

# REKONSTRUKSI MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH (Sebuah Gagasan Hasan Hanafi tentang Revitalisasi Turâts)

**Moh. Hefni**

(Jurusan Syariah STAIN Pamekasan, Jl. Pahlawan Km.04 Pamekasan, email:  
desy\_ira@telkom.net)

## **Abstrak:**

Dalam pergulatan wacana keagamaan kontemporer, isu *maqâshid al-syarî'ah* banyak dihembuskan oleh kalangan liberal sebagai sebuah simbol perlawanan atas kian teguhnya keberpihakan pada dominasi fiqih klasik yang dalam banyak hal telah gagal melampaui jamannya. Salah seorang pemikir kontemporer yang mengusung program rekonstruksi kebudayaan yang membebaskan adalah Hasan Hanafi. Ia ingin mereformasi pemikiran Islam dengan melakukan revitalisasi terhadap *turâts* (tradisi) klasik dan merekonstruksinya sehingga tidak usang dan menjadi ramah terhadap kondisi kontemporer. Di bidang hukum Islam, Hanafi melakukan rekonstruksi atas *maqâshid al-syarî'ah* melalui reformasi linguistik. Hasilnya, *hifzh al-nafs* dimaknai sebagai menjaga kelestarian umat dari ancaman yang datang baik dari dalam negeri ataupun luar negeri, *hifzh al-'aql* diartikan menggalakkan rasioanalitas, pendidikan, dan memerangi kebodohan, *hifzh al-dîn* dimaknai sebagai memberi kebebasan beragama kepada pemeluk agama untuk meyakini dan melaksanakan ajaran agamanya, *hifzh al-'irdl* berarti menjaga harga diri umat dan negara baik dari penjajahan maupun tekanan pihak luar, dan kelima *hifzh al-mâl* adalah melindungi sumber daya alam negara dan memanfaatkannya demi kepentingan rakyat. Implementasi *maqâshid al-syarî'ah* tersebut menjadi kewajiban negara.

## **Kata Kunci:**

Hasan Hanafi, *maqâshid al-syarî'ah*, *turâts*, rekonstruksi, dan negara

## **Abstract:**

In the contemporary religious discourse, the issue of *maqâshid al-syarî'ah* has been blown by liberal side as the symbol of fight

against the domination of classic fiqh (study of Islamic law) that is considered fail in responding the challenge of time. Hasan Hanafi, one of the modern thinker, carries on a program of free cultural reconstruction. He attempts to reform Islamic thought by revitalizing and reconstructing the classic *turats* (tradition) in order to be up-dated and kind toward contemporary condition. In the study of Islamic law, Hanafi reconstructs *maqâshid al-syarî'ah* using linguistic reformation. As a result, *hifzh al-nafs* could be interpreted to keep the everlasting humankind from the threat coming from inside and outside the country. *Hifzh al-'aql* means to encourage rationality, education, and to struggle against fatuity. *Hifzh al-dîn* means to give a religious freedom for people to believe and to perform their religion teaching. *Hifzh al-'irdl* means to keep the dignity of ummat and country from the collonialism and othe countries' preasure. *Hifzh al-mâl* is about to protect the natural sources of a country and tu use it for the sake of its people. It is a must for the country to implement the *maqâshid al-syarî'ah* .

**Kata kunci:**

Hasan Hanafi, *maqâshid al-syarî'ah*, *turâts*, rekonstruction, and country

**Pendahuluan**

Dalam perjalanan sejarah pemikirannya, hukum Islâm<sup>1</sup> merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya gerakan pemikiran hukum Islam mulai dari masa *Khulafâ' al-Râsyidîn* yang dimotori oleh Umar ibn al-Khaththâb, era *Sighar Sahabat* dan *Tabi'in* yang ditandai dengan munculnya *Ahl al-Ra'y* yang dimotori oleh Ibrâhîm al-Nakhâ'ie hingga munculnya *madzhab fiqh* pada era *Tabi' al-Tâbi'in* yang memiliki corak tersendiri sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik di mana *madzhab fiqh* itu tumbuh dan berkembang. Perkembangan yang dinamis-kreatif ini, setidaknya-tidaknya didorong semangat

---

<sup>1</sup> Istilah "hukum Islâm" merupakan istilah khas Indonesia, sebagai terjemahan dari *al-fiqh al-Islâmi* atau dalam konteks tertentu terjemahan dari *al-syarî'at al-Islâmî*. Ia merupakan terjemahan dari istilah yang digunakan oleh para ahli hukum Barat, yaitu *Islâmic Law*. Di dalam al-Qur'an maupun al-Hadits, atau bahkan di kitab-kitab *fiqh*, sama sekali tidak dijumpai istilah hukum Islâm (*al-hukm al-Islâmî*).

keagamaan, yakni eksistensi umat Muslim sebagai umat terbaik yang diutus untuk manusia, menyerukan kebaikan dan mencegah kemungkar.<sup>2</sup> Implikasinya, mereka diharapkan dapat membawa misi perubahan bagi kemanusiaan.<sup>3</sup> Ini bisa dilakukan dengan pencarian makna Islâm sesuai dengan konteksnya dan menjadikan Islâm sebagai ajaran terbuka bagi munculnya beragam penafsiran. Dorongan keagamaan ini selalu eksis sepanjang sejarah Islâm dan mengambil bentuk *ijtihād*. Iqbal menyebut ini sebagai prinsip gerak dalam struktur Islâm.<sup>4</sup>

Dengan berlalunya waktu, perkembangan hukum Islâm yang progresif itu akhirnya mengarah pada penutupan pintu *ijtihād*, yang secara logis mengarahkan kepada kebutuhan *taqlīd*, yakni suatu istilah yang secara umum dimaknai sebagai penerimaan tanpa *reserve* atas doktrin-doktrin yang telah mapan.<sup>5</sup> Keadaan ini menimbulkan kegelisahan intelektual di kalangan pemikir Islam sehingga mengantarkan pada kesadaran akan pentingnya pembukaan kembali pintu *ijtihād*. Namun, persoalan yang muncul kemudian adalah apakah hukum Islâm, atau Islam secara umum, itu bersifat tetap, dalam arti tidak bisa disesuaikan dengan kondisi kontemporer ataukah dalam batas-batas tertentu ia dapat berdialog realitas zaman.

Menjawab persoalan tersebut, para pemikir Muslim, mulai abad 14 H atau abad ke-19 Masehi, terpecah ke dalam dua *mainstream*, yakni kaum pembaru dan kaum tradisional. Kaum pembaru berusaha menghadirkan Islam ke kancah berbagai persoalan kontemporer. Kelompok ini terbagi lagi ke dalam dua arus, yakni arus pembaruan dengan akselerasi cepat (liberal) dengan patronnya mulai dari Ali Abdur Raziq hingga yang terkini, seperti, Hasan Hanafi, Abid al-Jabiri, Nashr Hamid Abu Zayd dan Mohamed Arkoun;<sup>6</sup> dan arus

---

<sup>2</sup> Al-Qur'ân Surat Alī Imrân (3): 110.

<sup>3</sup> Lihat Muhammad al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī; al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 194-195.

<sup>4</sup> Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Nadj, 1982), hlm. 148.

<sup>5</sup> Mohammad Hasbi Ash-Shiddiqie, *Pengantar Hukum Islâm* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 80.

