

**KONSEP PEMBARUAN
REVIVALISME-HUMANIS JAMĀL AL-BANNĀ**

DISERTASI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu Keislaman
pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel**



**Oleh:
Mukhammad Zamzami
NIM: FO.1.5.08.39**

**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2012

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Mukhammad Zamzami
NIM : FO.1.5.08.39
Program : Doktor (S-3)
Institusi : Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 22 Maret 2012

Saya yang menyatakan

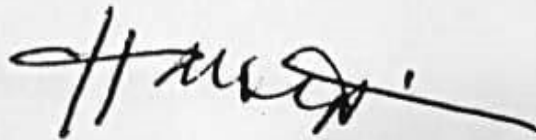


Mukhammad Zamzami

PERSETUJUAN

Disertasi Mukhammad Zamzami ini telah disetujui
Pada tanggal 22 Maret 2012

Oleh
Promotor,



Prof. Dr. H. Ali Haidar, M.A.

Promotor,



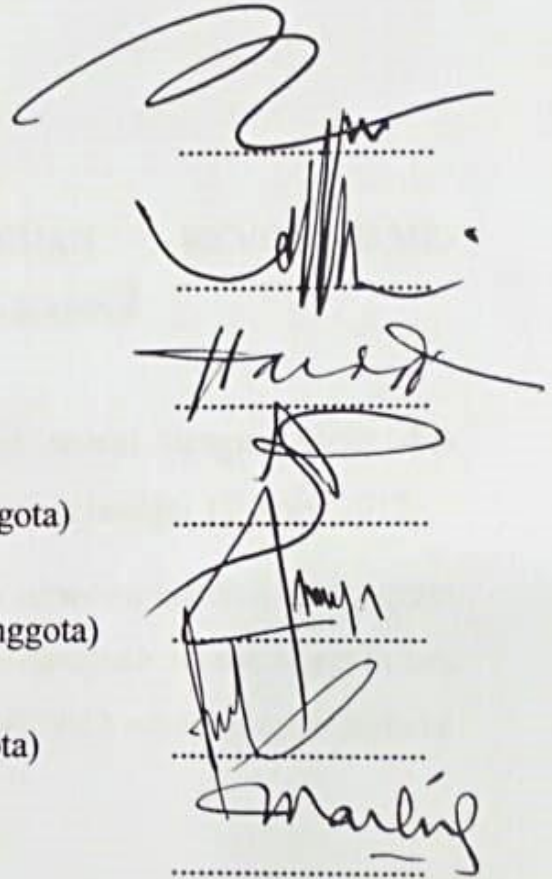
Prof. H. Thoha Hamim, MA. Ph.D.

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Disertasi Mukhammad Zamzami ini telah diuji dalam tahap pertama
pada tanggal 17 April 2012.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.A. (Ketua)
2. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A. (Sekretaris)
3. Prof. Dr. H. Ali Haidar, M.A. (Promotor/Anggota)
4. Prof. H. Thoha Hamim, M.A., Ph.D. (Promotor/Anggota)
5. Prof. Dr. Phil. H. M. Nur Kholis Setiawan, M.A. (Anggota)
6. Prof. Dr. H. Abdullah Khozin Affandi, M.A. (Anggota)
7. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D. (Anggota)



Surabaya, 17 April 2012

Direktur,



Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A.
NIP. 195008171981031002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Mukhammad Zamzami
NIM : F0150839
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana / Dirasah Islamiyah
E-mail address : zamzami81@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

KONSEP PEMBARUAN
REVIVALISME-HUMANIS JAMĀL AL-BANNĀ

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 16 Agustus 2018



(Mukhammad Zamzami)

ABSTRAK

Judul : Konsep Pembaruan Revivalisme-Humanis Jamâl al-Bannâ
Penulis : Mukhammad Zamzami
Promotor : Prof. Dr. H. Ali Haidar, M.A.; Prof. H. Thoha Hamim, M.A., Ph.D.
Kata Kunci : Pembaruan, Revivalisme, Humanis

Jamâl al-Bannâ adalah adik bungsu dari Hasan al-Bannâ, pendiri al-Ikhwân al-Muslimûn. Tidak seperti saudaranya, Jamâl al-Bannâ adalah seorang sarjana liberal dan kontroversial karena kritiknya terhadap Islam tradisional. Pada 2000-an, ia menggagas proyek pembaruan yang dinamai Revivalisme-humanis.

Permasalahan penting yang perlu dijawab dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimana bangunan konseptual Revivalisme-humanis Jamâl al-Bannâ?; (2) Bagaimana aplikasi konseptual Revivalisme-humanis Jamâl al-Bannâ?; (3) Bagaimana kerangka paradigmatik Revivalisme-humanis Jamâl al-Bannâ?

Dengan menggunakan metode penelitian historis tokoh dan buku, penelitian ini dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, konsep Revivalisme-humanis Jamâl al-Bannâ dibangun dengan merekonstruksi secara total sistematis pengetahuan Islam menjadi tiga hal: al-Qur’ân, Sunnah, dan Hikmah. Masing-masing diajukan sebagai “cara baca” baru agar pemikiran Islam tidak mengalami anomali dalam menghadapi situasi zaman modern. Melalui “kata kunci” manusia sebagai akar epistemiknya, kepentingan reformasi pemikiran keagamaan ini adalah upaya menegakkan supermasi sipil dan demokrasi. Dengan kata lain, melalui konsep tersebut, Jamâl ingin melepaskan pemikiran Islam dari hegemoni salafisme dan modernis-westernis sehingga dapat terlahir Islam yang autentik.

Kedua, salah satu wujud aplikasi konsep Revivalisme-humanis adalah berkenaan dengan reformasi pandangan politik, yakni mengenai hubungan relasional antara Islam dan negara. Mengenai isu ini, Jamâl al-Bannâ menegaskan bahwa keinginan untuk merindukan politik *khilâfah* sebagai prototipe kekuasaan ideal merupakan *impossible dream*. Karena baginya, Islam adalah agama dan umat, bukan agama dan negara. Melalui basis keumatan itulah ide demokrasi dimunculkan sebagai kekuatan negara yang juga ditunjang dengan prinsip *shûrâ* (musyawarah) dalam dinamika politiknya. Selain itu, Islam juga mempunyai kemiripan dengan fenomena negara sekular Barat yang memisahkan wilayah agama dan otoritas negara, walaupun antara Islam dan Barat yang sekular memiliki perbedaan wawasan eskatologisnya.

Ketiga, adapun kerangka paradigmatik Revivalisme-humanis Jamâl al-Bannâ adalah paradigma humanisme-religius. Basis kemanusiaan dan kemaslahatan yang menjadi gugus paradigmatik akhirnya mengarahkan kepada pola filsafat eksistensialisme pada landasan ontologisnya. Sedangkan pada landasan epistemologis, melalui upaya rasionalisasi paham keagamaan dengan perwujudan eksemplar-eksemplar atau ijihad baru—seperti revolusi al-Qur’ân, aktualisasi Sunnah dengan menciptakan sunnah-sunnah baru, atau *hikmah* sebagai prinsip keterbukaan dan ketakterbatasan—tercipta prinsip (atau teori) *anarkisme metode* ala Paul K. Feyerabend dalam revivalisme-humanis sebagai media untuk memahami teks-teks keagamaan. Ada dua prinsip yang menaungi *anarkisme metode* tersebut, yakni prinsip *pengembangbiakan (proliferasi)* dan prinsip *apa saja boleh (anything goes)*. Adapun yang pertama, *pengembangbiakan*, sebenarnya bukan aturan metodologis melainkan suatu prinsip bahwa kemajuan ilmu pengetahuan tidak dapat dicapai dengan mengikuti metode atau teori tunggal. Kemajuan ilmu pengetahuan akan dicapai dengan membiarkan teori-teori yang beraneka ragam dan berbeda satu sama lain berkembang sendiri-sendiri. Sedangkan prinsip kedua *apa saja boleh* berarti membiarkan segala sesuatu berlangsung dan berjalan tanpa banyak aturan. Semua metode, termasuk yang paling jelas sekalipun pasti memiliki keterbatasan, sehingga tidak harus dipaksakan untuk menyelidiki dan membenarkan setiap analisis. Sementara pada landasan aksiologis, revivalisme Islam Jamâl al-Bannâ bertujuan mewujudkan pengetahuan yang dinamis. Dalam contoh *hikmah*—sebagai titik referensi ketiga pengetahuan Islam, Jamâl meniscayakan diadaptasikannya seluruh perkembangan mutakhir dalam masyarakat. Setiap kali masyarakat berubah, pengetahuan (*hikmah*) harus berkembang mengiringi teks-teks keagamaan.

D. Tinjauan Pustaka

Kajian tentang pemikiran pembaruan Jamāl al-Bannā merupakan hal baru dalam khazanah pemikiran Islam Indonesia. Sepanjang pengamatan penulis, ada beberapa sarjana yang telah melakukan kajian terhadap pemikiran-pemikiran Jamāl al-Bannā, baik dalam bentuk tesis maupun jurnal. Dari sejumlah tulisan yang ada itu, penulis belum mendapati satu karya pun yang membahas tentang konsep revivalisme Jamāl al-Bannā secara komprehensif.

Adapun aspek-aspek kajian terhadap pemikiran Jamāl al-Bannā yang sudah pernah dilakukan di Indonesia antara lain:

1. Kajian dalam aspek pembaruan fikih:

Muhammad Hadi Sucipto, *Tajdīd Fiqh: Studi atas Ide Pembaharuan Fiqh Jamāl al-Bannā*. Dalam penelitian tersebut, penulis menganalisis secara kritis ide pembaruan Jamāl al-Bannā yang dinilai terlalu rasionalis, yakni dengan menempatkan akal sebagai upaya mengawali dan memahami landasan hukum Islam selanjutnya, seperti al-Qurʾān, Sunnah dan *al-ʿUrf*. Peneliti juga mengkritisi asumsi Jamāl yang menyamakan *fuqahāʾ* dengan pendeta, di mana mereka mengambil alih wilayah privat Tuhan mengenai halal-haram. Bagi penulis, tuduhan itu tidak bersandar sama sekali mengingat apa yang sudah dilakukan *fuqahāʾ* hanya memahami teks dalam rangka *ijtihād*, bisa jadi salah ataupun benar. Penulis juga mempertanyakan independensi al-Qurʾān jika kualitas Sunnah dipertanyakan keabsahannya. Padahal al-Qurʾān tidak mungkin independen

yakni pemisahan gereja dan negara. Sekularisasi juga dapat berarti pemisahan agama dari budaya dan hati nurani. Kedua makna sekularisasi dapat diungkapkan dalam dikotomi sekularisasi (profanasi) objektif versus sekularisasi subjektif. Sedangkan reformasi (atau, alternatifnya, revivalisme) menunjuk pada upaya-upaya atas nama umat beragama untuk mengantisipasi, menyesuaikan, atau merespon perubahan yang terkait dengan sekularisasi objektif dan subjektif. Jadi, menurut definisi sosiologi, tidak setiap inovasi agama akan memenuhi syarat sebagai reformasi atau revivalisme.²⁸

Adapun respon reformasi atau revivalisme dalam melihat dilema modernisasi dan sekularisasi terpecah menjadi tiga reaksi. *Pertama*, revivalis-rejeksionis, yakni sebuah gerakan anti modern serta cenderung mendukung masyarakat dan budaya otoriter dengan dalih menjaga tradisi sakral yang abadi.²⁹ *Kedua*, revivalisme-refleksif, yang juga sebagai madhhab Soroush, bertujuan untuk mengakomodasi hal yang modern. Gerakan ini juga mengakui kekuatan dan luasnya gerakan modernisasi dan sekularisasi serta memperlihatkan kesediaan untuk menyatakannya sebagai suatu takdir Tuhan yang diinginkan. *Ketiga*, modernisme awam yang radikal yang mendukung penyerahan mutlak budaya dan nilai-nilai lokal kepada modernitas.³⁰

Selain itu, R. Hrair Dakmejian menggunakan terma revivalisme Islam (*Islamic revivalism*) untuk menunjukkan fenomena munculnya gerakan

²⁸ Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri, "Pendahuluan" dalam Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* (Bandung: Mizan, 2002), xliii.

²⁹ Gerakan ini kerap berubah menjadi gerakan-gerakan nativis (yang mengutamakan kepentingan penduduk pribumi), puritan (yang mempertahankan kemurnian ajaran), romantis yang militan dengan semangat agama.

