengan tanda-tanda semantik yang digambar dan disusun dengan cara tertentu untuk menyampaikan makna tertentu. Sejauh ini diperdebatkan bahwa teks tidak harus diidentifikasi dengan maknanya, tetapi itu tidak berarti sebaliknya bahwa teks harus dipahami sebagai sepenuhnya independen dari maknanya. Untuk itu, teks perlu diidentifikasi melalui entitas pembangun teks (ECTs).⁶⁵ Teks adalah sekumpulan entitas yang digunakan untuk menyampaikan makna, tetapi justru karena itu, teks juga tidak dapat diidentifikasi dengan entitas penyusunnya (ECTs) saja dan terlepas dari makna atau dengan makna saja dan mengesampingkan entitas penyusun tersebut.⁶⁶

Guna memperjelas teori makna khusus, berikut contoh identifikasi sebuah teks dengan referennya (referen adalah sesuatu yang diacu oleh kata atau teks). Pandangan referensial tentang makna

⁶⁴ *Ibid.*, 97.

⁶⁵ *Entities that constitute texts* (ECTs) merupakan istilah dari Gracia yang menunjukkan kesetaraannya dengan huruf. Dikatakan bahwa suatu teks (kalimat) terdiri atas beberapa tanda (*sign*) yang setara dengan kata, di mana setiap tanda tersusun dari ETCs. Lihat Gracia, *Texts: Ontological Status*, 26.

⁶⁶ *Ibid.*

ini tampaknya berhasil ketika seseorang berurusan dengan tanda-tanda seperti nama diri yang tepat. Untuk mengatakan arti “Socrates” adalah Socrates adalah masuk akal, tetapi kemudian sesuatu yang senada dapat dikatakan dengan deskripsi yang lebih pasti, yakni “guru Plato”, yang artinya adalah Socrates.⁶⁷ Namun, hal ini menjadi lebih rumit ketika itu digunakan untuk menggambarkan kata benda abstrak seperti “kebaikan”. Bagaimana sesungguhnya bentuk referen kata tersebut karena sama sekali tidak jelas apakah kata benda abstrak memiliki referen? Selain itu, tidak terbukti bahwa makna teks, khususnya teks yang panjang dan kompleks, dapat dipertanggungjawabkan kaitannya dengan referen.⁶⁸

Untuk menghindari masalah yang mungkin dihadapi oleh pandangan referensial di atas, Gracia mengusulkan teori ideasional tentang makna tekstual, yakni memahami makna dengan berbagai alternatif yang bisa diungkap dari teks.⁶⁹ Sebagai contoh, makna “5+5” adalah gagasan bahwa lima ditambah lima sama dengan sepuluh. Ungkapan tersebut dapat dipahami melalui berbagai term, seperti $5+5=10$, “lima tambah lima adalah sepuluh”, “lima tambah lima menjadi sepuluh”, dan “*gangsals dipun tambah gangsals pikantukipun sedoso*”. Dengan teori ideasional bisa didapatkan pemahaman yang lebih tepat, lebih ideal, sebab pemahaman sebuah teks diungkap melalui berbagai jalan yang artinya menjelaskan teks dari berbagai sudut sehingga maknanya menjadi makin lebih jelas, makin lebih bisa dipahami. Meskipun begitu, ada juga kesulitan dengan teori ideasional ini. Salah satu kesulitan adalah terkait

⁶⁷ Bandingkan hal ini dengan term makna dasar dan makna relasional gagasan Toshihiko Izutsu. Makna dasar adalah makna yang melekat langsung dengan kata, sedangkan makna relasional merupakan makna konotatif yang ditambahkan atau dikembangkan dari makna dasar. Izutsu memberi contoh kata *yaum* dalam Al-Qur’an. Makna dasar *yaum* adalah hari, sedangkan makna relasionalnya beragam, seperti hari akhir, kehidupan setelah mati, dan saat perhitungan (*hisab*). Lihat Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung* (Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 1964), 13.

⁶⁸ Gracia, *A Theory of Textuality*, 15.

⁶⁹ *Ibid.*, 16.

pandangan bahwa ide suatu makna tidak melulu tergantung pada ranah kognitif, tetapi bisa hadir secara intuitif.⁷⁰

Di sisi lain, tampaknya perlu untuk menghadirkan ide dalam pikiran secara jelas sebelum keberadaan teks-teks yang diartikan itu diwujudkan. Akan tetapi, dalam kenyataannya, penulis teks dan audiens tidak selalu memiliki ide-ide yang sama dalam pikiran mereka. Kesulitan lain dari pandangan ideasional berkaitan dengan fakta yang absurd. Sebagai contoh, tidak masuk akal jika “kucing”, misalnya, menjadi “ide tentang kucing”. Oleh karena itu, kesulitan dengan teori makna referensial dan ideasional memerlukan alternatif lain. Alternatif lain yang dimaksud adalah pembahasan tentang makna sebagai yang “digunakan”. Dalam arti, makna dipahami sebagai peran yang dimainkan teks dalam konteks tertentu. Pendekatan yang dicirikan dengan “fungsional” ini dapat diilustrasikan secara baik melalui gagasan Gracia tentang fungsi linguistik. Menurut Gracia, teks dapat dibagi dalam lima jenis, yakni teks informatif yang berfungsi menyampaikan berita, teks arahan teks berisi perintah atau larangan, teks ekspresif yang menunjukkan sikap emosi, teks evaluatif untuk memberi penilaian dan teks performatif yang bertendensi melakukan tindakan tertentu.⁷¹ Selanjutnya, apa yang dipahami ketika seseorang membaca teks tergantung pada makna kolektifnya. Pemahaman sebuah teks adalah tindakan mental di mana pembaca mampu menangkap makna sebuah teks secara baik.⁷² Apa yang dipahami saat membaca sebuah teks adalah diperolehnya makna dari teks tersebut

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Tinjauan aspek fungsi linguistik Gracia ini mirip dengan konsep lokusi, ilokusi, dan perlokusi Paul Ricoeur. Lokusi merupakan tuturan yang menyatakan sesuatu yang bersifat informatif. Sebagai contoh, “saya meminta Fulan membuka pintu”. Hal ini berbeda ketika seseorang mengatakan “Fulan, tolong bukakan pintu”. Tuturan semacam ini disebut ilokusi di mana mengandung informasi tertentu yang dipergunakan untuk melahirkan tindakan tertentu. Bentuk ketiga adalah perlokusi tuturan yang sifatnya memerintah atau memaksa dengan intens pada pihak lain, seperti “Fulan! Buka pintunya!” Lihat Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas: Texas Christian University Press, 1976), 14–17. Lihat juga Gracia, *A Theory of Textuality*, 1995.

⁷² Gracia, *Texts: Ontological Status*, 29.

dengan syarat makna tersebut terbentuk melalui sekelompok tanda yang telah disusun dan diatur sedemikian rupa.

Berbagai penjelasan tentang teori makna khusus dan teori teks ideal di atas dapat difungsikan ketika menelusuri teks-teks primer karya Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zaid dengan pembahasan berbagai topik, seperti nalar dan kesadaran, makna dan signifikansi, serta permasalahan teks dan konteks. Dengan demikian, dapat dilakukan identifikasi terhadap ragam dan corak teks yang bermuatan interpretasi filosofis (hermeneutika filosofis) karya kedua tokoh.

Gadamer dalam bukunya *Truth and Method*⁷³ dan *Philosophical Hermeneutics*⁷⁴ sama sekali tidak menyinggung metode penafsiran, apalagi melakukan praktik penafsiran teks suci (*exegese*). Kedua buku tersebut justru mengulas ide-ide mendasar tentang bagaimana manusia memahami suatu fenomena, termasuk di antaranya teks tertulis. Oleh karena itu, tulisan Gadamer tersebut dikategorikan sebagai karya hermeneutika filosofis. Beberapa teori Gadamer terkait aspek pemahaman meliputi teori prapemahaman, teori sejarah efektif, teori peleburan horizon, dan teori penerapan. Dari teori-teori tersebut, terutama teori sejarah efektif dan teori peleburan horizon, bersama teori teks dan tekstualitas Gracia, dipakai sebagai peranti analisis kajian. Meskipun begitu, teori prapemahaman dan teori penerapan juga perlu diulas secara proporsional mengingat fungsi keduanya sebagai penunjang teori sejarah efektif dan teori peleburan horizon.

Bagi Gadamer, memahami sejarah tidak hanya berurusan dengan pemahaman kejadian-kejadian masa silam melalui penulisan sejarah, tetapi memahami sejarah juga berarti memahami dan menerima pengaruh karya tokoh-tokoh lain dalam diri penafsir.⁷⁵ Hal ini dilupakan Schleiermacher dan Dilthey yang justru oleh Gadamer kemudian diangkat menjadi salah satu pokok pemikirannya, yakni teori sejarah pengaruh atau teori sejarah efektif (*wirkungsgeschichte, effective history*). Sebagai contoh, gambaran sejarah efektif adalah

⁷³ Gadamer, *Truth and Method*.

⁷⁴ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, terj. David E. Linge (Los Angeles: University of California Press, 1977).

