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

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

METERAL
THATPEL
PRIME MEMBER NEW BANGES
TOL

36469AAF92447252
ENAMMURU RUPPAR

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
UIN Sunan Ampe ☐ Sekripsi ☐ yang berjudul:	gan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaar I Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah : □ Tesis √ Desertasi □ Lain-lain () KONSEP PEMBARUAN EVIVALISME-HUMANIS JAMAL AL-BANNĀ

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif 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 Agustu 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 <u>H</u>asan 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 sistematika 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 paradigmanya akhirnya mengarahkan kepada pola filsafat eksistensialisme pada landasan ontologisnya. Sedangkan pada landasan epistemologis, melalui upaya rasionalisasi paham keagamaan dengan perwujudan eksemplareksemplar atau ijtihad baru—seperti revolusi al-Qur'an, 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 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.

DAFTAR ISI

1	am Disertasi	
Halaman Pe	ersyaratan Disertasi	ii
Halaman Pe	ersyaratan Keaslian	iii
Halaman Pe	ersetujuan Disertasi	iv
Halaman Pe	engesahan Tim Penguji	v
Halaman Pe	eryataan Kesedian Perbaikan	vi
Transliteras	ii	vii
Abstrak		viii
Ucapan Ter	ima Kasih	xi
Daftar Sken	na dan Tabel	xiii
BAB I.	PENDAHULUAN	
	A. Latar Belakang	1
	B. Rumusan Masalah	
	C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	8
	D. Tinjauan Pustaka	9
	E. Pendekatan dan Kerangka Teori	
	F. Metode Penelitian	
	G. Sistematika Pembahasan	26
BAB II.	KEHIDUPAN <mark>, PEMIKIRA</mark> N D <mark>AN</mark> KARYA JAMAL A	L-
	BANNA DALAM SETTING HISTORIS	
	A. Biografi Intelektual Jamāl al-Bannā	28
	1. Riwayat Hidup	28
	2. Karir dan Karya Intelektual	
	3. Latar Belakang Perkembangan Intelektual	47
	B. Konteks Pembaruan Revivalisme-Humanis Jamāl	
	Bannā:Realitas sosial-politik Mesir	52
	1. Nasserisme dan Sosialisme	
	2. Al-Ikhwan al-Muslimun	66
	C. Wacana Pembaruan di Kalangan Muslim	75
	D. Posisi Pemikiran Jamāl al-Bannā	
BAB III.	KONSEP REVIVALISME-HUMANIS JAMÁL AL-BANNÁ	
	A. Revivalisme: Pengertian, Tujuan, dan Pemikiran	89
	1. Pengertian	
	2. Tujuan	
	3. Pemikiran	
	B. Kerangka Referensial Revivalisme-Humanis	
	1. Al-Qur'ān	
	a. Al-Qur'ān sebagai Kitab Mukjizat	
	b. Pendekatan Al-Qur'ān: Seni, Psikologi, Rasionalisme	
	c. Revolusi al-Qur'ān	

	2. Sunnah	132
	a. Dari Proses Kodifikasi ke Validasi Sunnah	139
	b. Menuju Sunnah Revivalis	146
	3. Hikmah	
	a. Humanisme	
	b. Kemaslahatan	
	c. Keadilan	
	d. Rasionalisme	
	A	
BAB IV.	APLIKASI KONSEPTUAL REVIVALISME-HUMANI	[S
	JAMĀL AL-BANNĀ DALAM RELASI AGAMA DA	
	NEGARA	
	1. Basis Keumatan	
	2. Demokrasi	
	3. Sekularisme	
	4. Analisa Kritis: Menumbuhkan Kesadaran Etis	
BAB V.	PARADIGMA HUMANISME-RELIGIUS REVIVALISM	E
	ISLAM JAMÁL AL-BANNÁ	
	A. Paradigma Humanisme Religius	205
	B. Analisa Tipologis Revivalisme-Humanis	214
	C. Konstruksi Filosofis Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā	219
	 Landasan Ontologis Landasan Epistemologis 	237
	a. Sumber Pengetahuan	239
	b. Metode Pendekatan Bersifat Interdisipliner	
	c. Akar Teoritis: Dari Kritik Ideologi ke Anarkisme Metode	
	d. Validasi Pemikiran	
	3. Landasan Aksiologis	
	D. Manifesto Muslim Kontemporer: Mewujudkan Teologi Humanis	
	E. Kritik Atas Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā	
	F. Epistemologi Kontemporer sebagai Alternatif	
BAB VI.	PENUTUP	284
	A. Kesimpulan	286
	B. Implikasi Teoritis	
	C. Rekomendasi	
DAFTAR	PUSTAKA	289
RIWAYA'	T HIDUP	

BABI

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Jamāl al-Bannā lahir pada tahun 1920. Selain dikenal sebagai adik kandung Hasan al-Bannā, pendiri al-Ikhwān al-Muslimūn, ia juga dikenal sebagai pemikir kontroversial dan disegani. Jamāl adalah pemikir prolifik yang karyanya mencapai 100 buku. Selain tema-tema keagamaan, Jamāl juga intens mengkaji tentang demokrasi, politik, serta aktif dalam kegiatan-kegiatan sosial. Banyak lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang ia pelopori pendiriannya bersama dengan tokoh-tokoh lain. Misalnya, pada tahun 1953 ia mendirikan Asosiasi Mesir untuk Bantuan Narapidana. Di umurnya yang mendekati 93 tahun, Jamāl masih produktif dalam menulis. Tidak sedikit dari sekian banyak karangan yang ia tulis membuat geram ulama Mesir, khususnya tokoh-tokoh Universitas al-Azhar. Bahkan, bukunya yang berjudul Masuliyyah Fashl al-Dawlah al-Islāmiyyah (Tanggung Jawab Kegagalan Negara Islam) yang diterbitkan tahun 1995 sempat dibredel pihak Majma' al-Buhūth, Kairo. Yang terakhir, Jamāl juga mendapat kecaman keras dari ulama al-Azhar sehubungan dengan kontroversialnya yang tidak mewajibkan jilbab dan menghalalkan nikah *mut'ah*.

.

¹ Untuk ulasan lebih lanjut tentang *pembredelan* kitab tersebut lihat Sāmiḥ Sāmi, "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.

Jamāl al-Bannā adalah seorang tokoh yang secara intelektual dididik dan dibesarkan dalam tradisi keagamaan Islam kuat.² Pada prosesnya, *sense of crisis*nya sanggup mengantarkannya untuk mendeklarasikan sebuah madhhab baru yang ia beri nama dengan Revivalisme Islam (*al-iḥyā*, *al-Islāmī* atau *Islamic revivalism*).

Ide revivalisme Jamāl al-Bannā terinisiasi dari pertarungan dua paradigma berpikir (tradisionalis-konservatif dan reformis-westernis) yang saling melakukan klaim kebenaran. Merujuk kepada potret pemikiran Islam di Mesir awal tahun 1900-an, Jamāl berasumsi bahwa apa yang dilakukan oleh Muḥammad al-Ghazālī, grand master al-Azhar dari klan pemikir tradisionalis-konservatif yang menetapkan fatwa murtad dan musuh Islam terhadap Faraj Fawdah (seorang pemikir dari klan reformis-westernis), sudah mencerabut legalitas kebebasan berpikir dalam Islam. Sebagai cendekiawan Al-Azhar, al-Ghazālī menyatakan tidak salah untuk membunuh seorang musuh Islam. Ia berujar: "Pembunuhan Faraj Fawdah adalah penerapan hukuman terhadap seorang apostat ketika pemimpin Islam gagal menerapkannya." Bagi Jamāl, betapapun retorika pemikiran yang diwacanakan, tidak semestinya trend pengkafiran yang mengatasnamakan agama disematkan. Karena fatwa itu pula, Faraj Fawdah harus

² Walaupun begitu, sistem pendidikan yang diterapkan oleh Ayahnya, Aḥmad al-Bannā, yang juga pengarang al-Fatḥ al-Rayyān fī Tartīb al-Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal al-Shaybānī, sangat pluralistik. Di bidang agama, keluarga besar al-Bannā biasa berlaku longgar untuk bisa mendalami dan mengikuti beberapa madhhab, ini bisa terlihat dari anak-anaknya seperti Ḥasan al-Bannā yang mendalami madhhab Ḥanbalī, 'Abd. al-Raḥmān dengan madhhab Mālikī, Muḥammad al-Bannā dengan madhhab Ḥanbalī, dan Jamāl al-Bannā dengan madhhab Shāfī'ī. Bisa dianggap bahwa tradisi dalam keluarga besar al-Bannā adalah tradisi yang liberal, kebebasan mutlak ada di tangan putra-putranya untuk memilih karir intelektualnya, entah berpolitik seperti Ḥasan al-Bannā, atau menjadi sastrawan seperti 'Abd. al-Bāsiṭ al-Bannā di samping menjadi perwira, atau seorang Jamāl al-Bannā yang menjadi seorang intelektual murni. Lihat Ashraf 'Abd. al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: al-'Almāniyah laysat ḍiddu al-Dīn wa lākin Diddu an Yadkhula al-Dīn fī al-Siyāsah" (wawancara) dalam www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses 09-05-2007.

meregang nyawa dengan ditembak mati di kantornya pada 08 Juni 1992 oleh dua fundamentalis Islam dari kelompok al-Jamā'ah al-Islāmiyyah.³ Pada titik ini, Jamāl menegasi klaim tersebut seraya berargumentasi bahwa dalam proses berpikir apapun tidak ada batasan (ḥaḍḍ), perintah bertaubat (istitābah), atau bahkan celaan maupun teguran (ta'zīr) dari otoritas keagamaan mana pun, karena keimanan merupakan usaha penerimaan dengan lapang hati.⁴

Di satu sisi, madhhab tradisionalisme ala pemikiran al-Azhar dianggap Jamāl al-Bannā terlalu rigid dengan sistem berpikir fikih klasik yang menolak ijtihād. Sementara di sisi lain, usaha yang dilakukan oleh kaum reformis yang ingin keluar dari determinasi tradisi dengan menawarkan westernisasi sebagai solusinya, seperti ideologi sosialisme, Eropa sentris ataupun nasionalisme Arab, dianggapnya keluar dari struktur fundamental Islam dan pola keberagamaan di Mesir selama berabad-abad.⁵

Dalam mengkritisi kedua tipologi tersebut, Jamāl berargumentasi bahwa di satu sisi Islam bisa sejalan dengan kekinian. Oleh karena itu, ia menegasi apresiasi yang berlebihan dari madhhab tradisionalisme terhadap subjektifitas ulama klasik. Di sisi lain, kategori westernisasi sebagai alternatif solusi dari kebekuan umat Islam tidak lantas menjadikan agama sebagai "terdakwa" bagi kemunduran Islam saat ini. Para pelaku agama-lah yang seharusnya menjadi titik sentral problematikanya. Oleh karena itu, alternatif westernisme yang mencerabut agama dari proses kehidupan manusia merupakan tindakan anomali karena tradisi

_

³ Jamāl al-Bannā, *Kallā Thumma Kallā: Kallā li Fuqahā' al-Taqlīd wa Kallā li Ad'iyā' al-Tanwīr* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1994), 5-6.

⁴ Jamāl al-Bannā, *al-Islām wa al-'Aqlāniyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1991), 81.

⁵ al-Bannā, *Kalla Thumma*, 249.

⁶ Jamāl al-Bannā, *al-Ta'addudiyyah fī Mujtama' Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2001), xxii.

keberagamaan sudah menjadi saksi sejarah yang integral dalam proses kehidupan manusia dalam kurun waktu 3000 tahun lamanya.⁷

Selain karena adanya dikotomi dua *trend* pemikiran di atas, ide Jamāl al-Bannā juga terinspirasi dari kegelisahannya menghadapi *track record* gerakan al-Ikhwān al-Muslimūn. Ia berasumsi bahwa ideologi Ikhwān terlalu menegasi prinsip-prinsip kebebasan secara umum. Baginya, gerakan Ikhwān—juga gerakan keagamaan lain yang ideologinya mirip dengan gerakan salafi ala wahabiah—sama sekali tidak merepresentasikan nilai-nilai Islam, karena mereka masih merujuk kepada kungkungan tafsir-tafsir klasik.⁸ Oleh karena itu, reformasi politik (*al-iṣlāḥ al-siyāsī*) menjadi satu paket dengan reformasi keagamaan (*al-islāh al-dīnī*) untuk menyempurnakan.

Dari bentuk kegelisahan itulah, revivalisme Islam dihadirkan sebagai sebuah usaha "pemahaman baru terhadap agama" (a new understanding of religion); yakni dengan mendekonstruksi semua pengetahuan klasik yang selama ini sering menjadi rujukan Islam dari sekumpulan tradisi (turāth) yang diwariskan oleh para mufassir, muḥaddith, atau faqīh. Hal ini disebabkan spirit masa (ruḥ al'aṣr') kodifikasi hasil intelektualitasnya terbungkus dari konteks lokal yang

⁷ al-Bannā, *Kallā thumma Kallā*, 254. Titik perbedaan antara pola keberagamaan Islam dan prinsip sekularisme Barat juga begitu fundamental: bahwa Barat tidak percaya dengan proses hidayah dan kerasulan Nabi di mana hal itu juga berimplikasi kepada sikap yang apriori terhadap prinsipprinsip ideal yang selama ini dikenalkan oleh agama. Oleh karena itu, bagi Jamāl, sikap-sikap ini hanya akan memposisikan manusia menjadi makhluk yang 'super' dan menjadi ukuran segala sesuatu. Lihat Jamāl al-Bannā, *al-Islām wa Ḥurriyyat al-Fikr* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999), 62.

⁸ Jamāl al-Bannā, "Lan Taḥaqqaqa al-Thawrah al-Islāmiyyah alā Yadī al-Ikhwān al-Muslimīn: Uṣul al-Fiqh 'Indī Hiya al-'Aql Awwalan wa Laysa al-Qur'ān" dalam www.metransparent.com/jamalal-banna/27-09-2004/diakses tgl 07-01-2010.

subjektif.⁹ Di sisi lain, de-westernisasi yang bercita-cita menggagas otentisitas Islam dibutuhkan demi mewujudkan Islam revolusioner, bukan Islam yang meniru, yang sejalan dengan konsekuensi modernitas dalam semboyan *al-Islam salih li kulli zaman wa makan*.

Revivalisme Islam ala Jamāl al-Bannā ini bersifat inklusif-interkonektif yang mencoba mengasosiasikan semua kebudayaan, pengetahuan dan peradaban dari akar utamanya, al-Qur'ān. ¹⁰ Jamāl menegaskan betapa al-Qur'ān memberikan sistem yang luas untuk memperoleh pengetahuan dan inspirasi dari semua sumber yang tersedia. Hal ini juga memungkinkan bagi umat Islam untuk menggunakan semua budaya dan peradaban, termasuk sikap yang berbeda terhadap perempuan, seni, ekonomi dan politik.

Ide revivalisme Islam awalnya tercetus pada tahun 2000-an, ketika Jamāl menyelesaikan volume ketiga dan terakhir dari *magnum opus*-nya yang berjudul *Naḥw Fiqh Jadīd* (Menuju Fikih Baru)¹¹, yang kemudian diikuti oleh beberapa

-

Para ahli fikih sepakat bahwa *al-'urf* sebagai kategori yang bisa diambil dalil dengan syarat bahwa ia berkorespondensi dengan teks-teks al-Qur'ān. *Stressing*-nya ialah bagaimana mengadaptasikan *al-'urf* sebagai bagian dari sumber hukum yang dilegalkan, mengingat setiap masyarakat

⁹ Jamāl al-Bannā, *al-Islām kamā Tuqaddimuhū Da'wah al-Iḥyā' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2004), 5.

al-Bannā, al-Islām kamā, 5; bandingkan Jamāl al-Bannā, al-Marah al-Muslimah bayn Taḥrīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fuqahā' (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998), 201.

Karya tersebut mencoba mengikis habis fase-fase dan rangkaian *istidlal* dalam fikih yang disusun oleh ulama klasik. Salah satu hal yang menarik dari kitab tersebut adalah penempatan *al-'urf* dalam kategori sumber hukum Islam. *Al-'urf* adalah satu tradisi yang ada di satu tempat atau daerah tertentu. Al-Jurjānī mengartikannya sebagai sesuatu yang telah diterima oleh akal dan meresap dalam jiwa manusia. Sinonim terminologis *al-'urf* adalah *al-'ādah*, sebagaimana yang disimpulkan dalam satu kaidah uṣūl al-fiqh yang berbunyi "*al-'ādah al-muḥakkamah*" (tradisi adalah sesuatu yang harus diterima dengan bijak). Kaidah ini telah populer digunakan oleh ulama fikih dan dijadikan sandaran hukum, tapi mereka tidak sampai kepada kesimpulan bahwa *al-'urf* adalah bagian penting dalam tegaknya sebuah hukum. Al-Qur'ān mengungkapkannya dengan "*khudh al-'afw wa'mur bi al-'urf wa a'rid 'an al-jāhilīn*". Makna *al-'urf* dalam ayat di atas adalah "kebaikan". Dan ternyata ulama fikih terdahulu telah sepakat dengan statemen "*al-thābit bi al-'urf*, *thābit bi dalīlin shar'iyyin*" (jika sebuah tradisi itu kokoh, maka ia bisa ditetapkan sebagai dalil *shar'i*).

karya pendukung lain pasca itu. 12 Ide tersebut berasal dari sebuah kegelisahan akademik yang panjang, diawali dari usahanya dalam menerbitkan karya pertamanya pada tahun 1946 yang diberi judul Dīmuqrāṭiyyah Jadīdah (Demokrasi Baru). Di dalam kitab tersebut Jamāl mendiskusikan konsep maslahatnya Najm al-Dīn al-Ṭūfī yang berimplikasi kepada terciptanya slogan "lā tu'minū bi al-īmān... wa lākin āminū bi al-insān" (janganlah beragama dengan keimanan [saja]... akan tetapi beragamalah dengan manusia [juga]). Slogan inilah yang kemudian mencipakan deskripsi umum tentang paradigma keilmuan fikih yang dinilainya terlalu rigid, tidak berwawasan kemanusiaan serta jauh dari prinsip dasar orientasi Islam itu sendiri. Jamāl mengasumsikan bahwa "sebenarnya orientasi Islam adalah manusia, sedangkan orientasi fuqahā' adalah Islam" (inna al-Islām arāda al-insān, wa lākinna al-fuqahā' arādū al-Islām). 13

Kata kunci dalam revivalisme Islam ini adalah humanisme. Oleh karena itu, dasar fundamental dari dakwah ini terstruktur dalam dua dimensi: *pertama* manusia sebagai pewaris risalah Tuhan dan *kedua* Islam sebagai asas revolusi

-

mempunyai *al-'urf* yang benar-benar independen satu sama lain. Di situlah kebebasan berpikir dan berekspresi akan muncul sebagai nilai autentik dalam setiap muslim. Lihat Jamāl al-Bannā, *Naḥwa Fiqhin Jadīdin*, Vol III (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999), 295.

¹² Setidaknya ada sepuluh karya pendukung atas ide revivalisme tersebut, di antaranya: Istrātījiyyah al-Da'wah al-Islāmiyyah fī al-Qarn 21 (Strategi Dakwah Abad 21), Maṭlabunā al-Awwal huwa al-Ḥurriyah (Fokus Pertama Kita: Kebebasan), Tathwīr al-Qur'ān (Revolusi al-Qur'ān), al-Ta'addudiyyah fī Mujtama' Islāmī (Pluralisme dalam Masyarakat Islam), al-Mar'ah al-Muslimah bayn Taḥrīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fuqahā' (Perempuan Islam antara Pembebasan al-Qur'ān dan Kungkungan Ahli Fikih), al-Ḥijāb, al-Islām Dīn wa Ummah wa Laysa Dīnān wa Dawlatan (Islam adalah Agama dan Umat bukan Agama dan Negara), al-Jihād (Jihad), Mawqifunā min al-'Almāniyyah wa al-Qawmiyyah wa al-Ishtirāqiyyah (Pandangan Kita tentang Sekularisme, Nasionalisme dan Sosialisme), Tafsīr al-Qur'ān bayn al-Quddāmā wa al-Muḥaddithīn (Tafsir al-Qur'ān antara Ulama Klasik dan Modern). Lihat Jamāl al-Bannā, al-Islām Dīn, 183.