³⁰ Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri, "Pendahuluan" dalam Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas*, xlvi-xlvii.

Bab *tiga* mengkaji konsep revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā. Dimulai dengan pemikiran, konsep, dan tujuan revivalisme-humanis. Yang kemudian ditindaklanjuti dengan rumusan terbaru dari sistematika pengetahuan Islam ala revivalisme-humanis yang diawali dengan al-Qur’ān, Sunnah, dan Hikmah.

Bab *empat* menjelaskan tentang aplikasi konsep revivalisme-humanis dalam relasi agama dan negara. Reformasi politik dipilih dalam wujud aplikatif karena konstruksi reformasi keagamaan pada bab sebelumnya tidak lengkap rasanya tanpa mengungkapkan reformasi politik dalam pemikiran Islam kontemporer.

Bab *lima* menjelaskan konstruksi paradigmatis revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā. Pada bab ini juga dibahas analisis filosofis dari revivalisme-humanis baik dari landasan ontologis, epistemologis—yang menyangkut hakikat pengetahuan dan sumber pengetahuan, dan dasar aksiologis ilmu-ilmu keislaman. Setelah itu dibahas bagaimana konstruksi epistemologi ilmu-ilmu keislaman.

Bab *enam* penutup yang digunakan sebagai wadah untuk memberikan kesimpulan, implikasi teoritik, dan saran.

2. Karir dan Karya Intelektual

Realitas politik atau pemerintahan pada masa Jamāl al-Bannā hidup sedikit banyak juga mempengaruhi pola pikirnya. Menurut Jamāl, kondisi pemerintahan pada masa hidupnya sering mengabaikan prinsip-prinsip dasar kemanusiaan. Para pejabat pemerintahan tidak lagi berorientasi pada pelayanan masyarakat, tetapi lebih berorientasi pada kekuasaan. Hal ini menggugah Jamāl al-Bannā untuk ikut peduli terhadap gejolak politik masa itu. Sebab, baginya, ketika sebuah pemerintahan tidak memegang prinsip-prinsip kemanusiaan, maka ia telah melakukan penyelewengan.

Sebagai aktivis serikat buruh, Jamāl al-Bannā sering mengundang masyarakat sekitar untuk mendengarkan keluhan para buruh dan menyebarkan ide-ide pemberdayaan kaum buruh. Seperti disebutkan di muka, pada tahun 1946 Jamāl mendirikan sebuah partai bernama *ḥizb al-amal al-waṭanī al-ijtimā'ī*. Partai yang dipimpinnya ini didominasi oleh pemuda dan buruh. Ia dan para anggota partai aktif menyebarkan selebaran yang menuntut hak dan nasib kaum buruh. Tak pelak selebaran itu pula yang membawa Jamāl harus berurusan dengan pemerintah. Gerakannya semakin dipersempit.

Setelah itu, hari-hari Jamāl muda pun berlalu penuh liku. Pada tahun 1948 ia sempat mengenyam hidup di balik jeruji penjara. Jamāl dituduh sebagai anggota Ikhwān karena menjadi salah satu dari 15 anggota dewan redaksi penerbitan milik Ikhwān. Apalagi, penerbitan ini mencetak salah satu buku Jamāl yang berjudul *Tarshīd al-Nahḍah* (Petunjuk Kebangkitan). Buku tersebut mengulas peristiwa 23 Juli 1952 yang dikenal sebagai “Revolusi 23 Juli”. Jamāl

Berkaitan dengan kerangka berpikir Jamāl al-Bannā yang selalu bersinggungan dengan realitas sosial masyarakat saat itu, maka di sini akan diuraikan tiga jejak pemikiran yang mewarnai konstruk masyarakat Mesir secara umum dan merupakan akar historis pemikiran Jamāl al-Bannā.

1. Nasserisme dan Sosialisme

Sebagai gerakan politik yang melampaui batas-batas wilayah Mesir, Nasserisme mulai berkembang setelah Jamāl ‘Abd. al-Nāṣir mencapai kekuasaan penuh di Mesir pada tahun 1954. Ideologi ini merujuk kepada Jamāl ‘Abd. al-Nāṣir (1918-1970). Ia adalah seorang prajurit, negarawan, dan pendukung nasionalisme Arab.

Sebagai pemimpin kelompok opsir bebas (*al-ḍubbāt al-aḥrār*) yang menggulingkan Raja Fārūq pada 1952, kolonel Nāṣir menjadi Ketua Dewan Komando Revolusioner pada 1954 dan dipilih menjadi presiden Republik Mesir pada 1956, posisi yang terus dipegangnya hingga dia meninggal pada 1970. Dia adalah salah satu generasi pemimpin Dunia Ketiga yang harus menghadapi tuntutan memerintah negara-negara pascakolonial pada era negara adikuasa dan Perang Dingin, sekaligus mengatasi berbagai masalah perkembangan ekonomi di negara miskin yang padat penduduk. Disamping itu, Mesir di bawah Nāṣir menjadi pusat Dunia Arab dan nasionalisme Arab. Nāṣir dipandang sebagai

mengganggu perekonomian Mesir, dan pada akhirnya mengganggu stabilitas dalam negeri. Mereka menyerang sektor pariwisata dan gedung-gedung utama yang menjadi simbol kebesaran pemerintah. Tujuannya adalah untuk menciptakan instabilitas politik bagi rezim Mubārak. Puncaknya, pada Juni 1994, pemerintah Mubārak memperluas perangnya bukan hanya melawan terorisme *al-Jamā'ah al-Islāmiyyah*, melainkan juga melawan kelompok oposisi terkuat di Mesir, yaitu *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Pemerintah Mubārak menangkap tujuh pimpinan *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang dicurigai ingin menggulingkan Mubārak dari kursi kepresidenannya.⁹⁹

Secara umum, al-Ikhwān dan sel-sel bentukannya yakin bahwa satu-satunya pemecahan bagi problem yang dihadapi Mesir dan dunia Islam adalah pendirian negara shari'ah Islam yang dipimpin oleh seorang khalifah yang menjalankan urusan negara dengan ruh al-Qur'an, Sunnah dan Islam di masa-masa awal. Mereka, dan juga organisasi jihād-jihād militan, menolak sama sekali gagasan bentuk pemerintahan lain. Al-Ikhwān senantiasa mendukung revolusi menentang pemerintahan non-Islami.¹⁰⁰

Secara umum, dinamika politik dan gerakan pembaruan di Mesir membawa implikasi terhadap pertarungan dua klan pemikiran, gerakan keagamaan yang konservatif *vis a vis* gerakan pembaruan yang *westernized*. Baik al-Ikhwān, dan gerakan keagamaan yang lain, sesungguhnya terlahir dari sikap pemerintah yang cenderung apatis dan abai terhadap masalah-masalah

⁹⁹ Abeveiro, "Bermula Dari al-Ikhwān al-Muslimūn", 397.

¹⁰⁰ Hal itu dilakukan secara kondisional. Seperti ketika al-Ikhwān mengirimkan senjata dan personel terlatih untuk membantu Revolusi Perwira-perwira Bebas (*Ḍubbāṭ al-Aḥrār*) pada bulan Juni 1952, saat itu mereka yakin bahwa Perwira-perwira Bebas tersebut akan berbagi kekuasaan dengan mereka. Lihat Sagiv, *Fundamentalism*, 79.

keagamaan. Maka ketika sikap maupun kebijakan tersebut sampai merenggut korban seperti terbunuhnya Ḥasan al-Bannā sampai dipenjarakannya musuh-musuh pemerintahan, seperti Sayid Qutb, membawa konsekuensi lahirnya ideologi-ideologi ekstrem yang selalu siap menghadapi gerakan pembaruan ala Barat.

Dipaksakannya Mesir dalam menyongsong peradaban baru dengan menyebut Barat sebagai corong kemajuan terkadang melupakan hakikat agama yang telah melekat lama dalam jiwa masyarakat Mesir. Baik nasserisme, sekularisme, demokrasi, materialisme, atau bahkan sosialisme yang diadopsi dari Barat akan dijadikan pijakan bagi Mesir untuk menapaki kemajuan. Sungguhpun demikian, menurut Jamāl al-Bannā dua klan pemikiran di atas harus diambil nilai-nilainya, karena kemajuan sebuah peradaban juga membutuhkan ruang ijtihad baru serta tidak menyalahkan agama sebagai biang kejudan. Ini berarti, bagi Jamāl, paham keagamaan dari gerakan keagamaan ekstrem yang menganut ideologi salafisme dan pola westernisasi ala Nasserisme yang mencerabut agama dari spirit masyarakat Mesir mengalami fase anomali pemikiran.

C. Wacana Pembaruan di Kalangan Muslim

Kedatangan Napoleon ke Mesir pada 1798 M menjadi satu peristiwa penting yang menandai terbitnya zaman baru dalam berbagai bidang, yang sepenuhnya berbeda dengan masa lalu. Persentuhan dengan dunia Barat yang terjadi tiba-tiba ini menyentak perhatian Arab, dan membangunkan mereka dari tidur panjangnya. Fenomena ini mengobarkan api intelektualisme yang mampu

Yang kedua adalah tipologi reformistik. Jika pada kelompok pertama metode yang diajukan adalah transformasi sosial, pada kelompok ini, proyek yang hendak digarap adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Kelompok ini lebih spesifik lagi dibagi kepada dua kecenderungan. *Pertama*, para pemikir yang memakai metode pendekatan rekonstruktif, yakni melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Maksudnya, agar tradisi suatu masyarakat (agama) tetap hidup dan bisa terus diterima, maka ia harus dibangun kembali secara baru (*i'ādah al-bunyah min jadīd*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Perspektif ini berbeda dengan kelompok tradisional yang lebih memprioritaskan metode “pernyataan ulang” atas tradisi masa lalu. Menurut yang terakhir ini, seluruh persoalan umat Islam sebenarnya pernah dibicarakan oleh para ulama dulu. Oleh karena itu, tugas kaum Muslim sekarang hanyalah menyatakan kembali apa-apa yang pernah dikerjakan oleh pendahulu mereka. Pada era sekarang, kecenderungan pemikiran ini dapat dijumpai pada pemikir-pemikir reformis seperti Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad ‘Imārah, Muḥammad Aḥmad Khalaf al-Allāh, Ḥasan Sha’ab dan Muḥammad Nuwayhī.

Kecenderungan *kedua* dari tipologi pemikiran reformistik adalah penggunaan metode dekonstruktif. Metode dekonstruksi merupakan fenomena baru untuk pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (post)-strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini adalah

milik semua orang yang mempercayainya. Ide itu tidak lantas menjadi monopoli dari satu pemikiran tertentu. Jamāl menegaskan, dibutuhkan banyak energi agar ide pembaruan menjadi sempurna, hal ini tidak menutup munculnya pemikiran orang lain untuk memperkaya dakwah dan konsep ini.

Untuk merealisasikan gagasan revivalisme-humanis tersebut, al-Banna, setidaknya, mengarang kurang lebih 30 buku guna mendukung setiap detil-detil pemikirannya. Jamāl berusaha menjawab isu-isu yang berkembang dewasa ini, mulai dari metode studi tafsir dan hadīth, pembaruan hukum Islam, isu-isu Islam seperti kebebasan berpikir, pluralisme, pemberdayaan perempuan, jihād, serta relasi agama dan negara.

2. Tujuan

Revivalisme-Humanis yang diusung Jamāl al-Banna berupaya menghadirkan Islam yang autentik, membela, dan memperlihatkan keistimewaan Islam. Revivalisme-humanis dihadirkan sebagai anti tesis dari Islam tradisional (*salafī*), sebuah aliran pemikiran yang mencoba mengeksplorasi gagasan fikih tradisional atau madhhab-madhhab yang tidak mengusung kebebasan berpikir. Bagi Jamāl, aliran tersebut tidak menghadirkan Islam seutuhnya. Pemikiran mereka yang cenderung fanatik berimbas kepada tampilan Islam yang tidak toleran dan (terkadang) anarkis. Menurutnya, mengacu kepada aturan-aturan yang berlaku dalam tradisi ibadah Muslim yang harus merujuk pada otoritas kitab-kitab fikih, kapasitas fikih dalam hal ini dinilai sangat berlebihan. Dalam salat, misalnya, semua prosesi ritualistik yang dilakukan—mulai dari wudu sampai

tidak lain adalah kakaknya, Ḥasan al-Bannā) lebih fokus kepada usaha mengatur organisasinya daripada menggagas sebuah konsep atau teori. Oleh karenanya, menurut Jamāl, gerakan tersebut seringkali tidak elastis dalam menjangkau isu-isu kekinian.