⁷⁵ Gadamer, *Truth and Method*, 299–300.

bagaimana karya Plato, Aristoteles, Immanuel Kant, Rene Descartes memengaruhi pemikiran filsuf dan orang-orang sesudahnya sehingga kemudian muncul istilah *Platonis*, *Aristotelian*, *Kantian*, dan *Cartesian*. Demikian pula di kalangan keislaman, munculnya istilah *Ghazalian* dan *Averrosime* mengacu pada pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rushd. Hal senada terjadi dengan karya Emile Durkheim⁷⁶ dan Clifford Geertz⁷⁷ yang sangat memberi pengaruh pada perkembangan teori-teori sosial baik di Indonesia maupun dunia pada umumnya. Tidak sedikit pemikir ilmu sosial-budaya kontemporer “terpengaruh” oleh pemikiran kedua tokoh tersebut. Dengan demikian, dapat dikatakan sejarah efektif adalah eksisnya pengaruh pemikiran orang lain atau situasi tertentu pada seseorang. Seseorang yang sedang membaca teks dan berusaha memahami, sejatinya ia berada dan terlingkupi oleh situasi tertentu, seperti tradisi, budaya, dan pengalaman hidup serta pemikiran tokoh-tokoh yang semua berkelindan memengaruhi pemahamannya.⁷⁸ Dikatakan oleh Gadamer,

“Seseorang belajar mengenali dan memahami dalam setiap situasi pemahaman, baik sadar atau tidak, terdapat sejarah

⁷⁶ Karya *masterpiece* Emile Durkheim berjudul *The Elementary Forms of the Religious Life* bernarasi tentang sifat dan asal-usul fenomena sederhana, bahkan primitif, dari praktik keagamaan kuno yang ada di Australia kemudian dilakukan generalisasi ke religi-religi lain tentang fungsi asasi keagamaan dalam masyarakat. Dengan kata lain, agama primitif dijadikan sebagai objek penelitian dengan pertimbangan untuk menelusuri proses pembentukan agama serta asal-usulnya dengan tujuan untuk memahami agama modern. Buku tersebut banyak dijadikan rujukan penelitian-penelitian sejenis sesudahnya.

⁷⁷ Clifford Geertz, seorang sarjana asal Amerika, telah melakukan penelitian di Pare, Jawa Timur (oleh Greetz nama Pare disamakan dengan sebutan Modjokuto). Hasil penelitiannya dituangkan antara lain dalam buku *The Religion of Java* (total ada lima buku yang ditulis Greetz dari hasil penelitiannya tersebut). Konsep abangan, santri, dan priyayi adalah trikotomi yang populer untuk menggambarkan dan mengklasifikasikan orang Indonesia abad ke-20 dan abad ke-21. Konsep trikotomi ini tidak hanya digunakan dalam wacana tentang agama dan budaya, tetapi juga dalam ranah lain, seperti ekonomi dan politik. Semenjak ditulis puluhan tahun lalu (1960), buku tersebut telah mendapat banyak tanggapan dari berbagai pihak, mulai dari kalangan agamawan, sosiolog, hingga para pakar antropologi dari berbagai belahan dunia.

⁷⁸ *Ibid.*, 79.

efektif (sejarah pengaruh) dalam dirinya yang mengambil peran.”⁷⁹

Dalam sejarah efektif ditegaskan bahwa pengetahuan mengenai sejarah bukan suatu kebenaran konklusif, apalagi sebuah khayalan atau nostalgia subjektif masa lalu yang kemudian diobjektifkan. Dengan demikian, sejarah efektif menyuguhkan muatan baru pada hermeneutika sebagai sebuah pemahaman atas sesuatu yang pernah dan sedang berlangsung. Menyingkirkan kesadaran sejarah adalah menutup kebenaran. Oleh sebab itu, kesadaran dalam sebuah situasi atau tradisi berarti menyadari diri dalam kontinuitas.⁸⁰

Namun, perlu dibedakan antara sejarah efektif dan kesadaran sejarah sebagaimana ada pada penelitian sejarah pada umumnya. Sebagai contoh, penelitian sejarah tentang Ratu Kalinyamat sedang diteliti oleh seorang peneliti yang tentu saja hidupnya tidak sezaman ketika Ratu Kalinyamat hidup. Dengan adanya jarak (rentang waktu), peneliti dapat mendaku bahwa ia mampu melakukan penelitian seobjektif mungkin. Inilah yang dinamakan kesadaran sejarah. Bagi Gadamer, peneliti yang memiliki kesadaran seperti itu beriklaim objektifnya tidak sadar bahwa ia telah mengalami situasi hermeneutis di mana sesungguhnya ia telah berada di bawah berbagai pengaruh zamannya sendiri. Oleh karena itu, apa yang disebut dengan kesadaran sejarah sejatinya senantiasa tersituasi dalam jejaring pengaruh-pengaruh sejarah.⁸¹

Lantas bagaimana cara yang tepat untuk memahami masa lalu? Menurut Gadamer, tidak ada jalan lain, kecuali menyadari sepenuhnya akan sejarah efektif. Namun, hal ini bukan perkara mudah karena pada dasarnya terdapat lapisan kesadaran dan pengetahuan dalam sejarah efektif. *Pertama*, kesadaran peneliti akan ketersituasian yang ia alami. Yang dimaksud di sini adalah bahwa peneliti berada dalam situasi

⁷⁹ Gadamer, *Truth and Method*, 300.

⁸⁰ Martinho G. Da Silva Gusmao, *Hans-Georg Gadamer: Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi* (Yogyakarta: Kanisius, 2012), 112.

⁸¹ *Ibid.*

hermeneutis tertentu yang awalnya berbentuk pengetahuan historiografis, yaitu pengetahuan yang dipaksa untuk menjernihkan situasi hermeneutisnya sendiri. Dalam bahasa sederhana, ini adalah tentang “kewaspadaan”, yakni mengetahui bahwa karya sejarah tersebut juga merupakan bagian dari keseluruhan konstelasi penelitian. *Kedua*, bentuk pengetahuan filosofis tentang karya sejarah ada dalam setiap interpretasi. Ini bukan merupakan persoalan pengetahuan waktu tentang "kapan" dan "bagaimana", melainkan merupakan persoalan pengaruh sejarah dan tradisi. *Ketiga*, adanya kesadaran seorang tokoh yang mengambil peran dalam kesadaran suatu zaman (*zeitgeist*) sehingga memunculkan ungkapan “anak zaman”.⁸²

Pada akhirnya, sejarah efektif mengiringi gerak bandul waktu pada masa lalu, masa sekarang, dan masa depan.⁸³ Masa lalu di mana teks pertama kali muncul dan teks bukanlah monopoli milik pengarang (penulis), melainkan juga milik setiap orang yang menafsirkan. Masa kini di mana penafsir hadir bersama prapemahaman, berdialog dengan masa lalu dan menghasilkan pembacaan yang sesuai dengan konteks penafsir. Begitu juga dengan masa depan di mana terkandung nuansa baru yang sifatnya produktif. Dengan memanfaatkan segenap unsur dalam teori sejarah efektif, historisitas pemikiran Hassan Hanafi dan Naṣr Hāmid Abū Zaid dapat diidentifikasi dan dianalisis.

Selanjutnya, sebelum memasuki teori peleburan horizon (*fusion of horizon*), terdapat faktor yang perlu diketahui terlebih dahulu, yakni tentang prasangka yang bersama-sama dengan teori prapemahaman dan teori sejarah efektif terintegrasi dengan teori peleburan horizon. Secara bahasa, prasangka (*vorurteil, prejudice*) adalah suatu penilaian yang terlalu awal, di mana hal itu sering menjebak penafsir untuk menyimpulkan penafsiran secara melompat. Prasangka menjadi kritik tajam paham empirisme yang mulai muncul sejak abad ke-18, yakni era pencerahan Eropa. Kritik tersebut sebenarnya menyoal ke

⁸² Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, terj. Khatryn Plant (Chesam: Acumen Publishing Limited, 2003), 93–94.

⁸³ Kutbuddin Aibak, *Membaca Otoritas dalam Hukum Islam: Bersama Khaled M. Abou El Fadl* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 19.

lingkungan agama karena komunitas agama waktu itu tidak jarang mengeluarkan klaim metafisis yang sama sekali tidak memiliki landasan empiris.