<sup>6</sup> Muhammad Nur Manuty, "Islamic Studies Programs In Malaysia's Higher Learning Institutions: Responses To Contemporary Challenges Of Modernity, Globalization And Post 9/11", dalam *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*, (Eds) Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory (Kualalumpur:

pembaruan dengan gerak lambat (moderat) yang di dalamnya terdapat nama-nama seperti Rasyid Ridha dan berlanjut hingga era Wahbah al-Zuhayli, al-Bouthi, dan Yusuf al-Qardhawi.<sup>7</sup> Kaum pembaru ini begitu terbuka dengan pihak luar (Barat) dan berani melakukan otokritik atas khazanah *turâts*. Di sisi lain, terdapat kaum tradisional yang sama sekali menolak ide pembaruan tersebut dan mereka menanggapi dengan penuh kecurigaan, bahkan menganggap ide pembaruan hanyalah merupakan sebuah ide besar berbau Barat yang akan menghancurkan prinsip-prinsip ajaran Islam.<sup>8</sup> Pada sayap ini terdapat nama-nama seperti Sayyid Quthb dan Hasan al-Banna.

---

Yayasan Ilmuwan, 2011), hlm. 153. Pada arus ini, Armas menyebut nama-nama lain, seperti Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, dan Farid Esack. Lihat, Adnin Armas, "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an" dalam *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA*, Tahun I No. 1 (Muharram 1425), hlm. 38. Sedangkan Charles Kurzman menyebut nama-nama, seperti, Muhammad Sa'id al-Ashmawi, Muhammad Natsir, Fatima Mernissi, Muhammad Sahrour, dan Nurcholis Madjid, berada dalam aras Islam liberal. Lihat Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2001).

<sup>7</sup> Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari dan Wan Mohd Yusuf bin Wan Chik, "Maqasid Sharciyyah According To Al-Qaradawi in the Book al-Halal wa al-Haram fi al-Islam", dalam *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 2 No. 1 (January 2011), hlm. 238-254.

<sup>8</sup> Kecurigaan ini bisa dijelaskan melalui konsep *other*, yakni dunia Timur atau Muslim. Kritik Said atas konsep *other* menemukan konteksnya di sini. Dalam konsep ini, terdapat arogansi budaya bahwa peradaban dan agama yang dianut dunia Barat adalah paling unggul, sehingga membuat pandangan yang bias terhadap posisi *other*. Masyarakat Barat menganggap bahwa peradaban mereka superior dan lebih maju daripada Timur. Tradisi orientalisme yang memandang inferior, monolitik, dan periferi terhadap dunia Timur adalah wujud nyata arogansi superioritas itu. Di sinilah Edward W. Said mengkritik orientalisme secara jenius, yakni corak pemikiran yang membedakan epistemologi antara Timur dan Barat. Timur dipandang sebagai "yang lain" dan pandangan ini menjadi titik tolak untuk menyusun berbagai teori, epik, novel, deskripsi sosial, dan paparan politik mengenai Timur (orang-orangnya, tabiat, pikirannya, dan seterusnya). Orientalisme, papar Said, akhirnya menjadi proyek historis-materialis sebagai jenis pengetahuan Barat yang bertujuan mendominasi, merestrukturisasi, dan mendatangkan kekuasaan atas Timur. Said dengan meminjam ide wacana Foucault menyatakan orientalisme mesti dipandang sebagai wacana untuk memahami tumbuh suburnya berbagai disiplin sistematis dengan apa kebudayaan Barat mampu mengatur, bahkan memproduksi Timur secara politis, sosiologis-antropologis, militer, ideologis, saintifik, dan imajinatif pada

Di antara pemikir Muslim yang menarik untuk dikaji adalah Hasan Hanafi. Ia dipandang sebagai pemikir yang ikut mengambil bagian dalam pergumulan intelektual di Mesir yang disulut oleh Jamal al-Dîn al-Afgani dan Mohamammad Abduh. Ia memproklamirkan gagasan Kiri Islam (*al-Yasar al-Islâmi*) sebagai sebuah gerakan agama yang meletakkan orang yang tertindas sebagai obyek utama yang harus dibela dan diperjuangkan.<sup>9</sup> Kiri Islam lahir dari kesadaran penuh atas posisi tertindas kaum Muslim, untuk kemudian merekonstruksi seluruh bangunan pemikiran Islam secara menyeluruh (*al-manâhij al-Islâmî al-'Amm*), sehingga Islam dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebasan. Hanafi menamai proyek ini *al-Turâts wa al-Tajdîd* (tradisi dan modernisasi).

Hanafi mengagendakan tiga dimensi yang saling berhubungan yang menjadi basis dalam membangun proyeknya, yaitu: *Pertama, mawqifunâ min al-turâts al-qadîm* (sikap kita atas khazanah klasik). Dalam program ini Hanafi ingin mereformasi pemikiran Islam dengan melakukan revitalisasi terhadap *turâts* klasik dan merekonstruksinya supaya tidak usang, bisa berdialog dengan, dan bermanfaat untuk zaman ini. Dimensi ini melahirkan seruan untuk merevitalisasi khazanah Islam klasik. Namun demikian, di sisi lain kebudayaan Barat telah terlanjur menghegemoni kehidupan umat Muslim. Karenanya, kebudayaan Barat juga perlu diperlakukan dengan tepat melalui program kedua, yakni *mawqifunâ min al-turâts al-gharbi* (sikap kita terhadap khazanah Barat). Dimensi ini

---

periode pasca-Pencerahan. Lihat Edward W Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat, (Bandung: Pustaka Salman, 1996), hlm.142.

<sup>9</sup> Gerakan kiri Islam menggunakan dasar berpikir paradigma Marxisme. Namun, labelisasi kiri Islam yang menggunakan paradigma marxis, pada akhirnya terlabeli dengan kelompok yang anti Tuhan dan komunis yang memang memihak pada kaum tertindas. Kiri Islam berupa gerakan perlawanan dan kritisisme yang menjelaskan jarak antara realitas dan idealitas. Namun, ada perbedaan yang cukup signifikan antara gerakan marxisme dan kiri Islam, kiri Islam memandang agama sebagai motivator, sedangkan marxisme memandang agama sebagai candu. Kiri Islam bukanlah Islam yang berpoleskan Marxisme, karena itu berarti menafikan makna revolusioner dari Islam sendiri. Ia juga tidak berarti bentuk eklektik antara Marxisme dan Islam, karena yang demikian hanya menunjukkan bentuk pemikiran yang tercerabut dari akarnya, tanpa pertautan yang erat dengan realitas kaum Muslim. Tetapi, Islam secara tegas mengusik kemapanan, baik kemapanan politik maupun agama.

melahirkan oksidentalisme, sebuah kajian kritis atas budaya Barat, sebagai lawan dari orientalisme. *Ketiga, mawqifunâ min al-waqi'* (sikap kita atas realitas), yakni menafsirkan kembali serta merekonstruksi kebudayaan masa sekarang dalam skala global yang memosisikan Islam sebagai fondasi ideologis bagi kemanusiaan. Dimensi ketiga ini melahirkan sebuah teori penafsiran (hermeneutika).<sup>10</sup>

Pemikiran Hanafi yang tertuang dalam berbagai tulisan, baik buku maupun artikel, telah banyak menyedot perhatian para intelektual Muslim dan Barat, seperti Muhsin Mili, Issa J. Boullata, Ali Harb, Kazuo Shimogaki, Abdurrahman Wahid, Azyumardi Azra, dan Komaruddin Hidayat, serta diskusi-diskusi serius yang diadakan LKIS dan Yayasan Paramadina semenjak tahun 1993.<sup>11</sup> Berbagai tulisan yang mengkaji pemikirannya juga bertebaran di berbagai jurnal dan buku. Kebanyakan mereka mengarahkan pada pemikiran hermeneutika Hanafi, terutama dikaitkan dengan al-Qur'an. Di antara mereka adalah Ilham B. Saenong,<sup>12</sup> Nia Dwi Anggraini,<sup>13</sup> Ahmad Hasan Ridwan,<sup>14</sup> Robi'atul Mariyah dan Ummy Kultsum,<sup>15</sup> dan

---

<sup>10</sup> Abad Badruzzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 53; Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Pragmatisme" Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Jawa Timur: Bayu Media Publishing, 2003), hlm. 31; dan Din Wahid, "Kiri Islam: Studi atas Gagasan Pembaruan Pemikiran Islam Hassan Hanafi", dalam Jurnal "Refleksi", Vol. 2, No.2, (2000), hlm. 38.