Tiga fenomena pemikiran tersebut, baik fikih maupun tasawuf pada wilayah pemikiran dan gerakan al-Ikhwān al-Muslimūn dalam wilayah pergerakan, oleh Jamāl al-Bannā dikategorikan sebagai Islam Salafi.

Pada akhirnya, Revivalisme-Humanis dihadirkan untuk keluar dari kerangka salafisme atau tradisionalisme dan mengajak untuk kembali kepada al-Qurʾān dengan menjadikannya sebagai penyelamat, sebuah risalah yang memberi hidayah, menginginkan perubahan, mengedepankan budi pekerti luhur, dan mengusung kebebasan berpikir.

Kerangka-kerangka dasar pemikiran Revivalisme-Humanis ala Jamāl al-Bannā antara lain:

- a. Menghadirkan Islam autentik yang tidak didasarkan pada sinkretisme atau pemahaman tradisionalisme.
- b. Menjadikan Al-Qurʾān sebagai sumber utama, di mana muaranya adalah manusia dan sarannya adalah revolusi masyarakat.
- c. Memahami Islam secara komprehensif yang meliputi segala aspek pengetahuan Islam, seperti fikih, ḥadīth, dan tafsīr.
- d. Mengikuti retorika masa dan tempat.
- e. Mengganti posisi disiplin keilmuan Islam klasik. Misalnya, dari fikih klasik ke fikih baru, dan lain sebagainya.

perihal kebebasan berekspresi, seseorang bisa merujuk kepada sejarah peradaban umat beserta sistem perundang-undangan yang berlaku saat itu agar ia bisa membandingkan dengan nilai kebebasan berekspresi yang diusung oleh Islam. Sejatinya, Islam tidak pernah bertentangan dengan ilmu, seni, ataupun sejarah. Dengan demikian, seseorang bisa memahami agama secara komprehensif dengan memosisikan sebagai *insider* maupun *outsider*.

Pembaruan yang dicanangkan Jamāl al-Bannā memuat beberapa prinsip-prinsip dasar. Prinsip-prinsip tersebut tertuang dalam lembar terakhir dari setiap karya yang ia tulis, khususnya pada buku yang diterbitkan pasca tahun 2000-an. Di antara prinsip-prinsip tersebut antara lain adalah:

Pertama, beriman kepada Allah. Dia adalah poros kehidupan, simbol penalaran, kesempurnaan, dan nilai-nilai Islam lainnya. Tanpa keimanan, kehidupan menjadi sia-sia dan manusia lebih tampak sebagai hewan. Iman yang menjadi sumber kekuatan ini bisa tertanam dalam diri seseorang karena penggambaran al-Qur'ān tentang Tuhan. Bukan seperti yang disajikan dalam kitab-kitab tauhid. Semua itu tidak bermakna, atau mungkin justru memudaratkan.

Kedua, para nabi adalah pemimpin manusia yang sebenarnya. Mereka menjadi teladan kepemimpinan dalam membasmi pemerintahan otoriter, karena penguasa otoriter inilah yang seringkali menggunakan politik pemaksaan dan mengotori konsep pemerintahan. Hal itu jelas berdampak negatif bagi kemanusiaan secara umum.

Islam memberikan gambaran ideal tentang Tuhan dan para nabi, seperti halnya gambaran tentang Tuhan yang dapat kita temukan dalam agama-agama

lain. Pada prinsipnya agama adalah satu. Shari'at-lah yang berbeda-beda. Kita mengimani semua Nabi, dan—kita tahu—Tuhan menginginkan pluralitas. Sesuatu yang bisa menjadi “hakim” bagi persoalan pluralitas di dunia ini hanyalah hari kiamat nanti.

Agama adalah dasar utama masyarakat Arab. Agama adalah sejarah, peradaban, dan bahkan nurani. Semua ini tidak menafikan bahwa filsafat, etika, dan kesenian telah menggantikan posisi agama di Eropa. Masing-masing masyarakat mempunyai karakter khas yang tidak dapat dipungkiri. Meski demikian, hal ini tidak berarti bahwa semua karakter tidak mungkin bersentuhan dan bertemu, sebab kebajikan adalah “barang temuan” orang-orang beriman.

Ketiga, keyakinan terhadap kehormatan manusia. Tuhan telah memberikan kehormatan dan harga diri kepada semua manusia, baik yang laki-laki, perempuan, berkulit hitam, atau berkulit putih. Tidak ada kekuatan apapun yang bisa menghalanginya. Salah satu gambaran atas kehormatan ini adalah kenyataan bahwa Allah memerintahkan malaikat untuk menghormati (dan bersujud) kepada Adam. Begitu juga dengan kepatuhan alam terhadapnya.

Kehormatan manusia harus menjadi dasar bagi semua sistem: sosial, ekonomi, politik, dan lainnya. Semua hal yang bertentangan dengan kehormatan harus ditiadakan. Karena Islam sejak awal (jauh sebelum adanya deklarasi HAM se-dunia) telah menegaskan pentingnya hak asasi manusia, maka saat ini yang terpenting adalah penerapannya.

Keempat, al-Qur'an menjadikan pengetahuan sebagai penyebab hormatnya malaikat kepada Nabi Adam. Pengetahuan inilah yang membedakan manusia dari

mahluk lainnya, dan pengetahuan ini pula yang menyelamatkan manusia dari *khurafāt*. Oleh karenanya, pengetahuan yang berhubungan dengan akal harus menjadi tujuan utama umat Islam. Orang-orang Islam harus peduli terhadap kebudayaan dan pengetahuan serta menyediakan fasilitas yang dapat mengembangkan kebudayaan dan pendidikan. Budaya buta huruf tidak boleh memasuki abad ke-21 ini.

Kelima, keimanan kepada kebebasan berpikir. Inilah yang menjadi dasar kemajuan. Tidak boleh ada suatu apapun yang menghalangi. Bila ada perbedaan, maka harus diselesaikan dengan dialog, bukan teror atau pengkafiran. Tidak ada pertentangan antara agama dan kebebasan berpikir. Agama berpijak kepada keimanan, keimanan berpijak kepada kemajuan, dan hal ini tidak mungkin terjadi tanpa adanya suasana yang membebaskan. Dalam al-Qur'an terdapat sekitar 100 ayat tentang kebebasan berkeyakinan, seperti ayat yang berbunyi "*Tidak ada paksaan dalam agama*".

Kebebasan ini tidak mungkin terwujud, kecuali dengan adanya kebebasan dalam konteks penerbitan. Begitu juga dengan pembentukan lembaga politik, budaya, dan lembaga swadaya lainnya. Di samping itu, lembaga-lembaga ini harus mendapatkan kebebasan untuk berbuat guna mewujudkan cita-citanya. Dengan catatan, semua itu terjadi melalui jalur damai dan menenangkan.

Pengkafiran tidak boleh diberi ruang. Kita serahkan semuanya kepada Allah. Hanya Allah yang akan mengadili semua ini di akhirat nanti. Kalaupun ada bahaya-bahaya tertentu, kebebasan juga memberikan jalan untuk memperbaikinya.

Keenam, keadilan harus menjadi dasar interaksi masyarakat dan pemerintah. Antara para pemilik modal dan pekerja, antara perempuan dan laki-laki, dan begitu seterusnya. Setiap sesuatu yang berkaitan dengan interaksi tidak mungkin stabil tanpa berdasarkan pada keadilan. Golongan apapun tidak boleh diberi keistimewaan untuk merampas hak kelompok lain, karena itu merupakan bentuk dari ketidakadilan yang tidak jauh berbeda dengan kekafiran.

Ketujuh, tantangan serius yang dihadapi negara-negara Islam saat ini adalah ketertinggalan, baik di bidang politik, sosial, militer, dan lainnya. Ketertinggalan ini tidak mungkin teratasi, kecuali dengan melalui program pemberdayaan dan pengembangan di bawah naungan Islam. Masyarakat di berbagai lapisannya harus berpartisipasi dalam mensukseskan program ini. Pengembangan yang dimaksud adalah pengembangan yang bermisi kemanusiaan. Gerak program ini harus bertolak dari keadilan hingga mencapai yang diinginkan. Hanya keimanan yang dapat melahirkan “energi positif” untuk menggerakkan semua program ini. Upaya pengembangan yang berada di bawah eksploitasi Bank Dunia atau dengan meniru model Eropa tidak akan pernah berhasil, melainkan keterbelakangan yang justru akan terjadi.

Selama ini yang terjadi adalah pengembangan tidak berdasarkan keimanan, tapi paksaan dari pihak tertentu, seperti pemerintah. Hal seperti ini hanya akan menciptakan perkembangan bagi kelompok tertentu dan tidak akan berhasil secara nyata. Itu hanyalah perkembangan semu yang akan berakhir dengan kegagalan.

Kedelapan, model keislaman yang hanya terpaku dengan permasalahan ibadah, konservatif dan tekstualis tidak dapat dikatakan sebagai cermin umat Islam di masa hidupnya Nabi Muhammad saw. Model keislaman seperti ini mulai terbentuk pada era kekuasaan otoriter dan berkembang buruk hingga mencapai apa yang disebut dengan penutupan pintu ijtihad. Model keislaman pada masa Nabi yang belum tertanam kuat dalam kehidupan umat Islam akhirnya tergeser oleh pola keislaman di atas. Pola keislaman model ini masih bertahan hingga sekarang, meski ia tak bisa diterima.

Kesembilan, gerakan pembaruan Islam tidak akan menjadi kenyataan, kecuali dengan kembali kepada al-Qur'ān, disamping perumusan ulang Sunnah. Ia juga tidak terikat dengan apa yang disampaikan oleh para ulama terdahulu. Semua itu tidak terlepas dari pengaruh sebuah konteks, dengan segala kebodohan dan kekuasaan yang otoriter. Ditambah lagi sarana keilmuan yang terbatas. Semua ini berdampak pada produksi tafsīr, fiqih, ḥadīth, dan lainnya.

Pada dasarnya, Islam menginginkan manusia selamat dari kegelapan dan menuju kehidupan penuh dengan gemerlap, sebuah kehidupan yang mencerminkan pengetahuan, keadilan, kebebasan, dan nilai luhur lainnya. Itulah spirit Islam yang sebenarnya. Sedangkan ibadah tidak lebih dari sekadar jiwa. Terpaku kepada ibadah, berarti hanya terpaku kepada jiwa. Walaupun jiwa ini kosong tidak bermakna.

Kesepuluh, ada kenyataan yang tidak dapat ditutupi oleh apapun, bahwa Islam menginginkan umat hidup di masanya sendiri. Tentunya dengan tetap berpegang teguh kepada nilai-nilai Islam. Perkembangan dalam dunia Islam

seperti perkembangan jiwa: tidak mungkin dihindari, apalagi ditentang. Semua itu menunjukkan adanya nilai-nilai validitas dan membuktikan urgensi relevansi Islam untuk segala ruang dan waktu.

Islam tidak pernah memonopoli kebenaran. Islam menganjurkan agar umatnya mengambil kebenaran dari mana pun berasal. Islam menerima segala kebaikan, sebagaimana kebaikan juga terbuka kepada untuk semua. Oleh karenanya, pola keislaman yang tekstualis, konservatif, dan diskriminatif terhadap perempuan tidak sesuai dengan konsep universalitas Islam dan ayat yang berbunyi: “*yā ayyuhā al-ladhīna āmanū innā ja’alnākum shu’ūban wa qabāila lita’ārafū. Inna akramakum ‘inda al-Allāhi atqākum.*”

Umat Islam tidak perlu khawatir untuk mengarungi peradaban modern karena sudah ada ikatan yang kuat antara mereka, Tuhan, dan Nabi. Ikatan itu menjadi “kendali” bagi gerakan mereka, sehingga tetap berpijak dan tidak lepas dari ajaran Islam.

Kesebelas, dalam sebuah proses pembaruan, yang terpenting bukanlah menafsirkan al-Qur’ān, melainkan mengangkat nilai-nilai revolusioner dari al-Qur’ān. Hal ini dianjurkan oleh Nabi dan diterapkan oleh para sahabat. Mereka tidak hanya terpaku dengan menafsir al-Qur’ān. Mereka melakukan aksi-aksi nyata, melakukan perubahan, menyelamatkan manusia dari kegelapan, dan membawanya ke dunia yang penuh dengan cahaya.