Oleh Gadamer, kritisisme tersebut dianggap berlebihan sebab dalam pemahaman, adanya prasangka merupakan unsur yang bisa saja terjadi.⁸⁴ Namun, tetap saja kewaspadaan diperlukan mengingat mudahnya penafsir terjerumus pada kesimpulan yang melompat (*jump to conclusion*). Untuk itu, perlu dibedakan antara prasangka yang legitim (*legitimated prejudice*) dan prasangka yang tidak legitim (*unlegitimated prejudice*), di mana pada prasangka legitim ada kaitannya dengan otoritas dan tradisi.⁸⁵ Secara logika, otoritas yang legitim pada umumnya berasal dari orang-orang yang tepercaya dan menjunjung tinggi aspek rasionalitas. Di lain pihak, tradisi senantiasa hadir mengiringi perjalanan manusia sehingga manusia sulit lepas darinya. Alhasil, otoritas dan tradisi merupakan kondisi yang niscaya pada pemahaman. Tidak ada pemahaman yang bekerja otonom karena dalam pemahaman bekerja unsur otoritas dan tradisi.⁸⁶

Secara operasional, prasangka berkaitan dengan prapemahaman. Teori prapemahaman (*vorverständnis, pre-understanding*) menjelaskan adanya pemahaman awal yang telah dimiliki seorang penafsir ketika ia melakukan pembacaan teks.⁸⁷ Dengan prapemahaman, penafsir mampu berdialog secara dinamis dengan isi teks di tengah proses pembacaan. Tanpa adanya prapemahaman yang melekat, mustahil penafsir bisa berdialog dengan teks, apalagi menangkap maknanya dengan baik. Meskipun demikian, prapemahaman sifatnya tidak statis, tetapi senantiasa bergerak, berubah menyamping proses pembacaan teks. Penafsir dapat melakukan koreksi, bahkan pembatalan dalam prapemahaman tatkala ia merasa prapemahamannya kurang sesuai dengan butir-butir teks yang ia baca. Dengan demikian, upaya memahami teks yang berjalan optimal dan relatif terhindar dari kesalahpahaman pesan teks.

⁸⁴ Gadamer, *Truth and Method*, 277.

⁸⁵ *Ibid.*, 284.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 80.

Dalam situasi hermeneutis, terjadi fenomena penyibakan ketersembunyian sebuah kebenaran. Kesadaran sejarah termanifestasi dalam rekaman segar akan masa lalu sekaligus menyatu dalam fenomena kekinian. Oleh karena itu, ketika kesadaran atas suatu kejadian dirasakan, seakan berdiri di tengah rentetan kejadian tersebut, yakni urutan dari apa yang sudah dan sedang terjadi yang berupa pemadatan horizon yang lebur dan mewujud menjadi citra baru.⁸⁸ Peleburan horizon (*horizontverschmelzung, fusion of horizon*) merujuk pada penggabungan dua horizon, yakni horizon teks dan horizon penafsir yang menghasilkan horizon baru. Horizon atau cakrawala adalah jangkauan visi yang meliputi segala sesuatu yang bisa dilihat dari sudut pandang tertentu.⁸⁹ Horizon dapat dikatakan sebagai pandangan berbasis kesadaran atau pemahaman yang terkandung dalam tradisi pemikiran.⁹⁰ Disadari bahwa pada saat penafsir membaca teks dan berusaha memahami maknanya, sesungguhnya makna yang ia simpulkan tidak lain adalah horizon baru sebagai hasil peleburan horizon teks dengan horizon penafsir. Kedua horizon tersebut perlu dikomunikasikan untuk menghindari ketegangan yang mungkin muncul sekaligus mereduksi unsur spekulatif.⁹¹

Horizon sifatnya terbuka sehingga dapat meluas. Horizon yang meluas ketika penafsir melihat teks secara lebih baik dan dengan proporsi yang lebih benar sebagaimana ungkapan Gadamer,

“Mendapatkan sebuah horizon berarti seseorang pembaca belajar melihat apa yang dekat dan terjangkau untuk kemudian melampauinya. Ini bukan untuk mengalihkan pandangan

⁸⁸ Gusmao, *Hans-Georg Gadamer*, 114.

⁸⁹ Istilah horizon sebenarnya lebih dahulu dikenalkan oleh Nietzsche pada penghujung abad ke-19. Begitu pula Edmund Husserl, pendahulu Gadamer, juga telah menggunakan istilah horizon sebelumnya. Lihat Hardiman, *Seni Memahami*, 108.

⁹⁰ *Ibid.*, 180–181.

⁹¹ Hans-Georg Gadamer, “Text and Interpretation,” dalam *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. B.R. Wachterhauser (New York: Albany State of University of New York Press, 1986), 396.

darinya, melainkan upaya menjangkau keseluruhan secara lebih luas serta dalam proporsi yang lebih tepat.”⁹²

Selain bersifat terbuka, horizon juga dinamis, yakni terus bergerak. Horizon masa lalu bukan kemudian sudah selesai dan ditinggalkan di belakang, tetapi itu dapat memperkaya horizon masa kini. Begitu pula horizon masa kini akan memperkaya horizon masa mendatang, demikian seterusnya.⁹³ Sifat keterbukaan yang dinamis tersebut membawa konsekuensi bahwa horizon mustahil bersifat steril (*inert*), terlepas dari pengaruh horizon lain. Dalam konteks memahami suatu teks, horizon pembaca (penafsir) senantiasa dipengaruhi oleh horizon teks.

Selanjutnya, dalam menafsir terdapat perjumpaan antara penafsir dan teks yang artinya perjumpaan alam kekinian penafsir dengan tradisi yang melingkupi saat teks ditulis. Di sini terjadi tegangan antara horizon penafsir dan horizon teks. Oleh karena itu, memahami bukanlah terjadinya peristiwa penguasaan horizon penafsir atas horizon teks atau sebaliknya, tetapi yang terjadi adalah eksplisitasi tegangan tersebut. Peleburan horizon adalah sebuah interseksi di antara horizon-horizon, bukan penguasaan salah satu di antaranya.⁹⁴ Horizon bergerak di dalam sejarah, alih-alih di luar sejarah. Artinya, dalam pembacaan teks, pemikiran penafsir tidak berada di luar horizon sebagaimana sangkaan Schleiermacher, tetapi bergerak bersama di dalamnya.⁹⁵

Melengkapi teori sejarah efektif dan teori peleburan horizon, Gadamer memungkasinya dengan apa yang ia sebut sebagai teori penerapan (*anwendung, application*). Teori penerapan berlaku di mana penafsir mampu mengaplikasikan makna yang berarti (*meaningfulness*) dalam alam kekinian. Untuk itu, penafsir perlu mendapatkan makna orisinal teks lebih dahulu. Diketahui bahwa sebuah teks bisa disalahpahami mengingat potensi munculnya makna

⁹² Gadamer, *Truth and Method*, 304.

⁹³ *Ibid.*, 305.

⁹⁴ *Ibid.*, 302.

⁹⁵ *Ibid.*, 303.

yang tidak orisinal sebagai akibat literasi tertentu. Dalam hal ini, teks bukanlah objek yang sebenarnya, melainkan merupakan fase dalam mengeksekusi peristiwa komunikatif (*communicative event*). Dengan demikian, pesan yang diperoleh pada masa penafsir adalah makna yang berarti, alih-alih sebagai makna literal.⁹⁶

Aplikasi oleh Schleiermacher diposisikan sebagai seni presentasi di luar hermeneutika, tetapi aplikasi oleh Gadamer dimasukkan sebagai bagian dari pemahaman, suatu proses integrasi proyeksi atas makna teks.⁹⁷ Pada aplikasi terdapat ciri reflektif, yakni pengetahuan tentang diri sendiri, berkaitan dengan proses sosialisasi sehingga mampu membentuk sebuah tradisi.⁹⁸ Sebagai contoh, seorang penafsir melakukan penelitian naskah kuno kemudian ia menuangkan hasil penelitiannya dalam sebuah artikel. Pada saat ia menulis, pada dasarnya ia juga melakukan penafsiran sesaat bersamaan dengan memperhitungkan sejarah efektif naskah kuno tersebut dalam alam pikir kekinian.

Akhirnya, dengan teori makna khusus dan teori teks ideal gagasan Gracia, teks-teks primer karya Hassan Hanafi dan Naṣr Hāmid Abū Zaid dapat ditelusuri dan diidentifikasi ragam teks yang bermuatan hermeneutika filosofis serta bagaimana coraknya. Sementara itu, teori sejarah efektif bersama teori peleburan horizon dipakai untuk menelusuri secara epistemologis sumber informasi dan pengetahuan dalam bangunan teori hermeneutika kedua tokoh, termasuk di sini ialah pengaruh pemikiran tokoh atau mazhab tertentu. Dari berbagai topik pembahasan hermeneutika filosofis kedua tokoh baik yang senada maupun yang berbeda kemudian dilakukan pemetaan epistemologi, yakni historisitas pemikiran, asumsi-asumsi pemikiran, dan karakter nalar. Selanjutnya, bagaimana pengaruh hermeneutika antroposentris kedua tokoh tertuang dalam bahasan implikasi dan konsekuensi.

⁹⁶ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 84.

⁹⁷ Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics* (Durham: Acumen Publishing, 2007), 107.

⁹⁸ *Ibid.*

F. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam kajian ini berupa metode analisis komparatif, yakni meneliti ragam, corak, dan epistemologi teori hermeneutika Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. *Pertama*, diawali dengan penetapan butir-butir teori pemahaman Gracio-Gadamerian yang dipakai sebagai pendekatan untuk pemetaan dan analisis. *Kedua*, dilakukan pengumpulan seluruh karya tulis kedua tokoh yang ditulis dengan spektrum beragam untuk dilakukan pemilahan dan pemilihan mana saja karya yang mengandung wacana interpretasi (penafsiran) Al-Qur'an secara umum. *Ketiga*, karya interpretasi Al-Qur'an kedua tokoh tersebut selanjutnya dicituk lagi dengan menyeleksi tulisan yang bernuansa filosofis untuk dibedakan dari tulisan yang sifatnya metodis (metodologi tafsir) dan praktik penafsiran (*exegese*).