<sup>11</sup> Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi*, hlm. 19

<sup>12</sup> Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Quran Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002). Dalam buku ini Saenong menggambarkan tentang bagaimana Hanafi melakukan refleksi kembali hakikat teks dan penafsiran, sekaligus merumuskan kerangka metodologis dalam memahami al-Qur'an, yang biasa disebut sebagai "hermeneutika Qur'an untuk pembebasan" atau disingkat sebagai "hermeneutika Pembebasan". Dalam hal ini, setiap teks dan kegiatan penafsiran diteropong berdasarkan relasinya dengan realitas dan kepentingan penafsir atas realitas tersebut. Hanafi menegaskan bahwa penafsiran Qur'an tidak bisa dipisahkan dari hubungan triadik antara teks dengan kompleksitas linguistik dan historisnya, pembaca, dan penafsir. Jika mengabaikan salah dari ketiganya, suatu penafsiran akan tercerabut dari dunia nyata dan tidak akan berbicara apa-apa kepada manusia.

<sup>13</sup> Nia Dwi Anggraini, *Hermeneutika Qur'an Hasan Hanafi: Suatu Telaah Kritis* (Skripsi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia Jakarta, 2009)

<sup>14</sup> Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Jakarta: Ittaqa Press, 1998). Dalam mengkaji hermeneutika Qur'an, yang kali pertama adalah kesadaran historis untuk

Ahmad Khudori Sholeh.<sup>16</sup> Beberapa lainnya memfokuskan pada bidang teologi, di antaranya adalah Rohman.<sup>17</sup> Sedangkan Shimogaki<sup>18</sup> dan Badruzzamaan<sup>19</sup> membedah pemikiran Hanafi secara utuh tentang Kiri Islam.

Dalam kaitan ini, terdapat kekosongan kajian tentang *turâts* kaitannya dengan hukum Islam. Karenanya, tulisan ini dihatatkan untuk mengisi kekosongan kajian tentang pemikiran Hanafi, terutama

---

menentukan orisinalitas kitab suci. Kedua, kesadaran eiditis yang menjelaskan dan menafsirkan makna Qur'an. Ketiga, kesadaran praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai sebagai asar teoritik bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan nyata manusia.

<sup>15</sup> Robi'atul Mariyah dan Ummy Kultsum, "Hermeneutika Al-Qur'an Hassan Hanafi: Membaca Teks dengan Dimensi Pembebasan". [www.iainsunanampel.ac.id](http://www.iainsunanampel.ac.id)

<sup>16</sup> Sholeh, Ahmad Khudori, *Pemikiran Islam Kontemporer, Hasan Hanafi: Hermeneutika Humanistik* (Yogyakarta: Jendela. 2003). Dalam buku ini disebutkan bahwa Hanafi menggunakan hermeneutika sebagai alternatif metode interpretasi teks atas kritiknya pada metode tafsir klasik. Hanafi juga memperluas cakupan hermeneutika, dari sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, menjadi ilmu yang menjelaskan tentang penerimaan wahyu sejak tingkat perkataan hingga tingkat dunia. Hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari *logos* sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.

<sup>17</sup> Ma'tufathu Rohman, *Gagasan Reaktualisasi Pemikiran Islam Hasan Hanafi* (Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: 2010). Dalam penelitian ini ditemukan bahwa Persoalan Reaktualisasi Pemikiran Islam Hasan Hanafi yang diasumsikan sebagai langkah untuk memahami dunia barat sebagai upaya menutupi kekurangan dunia timur dengan cara mengkritik dunia timur dan ummat Islam, ini merupakan langkah kongkrit perjuangan Hasan Hanafi. Hasan Hanafi menjadikan gagasan reaktualisasi pemikiran Islam sebagai cermin untuk kebangkitan dunia timur dengan berkaca pada dunia barat. Dunia timur harus terbuka, sehingga belajar dan berguru pada dunia barat adalah sebuah keharusan untuk mengangkat harkat dan martabat dunia timur. Dengan demikian, maka sudah saatnya dunia barat dan dunia timur duduk satu meja untuk berdialog yang bertujuan untuk menghindari adanya klaim bahwa dunia barat adalah musuh bagi dunia timur. Padahal bagi dunia timur, dunia barat adalah merupakan teman dan bukan musuh sehingga peradaban barat bukanlah peradaban yang superior, dan sudah saatnya dunia timur untuk mensejajarkan peradaban timur dengan peradaban barat sehingga bisa berjalan sinergis.

<sup>18</sup> Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*, terj. M.Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKIS, 1993)

<sup>19</sup> Abad Badruzzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005)

di bidang hukum Islam. Karenanya, tulisan ini mengkaji pemikiran Hanaf tentang revitalisasi *maqâshid al-syarî'ah*. Bagi kaum liberal, isu *maqâshid al-syarî'ah* dijadikan sebagai simbol perlawanan atas kian teguhnya keberpihakan pada dominasi fikih klasik yang dalam banyak hal telah gagal melampaui jamannya.

### **Hanafi: Pengembaraan Intelektual dan *Setting* Sosio-Politik**

Hassan Hanafi dilahirkan di Kairo, Mesir, tepatnya di dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar, di mana kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas Al-Azhar. Ia lahir dari leluhur Berber dan Badui Mesir pada 13 Februari 1935.<sup>20</sup> Keluarganya berasal dari Bani Suwayf, sebuah provinsi yang berada di pedalaman Mesir, kemudian berurban ke Kairo, ibu kota Mesir. Ia adalah tokoh terkemuka dalam Islam modern.<sup>21</sup> dan merupakan filsuf hukum Islam dan guru besar pada fakultas Filsafat Universitas Kairo.

Pendidikannya diawali di pendidikan dasar di Madrasah Sulaymân Ghawish, tamat tahun 1948. Setamat dari pendidikan dasar, Hanafi kecil masuk sekolah pendidikan guru, *al-Mu'allimîn*. Kemudian melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah "Khalil Agha", Kairo, selesai pada tahun 1952.<sup>22</sup> Selama belajar di tsanawiyah ini, Hanafi aktif mengikuti diskusi-diskusi yang diadakan oleh *al-Ikhwân al-Muslimûn*.<sup>23</sup> Kegiatan ini membuat pemikiran Hanafi berkembang.

---

<sup>20</sup> Caryle Murphy, *Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experience*, (New York, Scribner, 2002), hlm. 220.

<sup>21</sup> Richard K. Khuri, "A Critique of Hassan Hanafi Concerning his Reflections on the Scarcity of Freedom in the Arab-Muslim World" dalam Şerif Mardin, (ed.) *Cultural transitions in the Middle East* (Leiden: E.J. Brill, 1994), hlm. 88.

<sup>22</sup> Achmad Khudori Sholeh, "Mencermati Hermenutika Humanistik Hasan Hanafi", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadits Vol. 11, No. 1*, (Januari 2010), hlm. 42.

<sup>23</sup> *Al-Ikhwân Al-Muslimûn* berdiri di kota Ismailiyah, Mesir. Pada Maret 1928.. Pendirinya adalah Hasan al-Banna, bersama keenam tokoh lainnya, yaitu Hafiz Abdul Hamid, Ahmad al-Khusairi, Fuad Ibrahim, Abdurrahman Hasbullah, Ismail Izz dan Zaki al-Maghribi. *Al-Ikhwân Al-Muslimûn* merupakan sebuah organisasi Islam berlandaskan ajaran Islam. Ia merupakan salah satu jamaah dari beberapa jamaah yang ada pada umat Islam, yang memandang bahwa Islam adalah *dîn* yang universal dan menyeluruh, bukan hanya sekedar agama yang mengurus ibadah ritual (shalat, puasa, haji, zakat, dan sebagainya) saja. Tujuan *Al-Ikhwân Al-Muslimûn* adalah mewujudkan terbentuknya sosok individu muslim, rumah tangga Islami, bangsa yang Islami, pemerintahan yang Islami, negara yang dipimpin oleh negara-negara



Bahkan ia juga mempelajari pemikiran Sayyid Qutb tentang keadilan sosial dan keislaman.