¹³ al-Bannā, Naḥw Fiqhin, 299; Shārl Fuād al-Miṣrī, "Jamāl al-Bannā: Maṣr Mush Nāqishhā Din... Maṣr Nāqishhā 'Ilm" (wawancara) dalam www.almasry-alyaom.com/Akhbar/AkhbarMiṣr/29-06-2011/Diakses 23-11-2011.

peradaban yang berorientasi kepada keimanan seperti yang diinisiasikan oleh para nabi.¹⁴

Revivalisme Islam ini diharapkan mampu menghidupkan kembali Islam dengan berbagai dimensinya dalam satu kerangka utuh dan sistematis yang mencerminkan prinsip-prinsip al-Qur'ān, sehingga umat Islam mampu eksis dan dinamis di tengah serbuan modernitas. Dalam proyek ini, Jamāl sebenarnya ingin melihat Islam "dari dalam" Islam itu sendiri, yakni bagaimana menyingkap esensi Islam yang sebenarnya, dan "dari luar", yakni bagaimana Islam juga bisa berinteraksi secara positif dengan berbagai peradaban dan kebudayaan. ¹⁵

Adapun langkah-langkah praktis untuk menjelaskan konstruksi pemikiran Jamāl al-Bannā adalah: (1) penelusuran sejarah biografis Jamāl al-Bannā untuk mengkaji kedudukan dan posisi penting tokoh tersebut dalam sejarahnya; (2) penelusuran bangunan pemikiran revivalisme Islam yang berkaitan dengan konsep pembaruan dan kritik teks-teks keagamaan serta implikasi teoritisnya; dan (3) penemuan landasan filosofis pemikiran revivalisme Jamāl al-Bannā.

¹⁴ al-Banna, *al-Islām kamā*, 4-5.

al-Banna, *al-Islām kamā*, 5. Hal yang sama juga dilakukan oleh Ḥasan Ḥanafī yang dalam pembaruan yang digagasnya juga mereformasi Islam dari "luar", yakni dengan mengeliminir prinsip pembaruan ala madhhab Barat atau Eropa sentris. Serta pembaruan dari "dalam" di mana, tidak seperti radikal-kiri ala Jamāl, Ḥanafī mencoba memilah-milah tradisi (*turāth*) yang bisa berkorespondensi dengan *rūḥ al-'aṣr* untuk diapresiasi kembali. Lihat Ḥasan Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Beirut: al-Muassasah al-Jāmiyyah li al-Dirāsāt wa al-Tawzī' wa al-Nashr, Cet ke-5, 2002), 31-32.

B. Rumusan Masalah

Peta perkembangan pemikiran yang dinamis-dialektis dalam sejarah pembaruan pemikiran Islam sebagaimana dijelaskan di atas mengantarkan pada studi untuk menelusuri struktur fundamental pemikiran Jamāl al-Bannā, yaitu:

- 1. Bagaimana bangunan konseptual Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā?
- 2. Bagaimana aplikasi konseptual Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā?
- 3. Bagaimana kerangka paradigmatik Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

- 1. Mengetahui bangunan konseptual Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā.
- 2. Mengetahui aplikasi konseptual Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā.
- 3. Bagaimana kerangka paradigmatik Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā.

 Adapun kegunaan penelitian ini sebagai berikut:
- 1. Memberikan gambaran yang cukup jelas mengenai pemikiran revivalismehumanis Jamāl al-Bannā.
- 2. Menemukan teori baru dan, lebih jauh dari itu, menemukan paradigma baru dalam penafsiran teks-teks keagamaan yang berwawasan ke depan.
- Memberikan sumbangan ilmiah akademis untuk pengembangan ilmu pengetahuan di bidang studi keislaman.

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-Qur'ān, Sunnah dan *al-'Urf.* Peneliti juga mengkritisi asumsi Jamāl yang menyamakan *fuqahā'* 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 diilakukan *fuqahā'* hanya memahami teks dalam rangka ijtihād, bisa jadi salah ataupun benar. Penulis juga mempertanyakan independensi al-Qur'ān jika kualitas Sunnah dipertanyakan keabsahannya. Padahal al-Qur'ān tidak mungkin independen

seperti ketika menjelaskan tata cara shalat yang sama sekali tidak dijelaskan di dalamnya.¹⁶

Mukhammad Zamzami, Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer: Pemikiran Jamal al-Banna. Berbeda dengan penelitian di atas yang cenderung menegasi pemikiran Jamāl al-Bannā, dalam hal ini, penelitian lebih membaca kepada asas kemaslahatan terhadap gagasan fikih baru ala Jamāl al-Bannā. Merujuk kepada pembatasan ijtihād yang berimplikasi kepada sifatnya yang otoritarian, produk fikih tidak lagi bisa berdampingan dengan tuntutan modernitas. Oleh karena itu, gagasan Jamāl al-Bannā mengenai albaraah al-asliyyah (segala sesuatu adalah halal) terkecuali jika terdapat nass yang mengharamkannya, dan al-maqasah (kompensasi) daripada konsep sadd aldhari'ah membawa implikasi kepada kemasalahatan yang berorientasi kemanusiaan. Oleh karena itu, fikih nantinya tidak lagi bersifat rigid, subjektif atau bahkan tidak berkeadilan gender. Hal itu, menurut Jamāl al-Bannā, dikembalikan kepada hukum taklif yang memuat di antaranya halal, haram dan mantiqat al-'afw (medan netral). Namun oleh fuqaha' hal itu dieksploitasi pada beberapa wilayah seperti *mubah*, *sunnah*, dan *makruh*. Inilah yang kemudian didekonstruksi oleh Jamāl al-Bannā. 17

_

¹⁶ Muhammad Hadi Sucipto, "Tajdid Fiqh: Studi atas Ide Pembaharuan Fiqh Jamāl al-Bannā" (Tesis—IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2004), 78-79.

¹⁷ Mukhammad Zamzami, "Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer: Pemikiran Jamāl al-Bannā" Jurnal *al-Qānūn*, Volume 11, No. 2 (Desember, 2008), 268-272. Atau Mukhammad Zamzami, "Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer: Pemikiran Jamāl al-Bannā" dalam Nur Syam (*ed.*) *Integrated Twin Towers: Arah Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010), 235-256.

2. Kajian dalam aspek studi Tafsir dan Hadith:

Muhammad Suud, Tafsir Revolusioner: Studi Pemikiran Jamal al-Banna. Dalam penelitian ini tafsir revolusioner Jamāl al-Bannā hadir dengan beberapa poin, di antaranya:

A. Secara metodologis, tafsīr al-Qur'an bebas dari berbagai pendekatan yang membatasinya. Selanjutnya, dalam proses penafsiran terdapat dua siklus yang harus dipenuhi oleh mufassir. Pertama, seorang mufassir terlebih dahulu mematangkan pemahaman tentang hakikat al-Qur'an dan Hadith serta bagaimana mengaktualisasikannya. Hal ini yang disebut sebagai "pra-penafsiran". Kedua, penafsiran harus mencerminkan adanya interaksi aktif. Artinya, mufassir harus melakukan upaya pengkajian terhadap ayat-ayat yang akan ditafsiri secara ekstensif melalui perenungan yang mendalam.

B. Tafsir Revolusioner Jamāl al-Bannā memberikan rumusan penafsiran yang "sistematis" dan "dinamis". Sistematis karena metode tafsir ini dikemas sedemikian rupa agar bisa dilakukan oleh semua kalangan, sehingga siapa pun diharapkan mampu melakukan penafsiran sesuai dengan keahliannya masingmasing. Dinamis, karena teori tafsir revolusioner mempunyai tujuan melakukan pembebasan masyarakat muslim dari berbagai bentuk penindasan melalui tafsir al-Our'an. 18

Muhammad Hadi Sucipto, Hadith dalam Pandangan Jamal al-Banna. Dalam penelitian ini, penulis berusaha mengkritisi standar Hadith sahih menurut Jamāl al-Bannā yang hanya bertumpu kepada al-Qur'ān sebagai pembenarnya.

¹⁸ Muhammad Suud, "Tafsir Revolusioner: Studi Pemikiran Jamāl al-Bannā" (Tesis—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009), 134-136.

Tolok ukur kesahihan matan sebagai pembenaran Hadith serta menegasi keadaan sanad sebagai pembuktiannya dan ke-thiqqah-an perawi tidak bisa menjamin validitas sebuah Hadith, apalagi setelah terjadinya fitnah, dusta maupun peperangan antara umat Islam, hanya akan me-mawquf-kan keberadaan Hadith yang dinilai sahih oleh 'ulama'. Menurut penulis, bahwa kodifikasi Hadith dan kategori kesahihannya, oleh ulama klasik, juga bersandar pada al-Qur'an sekaligus keberadaan Hadith bersumber dari wahyu, maka tidak ada kontradiksi di dilakukan 'ulama' dalamnya. vang sudah oleh Hadith dalam mengkategorikan Hadith sahih melalui penelitian dari jalur sanad dan matan lebih bisa dipertanggungjawabkan daripada apa yang sudah dipikirkan oleh Jamāl al-Bannā. 19

3. Mengkaji dalam isu relas<mark>i agama dan negar</mark>a:

Mukhammad Zamzami, *Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Agama dan Negara*. Dalam penelitian penulis, Jamāl al-Bannā menolak tesis Islam sebagai agama dan negara, akan tetapi Islam adalah agama dan ummah. Islam adalah agama yang universal dan mempunyai retorika dalam berdakwah, ini berarti implementasi nilai-nilai *shar ī* tergantung dari kesadaran dan kesiapan tiap individu dalam menciptakan dinamikanya yang positif. Di mata Jamāl, menghadirkan sistem politik khilafah merupakan *impossible dream* (mimpi yang tidak mungkin terwujud), apalagi menghadirkannya dalam realitas publik. Visi *sulṭah* (kekuasaan) yang menjadi karakter negara demi menjaga stabilitas negara inilah yang tidak bisa diterima Jamāl, karena agama kerap dijadikan *tameng*

_

¹⁹ Muhammad Hadi Sucipto, "Ḥadīth dalam Pandangan Jamāl al-Bannā", Jurnal *al-Afkār*, Volume 17, No. 2 (Desember, 2009), 57.

terhadap ambisi-ambisi politik. Bagi Jamāl, menempatkan kekuasaan di tangan masyarakat menjadi begitu penting karena sebuah negara tercermin dari soloditas tiap masyarakatnya. Demokrasi dan *shūrā* selalu menjadi modal berharga yang harus diemban oleh umat secara bersama-sama dan bukan dimonopoli oleh satu penguasa ke penguasa yang lain.²⁰

Penelitian-penelitian di atas secara umum mengkaji metodologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Jamāl al-Bannā. Sementara gagasan Jamāl al-Bannā tentang revivalisme Islam—yang memayungi setiap élan vital pemikirannya—belum mendapatkan perhatian yang proporsional. Oleh karena itu, penelitian yang mengkaji pemikiran revivalisme Jamāl al-Bannā dalam upaya melakukan rekonstruksi terhadap epistemologi ilmu-ilmu keislaman merupakan penelitian yang layak untuk dikaji lebih lanjut, dan penelitian ini akan terfokus ke arah itu.

E. Pendekatan dan Kerangka Teori

1. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat ilmu. Filsafat ilmu sebagai cabang filsafat menempatkan objek sasarannya ilmu (pengetahuan). Dalam bidang filsafat sebagai keseluruhan, ruang lingkup filsafat ilmu pada dasarnya meliputi dua pokok bahasan: *pertama*, membahas "sifat pengetahuan ilmiah" yang memiliki kaitan erat dengan filsafat pengetahuan atau epistemologi, yang menyelidiki syarat-syarat dan bentuk-bentuk pengetahuan. *Kedua*, membahas "cara-cara mengusahakan pengetahuan ilmiah", yang memiliki kaitan erat dengan

²⁰ Mukhammad Zamzami, "Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Agama dan Negara" (Tesis—IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2008), 112-113.

logika dan metodologi.²¹ Karakteristik pendekatan ini menekankan *fundamental structure* dan ide-ide dasar serta menghindarkan detai-detail persoalan yang kurang relevan.²²

Pendekatan filosofis yang dipergunakan dalam penelitian ini akan dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut: *pertama*, menentukan model penelitian filosofisnya, yaitu penelitian mengenai teori ilmiah. *Kedua*, mencari *fundamental structure* dan ide-ide dasar pada data untuk dipakai sebagai pijakan bagi refleksi filosofis. *Ketiga*, melakukan analisis filosofis dengan berpegang pada unsur-unsur metodis umum, seperti interpretasi, induksi-deduksi, koherensi intern, deskripsi, holistika, kesinambungan historis, idealisasi, heuristika, dan refleksi pribadi.²³

2. Kerangka Teori

Mengkaji revivalisme sebagai bentuk pembaruan pemikiran tentu tidak bisa dilepaskan dari istilah pembaruan itu sendiri. Banyak istilah biasa digunakan para pemikir Arab-Islam yang dalam bahasa Indonesia berkonotasi sebagai pembaruan, misalnya *tajdīd*, *iṣlāḥ*, *ṣaḥwah*, *iḥyā*, atau *nahḍah*. Dalam istilah-

²¹ Koento Wibisono Siswomihardjo, "Ilmu Pengetahuan: Sebuah Sketsa Umum mengenai Kelahiran dan Perkembangannya sebagai Pengantar untuk Memahami Filsafat Ilmu" dan Imam Wahyudi, "Ruang Lingkup dan Kedudukan Filsafat Ilmu" dalam Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM (Penyusun), *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Liberty, 2001), 11, 44.

²² Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 116-119.

²³ Bakker dan Zubair, Metodologi Penelitian Filsafat, 116-119.

istilah bahasa Inggris, kata-kata itu juga bisa berarti *revivalism*, *awakening*, *reformation* atau bahkan *renaissance*.²⁴

Tajdīd, pakem yang biasa digunakan dalam istilah pembaruan, menurut bahasa adalah *al-i'adah wa al-ihya'* (mengembalikan dan menghidupkan). Maka, Tajdīd al-dīn berarti mengembalikan agama kepada apa yang pernah ada pada generasi muslim awal. Tajdīd al-Dīn menurut istilah ialah menghidupkan dan membangkitkan ilmu dan amal yang telah diterangkan oleh al-Qur'an dan Sunnah. memberikan definisi tajdīd Ulama salaf sebagai "menerangkan membersihkan Sunnah dari bid'ah, memperbanyak ilmu dan memuliakannya, membenci bid'ah dan menghilangkannya". Selanjutnya tajdid dikatakan sebagai penyebaran ilmu, memberikan solusi secara Islami terhadap setiap problem yang muncul dalam kehidupan manusia, dan menentang segala yang bid'ah. Tajdīd di atas dapat pula diartikan sebagaimana dikatakan oleh ulama salaf menghidupkan kembali ajaran al-salaf al-salih, memelihara nass-nass, dan meletakkan kaidahkaidah yang disusun untuknya serta meletakkan metodologi yang benar untuk memahami nass tersebut dalam mengambil makna yang benar yang sudah diberikan oleh ulama.²⁵

Ketika Jamāl al-Bannā menggunakan istilah *al-iḥyā' al-Islāmī* atau *Islamic* revivalism—dalam istilah bahasa Inggrisnya, terkadang ia memperluas jangkauan istilahnya dengan terma *tajdīd* atau bahkan *nahḍah* (atau biasa di-alihbahasa-kan

²⁵ Muḥammad Sa'id al-Buṣṭāmi, *Mafhūm Tajdīd al-Dīn* (Kuwait: Dār al-Da'wah, 1984), 25-30.

hat Muhammad Suhayb al-Sharif, "Ta'ārif" dalam

²⁴ Lihat Muḥammad Ṣuhayb al-Sharīf, "Ta'ārīf" dalam Riḍwān al-Sayyid dan 'Abd. al-Ilāh Balqzīz, *Azmat al-Fikr al-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000), 174-175, 183.

sebagai *renaissance*).²⁶ Walaupun Jamāl menegaskan pakem "al-Iḥyā' al-Islāmī" sebagai proyek besarnya, namun, seolah-olah, di sini Jamāl tidak begitu mempedulikan klasifikasi tersebut karena istilah yang satu dengan yang lain saling terkait.

Hal senada juga ditegaskan oleh Muḥammad 'Imārah yang mengatakan bahwa istilah-istilah yang mendeskripsikan gerakan *iḥyā*', *ṣaḥwah* atau *nahḍah* mempunyai relevansi satu sama lain. Umat Islam, kata 'Imārah, melalui gerakan-gerakan itu dihadapkan pada kebutuhan *tajdīd* (pembaruan) dunia dengan *tajdīd* terhadap agamanya, karena umat Islam pada saat itu menghadapi dua problem besar: kemunduran dinasti Uthmānī dan kemajuan peradaban Eropa.²⁷

Kata revivalisme, sebagai klasifikasi taksonomis sebuah gerakan, juga bisa diidentifikasi melalui tulisan Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri dalam kata pengantar buku *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* karya Abdul Karim Soroush. Sesuai dengan kategorisasi isi yang ada di dalam buku tersebut, mereka berdua memetakan kualifikasi madhhab pemikiran dalam menghadapi tiga problematika kontemporer: modernisasi, sekularisasi, dan reformasi.

Modernisasi (atau, alternatifnya, "rasionalisasi") adalah suatu proses pengembangan dan pembedaan progresif dari institusi-institusi dan lingkungan kehidupan di bawah pengaruh kemajuan ekonomi dan teknologi yang terkait dengan kemunculan kapitalisme. Adapun sekularisasi adalah satu contoh modernisasi yang membedakan antara agama dari institusi ekonomi dan politik,

.

²⁶ Lihat Gamāl al-Bannā, "An Experiment of Islamic Renovation: The "Call for Islamic Revival" dalam www.islamiccall.org/english/2004/diakses 17-09-2007.

²⁷ Muḥammad 'Imārah, *al-Ṣaḥwah al-Islāmīyyah wa al-Taḥaddī al-Ḥaḍārī* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1997), 16.

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 upayaupaya 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, revivalisrejeksionis, 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 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

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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.

keagamaan kontemporer di Timur Tengah, sebuah gerakan yang menggambarkan tingginya kesadaran Islam di kalangan umat Islam, baik yang sifatnya personal maupun kelompok. Ada yang menyebut diri mereka sebagai *islāmiyyīn* atau *aṣliyyūn* (orang Islam asli, autentik), *al-ba'ath al-Islāmī* (kebangkitan kembali Islam), *al-ṣaḥwah al-Islāmīyyah* (kebangkitan Islam), *iḥyā' al-dīn* (menghidupkan agama) dan *al-uṣūlīyyah al-islāmīyyah* (fundamentalisme Islam).³¹

Studi yang juga dilakukan oleh Fazlur Rahman dalam mengklasifikasikan tipologi pembaruan pemikiran Islam serta reaksi-reaksi yang ditimbulkan dari pemikiran tersebut diawali dengan revivalisme pra-modernis (seperti gerakan Wahābiyyah, Sanūsiyyah di Afrika Utara, Mahdiyyah di Sudan), modernisme klasik (ala Jamāl al-Dīn al-Afghānī dan Muḥammad 'Abduh), neo-revivalisme (yang lebih reaksioner seperti kelompok Abū al-A'lā al-Mawdūdī), dan menyebut dirinya sebagai neo-modernis memang mengindikasikan keterpisahan epistemik. Hal ini menjadi sebab perbedaan pendapat dalam istilah yang digunakan, karena istilah tidak hanya akan merujuk kepada makna, tetapi isi pembaruan itu sendiri.

Bagi penulis, secara leksikografis memang tidak ada perbedaan yang signifikan terhadap *tajdīd, iṣlāḥ, iḥyā*, atau *nahḍah* dalam konteks pembaruan pemikiran Islam, istilah-istilah tersebut saling berhubungan dan tidak bisa berdiri sendiri walaupun ada yang berasumsi bahwa peristilahan seperti itu timbul bukan

⁻

³¹ R. Hrair Dekmejian, "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), 4-5. Bandingkan Imdadun Rahmat, "Pendahuluan" dalam Imdadun Rahmat, *Arah Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, ed. Sayed Mahdi dan Setya Bawono (Jakarta: Erlangga, 2008), xv-xvi.