Teori teks ideal dan teori makna khusus Gracia bersama teori sejarah efektif dan teori peleburan horizon Gadamer digunakan untuk menelaah signifikansi, yakni corak hermeneutika, dialektika, dan epistemologi tafsir antroposentris Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Tulisan bernuansa interpretasi filosofis (hermeneutika filosofis) Al-Qur'an kedua tokoh itulah yang menjadi objek utama kajian. Buku-buku karya Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terdiri atas buku-buku utama yang relevan dengan topik kajian sebagai sumber primer ditambah dengan buku-buku dan berbagai tulisan penunjang sebagai sumber sekunder.⁹⁹

G. Sistematika Pembahasan

Guna memudahkan pemahaman terhadap hasil kajian hermeneutika filosofis Al-Qur'an Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, pembahasan hasil penelitian dipilah dan ditulis dalam enam bab. Bab-bab yang dimaksud diurutkan secara logis sebagai berikut.

Bab pertama adalah pendahuluan yang berisi latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian

⁹⁹ Lihat catatan kaki no.14 dan no. 4 pada Bab Pendahuluan kajian ini.

pustaka, landasan teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua adalah analisis kompatibilitas hermeneutika dan *'ulūm Al-Qur'ān* terdiri atas dua subbab. Subbab pertama berisi uraian ringkas pengertian hermeneutika serta proses evolusinya, dimulai dari hermeneutika psikologis-gramatikal Schleiermacher hingga hermeneutika kritis Habermas. Subbab kedua berisi uraian tentang relevansi hermeneutika dengan *'ulūm Al-Qur'ān*, yang berisikan uraian perkembangan hermeneutika dalam wacana keislaman serta relasi antara tafsir, takwil, dan hermeneutika.

Bab ketiga terdiri atas empat subbab. Subbab pertama berupa *setting* sosiohistoris dan karier intelektual Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Subbab kedua berupa pandangan kedua tokoh mengenai wacana sekularis, islamis, dan marxis. Subbab ketiga berisi pandangan kedua tokoh terhadap tradisi dan modernitas. Subbab keempat menjelaskan metode, ruang lingkup, dan praktik penafsiran kedua tokoh. Bab ketiga ini bisa dikatakan sebagai awalan dari bab keempat yang merupakan inti kajian.

Bab keempat yang merupakan inti sari kajian terdiri atas dua subbab. Subbab pertama berupa uraian tentang wacana hermeneutika antroposentris Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Di sini dilakukan penjabaran teori-teori penafsiran kedua tokoh melalui alur hubung (persamaan) maupun alur pisah (perbedaan) pemikiran. Subbab kedua meliputi penjelasan dan analisis ragam dan corak hermeneutika yang dikembangkan serta analisis epistemologi, yakni historisitas, asumsi-asumsi pemikiran, serta karakter nalar kedua tokoh.

Bab kelima berisi proyeksi implikasi dan konsekuensi hermeneutika kedua tokoh yang berupa identifikasi pengaruh dan perkembangan teori interpretasi Al-Qur'an melalui term rekonstruksi filosofis-metodologis serta rekonstruksi sosial.

Terakhir adalah bab keenam, yakni penutup yang berisi analisis penulis atas teori hermeneutika yang dikembangkan oleh Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid berupa butir-butir krusial, ketegangan-ketegangan pemikiran, serta kontroversi yang muncul.

Selain itu, disertakan pula simpulan yang merupakan kristalisasi pemikiran atas kajian yang dikaitkan dengan situasi dan kondisi dunia Islam kekinian.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Simpulan kajian yang mengacu pada rumusan masalah terbagi menjadi tiga isu pokok: *pertama*, ragam, corak, dan dialektika hermeneutika antroposentris Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid; *kedua*, epistemologi hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī dan hermeneutika humanistik Naṣr Ḥāmid Abū Zaid; *ketiga*, permasalahan dan kontroversi yang mengitari kemunculan hermeneutika antroposentris kedua tokoh sebagai implikasi dan konsekuensi.

Hermeneutika antroposentris dalam hal ini adalah hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī dan hermeneutika humanistik Naṣr Ḥāmid Abū Zaid hadir dalam rangka rekonstruksi terhadap unsur-unsur tradisi klasik yang dipandang sudah *out of date*. Penafsiran tradisional Al-Qur'an yang semula cenderung teosentris (berorientasi pada Tuhan) direkonstruksi menjadi bersifat antroposentris (berorientasi pada manusia). Istilah hermeneutika antroposentris muncul karena kedua tokoh sepakat menempatkan aspek kemanusiaan dalam penafsiran untuk merekonstruksi pembacaan tradisional yang lebih berpusat pada Tuhan. Konsep Tauhid yang secara tradisional diartikan sebagai pengesaan Tuhan, ditransformasikan sebagai perbuatan manusia dengan kesatuan tujuan, kesatuan tindakan, kesatuan tanah air dan seterusnya dalam rangka menjunjung harkat kemanusiaan.

Cara pandang baru ini sebenarnya bukan sesuatu yang istimewa karena sejatinya secara historis, teks suci selalu merujuk dan merespons realitas kehidupan manusia (baik terekam pada ayat yang mengandung *asbāb al-nuzūl* maupun yang tidak). Pada prinsipnya, dapat dikatakan bahwa pada masa Nabi, suatu ayat tidak akan turun tanpa ada kaitan secara jelas dengan kepentingan umat.

Permasalahannya adalah bagaimana Al-Qur'an yang turun 14 abad lampau senantiasa relevan dengan berbagai permasalahan kontemporer yang serba dinamis dan makin kompleks?

Untuk itulah, hermeneutika antroposentris, yakni hermeneutika aksiomatika dan hermeneutika humanistik, hadir sebagai alternatif yang melampaui penafsiran-penafsiran klasik teks Al-Qur'an. Tafsir klasik yang dogmatis dan teosentris dipandang telah kehilangan konteks eksistensialnya. Dengan hermeneutika antroposentris, dimensi-dimensi kemanusiaan dari Al-Qur'an, yang sejauh ini tersembunyi dibalik kekakuan penafsiran teologis, dapat terkuak dan muncul ke permukaan. Kepentingan audiens menjadi sentral dalam hermeneutika antroposentris. Dalam konteks ini terdapat kesepahaman antara hermeneutika aksiomatika Hassan Ḥanafī dan hermeneutika humanistik Naṣr Ḥāmid Abū Zaid di mana keduanya menitikberatkan aspek kemanusiaan dalam penafsiran.

Pergeseran paradigma model penafsiran teosentris ke model penafsiran antroposentris terlihat ketika hermeneutika aksiomatika Hassan Ḥanafī menggunakan fenomenologi untuk mentransformasikan pembacaan teosentris atas teks menjadi pembacaan antroposentris. Kasus spesifik seperti kata tauhid yang secara tradisional diartikan mengesakan Tuhan bertransformasi menjadi ketauhidan dalam bentuk persatuan umat, kesatuan tujuan pergerakan, dan seterusnya sebagai manifestasi konsep *min al-'aqīdah ilā al-thaurah* (dari akidah ke revolusi). Begitu juga hermeneutika humanistik Abū Zaid menginginkan teks agar dipahami secara tepat bukan untuk kebenaran teks itu sendiri bagi Tuhan, melainkan pemahaman teks harus terhumanisasi melalui sikap dan tindakan keseharian umat muslim yang mempelajarinya.

Selain itu, hermeneutika antroposentris juga menekankan pentingnya pendekatan rasional ilmiah pada penafsiran teks Al-Qur'an. Namun demikian, pendekatan yang digunakan relatif berbeda, bahkan dalam beberapa aspek terkesan saling menegasikan. Hermeneutika aksiomatika Hassan Ḥanafī berlandaskan pada fenomenologi Husserl, filsafat eksistensial Heidegger, dan *to some extent* marxisme. Orientasi hermeneutika aksiomatika adalah aras

pembebasan (*taharrur*) umat dari keterbelakangan dan hegemoni pemikiran Barat. Adapun hermeneutika humanistik Abū Zaid menggunakan pendekatan linguistik dan sastra, bernuansa lebih *soft* dibandingkan dengan hermeneutika aksiomatika Ḥanafī yang revolusioner. Adanya pendekatan berbeda pada hermeneutika yang dikembangkan kedua tokoh terkait dengan persoalan corak atau tipologi aliran hermeneutika, yaitu subjektivis, objektivis, atau kombinasi dari keduanya.