Keduabelas, pembaruan Islam mengajak semua pihak untuk berpartisipasi dan turut ambil bagian dalam mengembangkan gagasan ini, sesuai dengan kemampuan dan kapasitasnya. Mereka yang setuju menganggap pemikiran ini

merupakan hari keadilan, baik dalam proses perhitungan (*ḥisāb*) atau pemberian siksa secara fisik maupun maknawi. Sebagai muslim, menurut Jamāl, kita harus mempercayainya karena hari tersebut merupakan kesempurnaan keadilan.

- c. Iman kepada utusan Allah (Rasul), yakni dengan cara meneladani Nabi sebagai pemimpin yang mencitrakan pribadi yang jauh dari orientasi materi, pangkat, maupun tahta.
- d. Allah memberikan garansi keselamatan, kebebasan, persamaan di antara sesama manusia baik laki-laki maupun perempuan karena mereka tercipta dari jiwa yang satu dan menjadi pemimpin di antara mereka. Dalam al-Qur'ān surah al-Tawbah: 71, *“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'rūf, mencegah dari yang munkar, mendirikan salat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”*, dijelaskan bahwa semua manusia yang melakukan kebaikan akan dirahmati oleh Allah swt.
- e. Nilai-nilai kebaikan yang dijelaskan dalam al-Qur'ān pada hakikatnya akan menstimulasi proses hidayah. Ia tidak lain merupakan manifestasi visi ketuhanan dengan pemberian manusia jalan yang benar. Nilai-nilai tersebut terkadang termanifestasikan dalam konstruk individu berupa ketakwaan, sikap amanah, ataupun kejujuran. Ada kalanya eksistensi itu

Ketiga, apabila tafsīr klasik kondisinya seperti di atas, apa yang dilakukan dan diyakini para orientalis lebih buruk lagi. Kesimpulan mereka tidak dapat diterima, karena mereka menggunakan pendekatan yang salah. Para orientalis, baik yang dari Kristen maupun Yahudi, sebenarnya adalah anak dari peradaban Eropa yang paganis. Tak heran jika manusia mereka posisikan sebagai Tuhan. Keimanan mereka tidak sebagaimana yang diinginkan oleh Islam. Dan, bagi Jamāl, iman tidak akan berguna bila ia “mengasingkan” pemikiran ketuhanan.

Keempat, al-Qur’ān mempunyai kekuatan khusus. Suatu metode atau pendekatan tidak akan mampu menafsirkan al-Qur’ān secara sempurna. Pendekatan kebahasaan, contohnya, tidak bisa memberikan pemahaman mendalam terhadap al-Qur’ān, karena al-Qur’ān mempunyai bahasa khusus, penyampaian khusus dan tidak dapat dipahami kecuali melalui konteks dan pembacaan yang berkesinambungan.

Kelima, bagian dari kekhususan al-Qur’ān adalah lafaznya yang mengandung banyak makna. Konsekuensinya, hukum pun beragam. Hal ini wajar, mengingat beragamnya sistem yang diterapkan di berbagai ruang dan generasi. Antara yang satu dengan lainnya tidak mesti dipertentangkan. Semuanya saling melengkapi. Bagi Jamāl, setiap orang yang berpegang pada salah satu di antaranya akan mendapatkan petunjuk.

Keenam, al-Qur’ān bertujuan menciptakan manusia baru yang berkeimanan. Sarana menuju ke sana adalah pengaruh kejiwaan melalui seni dan musik, hingga manusia siap menerima yang disampaikan al-Qur’ān.

2. Menolak ḥadīth-ḥadīth yang menafsiran hal-hal yang samar atau tidak jelas (*mubhamāt*), ḥadīth yang menjelaskan tentang penghapusan (*nasakh*) ayat dalam al-Qur'ān atau keberadaan ayat-ayat atau surah-surah yang tidak terdapat dalam al-Qur'ān, dan menolak ḥadīth-ḥadīth yang berbicara tentang latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*).¹¹⁵
3. Menegasi ḥadīth-ḥadīth yang bertentangan dengan prinsip dasar al-Qur'ān—khususnya berkenaan dengan keadilan—yang mengindikasikan tentang pertanggungjawaban individu terhadap segala perbuatannya.
4. Menegasi ḥadīth-ḥadīth yang berbicara tentang perempuan, dimulai dari penciptaannya dari tulang rusuk yang bengkok sampai ḥadīth yang menekankan kepada kewajiban memakai cadar. Kemudian menolak isi dari ḥadīth-ḥadīth yang menceritakan tentang pernikahan, talak, hukum perbudakan, ḥadīth-ḥadīth tentang pajak, rampasan perang, dan lain-lain, karena sifatnya yang temporal. Adapun ḥadīth yang mempertegas ketetapan-ketetapan yang terdapat dalam al-Qur'ān, ḥadīth tersebut dapat diterima.
5. Menegasi ḥadīth-ḥadīth tentang mukjizat di luar kebiasaan, karena mukjizat Nabi hanyalah al-Qur'ān.¹¹⁶

¹¹⁵ Penolakan itu dikarenakan Allah swt menghendaki ketakjelasan dan kesamaran ini. Seandainya Allah ingin memberitahukan maka pasti dijelaskan. Namun, penyebutan itu akan berbeda dengan pola asal al-Qur'ān yang bersifat global, fokus terhadap maksud bukan kepada cerita dan kisah, fokus kepada perbandingan daripada gaya pengungkapan lewat identifikasi historis yang termuat dalam ayat-ayat al-Qur'ān. Adapun sebab formatnya karena ḥadīth-ḥadīth ini akan menjustifikasi riwayat-riwayat yang sebagian besar masih belum jelas yang terkadang saling bertentangan antara satu dengan yang lain. Seolah-olah setelah membaca al-Qur'ān kemudian melihat penjelasan dari ḥadīth seperti turun dari langit dan masuk ke lembah dasar kegelapan. Lihat al-Bannā, *al-Islām kama*, 101.

¹¹⁶ Karena penyebutan mukjizat di luar al-Qur'ān seolah-olah mengkerdilkan pengaruh dari al-Qur'ān itu sendiri, karena pada dasarnya Islam ketika menjadikan al-Qur'ān sebagai kitabnya itu seperti upaya membuka prinsip-prinsip rasionalistik dan menegasi hal-hal yang *khurafāt*.

pemikirannya? Hal itu dapat ditelusuri lewat dua belas prinsip dalam ide revivalisme Jamāl (lihat Bab III). Prinsip-prinsip yang menandai revolusi pemikirannya tidak lain adalah gugus *normal science*-nya. Melalui paradigma, yang kemudian tercipta teori-teori dalam menafsirkan teks, inilah validasi tafsir atau pemikiran harus sejalan dengan konstruksi paradigmatis yang ia ketengahkan, yakni humanitas dan agama. Skema itulah yang akan mengatasi jika krisis dan anomali muncul. Prinsip-prinsip paradigmatis itulah yang akan menjelaskan anomali dengan skema maupun kerangka teori yang sudah disusun.

Batasan ini bukan berarti upaya menghambat kreativitas individual, karena Jamāl al-Bannā tidak membatasi diri pada sebuah metode tertentu. Ia tidak menghendaki keteraturan metodis, karena baginya metode apapun bisa digunakan, walaupun dalam ranah aksiologisnya Jamāl sudah membangun argumentasinya dalam dua belas prinsip revivalisme-humanis.

B. Analisis Tipologis Revivalisme-humanis

Lahirnya beragam wacana pembaruan Islam, mulai dari era modern hingga era kontemporer, tak pelak memunculkan beberapa madhhab pemikiran yang mengusung satu tujuan, yakni keluar dari krisis akut umat Islam. Kolonialisasi Barat terhadap dunia Islam membawa dampak yang signifikan terhadap upaya pembaruan pemikiran Islam. Bagi sebagian kalangan, upaya pembaruan tersebut harus dilakukan melalui “akses” Barat sebagai “corong” kemajuan peradaban. Hasilnya, Barat menjadi komoditas utama masuknya istilah-istilah yang mendukung gagasan pembaruan dalam Islam. Ide seperti sosialisme, demokrasi,

sekularisme, materialisme, dan istilah-istilah yang sudah menjadi pakem Barat pada akhirnya diwartakan para pembaru Islam sebagai “ijtihad utama” keluar dari kejumudan. Di lain pihak, sembari menolak “virus” pembaruan yang ditransfer dari Barat, jalan pembaruan tidak lain harus kembali kepada sumber utama al-Qur’ān karena ia landasan utama umat Islam.

Gerakan purifikasi pemikiran keagamaan lahir dari poros terakhir di atas. Berbagai ijtihad dan usaha untuk memurnikan kembali ajaran Islam gencar dilakukan sebagai implikasi penyimpangan yang dilakukan oleh sebagian umat Islam. “Perang” terhadap siklus kehidupan sufistik, *khurafāt*, dan *bid’ah* seolah menjadi salah satu kampanye pembaruan sembari merumuskan gagasan-gagasan baru. Jika yang pertama dikategorikan dengan westernisme, maka yang kedua oleh Jamāl al-Bannā diasosiasikan dengan salafisme.

Rasionalisasi ajaran-ajaran keagamaan menjadi kunci utama dalam memproduksi ijtihād modern-kontemporer. Di Mesir, lingkungan di mana Jamāl al-Bannā hidup, keran ijtihad di era modern sesungguhnya telah dibuka oleh Rifā’ah Rāfi’ al-Ṭaḥṭāwī, Jamāl al-Dīn al-Afghānī, dan Muḥammad ‘Abduh serta murid-muridnya. Dengan siklus sosio-historisnya, upaya pembaruan yang mereka canangkan adalah fase pendobrak bagaimana membangun dimensi rasionalisme dalam Islam. Selain bahwa abad modern Islam sebagai upaya mencari format baru pembaruan Islam, masa itu banyak dijumpai pertarungan ideologi antara kepentingan melakukan penetrasi pembaruan lewat jalur Barat dengan upaya menghadirkan pembaruan melalui sumber Islam yang otentik, al-Qur’ān dan Sunnah. Di tengah-tengah upaya tarik-ulur tersebut, situasi politik yang tidak

pertanyaan-pertanyaan mengenai hakikat ilmu, antara lain: (i) landasan ontologis, yakni menelusuri objek yang ditelaah ilmu. Hal ini berarti tiap ilmu harus mempunyai objek penelaahan yang jelas. Karena diverifikasi ilmu terjadi atas dasar spesifikasi objek telaahannya, maka tiap ilmu mempunyai landasan ontologi yang berbeda; (ii) landasan epistemologis, yakni cara yang digunakan untuk mengkaji atau menelaah sehingga diperolehnya ilmu tersebut. Secara umum metode ilmiah pada dasarnya untuk semua disiplin ilmu yaitu berupa proses kegiatan induksi-deduksi-verifikasi; dan (iii) landasan aksiologis, yakni berhubungan dengan penggunaan ilmu tersebut dalam rangka memenuhi kebutuhan manusia. Dengan perkataan lain, apa yang dapat disumbangkan ilmu terhadap pengembangan ilmu itu dalam rangka meningkatkan kualitas hidup manusia.

1. Landasan Ontologis Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā

Persoalan ontologi suatu ilmu adalah persoalan wilayah kajian suatu ilmu. Dengan kata lain, aspek ontologi membicarakan tentang apa bidang kajian ilmu itu.³⁴ Menurut Jujun S. Suriasumantri, wilayah ontologis mempertanyakan seputar masalah apakah yang ingin diketahui sebuah ilmu? Dengan kata lain, apakah yang menjadi bidang telaah sebuah ilmu? Atau seberapa jauh seseorang ingin tahu suatu kajian mengenai teori tentang ada.³⁵ Terkait dengan hakikat Revivalisme-

³⁴ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, Cet. Ke-16, 2003), 35, 105.

³⁵ Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi", dalam Jujun S. Suriasumantri (peny.) *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Karangan tentang Hakekat Ilmu* (Jakarta: Yayasan Obor, 1997), 5.

Dari sekian metode yang berkembang di masa kontemporer, metode tafsir tematik tampaknya merupakan metode yang paling banyak diminati oleh para *mufassir*, tak terkecuali Jamāl al-Bannā. Metode ini berupaya untuk memahami ayat-ayat al-Qur’ān dengan memfokuskan pada topik atau tema yang akan dikaji. Topik inilah yang menjadi ciri utama dari metode tematik. Sebenarnya secara genealogis, metode tematik ini sudah dilakukan oleh para ulama dahulu, hanya saja belum memiliki pijakan metodologi yang bersifat sistematis.