³² Taufik Adnan Amal, "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), 17-20. Dikutip dari Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 3-4.

sekadar perbedaan semantik belaka, akan tetapi dilihat dari isi pembaruan itu sendiri. Namun, karena setiap definisi dari istilah tersebut tidak berkarakter *jāmī*' dan *māni*', maka cukup sulit melacak problem kebahasaan tersebut karena sudah masuk pada wilayah *lughat al-qawm*. Seperti yang diungkapkan oleh Luis Lozano, seorang penerjemah profesional, yang berkesimpulan bahwa kita tidak akan bisa memproyeksikan tiap unsur pengamatan kita ke dalam pikiran orang lain dengan menghadirkannya kembali di dunia kita.³³

Di sini, istilah Revivalisme Islam Jamāl al-Bannā akan mengalami kerancuan tersendiri jika dibandingkan dengan gambaran revivalisme Islam ala tipologi lain, seperti yang tersebut di atas, yang cenderung menahbiskannya pada pola pemikiran yang konservatif. Maka dari itu, untuk membedakan dengan pola pemikiran Revivalisme-konservatif tersebut, penulis di sini akan menggabungkan ide "revivalisme" Jamāl al-Bannā dengan kata kunci dari idenya tersebut, yakni "humanisme". Maka dari itu, dari Revivalisme Islam menjadi Revivalisme-Humanis itulah gambaran yang akan terlihat dari penelitian ini.

Pada hakikatnya kritik teks keagamaan Jamāl al-Bannā yang berimplikasi kepada sebuah ajakan untuk kebangkitan Islam bukanlah merupakan gerakan reaksioner atau bahkan sebuah madhhab yang eksklusif. Revivalisme-humanis

³³ Dikutip dari Ami Ayalon, *Language and Change in The Arab Middle East: Studies in Middle Eastern History* (New York: Oxford University Press, 1987), 127.

Debat istilah juga pernah diungkap oleh Thoha Hamim yang mengatakan, bahwa istilah *tajdīd* dan *iṣlaḥ*—yang biasanya dipadankan dengan kata *reform* tidak memiliki pengertian memperbarui ajaran agama [Kristen] sampai dengan merombak doktrin agama yang dimaksud, akan tetapi ia hanya menunjukkan pengertian mengembalikan ajaran Islam ke dalam bentuknya yang autentik, seperti yang diajarkan Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, meskipun kata *tajdīd* dan *iṣlāh* mendukung arti pembaruan, kandungan artinya memiliki perbedaan intensitas dengan arti pembaruan yang dikehendaki kata *reform*. Lihat Thoha Hamim, "Konservatisme dan Rasionalisme Pemikiran Kaum Pembaharu" dalam Thoha Hamim (et.al), *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer* (Surabaya: Diantama, 2004), 217.

yang ia ketengahkan adalah usaha memandang pentingnya melacak jalur-jalur studi Islam, baik yang dilakukan oleh kalangan konservatif maupun reformis-westernis, yang selama ini belum bisa menjawab problematika kekinian. Jamāl al-Bannā berharap prinsip-prinsip ideal yang ia wacanakan mampu membuka kebekuan ruang epistemologis dalam studi-studi Islam dalam menjawab problematika kontemporer.

F. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini disesuaikan dengan objek permasalahan yang akan dikaji. Karena objek penelitian yang dikaji dalam tulisan ini adalah Revivalisme-humanis sebagai konsep pembaruan Jamāl al-Bannā, maka data penelitian yang tersedia akan penulis analisis menggunakan metode sejarah intelektual (*intellectual history*).

Adapun langkah-langkah dari metode sejarah intelektual ini antara lain:

a. Interpretasi: karya Jamāl al-Bannā diselami, untuk menangkap arti dan nuansa uraian yang dimaksudkan tokoh secara khas. Dalam interpretasi ini, penulis menggunakan hermeneutika teorinya Emilio Betti (1890-1968). Sebagai hermeneut yang menganut madhhab hermeneutika teori, Betti ingin menemukan makna obyektif. Menurutnya, "kita memulai aktivitas menafsirkan ketika kita menemukan bentuk-bentuk yang bisa dilihat, yang lewatnya pikiran yang lain—yang telah mengobjektivasikan pikiran mereka dalam bentuk-

bentuk itu (*meaning-full forms*)³⁴—menggapai pemahaman kita; inilah tujuan penafsiran (yaitu) memahami makna dari bentuk-bentuk ini dan menemukan pesan yang mau disampaikan (si pengarang) kepada kita."³⁵ Ringkasnya, penafsiran adalah kegiatan yang bertujuan untuk sampai pada Pemahaman.

Dalam proses penafsiran ada dua hal yang harus dilakukan: pertama, setiap aktivitas penafsiran adalah proses triadik (triadic process), yakni proses tiga segi. Yang dimaksud dengan proses tiga segi terbaginya penafsiran kepada tiga poros, antara lain: (1) Objek yang ditafsirkan (the mind objectivated in the meaning-full forms). Konsep ini menunjuk kepada pikiran-pikiran atau gagasan-gagasan orang lain yang menjadi objek kajian (2) Subjek yang menafsirkan (an active thinking mind). (3) Medium atau mediasi yang menghubungkan antara subjek dan objek (the meaning-full forms). The meaning-full forms sebagai medium atau mediasi (penghubung) mesti dibedakan dari meaning-full forms yang menjadi objek kajian.

Pada awalnya ide itu bersifat subjektif-internal, yakni dalam batin seseorang. Jika ide tetap disimpan dalam ruang batin-subjektif, tentu orang lain tidak akan mengetahui ide dalam batin tersebut. Ide baru diketahui oleh pihak

³⁴ Di saat yang sama, istilah *meaning-full form* disebut Friedrich Schleiermacher (1768-1834) sebagai penafsiran *divinatory*, sedangkan Hans-Georg Gadamer (1900-2002) menamakan cara penafsiran ini dengan *divinatory method* atau *the method of divination*. Secara kebahasaan, *divination* berarti upaya menemukan hal-hal yang tersembunyi atau mencari kejelasan dari sesuatu yang dipandang masih samar. Metode divinasi (jika sah diindonesiakan demikian) adalah kegiatan melacak karakter psikologis, intelektual dan spiritual pengarang dan menemukan sesuatu yang bersifat khas milik dirinya dibanding para pengarang yang lain. Momen ini oleh Paul Ricoeur dianggap sebagai upaya menemukan *the singularity of the writer's message*, yakni kekhasan dari pandangan penulis atau pengarang dan berbeda dari lainnya Lihat Abdullah Khozin Affandi, "Berkenalan dengan Hermeneutika" dalam http://www.akhozinaffandi.blogspot.com/2011/Diakses 22-03-2012.

³⁵ Dikutip dalam Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), 29.

lain ketika ide dilepaskan dari ruang subjek. Setelah lepas melalui proses objektivasi, ide itu masuk dalam di ruang objek setelah bebarapa lama tinggal di ruang subjek. Karena sudah berada di ruang objek, ide dapat menjadi objek kajian atau penelitian. Dalam proses tiga segi terdapat dua istilah yang sama "meaning-full forms" yang statusnya berbeda, karena di satu sisi meaning-full forms bisa menunjuk kepada konsep pihak lain yang menjadi objek penafsiran. Namun di satu sisi, meaning-full forms berstatus sebagai medium atau mediasi antar subjek-penafsir dengan objek-yang ditafsirkan. Dalam triadic process, meaning-full forms menjadi pra-kondisi penafsiran.³⁶ Namun di sisi lain, ia juga menjadi medium antara subjek-penafsir dengan objek-yang ditafsirkan. Singkatnya, *meaning-full forms* bisa dipadankan dengan "sumber sekunder".³⁷

Kedua, penafsiran tidak bergerak secara langsung (*direct*), melainkan tidak langsung (indirect); subjek sebagai an active thinking mind menggunakan mediasi atau medium perantara untuk memahami the mind of other.³⁸

Untuk memahami konsep atau pemikiran Jamāl al-Bannā yang diobjektivasikan dalam bentuk meaning-full forms peneliti tidak secara langsung ke objek yang diteliti akan tetapi peneliti menggunakan medium atau mediasi—sebagai sumber sekunder—yang menghubungkan antar dirinya

³⁶ Proses ini sangat bergantung pada kemampuan bahasa dan masyarakat penutur (the community of speakers). Masyarakat penutur adalah entitas supra individual dengan suatu karakter transendental. Peranan supra individual ini menjadi kondisi bagi proses penafsiran dalam bentuk meaning-full forms yang statusnya sebagai medium penafsiran dan amat membantu penafsir yang bergerak dalam aktivitas penafsiran. Entitas ini bisa the original public atau entitas yang bukan the original public. Lihat A. Khozin Affandi, Langkah Praktis Menyusun Proposal (Surabaya: Pustakamas, 2011), 203.

³⁷ Khozin Affandi, "Berkenalan dengan Hermeneutika", http://www.akhozinaffandi.blogspot.com /2011/Diakses 22-03-2012.

³⁸ Khozin Affandi, "Berkenalan dengan Hermeneutika", http://www.akhozinaffandi.blogspot.com /2011/Diakses 22-03-2012.

dengan objek kajian. Misalnya dalam hal ini objek yang ditafsirkan adalah konsep Jamāl al-Bannā tentang "al-Iḥyā' al-Islāmī" (Revivalisme Islam)—sebelum kemudian diganti dengan al-Iḥyā' al-Insānī (Revivalisme-Humanis), maka subjek penafsir mesti memahami dahulu apa makna "al-Iḥyā' al-Islāmī" melalui mediasi yang juga merupakan pra-kondisi penafsiran.

Peneliti dalam hal ini harus menelaah kamus, atau buku-buku, atau sarjana lain yang telah membahas al-Iḥyā' al-Islāmī; apakah konsep ini identik dengan konsep pembaruan Islam yang lain atau tidak, dan seterusnya.³⁹

- b. Koherensi intern: agar dapat memberikan interpretasi tepat mengenai pikiran Jamāl al-Bannā dan karya-karyanya, semua konsep-konsep dan aspek-aspek dilihat menurut keselarasannya satu sama lain. Ditetapkan inti pikiran yang mendasar, dan topik-topik yang sentral pada Jamāl al-Bannā; diteliti susunan logis-sistematis dalam pengembangan pemikirannya, dan dipersiskan gaya dan metode berpikirnya.
- c. Holistika: untuk memahami konsep-konsep dan konsepsi-konsepsi filosofis Jamāl al-Bannā dengan betul-betul, ia dilihat dari rangka keseluruhan visinya mengenai manusia, dunia, dan Tuhan.
- d. Kesinambungan historis. Dilihat dari kedudukan buku dan konsepsinya dalam pengembangan pikiran Jamāl al-Bannā, baik berhubungan dengan lingkungan historis dan pengaruh-pengaruh yang dialaminya, maupun dalam perjalanan hidupnya sendiri. Sebagai latar belakang *eksternal* diselidiki keadaan khusus zaman yang dialami Jamāl al-Bannā dengan segi sosio-politik, budaya, dan

٠

³⁹ Khozin Affandi, "Berkenalan dengan Hermeneutika", http://www.akhozinaffandi.blogspot.com /2011/Diakses 22-03-2012.

agama. Bagi latar belakang *internal*, diperiksa riwayat hidup Jamāl al-Bannā, pendidikannya, pengaruh yang diterimanya, relasi dengan pemikir-pemikir sezamannya, dan segala macam pengalaman-pengalaman yang membentuk pandangannya.

- e. Heuristika. Berdasarkan bahan baru atau pendekatan baru, diusahakan menemukan pemahaman baru atau interpretasi baru pada tokoh.
- f. Deskripsi. Peneliti menguraikan secara teratur seluruh konsepsi tokoh.
- g. Refleksi peneliti pribadi: tergantung dari sasaran penelitian. Di sini, terinspirasi dari objek penelitian, peneliti akan membentuk konsepsi pribadi mengenai tokoh. Refleksi itu menuju model sitematis-refleksif yang diteliti:⁴⁰

1. Jenis Penelitian

Sesuai dengan objek permasalahan yang dikaji, yaitu revivalisme-humanis sebagai usaha rekonstruksi sistemik ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Jamāl al-Bannā, maka penelitian yang akan dilakukan bersifat penelitian kepustakaan (*library research*). Dalam hal ini, penulis berusaha mendokumentasikan, mengumpulkan, menyeleksi dan menyimpulkan data-data primer yang tersedia, baik berupa buku, artikel, maupun jurnal, yang berkaitan dengan pemikiran Jamāl al-Bannā, khususnya mengenai revivalisme-humanis sebagai usaha rekonstruksi terhadap ilmu-ilmu keislaman. Sedangkan data sekundernya, berupa karya-karya lain yang langsung atau tidak langsung berkaitan dengan ide pembaruan "revivalisme-humanis" Jamāl al-Bannā.

⁴⁰ Bakker dan Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, 63-65, 69-70.

2. Sumber dan Analisis Data

Penelitian ini lebih memfokuskan diri pada persoalan ide revivalismehumanis sebagai usaha rekonstruksi sistematik epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan Jamāl al-Bannā. Oleh karena itu, sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah tulisan-tulisan Jamāl al-Bannā yang berkaitan dengan objek kajian tersebut. Data itu kemudian ditempatkan sebagai data primer. Di samping itu, penulis juga menggunakan data-data lain yang ada relevansinya dengan objek penelitian ini sebagai data sekunder.

Setelah data terkumpul, kemudian digunakan teknik analisis isi (*content analysis*), yakni penelitian yang bersifat pembahasan mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis atau teks yang terdapat dalam dokumen karya Jamāl al-Bannā dan memahami visi pemikirannya. Teknik penelitian ini untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replicable*) dan sahih data dengan memperhatikan konteksnya. Analisis isi ini merujuk pada metode analisis yang integratif dan lebih secara konseptual untuk menemukan, mengidentifikasi, mengolah, dan menganalisis dokumen untuk memahami makna, signifikansi, dan relevansinya. Hal ini bertujuan untuk mempertajam maksud dan inti dokumen-dokumen sehingga secara langsung memberikan ringkasan padat tentang fokus utama penelitian agar tidak terlalu jauh melebar dari inti pembicaraan. Setidaknya ada tiga tahap yang harus diperhatikan dari analisis ini. *Pertama* adalah *context* atau

⁴¹ Afifuddin dan Beni Ahmad Saebani, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 165.

⁴² Rachmah Ida, "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), 203.

⁴³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Raka Sarasin, 2000), 68.

situasi sosial di seputar dokumen (teks) yang diteliti. Di sini peneliti diharapkan bisa memahami *the nature* (kealamiahan) dan *cultural meaning* (makna kultural) dari *artifact* (teks) yang diteliti. *Kedua* adalah *process* atau bagaimana suatu produksi isi teks dikreasi secara aktual. *Ketiga* adalah *emergence*, yakni pembentukan secara gradual dari makna sebuah teks melalui pemahaman dan interpretasi. *Emergence* di sini akan membantu peneliti memahami proses dari kehidupan sosial di mana teks tersebut diproduksi.⁴⁴

G. Sistematika Penulisan

Untuk mensistematisir bahasan dalam penelitian ini, penulis menyusun penelitian ini dalam lima bab yang saling terkait. Pembahasan pada tiap-tiap bab dapat dikemukakan sebagai berikut:

Bab *satu* merupakan pendahuluan yang memberikan gambaran menyeluruh sekaligus sebagai pengantar untuk memahami uraian yang ada pada bab-bab selanjutnya. Bab ini terdiri dari uraian mengenai latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab *dua* mengkaji biografi Jamāl al-Bannā serta *setting* historis yang melingkupinya—baik situasi sosial, politik, ekonomi, dan keagamaan. Di samping itu, karir intelektual, pemikiran dan karya-karyanya akan dideskripsikan dalam bab ini. Dengan ini, diharapkan bab ini akan memberi gambaran utuh tentang sang tokoh berikut *mainstream* serta ide dasar pemikirannya.

⁴⁴ Rachmah Ida, "Ragam Penelitian Isi", 203-204.

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 Ḥikmah.

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 paradigmatik 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.

BAB II

KEHIDUPAN, PEMIKIRAN DAN KARYA JAMAL AL-BANNA DALAM SETTING HISTORIS

A. Biografi Intelektual Jamāl al-Bannā

1. Riwayat Hidup

Nama asli Jamāl al-Bannā adalah Aḥmad Jamāl al-Dīn. Ia lahir pada tanggal 15 Desember 1920 di Maḥmūdiyyah, sebuah desa yang terletak di propinsi Bukhayrah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexanderia, Mesir. Dari delapan bersaudara, Jamāl merupakan anak laki-laki kelima dan terakhir dari keluarga al-Bannā. ¹ Kakaknya yang tertua adalah pendiri *jam'iyyah* al-Ikhwān al-Muslimūn, Ḥasan al-Bannā. Ayahnya bernama Aḥmad ibn 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad al-Bannā al-Sā'atī, atau yang biasa dipanggil Shaykh al-Bannā. Ibunya bernama Ummu Sa'ad Ṣaqar. ² Konon, orang tuanya memberikan nama Aḥmad Jamāl al-Dīn, agar kelak setelah besar anaknya menjadi sosok revolusioner dalam usaha pembaruan Islam seperti Jamāl al-Dīn al-Afghānī. ³ Bahkan, tidak jarang ayahnya memanggil Jamāl dengan nama "al-Afghānī". Hal

Adapun urutan dari saudara Jamāl: Ḥasan (l. 1906), 'Abd. al-Raḥmān (l. 1908), Fāṭimah (l. 1911), Muḥammad (l. 1913), 'Abd. al-Bāsiṭ (l. 1915), Zaynab (l. 1919), Aḥmad Jamāl al-Dīn (l. 1920), dan Fawziyyah (l. 1923). Lihat Jamāl al-Bannā, Khiṭābāt Ḥasan al-Bannā al-Shāb ilā Abīhi (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1990), 22.

² al-Bannā, Khitabat Hasan al-Bannā, 17.

³ Jamāl al-Bannā, *Man Huwa Jamāl al-Bannā wa Mā Hiya Da'wat al-Iḥyā'*? (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2009), 11.

itu pula yang mengilhami Jamāl untuk bisa melakukan pembaruan keagamaan seperti yang sudah pernah dilakukan oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī.⁴

Tidak seperti saudara-saudaranya yang menghabiskan masa kecil dengan bermain di desa yang asri sebagai tempat kelahirannya, Jamāl kecil—yang pada saat itu masih berusia empat tahun—diboyong oleh orang tuanya ke Kairo. Ia sebenarnya kurang bisa beradaptasi dengan pola hidup urban di kota, sebagaimana yang juga dirasakan orang tuanya. Dalam keadaan terpisah, problem ini tidak luput dari perhatian Ḥasan al-Bannā yang aktif mengirimkan surat kepada orang tuanya. Surat-surat tersebut kemudian dibukukan sekaligus dipublikasikan oleh Jamāl al-Bannā dan diberi judul *Khiṭābāt Ḥasan al-Bannā al-Shāb ilā Abīhī*; sebuah kitab yang berisi ihwal surat-menyurat antara anak dan orang tua dalam menghadapi dilema hidup urban. Dalam suratnya, Ḥasan merekomendasikan beberapa solusi agar dapat keluar dari krisis yang menimpa orang tua dan adikadiknya. Surat-surat tersebut dimulai pada tahun 1926 dan berakhir pada tahun 1946, empat tahun sebelum Ḥasan meninggal dunia.

Seperti halnya anak-anak pada umumnya, Jamāl kecil juga mengenyam pendidikan tingkat dasar di sekolah agama (*ibtidāiyyah*) dan kemudian berlanjut ke jenjang sekolah menengah di Thanawiyyah Khadyawiyyah, salah satu sekolah favorit di Kairo saat itu. Namun, Jamāl gagal menamatkan jenjang tersebut karena

.

⁴ Gamal el-Banna, "A Life of Islamic Call: A Scholar Who Dedicates His Life to His Vision of Islamic Renaissance", wawancara oleh Sahar El-Baḥr dalam www.weekly.ahram.org.eg/issue no. 941/interview /2-8 April 2009/diakses tgl 14-07-2010.