Dari genealogi pemikiran, Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid mengambil rute hermeneutika yang berbeda. Ḥassan Ḥanafī melalui hermeneutika aksiomatika berangkat dari ujung di mana ia telah menetapkan gagasan reformasi sosial-politik terlebih dahulu untuk kemudian dilakukan justifikasi teks dan disusul dengan penyusunan metodologi. Sementara itu, Abū Zaid melalui hermeneutika humanistik bekerja sebaliknya; ia memulai dari makna historis teks baru kemudian mencari signifikansi melalui metodologi tertentu. Dalam konteks ini, selain mendasarkan teori hermeneutikanya pada fenomenologi Husserl, Ḥanafī juga mengarah ke Heidegger di mana aras faktisitas menjadi tumpuan sedemikian sehingga ada kecenderungan mengesampingkan objektivitas makna historis. Sementara itu, Abū Zaid lebih banyak mengarah ke Gadamer di mana horizon teks menjadi perhatian utama dalam rangka mendapatkan makna historis (makna dasar) yang untuk selanjutnya diimbangi dengan horizon penafsir dalam rangka melahirkan makna baru.

Secara umum, dapat dikatakan bahwa hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī bercorak subjektivis-*cum*-objektivis, sedangkan hermeneutika humanistik Abū Zaid bercorak objektivis-*cum*-subjektivis. Istilah dengan aksentuasi penggabungan ini muncul akibat adanya fenomena paradoksal dari kedua teori hermeneutika. Pada teori hermeneutika aksiomatika, paradoksal terjadi ketika di satu sisi Ḥanafī cenderung mengedepankan aspek subjektivitas penafsir dan di sisi lain kondisi *tabula rasa* pada saat pembacaan yang mengindikasikan objektivitas juga dianjurkan. Fenomena paradoksal juga terjadi pada hermeneutika humanistik Abū Zaid.

Penekanan perolehan makna historis (makna dasar) yang ditekankan oleh Abū Zaid sebagai manifestasi objektivitas secara operasional perlu diimbangi oleh “kreativitas” penafsir dalam rangka produktivitas makna sebagai manifestasi subjektivitas.

Adanya corak yang berbeda dari kedua teori hermeneutika tersebut termanifestasi pada metodologi yang digunakan dalam rangka rekonstruksi tradisi menuju modernitas. Pada hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī, agar Al-Qur’an menjadi operatif dan bermanfaat nyata bagi kehidupan manusia, pembacaannya niscaya diawali adanya tujuan atau kepentingan tertentu. Hermeneutika aksiomatika senantiasa mengedepankan kepentingan transformasi sosial-kemasyarakatan. Hermeneutika aksiomatika cenderung mengesampingkan pembacaan objektif teks, meskipun menganjurkan kondisi *tabula rasa*. Bagi hermeneutika aksiomatika, pembacaan objektif (mencari makna historis) tidak diperlukan karena dipandang tidak relevan dengan persoalan kekinian atau dengan kata lain berpotensi terjadi kealpaan merespons realitas.

Menempatkan kesadaran dan realitas sebagai pelengkap dari teks sehingga melahirkan triadik kesadaran-teks-realitas merupakan pendasaran pemikiran hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī. Kesadaran interpretatif tersebut termanifestasikan dalam kesadaran historis, kesadaran eiditis, dan kesadaran praksis yang merupakan anasir operasional hermeneutika aksiomatika. Aras kesadaran tersebut berakar dari fenomenologi. Salah satu faktor penting dalam fenomenologi selain dari objek yang membuka diri adalah kesadaran pengamat (pembaca, penafsir). Adapun objek dalam konteks ini bisa berupa teks maupun realitas kehidupan. Kesadaran historis yang terkait dengan metafisika Al-Qur’an bukanlah ranah penafsiran sehingga tidak diafirmasi maupun ditolak (*epochè*). Kesadaran historis terkait dengan validitas teks Al-Qur’an dianggap sudah selesai dengan sifat *in verbatim*-nya. Kesadaran terhadap teks diwujudkan dalam kesadaran eiditis di mana kesadaran penafsir mengarah pada teks yang “membuka diri” melalui analisis bahasa. Sementara itu, kesadaran terhadap realitas menghasilkan pembacaan ortopraksi, yakni pengetahuan atau pemahaman yang memanifestasi

dalam sebuah tindakan nyata. Konsep tersebut terkonfirmasi di mana antara akal, wahyu, dan alam merupakan model puncak (ideal) dari triadik kesadaran-teks-realitas.

Secara operasional penekanan pentingnya aspek kesadaran dan realitas pada hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī tecermin pada rekonstruksi hierarki usul fikih. Usul fikih tradisional yang semula meliputi hukum syarak, dalil-dalil syar'i, metode *istinbat*, dan ijihad direkonstruksi secara berurutan menjadi ijihad, dalil-dalil syar'i, metode *istinbat*, dan hukum syarak. Dengan menempatkan ijihad pada urutan awal, ini menunjukkan penempatan rasionalitas di atas dogmatisme. Selanjutnya, hukum syarak yang ditempatkan dalam posisi terakhir menunjukkan bahwa ujung dari segala penafsiran teks adalah aspek praksis, yakni sikap dan tindakan manusia dalam kehidupan nyata.

Secara faktual, hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī yang diwujudkan dalam gagasan kiri Islam yang bersifat progresif-revolusioner tidak serta-merta muncul begitu saja. Secara epistemologi, terdapat proses evolusi pemikiran dalam diri Ḥanafī dari yang semula bersifat teoretis kemudian secara bertahap bergeser ke arah pemikiran praksis. Pada saat menempuh program doktoral dengan disertasi tentang rekonstruksi usul fikih, sejatinya Ḥanafī lebih condong sebagai ilmuwan teoretis yang mengedepankan objektivitas. Namun, pada perjalanan waktu, ditambah pengamatan terhadap realitas sosial-politik di Mesir dan di dunia Arab pada umumnya, kondisi ini menghantarkannya beringsut ke ranah pemikiran subjektif-praksis. Kecenderungan subjektivitas dan orientasi praksis yang ada pada hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī tak pelak mendapat tentangan keras oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Abū Zaid mendakwa hermeneutika aksiomatika telah jatuh pada penafsiran tendensius-ideologis (*qirā'ah muḥriḍah* atau *talwīn*) yang tidak saja bersifat arbitrer, tetapi lebih dari itu juga berpotensi menyesatkan karena telah kehilangan objektivitas.

Selain menekankan pentingnya perolehan makna dasar, hermeneutika humanistik Abū Zaid juga mengetengahkan cara mengungkap *al-maskūt 'anhu* (aspek “yang tak terkatakan”, makna

tersembunyi) melalui analisis arah teks. Konsep *al-maskūt 'anhu* Abū Zaid ini sejalan dengan pemikiran Gracia tentang *implicative function* di mana makna historis sebuah teks dalam ruang tertentu dapat “diperluas” sedemikian rupa. Namun demikian, terdapat unsur paradoksal. Makna historis yang menjadi tumpuan awal penafsiran bisa jadi “lepas” akibat perluasan makna dalam rangka perolehan makna produktif sehingga berpotensi terjadi penafsiran sewenang-wenang yang sangat subjektif. Untuk mengantisipasi, sedari awal Abū Zaid menekankan perlunya *self criticism* pada saat pembacaan.

Hermeneutika humanistik Abū Zaid juga termanifestasi melalui kritik historis dan kritik sastra terhadap teks Al-Qur'an. Basis wacana hermeneutika humanistik mengenai wahyu yang berkaca pada era pra-Islam serta pengaruh gerak sentripetal-sentrifugal melahirkan pernyataan kontroversial bahwa Al-Qur'an merupakan produk budaya (*muntaj thaqāfi*) sekaligus produsen budaya (*muntij thaqāfah*). Meskipun terkesan sangat teoretis, hermeneutika humanistik Abū Zaid pada dasarnya juga tidak mengesampingkan aspek praksis.

Hermeneutika humanistik Abū Zaid pada akhirnya juga bertujuan menjunjung tinggi aspek kemanusiaan sebagaimana hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī. Hermeneutika humanistik menginginkan agar kaum muslimin mampu memformulasikan kandungan Al-Qur'an secara tepat dan faktual dan teraktualisasi dalam kehidupan nyata dalam rangka kemaslahatan umat. Meskipun tidak semenonjol sebagaimana pada hermeneutika aksiomatika Ḥassan Ḥanafī, secara prinsip hermeneutika humanistik Abū Zaid juga menekankan unsur kesadaran dan realitas untuk melengkapi unsur teks. Dikatakan bahwa tujuan akhir dari hermeneutika humanistik adalah adanya kesadaran umat untuk mampu memahami makna teks suci secara tepat untuk kemudian diimplementasikan dalam realitas kehidupan (*Qurān as living phenomenon*).

Namun demikian, kontribusi positif hermeneutika antroposentris Ḥassan Ḥanafī dan Abū Zaid bukannya steril dari berbagai persoalan. Berbagai implikasi dan konsekuensi muncul menyertainya. Metode hermeneutika yang dikembangkan kedua

tokoh dianggap telah memasukkan gagasan ekstra qur'ani dan telah mendegradasi kesakralan Al-Qur'an sedemikian rupa. Tuduhan memasukkan gagasan ekstra qur'ani mengacu pada digunakannya filsafat Barat, seperti fenomenologi dan filsafat eksistensialisme, dalam hermeneutika aksiomatika serta pemanfaatan filsafat pemahaman dan ilmu-ilmu sosial humaniora dalam hermeneutika humanistik. Selain itu, upaya menganalisis Al-Qur'an dengan cara memperlakukan sebagaimana buku-buku ilmiah pada umumnya juga dianggap sebagai bentuk desakralisasi terhadap A-Qur'an. Pandangan kurang luas semacam ini yang berakibat terjadi kesalahpahaman teologis bisa dikatakan refleksi pemikiran, yakni tidak bisa membedakan antara agama sebagai ajaran dan agama sebagai ilmu.