Penafsiran dengan metode tematik ini memiliki beberapa kelebihan. *Pertama*, metode ini mencoba memahami ayat-ayat al-Qur’ān sebagai satu kesatuan, tidak secara parsial ayat per ayat, sehingga memungkinkan untuk mendapatkan pemahaman mengenai konsep al-Qur’ān secara holistik dan utuh. Dengan metode ini, mengharuskan seseorang untuk memahami ayat-ayat al-Qur’ān secara proporsional, sehingga menempatkan suatu ayat pada “tempatnyā” tanpa memaksakan pra-konsepsi tertentu dari al-Qur’ān. Dengan demikian, pemahaman ayat-ayat al-Qur’ān model ini akan berbeda secara diametral dengan model pemahaman tradisional yang cenderung parsial, sehingga bisa menegaskan kesan pertentangan antar ayat yang demikian dominan dalam penafsiran tradisional.

Kedua, metode ini bersifat praktis karena seseorang bisa memilih tema-tema tertentu untuk dikaji. Seseorang bisa mengkaji problem tertentu yang terjadi di masyarakat dengan merujuk pada konsep al-Qur’ān melalui metode ini. Cara ini bukan saja dapat lebih menghantarkan pada pemahaman yang relatif lebih “objektif” mengenai pandangan al-Qur’ān atas problem tertentu dalam

pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 1318) tentang maslahat⁸⁸—terutama yang berkaitan dengan non-ibadah—serta ide-ide tentang sosialisme Islam (lihat bab II) yang digagas oleh Muṣṭafā al-Sibāī (w. 1949) sangat kental dalam nuansa pemikiran Jamāl al-Bannā, tak tekecuali tafsirnya. Di mana ia menempatkan basis kemaslahatan manusia jauh lebih penting dari pada teks-teks al-Qur’ān. Karena konteks kehidupan masyarakat yang terus berubah, maka al-Qur’ān harus mengikuti konteks tersebut.

Dalam konteks ini, hal yang menjadi pertimbangan tafsir humanis Jamāl al-Bannā adalah humanitas itu sendiri. Atas nama humanisme yang kemudian diturunkan melalui prinsip kemaslahatan dan keadilan adalah upaya transformasi dan solusi bagi problem sosial yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Tafsir ini bersifat temporal karena ia harus mempunyai keseimbangan dalam “membaca” isu dan problematika kontemporer. Melalui prinsip humanisme, sebagai acuan atau implikasi, penafsiran ini bukan berarti metode tafsir menjadi terbatas karena Jamāl tidak membatasi satu metode tertentu. Karena baginya, apapun metode dan siapa pun *mufassir*-nya, semuanya otonom dan bebas untuk menafsirkan selama produksi tafsir “memihak” kepada kemaslahatan manusia, bersifat transformatif dan revolusioner.

⁸⁸ Empat prinsip yang dibangun oleh Najm al-Dīn al-Ṭūfī dalam maslahat, yaitu: (1) Akal bebas menentukan kemaslahatan dan kemafsadatan, khususnya dalam lapangan *mu’āmalah*. (2) Maslahat merupakan dalil shar’ī mandiri dalam menetapkan hukum yang kejujumannya tergantung pada akal semata. (3) Maslahat hanya berlaku dalam lapangan *mu’āmalah* dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang ibadah atau ukuran-ukuran yang di tentukan oleh *shara’* (seperti shalat zuhur empat rakaat, puasa selama tiga puluh hari, dan lain-lain) tidak termasuk objek maslahat, karena masalah ini adalah hak Allah semata. (4) Maslahat merupakan dalil *shara’* yang paling kuat. Hal demikian itu dilakukan al-Ṭūfī karena dalam pandangannya, maslahat bersumber dari sabda nabi SAW: “*lā ḍarara wa lā ḍirāra*” (Tidak boleh memudaratkan dan tidak boleh [pula] dimudaratkan [orang lain]). Lihat Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Ri’āyah fī Ri’āyat al-Maṣlahah*, (ed.) Aḥmad ‘Abd. al-Raḥīm al-Sāyih (Kairo: al-Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, Cet. Ke-1, 1993), 23-48.

ilmu, tafsīr bukanlah ilmu yang terbentuk dari ruang hampa dan steril dari pengaruh lokasi sosial pada masa tertentu. Oleh karena itu, biarlah orang-orang terdahulu merumuskan prinsip-prinsip penafsiran yang sesuai pada saat itu, dan kita juga merumuskan prinsip-prinsip tafsīr kita sendiri sesuai dengan zaman kita. Dominasi antar generasi hanya akan menghasilkan kejumudan dan kemandegan berpikir. Apabila kita menganggap tafsīr klasik adalah produk yang paling sempurna dan kita mengikutinya secara penuh, maka kita akan kehilangan eksistensi diri kita. Kita akan banyak menghadap masa lalu dan memalingkan muka dari masa kini, padahal tubuh kita ada di masa kini. Bagi Jamāl, tafsīr klasik hanya akan menjadikan kita sebagai manusia yang berpaling dari persoalan zamannya.¹²²

Berdasarkan prinsip kebebasan ini, pengembangan tafsīr menjadi tugas yang tidak pernah berakhir. Penelitian untuk pengembangan tafsīr harus dilakukan secara terus-menerus (*on going research*). Sebagai ilmu, disiplin keilmuan Islam—baik tafsīr, fikih, teologi, dll—tidak bisa melepaskan diri dari teori Brown yang mengatakan bahwa pengembangan suatu ilmu harus melalui *continuing research*.¹²³ Pandangan Brown ini menjadi dasar bahwa pengembangan ilmu-ilmu Islam harus dilakukan terus-menerus dengan mengerahkan segala upaya termasuk menggunakan disiplin ilmu lain dan keragaman metodenya demi terwujudnya penafsiran yang dinamis dan hidup.

¹²² al-Bannā, *al-Awdah*, 90.

¹²³ Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 166. Dikutip dari Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 124.

Bahkan, menurut Jamāl, di Eropa, *Renaissance* secara tepat dianggap zaman di mana budaya manusia modern lahir untuk menciptakan peradaban yang luhur.¹⁴⁸

Dalam rangka melapangkan jalan bagi terwujudnya teologi humanis, hal pertama yang dilakukan Jamāl adalah menciptakan paradigma baru bagi pemahaman agama, khususnya teks al-Qur'ān. Dalam banyak bukunya, sebagaimana telah disebutkan di depan, ia menegaskan bahwa al-Qur'ān harus dipahami sesuai dengan sistem pengetahuan revolusioner yang dicapai oleh umat manusia. Artinya, al-Qur'ān tidak boleh dipahami dengan menggunakan sistem pengetahuan yang sudah kadaluarsa.

Permasalahan-permasalahan sosial yang tengah dialami masyarakat Mesir, Timur-Tengah, dan dunia Islam pada umumnya, menurut Jamāl, muncul karena umat Islam selama ini terbelenggu oleh sistem pengetahuan lama sehingga mereka salah dalam memahami agama yang seharusnya merupakan rahmat dan solusi atas semua problem tersebut. Dari situlah Jamāl terdorong untuk menciptakan paradigma dan konsepsi baru dalam memahami Islam. Ketakberpihakan Jamāl terhadap satu metode apapun atau anarkisme metode atas nama humanitas, dalam konstruksi penulis, adalah salah satu dari konsepsi barunya dalam wilayah pemikiran Islam.

Anarkisme metode merupakan upaya kreatif Jamāl untuk memasukkan unsur utama masyarakat modern, yakni kebebasan dan demokrasi ke dalam struktur pemikiran Islam. Dengan demikian, studi Islam diharapkan dapat menjadi

¹⁴⁸ al-Bannā, *al-Mashrū' al-Ḥaqārī*, 46. Bandingkan dengan Franz Magnis-Suseno, "Di Senja Zaman Ideologi: Tantangan Kemanusiaan Universal" dalam G. Moedjanto, dkk (ed.), *Tantangan Kemanusiaan Universal: Kenangan 70 Tahun Dick Hartono* (Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-4, 1994), 103.

pengetahuan yang demokratis dan modern. Jamāl menyadari bahwa untuk memodernisir pemikiran Islam tidak mungkin berhasil tanpa membebaskan perangkat metodisnya kepada siapa pun. Hal ini disebabkan karena semua klaim teori tertentu sebagai satu-satunya metode dalam menjangkau kebenaran sudah tidak lagi mampu mewujudkan tuntutan semua orang dan masa. Anarkisme metode dimaksudkan oleh Jamāl sebagai prinsip baru, untuk tidak mengatakan sebagai perangkat metodis yang rigid, dalam upayanya membebaskan manusia dalam menelaah pemikiran Islam di semua masa dan tempat.

Anarkisme metode merupakan bagian yang tak terpisahkan dari upaya Jamāl untuk merekonstruksi sistem pengetahuan Islam, dari yang semula yang berorientasi teosentris (ketuhanan) menjadi antroposentris (kemanusiaan) yang dinamis, demokratis, dan tetap mengindahkan titah Tuhan. Titah Tuhan tersebut oleh Jamāl kemudian diperas sedemikian rupa sehingga hanya berbentuk prinsip-prinsip universal. Dengan demikian, anarkisme metode merupakan perpaduan antara kebebasan manusia dan wahyu Tuhan. Ia merupakan hasil dialektika antara keduanya. Anarkisme metode merupakan teori khas Jamāl untuk menciptakan sistem pengetahuan Islam menjadi sistem teologi humanis.

Dari revivalisme-humanis yang berbasis anarkisme metode tersebut akan lahir sistem pemikiran humanis dan masyarakat madani akan terwujud. Bagi Jamāl, adanya sistem pemikiran yang humanis merupakan syarat mutlak bagi terbentuknya masyarakat madani. Masyarakat modern hidup dengan segala keragaman dan kepentingan. Apabila perbedaan dan tarik-menarik kepentingan ini tidak dicarikan solusinya, struktur masyarakat akan menjadi rusak. Bahkan,

- | |
|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • Keadilan • Pluralisme • Komunikasi |
|--|

Tabel 5.2: Skema Teologi Humanis ala Revivalisme-humanis

Dari semua pembahasan di atas, jelaslah bahwa Jamāl berkepentingan mewujudkan masyarakat humanis melalui revivalisme-humanis. Revivalisme-humanis dimunculkan oleh Jamāl karena situasi sosial yang ada di Mesir, Timur Tengah, dan dunia Islam—baik aspek politik, hukum, ekonomi, maupun struktur sosial lainnya—terlihat tiranik dan jauh dari nuansa demokrasi. Fenomena tersebut ingin dirombak oleh Jamāl dengan mewujudkan teologi humanis.

E. Kritik Atas Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā

Ide pembaruan Jamāl al-Bannā dalam revivalisme-humanis sesungguhnya mengalami kontradiksi internal. Ia merancang pemikirannya untuk mendapatkan kebenarannya dari unsur objektif sehingga menghasilkan kebenaran subjektif-emansipatoris layaknya ilmu-ilmu sosial. Tetapi pada kenyataannya ia memiliki kepentingan ilmiah, yakni mewujudkan studi-studi Islam yang jauh dari subjektivitas dengan kepentingan-kepentingan pragmatis.

Pertanyaannya: benarkah gagasan Jamāl al-Bannā tentang teologi humanis—yang disokong oleh prinsip dan nilai universal Islam—bisa menghindarkan umat Muslim dari relativisme, yang pada gilirannya bisa menafikan prinsip universal itu sendiri? Bukankah doktrin-doktrin keagamaan harus menyesuaikan dengan kebutuhan zamannya?

pemikiran posmo bagaikan sebuah protes—ada kemiripan psikologis dengan kelahiran eksistensialisme—terhadap berbagai absolutisme pemikiran. Sebagai substitusinya, tak lain adalah pendekatan yang bersifat relativistik dan pluralistik dengan kerendahan hati untuk mendengarkan dan mengapresiasi “yang lain”.¹⁵⁵

Arus pemikiran yang relativistik maupun pluralistik juga tersurat dari rangkaian pemikiran Jamāl al-Bannā seolah-olah menjadi kesan tersendiri bahwa teks tidak lagi memiliki kejelasan makna dan konsistensi, sehingga bersifat paradoks. Bagi penulis dalam hal ini, revivalisme-humanis tidak mampu keluar dari trend hegemoni posmo karena begitu membiarkan tumbuhnya emansipasi dan subjektivisme manusia untuk bebas menafsirkan apapun sesuai dengan kategori kemaslahatannya. Maka dari itu, ide pembaruan Jamāl ini seolah-olah tercerabut dari dimensi ilmu keagamaan yang—diakui atau tidak—harus mengandung kepentingan teknis, yakni mengontrol hasil ijtihad yang oportunis.