⁵ Diantara tujuan dari pembukuan tersebut karena di dalamnya Jamāl juga menambahkan biografi dan potret kehidupan sang ayah, Aḥmad al-Bannā al-Sa'atī, yang jarang dipahami oleh masyarakat Mesir. Sosok yang oleh Jamāl dinilainya sangat komitmen terhadap pengetahuan karena ia mampu menyelesaikan kitab *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal* dalam kurun waktu 40 tahun di sela-sela kesibukannya sebagai pekerja (tukang reparasi jam) serta mengurusi anak-anaknya. Al-Bannā, *Khitābāt Hasan al-Bannā*, 8.

bersitegang dengan guru bahasa Inggris yang menghukum Jamāl karena melakukan kesalahan. Sang guru memintanya untuk mengucapkan kalimat maaf "you have to say: i beg your pardon, sir." Akan tetapi Jamāl menolak permintaan tersebut karena ia beralasan bahwa kata "beg" itu diambil dari kata-kata "beggar" yang berarti al-shaḥḥadh (pengemis). Baginya, ia tidak perlu mengemis untuk sebuah maaf. Karena penolakan itulah ia mendapatkan sanksi oleh sang guru. Ia pun tidak lulus. Sejak saat itu, Jamāl memutuskan untuk mengakhiri pelajaran formalnya di sekolah. Ia berapologi bahwa pendidikan formal tidak banyak memberikan nilai konstruktif bagi para siswa. Apalagi, karena ia bercita-cita menjadi penulis, bukan seorang insinyur ataupun pengacara, Jamāl merasa tidak perlu menghabiskan waktunya mengikuti jenjang pendidikan formal. Akan tetapi, karena desakan dari keluarganya ia terpaksa kembali menempuh sekolah menengahnya dengan pindah ke sekolah perdagangan di Giza, sampai selesai.

Setamat dari sekolah menengah Jamāl menolak masuk ke universitas. Ia masih bersikukuh, cita-citanya menjadi seorang penulis cukup ditempuh dengan

-

www.islamonline.com/01-01-2003/diakses 22-02-2008.

⁶ al-Bannā, *Man Huwa*, 32. Di kemudian hari, entah karena berhubungan dengan pengalaman Jamāl kecil dengan guru bahasa Inggris, ia pun menolak bahasa asing sebagai tolok ukur sebuah perkembangan atau kemajuan sebuah negara. Jamāl tidak menolak bahasa sebagai ilmu pengetahuan *an sich*, akan tetapi ia mencoba meminimalisir sikap kebergantungan terhadap bahasa asing sebagai dasar peradaban yang maju. Hal ini merujuk kepada artikel yang ditulis dalam surat kabar "Afāq" dalam judul: "Hal min al-Dharūrī an Nata'allama al-Lughah al-Injfīziyyah Ḥatta Nu'āyisha al-'Aṣr" pada muktamar "Arabisasi Ilmu Pengetahuan" di Kairo, di mana ia mengkritisi potret Mesir yang saat ini sangat bergantung kepada bahasa asing dengan mengatakan bahwa "bumi Arab dulu berkomunikasi dengan bahasa Arab sedangkan bumi Arab (atau Mesir pada khususnya) saat ini tidak lagi berbicara dengan bahasa Arab." Ini ditunjukkan dengan mengarabkan ejaan Bahasa Inggris atau Prancis ke dalam bahasa Arab bukan malah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Lihat Jamāl al-Bannā "Hal min al-Dharūrī an Nata'allama al-Lughah al-Injfīziyyah Ḥattā Nu'āyisha al-'Aṣr" dalam www.aafaq.com/23-02-2008/diakses 15-06-2008.

usaha membaca dan menulis, tanpa harus masuk universitas. Baginya, transfer ilmu lebih efektif didapatkan dengan cara berinteraksi dengan buku-buku.⁸

Karakteristik Jamāl kecil yang anti-kemapanan membuatnya menjadi pribadi yang suka menentang pola hidup kaku dan rigid. Ini dibuktikan dengan keengganannya menamatkan satu pendidikan tertentu dan memperoleh pekerjaan di departemen milik negara. Barangkali keputusan itulah yang membuat Jamāl bisa meluangkan waktu untuk lebih dekat dengan orang tua dan saudarasaudaranya. Bahkan, selama bulan Ramadhan ia bisa seharian menemani ayahnya.

Hobi Jamāl sejak kecil adalah membaca. Ia tidak pernah memilah-milah antara satu kitab dengan kitab lain. Hampir semua disiplin keilmuan dibacanya, mulai dari sastra, keagamaan, politik, hingga ekonomi. Keragaman bacaan inilah yang membentuk karakter Jamāl al-Bannā menjadi seorang pemikir yang menjunjung tinggi nilai keragaman dan kemanusiaan.

Dalam bidang sastra, Jamāl kecil telah terbiasa membaca majalah *al-Laṭāif al-Miṣriyyah*, yang berisi gambar-gambar ilmiah dan cerita politik yang merampas hak-hak rakyat, dan majalah *al-Amal*. Majalah itu dibaca di perpustakaan ayahnya, Shaykh Aḥmad al-Bannā. Setelah itu, ia mulai gemar membaca terjemahan karya-karya sastra asing seperti karya Leo Tolstoy, Dostoevski, dan

⁸ Jamāl al-Bannā, "The Islamic Renaissance Fellowship" terj. Mohamed El-Assal dalam www.islamiccall.org/2007/diakses 02-09-2006.

⁹ Gamal el-Banna, "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. 941/2-8 April 2009/diakses tgl 14-07-2010.

¹⁰ al-Banna, Khitabat Hasan al-Banna, 19.

sastrawan terkenal lainnya.¹¹ Ia juga menggemari cerita mitologis Arab seperti *Alf Laylah wa Laylah*, *al-'Amīrah Dhātu al-Himmah*, dan *Sayf ibn Dhī Yāzin*, cerita yang paling ia sukai.¹² Jamāl juga peminat karya "sastra serius" seperti *al-'Aqd al-Farīd* karya Ibn 'Abdu Rabbuh, *al-Aghānī* karya al-Aṣfihānī, *al-Bayān wa al-Tabyīn* dan *al-Ḥayawān* karya al-Jāḥiz, serta *Tārīkh Baghdād* karya al-Baghdādī.¹³

Jamāl al-Bannā juga menikmati syair-syair klasik seperti *Dīwān* karya al-Mutanabbī atau modern seperti Aḥmad Shawqī dalam karya monumentalnya, *al-Shawqiyyāt* dan *Duwal al-'Arab*. Jamāl mengagumi kejeniusan sastra Shawqī yang mengkombinasikan dua tradisi kesusastraan dari darah ayahnya yang berasal dari Turki dengan tradisi kesusastraan ibunya yang berasal dari Yunani. Selanjutnya, kedua tradisi tersebut oleh Shawqī diasimilasikan dengan kebudayaan Mesir, tempat di mana ia tinggal. Jamāl juga membaca karya sastra dari Ṭāha Ḥusayn, 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, Ḥusayn Haykal, dan Tawfīq al-Ḥakīm. Namun, ia kurang menyukai sastra Ṭāha Ḥusayn karena banyak melakukan repetisi dalam bait-bait syairnya. Ia juga menilai tradisi sastra 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād kurang dinamis dan memuji karya Ḥusayn Haykal dan Tawfīq al-Ḥakīm karena *uslūb* sastranya. Dari sekian banyak karya sastra Mesir, Jamāl sangat gandrung dengan karya sastra Aḥmad Ṣāwī Muḥammad dalam *Majallatī*, sebuah karya tulis berbahasa Arab dengan spirit Eropa Modern. ¹⁴

¹¹ al-Bannā, Man Huwa, 35-36.

¹² Ashraf 'Abd. al-Qādir: "Jamāl al-Bannā, al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn wa lākin Diddu an Yadkhula al-Dīn fī al-Siyāsah" (wawancara) dalam www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses 09-05-2007.

¹³ al-Bannā, Man Huwa, 34.

¹⁴ al-Banna, Man Huwa, 34.

Dalam kesusastraan Barat, Jamāl adalah pembaca terjemahan novel-novel asing seperti karya Aldous Huxley dalam *al-'Alam al-Ṭarīf (The New Brave World)*, André Maurois dalam *La Vie d' Israeli*, drama politik karya Albert Camus dalam *al-'Udul* dan *al-Mutamarrid*, karya sastrawan Amerika Upton Sinclair—yang melawan kapitalisme—seperti *al-Ghābah*, *al-Bitrūl*, dan *al-Ṣalb al-Ṣaghīr*, dan Arthur Koestler dalam *Ṭulām fī al-Ṭahīrah*. Bahkan, karya sastra dan sejarah Yunani pun tak luput dari perhatian Jamāl al-Bannā. ¹⁵

Dari proses pengamatan terhadap karya-karya di atas, Jamāl melihat ada dua kelompok yang sering mendapatkan diskriminasi dan cenderung termarjinalkan: perempuan dan buruh. Jamāl pun mempelajari sejarah gerakan feminisme di Inggris melalui karya Mary Wollstonecraft dan John Stuart dalam *The Subjection of Women* yang memperjuangkan hak-hak kaum perempuan. Harapan tersebut pada akhirnya melahirkan ide-ide memperjuangkan hak-hak perempuan, misalnya dalam karyanya *al-Marah al-Muslimah bayn Taqyīd al-Fuqahā' wa Taḥrīr al-Qur'ān, al-Ḥijāb,* dan *Khitān al-Banāt; laysa Sunnah Mukrimah wa Lākin Jarīmah.*

Tidak hanya upaya pembebasan perempuan yang jadi perhatian Jamāl. Ekspektasinya terhadap nasib kaum buruh ia wujudkan dengan mendirikan *altanzīm al-niqābī* (Serikat Buruh), semacam Lembaga Bantuan Hukum (LBH)

¹⁵ al-Bannā, *Man Huwa*, 35-36.

¹⁶ Paradigma yang dibangun oleh Jamāl dalam ketiga buku tersebut bermuara kepada pemberian hak-hak proporsional kepada perempuan yang sama dengan laki-laki. Secara definitif, bagi Jamāl, perempuan *al-insān awwalan* (pertama sebagai manusia); bahwa mereka adalah makhluk sosial bebas yang juga berkontribusi dalam membangun sebuah negara, *wa al-unthā thāniyan* (kedua sebagai perempuan); yang mempunyai hak maupun kewajiban. Jika kewajiban kepada negaranya berhasil diwujudkannya, maka perempuan harus mendapatkan hak-haknya. Tidak ada perbedaan kelas antara laki-laki dan perempuan. Lihat Jamāl al-Bannā, *al-Marah al-Muslimah bayn Taqyīd al-Fuqahā' wa Taḥrīr al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998), 6.

yang memperjuangkan dan menaikkan harkat derajat kaum buruh. Ia pun mempelajari pendirian LBH di Inggris yang memperjuangkan nasib buruh terhadap revolusi industri yang terjadi di sana. Perhatian Jamāl terhadap nasib kaum buruh membawanya mendukung sosialisme Islam sebagai upaya pemerataan hak dalam bidang ekonomi, politik, maupun sosial kemasyarakatan secara umum.¹⁷

Selain pola anti kemapanan dalam latar belakang pendidikan, kehidupan Jamāl banyak dipengaruhi oleh keluarganya, khususnya sang ayah dan kakaknya, Ḥasan al-Bannā. Ayahnya, Aḥmad al-Bannā, adalah orang pertama yang memberikan pengaruh kepada Jamāl. Aḥmad al-Bannā adalah sosok ayah yang bergelut dalam dua bidang sekaligus: intelektual dan "pekerjaan kasar". Di wilayah intelektual, sang ayah mendalami ilmu Ḥadīth dan kontribusinya di bidang ini mendapat penghargaan dari para ulama. Di luar aktivitas akademisnya, ia adalah tukang reparasi jam yang sekaligus bekerja untuk penjilidan buku. Makanya, ia dikenal dengan julukan *al-Shaykh al-Sā'atī* (Kiai Arloji). ¹⁸

Ayahnya adalah pengarang ensiklopedi Ḥadīth yang diberi judul *al-Fatḥ al-Rayyān fī Tartīb al-Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī* sebanyak 24 jilid:¹⁹ sebuah karya dan komentar terhadap *Musnad* karya Imam Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad* ini memuat 30.000 Ḥadīth yang disusun berdasarkan nama perawi, bukan temanya. Oleh Aḥmad al-Bannā, *Musnad* tersebut disusun per bab,

.

¹⁷ Jamāl al-Bannā, *Mawqifunā min al-'Almāniyyah wa al-Ishtirāqiyyah wa al-Qawmiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003), 212-216.

^{18 &#}x27;Abd. al-Mun'im al-Ḥafnī "Ḥasan al-Bannā" dalam Mawsu'at al-Falsafah wa al-Falāsifah (Kairo: Maktabah Madbūfi, Cet Ke-2, 1999), 518; al-Bannā, Khiṭābāt Ḥasan al-Bannā, 17.

¹⁹ Muḥammad 'Ajāj al-Khāṭib, *Uṣul al-Ḥadīth: Ulumuhu wa Muṣṭalaḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 329.

dijelaskan kata-kata yang butuh penjelasan dan diteliti kualitas Ḥadīthnya. Tujuannya, agar mudah melacak Ḥadīth berdasarkan temanya. Kitab yang diselesaikan selama kurun waktu 35 tahun²⁰ itu diterbitkan pertama kali pada tahun 1353 H.²¹ Selain karya tersebut, Aḥmad al-Bannā juga mempunyai karya lain seperti Jāmi' Asānīd al-Imām Abī Ḥanīfah dan Ittiḥāf Ahl al-Sunnah al-Bararah bi Zubdat Aḥādīth Uṣul al-'Ashrah.²² Selain menjadi saksi sejarah likaliku kesibukan ayahnya, Jamāl kecil juga banyak membantu dalam menyelesaikan penyusunan kitab tersebut. Hal itu menjadi tonggak awal yang membentuk kepribadiannya dalam mendukung cita-citanya menjadi seorang penulis. Bagi Jamāl, proyek ayahnya tersebut didasari oleh ilmu, iman dan keinginan yang kuat tanpa ada keinginan untuk mencetak dan memperbanyak, apalagi dijadikan sebagai profesi yang bisa menghasilkan uang.²³

Untuk mendukung misi intelektualnya, Shaykh Aḥmad al-Bannā banyak menyimpan banyak buku khusus yang ditempatkan di kamar keluarga. Rata-rata kitab di kamar tersebut tidak bisa ditemukan di daerah lain, sebab bagi Shaykh Aḥmad al-Bannā, ilmu yang terdapat dalam sebuah buku, haruslah betul-betul dihormati dengan cara membaca, menyimpan dan merawatnya dengan baik. Jejak tersebut seperti mengilhami Jamāl al-Bannā yang men-setting dinding-dinding rumahnya menjadi deretan buku-buku yang tertata rapi, dari bawah (lantai) hingga ke langit-langit rumahnya. Semuanya penuh dengan buku-buku, dalam berbagai

²⁰ el-Banna, "A Life of Islamic Call", diakses tgl 14-07-2010.

²¹ al-Khāṭib. *Uṣūl*, 329.

Ummu Sa'ad Shaqr, istri dari Aḥmad al-Bannā, dalam profilnya dalam www.egyptwindow.net/07-08-2007/diakses 19-05-2008.

²³ Jamāl al-Bannā, "Khiṭābāt Ḥasan al-Bannā al-Shāb ilā Abīhi" (resensi buku) dalam www.islamiccall.org/alda awat/2006/diakses 18-04-2008.

disiplin keilmuan. Tidak ada celah yang kosong. Dalam pengakuannya saat diwawancarai surat kabar *al-Ahrām*, Jamāl al-Bannā mengatakan bahwa ia mengoleksi 15.000 buku bahasa Arab dan 3000 buku berbahasa Inggris.²⁴

Aḥmad al-Bannā mendidik Jamāl dengan nilai-nilai kedisiplinan dan memberi kebebasan kepadanya untuk mempelajari ilmu agama ataupun ilmu-ilmu umum. Bahkan, keluarga besar Aḥmad al-Bannā juga memberikan kelonggaran dalam bidang agama untuk mendalami atau mengikuti berbagai madhhab fikih yang ada. Ḥasan al-Bannā mendalami madhhab Ḥanafi, 'Abd al-Raḥmān mendalami madhhab Māliki, Muḥammad al-Bannā mengikuti madhhab Ḥanbali, dan Jamāl al-Bannā mengikuti madhhab Shāfi ī.²5 Pada pilihan karir, Aḥmad al-Bannā memberikan kebebasan untuk menjadi politikus, seperti Ḥasan al-Bannā, atau seorang sastrawan seperti 'Abd. al-Bāsiṭ al-Bannā, menjadi perwira, atau seorang Jamāl al-Bannā yang menjadi penulis.²6 Gambaran keragaman seperti inilah yang diinisiasikan Aḥmad al-Bannā kepada anak-anaknya agar kelak mereka menjadi pribadi yang membuka diri terhadap segenap warisan intelektual Islam klasik.

Aḥmad al-Bannā sendiri datang dari lingkungan yang tekun dan setia mengaji ilmu agama. Ia lahir di distrik Shamsirah, tepat di bagian barat Fūh. Ia bekerja di bengkel arloji, mengajar di siang hari dan mencari nafkah setelah petang. Ia pun sangat akrab dengan beberapa ulama-ulama al-Azhar seperti Umar

²⁴ el-Banna, "A Life of Islamic Call" diakses tgl 14-07-2010.

²⁵ Aḥmad bin 'Abd. al-Raḥmān b. Muḥammad al-Bannā al-Sā'atī (biografi) dalam www.alghoraba.com/2004/diakses 17-09-2007.

²⁶ al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

Khalifah al-Māliki dan Shaykh Aḥmad Tūlūn.²⁷ Di samping itu, Aḥmad al-Bannā adalah sosok yang sederhana. Bahkan, bisa dibilang ia hidup kurang berkecukupan. Meski demikian, ia tidak pernah memanfaatkan popularitas dan fasilitas organisasi anaknya, Ḥasan al-Bannā, yang mencapai puncak kejayaannya ketika itu. Dalam catatan Jamāl, ayahnya hanya beberapa kali mengunjungi markas besar al-Ikhwān al-Muslimūn.²⁸

Dalam interaksinya dengan Aḥmad al-Bannā, setidaknya ada beberapa hal yang dapat dipelajari oleh Jamāl:

Pertama, Aḥmad al-Bannā adalah seorang pengikut madhhab sunni yang berpikir melampaui perbedaan-perbedaan madhhab berlandaskan fiqh al-Sunnah, bukan fiqh al-madhāhib.

Kedua, ia adalah seorang inisiator, anti kemapanan dan jauh dari ekspektasi kaum borjuis. Walaupun bukan seorang azharī, ia tetap memegang teguh cita-citanya untuk menjadi seorang penulis di bidang keagamaan, terutama ketika ia berhasil menelorkan karya al-Fatḥ al-Rayyān fī Tartīb al-Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal al-Shaybānī.

Ketiga, ia adalah seorang idealis yang tidak bergantung kepada konstruksi masyarakat yang berkembang. Meski gerakan al-Ikhwān al-Muslimūn yang dipimpin oleh anaknya, Ḥasan al-Bannā, sempat mengalami puncak kejayaan dan mempunyai banyak fasilitas, ia tidak serta merta mengeksploitasi diri dengan memasuki jam'iyyah tersebut.

Ummu Sa'ad Shaqr, istri dari Aḥmad al-Bannā, dalam profilnya dalam www.egyptwindow.net/07-08-2007/diakses 19-05-2008.

²⁸ el-Banna, "A Life of Islamic Call", diakses 14-07-2010.

Keempat, determinasi. Inilah yang membuatnya sanggup menelorkan tiga karya.

Kelima, ia tidak pernah mengeluh dalam menjalani pekerjaannya. Ia tidak akan beranjak dari menulis dan membaca, kecuali untuk melakukan salat. Hal itu ia lakukan setiap hari hingga jam sebelas malam.

Keenam, Aḥmad al-Bannā adalah pribadi yang sederhana. Bahkan, untuk memenuhi kebutuhan keluarga ia tidak sanggup membeli kulkas dan kipas angin.²⁹

Selain itu, pengaruh persaudaraan antara Jamāl al-Bannā dengan Ḥasan al-Bannā (1906-1949) serta *jam'iyyah* yang didirikannya, al-Ikhwān al-Muslimūn, tak bisa dipungkiri juga banyak mempengaruhi dialektika pemikiran Jamāl. Perbedaan umur 14 tahun di antara keduanya tidak menghalangi dialog. Pada dasarnya, ayah mereka, Aḥmad al-Bannā, sudah membiasakan putra-putranya untuk saling menerima perbedaan.