Selain dipengaruhi fenomenologi Husserl dan eksistensialisme Heidegger, hermeneutika aksiomatika sedikit banyak juga dipengaruhi paham marxis. Pengaruh marxisme ini sebenarnya *debatable*. Kata “kiri” dalam Islam kiri memang seolah-olah merefleksikan kelompok marxis. Namun, aspek ke-kiri-an yang dicantolkan pada Islam sebenarnya tidak secara tegas untuk dihadap-hadapkan dengan kelompok kanan (kelompok islamis) sebab dalam berbagai kesempatan Ḥanafī justru berkeinginan agar istilah fundamentalisme Islam sebagai sematan yang cocok bagi negara-negara berpenduduk mayoritas muslim. Secara historis kata “kiri” lebih tepat terkait dengan perlawanan dan pembebasan atas konstruk *liyan (al-akhar, the others)*, yakni feodalisme-kapitalisme Barat. Sementara itu, tuduhan sekularisme pada Abū Zaid barangkali juga berlebihan. Pada dasarnya, Abū Zaid memandang sekularisme sebagai “fungsi saintifik”, alih-alih sebagai paham nonteistik.

Selain beberapa persoalan epistemologis sebagaimana uraian di atas, teori hermeneutika yang dikembangkan oleh Ḥassan Ḥanafī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dipandang dari aspek ontologis juga menyisakan persoalan. Fenomenologi yang mendasari teori hermeneutika Ḥanafī memang kuat secara metodologi, tetapi lemah sebagai filsafat. Pendasaran hermeneutika aksiomatika pada filsafat eksistensialis Heidegger dan hermeneutika filosofis Gadamer dinilai

kurang relevan, bahkan cenderung problematis. Diketahui bahwa filsafat eksistensialisme dan hermeneutika filosofis bertitik tolak pada sesuatu yang sifatnya reflektif filosofis, relatif, dan nonmetodis, sedangkan hermeneutika aksiomatika melalui fenomenologi sifatnya positivistik dan metodis. Artinya, terdapat dua paradigma berbeda yang tidak mudah untuk disatukan. Sementara itu, hermeneutika humanistik Abū Zaid juga tidak terlepas problem ontologis. Klaim hermeneutika humanistik yang bersifat ilmiah, rasional, dan objektif sejatinya merupakan manifestasi keterikatan pada ideologi tertentu yang sifatnya elitis.

Adapun signifikansi kajian ini adalah, *pertama*, penafsiran yang berorientasi pada kemanusiaan (hermeneutika antroposentris) merupakan keniscayaan untuk mengimbangi penafsiran yang terlalu teosentris. *Kedua*, pentingnya pemikiran berbasis pada triadik kesadaran, teks, dan realitas untuk optimalisasi penafsiran antroposentris. *Ketiga*, dinamisasi penafsiran Al-Qur'an dalam ranah filosofis (hermeneutika filosofis) dan metodologis serta integrasi-interkoneksi dengan filsafat dan ilmu empiris modern diperlukan dalam rangka mendorong munculnya tafsir-tafsir yang canggih, humanis, dan kontekstual.

B. Saran-Saran

Berbagai penelusuran dan analisis data dalam kajian ini tentu masih merupakan langkah awal untuk memetakan hermeneutika filosofis dalam wacana 'ulūm Al-Qur'ān secara lebih. Untuk itu, penulis mengajukan beberapa saran sebagai berikut.

1. Diperlukan studi perbandingan tipologi hermeneutika filosofis Al-Qur'an dengan hermeneutika filosofis umum/Barat terkait potensi sebagai landasan pengembangan metodologi tafsir serta praktik penafsiran secara umum. Hermeneutika filosofis umum/Barat telah mampu menjadi landasan bagi pengembangan metodologi tafsir dan praktik penafsiran teks suci dan teks profan, sementara hermeneutika filosofis Al-Qur'an belum mencapai taraf seperti itu.

2. Perlunya dinamisasi penafsiran Al-Qur'an kontemporer melalui integrasi-interkoneksi dengan filsafat dan ilmu-ilmu empiris, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, serta strukturalisme dan semiotika modern.
3. Diperlukan istilah baru yang bernuansa islami untuk menggantikan diksi "hermeneutika" agar menjadi lebih *acceptable* bagi seluruh kalangan Islam. Sebagai istilah alternatif bisa berupa *ihtafara* (menggali makna), *ihtaraja* (mengeluarkan makna), *muḍamman* (mengandung makna).





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

- Abderrahman, Taha. "Language Matters: A Dialogue on Language & Logic." *Tabah Essay Series*, no. 1 (2010).
- Abdullah, M. Amin. "Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Pencarian Makna Teks, Pengarang dan Pembaca." Pengantar dalam Khaled M. Abou El Fadl. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2003.
- _____. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- _____. *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Times, 2020.
- _____. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdurrahman, Taha. *Fiqh Falasifah: al-Falasifah wa Tarjamah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 1995.
- Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. London: Oneworld Publications, 2001.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam Al-Quran Menurut Mu'tazilah*. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. Terj. Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin. Jakarta: ICIP, 2004.
- _____. "The Textuality of the Koran." Dalam *Islam and Europe in Past and Present*. NIAS, 1997.

- _____. *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidiyūlūjiyyah al-Wasa'iyyah*. Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1992.
- _____. *al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍiyah al-Majāz fī Al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1995.
- _____. *al-Khiṭāb al-Ta'wīl*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 2008.
- _____. *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1995.
- _____. *Al-Qur'ān, Hermeneutika dan Kekuasaan: Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutika Al-Qur'ān*. Terj. Dede Iswadi dkk. Bandung: RQIS, 2003.
- _____. *al-Taḥkīr fī Zamān al-Takfīr: Didd al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurāfah*. Kairo: Maktabah Madbulī, 1995.
- _____. *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi. Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- _____. *Falsafah al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl Al-Qur'ān 'inda Muḥyiddīn ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983.
- _____. *Ishkālīyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1994.
- _____. *Kritik Wacana Agama*. Terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____. *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1995.
- _____. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1994.
- _____. *Teks Otoritas Kebenaran*. Terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 1995.

- _____. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*. Terj. Khairon Nahdhiyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- _____. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- _____. "Rethinking the Qur'ān: Towards a Humanistic Hermeneutics." Paper dipresentasikan dalam acara *Ibn-Rushd Chair of Islam and Humanism at the University of Humanistics (UvH)*, Utrecht, 27 Mei 2004.
- _____. "The Modernisation of Islam or the Islamisation of Modernity." Dalam *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*, ed. Roel Meijer, 71–86. London: Routledge, 1999.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History." Dalam *September 11: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, ed. Ian Markham dan Ibrahim M. Abu-Rabi', 21–52. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Agrey, Loren G. "Philosophical Hermeneutics: A Tradition with Promise." *Universal Journal of Educational Research* 2, no. 2 (2014): 188–192.
- _____. "Opportunities and Possibilities: Philosophical Hermeneutics and the Educational Researcher." *Universal Journal of Educational Research* 2, no. 4 (2014): 396–402.
- Aibak, Kutbuddin. *Membaca Otoritas dalam Hukum Islam: Bersama Khaled M. Abou El Fadl*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Akbar, Ali. "Philosophical Hermeneutics and Contemporary Muslim Scholars' Approaches to Interpreting Scripture." *Philosophy and Social Criticism* 47, no. 5 (2021): 587–614. <https://doi.org/10.1177/0191453720931912>.
- Al-'Aridl, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Terj. Muchlisin. Jakarta: Rajawali, 1992.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Binyah al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1990.

_____. *Madkhal ilā Al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 2006.

Al-Jarim, Ali, dan Mustofa Amin. *al-Naḥwu al-Waḍḥ*. Beirut: al-Maktabah al-Lughawiyyah, t.t.

Al-Khuli, Amin, dan Nashr Hamid Abu Zayd. *Metode Tafsir Sastra*. Terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Adab Press, 2004.

_____. *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: Dār al-Ma‘rifah, 1961.

Al-Suyuti, Jalaluddin. *al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1982.

Al-Thabari, Abu Ja’far Muhammad ibnu Jarir. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay Al-Qur’ān*. Kairo: Dār Hajar, 2001.

Al-Thabari, Ibnu Jarir. *Tafsir at-Thabari*. Vol. 20. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

An-Na‘im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Revolution: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.

Antoncich, Ricardo. *Iman dan Keadilan: Ajaran Sosial Gereja dan Praksis Sosial Iman*. Terj. Tim Kanisius. Yogyakarta: Kanisius 1991.