Di sini penulis melihat ambiguitas revivalisme-humanis yang dinyatakan Jamāl sebagai letupan imajiner yang membebaskan. Apakah revivalisme-humanis bisa mengakomodir berbagai macam teori yang saling terpisah tapi setara, ataukah terlepas dari teori sama sekali? Tampaknya ide revivalisme Jamāl al-Bannā ini terombang-ambing antara kumpulan makna yang unik dan ideosinkretik yang didasarkan kepada segala teori dan tidak didasarkan kepada teori sama sekali atau anti-teori.

¹⁵⁵ Komaruddin Hidayat, “Postmodernisme: Pemberontakan terhadap Keangkuhan Epistemologis” dalam Suyoto, dkk (ed.), *Posmodernisme dan masa Depan Peradaban* (Yogyakarta: Aditya Media, Cet. Ke-1, 1994), 61.

universal yang diyakini dapat melahirkan perdamaian, kerjasama, keadilan, dan kemaslahatan antara umat manusia.

Pada level teoritik, dengan epistemologi kontemporer tersebut penulis ingin memunculkan konstruksi studi Islam kontemporer sebagai berikut. *Pertama*, memahami teks-teks keagamaan melalui hermeneutika yang bercorak kritis dan menggunakan metode dialektika *verstehen*¹⁶¹ dan *erklaren*¹⁶² untuk tujuan *fusion of horizon*. Maka, dalam menafsirkan teks, seseorang harus selalu berusaha memperbarui prapemahamannya. Hal ini berkaitan erat dengan teori “penggabungan atau asimilasi horison” (*fusion of horizons*). Menurut teori ini, proses penafsiran seseorang dipengaruhi oleh dua horison, yakni cakrawala (pengetahuan) atau horison yang ada di dalam teks dan cakrawala (pemahaman) atau horison pembaca. Kedua horison ini selalu hadir dalam setiap proses pemahaman dan penafsiran. Seorang pembaca teks akan memulai pemahaman dengan cakrawala hermeneutiknya. Namun, dia juga memperhatikan bahwa teks yang dia baca mempunyai horisonnya sendiri yang mungkin berbeda dengan horison yang dimiliki pembaca. Dua bentuk horison ini, menurut Hans-Georg Gadamer, harus dikomunikasikan, sehingga ketegangan di antara keduanya dapat diatasi. Oleh karena itu, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa

¹⁶¹ Istilah ini diajukan oleh Wilhelm Dilthey sebagai metode yang digunakan untuk mendekati produk-produk budaya, yakni menemukan dan memahami makna di dalamnya yang dapat dilakukan dengan menempatkannya dalam konteks. Lihat Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 86.

¹⁶² Sedangkan istilah ini digunakan untuk mendekati objek ilmu-ilmu alam yang menjadi ciri khas metode positivistik, yakni menjelaskan suatu kejadian menurut penyebabnya. Lihat Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, 86.

Pada level praktik, epistemologi Islam kontemporer ini diharapkan: *pertama*, bisa membangun prinsip keterbukaan terhadap yang lain. Hal ini bisa ditengarai dari konsep pemahaman yang meniscayakan meleburnya latar belakang penafsir dalam dunia makna sehingga melahirkan pluralitas penafsiran. Di sinilah pentingnya keterbukaan terhadap yang lain dalam bingkai saling menghormati dan saling menghargai. *Kedua*, tidak fanatik terhadap paham atau madhhab yang dianut. Hal ini bisa dilihat dari sikap Gadamer yang tidak pernah melegitimasi sebuah penafsiran sebagai sesuatu yang benar. Sebab, menurut Gadamer, setiap pemahaman dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sang penafsir sehingga penafsiran dan pemahaman akan sebuah teks menjadi sangat beragam. *Ketiga*, semangat pendidikan untuk perubahan. Hal ini terinspirasi oleh proses pemahaman dan pembacaan terhadap teks yang tidak akan pernah berhenti. Proses ini meniscayakan sebuah pembaruan yang terus-menerus terhadap pengetahuan. Dengan semangat ini, seharusnya pendidikan bukan untuk mempertahankan status quo, tetapi untuk mencapai kemajuan di segala bidang. *Keempat*, merumuskan konsensus yang memiliki corak universal-konkret dan dibangun melalui musyawarah mufakat untuk tujuan pembaruan atau pemurnian identitas. *Kelima*, membentuk masyarakat sipil yang memiliki corak inklusif-egaliter yang dibangun melalui metode kontrak sosial untuk tujuan kerjasama dan perdamaian di antara sesama manusia (*being religious*).

memisahkan wilayah agama dan otoritas negara, walaupun antara Islam dan Barat yang sekular memiliki perbedaan wawasan eskatologisnya.

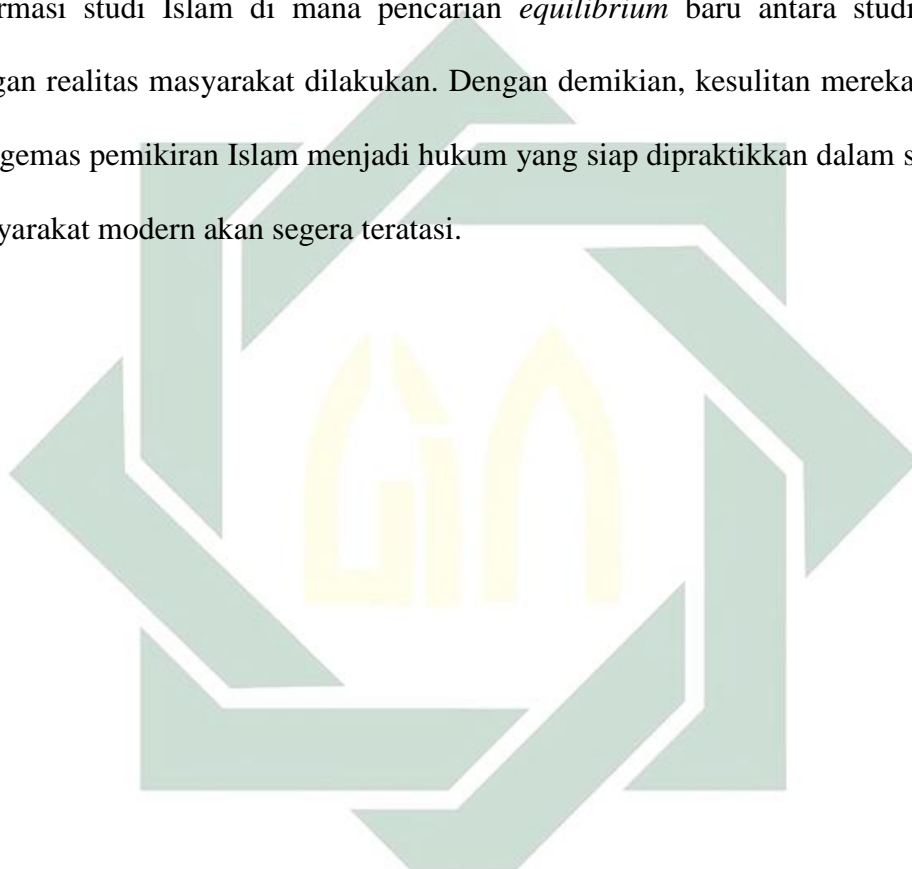
Ketiga, adapun kerangka paradigmatis Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā adalah paradigma humanisme-religius. Basis kemanusiaan dan kemaslahatan yang menjadi gugus paradigmanya akhirnya mengarahkan kepada pola filsafat eksistensialisme pada landasan ontologisnya. Sedangkan pada landasan epistemologis, melalui upaya rasionalisasi paham keagamaan dengan perwujudan eksemplar-eksemplar atau ijtihad baru—seperti revolusi al-Qur’a n, aktualisasi Sunnah dengan menciptakan sunnah-sunnah baru, atau *Hikmah* sebagai prinsip keterbukaan dan ketakterbatasan—tercipta prinsip (atau teori) *anarkisme metode* ala Paul K. Feyerabend dalam revivalisme-humanis sebagai media untuk memahami teks-teks keagamaan. Ada dua prinsip yang menaungi *anarkisme metode* tersebut, yakni prinsip *pengembangbiakan (proliferation)* dan prinsip *apa saja boleh (anything goes)*. Adapun yang pertama, *pengembangbiakan*, sebenarnya bukan aturan metodologis melainkan suatu prinsip bahwa kemajuan ilmu pengetahuan tidak dapat dicapai dengan mengikuti metode atau teori tunggal. Kemajuan ilmu pengetahuan akan dicapai dengan membiarkan teori-teori yang beraneka ragam dan berbeda satu sama lain berkembang sendiri-sendiri. Sedangkan prinsip kedua *apa saja boleh* berarti membiarkan segala sesuatu berlangsung dan berjalan tanpa banyak aturan. Semua metode, termasuk yang paling jelas sekalipun pasti memiliki keterbatasan, sehingga tidak harus dipaksakan untuk menyelidiki dan membenarkan setiap analisis. Sementara pada landasan aksiologis, revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā bertujuan mewujudkan

Kedua, anarkisme metode dalam kubangan pemikiran Jamāl al-Bannā mengindikasikan bahwa, dengan mengacu kepada realitas dan kebutuhan masyarakat secara umum, baik teks-teks keagamaan maupun muslim bisa melakukan upaya komunikasi, karena sudah tidak ada batas atau monopoli keilmuan. Sama dengan yang pertama, penelaahan anarkisme metode—dari pemikiran Paul Karl Feyerabend—dalam karakteristik pemikiran Jamāl al-Bannā ini benar-benar hal baru. Benih-benih anarkisme metode ini sangat berbeda dengan upaya demonstratif ala pemikir positivistik yang terlalu memaksakan metodenya dalam membaca sebuah teks, seperti yang diadaptasikan Shahrur melalui teori limit atau Fazlur Rahman melalui hermeneutika *double movement* (teori gerak ganda). Ini berarti, bagi Jamāl, semangat zaman adalah semangat yang membebaskan dan emansipatoris.

C. Rekomendasi

Penelitian ini menyarankan kepada semua pengkaji Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā agar menindaklanjuti temuan penulis bahwa Revivalisme-humanis—yang menggunakan paradigma humanisme-religius serta tidak dibatasinya penggunaan teori tertentu (anarkisme metode)—ini berimplikasi kepada subjektivisme dan relativisme. Untuk itu, perlu dikembangkan Revivalisme-humanis kritis agar teori ini semakin mampu mengemban tugasnya, yakni mewujudkan studi dan pemikiran Islam emansipatoris-ilmiah. Dengan demikian, keinginan kita untuk melihat pemikiran Islam yang dinamis, fleksibel, dan ilmiah bagi segala zaman akan dapat terwujud.

Selain itu, studi ini juga menyarankan kepada para pengkaji studi Islam kontemporer agar mempertimbangkan paradigma humanisme-religius dan prinsip anarkisme metode. Hal ini karena prinsip anarkisme metode memiliki peluang untuk menjadi saluran yang tepat dan bertanggung jawab atas problematika fase reformasi studi Islam di mana pencarian *equilibrium* baru antara studi Islam dengan realitas masyarakat dilakukan. Dengan demikian, kesulitan mereka dalam mengemas pemikiran Islam menjadi hukum yang siap dipraktikkan dalam struktur masyarakat modern akan segera teratasi.