Dalam ceritanya, Jamāl mengatakan bahwa hubungan dengan Ḥasan layaknya hubungan kakak-adik biasa. Ḥasan sangat menyayangi adik-adiknya. Di luar hubungan persaudaraan yang terjalin, pola interaksi keduanya sangat dinamis. Mereka bukanlah dua sisi kepribadian yang harus dicari perbedaan maupun persamaannya, karena keduanya sama-sama *concern* mengkaji ilmu-ilmu agama. Ia pun tak segan memuji Ḥasan yang semenjak kecil terlihat sebagai orator ulung. Hal inilah yang membedakan antara Ḥasan dan Jamāl: jika Ḥasan mampu beradaptasi dengan pola hidup di kota dan cakap di lapangan karena

²⁹ al-Bannā, *Man Huwa*, 13-15.

³⁰ al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

keleluasaan masa kecil Ḥasan di desa (mudah memahami lingkungan sekitar dan mudah bergaul dengan teman sebaya), maka apa yang dialami oleh Jamāl kecil sangatlah kontras—ia sulit beradaptasi dengan pola hidup urban.³¹

Bagi Jamāl, keuletan Ḥasan tersebut berimplikasi kepada karakter Ḥasan yang jenius mengorganisir kelompok al-Ikhwān al-Muslimūn. Hanya dalam kurun waktu 20 tahun, mulai dari tahun 1928-1948, anggota Ikhwān yang awalnya beranggotakan enam orang lokal menjadi setengah juta anggota yang tersebar di dunia. Menurut Jamāl, kesuksesan Ḥasan tersebut disebabkan dua hal. Pertama, ia membentuk kriteria misi keislaman sebagai worldview bagi setiap anggotanya. Kedua, ia menempatkan Islam sebagai metode kehidupan (al-Islām ka manhaj ḥayāh), yakni dengan menjadikan Islam sebagai kekuatan terpenting dalam pembentukan masyarakat. Oleh Ḥasan, Islam dihadirkan secara sederhana. Hal itu dibuktikan dari dua risalah penting karya Ḥasan al-Bannā: Risālah al-Ta'ālīm dan Mushkilātunā al-Siyāsiyyah fī Dawi al-Nizām al-Islāmī.

Lebih jauh Jamāl menjelaskan, walaupun Ḥasan al-Bannā menyuarakan dengan lantang slogan Islam sebagai agama dan negara, namun Ḥasan menolak dengan tegas prinsip otoritas ketuhanan (al-ḥākimiyyah al-ilāhiyyah) dalam sebuah negara. Ḥasan menekankan pentingnya mengaplikasikan "Islam sebagai metode kehidupan" dari individu, kemudian keluarga, dan kemudian masyarakat. Apabila prinsip-prinsip tersebut sanggup diemban oleh setiap individu

³¹ al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

³² el-Banna, "A Life of Islamic Call", diakses 14-07-2010.

³³ el-Banna, "A Life of Islamic Call", diakses 14-07-2010.

³⁴ Jamāl al-Bannā, *Tajdīd al-Islām wa I'ādat Ta'sīs Manzūmat al-Ma'rifah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2005), 78.

masyarakat, maka, pemberlakuan shariah bisa diaplikasikan dalam sebuah negara. Bagi Jamāl, inilah perbedaan gagasan pembaruan antara Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad 'Abduh, Muḥammad Rāshid Riḍā, dan Ḥasan al-Bannā. Jika *background* ketiga pendahulu Ḥasan adalah konseptor *an sich*, maka kondisinya berbalik dengan Ḥasan sebagai seorang *organizer* yang harus meregulasi masyarakatnya secara umum. Tampilan Islam yang diwartakan Ḥasan adalah Islam sederhana yang dipahami dengan mudah oleh masyarakat.

Ketika Jamāl ditangkap oleh pemerintah Mesir karena selebaran mengenai perlawanan terhadap koloni Inggris di Alexanderia, Ḥasan al-Bannā mengirim utusannya ke polisi untuk membebaskannya. Kemudian Ḥasan mengatakan kepada Jamāl "Kamu bekerja pada 'lahan kosong', banyak hambatan, sedangkan kita (al-Ikhwān al-Muslimūn) mempunyai kebun yang memiliki banyak 'pohon subur' yang setiap saat bisa dipetik hasilnya." Seketika itu Jamāl menjawab bahwa "buah-buahan" milik al-Ikhwān al-Muslimūn sama sekali tidak menarik minatnya.³⁶

Jamāl pun tidak segan mengkritisi ide-ide al-Ikhwān al-Muslimūn, terutama mengenai tema politik dan emansipasi wanita. Ḥasan biasanya hanya tersenyum tanpa mau mengomentari kritik adiknya. Walaupun begitu, Ḥasan berusaha menunjukkan sikapnya sebagai seorang kakak yang baik, yaitu dengan mempekerjakannya di penerbitan milik al-Ikhwan al-Muslimūn.

³⁵ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 87-88.

³⁶ el-Banna, "A Life of Islamic Call", diakses 14-07-2010.

Bagi Jamāl, walaupun Ḥasan al-Banna tidak pernah mengenyam pendidikan di al-Azhar,³⁷ melainkan di universitas Dār al-Ulūm, tetapi ia adalah sosok yang menjunjung tinggi kebebasan berpikir dan kritis terhadap kelaliman penguasa dan keburukan yang dilakukan masyarakat.³⁸ Disamping itu, Ḥasan juga berpikiran liberal meski tetap memegang teguh prinsip dasar Islam. Ini dibuktikan melalui pengakuan Ḥasan al-Bannā terhadap kebebasan beragama. Dalam prinsip dasar al-Ikhwān al-Muslimūn, Ḥasan al-Bannā mencetuskan sikap tersebut dengan menyertakan dalil al-Qur'ān: wa man shā'a falyu'min wa man shā'a falyakfur.³⁹

Menurut Jamāl, antara tahun 1923 hingga 1949 M (tahun di mana Ḥasan meninggal) Mesir berada pada masa yang sangat liberal. Bahkan, pada masa sebelumnya, Ḥasan pun menjadi bagian dari anak bangsa yang menyuarakan suaranya pada "Revolusi Masyarakat Mesir" tahun 1919 M.⁴⁰ Ḥasan juga

³⁷ Mengenai tidak pernah masuknya salah satu anggota keluarganya di al-Azhar, termasuk ayahnya, Jamāl mengatakan bahwa hal itu dianggap sebagai keberuntungan, karena tidak akan menjadi pribadi yang fanatik dan hanya mengandalkan *taqlīd* semata seperti kebanyakan ulama dan alumni al-Azhar. Lihat el-Banna, "A Life of Islamic Call", diakses 14-07-2010.

³⁸ Ḥasan mengkisahkan fenomena ini dengan ungkapan: "Hanya Tuhan", yang tahu tentang waktuwaktu malam yang kami habiskan untuk mengkaji kondisi dan permasalahan umat, tentang apa yang menimpa pada setiap aspek kehidupannya, dan tentang bagaimana kami mengidentifikasi inti permasalahannya, penyakit-penyakitnya dan mencari obatnya, serta memikirkan bagaimana cara mengantisipasinya. Kami semua hanyut dalam suasana renungan dan kajian terhadap permasalahan-permasalahan tersebut. Renungan dan kajian itu pada akhirnya membawa kami pada kesedihan dan tangisan. Lihat Ḥasan al-Bannā, *Mudhakkirāt al-Da'wah wa al-Dā'iyyah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1974), 67-71.

³⁹ Hal ini menurut Jamāl al-Bannā dibuktikan ketika Ḥasan al-Banna melerai anggota Ikhwān yang bertengkar dan saling melemparkan pemahaman fikih mereka bahwa madhhab salah satunya yang paling benar. Bahkan, di antara mereka ada yang tidak mau menjadi makmum kalau sang imam berbeda madhhab dengannya. Maka, inisiatif Ḥasan pun muncul bersama Sayyid Sābiq untuk membuat kitab *Fiqh al-Sunnah* demi meminimalisir adanya pertentangan di antara para pengikut madhhab yang fanatik; yaitu dengan menemukan titik temu di antara sekian periwayatan Ḥadīth tantang permasalah fikih. Lihat al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat ḍiddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

⁴⁰ Terutama sekali mengenai hak kaum perempuan, bahwa ideologi *ḥijāb* (pemberlakuan cadar) terhadap kaum perempuan yang diberlakukan oleh sekelompok orang Ikhwān itu justru malah mengeksploitasi perempuan yang tidak pada tempatnya. Perempuan layak mendapatkan kebebasan seperti halnya kaum lelaki. Lihat al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

dikategorikan pemikir yang menghargai hak-hak perempuan, baik hak untuk mendapatkan pendidikan ataupun hak-hak yang lain. Imbasnya, banyak dari anggota Ikhwān yang mengkritisi tindakan Ḥasan yang memasukkan putrinya ke sekolah seni, setelah ia menamatkan sekolah dasar, sebab ideologi Ikhwān saat itu adalah: perempuan hanya mengurusi urusan dapur. Menurut Jamāl, tulisan mengenai emansipasi wanita dalam urusan pendidikan bisa dibuktikan dalam beberapa tulisan-tulisan Ḥasan. Barangkali, kata Jamāl, andai Ḥasan al-Bannā tidak meninggal muda ketika itu, maka ia akan meluruskan ideologi al-Ikhwān al-Muslimūn yang saat ini yang terlanjur salah dalam memahami hak asasi kaum perempuan.⁴¹

Jamāl al-Bannā, yang lebih dikenal sebagai pemikir yang concern terhadap nasib buruh, juga pernah ditawari oleh sang kakak untuk menjadi anggota al-Ikhwān al-Muslimūn. Hal itu terjadi pada tahun 1946, yakni ketika Jamāl mendirikan Partai Buruh Nasionalis-Sosialis (Ḥizb al-'Ummāl al-Waṭanī al-Ijtimā'i) dan banyak mengalami gesekan atau pencekalan dari pemerintah. Pencekalan itu disebabkan karena Jamāl dan anggota partainya menyebarkan selebaran yang berisi permintaan hak-hak kaum buruh yang selama ini kurang dihargai oleh pemerintah. Namun, respon yang diterima Jamāl dan anggotanya bukanlah tindakan positif, melainkan tindakan anarkis. Ḥasan al-Bannā pun mengutus seseorang untuk menawarkan Jamāl bergabung dengan jemaahnya, menghibur dan berusaha membandingkan antara al-Ikhwān al-Muslimūn dengan partai yang didirikannya. Ḥasan mengatakan bahwa "partai (atau serikat) buruh

⁴¹ al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

yang ia perjuangkan adalah partai miskin. Hanya sekumpulan pemuda dan orangorang miskin. Aku harap engkau dapat bergabung dengan jemaah ikhwān, karena jemaah ini (dilihat dari segi perekonomiannya) mempunyai kebun yang bisa berbuah kapan saja dan hal-hal yang kamu butuhkan. Maka, bergabunglah dengan kami."

Jamāl menanggapi permintaan ini dengan dingin. Ia mengatakan, "Memang benar pohon-pohon milik anggota Ikhwān bisa berbuah kapan saja, namun aku tidak pernah sekalipun menghendaki buah tersebut." Melihat Jamāl tidak merespon ajakannya, Ḥasan pun mendukung karir sang adik seraya menyarankan kepadanya untuk mengganti nama *ḥizb* (partai) yang terdapat dalam kelompoknya diganti menjadi kata *jama'ah*, agar tidak memancing pemerintah berlaku anarkis.⁴²

Intinya, penolakan sang adik tidak pernah ditanggapi Ḥasan dengan marah. Baginya, hal itu merupakan pilihan hidup. Apapun yang dilakukan sang adik, selama tidak bertentangan dengan inti dasar agama, akan selalu didukung oleh Ḥasan dan keluarga. 43

Khālid Muḥammad Khālid, salah satu pemikir dan anggota Ikhwān terheran-heran ketika ia menjadi anggota Ikhwān dan mengetahui bahwa Jamāl al-Bannā, adik pendiri al-Ikhwān al-Muslimūn, berada jauh di luar *mainstream* sang kakak. Khālid mengatakan, "Seorang Jamāl, yang aku lihat tetap dengan idealismenya demi berjuang untuk kaum dan partai buruhnya."

⁴⁴ al-Banna, Man Huwa, 24-25

⁴² al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

⁴³ al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

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

menulis dalam buku tersebut bahwa peristiwa Revolusi 23 Juli sesungguhnya bukan "revolusi masyarakat" (*thawrah sha'biyyah*) akan tetapi "kudeta militer" (*inqilāb 'askariy*). Pendapat ini memancing kemarahan perwira-perwira militer saat itu.⁴⁵ Polisi menyerbu percetakan dan memaksa Jamāl berhenti menulis. Menurut Jamāl, seandainya saat itu ia memiliki uang LE 6, ia akan mengangkat persoalan tersebut ke pengadilan. Sayangnya, biaya percetakan buku telah mengosongkan isi dompetnya. Peristiwa tersebut tetap menjadi misteri, hingga akhirnya Majalah *al-Qāhirah* edisi XVIII (15 Agustus 2000) mengulas kejadian bersejarah itu.⁴⁶

Semenjak kejadian tersebut, Jamāl kehilangan kontak dengan Ḥasan, hingga akhirnya ia keluar dari penjara pada tahun 1950. Ironisnya, Jamāl pun harus melewatkan hari-hari terakhir tragedi terbunuhnya sang kakak pada tahun 1949.⁴⁷ Setelah keluar dari penjara pada tahun 1950 M Jamāl mewujudkan tekadnya untuk merasakan apa yang dirasakan oleh buruh, yaitu dengan menjadi karyawan pada sebuah pabrik kain yang dimiliki oleh salah seorang anggota

⁴⁵ Bahkan Anwar Sadat pun berkomentar kepada Jamāl tentang bukunya tersebut, bahwa: "kalau buku itu dibaca oleh empat perwira, maka setiap perwira (pemerintahan) akan mengatakan bahwa buku ini tidak layak diterbitkan karena akan memancing emosi masyarakat serta mengadu domba dengan pemerintah. Hal itu dijawab oleh Jamal, bahwa isi kitab itu sekadar kritik yang membangun bukan menghancurkan isi dan substansi Revolusi 23 Juli. Menurut Jamal, hakekat revolusi adalah revolusi dengan ideologi dan teori di mana setiap masyarakat seluruhnya berjuang bersama-sama. Akan tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Revolusi yang terjadi adalah sebuah kudeta di mana militerlah yang banyak 'berbicara'. Dalam hal ini Jamal pada dasarnya mengkritisi tujuan setelah tercapainya kudeta tersebut. Jika dengan revolusi tersebut masyarakat mendapatkan hak maupun keadilan, maka ia benar sebuah revolusi. Jika tidak, maka, ia tidak lebih sebagai usaha mengkudeta dari kekuasaan yang otoriter ke kekuasaan otoriter yang lain. Untuk itulah pemikiran dalam buku ini ingin mengembalikan tujuan utama revolusi tersebut. Lihat Jamāl al-Bannā, "Kata Pengantar" dalam Tarshīd al-Nahdah: Dirasah Tawjīhiyyah li al-Inqilab al-'Askarī wa Nadrah 'Abra al-Mustaqbal al-Mişrī (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2010), 4. Bandingkan al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007; bandingkan dengan Jamāl "al-Hizb al-Dimugrātī al-Ishtirākī al-Islāmī huwa al-hall dalam www.ahewar.org/debat/20 Desember 2010/diakses 22 November 2011.

⁴⁶ al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007.

⁴⁷ al-Banna, Man Huwa, 22.

Ikhwān al-Muslimīn. Setelah beberapa bulan bekerja di sana, ia mengetahui suasana, tuntutan kerja dan keinginan karyawan.

Karir politik Jamāl pun berlanjut. Pada tahun 1953-1955 Jamāl mendirikan Asosiasi Mesir untuk Bantuan Narapidana (jam'iyyah misriyyah li ri'āyat almasjūnīn). Tujuan gerakan ini adalah mendampingi para narapidana agar mendapatkan hak-haknya di hadapan pemerintah. 48 Sebagai pemikir yang sedari awal concern terhadap nasib buruh, pada tahun 1956 M Jamāl mulai memberikan ceramah-ceramah perihal hak buruh di Ma'had Niqābiyyah di daerah Dokki-Kairo yang berlangsung hingga 1993 M, atau sekurang-kurangnya 30 tahun. Pada tahun 1981, Jamal mendirikan Persatuan Buruh Islam Internasional dengan persatuanpersatuan buruh di Jordania, Maroko, Pakistan, Sudan, Bangladesh, yang berkantor di Geneva dan ke<mark>mu</mark>dian pindah ke Rabat, Maroko. Selama tahun 50-an hingga 80-an Jamāl aktif di LSM perserikatan buruh, menulis berbagai buku hingga menerjemahkan buku-buku asing (Inggris) mengenai perserikatan buruh di dunia.

Selang beberapa tahun, tepatnya 1997 M, Jamāl bersama saudara perempuannya, Fawziyah, mendirikan Yayasan Fawziyah dan Jamāl al-Bannā untuk Kebudayaan dan Informasi (*Fawziyah wa Jamāl al-Bannā li al-Thaqāfah wa al-I'lām al-Islāmī*) di Mesir. ⁴⁹ Terakhir, pada tahun 1999 M ia mendirikan *Da'wah al-Iḥyā' al-Islāmī* sebagai seruan untuk menghidupkan kembali nilai-nilai Islam.

⁴⁸ al-Bannā, Man Huwa, 79.

⁴⁹ Rekam jejak pembaruan yang diusung oleh Jamāl al-Bannā tereksplorasi dalam situsnya www.islamicall.org

3. Latar Belakang Perkembangan Intelektual

Pada masa muda Jamāl al-Bannā, dunia intelektual Mesir sedang menanjak. Banyak karya tulis baru, para pemikir dan pembaharu bermunculan. Kehidupan demokrasi dalam menyampaikan pendapat cukup lekat termanifestasi dalam kehidupan masyarakat Mesir. Hal ini berpengaruh positif terhadap perkembangan pemikiran Jamāl al-Bannā dan memicunya untuk terus berkreasi. Karya awal yang menandai ide-ide Jamāl adalah *Dīmuqrāṭiyah Jadīdah* (Demokrasi Baru);⁵⁰ buku tersebut berisi kritik terhadap semangat politik Al-Ikhwān al-Muslimūn yang begitu membara sehingga melupakan nilai sosial.

Dalam buku itu Jamāl mengatakan, jika Mesir menginginkan demokrasi dalam makna yang sesungguhnya, seperti yang diadopsi dari alam pemikiran Yunani, maka spirit demokrasinya yang harus diasosiasikan, bukan seperti model demokrasi yang dipraktikkan masyarakat Eropa: demokrasi kapitalis. Bagi Jamāl, demokrasi yang baik adalah demokrasi yang bukan menjadi hak mayoritas dan sikap semena-mena terhadap kebijakan. Ruh demokrasi harus sejalan dengan nilai-nilai Islam, seperti kebebasan, keadilan, dan kemasahatan bersama. Ketiga nilai ini harus mampu diaplikasikan dalam wujud demokrasi. Sesungguhnya, dalam buku pertama ini Jamāl sudah menginisiasi pola-pola sosialisme Islam (ishtirākiyyat al-Islam). Dalam salah satu sub bab Jamāl mengkritisi semangat politik Ikhwān al-Muslimīn yang begitu besar sehingga melupakan nilai sosial. Ia

.

⁵⁰ Buku yang pertama kalinya diterbitkan pada tahun 1946 tersebut tidak memakai nama asli Jamāl al-Bannā, akan tetapi memakai nama Aḥmad Jamāl al-Dīn. Namun, pada cetakan berikutnya nama tersebut akhirnya diganti dengan nama populernya, Jamāl al-Bannā.