Arkoun, Mohammad. *Berbagai Pembacaan Qur’ān*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

_____. *Islam, Eropa, Barat: Makna yang Dipertaruhkan dan Hasrat untuk Berkuasa*. Terj. Wakhid Nur Efendi. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2000.

Asifudin, Ahmad Janan. *Etos Kerja Islam*. Yogyakarta: Muhammadiyah University Press, 2004.

- Badruzaman, Abad. *Kiri Islam Hassan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Baidowi, Ahmad. "Tafsir Feminis: Studi Pemikiran Amina Wadud dan Naşr Ḥāmid Abū Zayd." *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Bambach, Charles R. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism: History and Metaphysics in Heidegger, Dilthey, and the Neo-Kantians*. New York: Cornell University Press, 1995.
- Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Science*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Media, 2011.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Biemel, Walter. "Phenomenology." Dalam *Encyclopedia Britannica*, ed. Morteimer J. Adler dkk. Vol. 14. Chicago: Chicago University Press, 1979.
- Binti al-Syathi'. *al-Taḥsīn al-Bayānī li Al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Keegan Paul, 1980.
- Boom, Maren van den. "From Dogma to Revolution." *Exchange* 18, no. 54 (1989).
- Boullata, Isa J. "Hassan Hanafi." Dalam *The Oxford Encyclopedia of Islamic World*, ed. John L. Esposito. Vol. 1. New York: Oxford University Press, 1995.

- Brouwer, M.A.W. *Psikologi Fenomenologis*. Jakarta: Gramedia, 1984.
- Campanini, Massimo. “Twentieth Century Commentary of the Qur’an: From Hermeneutics to Praxis: *Maqāṣid al-Sharia and Maqāṣid al-Qur’ān*.” Dalam *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*, ed. Silvain Camilleri dan Selami Varlik. Switzerland: Springer Nature, 2022.
- Cragg, Kenneth (ed.). *Trouble by Truth*. Edinburg: The Pentland Press, 1992.
- Davey, Nicholas. “Philosophical Hermeneutics and Ontology.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, no. 3 (2019).
- Dekmeijan, R. Harair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in Arab Saudi*. New York: Syracuse University Press, 1995.
- Delfgaauw, Bernard. *Filsafat Abad 20*. Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.
- Delfino, Robert A. “Gracia, Individuation, and Thomistic Metaphysics.” Dalam *The Philosophical Legacy of Jorge J. E. Gracia*, ed. Robert A. Delfino, William Irwin, dan Jonathan J. Sanford. London: Rowman & Littlefield, 2022.
- Denffer, Ahmad von. *‘Ulūm Al-Qur’ān: An Introduction to the Sciences of the Qur’ān*. Leicester: The Islamic Foundation, 1994.
- Dilthey, Wilhelm. *Descriptives Psychology and Understanding*. Netherland: Martinus Nijhoff Publisher, 1997.
- Dozan, Wely, dan Qohar Al Basir. “Aplikasi Pendekatan Hermeneutika Al-Qur’an Nasr Hamid Abu Zayd terhadap QS. Al-Nisa’ (4): 3 dan Al-Nahl (16): 3–4.” *Revelatia* 1, no. 2 (2020): 101–116. <https://doi.org/10.19105/revelatia.v1i2.3802>.

- Dunn, James D.G. (ed.). *Fundamentalisms: Thread and Ideologies in the Modern World*. London dan New York: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2016.
- Eickelman, Dale F., dan James Piscatori, *Muslim Politics*. New Jersey: Princenton University Press, 1996.
- El-Nawawy, Mohammed, dan Mohamad Hamas Elmasry. *Revolutionary Egypt in the Eyes of the Muslim Brotherhood: A Framing Analysis of Ikhwanweb*. London: Rawman & Littlefield, 2018.
- Esack, Farid. *Qur'ān, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity againts Oppression*. Oxford: One World, 1997.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- _____. "Konstruksi Nalar *Destructive Criticism* tentang Islam: Studi terhadap Pemikiran Ibn Waraq." *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Fitzmeyer, Josef. "Historical Criticism: Its Role in Biblical Interpretation and Church Live." *Theological Studies* 50 (1989): 244–259.
- Frampton, Martyn. *The Muslim Brotherhood and the West: A History of Enmity and Engagement*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- Frey, Christopher. "The Function of the Bible in Recent Protestant Ethics." Dalam *Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*, ed. Benjamin Uffenheimer dan Henning Graf Reventlow. Shiffield: JSOT Press, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Terj. Joel Weinsheimer dan Donald G.Marshall. Ed. ke-2. New York: Continuum, 1975.

- _____. *Philosophical Hermeneutics*. Terj. David E. Linge. Los Angeles: University of California Press, 1977.
- _____. "Text and Interpretation." Dalam *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. B.R. Wachterhauser. New York: Albany State of University of New York Press, 1986.
- Gatje, Helmut. *Qur'ān and its Exegesis*. Terj. Alford T. Welch. Oxford: Oneword, 1996.
- Gracia, Jorge J. E.. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. New York: State University of New York Press, 1995.
- _____. *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience*. New York: State University of New York Press, 1996.
- Grech, Prosper. "Inner-Biblical Reinterpretation and Modern Hermeneutics." dalam *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, ed. Peter Pokorny dan Jan Roskovec. Tubingen: Artibus Ingen, 2002.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Heaven dan London: Yale University Press, 1991.
- _____. *The Philosophy of Gadamer*. Terj. Khatryn Plant. Chesam: Acumen Publishing Limited, 2003.
- Gusmao, Martinho G. Da Silva. *Hans-Georg Gadamer: Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi*. Yogyakarta: Kanisius, 2012.
- Gustina, Fitria. "Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid." *Skripsi*, UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Gus Mus. *Saleh Ritual Saleh Sosial*. Yogyakarta: Diva Press, 2016.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Hallaq, Wael, B. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. New York: Columbia University Press, 2019.

Ḥanafī, Ḥassan. *Dialog Agama dan Revolusi*. Terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

_____. *Membumikan Tafsir Revolusioner*. Terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003.

_____. *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*. Terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001.

_____. *al-Dīn wa al-Thaurah fī al-Miṣr 1956-1981: al-Uṣūliyah al-Islāmīyah*. Vol. 6. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1989.

_____, dan M. Abid al-Jabiri. *Hiwār al-Mashriq wa al-Maghrib: Talīhi Sisīlah al-Rudūd wa al-Munāqashāt*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1990.

_____. “Method of Thematic Interpretation of the Qur’an.” Dalam *The Qur’an as Text*, ed. Stefan Wild, 195–212. Leiden: Brill, 1996.

_____. *Agama, Ideologi dan Pembangunan*. Terj. Shonhaji Sholeh. Jakarta: P3M, 1991.

_____. *al-Dīn wa al-Thaurah fī Miṣr 1956-1981: Al-Yassār al-Islāmī wa al-Waḥdah al-Waṭaniyyah*. Vol. 8. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1989.

_____. *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mauqifunā min al-Turāth al-Qadīm*. Kairo: al-Mu’assasah al-Jāmi‘ah li Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī‘, 1992.

_____. *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, dan Hermeneutik*. Terj. Jajat Hidayatul Firdaus. Yogyakarta: Primasophie Pustaka Utama, 2003.

_____. *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*. Terj. Asep Usman Ismail dkk. Jakarta: Paramadina, 2003.

- _____. *Dirāsāt Falsafiyah*. Kairo: Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyyah, 1988.
- _____. *Dirāsāt Islāmiyyah*. Kairo: Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyyah, 1981.
- _____. *Hermeneutika Al-Qur'an?* Terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.
- _____. *Humūm al-Fikr wa al-Waṭān: Al-Turāth wa al-Aṣr wa al-Hadāthah*. Vol. 2. Kairo: Dār Qubā', 1997.
- _____. *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*. Vol. 1. Cairo: Egyptian Bookshop, 1985.
- _____. *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*. Vol. 2. Cairo: Egyptian Bookshop, 1985.
- _____. *Mādhā Ya'nī al-Yassār al-Islāmī, Kitābāt fī al-Nahḍah al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Markaz al-'Arabī li al-Baḥth wa al-Nashr, 1981.
- _____. *Min al-'Aqīdah ilā al-Thaurah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyah*. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1989.
- _____. *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb*. Kairo: al-Dār al-Faniyah, 1991.
- _____. *Qaḍāyā Mu'āṣirah fī Fikrinā al-Mu'āṣir*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983.
- _____. *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism, Christianity, and Islam*. Cairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1977.
- _____. *Studi Filsafat 1 & 2*. Terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2015.
- Harb, Ali. *Hermeneutika Kebenaran*. Terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2003.

- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hasan, Noorhaidi. *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi dan Teori*. Yogyakarta: SUKA-Press, 2012.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Terj. John Macquarrie dan Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- Hirsch Jr, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.
- Hirskind, Charles. "Heresy or Hermeneutics: The Case of Naṣr Ḥamid Abū Zaid." *SEHR* 5, no. 1 (Februari 1996).
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju, 2003.
- _____. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to Phenomenology of Philosophy*. Boston: Martinus Nijhoff Publisher, 1983.
- _____. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Indiana: Indiana University Press, 1964.
- Ibnu Sulaiman, Muqatil. *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī Al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah, 1994.
- Ichwan, Moch. Nur. "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship." *Tesis*. Leiden University, 1999.
- _____. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.

- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 1964.
- Janah, Rodhotul. "Menelusuri Unsur-Unsur Lokal Tafsīr Al-Ibrīz dalam Bingkai Hermeneutika Gracia." *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Jihan, Mohammad Noor. "Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer: Studi Komparatif Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abū Zaid." *Skripsi*, UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Jung, Matthias. *Hermeneutik zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2001.
- Kafrawi, Shalahuddin, dan Abdul Mustaqim, "Elemen-Elemen Hermeneutika dalam Tafsir al-Razi." Dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, ed. Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Lembaga Penerbitan UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Kaplan, David M. *Ricoeur's Critical Theory*. New York: State University of New York Press, 2003.
- Kirwan, Michael. *The Limits of Interpretation: The Gadamer - Habermas Conversation and Its Implications for Philosophical Hermeneutics*. Tübingen: Guide Druck Press 2002.
- Knott, Kim. "Insider/Outsider Perspectives." Dalam *The Routledge Companion to The Study of Religion*, ed. John R. Hinnels, 246–254. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.
- Kockelmans, Joseph. *Edmund Husserl Phenomenology*. Indiana: Purdue University Press, 1994.
- Komunitas Lingkar Semanggi. "Diskusi Komunitas Lingkar Semanggi: 'Studi Alqur'an Kontemporer di Barat'." *YouTube*, 1 Juni 2018. Diakses 09 Agustus 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=qO-M0iYooqM&t=1163s>.

- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Lecker, Michael. *Muslim, Jews and Pagans: Studies on Eearly Islamic Medina*. New York: E.J. Brill, 1995.
- Mabruk, Muhammad Ibrahim. *Muwājahah al-Muwājahah: al-Munāqashah al-Islāmiyyah li al-Afkār al-'Ilmāniyyah wa Kutub al-Muwājahah*. Kairo: Dār al-Thabith, 1994.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin & Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Marranci, Gabriele. *Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism*. New York: Palgrave MacMillan, 2009.
- Mashduqi, Muhammad Anis. "Arah Baru Epistemologi Hukum Islam: Studi Komparatif Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri dan Hasan Hanafi." *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Masrukhin, Mohammad Yunus. *Menjadi Muslim Moderat: Teologi Asy'ariah di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Mirra Buana Media, 2020.
- _____. *Biografi Ibnu Arabi: Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi*. Jakarta: Keira Publishing, 2015.
- Meijer, Roel (ed.). *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*. London: Routledge, 1999.
- McLean, B.H. *Biblical Interpretation and Philosophical Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Mu'ammam, M. Arfan, *Studi Islam: Perspektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRCiSod, 2012.

- Munjin, Shidqy. "Konsep *Asbāb al-Nuzūl* Menurut Nashr Hamid Abu Zayd." *Maghza* 3, no. 1 (2018): 104–118. <https://doi.org/10.24090/maghza.v3i1.1959>.
- Munson Jr., Henry. *Islam and Revolution in Middle East*. New Heaven: Yale University Press, 1988.
- Mukti, Abdul. "Pemikiran Muhammad 'Ābid Al Jābirī tentang *Turāth*." *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- _____. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2018.
- _____. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Mustofa. "Konsep Otentisitas Wahyu Tuhan dalam Hermeneutika Hassan Hanafī." *Skripsi*, UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- Muzir, Inyik Ridwan. *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Studies: Essay on Law and Society*. Beirut: Libreire Du Liban, 1967.
- Nasr Hamid Abu Zayd 1943-2010. "Nasr Hamid Abu Zayd Quranic Interpretation Egypt and Exile." *YouTube*, 22 Oktober 2016. Diakses 10 Februari 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=8ayh592XhJg>.
- Netton, Ian Richard. "Towards a Modern *Tafsīr* of *Sūrat al-Kahf*: Structure and Semiotics." *Journal of Qur'ānic Studies* 2, no. 1 (2000): 67–87.
- Nielsen, Cynthia R. "Gadamer on the Event of Art, the Other, and a Gesture toward a Gadamarian Approach to Free Jazz." *Journal of Applied Hermeneutics* (Maret 2016). <https://doi.org/10.11575/jah.v0i0.53277>.

- Nugroho, Sapta Wahyu. "Praksis Ayat-Ayat Moderasi Agama dalam Tafsir *al-Azhar* Karya Hamka: Analisis Hermeneutika Hassan Hanafi." *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga, 2021.
- Oktafiani, Efi. "Orientasi Penafsiran Hassan Hanafi: Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an-nya." *Skripsi*, UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Palmer, Ricahrd E.. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Peters, F. E. *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Putra, Ario. "Pembebasan Manusia dalam Teologi Progresif Hassan Hanafi" *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga, 2021.
- Pye, Lucian W., dan Sidney Verba. *Political Culture and Political Development*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Rabi', Ibrahim M. Abu. "Islam Liberalism in the Muslim Middle East Viable?" *Hamrad Ilismaicus* 12, no. 4 (1991).
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Islam dan Modernitas*. Terj. Tim Pustaka. Yogyakarta: Penerbit Pustaka, 1999.
- _____. "The Qur'ānic Concept of God: The Universe and Man." *Islamic Studies* 6, no. 1 (1967): 1–19.
- _____. *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994.
- _____. *Revival and Reform in Islam*, ed. Ibrahim Musa. Oxford: One World, 2000.

- Ramadan, Thariq. *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. London: Pinguin Books, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: Texas Christian University Press, 1976.
- Ridwan, Ahmad Hasan. “Metodologi Kritik Teks Keagamaan: Studi atas Pemikiran Hermeneutika Naşr Hāmid Abū Zaid.” *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Rippin, Andrew. *Muslim: Their Religious Believe and Practices*. Ed. ke-3. London and New York: Routledge, 2005.
- Rukiyanto, Agus. “Makna dan Implikasinya.” Dalam *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Barat: Reader*, ed. Syafa’atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’ān: Toward a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.
- _____. *Islamic Thought: An Introduction*. London dan New York: Routledge, 2006.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Quran Menurut Hassan Hanafī*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Sahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āşirah*. Damaskus: al-Ahalī, 1992.
- Schmidt, Lawrence, K. *Understanding Hermeneutics*. Durham: Acumen Publishing, 2007.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Setiawan, Muhammad Nur Kholis. *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur’an*. Jakarta: Kencana, 2008.

- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Terj. M. Imam Azis. Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Sholahuddin, Devi Muharrom. “Studi Metodologi Tafsir Hassan Hanafi.” *Studi Quranika* 1, no. 1 (2016): 57–72. <https://doi.org/10.21111/studiquran.v1i1.735>.
- Sirry, Mun'im. *Islam Revisionis: Kontestasi Agama Jaman Radikal* (Yogyakarta: Suka Press, 2018).
- Soedrajad, Mochammad Rijal, dan Naupal Asnawi. “The Essence of Islam in the Discourse of Indigenous Islam and Puritan Islam in Indonesia through Nasr Hamid Abu Zayd’s Hermeneutic Studies.” *Jurnal Islam Nusantara* 6, no. 1 (Januari–Juni 2022): 44–57. DOI:10.33852/jurnal.in.v6i1.307.
- Standen, David. “Textual Hermeneutics, Interpretive Responsibility and the Objectification and Interpretation of Action: Paul Ricoeur and ‘The Model of the Text’.” *Disertasi*, University of East Anglia, 2013.
- Stenner, Rob, Theresa Mitchell, dan Shea Palmer. “The Role of Philosophical Hermeneutics in Contributing to an Understanding of Physiotherapy Practice: A Reflexive Illustration.” *Physiotherapy* 103, no. 3 (2017): 330–334. <https://doi.org/10.1016/j.physio.2016.05.003>.
- Sugiyono, Sugeng. *Manusia dan Bahasa: Upaya Meretas Semantik Kun Fayakun*. Yogyakarta Adab Press, 2013.
- Sulaeman, Mubaidi. “Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Hasan Hanafi dalam Studi Al-Qur’an di Indonesia.” *Salimiya* 1, no. 2 (2020): 1–26.
- Susanto, Edi. *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*. Jakarta: Kencana, 2016.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

_____. *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.

Thompson, John B. *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Wahid, Abdurrahman. "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya." Pengantar buku Kazuo Shimogaki. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Terj. M. Imam Azis. Yogyakarta: LKiS, 1993.

Wahyudi, Yudian. "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hassan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid." *Disertasi*, McGill University, 2002.

Wibowo, Safrudin Edi. "Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi al-Qur'an." *Disertasi*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2017.

Wijaya, Aksin. *Teori Interpretasi Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

Zahid, Mohammed. *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis: The Politics of Liberalization and Reform in the Middle East*. London dan New York: I.B.Tauris Publishers, 2010.

Zuhry, Muhammad Syaifuddin. "Tawaran Metode Penafsiran Tematik Hassan Hanafi." *Jurnal at-Taqaddum* 6, no. 2 (2014): 386–410.