Setamat Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studinya di Departemen Filsafat Universitas Kairo, selesai pada tahun 1956 dengan menyandang gelar sarjana muda. Pada 11 oktober 1956 M ia berangkat ke Perancis untuk melanjutkan studi di Universitas Sorbonne Prancis, dengan mengambil konsentrasi pada kajian pemikiran Barat pra-modern dan modern.<sup>24</sup> Selama di Prancis, Hanafi mendalami berbagai disiplin ilmu, di antaranya adalah belajar metode berpikir (*ilm manthiq*), perubahan, dan sejarah dari Jean Gitton, fenomenologi dari Edmund Husserl, analisis kesadaran dari Paul Ricour, bidang perubahan pada Massignon, yang sekaligus bertindak sebagai pembimbingnya.<sup>25</sup> Hanafi menyelesaikan program master dan doktornya pada tahun 1966, dengan tesis berjudul *Les Methodes d'Exegeses: Essei sur La Science des Fondament de La Conprehension Ilmu Ushul Fiqh* dan disertasi berjudul *L'Exegese de La Phenomenologie, L'etat actuel de la Methode Phenomenologie et son application au Phenomene Religiux*.<sup>26</sup> Diakui oleh Hanafi bahwa kedua karya tersebut banyak dipengaruhi oleh fenomenologi Husserl.<sup>27</sup>

Karir akademiknya dimulai pada 1967 ketika ia diangkat sebagai lektor, lektor kepala pada 1973, dan profesor filsafat pada tahun 1980 di Jurusan Filsafat Universitas kairo.<sup>28</sup> Selain itu Hanafi juga aktif memberi kuliah di beberapa negara, seperti Prancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia Amerika Serikat (1971-

---

Islam, menyatukan perpecahan kaum muslimin dan negara mereka yang terampas, kemudian membawa bendera jihad dan da'wah kepada Allah sehingga dunia mendapatkan ketentraman dengan ajaran-ajaran Islam. *Al-Ikhwān Al-Muslimūn* menolak segala bentuk penjajahan dan monarki yang pro-Barat.

<sup>24</sup> Hasan Hanafi, *ad-Dīn wa at-Tsaurah fi Miṣr 1952-1981; al-Yamīn wa al-Yasār fi fikri al-Dīn*, Vol. 7 (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), hlm. 331-332.

<sup>25</sup> M. Ridwan Hambali, *Hassan Hanafi: Dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats* dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (ed.) M. Aunul Abid Shah, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 219 & 221-223.

<sup>26</sup> Disertasinya setebal 900 halaman ini dinobatkan sebagai karya tulis ilmiah terbaik dari Pemerintah Mesir pada tahun 1971. Lihat Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arabs Thought*, (New York: SUNY Press, 1995), hlm. 98.

Ahmad Khudori Sholeh, *Pemikiran Islam Kontemporer, Hasan Hanafi: Hermeneutika Humanistik* (Yogyakarta: Jendela. 2003), hlm. 157

<sup>27</sup> Hanafi, *ad-Dīn wa at-Tsaurah*, hlm. 332

<sup>28</sup> Boullata, *Trends and Issues*, hlm. 99.

1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fez Maroko (1982-1984). Pada 1984-1985 ia diangkat sebagai guru besar tamu di Universitas Tokyo Jepang dan menjadi penasihat program di Universitas PBB di Jepang pada 1985-1987.

Sebagai seorang intelektual, ia banyak menghasilkan karya tulis. Pada fase awal pemikirannya itu, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni. Baru pada awal periode 1970-an, tulisan-tulisan Hanafi lebih bersifat populis sebagai bentuk perhatiannya pada pencarian penyebab kekalahan umat Muslim dalam perang melawan Israel tahun 1967. Oleh karena itu, tulisan-tulisannya lebih bersifat populis. Pada periode tersebut, ia banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti *al-Katib*, *al-Adab*, *al-Fikr al-Mu'ashir*, dan *Mimbar al-Islâm*. Pada tahun 1976, tulisan-tulisan yang berserakan tersebut kemudian diterbitkan dalam bentuk sebuah buku dengan judul *Qadhaya Mu'ashirat fî Fikrinâ al-Mu'ashir*. Buku ini memberikan deskripsi tentang realitas dunia Arab saat itu, tugas para pemikir dalam menanggapi problema umat, dan pentingnya pembaruan pemikiran Islam untuk menghidupkan kembali khazanah tradisional Islam. Kemudian, pada 1977, ia menerbitkan buku *Qadhaya Mu'ashirat fî al-Fikr al-Gharib*. Buku kedua ini mendiskusikan pemikiran para sarjana Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalan masyarakatnya dan kemudian mengadakan pembaruan.

Kedua buku itu secara keseluruhan membicarakan tentang dua pokok pendekatan analisis yang berkaitan dengan sebab-sebab kekalahan umat Islam, yakni memahami posisi umat Muslim sendiri yang lemah dan memahami posisi Barat yang superior. Kedua pendekatan inilah yang nantinya melahirkan dua pokok pemikiran baru yang tertuang dalam dua buah karyanya, yaitu *al-Turâts wa al-Tajdid* (Tradisi dan Pembaruan), dan *al-Istighrab* (Oksidentalisme).

Selanjutnya adalah periode 1980-an sampai dengan awal 1990-an. ketimbang masa-masa sebelumnya. Dalam periode ini, dilatarbelakangi oleh kondisi politik yang relatif lebih stabil, Hanafi mulai menulis *al-Turâts wa al-Tajdid* yang terbit kali pertama pada 1980. Buku ini merupakan landasan teoretis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia

menulis *al-Yasar al-Islâmi* (Kiri Islam),<sup>29</sup> sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah “manifesto politik” yang berbau ideologis. Selanjutnya, ia menulis uraian secara terperinci tentang pokok-pokok pembaruan yang ia tulis dalam kedua karyanya yang terdahulu dalam buku berjudul *Min al-Aqîdah ila al-Tsawrah*. Buku yang terdiri atas 5 jilid ini diterbitkan pada 1988.

Pemikirannya tersebar di dunia Arab dan Eropa. Pada 1981, ia memrakarsai sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *al-Yasâr al-Islâmî*. Pemikirannya dalam jurnal ini mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat, dan menyeretnya ke penjara. Keberangkatannya ke Amerika sebagai dosen tamu sebenarnya tidak lepas dari perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya untuk meninggalkan Mesir.<sup>30</sup>

Pemikiran Hanafi, selain dibentuk oleh perjalanan intelektualnya, juga dipengaruhi oleh latar belakang sosio-politik kehidupannya. Hanafi lahir dan dibesarkan dalam kondisi masyarakat Mesir yang penuh pergolakan dan pertentangan. Dari sisi sosio-politik, saat itu terdapat dua kelompok ekstrem yang saling berebut pengaruh. Pada sayap kiri terdapat Partai Komunis yang semakin kuat berkat pengaruh Sovyet di seluruh dunia, termasuk Mesir. Kemenangan Sovyet selama perang dan dikukuhkannya perwakilan Sovyet di Kairo (1942) merangsang minat kalangan mahasiswa dan kaum muda Mesir untuk belajar komunisme. Sedangkan di sayap kanan terdapat kelompok *Ikhwân al-Muslimîn*, yang didirikan Hassan al-Banna pada 1929 di Ismailia, yang pro Islam dan anti Barat.<sup>31</sup> Kelompok kedua memiliki sejumlah besar pengikut, termasuk Hanafi ketika menempuh pendidikan di Tsanawiyah.