- Amal, Taufik Adnan. “Pengantar: Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini” dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme*, terj. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1992.
- Assyaukanie, Lutfi. “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer” dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I, No. 4 Juli-Desember. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ayalon, Ami. *Language and Change in The Arab Middle East: Studies in Middle Eastern History*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Azmeh (al), Aziz. *Islam and Modernities*. London: Verso, 1993.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Bāqi (al), Muḥammad Fuād ‘Abd. *Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān*. Mesir: Dār al-Fikr, 1981.
- Bannā (al), Ḥasan. *Mudhakkirāt al-Da’wah wa al-Dā’iyah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1974.
- Banna, Gamal el-. “A Life of Islamic Call: A Scholar Who Dedicates His Life to His Vision of Islamic Renaissance”, wawancara oleh Sahar El-Bahr dalam [www.weekly.ahram.org.eg/issue no. 941/interview /2-8 April 2009](http://www.weekly.ahram.org.eg/issue%20no.%20941/interview%20/2-8%20April%202009/)/diakses tgl 14-07-2010.
- . “The Islamic Renaissance Fellowship” terj. Mohamed El-Assal dalam www.islamiccall.org/2007/diakses 02-09-2006.
- . An Experiment of Islamic Renovation “The Call for Islamic Revivalism”, dalam www.islamiccall.org/english/ 2004/diakses 17-09-2007.
- . “Atawaqqa’ allā Yaḥkuma al-Islāmiyyūn Miṣr” (wawancara oleh Māhir Ḥasan) dalam www.almasry-alyaom.com/Akhbar/AkhbarMiṣr/02-01-2012/Diakses 23-01-2012.
- . “al-Ḥizb al-Dīmuqrāṭī al-Ishtirākī al-Islāmī huwa al-ḥall 1-3” dalam www.ahewar.org/debat/20 Desember 2010/diakses 22 November 2011.
- . “al-Islām Ṣāliḥ li Kulli Zamān wa Makān” dalam www.metransparent.com/artikel/jamalal-banna/26-04-2008/Diakses 29-12-2009.

- . “Da’wah ilā Munazzamāt al-Mujtama’ al-Madanī: Iṣlāḥ al-Khiṭāb al-Islāmī” dalam www.metransparent.com/gamal/06-09-2006/Diakses 09-02-2008.
- . “Hal min al-Dharūrī an Nata’allama al-Lughah al-Injilziyyah Ḥattā Nu’ayisha al-‘Aṣr “ dalam www.aafaq.com/23-02-2008/diakses 15-06-2008.
- . “Islām al-Insān wa Islām al-Sulṭān” dalam www.metransparent.com/artikel/jamalal-banna/2008/Diakses 29-12-2009.
- . “Khiṭābāt Ḥasan al-Bannā al-Shāb ilā Abīhi” (resensi buku) dalam www.islamiccall.org/aldaawat/2006/diakses 18-04-2008.
- . “Lan Taḥaqqāqa al-Thawrah al-Islāmiyyah alā Yādī al-Ikhwān al-Muslimīn: Uṣul al-Fiḥ ‘Indī Hiya al-‘Aql Awwalan wa Laysa al-Qur’ān” dalam www.metransparent.com/jamalal-banna/27-09-2004/diakses tgl 07-01-2010.
- . “Mā al-Ladhī Ḥadatha Laylat 23 Yūliyū 1952? Sariqat al-Sulṭah taḥta Janah al-Zulām” dalam www.almasryalyowm.com/al-raisiyyah/28-07-2010/Diakses 12-11-2010.
- . “Min (al-imām al-shaykh) Ḥasan al-Bannā ilā (al-mufakkir al-mujaddid) Jamāl al-Bannā 1-4” (wawancara oleh Aḥmad al-Ḥabīshī) dalam [www.14october.com/fikrdini/24 Juni 2007/diakses](http://www.14october.com/fikrdini/24Juni2007/diakses) 22-11-2011.
- . “Mu’adalat al-Ta’īm Bayn al-Dīn wa al-’Almāniyyah...wa al-Ḥall Ta’allum al-Ḥikmah” dalam www.middleeasttransparent.com/23-11-2006.
- . “Risālah ilā Ahl al-Dhikr” dalam www.metransparent.com/jamalal-banna/07-12-2006/diakses 09-02-2008.
- . *al-Aṣlāni al-‘Aẓīmāni “Al-Qur’ān wa al-Sunnah”: Ru’yah Jadīdah*. Kairo: Maṭba’ah Ḥisān, 1982.
- . *al-Awdah ilā al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2008.
- . *al-Islām Dīn wa Ummah wa Laysa Dīnan wa Dawlatan*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003.
- . *al-Islām kamā Tuqaddimuhū Da’wah al-Iḥyā’ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2004.
- . *al-Islām wa al-‘Aqlāniyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1991.

- . *al-Islām wa al-Ḥurriyyah wa al-'Almāniyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.
- . *al-Islām wa Ḥurriyat al-Fikr*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999.
- . *al-Islām wa Taḥaddiyāt al-'Aṣr*. dalam [www.4shared.com/tanpa tahun terbit/diakses 17-09-2010](http://www.4shared.com/tanpa_tahun_terbit/diakses_17-09-2010).
- . *al-Marāḥ al-Muslimah bayn Taḥrīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fuqahā'*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998.
- . *al-Mashrū' al-Ḥaḍārī li Da'wat al-Iḥyā' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.th.
- . *al-Ta'addudiyyah fī Mujtama' Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2001.
- . *Dimuqrāṭiyyah Jadīdah*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.th.
- . *Hā Huwa Dhā al-Barnāmiḡ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1991.
- . *Hal Yumkinu Taṭbīq al-Sharī'ah*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2005.
- . *Istrāṭījiyyah al-Da'wah al-Islāmiyyah fī Qarn 21*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2000.
- . *Kallā Thumma Kallā: Kallā li Fuqahā' al-Taqlīd wa Kallā li Ad'iyā' al-Tanwīr*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1994.
- . *Khiṭābāt Ḥasan al-Bannā al-Shāb ilā Abīhi*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1990.
- . *Mā Ba'd al-Ikhwān al-Muslimīn*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- . *Man Huwa Jamāl al-Bannā wa Mā Hiya Da'wah al-Iḥyā' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2009.
- . *Manhaj al-Islām fī Taqrīr Ḥuqūq al-Insān* dalam www.kotobarabia.com dan [www.4shared.com/gamal albanna/1999/diakses 16-01-2010](http://www.4shared.com/gamal_albanna/1999/diakses_16-01-2010).
- . *Maṭlabunā al-Awwal Huwa: al-Ḥurriyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2000.
- . *Mawqifunā min al-'Almāniyyah, wa al-Qawmiyyah, wa al-Ishtirāqiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003.
- . *Naḥw Fiqh Jadīd*, Vol. I. Dār al-Fikr al-Islāmī, 1996.

- . *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dawruhā fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1997.
- . *Naḥwa Fiqhin Jadīdin*, Vol III. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999.
- . *Qaḍīyyat al-Fiqh al-Jadīd*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2001.
- . *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm mā bayn al-Quddāmā wa al-Muḥaddithīn*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2008.
- . *Tajdīd al-Islām wa I’ādat Ta’sīs Manzūmat al-Ma’rifah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2005.
- . *Tarshīd al-Naḥḍah: Dirāsah Tawjīhiyyah li al-Inqilāb al-‘Askarī wa Naḍrah ‘Abra al-Mustaqbal al-Miṣrī*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2010.
- . *Tathwīr al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2000.
- Bakker, Anton. dan Zubair, Achmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bertens, K. *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Boulatta, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Brown, Harold I. *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Bukhārī (al), Abū ‘Abd. al-Allāh Muḥammad bin Ismāīl bin Ibrāhīm ibn al-Mughīrah bin Bardazbah al-Ju’fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. I, ḥadīth ke-52. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Burhān Fūrī (al), ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī Al-Muttaqī bin Ḥusām al-Dīn al-Hindī. *Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl*, vol. I, ḥadīth ke-906 dan 960. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989.
- Buṣṭāmī (al), Muḥammad Sa’īd. *Mafhūm Tajdīd al-Dīn*. Kuwait: Dār al-Da’wah, 1984.
- Chalmers, A. F. *Apa itu yang Dinamakan Ilmu? Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu serta Metodenya*, terj. Redaksi Hasta Mitra. Jakarta: Hasta Mitra, 1983.

- Dekmejian, R. Hrair. "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences" dalam Shireen T. Hunter (ed.), *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- Diyāb, Muḥammad Ḥāfiẓ. *al-Islāmiyyūn al-Mustaqillūn: al-Huwiyyah wa al-Suāl*. Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2005.
- Echols, John M. & Shadily, Hassan. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Eickelman, Dale F. dan Piscatori, James. *Ekspresi Politik Muslim*, terj. Rofik Suhud. Bandung: Mizan, 1998.
- Endar S. Hendrikus. "Humanisme dan Agama", dalam Bambang Sugiharto (ed.), *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan*. Yogyakarta: Jalasutra, 2008.
- Fanani, Muhyar. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- . *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Fauzi, Ibrahim Ali. "Modernisme versus Postmodernisme" dalam Suyoto, dkk (ed.), *Posmodernisme dan masa Depan Peradaban*. Yogyakarta: Aditya Media, Cet. Ke-1, 1994.
- Feyerabend, Paul Karl. "How to be a Good Empiricist", dalam Brody, Barucho, Grandy, A. Richard, *Reading in the Philosophy of Science*. New Jersey: Prentice Hall Englewood Clifft, 1989.
- Gellner, Ernest. *Postmodernism: Reason and Religion*, terj. Hendro Prasetyo dan Nurul Agustina. Bandung: Mizan, 1994.
- Gibb, H.A.R. *Aliran-aliran Modern dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Ḥafnī (al), 'Abd. al-Mun'im. *Mawsū'at al-Falsafah wa al-Falāsifah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, Cet Ke-2, 1999.
- . *Mawsū'at al-Firaq wa al-Jamā'ah wa al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Rashād, 1993.
- Hamim, Thoha. "Konservatisme dan Rasionalisme Pemikiran Kaum Pembaharu" dalam Thoha Hamim (et.al), *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer*. Surabaya: Diantama, 2004.

- . “Konservatisme dan Rasionalisme Pemikiran Kaum Pembaharu” dalam Thoha Hamim (et.al), *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer*. Surabaya: Diantama, 2004.
- . “The Relations Between The ‘Ulamā’ and The Rulers in Egypt from The Letter Mamlūk Period to The Reign of Muhammad ‘Alī” dalam Sudarnoto Abdul Hakim, dkk (ed.), *Islam Berbagai Perspektif*. Yogyakarta: LPMI, 1995.
- Ḥanafī, Ḥasan. *al-Dīn wa al-Thaqāfah wa al-Siyāsah fī al-Waṭan al-‘Arabī*. Kairo: Dār Qubā’, 1998.
- . *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*. Beirut: al-Muassasah al-Jāmi’iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’, Cet. Ke-5, 2002.
- Ḥarb, Alī. *al-Ikhtām al-Uṣūliyyah wa al-Sha’air al-Taqaddumiyyah: Maṣāir al-Mashrū’ al-Thaqāfī al-‘Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2001.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat II*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushūl Fiqh*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000.
- Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- . *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Harold, H. Titus. *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Hasan, Fuad. *Perkenalan dengan Eksistensialisme*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Hidayat, Komaruddin. “Postmodernisme: Pemberontakan terhadap Keangkuhan Epistemologis” dalam Suyoto, dkk (ed.), *Posmodernisme dan masa Depan Peradaban*. Yogyakarta: Aditya Media, Cet. Ke-1, 1994.
- Hidayatullah, Syarif. *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman, dkk. Jakarta: Serambi, Cet. Ke-2, 2010.

- Hopwood, Derek. "Gamal Abdel Nasser" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern of Islamic World*, terj. Eva Y.N, dkk. Bandung: Mizan, Cet. Ke-2, 2002.
- Hourani, Albert. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, terj. Suparno dkk. Bandung: Mizan, Cet Ke-1, 2004.
- Ida, Rachmah. "Ragam Penelitian Isi Media Kuantitatif dan Kualitatif" dalam Burhan Bungin (ed.), *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- ‘Tid, ‘Abd. al-Razzāq. dan Jabbār (al), M. ‘Abd. *al-Dīmuqrāṭiyyah bayn al-‘Almāniyyah wa al-Islām*. Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmī, Cet Ke-2, 2000.
- ‘Imārah, Muḥammad. *al-Dawlah al-Islāmiyyah bayn al-‘Almāniyyah wa al-Sulṭah al-Dīniyyah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1977.
- . *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa al-Taḥaddī al-Ḥaḍārī*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1997.
- . *al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa al-‘Almāniyyah al-Gharbiyyah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.
- . *Azmat al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, Cet Ke-1, 1998.
- . *Muḥammad ‘Abduh wa Madrasatuhu*. Kairo: Dār al-Hilāl, 1999.
- . *Mustaqbalunā bayn al-Tajdīd al-Islāmī wa al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah*. Kairo: al-Shurūq al-Dawliyyah, Cet Ke-1, 2003.
- ‘Irāqī (al), ‘Āṭif. *al-‘Aql wa al-Tanwīr fī al-Fikr al-‘Arabī al-Mu’āṣir*. Beirut: al-Muassasah al-Jāmi’iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1995.
- Jābirī (al), M. ‘Ābid. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1993.
- . *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuḥum al-Ma’rifah li Thaqāfah al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1992.
- Jabbār (al), Muḥammad ‘Abd. *al-Dīmuqrāṭiyyah bayn al-‘Almāniyyah wa al-Islām*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, Cet. Ke-2, 2000.