⁵¹ Jamāl al-Bannā, *Dīmuqrāṭiyyah Jadīdah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.th), 8; bandingkan al-Qādir, "Jamāl al-Bannā: "al-'Almāniyyah laysat diddu al-Dīn", diakses 09-05-2007; bandingkan juga dengan el-Banna, An Experiment of Islamic Renovation "The Call for Islamic Revivalism", dalam www.islamiccall.org/english/2004/diakses 17-09-2007.

mengungkapkan sebuah slogan, *la tu'minu bi al-īman wa lakin aminu bi al-insan* (janganlah beriman kepada keimanan [semata], akan tetapi berimanlah [juga] kepada manusia).⁵²

Buku tersebut sempat menekan produktivitas Jamāl al-Banna karena penguasa saat itu, Jamāl 'Abd. al-Nāṣir, tidak memberikan iklim yang kondusif kepadanya. Hari-harinya pun disibukkan dengan serikat perdagangan, sebelum akhirnya pada 1952 ia kembali mengangkat kembali isu-isu keislaman. Hal itu ditandai dengan buku yang diterbitkannya, *Masūliyyat al-Inḥilāl bayn al-Shu'ub wa al-Qādah kamā yuwaḍḍiḥuhā al-Qur'ān al-Karīm* (Tanggung Jawab Penyelesaian Masalah antara Masyarakat dan Para Pemimpin dalam Keterangan al-Qur'ān). ⁵³

Produktivitas Jamāl al-Bannā pun berlanjut pada tahun-tahun berikutnya. Sebagai pemikir yang rasionalis, humanis, egaliter, feminis, anti-otoritarianisme, sosialis, liberal dan sekular, ia banyak menelorkan karya-karya terkait isu-isu keislaman. Tercatat dari tahun 1950-an hingga tahun 2009-an, sebanyak 126 judul buku yang menganalisis isu-isu politik dan isu-isu keagamaan berhasil ia rampungkan. Disamping itu, artikel-artikelnya banyak dimuat dalam surat kabar harian atau mingguan, seperti Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, al-Miṣrī al-Yawm, al-Rāyah al-Qaṭariyyah dan situs Shafāf al-Sharq al-Awsat" atau Middle East Transparent. Bahkan, surat kabar al-Maṣrī al-Yawm sempat membukukan empat belas buku dari tulisan beberapa pemikir-pemikir kontemporer dan empat di antara buku tersebut khusus kumpulan dari tulisan-tulisan eksklusif Jamāl al-

⁵² al-Bannā, *Dīmuqrāṭiyyah*, 55.

⁵³ el-Banna, "The Call for Islamic Revivalism", diakses 17-09-2007.

Bannā. Lebih dari itu, Jamāl al-Bannā juga aktif menerjemahkan karya-karya asing, terutama yang berkaitan dengan LBH dan hak-hak kaum buruh.

Adapun gagasan pembaruan yang dinamainya dengan *Islamic Revivalism* (Revivalisme Islam—atau Revivalisme-Humanis—untuk menyelaraskan konteks pemikiran serta menghindari kerancuan istilah) yang diproklamirkan ketika Jamāl menuntaskan volume ketiga *Naḥw Fiqh Jadīd;* sebuah karya yang mencoba mengikis habis fase-fase dan rangkaian *istidlāl* dalam fikih yang disusun oleh ulama klasik. Proyek yang menyulut kontroversi di Mesir dan negara-negara Arab tersebut diawali pada tahun 1995 ketika volume pertama selesai dicetak. Tidak hanya dihujat, karya tersebut juga "dibredel" oleh Majma' al-Buhūth di Mesir.

Semenjak Jamāl memplokamirkan gagasan pembaruannya dengan Revivalisme-Humanis, ia pun mulai aktif menata secara epistemik berbagai isuisu yang dilontarkan. Mulai dari kerangka referensial pengetahuan Islam seperti "cara baca" terhadap al-Qur'ān, bagaimana memahami sunnah yang hidup, sampai mengajukan *hikmah* sebagai nilai menjadi sumber hukum ketiga pengetahuan Islam. Tidak sampai di situ, ia mendirikan "Yayasan Fawziyah dan Jamāl al-Bannā untuk Kebudayaan dan Informasi" yang menjadi pusat kajian kecil untuk bersama-sama merumuskan gagasan pembaruan Islam. Yayasan—yang berkantor di rumahnya itu—setidaknya memiliki 15 ribu bahan bacaan dalam bahasa Arab, 3000 buku dalam bahasa Inggris, beberapa ensiklopedi dan kliping surat kabar milik al-Ikhwān al-Muslimūn, dan tulisan-tulisan Ḥasan al-Bannā. 54

⁵⁴ al-Bannā, *Man Huwa*, 81.

Adapun karya-karya Jamāl al-Bannā, khususnya berkaitan dengan konsep pembaruan revivalisme-humanisnya, antara lain adalah:

- a. al-Qur'an al-Karim dan Ilmu Tafsir:
 - (1982) Al-Aṣlāni al-'Azīmāni: Al-Kitāb wa al-Sunnah (Ru'yah Jadīdah)
 - (1984) Al-Awdah ila al-Qur'an
 - (1986) Al-Ḥukm bi al-Qur'an wa Qadiyyatu Tatbīq al-Sharī'ah
 - (1995) Naḥw Fiqhin Jadidin: Munṭaliqat wa Mafahim, Fahm al-Khiṭab al-
 - Qur'ānī
 - (2001) Tathwir al-Qur'an
 - (2003) Tafsīr al-Qur'an al-Karīm bayn al-Quddāmā wa al-Muḥaddithīn
 - (2004) Tafnīd Da'wa<mark> Ḥ</mark>add al<mark>-Naskh</mark> fī al-Qur'an al-Karīm
- b. Hadith dan Ilmu Hadith
 - (1988) Tafsīr Ḥadīth "Man Raā Minkum Munkarān falyughayyiruhu"
 - (1996) Nahw Fighin Jadidin: al-Sunnah wa Dawruha fi al-Figh al-Jadid
 - (2008) Tajrīd al-Bukhārī wa Muslim min al-Ahādīth al-latī lā Talzim
 - (2008) Jinayah Qabīlah "Ḥaddathanā"
 - (2009) Hal Halq al-Lihyah min al-Kabāir
- c. Fikih dan Metodologi Hukum Islam
 - (1986) Al-Ḥukm bi al-Qur'ān wa Qadiyyat taṭbīq al-Sharī'ah
 - (1986) Lā Ḥaraja "Qaḍiyyat al-Taysīr fī al-Islām"
 - (1988) Tafsīr Ḥadīth Man Ra'a Minkum Munkarān falyughayyiruhu
 - (1994) Al-Jam' bayn al-Ṣalātayn fī al-Ḥaḍr

- (1994) Kalla Thumma Kalla Kalla li Fuqaha al-Taqlid wa Kalla li
 Ad'iva al-Tanwir
- (2000) Nahw Fighin Jaadidin vol. 3
- (2001) Qadiyyat al-Fiqh al-Jadīd
- (2005) Hal Yumkinu Tatbīq al-Sharīah?
- d. Relasi Agama dan Negara
 - (1952) Tarshīd al-Nahḍah
 - (1946) Dimuqratiyyah Jadidah
- (1957) Mawqif al-Mufakkir al-'Arabī Tijaha al-Madhahib al-Siyasah al-Mu'asirah
 - (1979) al-Uṣul al-Fi<mark>kri</mark>yyah li <mark>al-Daw</mark>lah <mark>al-</mark>Islāmiyyah
 - (1994) Mawqifuna min al-'Almaniyyah wa al-Qawmiyyah wa al-Ishtiraqiyyah
 - (1994) al-Islām wa al-Ḥurriyah wa al-'Almāniyyah
 - (1995) Masūliyyat Fashl al-Dawlah al-Islāmiyyah fī al-'Aṣr al-Ḥadīth wa Buḥuth Ukhra
 - (1996) Khamsat Ma'āyīr li Misdāqiyyat al-Ḥukm al-Islāmī
 - (2003) Al-Islām Dīn wa Ummah wa Laysa Dīnān wa Dawlatan
 - e. Isu-Isu Kontemporer (Humanisme, Emansipasi, Kebebasan, Jihad, dan Lainnya)
 - (1986) Lasta 'Alayhim bi Muşaytirin: Qadiyyat al-Ḥurriyah fī al-Islām
 - (1991) Al-Islām wa al-'Aqlāniyyah
 - (1995) Mā ba'da al-Ikhwān al-Muslimīn

- (1997) Hurriyat al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām
- (1998) al-Islām huwa al-Ḥall
- (1999) Al-Marah al-Muslimah bayn Taḥrīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fugahā'
- (1999) Manhaj al-Islām fī Taqrīr Ḥuqūq al-Insān
- (2000) Istrātījiyyah al-Da'wah al-Islāmiyyah fi Qarn 21
- (2002) al-Hijāb
- (2002) al-Jihād
- (2004) al-Islām kamā Tuqaddimuhū Da'wat al-Ihyā' al-Islāmī
- (2005) Da'wat al-Iḥya' Tufriḍ Nafsaha
- (2005) Jawaz Imamat al-Mar'ah
- (2005) Khitan al-Banat: Laysa Sunnah wa la Mukrimah wa Lakin Jarimah
- (2005) Tajdīd al-Islām wa I'ādat Ta'sīs Manzūmat al-Ma'rifah al-Islāmiyyah

B. Konteks Pembaruan Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā:Realitas sosial-politik Mesir

Keberhasilan Napoleon Bonaparte menginjakkan kaki di Mesir pada 1798 membawa dampak yang signifikan terhadap perkembangan masyarakat di sana. Ia tidak sekadar menginvasi Mesir, tapi juga membawa peradaban Barat untuk dikenalkan kepada bangsa Mesir. ⁵⁵ Pada periode-periode selanjutnya, ada

⁻

⁵⁵ Selain berharap bahwa penaklukannya membawa keuntungan ekonomi yang besar dan politik (dengan mengakhiri kezaliman penguasa Mamluk), Napoleon berkeyakinan bahwa kedatangan Perancis di Mesir akan membawa serta sebuah peradaban baru yang mampu memberdayakan

sebagian pemikir dan penulis yang memberikan kontribusi penting bagi gerak modernisasi (atau westernisasi) di Mesir.⁵⁶ Ini adalah suatu gerakan pencerahan yang baru muncul, seperti menerjemahkan literatur dan penelitian Barat yang terbaik dalam berbagai bidang. Namun, ada juga pemikir yang menolak gagasan pembaruan tersebut atas nama eksistensi agama. Dualisme pemikiran inilah yang masih menghiasi ranah sosial di Mesir, mulai dari abad modern hingga era kontemporer.

Hasan Hanafi, dalam kitabnya, al-Din wa al-Thaqafah wa al-Siyasah fi al-Watan al-'Arabī, menyebut fase pertama kebangkitan tersebut (dari abad ke-19 hingga tahun 1923) sebagai masa pembentukan dan perkembangan, seperti negara tanpa sistem politik yang utuh, yakni masa Muhammad 'Ali sampai undangundang 1923. Fase kedua adalah fase liberal (antara 1923 sampai 1952), masa di mana tidak ada undang-undang politik di negara Mesir. Sedangkan fase ketiga adalah fase negara shumuliyyah dan ta'bawiyyah (1952-1970), yakni fase nasionalisme Nasseris dan revolusi Mesir.⁵⁷

kualitas penduduk di negeri itu. Lihat Thoha Hamim, "Tradisi Kerjasama Saling Menguntungkan Antara Kaum Ulama dan Rejim Penguasa Muslim: Kasus Mesir Akhir Abad 18 sampai Pertengahan Abad 19" dalam Thoha Hamim (et.al), Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer (Surabaya: Diantama, 2004), 32; bandingkan Thoha Hamim, "The Relations Between The 'Ulama' and The Rulers in Egypt from The Letter Mamlūk Period to The Reign of Muhammad 'Ali" dalam Sudarnoto Abdul Hakim, dkk (ed.), Islam Berbagai Perspektif (Yogyakarta: LPMI, 1995), 207-208. ⁵⁶ Muḥammad 'Imārah, *al-Dawlah al-Islāmiyyah bayn al-'Almāniyyah wa al-Sulṭah al-Dīniyyah*

⁽Kairo: Dār al-Shurūq, 1977), 166.
⁵⁷ Ḥasan Ḥanafī, *al-Dīn wa al-Thaqāfah wa al-Siyāsah fī al-Waṭan al-'Arabī* (Kairo: Dār Qubā', 1998), 75. Sedangkan dalam kategori Jamāl al-Bannā, antara 1919-1952 adalah fase yang sangat liberal. Kebebasan pada saat itu ditandai dengan didirikannya kampus-kampus di Mesir; seniman dan pemikir bermunculan seperti Umm Kulthum, Tawfiq al-Ḥakim, Tahā Ḥusayn, 'Abbās Mahmūd al-'Aqqād, dll. Dalam proses liberalisasi inilah, Mesir mendapatkan sorotan/pengaruh dari negara-negara Islam di Timur Tengah, bahkan menjadi rujukan kemajuan peradaban bagi para islamisis Barat dalam melakukan penelitian studi keislaman. Lihat Shārl Fuād al-Misrī, "Jamāl al-Bannā: Maṣr Mush Nāqishhā Dīn... Maṣr Nāqishhā 'Ilm' (wawancara) dalam www.almasryalyaom.com/Akhbar/AkhbarMisr/29-06-2011/Diakses 23-11-2011.

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-dubbāṭ al-aḥṛār*) 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

pemimpin yang mempersatukan kaum Arab dalam perjuangan menghilangkan sisa-sisa imperialisme di Timur Tengah dan sekutu Barat, yakni Israel. 58

Namun bagi Jamāl al-Bannā, penggulingan kekuasaan Raja Fārūq yang dilakukan Nāṣir dan para opsir bebasnya pada dasarnya bukan gerakan revolusi akan tetapi kudeta militer. Inilah awal mula pergesekan yang terjadi antara Jamāl al-Bannā dengan Jamāl 'Abd. al-Nāṣir, di mana Jamāl mengkritisi apa yang dilakukan oleh Nāṣir melalui bukunya yang diberi judul *Tarshīd al-Nahḍah* (Petunjuk Kebangkitan). Di buku tersebut, selain mengatakan bahwa Nāṣir adalah sosok yang ambisius, Jamāl menegaskan bahwa apa yang disebut sebagai revolusi oleh Nāṣir dan sekutunya sesungguhnya adalah kudeta karena tidak adanya konsep atau teori tertentu yang melatarbelakangi aksinya. Setidaknya, bagi Jamāl, jika itu revolusi maka pasca revolusi ada gerak pembaruan seperti dibentuknya partai baru dengan spirit yang baru pula yang menampung aspirasi masyarakat.

⁵⁸ Derek Hopwood, "Gamal Abdel Nasser" dalam The Oxford Encyclopedia of the Modern of Islamic World, terj. Eva Y.N, dkk (Bandung: Mizan, Cet. Ke-2, 2002), 160. Menurut Ahmad Lutfi, pada tahun 1952, ketika ia menjadi pemimpin opsir bebas, Nāṣir tidak memihak kubu kanan yang diwakili oleh al-Ikhwan ataupun mewakili kubu kiri, marxis. Pragmatis, karena ia hanya memberikan harapan-harapan kosong terhadap keduanya. Ia memposisikan di tengah-tengah dengan paham liberalisme-moderat. Lihat Rif'at Sa'īd, al-Tayyārāt al-Siyāsiyyah fī Misr: Ru'yah Naqdiyyah (Kairo: al-Hayah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2002), 266 dan 305. Meskipun Nāsir, dalam revolusi Mesir 1952, pada awalnya mendapatkan dukungan dari al-Ikhwān al-Muslimun, tetapi setelah usai revolusi, al-Ikhwan menentangnya setelah mendapat bukti bahwa Nāsir tidak berniat mendirikan sebuah negara Islam, tetapi mempromosikan nasionalisme dan sosialisme Arab yang sekular. Ketika hubungannya dengan al-Ikhwan memburuk, pemerintah Nāṣir dan al-Ikhwān terlibat dalam perseteruan sporadis yang dalam beberapa kesempatan meledak menjadi tindak kekerasan. Nāṣir dan para Menterinya menjadi sasaran usaha pembunuhan yang oleh pemerintah dituduhkan kepada al-Ikhwan dan mengakibatkan terjadinya penahanan massal serta penindasan terhadap al-Ikhwan. Akhirnya, pada 1966, Nasir bertindak tegas untuk menghabisi al-Ikhwan sampai ke akar-akarnya, dengan menghukum mati Sayyid Qutb dan tokohtokoh lain, juga menahan dan memenjarakan beribu-ribu orang serta mengejar anggota-anggota lain yang bersembunyi atau lari ke pengasingan. Menjelang akhir periode Nāṣir, negara telah membelenggu lembaga keagamaan dan membungkam oposisi Islam, juga semua oposisi lainnya. Lihat A. 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), 390-391.

Pun juga perubahan tatanan pemerintahan. Bagi Jamāl, ini murni sebuah kudeta yang hanya memakai kekuatan untuk menggulingkan sebuah kekuasaan. ⁵⁹ Kritik-kritik itulah yang mengawali penolakan Jamāl tentang Nāṣir dan ideologinya, Nasserisme.

Menurut risalah yang ditulis oleh Nāṣir, *The Philosophy of Revolution* (1959), Nasserisme berpihak kepada pembebasan Arab dan seluruh negara Afro-Asia yang dijajah atau didominasi oleh kekuatan-kekuatan Barat. Mesir memainkan peran kunci secara bersamaan dengan lingkungan Arab, Afrika, dan Islam. Ideologi Nasserisme memperoleh 'darah segar' dari konfederasi Asia-Afrika di Bandung pada tahun 1955. Pengaruh Nāṣir tumbuh seiring dengan kepemimpinannya yang menentang Pakta Baghdad yang pro-Barat, membeli persenjataan Soviet, mendeklarasikan netralitas pada masa Perang Dingin serta penentangannya terhadap kekuasaan kolonial lama. Nasserisme mencapai puncak baru sesudah penghinaan yang dilakukan oleh Inggris-Prancis dalam krisis Suez pada 1956.⁶⁰

Pada tahun 1960-an, Nasserisme merupakan kekuatan politik paling potensial di Dunia Arab bagian timur. Pengaruhnya kurang berarti di Arab Maghribi, kecuali Libya. Pada puncaknya, Nasserisme dianggap lebih kuat dibandingkan Ba'thisme, yang memiliki tujuan serupa dengan Pan-Arab.

⁵⁹ Jamāl al-Bannā, "Mā al-Ladhī Ḥadatha Laylat 23 Yūliyū 1952? Sariqat al-Sulṭah taḥta Janaḥ al-Zulām" dalam www.almasryalyowm.com/al-raisiyyah/28-07-2010/Diakses 12-11-2010.
Atau lihat Shārl Fuād al-Miṣrī, "Jamāl al-Bannā: Maṣr Mush Nāqiṣhhā Dīn Maṣr Nāqiṣhhā 'Ilm"

⁽wawancara), diakses 23-11-2011.

60 Sebelum tahun 1956, antara tahun 1953-1955, Nāṣir mendapatkan tempat di hati masyarakat Mesir ketika ia mengumumkan berperang melawan imperialisme. Seolah-olah 'suara' Nāṣir tersebut ingin melawan imperialisme tidak hanya di tanah Arab saja namun di seluruh dunia. Simpatipun datang dari kaum penjajah pula. Lihat Sa'īd, *al-Tayyārāt*, 276-277.

Kelemahan Nasserisme ialah politik asosiasinya dengan satu pemimpin. Kaum Nasseris non-Mesir merasa perlu menerima kepemimpinan Mesir dalam perjuangan bagi kesatuan Arab dan pembebasan Palestina. Setelah kekalahan Mesir yang porak-poranda dalam Perang Arab-Israel pada 1967, tak terelakkan lagi, Nasserisme (kharisma Nāṣir) pun merosot, walaupun tidak lenyap. Hal ini dibuktikan oleh adanya kudeta kaum Nasseris di Libya pada tahun 1969, dan kemudian mampu bertahan, bahkan setelah kematian Nāṣir pada 1970, dengan adanya proklamasi diri kelompok-kelompok Nasseris di Lebanon dan Yaman.