---

<sup>29</sup> Hanafi menulis karya ini karena diinspirasi oleh Revolusi Iran. Dalam buku ini, ia memperkenalkan ide-ide seorang ideolog Iran, Ali Shari'ati. Lihat Mona Abaza, “Asia Imagined By The Arabs”, dalam *Islamic studies and Islamic education in contemporary Southeast Asia*, (Eds) Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory (Kualalumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011), hlm. 13-14.

<sup>30</sup> Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 71-75

<sup>31</sup> George Lenczowski, *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*, terj. Asgar Bixby, (Bandung: Sinar Baru, 1992) hlm. 298. Lihat juga John L. Esposito, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 98.

Pemerintah Mesir sendiri mengambil sikap yang tegas menyikapi pergolakan tersebut, yakni dengan melakukan pembersihan terhadap kaum komunis pada 1946, kemudian melakukan pembunuhan terhadap al-Banna, pendiri dan tokoh *Ikhwân al-Muslimîn*, pada 1949, setelah setahun sebelumnya melarang aktivitas kelompok ini. Pergolakan itu terus berlanjut hingga meletusnya revolusi pada 1952 yang dimotori oleh Ahmad Husayn, salah seorang tokoh partai sosialis.<sup>32</sup> Beberapa bulan kemudian, pada tahun yang sama, sekelompok perwira muda yang dikenal dengan *free officers* di bawah komando Muhammad Najib mengambil kesempatan. *The Free Officers* merupakan kelompok rahasia yang dibentuk pada 1947, yang terdiri atas sebelas perwira dipimpin Mayor Jenderal Muhammad Najib, yang saat itu menjadi kepala staf. Dengan melakukan kudeta terhadap raja Faruq, saat situasi tidak dapat dikendalikan. Saat pengambilalihan kekuasaan ini, Najib sebenarnya menggandeng *Ikhwân al-Muslimîn* yang mempunyai basis kuat di kalangan masyarakat bawah. Akan tetapi, setelah ia menjadi presiden dengan Gamal Abdul Naser sebagai Perdana Menteri, Najib menentang *Ikhwân al-Muslimîn* karena menganggap bahwa kelompok ini sangat berbahaya terhadap kelangsungan kekuasaannya.

### Rekonstruksi *Maqâshid al-syarî'ah*

Istilah *maqâshid* menempati posisi penting dalam perbincangan *Ushûl al-Fiqh*. Istilah itu digulirkan dan digunakan oleh tokoh-tokoh seperti al-Turmudzi al-Hakim (abad III), Abû Manshûr al-Maturidî (w. 333), Abû Bakar al-Qaffal (w. 365), Abû Bakar al-Abharî (w.375), al-Baqillani (w.403), dilanjutkan Imâm Haramayn, Imâm al-Ghazâlî (w. 505), al-Râzî (w. 606), Al-Amidy (w.631), Ibn Hajib (w. 646), Izz al-Dîn Abd Salam (w. 660), Baydlawî (w. 685), Al-Asnawi (w. 772), Ibn Subuki (w. 771),<sup>33</sup> dan al-Syâfi'î.<sup>34</sup> Namun

---

<sup>32</sup> Hassan Hanafi, *Al-Din wa al-Tsaurah fi Mishra 1952-1981*, VII, (Mesir: Maktabah Madbuli), hlm. 332.

<sup>33</sup> Ahmad al-Raysuni, *Nadzariyyat al-Maqâshid 'ind al-Imâm al-Syatibi*, (1995), hlm. 40. Beberapa tokoh di antaranya, seperti, al-Juwayni (w. 1085), al-Ghazâlî (w. 1111), al-Râzî (w. 1209), al-Amidi (w. 1233), al-Salmi (w. 1261), al-Qarafi (w. 1285), Ibn Taymiyah (w. 1327), al-Shatibi (w. 1388), Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (w. 1350), dan al-Tufi (w. 1316) mempergunakan istilah *maqâshid al-syarî'ah* secara bergantian (*interchangeably*) dengan konsep *mashlahah*. Lihat *Asyraf Wajdi Dusuki* dan

demikian, tokoh-tokoh tersebut belum menawarkan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai konsep yang komprehensif. Abû al-Ma'âli al-Juwayni, misalnya, yang dikenal dengan Imam Haramayn (w. 478 H), melontarkan ide *maqâshid al-syarî'ah* sebagai konsep baru yang mempunyai kepastian dalil dan melampaui perbedaan madzhab *fiqh* dan bahkan dari ushul *fiqh* itu sendiri yang bersifat *zhannî*. Dalam kaitan ini, al-Juwayni mengungkapkan keprihatinannya akan kemerosotan peradaban sosial. Ia memberikan solusi, untuk keluar dari kondisi ini tidak ada cara selain membangun *maqâshid al-syarî'ah* yang universal dan mengangkatnya dari level *zhannî* ke level *qath'î*.<sup>35</sup>

Konsep *maqâshid al-syarî'ah* itu kemudian disistematiskan oleh al-Syathibi.<sup>36</sup> Karenanya, wajar ketika al-Syathibi dipandang sebagai Bapak *maqâshid al-syarî'ah*. Ia mengatakan bahwa ajaran Islâm disyari'atkan tidak lain hanyalah untuk memelihara kemaslahatan

---

Nurdianawati Irwani Abdullah, "Maqasid al-Shari'ah, Maslahah, and Corporate Social Responsibility", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 24 No.1 (2003), hlm. 25-46. Lihat juga Deina AbdelKader, "Modernity, the Principles of Public Welfare (*Maslahah*), and the End Goals of the Shari'ah (*Maqasid*) in Muslim Legal Thought," *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, no. 2 (2003), hlm. 164-174.

<sup>34</sup> Berkaitan dengan al-Syâfi'î, Yûsûf Aḥmad Muḥammad al-Badawî, misalnya, mengatakan bahwa sesungguhnya al-Syâfi'î dapat dinilai sebagai pionir dalam menggunakan konsep *maqâshid al-syarî'ah*. Untuk mendukung pendapatnya, Badawî menyodorkan tiga argumen: *Pertama*, al-Syâfi'î seringkali berbicara mengenai '*illat al-hukm*'. *Kedua*, ia aktif menyuarakan pentingnya kaidah-kaidah universal (*qawâ'id al-kuliyyah*). Dan *ketiga*, dalam setiap proses *istinbâth al-hukm*, ia tidak pernah mengesampingkan tujuan-tujuan hukum. Lebih lanjut, baca Yûsûf Aḥmad Muḥammad al-Badawî, *Maqâshid al-Syarî'ah 'inda Ibn al-Taymiyyah*, (Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2000), hlm. 75.

<sup>35</sup> Abd Majid al-Shoghir, *al-Fikr al-Ushûlî wa Isykâliyyat al-Sulthot al-Ilmiyyah fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Muntakhob al-Arabi, 1994), hlm. 356.

<sup>36</sup> Nama lengkapnya adalah Abû Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Lakhmi al-Syathibi. Tidak ada keterangan tentang keluarganya, tetapi dari namanya, ia diduga berasal dari suku Lakhmi. Ia hidup di Granada, sebuah kota yang daerah yang paling berpengaruh di Spanyol, terutama pada abad IV M. Nama al-Syathibi sendiri menimbulkan kontroversi di kalangan sejarawan. Beberapa kalangan menyatakan bahwa nama al-Syathibi dikaitkan dengan daerah Syathiba (Xativa atau Jativa). Karenanya mereka berkesimpulan bahwa Syathibi lahir di Syathiba, kemudian pindah ke Granada. Kesimpulan ini jelas keliru, karena beberapa decade sebelumnya, yakni pada 645 H/1247 M, Syathiba sudah jatuh ke tangan orang-orang Kristen. Baca Mun'im A. Sirry, "Memperkenalkan Fiqh Abu Ishaq al-Syathibi", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. V No. 1 (1999), hlm. 81.

umat manusia di dunia dan akhirat.<sup>37</sup> Kemaslahatan dunia dan akhirat itu tegak di atas pemeliharaan tujuan hukum primer (*dzarūriyah*),<sup>38</sup> yaitu: (1) menjaga agama (*ḥifzh al-dīn*); (2) menjaga jiwa (*ḥifzh al-nafs*); (3) menjaga akal (*ḥifzh al-'aql*); (4) menjaga keturunan (*ḥifzh al-nasl*); (5) menjaga harta (*ḥifzh al-māl*).<sup>39</sup> Jika kemaslahatan yang bersifat *dzarūriyah* itu tidak terpelihara, maka dunia tidak akan terwujud. Begitu juga akhirat tidak akan terwujud tanpa dunia.