- Jabrohim. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita Grahawidya, 2001.
- Jaenuri, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Karam, Yūsuf. *Tārīkh al-Falsafah al-Ḥadīthah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet. Ke-5, 1986.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. Ke-IX, 2004.
- Khālid, Khālid Muḥammad. *Min Hunā Nabda'*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Cet. Ke-12, 1974.
- Khātib (al), Muḥammad 'Ajāj. *Uṣūl al-Ḥadīth: Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Herdon: The University of Chicago Press, 1970.
- Lavine, T.Z. *Hegel: Revolusi dalam Pemikiran*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Lee, Robert D. *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*. Bandung: Mizan, Cet. Ke-2, 2000.
- Lewis, Bernard. *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years*. New York: Scribner, 1995.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Tindakan*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Mansur, M. "Metodologi Penafsiran Realis ala Hassan Hanafi" dalam *Jurnal al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 1, No. 1. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Marghalī, Nadīm dan Marghalī, Usāmah. *al-Murshid ilā Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*, vol. I, ḥadīth ke-2454. Beirut: Muassasah al-Risālah, Cet. Ke-3, 1989.
- Martin, Vincent. *Filsafat Eksistensialisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Miṣrī (al), Shārl Fuād. "Jamāl al-Bannā: Maṣr Mush Nāqishhā Dīn... Maṣr Nāqishhā 'Ilm" (wawancara) dalam [www.almasry-alyaom.com/Akhbar/AkhbarMiṣr/29-06-2011/diakses 23-11-2011](http://www.almasry-alyaom.com/Akhbar/AkhbarMiṣr/29-06-2011/diakses%2023-11-2011).
- Mawdūdī (al), Abū al-A'lā. *Tadwīn al-Dustūr al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

- Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1999.
- . *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Raka Sarasin, 2000.
- Mūrū, Muḥammad. *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah min 1928 ilā 1993: Ru'yah min Qarīb*. Kairo: Muassasah al-Ahrām li al-Nashr wa al-Tawzī', 1998.
- Muslih, Muhammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- . *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Muzairi, H. *Filsafat Eksistensialisme Jean Paul Sartre: Sumur Tanpa Dasar Kebebasan Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Panggabean, Samsu Rizal. "Dīn, Dunyā dan Dawlah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. VI. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t.
- Poedjawijatna. *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*. Jakarta: CSIS, 1987.
- Prasetya T.W., "Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu", dalam Tim Redaksi Driyarkara. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Qādir (al), Ashraf 'Abd. "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat ḍiddu al-Dīn wa lākin ḍiddu an Yadkhula al-Dīn fī al-Siyāsah" (wawancara) dalam [www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses 09-05-2007](http://www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses%2009-05-2007).
- Qurṭubī (al), Abū 'Abd. al-Allāh Muḥammad bin al-Anṣārī. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2002.
- Quṭb, Sayyid. *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1982.
- Quṭnī (al), Abū al-Ḥasan al-Dār. *Sunan al-Dār Quṭnī*, vol. I, ḥadīth ke-2047. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. Ke-1, 1996.
- Rabi', Ibrahim M. Abu. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York, 1996.

- Rahmat, Imdadun. "Pendahuluan" dalam Imdadun Rahmat, *Arah Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, ed. Sayed Mahdi dan Setya Bawono. Jakarta: Erlangga, 2008.
- Rasūl (al), Ayman Abd. *Fī Naqd al-Islām al-Waḍ'ī*. Kairo: Mīrīt li al-Ma'lūmāt wa al-Nashr, 2002.
- Ritzer, George. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.
- Sa'ad, Ḥusayn. *al-Uṣūliyyah al-Islāmiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah bayn al-Naṣṣ al-Thābit wa al-Wāqī' al-Mutaghayyir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, Cet. Ke-2, 2006.
- Sa'īd, Rif'at. *al-Līberāliyyah al-Miṣriyyah*. Damaskus: al-Ahāfī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2003.
- . *al-Tayyārāt al-Siyāsiyyah fī Miṣr: Ru'yah Naqdiyyah*. Kairo: al-Hayah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2002.
- Sā'aṭī (al), Aḥmad bin 'Abd. al-Raḥmān b. Muḥammad al-Bannā. (biografi) dalam www.alghoraba.com/2004/ diakses 17-09-2007.
- Sadri, Mahmoud dan Sadri, Ahmad. "Pendahuluan" dalam Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Bandung: Mizan, 2002.
- Sagiv, David. *Fundamentalism and Intellectual in Egypt 1973-1993*, terj. Yudian Wahyudi Asmin. Yogyakarta: LkiS, 1997.
- Sā'id, Majdī. "Jamāl al-Bannā...Ṭā'ir al-Ḥurriyah Yughridu Munfaridān" dalam www.islamonline.com/01-01-2003/ diakses 22-02-2008.
- Sāmī, Sāmīḥ. "Jamāl al-Bannā: al-Islām lā Yuqayyid Ḥurriyat al-Ibdā' wa al-Fikr" (wawancara) dalam www.metransparent.com/artikel/jamalal-banna/20-07-2004/ diakses 07-01-2009.
- Samūq, Ahmad Muḥammad. *Kayfa Yufakkir al-Ikhwān al-Muslimūn*. Beirut: Dār al-Jayl, 1981.
- Sarjuni. "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend", dalam Listiyono Santoso dkk, *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.
- Sartre, Jean Paul. *Eksistensialisme dan Humanisme*, terj. Yudhi Murtanto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

- Sayyid, Ridwān dan Balq̄z̄iz, ‘Abd. al-Ilāh. *Azmat al-Fikr al-Siyāsī al-‘Arabī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- Shaltūt, Maḥmūd. “Socialism and Islam” (disarikan dari “Al-Ishtirākiyya wa al-Islām dalam *al-Jumhūriyyah*, Vol. 22, Desember, Kairo: 1961) dalam Kemal Karpāt [ed.], *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York: Praeger Publishers, Cet. Ke-2, 1982.
- Shaqr, Ummu Sa’ad. istri dari Aḥmad al-Bannā, dalam profilnya dalam [www.egyptwindow.net/07-08-2007/diakses 19-05-2008](http://www.egyptwindow.net/07-08-2007/diakses%2019-05-2008).
- Sharaf (al), Muḥammad Jalāl. dan Mu’ī, ‘Afi ‘Abd. al-. *al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām: Shakhshiyyah wa Madhāhib*. Kairo: Dār al-Jāmi’ah, 1979.
- Sharīf (al), Muḥammad Ṣuhayb. “Ta’arīf” dalam Ridwān al-Sayyid dan ‘Abd. al-Ilāh Balq̄z̄iz, *Azmat al-Fikr al-Siyāsī al-‘Arabī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 2000.
- Shepard, William E. “Islam and Ideology: Towards a Typology”, dalam *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, ed. Syafiq Mughni. Montreal: Canadian International Development Agency, 1988.
- Sibā’ī (al), Muṣṭafā. “Islamic Socialism” (disarikan dari buku al-Sibā’ī *al-Waḥdah al-Kubrā*, Damaskus: 1961) dalam Kemal Karpāt (ed.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York: Praeger Publishers, Cet. Ke-2, 1982.
- Sibā’ī (al), Muṣṭafā. “Muqaddimah” dalam *Ishtirākiyyat al-Islām*. Kairo: al-Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1959.
- . *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī’ al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Warrāq-al-Maktab al-Islāmī, Cet. Ke-2, 2000.
- Siswomihardjo, Koento Wibisono. “Ilmu Pengetahuan: Sebuah Sketsa Umum mengenai Kelahiran dan Perkembangannya sebagai Pengantar untuk Memahami Filsafat Ilmu” dalam Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM (Penyusun). *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Liberty, 2001.
- Smith, Charles D. “Sekularisme” dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, terj. Eva Y.N., dkk. Bandung: Mizan, Cet. Ke-2, 2002.
- Smith, Linda dan Raeper, William. *Ide-Ide Filsafat dan Agama: Dulu dan Sekarang*, terj. P. Hardono Hadi. Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-5, 2004..

- Snijders, Adelbert. *Antropologi Filsafat Manusia: Paradoks dan Seruan*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Sucipto, Muhammad Hadi. “Ḥadīth dalam Pandangan Jamāl al-Bannā”, *Jurnal al-Afkār*, Volume 17, No. 2. Desember, 2009.
- . “Tajdīd Fiqh: Studi atas Ide Pembaharuan Fiqh Jamāl al-Bannā”. Tesis—IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2004.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Suriasumantri, Jujun S. “Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi”, dalam Jujun S. Suriasumantri (peny.) *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Karangan tentang Hakekat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor, 1997.
- . *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, Cet. Ke-16, 2003.
- Suseno, Franz Magnis-. “Di Senja Zaman Ideologi: Tantangan Kemanusiaan Universal” dalam G. Moedjanto, dkk (ed.), *Tantangan Kemanusiaan Universal: Kenangan 70 Tahun Dick Hartono*. Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-4, 1994.
- . *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*. Jakarta; Kanisius, 1992.
- . *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Muller ke Postmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Suud, Muhammad. “Tafsir Revolusioner: Studi Pemikiran Jamāl al-Bannā”. Tesis—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009.
- Syamsuddin, Syahiron. “Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, *Makalah pada Annual Conference Islamic Studies (ACIS) yang dilaksanakan oleh Ditpertaids Departeman Agama RI, Bandung, 26-30 November 2006*.
- Syihab, M. Quraisy. “Pengantar” Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Jakarta: Mizan, 1996.
- Ṭabrānī (al), Abū al-Qāsim Sulaymān bin Aḥmad. *al-Mu’jam al-Kabīr li al-Ṭabranī*, ḥadīth no. 8666, vol. IX, dikomentari Ḥamdī ‘Abd. al-Maḥīd al-Salafī. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.th.

- Tūfī (al), Najm al-Dīn. *Ri'āyah fī Ri'āyat al-Maṣlahah*, (ed.) Aḥmad 'Abd. al-Raḥīm al-Sāyih. Kairo: Al-Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, Cet. Ke-1, 1993.
- University, Oxford. *Oxford Learner's Pocket Dictionary*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Uthmāwī, Aḥmad Sulaymān al-. *al-Shāhid Sayyid Quṭb*. Kairo: Dār al-Da'wah, 1969.
- Wahbah, Murād. *al-Mu'jam al-Falsafī*. Kairo: Dār Qubā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1998.
- Wahyudi, Imam. "Ruang Lingkup dan Kedudukan Filsafat Ilmu" dalam Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM (Penyusun). *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Liberty, 2001.
- Wahyudi, Yudian. *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard* (Yogyakarta: Nawesea, Cet. Ke-3, 2009.
- . *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Nawesea, Cet. Ke-7, 2011.
- Yani Abeveiro, "Bermula Dari al-Ikhwan al-Muslimun; Menyeru Jihad Menebar Teror" dalam Agus Maftuh Abegebriel (ed.), *Ensiklopedi Negara Tuhan*. Jakarta Selatan: SR-Ins Publishing: 2004.
- Zāhid, 'Abd. al-Amīr. "Al-Khiṭāb al-'Almānī al-'Arabī al-Mu'āṣir: Tārīkhiyyatuhu wa Bunyatuhu al-Mawḍū'iyyah" dalam *al-Minhāj*, Vol. 27. Kairo: Muassasah al-Ahrām, 2002.
- Zāhir, Muḥammad Ismāīl. "Al-Baḥṭh 'an al-Ḥadāthah: Ḥarakah al-Muthaqqifīn al-Miṣriyyīn khilāl al-Fatrah min 1967 ilā 2004" dalam *al-Ḥarakāt al-Ijtima'iyyah fī al-'Ālam al-'Arabī*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 2009.
- Zakī, Muḥammad Shawqī. *al-Ikhwān al-Muslimūn wa al-Mujtama' al-Miṣrī*. Kairo: Dār al-Anṣār, 1980.
- Zamzami, Mukhammad. "Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Agama dan Negara". Tesis—IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2008.
- . "Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer: Pemikiran Jamāl al-Bannā" *Jurnal al-Qānūn*, Volume 11, No. 2. Desember, 2008.