Pada dasarnya, Nasserisme merupakan gerakan Pan-Arab sekular. Awalnya, penentang terberat Nāṣir adalah al-Ikhwān al-Muslimūn, yang berharap bisa memimpin dan mengendalikan revolusi antimonarki di Mesir. Namun, Nasserisme tidak bersikap memisahkan sepenuhnya agama dengan negara atau bermaksud mendirikan republik sekular seperti model Kemalisme di Turki. Nāṣir bermaksud memobilisasi seluruh sentimen Muslim, kecuali yang paling ekstrem, demi revolusinya. Dia menetapkan kendali negara atas otoritas-otoritas agama dan masjid-masjid dalam rangka menggabungkan mereka ke dalam sistem politik dan bukan mengisolasi mereka. Tatkala Nasserisme menjadi dominan di Mesir, pemisahan sekular-religius bisa diredam dan ketegangan Muslim-Kristen berkurang pada tahun-tahun berikutnya. 61

Menandai pergeseran ke kiri, Piagam Nasional 1962 menentukan sistem politik Uni Sosialis Arab bagi Mesir. Setengah dari seluruh kursi yang dipilih dicadangkan untuk para petani dan pekerja sejak dari dewan-dewan lokal hingga

٠

⁶¹ Sa'id, al-Tayyarat, 266.

eksekutif nasional. Kendatipun menampakkan pengaruh yang jelas dari kaum Marxis, Piagam tersebut menolak perjuangan kelas dan mempertahankan kepemilikan swasta atas properti serta tanah di bawah batas-batas yang keras. Piagam ini juga tidak mengakui ateisme, tetapi secara umum mengabaikan Islam tanpa menunjukkan permusuhan terhadapnya. Esensi kredo kaum Nasseris ialah: menyediakan keamanan ekonomi dan persamaan kesempatan tanpa sosialisme hanya akan membuat demokrasi sekadar tampak muka. Menelusuri jejak-jejak sosialisme dalam konstruksi masyarakat Mesir menjadi penting karena ideologi ini begitu "dekat" dengan pemikiran Islam secara umum, baik dari kalangan Islam liberal maupun Islam garis keras.

Sosialisme sendiri diartikan sebagai teori politik dan ekonomi yang menganjurkan hak milik negara (umum) dan hak milik gotong-royong atau kelompok serta manajemen alat pokok untuk produksi, distribusi dan pertukaran dagang. Hak milik negara berarti menafikan kelas sosial antarmanusia, sedangkan hak milik gotong royong atau kelompok adalah adanya gotong-royong antarburuh dalam produksi. Dalam sosialisme, tidak ada diskriminasi sosial, baik antarburuh maupun masyarakat desa maupun perkotaan. 63

⁶² Seperti juga gagasan Jamāl al-Bannā, bahwa jika perpaduan antara demokrasi dan sosialisme digabung, maka untuk menyempurnakannya harus ada labelisasi Islam, namun bukan Islam dalam ideologi salafisme. Jamāl al-Bannā berapologi bahwa agama dalam hal ini tidak bisa dicerabut dari spirit jiwa masyarakat Mesir, karena agama pada dasarnya begitu lama eksis dalam relung hati masyarakat Mesir, Islam maupun Kristen Koptik. Dan juga hal ini untuk membedakan antara demokrasi dan sosialisme produk Barat dan Islam. Lihat al-Bannā, "al-Ḥizb al-Dīmuqrāfi al-Ishtirākī al-Islāmī huwa al-ḥall 1-3", diakses 22 November 2011.

⁶³ Muḥammad Ṣuhayb al-Sharīf, "Ta'ārīf" dalam Riḍwān al-Sayyid dan 'Abd. al-Ilāh Balqzīz, *Azmat al-Fikr al-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000), 158.

Filosofi kaum sosialis dan praktiknya, kendati lazim dipandang berasal dari Eropa, juga telah mengakar di Timur Tengah Arab. ⁶⁴ Salah satu rujukan paling awal pada sosialisme dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan Jamāl al-Dīn al-Afghānī (w. 1897). Ia menemukan konsep *ishtirākiyyah* (sosialisme) dalam tradisi-tradisi Arab Baduwi pra-Islam. Para pendiri awal Islam awal abad ke-7, menurutnya, mengambil tradisi-tradisi ini sebagai basis struktural dalam mengorganisasi dan mengatur masyarakat. Al-Afghānī beranggapan bahwa sosialisme adalah doktrin Arab yang asli, yang menjelaskan komitmen historis komunitas Muslim terhadap kesejahteraan penghuninya. ⁶⁵

Di antara pemikir pemikir-pemikir sosialis terawal dan terkemuka Mesir adalah Salāmah Mūsā (1887-1958), yang karier panjangnya sebagai pembela keadilan sosial sudah dimulai sejak dia masih mahasiswa di Inggris pada 1900-an. Pada 1913, ketika pulang ke Mesir, dia mempublikasikan esai inovatifnya berjudul *al-Ishtirākiyyah* (sosialisme), sebuah karya yang memperkenalkan tema sosialisme kepada generasi kaum intelektual dan aktivis Arab yang tertarik kepada strategi-strategi reformis untuk modernisasi dan pembangunan. Sangat terpengaruh oleh pemikiran Fabian, Mūsā menerbitkan sekitar lima puluh buku

⁶⁴ Bagi sebagian muslim, masih ada kecenderungan untuk menghindari terminologi yang berasal dari Eropa. Baik terminologi demokrasi, sekularisme, atau bahkan sosialisme berusaha ditolak oleh Islam garis keras. Bukan pertarungan kelas sosial akan tetapi pertikaian peradaban. Lihat 'Abd. al-Razzāq 'Id, *al-Dīmuqrāṭiyyah bayn al-'Almāniyyah wa al-Islām* (Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmī, Cet Ke-2, 2000), 24-25.

⁶⁵ Pun demikian dengan Muḥammad 'Abduh, yang melalui Rāshid Riḍā dalam *tafsīr al-Mannār* yang mengatakan bahwa perbedaan kekayaan bagi sebagian kelangan itu menciptakan problem sosial-kemasyarakatan. Hal ini merupakan imbas dari pajak yang diambil dari pekerja (*'ummāl*) dan problematika yang dialami oleh pekerja dan pemodal dalam hubungan pekerjaan. Pun dengan Ḥasan al-Bannā yang sangat mendukung hak-hak yang harus di dapat oleh kaum Buruh. Ia juga mengingatkan kaum buruh untuk mengingat selalu hak buruh untuk beribadah kepada Allah, hak hidup untuk dirinya, maupun hak kepada pemilik modal. Yang berusaha dieliminir oleh Ḥasan adalah pemodal dari bangsa Yahudi di Mesir. Lihat Saʾīd, *al-Tayyārāī*, 190-198.

tentang topik-topik sosial, ekonomi, dan filsafat yang dibaca luas dan sangat dihargai.⁶⁶

Di Mesir, kaum sosialis sekular telah mengorganisasi diri, baik secara resmi maupun secara rahasia, sejak Perang Dunia I, tetapi kaum reformis Islam belum mulai mengartikulasikan gagasan-gagasan keadilan sosial berbasis agama hingga periode 1930-an dan 1940-an. Al-Ikhwān al-Muslimūn awal, misalnya, yang didirikan pada 1928, tidak menganut ideologi sosialis, karena pemikiran tersebut dipahami sebagai bentuk lain dari ideologi kolonial yang dipaksakan kepada masyarakat Muslim.

Pada periode pasca-Perang Dunia II, sosialisme Islam (sebuah frase yang kadang-kadang dipertukarkan dengan sosialisme Arab) mengakar di Timur Tengah dan Afrika Utara, Mesir, Suriah, Libya, Irak, Iran, Tunisia, Aljazair, dan Yaman Selatan secara terpisah serta pada waktu yang berbeda telah menjadi pelanggan dari berbagai sosialisme Islam. Namun, Jamāl 'Abd. al-Nāṣir (w. 1970) adalah orang yang pertama kali memanfaatkan persilangan antara Islam dan sosialisme, serta menggunakannya untuk menggalang dan kemudian melindungi rezimnya.

⁶⁶ Salāmah Mūsā terlibat pula dalam organisasi politik, dan pada 1920 dia ikut berperan aktif dalam pembentukan Partai Sosialis Mesir yang berumur pendek, yang pada 1923 dibentuk kembali sebagai Partai Komunis Mesir dan dibimbing oleh ideologi Marxis. Berkeberatan terhadap gagasan-gagasan radikal dari partai bentukan ulang itu, Salāmah Mūsā beserta rekan-rekannya yang berkecenderungan filosofis reformis pun menarik diri dari aktivitas oposisional terorganisasi. Partai Komunis telah memarjinalkan kaum sosialis Fabian (*al-jam'iyyah al-fabiyah*), yang tidak lagi memiliki organisasi yang dapat dijalankan. Ia mendefinisikan sosialisme sebagai usaha mengaktualisasikan nilai-nilai humanisme, bahwa masyarakat adalah segalanya. Lihat 'Abd. al-Mun'im al-Ḥafnī, "Salāmah Mūsā" dalam *Mawsūah*, Vol. I (Kairo: Maktabah Madbūlī, 1999), 741. Bandingkan dengan Rif'at Sa'īd, *al-Līberāliyyah al-Miṣriyyah* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2003), 162.

Revolusi sosialis ala Nāṣir, yang diajukan oleh perwira-perwira militer berpangkat rendah pada tahun 1952 memberi penghormatan terhadap tulisan-tulisan kaum intelektual Islam progresif di Mesir. Secara khusus, Khālid Muḥammad Khālid (l. 1920), dalam bukunya *Min Hunā Nabda'* (Dari Sini Kita Mulai) berpendapat bahwa sosialisme diperkenankan oleh Islam dan diperlukan sebagai alternatif terhadap pembangunan ekonomi kapitalis di negerinya.⁶⁷ Kendati gagasan-gagasan Khālid berasal dari gerakan demokrasi sosial Eropa, penafsirannya atas Mesir Modern dilandaskan secara kukuh pada kondisi-kondisi zamannya: kekuasaan kolonial Inggris, kemunduran ekonomi, dan upaya memajukan kehidupan rakyat serta memberikan perlakuan layak dan keadilan sebagaimana ditetapkan oleh al-Qur'ān. Khālid percaya bahwa Revolusi 1952 dapat menjadi awal dari perkembangan kemasyarakatan yang bermakna dan pertumbuhan spiritual Islam.⁶⁸

Salah satu teoritikus paling berpengaruh pada periode Nāṣir adalah Muṣṭafā al-Sibā'i (1915-1964).⁶⁹ Pada tahun 1959 al-Sibā'i menerbitkan

⁶⁷ Khālid Muḥammad Khālid, *Min Hunā Nabda'* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Cet. Ke-12, 1974), 34.

⁶⁸ Khālid, Min Hunā, 31.

Gebagai sekutu Nāṣir, al-Sibā'ī membubarkan al-Ikhwān al-Muslimūn cabang Suriah (dikenal sebagai front Sosialis Islam) antara 1945 dan 1961. Sebagai sekutu Nāṣir, al-Sibā'ī membubarkan al-Ikhwān al-Muslimūn cabang Suriah pada 1958 ketika seluruh partai politik dan organisasi di Suriah demi menyiapkan pembentukan Republik Arab Bersatu. Ia menolak kapitalisme dengan alasan bahwa ekonomi dalam Islam berbasis kemaslahatan yang diperuntukkan kepada masyarakat. Maslahat adalah basis epistemologis pemikirannya. Abd. al-Mun'im al-Ḥafnī, "Muṣṭafā al-Sibā'ī" dalam Mawsūah al-Falsafah, 1312. Al-Sibā'ī menganggap dirinya muslim sosialis dan penganut paham republik. Sebagai pemimpin dari partai Front Sosialis Islam (al-Jabhah al-Ishtirākiyyah al-Islāmiyyah) yang merepresentasikan diri dengan ideologi al-Ikhwān al-Muslimūn, pada 1949 al-Sibā'ī bersitegang dengan Akram Ḥawranī, pemimpin Partai Sosialis Arab-Suriah (Syrian Arab Socialist Party) dalam mendiskusikan kebijakan di parlemen tentang progam-progam sebagai langkah-langkah reformasi sosial. Al-Sibā'ī yakin bahwa ia dan kelompoknya akan bekerja untuk sosialisme Islam dengan sebenar-benarnya. Hal ini memicu bentrokan dengan Partai Nasionalis Suriah Sosial (pengikut Antun Saedah) dan kemudian dengan Partai Ba'th. Dan karena al-Sibā'ī dan kelompoknya begitu

Islam bukan saja cocok. Penerapan sosialisme pun harus menjadi tujuan masyarakat Muslim. Menurut al-Sibā'ī, sosialisme lebih penting daripada nasionalisasi properti, lebih signifikan dibandingkan dengan pajak progresif, dan lebih bermakna daripada menerapkan batas-batas terhadap kepemilikan pribadi. Sosialisme sebagai sebuah alat pembangunan adalah sarana agar masyarakat menjadi makmur dan dewasa. Lebih dari itu, sosialisme adalah penjamin bagi tidak terjadinya eksploitasi manusia dan alat negara dalam mengawasi pembangunan ekonomi. Sosialisme adalah formula al-Sibā'ī untuk menghapus kemiskinan dan membiarkan tiap-tiap individu mencapai potensi mereka.

Dengan menegaskan bahwa Islam melindungi hak kepemilikan, al-Sibā'ī mendefinisikan Islam sebagai sifat yang lebih fleksibel dibandingkan dengan komunisme. Kenyataannya, sosialisme Islam berbeda dengan sosialisme atau komunisme ilmiah. Islam juga memperkenankan swasta atas sarana-sarana produksi dan hanya akan mengambil alih kepemilikan atas suatu properti jika para pendukung sosialisme Islam memandang bahwa pemilik properti itu akan menjadi eksploitatif. Sosialisme Islam memperbolehkan sektor publik untuk hidup saling berdampingan dengan sektor swasta, mendukung hubungan harmonis

mengakar di Suriah, pemerintahan Mesir waktu itu meminta untuk mengendalikan gerakan mereka. Lihat Muṣṭafā al-Sibā'ī, "Islamic Socialism" (disarikan dari buku al-Sibā'ī al-Waḥdah al-Kubrā, Damaskus: 1961) dalam Kemal Karpat (ed.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York: Praeger Publishers, Cet. Ke-2, 1982), 104.

⁷⁰ Tidak hanya al-Sibā'ī, pendukung awal al-Ikhwān, Ḥasan al-Bannā, tidak menolak terminologi yang berasal dari Eropa (Barat). Dikutip dari *Rasaīil al-Imām al-Shāhid Ḥasan al-Bannā* dengan subjudul "Da'watunā fī Ṭūr Jadīd" bahwa apapun terminologi yang diadopsi dari Eropa—baik sosialisme, demokrasi, kapitalisme, dll—maka Islam mempunyai sikap bijak terhadapnya. Apapun itu, jika dapat dimanifestasikan dalam bentuk kebaikan dan keadilan bagi masyarakat, maka Islam akan selalu merekomendasikannya. Lihat Ḥusayn Sa'ad, *al-Uṣūliyyah al-Islāmiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣirah bayn al-Naṣṣ al-Thābit wa al-Waqi' al-Mutaghayyir* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Waḥdah al-'Arabiyyah, Cet. Ke-2, 2006), 140.

antarkelompok sosial, dan tidak menafikan pertentangan kelas. Dengan demikian, masyarakat memperkenankan pengelompokan-pengelompokan kegiatan yang berbeda untuk hidup dan membentuk suatu devisi pekerja di dalam masyarakat, tetapi kelompok-kelompok ini diproyeksikan dapat bekerjasama dan tidak bermusuhan.⁷¹

Basis solidaritas sosial dalam model sosialisme Islam, menurut al-Sibā'ī, adalah *al-Takaful al-Ijtimā'ī*, atau perpaduan antara kesetaraan, kebersamaan, keadilan, kebersamaan, dan tanggung jawab. Ketika masyarakat sosialis mencapai tujuan-tujuannya, tandasnya, ia akan terbebas dari konflik, sebab melandaskan diri pada prinsip-prinsip moral dan kolektivisme.⁷²

Al-Sibā'i menegaskan bahwa sosialisme Islam bertumpu pada lima pilar: hak untuk hidup aman dan sehat; hak akan kebebasan; hak akan pengetahuan; hak akan harga diri; dan hak bersyarat akan properti. Dia menekankan bahwa Islam mengakui hasrat pribadi untuk menciptakan dan mengumpulkan kekayaan serta memiliki properti. Kendati al-Sibā'i percaya kepada kewajiban-kewajiban sosial yang terkait dengan kekayaan, misalnya zakat, dia juga berpendapat bahwa kewajiban-kewajiban ini bukan merupakan sosialisme. Dia bersikap empati

⁷⁴ al-Sibā'i, *Ishtirākiyyat*, 209.

Muṣtafā al-Sibā'i, "Muqaddimah" dalam Ishtirākiyyat al-Islām (Kairo: al-Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1959), 12. Bandingkan al-Ḥafnī, "Muṣṭafā al-Sibā'i" dalam Mawsūah, 1312 dan Muṣṭafā al-Sibā'i, "Islamic Socialism", 105.

⁷² al-Sibā'i, *Ishtirākiyyat*, 109-111.

⁷³ al-Sibā'ī, *Ishtirākiyyat*, 37-78; bandingkan dengan Muṣṭafā al-Sibā'ī, "Islamic Socialism", 105. Maḥmūd Shaltūt yang juga membangun ideologi sosialisme Islam dalam lima pilar utama: seseorang mendapatkan hak beragama, hak hidup, hak kepada anak-anaknya, hak menjaga hartanya, dan hak menyatakan pendapat. Dengan demikian sosialisme bergerak kepada wilayah keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Lihat Maḥmūd Shaltūt, "Socialism and Islam" (disarikan dari "Al-Ishtirākiyya wa al-Islām dalam *al-Jumhūriyyah*, Vol. 22, Desember, Kairo: 1961) dalam Kemal Karpat [ed.], *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York: Praeger Publishers, Cet. Ke-2, 1982), 110.

dalam keyakinannya bahwa satu-satunya cara untuk melenyapkan kelaparan, penyakit, dan ketidakadilan adalah melalui peraturan nasional yang ditopang oleh otoritas negara. Pembangunan ekonomi dan sosial tidak akan berhasil hanya melalui derma. Gagasan-gagasan inilah yang dianut oleh Nāṣir dan digunakan untuk mempertahankan rezim Mesir. Piagam Nasional 1962 adalah upaya Nāṣir untuk menggabungkan nasionalisme, sosialisme, dan Islam.

Pemikiran Sosialisme Islam Muṣtafā al-Sibā'ī, selain juga Michel 'Aflaq, inilah yang nantinya mendapatkan apresiasi dari Jamāl al-Bannā. Selain karena karir intelektual Jamāl yang selalu terkait dengan permintaan hak-hak buruh ('ummāl) di Mesir,⁷⁵ juga karena latar belakang dia dan keluarganya yang notabene menjadi buruh yang merasa perlu mendapatkan jaminan hak-haknya.

Jamāl menegaskan bahwa pola-pola sosialisme Islam mempunyai sumber dasar al-Qur'ān terutama jika merujuk kepada dua ayat QS. Al-Najm: 39 yang berbunyi:

"Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya."

Dan QS. al-Nisā' [4]: 58:

Oleh Jamāl, keadilan tersebut harus dipahami oleh sebuah pemerintahan dalam melihat nasib buruh. Dalam hal ini Jamāl menolak keras pola sosialisme

7

⁷⁵ Jamāl al-Bannā, "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 22-11-2011.

Barat yang pemikirannya tidak terpusat kepada nilai-nilai agama.⁷⁶ Walaupun begitu ia memuji ideologi sosialisme Barat yang berusaha mengentaskan dari ideologi kapitalisme yang begitu menghegemoni.⁷⁷

Setidaknya istilah labelisasi sosialisme dengan Islam tidak dimaksudkan Jamāl al-Bannā sebagai bagian dari upaya islamisasi pengetahuan seperti kalangan Islam apologetis. Jamāl berdalih apa yang dilakukan oleh Muṣtafā al-Sibā'ī, dan ia, dalam hal ini adalah untuk tidak mencerabut Islam dalam spirit kejiwaan masyarakat muslim pada umumnya. Fakta bahwa peran agama begitu kuat mengakar dalam kultur masyarakat Mesir, baik Islam maupun Kristen Koptik, membuat pola sosialisme ini harus dibentengi dengan nilai-nilai agamanya. ⁷⁸ Karena baginya Islam tidak hanya menjadi ideologi (agama), akan tetapi Islam telah menjadi etika umat Islam.