Sayangnya, proyek besar Syatibi dengan mengangkat konsep *maqāshid* ini tidak didukung oleh kondisi saat itu, sebuah kondisi di mana umat Muslim sedang mengalami krisis pemikiran karena kitab *al-muwāfaqat* yang memuat rumusan-rumusan lengkap tentang *maqāshid al-syarī'ah* ditulis sekitar setengah abad sebelum runtuhnya kota Granada, wilayah umat Muslim yang paling akhir di Andalusia, Spanyol. Akhirnya karya besar itu terkubur begitu saja dan tidak

---

<sup>37</sup> Abū Ishāq al-Syathibi, *al-Muwāfaqat fī Ushūl al-Syarī'ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 6.

<sup>38</sup> Secara hierarkhis, al-Syathibi membaga kemaslahatan ke dalam tiga tingkatan, yaitu *dlarūriyāt*, *ḥājiyat*, dan *taḥsināt*. *Dlarūriyāt* artinya harus ada demi kemaslahatan hamba, yang jika tidak ada, akan menimbulkan kerusakan, misalnya rukun Islām. *Hājiyat* maksudnya sesuatu yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesempitan, seperti *rukhsah* (keringanan) untuk tidak berpuasa bagi orang sakit. *Taḥsināt* artinya sesuatu yang diambil untuk kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan, seperti akhlak yang mulia, dan menutup aurat. Ibid., hlm. 4-5. Lihat juga al-Zuhaylī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2. (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 1046-1051.

<sup>39</sup> Ibid. Paparan ahli *ushūl al-fiqh* atas urutan elemen *maqāshid* bervariasi. Menurut Ghazālī adalah agama, jiwa, akal, keturunan, kemudian yang terakhir harta. Redaksi al-Rāzī berbeda-beda, terkadang mengurutkannya dengan jiwa, harta, keturunan, agama, kemudian akal. Dalam redaksi yang lain, al-Rāzī menulis dengan bentuk kata plural (*jama'*) dan urutan yang berbeda, yakni jiwa-jiwa, akal-akal, agama-agama, harta-harta, dan keturunan-keturunan. Redaksi Qarafi juga menggunakan bentuk kata plural namun dengan urutan yang berbeda, yakni jiwa-jiwa, agama-agama, keturunan-keturunan, akal-akal, harga diri-harga diri. Syathibi mempunyai tiga redaksi yang berbeda urutannya. Al-Isnawī dalam dua redaksi juga berbeda. Dan banyak sekali redaksi-redaksi yang sangat beragam yang tidak perlu penulis jelaskan di sini. Warna-warni urutan pemaparan elemen *maqāshid* tersebut menimbulkan pertanyaan apakah hierarkhi elemen *maqāshid* berlaku pada tataran praktik operasional atau hanya redaksional? Zaghifah menyimpulkan bahwa hierarkhi tidak berlaku pada tataran praktik operasional, karena jika hierarkhi berlaku pada tataran operasional, maka meniscayakan munculnya kesemrawutan hukum dalam perkara furu'iyah yang justru dapat menyebabkan *maqāshid al-Syarī'ah* tidak lagi menjadi nilai universal. Baca Jamāl al-Dīn 'Athiyyah, *Nahwa Taf'īl Maqāshid al-Syarī'ah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 96-100.

ditinjaklanjuti oleh generasi berikutnya. Baru pada 1884 M buku *al-muwâfaqat* mulai dikenal dan dikaji pertama kali di Tunis. Sejak itulah, orang-orang mulai mengkaji konsep *maqâshid* al-Syatibi.

Konsep ini dibahas kembali secara serius oleh tokoh-tokoh kontemporer,<sup>40</sup> seperti Hasan Hanafi. Menurut pembacaan Hanafi, *maqâshid al-syarî'ah* menjadi populer semenjak gagalnya kaum literalis dalam mengaplikasikan teks-teks agama dengan fakta empirik. Pemahaman seperti inilah yang memicu berkembangnya fundamentalisme, radikalisme, pengkafiran berkembang dalam tubuh Islam.<sup>41</sup> Karenanya, Hanafi menyiapkan proyek rekonstruksi Ushul al-Fiqh bagi cendekiawan Muslim, sehingga mereka mampu memosisikan *mashlahah*, yang merupakan fondasi formulasi syari'ah, di atas tekstualitas *nash* dan memberikan prioritas fakta empirik di atas *nash*. Ini dilakukan untuk menghadang stigma syari'at Islam memiliki karakter tekstualis dan mengabaikan *al-mashlahat al-'ammah* (kemaslahatan publik).<sup>42</sup>

Teks-teks agama secara literal, menurutnya, sudah tak mampu lagi membendung tuntutan zaman yang mengglobal dan kompleks. Karenanya, diperlukan interpretasi yang non-literal, inklusif dan jauh dari postulat-postulat teologis. Dalam hal ini, para ilmuwan menemukan bahwa *maqâshid asy-syarî'ah* dipandang sebagai salah satu harapan untuk menyelesaikannya.

Basis metodologis yang digunakan oleh Hanafi adalah merevitalisasi *turâts* klasik dan merekonstruksinya supaya bisa berdialog dengan, dan bermanfaat untuk kondisi kontemporer. Ini merupakan jawaban atas *mawqifunâ min al-turâts al-qadîm* (sikap kita atas khazanah klasik). Rekonstruksi, menurut Hanafi, adalah pembangunan kembali warisan-warisan Islam berdasarkan semangat modernitas dan kebutuhan Muslim kontemporer.<sup>43</sup> Proyek Hanafi ini

---

<sup>40</sup> Tokoh lainnya adalah Ibn Asyur (1879-1973 M) yang dipandang Bapak *Maqâshid Modern*, Yusuf al-Qaradhawi, Thaha Abdurrahman, dan sebagainya.

<sup>41</sup> Hasan Hanafi, *Min al-Nash ilâ al-Wâqî'* (Al-Qâhirah: Markaz al-Kitâb li an-Nasyr, , 2004), hlm. 7.

<sup>42</sup> Ibid, 8

<sup>43</sup> Ia menawarkan ide teologi baru, yakni bahwa teologi tidak sekedar teologi doktriner tetapi lebih merupakan ideology revolusi ideologis yang dapat memotivasi kaum muslim modern untuk bereaksi melawan despotisme dan penguasa otoriter. Lebih lanjut lihat Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ilâ al-Tsawrah*, (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991).

sangat erat kaitannya dengan tipe-tipe masyarakat.<sup>44</sup> *Pertama*, tipe masyarakat tradisional. Pada tipe ini, tradisi atau khazanah klasik menjadi sumber inspirasi, sumber sistem nilai, dan argumen bagi kekuasaan. *Kedua*, tipe masyarakat modern, di mana tradisi dikritik tajam dan tidak lagi dianggap sebagai acuan nilai. Hanafi meniscayakan adanya titik temu antara keduanya sehingga menghasilkan pembaruan yang berarti penafsiran kembali atas khazanah klasik (*turâts*)<sup>45</sup> agar sesuai dengan kebutuhan zaman.

Berdasarkan tipe-tipe masyarakat tersebut, Hanafi menjelaskan ada 3 (tiga) pendekatan terhadap khazanah klasik.<sup>46</sup> *Pertama*, pendekatan kaum tradisional yang beranggapan bahwa khazanah lama telah memberikan solusi atas persoalan-persoalan yang dihadapi di segala zaman (masa lalu, masa kini, dan masa depan). *Kedua*, pendekatan yang erat kaitannya dengan usaha-usaha pembaruan yang dimotori oleh kaum Modernis. Mereka ingin membangun sebuah "bangunan" baru di samping "bangunan" lama yang dianggap seperti tidak mempunyai nilai sama sekali. *Ketiga*, pendekatan gabungan antara tradisi dan pembaruan. Sebuah pendekatan yang bermaksud mengidentifikasi kedua nilai tersebut dalam rangka mencari yang relevan dengan perubahan zaman.

Hanafi memosisikan dirinya berada pada pendekatan yang ketiga. Dalam hal ini, Hanafi menawarkan ada 2 (dua) cara dalam menafsirkan kembali khazanah Islam klasik. *Pertama*, reformasi bahasa (linguistik). Bahasa adalah alat untuk mengekspresikan ide-ide sehingga perlu direformasi agar tetap memenuhi fungsinya sebagai media ekspresi dan komunikasi. Reformasi ini dapat dilakukan secara otomatis (*tilqa'iyya*) ketika kesadaran berpaling dari bahasa lama kepada makna dasarnya, kemudian berusaha untuk mengekspresikan kembali makna dasar ini dengan menggunakan bahasa-bahasa yang sedang berkembang. Dengan demikian, makna yang dipegang adalah makna tradisi, sedang bahasanya adalah bahasa yang telah direformasi. Misalnya, istilah "Islam" yang

---

<sup>44</sup> Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World*, Vol. II (Cairo : The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), hlm. 105.

<sup>45</sup> *Turâts* di sini dimaknai sebagai segala sesuatu yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban yang dominan, sehingga merupakan masalah yang diwarisi sekaligus masalah penerima yang hadir dalam berbagai tingkatan.

<sup>46</sup> Din Wahid, "Kiri Islam", hlm. 53



biasanya secara umum diartikan sebagai sebuah agama tertentu, diganti dengan makna "pembebasan". Asumsi dasar dari pandangan teologi semacam ini adalah bahwa Islam, menurut Hanafi, adalah protes, oposisi dan revolusi.<sup>47</sup> Baginya, Islam memiliki makna ganda. Jika untuk mempertahankan *status-quo* suatu rezim politik, Islam ditafsirkan sebagai tunduk. Sedang jika untuk memulai suatu perubahan sosial politik melawan *status-quo*, maka harus menafsirkan Islam sebagai pergolakan.

*Kedua*, pembaruan khazanah klasik dengan mengganti obyek kajian<sup>48</sup> dari ilmu-ilmu keislaman tradisional yang sarat dengan latar belakang kemunculannya (budaya lingkungan pada situasi dan kondisi tertentu). Hassan Hanafi memberi contoh pada teologi (ilmu kalam). Pendekatan tradisional mendefinisikan objek dari ilmu ini adalah keesaan Tuhan. Menurut Hassan Hanafi, objek tersebut harus diganti dengan manusia, yakni kesatuan manusia. Pergantian ini akan menggiring kita untuk mengakui persamaan manusia. Dapat disimpulkan penafsiran yang bercorak transformatif sebagai hasil akhir dari rumusan praktis metodologi ini. Ilmu Kalam/Teologi, misalnya dengan konsepnya seperti *Imâmah*, *Naql-Aql*, *Khalq al-Af'al* dan *Tawhid*, secara berurutan menjadi Ilmu Politik, Metodologi Penelitian, Psikologi, dan Psikologi Sosial.

Dalam menafsirkan kembali konsep *maqâshid al-syarî'ah* sebagai khazanah Islam klasik, Hanafi menggunakan reformasi di bidang bahasa untuk mengekspresikan kembali makna dasar *maqâshid al-syarî'ah* dengan menggunakan bahasa-bahasa yang sedang berkembang dalam perspektif modernitas. Sebagai contoh, *al-mâl* (dalam frase *hifzh al-mâl*) secara liberal dimaknai oleh Hanafi sebagai aset dan harta milik masyarakat dan negara, di samping juga aset pribadi dan golongan. Dalam hal ini, *al-mâl* tidak saja dikebiri dengan hanya pada justifikasi bagi terjaminnya aset pribadi atau golongan semata. Inilah yang dimaksud oleh Hanafi bahwa tujuan syari'at harus disatukan dengan agenda ummat (*ahdaf al-ummah*).<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Hasan Hanafi, "Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam," *Prisma 4*, (April 1984), hlm. 103.

<sup>48</sup> Din Wahid, "Kiri Islam", hlm. 46.

<sup>49</sup> Hasan Hanafi, "Maqashid al-Syari'at wa Ahdaf al-Ummah; Qira'at fi al-Muwafaqat li al-Syathibi", *Jurnal al-Muslim al-Mu'ashir*, Vol. 103, (2002), hlm. 98-102.

Secara lengkap *maqāshid al-syarī'ah*, atau yang juga dikenal sebagai *al-dlaruriyat al-khamsah*, yang menjadi tumpuan bagi pelaksanaan agenda ummat tersebut adalah sebagai berikut: *Pertama*, memelihara kehidupan (*hifzh al-nafs*), yang berarti menjaga kelestarian umat dari ancaman yang datang baik dari dalam ataupun luar negeri. *Kedua*, menjaga akal (*hifzh al-'aql*), berarti menggalakkan rasioanalitas, pendidikan, dan memerangi kebodohan. *Ketiga*, menjaga agama (*hifzh al-dīn*), berarti memberi kebebasan beragama kepada pemeluk agama untuk meyakini dan melaksanakan ajaran agamanya. *Keempat*, menjaga kehormatan (*hifzh al-'irdl*), yakni menjaga harga diri umat dan negara baik dari penjajahan maupun tekanan pihak luar. *Kelima*, menjaga harta (*hifzh al-māl*), yakni melindungi sumber daya alam negara dan memanfaatkannya demi kepentingan rakyat.<sup>50</sup>

Pelaksanaan *maqāshid al-syarī'ah* di atas tidak terlepas dari peran negara, bahkan mereka menjadi kewajiban negara untuk menegakkannya. Negara, dalam pandangan Hanafi, bukan hanya menjamin pelaksanaan undang-undang, tetapi juga berkewajiban menegakkan *maqāshid al-syarī'ah* (*the spirit of the law*).<sup>51</sup> Negara menjadi satu-satunya agen bagi masyarakat Muslim untuk merealisasikan tujuan keadilan distributif secara umum. Di sini, menurutnya, keterlibatan *civil society* yang terorganisasi menjadi sebuah kewajiban, bukan sebuah pilihan. Implikasinya, *civil society* tersebut secara otomatis menggantikan posisi negara atau bertindak atas nama negara apabila negara gagal memerankan dirinya sebagai agen.<sup>52</sup>

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa Hanafi sesungguhnya tidak mempersoalkan bentuk dan sistem negara dan pemerintahan, apakah itu negara Islām atau bukan, apakah menganut sistem pemerintahan monarkhi, demokrasi, atau lainnya. Yang terpenting,

---

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Sebagaimana dikutip oleh Lily Zakiyah Munir, *Islam and Politics*, makalah dipresentasikan pada the International Seminar on "Islam and Universal Values: Islam's Contribution to the Construction of a Pluralistic World," yang diadakan oleh the Embassy of Switzerland di Jakarta, 18 Maret 2004.

<sup>52</sup> Hasan Hanafi, "Alternative Conceptions of Civil Society: A Reflective Islamic Approach", dalam S. Chambers, dan W. Kymlicka, (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society*, (Princeton NJ: Princeton University Press, (2002), 182.

menurut penulis, adalah bagaimana negara itu mengikuti prinsip-prinsip Islam. Kalau mengandaikan negara Islam yang berkewajiban melaksanakan tujuan-tujuan hukum Islam, tentu kaum Muslim akan mengalami banyak kesulitan. Karena, menurut An-Na'im, negara Islam sebagai sebuah institusi politik secara konseptual tidak mungkin, secara historis tidak akurat, dan secara praktis tidak bisa dilaksanakan saat ini.<sup>53</sup>

### Penutup

Gagasan Hanafi tentang rekonstruksi *maqâshid al-syarî'ah* berada dalam lingkup besar pemikirannya tentang kiri Islam (*al-yusar al-Islâmi*), dalam dimensi *mawqifunâ min al-turâts al-qadîm* (sikap kita atas khazanah klasik). Tujuan besar pemikiran ini adalah untuk membangunkan kesadaran kaum Muslim atas posisinya yang tertindas dengan cara merekonstruksi seluruh bangunan pemikiran Islam secara menyeluruh sehingga Islam dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebasan. Di Barat, gerakan ini hampir sama dengan gerakan Marxisme yang berusaha membangunkan kesadaran kaum proletar (tertindas) atas hegemoni kaum borjuis (pemilik modal). *Wallâh a'lam bi al-shawâb*.

### Daftar Pustaka

- Abaza, Mona. "Asia Imagined By The Arabs", dalam *Islamic studies and Islamic education in contemporary Southeast Asia*, (eds) Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory. Kualalumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011.
- AbdelKader, Deina. "Modernity, the Principles of Public Welfare (*Maslahah*), and the End Goals of the Shari'ah (*Maqasid*) in Muslim Legal Thought," *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, no. 2 (2003), hlm. 164-174.

---

<sup>53</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Civil Rights in Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideals and Divergent Regimes", *The John Marshall Law Review*, No. 2 (1992), hlm. 76-98.

- Anggraini, Nia Dwi *Hermeneutika Qur'an Hasan Hanafi: Suatu Telaah Kritis*. Skripsi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia Jakarta, 2009.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Civil Rights in Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideals and Divergent Regimes", *The John Marshall Law Review*, No. 2 (1992)
- Armas, Adnin. "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an" dalam *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA*, Tahun I No. 1 (Muharram 1425)
- Ash-Shiddiqie, Mohammad Hasbi. *Pengantar Hukum Islâm*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- 'Athiyyah, Jamâl al-Dîn. *Nahwa Taf'îl Maqâshid al-Syarî'ah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2001.
- Azhari, Basri bin Ibrahim al-Hasani al- dan Wan Chik, Wan Mohd Yusuf bin. "Maqasid Sharciiyah According To Al-Qaradawi in the Book al-Halal wa al-Haram fi al-Islam", dalam *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 2 No. 1 (January 2011), hlm. 238-254.
- Badawî, Yûsûf Aḥmad Muḥammad al-. *Maqâshid al-Syarî'ah 'inda Ibn al-Taymiyyah*. Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2000.
- Badruzzaman, Abad. *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arabs Thought*. New York: SUNY Press, 1995.
- Dusuki, Asyraf Wajdi dan Abdullah, Nurdianawati Irwani. "Maqasid al-Shari'ah, Maslahah, and Corporate Social Responsibility", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 24 No.1 (2003), hlm. 25-46.
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Hambali, M. Ridlwan. *Hassan Hanafi: Dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats*" dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (ed.) M. Aunul Abid Shah,. Bandung: Mizan, 2001.

- Hanafi, Hasan. "Alternative Conceptions of Civil Society: A Reflective Islamic Approach", dalam S. Chambers dan W. Kymlicka, (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society*,. Princeton NJ: Princeton University Press,. 2002., hlm. 171-189.
- Hanafi, Hasan. "Maqashid al-Syari'at wa Ahdaf al-Ummat; Qira`at fi al-Muwafaqat li al-Syathibi", *Jurnal al-Muslim al-Mu'ashir*, Vol. 103, (2002), hlm. 65-102
- Hanafi, Hasan. "Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam," *Prisma 4*, (April 1984)
- . *ad-Dîn wa at-Tsaurah fi Mişr 1952-1981; al-Yamîn wa al-Yasâr fî fikri al-Dîn*, Vol. 7. Kairo: Maktabah Madbuli, 1989.
- . *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah*,. Kairo: Maktabah Matbuli, 1991.
- . *Al-Din wa al-Tsaurah fi Mishra 1952-1981*, VII. Mesir: Maktabah Madbuli.
- . *Islam in the Modern World*, Vol. II. Cairo : The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- . *Min al-Nash ilâ al-Wâqi'*. Al-Qâhirah: Markaz al-Kitâb li an-Nasyr, 2004.
- Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Nadj, 1982.
- Khuri, Richard K. "A Critique of Hassan Hanafi Concerning his Reflections on the Scarcity of Freedom in the Arab-Muslim World" dalam Şerif Mardin, (ed.) *Cultural transitions in the Middle East*. Leiden: E.J. Brill, 1994. hlm. 86-115
- Kurzman, Charles (ed.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2001.
- Lenczowski, George. *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*, terj. Asgar Bixby. Bandung: Sinar Baru, 1992.
- Manuty, Muhammad Nur. "Islamic Studies Programs in Malaysia's Higher Learning Institutions: Responses to Contemporary

Moh. Hefni

Challenges of Modernity, Globalization And Post 9/11", dalam *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*, (Eds.) Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory. Kualalumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011. hlm. 137-158

Mariyah, Robi'atul dan Kultsum, Ummy. "Hermeneutika Al-Qur'an Hassan Hanafi: Membaca Teks dengan Dimensi Pembebasan".

Munir, Lily Zakiyah. *Islam and Politics*, makalah dipresentasikan pada the International Seminar on "Islam and Universal Values: Islam's Contribution to the Construction of a Pluralistic World," yang diadakan oleh the Embassy of Switzerland di Jakarta, 18 Maret 2004.

Murphy, Caryle. *Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experience*,. New York, Scribner, 2002., hlm. 220.

Nurhakim, Moh. *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Pragmatisme" Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi*. Jawa Timur: Bayu Media Publishing, 2003.

Raysuni, Ahmad al-. *Nadzariyyat al-maqasid 'ind al-Imam al-Syatibi*. 1995.

Râzî, Muḥammad al-. *Tafsîr al-Râzî; al- Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ridwan, Ahmad Hasan. *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*. Jakarta: Ittaqa Press, 1998.

Rohman, Ma'tufathu. *Gagasan Reaktualisasi Pemikiran Islam Hasan Hanafi*. Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: 2010..

Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.

Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Quran Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002..

Said, Edward W. *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat,. Bandung: Pustaka Salman, 1996.

- Shaghir, Abd Majid al-. *al-Fikr al-Ushulî wa Isykâliyyat al-Sulthat al-Ilmiyyah fî al-Islâm*. Beirut: Dar al-Muntakhob al-Arabi, 1994.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*, terj. M.Imam Aziz dan M. Jadul Maula. Yogyakarta: LKIS, 1993.
- Sholeh, Achmad Khudori. "Mencermati Hermenutika Humanistik Hasan Hanafi", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadits Vol. 11, No. 1*, (Januari 2010)
- Sholeh, Ahmad Khudori. *Pemikiran Islam Kontemporer, Hasan Hanafi: Hermeneutika Humanistik*. Yogyakarta: Jendela. 2003.
- Sirry, Mun'im A. "Memperkenalkan Fiqh Abu Ishaq al-Syathibi", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. V No. 1 (1999).
- Syathibî, Abû Ishaq al-. *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz II. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Wahid, Din. "Kiri Islam: Studi atas Gagasan Pembaruan Pemikiran Islam Hassan Hanafi", dalam *Jurnal "Refleksi"*, Vol. 2, No.2, (2000)
- Zuhaylî, Wahbah al-. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. 2. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986