Kendatipun pada saat itu al-Sibā'i memainkan peran menonjol dalam memberikan pembenaran intelektual bagi sosialisme Islam, tidak semua pemikir atau aktivis Islam sepakat dengan pendekatan ini. Sayyid Quṭb (w. 1966), misalnya, ideolog al-Ikhwān al-Muslimūn Mesir pada masa Nāṣir, mencela istilah sosialisme Islam, dengan meyakini hanya Islamlah yang dapat memberi keadilan kemanusiaan dan ekonomi, nilai-nilai moral dan spiritual, serta kesetaraan. Quṭb yakin bahwa Islam telah menyediakan satu-satunya solusi bagi masalah-masalah

⁷⁶ Jamāl al-Bannā, al-Ḥizb al-Dimuqrāṭī al-Ishtirākī al-Islāmī huwa al-ḥall 1-3" dalam www.ahewar.org/debat/20 Desember 2010/diakses 22 November 2011.

⁷⁷ al-Bannā, "Min (al-imām al-shaykh) Ḥasan al-Bannā ilā (al-mufakkir al-mujaddid) Jamāl al-Bannā 1-4", diakses 22-11-2011.

⁷⁸ al-Bannā, "Min (al-imām al-shaykh) Ḥasan al-Bannā ilā (al-mufakkir al-mujaddid) Jamāl al-Bannā 1-4", diakses 22-11-2011.

⁷⁹ al-Bannā, al-Ḥizb al-Dīmuqrāṭī al-Ishtirākī al-Islāmī huwa al-ḥall 1-3", diakses 22 November 2011.

sosial, ekonomi, kebangsaan, dan moral yang tercipta oleh kapitalisme maupun komunisme.

Bagi Quṭb, hanya ada dua jalan ideologis yang dapat ditempuh masyarakat: jalan Islam atau jalan lain yang dia sebut dengan jāhiliyyah, kebodohan pra-Islam. Quṭb beranggapan bahwa kapitalisme, sosialisme, dan komunisme adalah bagian dari jāhiliyyah, sehingga tidak akan pernah bertemu dengan Islam. Sebaliknya, Islam bersifat adil dan memuaskan seluruh kebutuhan manusia. Penentangan Quṭb terhadap sosialisme Nāṣir, juga tulisan-tulisan militannya, membuatnya menjadi musuh sang rezim. Dia pun dipenjarakan selama bertahun-tahun dan akhirnya dieksekusi pada 1966. 80

Bagi Quṭb, pembentukan sebuah negara Islam berbasiskan sharī'ah Islam adalah suatu keharusan: setiap jenis masyarakat lain adalah haram. Banyak buku yang dia tulis tentang Islam. Quṭb berargumen bahwa seluruh Muslim haruslah sepenuhnya membaktikan diri dalam upaya mencapai masyarakat Islam sejati. 81

2. Al-Ikhwān al-Muslimūn

Organisasi Al-Ikhwān al-Muslimūn didirikan oleh Ḥasan al-Bannā⁸² pada tahun 1928 di Ismā iliyyah. Pada tahun 1932, Ḥasan memboyong pusat organisasi

 80 Al-Ḥafnī, "Sayyid Quṭb" dalam *Mawsūah*, 767-768. Bandingkan Sa'īd, *al-Tayyārāt*, 186. 81 Al-Ḥafnī, "Sayyid Quṭb" dalam *Mawsūah*, 767-768.

⁸² Ia lahir di al-Buḥayrah, distrik Maḥmūdiyyah, Mesir, pada tanggal 17 Oktober 1906 M Ḥasan kecil dibesarkan seorang ayah yang disiplin, Aḥmad 'Abd. al-Raḥmān al-Bannā yang biasa dipanggil al-Sā'atī. Lihat Hasan al-Bannā, *Mudhakkirāt*, 11-13, 43-45.

Saat usianya menjelang 15 tahun, ia telah hafal al-Qur an 30 juz. Baginya, al-Qur'ān dan Sunnah adalah segala-galanya tetapi sayangnya pemahaman tentang keduanya tanpa dibarengi oleh aspek kesejarahan seputar kodifikasi al-Qur'ān dan Sunnah yang menggiring orang untuk tidak sekadar menghafal dan memahaminya tetapi juga mengkritiknya. Ḥasan kecil membiasakan diri dengan pola hidup zuhud, rajin bertahajud, berpuasa senin dan kamis, mengerjakan tidak hanya amalanamalan wajib tetapi juga sunnahnya. Keilmuan ayahnya dalam bidang ḥadīth sangat

ini ke Kairo bersamaan dengan kepindahan tugasnya menjadi guru Madrasah. Selang setahun dari kepindahan Ḥasan dan organisasinya tahun 1932 ke Kairo, pada tahun 1933 gerakan ini mulai menerbitkan tabloid mingguan Al-Ikhwān al-Muslimūn, menyusul al-Nazīr yang terbit untuk pertama kali pada tahun 1938⁸³, disusul al-Shihāb pada tahun 1947.⁸⁴ Melalui media-media tersebut pemikiran Ḥasan dan sepak terjang al-Ikhwān al-Muslimūn menjadi lebih dikenal oleh masyarakat Mesir dan negeri Arab, bahkan juga oleh dunia Islam. Pada tahun 1941, gerakan ini membentuk tim formatur untuk merumuskan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (Hayah Ta'sīsiyyah) yang pertama bagi Al-Ikhwān al-Muslimūn untuk menopang cita-cita Ḥasan menuju terwujudnya al-Khilāfah al-Islāmiyyah. Namun, Ḥasan terlebih dahulu meninggal pada tahun 1949 sebelum selesai merealisasikan cita-citanya.

Adapun ajaran-ajaran dasar al-Ikhwan dapat diringkas sebagai berikut:

n n

mempengaruhi perkembangan keagamaan Ḥasan. Melalui dominasi tradisi ḥadīth ini, Ḥasan menempa mental dan pemahamannya tentang Islam, sehingga ketika dewasa, ia berprinsip bahwa untuk membebaskan umat Islam dari keterpurukannya karena kolonialisme dan sekularisme, umat Islam harus meneladani dan meniru kehidupan Muhammad lengkap dengan sabda, perbuatan dan karakternya. Muḥammad Shawqī Zakī, *al-Ikhwān al-Muslimūn wa al-Mujtama' al-Miṣrī* (Kairo: Dār al-Ansār, 1980), 48-50.

Hasan remaja aktif belajar organisasi pengkaderan Islam. Sewaktu di sekolah keguruan, ia bersama teman-temannya mendirikan organisasi *Muḥārabah al-Munkarāt* (Organisasi Pemberantas Kemunkaran) dan ia yang menjadi komandannya. Nama organisasi yang ia dirikan ini sekilas telah menampakkan wataknya yang keras dan radikal dalam merespon kebobrokan-kebobrokan sosial yang ada di sekitarnya. Organisasi ini ikut menempa dan mengantarkan mental seorang Hasan menjadi tokoh terkemuka yang anti kemapanan dalam merespon fenomena sosial politik dan keagamaan yang dianggapnya melenceng dari garis haluan Islam yang diyakini.

83 Ketika portama keli terkit and dalam disamangan diyakini.

⁸³ Ketika pertama kali terbit pada Awal Bulan Muḥarram 1357 Hijriyah, salah satu penulisnya adalah ayah Ḥasan, Aḥmad al-Sā'atī. Ia memberikan benih-benih jihādisme kepada para jama'ah al-Ikhwān untuk selalu bersiap mengacungkan senjatanya jika pemimpin memerintahkannya. Dalam salah satu petikan tulisannya, *ista'iddū ya junūd, walya'khud kullun minkum ahibbatahu, wa ya'iddu silāḥahu, wa lā yaltafīt minkum aḥadun, imdū ilā ḥaythu tu'marūn*. Lihat Sa'īd, *al-Tayyārāt*, 178.

⁸⁴ al-Hafnī, "Hasan Hanafī" dalam *Mawsūah*, 518.

- Islam adalah agama dan negara, ibadah dan jihad, ketaatan dan perintah, kitab (mushaf) dan pedang (sayf).
- 2. Islam harus dikembalikan kepada ajaran-ajaran awalnya, yakni Islam yang dipahami oleh pengikut Nabi, sahabat, dan generasi *al-salaf al-ṣaliḥ*.
- 3. Pan-Islamisme sebagai kesatuan umat dan tanah air.
- 4. Khilafah Islam sebagai simbol kesatuan Islam
- 5. Pemerintahan Islami merupakan ajaran dasar Islam. 85

Ada fenomena yang mengesankan terjadi pada tahun 1947-1948. Pada tahun tersebut pemuda-pemuda al-Ikhwān yang tergabung dalam wadah *Tanzīm al-Khāṣ* (Korps Pasukan Khusus, Kopassus), di bawah kendali Ḥasan, menjadi salah satu pemasok utama relawan perang (*mujahidīn*) dalam perang Arab-Israel pertama. Namun, di tahun yang sama pula konfrontasi al-Ikhwān versus pemerintah Mesir semakin memuncak yang ditandai dengan fenomena huru-hara dan kerusuhan, baik berupa penembakan atau pengeboman yang dituduhkan

_

⁸⁵ David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectual in Egypt 1973-1993*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: *LkiS*, 1997), 29-30. Ḥasan juga merekomendasikan pembubaran partai-partai Islam karena hanya akan memecah-belah orang Islam. Pada saat itu Ḥasan yakin bahwa "al-Islām huwa al-ḥall" (Islam adalah solusi) adalah bentuk kesatuan/organisasi Muslim yang akan menguatkan eksistensi umat Islam di dunia internasional. Lihat Muḥammad Mūrū, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah min 1928 ila 1993: Ru'yah min Qarīb* (Kairo: Muassasah al-Ahrām li al-Nashr wa al-Tawzī', 1998), 204, 226.

⁸⁶ Perang Arab-Israel yang pertama terjadi pada tahun 1948. Perang Arab-Israel yang kedua terjadi pada tahun 1956 dan yang ketiga terjadi pada tahun 1967 dengan ditandai oleh kekalahan Arab atas Israel. Pengalaman perang Arab-Israel yang pertama memberikan kesan yang memuji tentang kegagahan, keberanian dan kepahlawanan para *Mujahidin* al-Ikhwan dalam medan pertempuran. Pujian demikian juga diakui oleh Gamal Abdul Nasser dan juga tentara-tentara Mesir lainnya yang ikut terlibat dalam Perang Arab-Israel 1948.

⁸⁷ Tanzīm al-Khāṣ, setelah melalui suatu penyelidikan, terbukti telah melakukan peledakan bom di perkampungan-perkampungan asing, gedung-gedung bioskop dan juga diskotek. Berdasar penyelidikan tersebut, Hakim Aḥmad Khazandar menvonis hukuman terhadap beberapa anggota al-Ikhwān yang terbukti melakukan tindakan terorisme. Tetapi, selang hanya beberapa waktu setelah putusan tersebut, Hakim Khazandar ditemukan tewas terbunuh. Dalam kasus ini, al-Ikhwān berada dalam pihak tertuduh sebagai pelaku dibalik pembunuhan tersebut. Dalam kejadian beberapa kasus kerusuhan dan huru-hara, sebenarnya tidak hanya al-Ikhwān yang pernah

kepada al-Ikhwān sebagai pelakunya. Berdasar "tuduhan-tuduhan" tersebut, pada tanggal 8 Nopember 1948, Perdana Menteri Mesir, Maḥmūd Fahmī al-Nuqrashī, mengeluarkan sebuah keputusan tentang pembubaran organisasi al-Ikhwān al-Muslimūn. Pemerintah Mesir lalu menyita harta kekayaan organisasi dan mencekal para pemimpinnya. Tidak diduga, selang sebulan dari keputusan pembubaran tersebut, Nuqrashī terbunuh secara misterius. Dalam menyikapi tragedi ini, lagi-lagi pemerintah Mesir menuduh kelompok al-Ikhwān yang telah dibubarkan sebagai pihak yang bertanggung jawab atas pembunuhan tersebut. Tuduhan ini diperkuat dengan fenomena lain yang terjadi dalam upacara penguburan Nuqrashī, di mana para pendukungnya melakukan demonstrasi dan mengancam dengan yel-yel: kematian Nuqrashī harus dibayar dengan kepala Hasan. 88

Di satu sisi, meninggalnya Ḥasan membuat Raja Fārūq, penguasa Mesir, merasa senang, tetapi di sisi lain ia masih mempunyai masalah, yaitu terkait dengan pemuda-pemuda al-Ikhwān yang menjadi *mujahidīn* (relawan perang) dalam perang Arab-Israel di Palestina. Maka, agar bisa tidur nyenyak, Raja Fārūq menginstruksikan kepada pasukan tank dan altileri Mesir di Palestina untuk menawan para *mujahidīn* al-Ikhwān. Alhasil, sesuai instruksi Raja, pasukan tank dan altileri mengepung perkemahan *mujahidīn* al-Ikhwān. Mereka ditawari opsi antara dua pilihan, yaitu ditembak dengan meriam atau menyerah. Akhirnya, para

r

melakukan tindak kekerasan seperti ini, tetapi juga partai Wafd, Partai Sa'di dan juga kaum nasionalis lainnya pernah terbukti melakukan tindak kekerasan. Lihat Ahmad Muḥammad Samūq, Kayfa Yufakkir al-Ikhwān al-Muslimūn (Beirut: Dār al-Jayl, 1981), 98-105.

⁸⁸ Abeveiro, "Bermula Dari al-Ikhwan al-Muslimun", 290.

mujāhidīn al-Ikhwān memilih menyerah. Mereka pun dibawa ke kamp konsentrasi dan dilempar ke balik terali besi.⁸⁹

Pasca-meninggalnya Ḥasan, bersama para perwira bebas (*al-Dubbāṭ al-Aḥrār*) al-Ikhwān membentuk dewan komando revolusi yang membidani lahirnya revolusi 1952 dalam *operation fair play* untuk menggulingkan hegemoni Raja. Pascarevolusi, dalam masa transisi dari pemerintah monarki menuju Republik Mesir, dengan bergabungnya Sayyid Quṭb ke dalam tubuh al-Ikhwān, gerakan ini semakin menampakkan sikap oposisi terhadap rezim republik Mesir yang militeristik, di bawah kendali Jamāl 'Abd. al-Nāṣir.' Pada puncak ketegangan tahun 1954-an, akibat sikap oposisi al-Ikhwān banyak tokoh-tokoh utama organisasi ini dipenjara, seperti Sayyid Quṭb dan Ḥudaybī, *murshid al-ʾam* setelah tewasnya Ḥasan. Pada 4 Desember 1954, Mahkamah Pengadilan Rakyat memenjarakan 868 anggota al-Ikhwān, termasuk Quṭb.' Dari penjara ini, dengan latar belakang penjara, dengan psikologi kehidupan penjara, lahirlah kisah-kisah radikalisasi yang menjadi tonggak dan referensi utama al-Ikhwān al-Muslimūn dan organisasi sel-selnya.

_

⁸⁹ Abeveiro, "Bermula Dari al-Ikhwan al-Muslimun", 296.

⁹⁰ Para perwira bebas tersebut telah melakukan pembicaraan-pembicaraan rahasia dengan wakilwakil al-Ikhwan untuk meminta dukungan bagi revolusi yang diambang pintu. Hasan al-Huḍaybi, sebagai pengganti Ḥasan al-Banna, memberikan dukungannya, dan kerja sama pun dibentuk di antara mereka. Lihat Sagiv, *Fundamentalism*, 35-36.

⁹¹ Ahmad Sulaymān al-Uthmāwī, al-Shāhid Sayyid Qutb (Kairo: Dār al-Da'wah, 1969), 9-13.

⁹² Sel-sel dari organisasi al-Ikhwan al-Muslimun mendiaspora dalam periode Sadat. Untuk menetralisasi hubungan Islam dan Negara di Mesir, Sādāt membebaskan para tahanan polisi al-Ikhwan secara bertahap sejak 1971-1976. Dengan dukungan kawula muda dan juga mahasiswa, sel-sel al-Ikhwān bermunculan, di antaranya adalah al-Jamā'ah al-Islāmiyyah, Jama'at al-Muslimīn atau biasa disebut media dengan Jamā'ah al-Takfīr wa al-Hijrah, dan Tanzīm al-Jihād.

menuju *al-Khilāfah al-Islāmiyyah*, maka pintu tersebut sekarang telah mempunyai jaringan yang mendunia.⁹³

Pada tahun 1970-an, setelah kematian Nāṣir, untuk menetralisir hubungan Islam dan Negara di Mesir, pemerintah—lewat presiden Anwar al-Sādāt—terangterangan melakukan normalisasi hubungan dengan pihak Islam, terutama kepada veteran al-Ikhwān. Di awal pemerintahannya, Anwar membebaskan anggotaanggota al-Ikhwān al-Muslimūn dari penjara dan mengizinkan mereka untuk menjalankan aktivitas dakwahnya. Hal itu dilakukannya secara bertahap sejak tahun 1971 hingga 1976. Anwar juga mendukung dibentuknya organisasi-organisasi mahasiswa Islam di kampus-kampus untuk membendung pengaruh kubu Nasseris dan kelompok komunis kiri. Akibatnya, sel-sel al-Ikhwān bermunculan. Di antaranya adalah: al-Jamā'ah al-Islāmiyyah, Jama'at al-Muslimīn atau biasa disebut media dengan Jamā'ah al-Takfir wa al-Hijrah, dan Tanzīm al-Jihād.

Pada saat yang sama, kelompok-kelompok Islam militan yang lebih muda dan radikal bermunculan. Sebagian besar dipimpin oleh mantan anggota-anggota al-Ikhwān al-Muslimūn yang telah memiliki pengalaman bergerak di bawah tanah dan di penjara. Mereka berkeyakinan bahwa pemerintah telah bersikap anti-Islam. Satu-satunya pilihan adalah menggulingkannya melalui revolusi kekerasan. Hal itu terlihat, misalnya, dari usaha Hizb al-Taḥrīr al-Islāmī dengan kekuatan

⁹³ Abeveiro, "Bermula Dari al-Ikhwan al-Muslimun", 292.

⁹⁴ Muḥammad Ḥāfiz Diyāb, *al-Islāmiyyūn al-Mustaqillūn: al-Huwiyyah wa al-Suāl* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2005), 54-55.

⁹⁵ Pada fase ini kerangka teoritis dari ideologi-ideologi bermunculan, sebut saja *Risālah al-Īmān* karya Ṣāliḥ Sirriyah, *al-Farīḍah al-Ghāibah* karya Muḥammad 'Abd. al-Salām Faraj, *Falsafah al-Muwājahah* karya Ṭāriq al-Zumar, *al-Khilāfah* karya Shukrī Muṣṭafā, dan *al-'Umdah fī I'dād al-'Iddah* karya Ayman al-Ṭawāhirī. Lihat Diyāb, *al-Islāmiyyūn*, 59.

militernya melawan kekuatan pemerintahan pada tahun 1974, tewasnya al-Shaykh al-Dhahabi di tangan kelompok Islam garis keras pimpinan Shukri Muṣṭafā, Jamā'ah al-Takfir wa al-Hijrah pada 1977, tragedi di Universitas Asyūṭ pada tahun 1979 dan Universitas al-Munyā pada 1980, tewasnya Sādāt pada 1981, hingga tragedi di al-Fayyūm 1990.

Sejak tahun 1970-an, sebenarnya gerakan-gerakan Islam Mesir menunjukkan spektrum politik yang luas dengan berbagai taktik dan penggalangan kekuatan. Organisasi-organisasi radikal seperti *Shabāb Muḥammad, al-Takfīr wa al-Hijrah, Tanzīm al-Jihād,* dan *al-Jamā'ah al-Islāmiyyah* berupaya menggulingkan pemerintah dan menolak demokrasi mentah-mentah. Sebaliknya, al-Ikhwān al-Muslimūn, karena pilihannya terhadap prinsip demokrasi, sejak tahun 1970-an dengan tegas memutuskan untuk berpartisipasi dalam sistem politik yang ada daripada melancarkan revolusi kekerasan. Al-Ikhwān memanfaatkan media demokrasi untuk mengkritik pemerintah dalam rangka memperjuangkan Islam di tingkat negara.

Pascapembunuhan Sādāt, atau pada periode awal pemerintahan Mubārak, aktivitas gerakan-gerakan Islam garis keras mereda untuk sementara. Tetapi pada awal tahun 1990-an gerakan Islam garis keras mendominasi himpunan-himpunan mahasiswa universitas. Di Asyūṭ, Minyā, Kairo, dan Iskandariah, mereka mendesak diterapkannya revolusi Islam dengan tuntutan penerapan hukum Islam, reformasi kurikulum, pemisahan jenis kelamin di kelas-kelas, pembatasan

96 Diyāb, *al-Islāmiyyūn*, 54-55.

_

pergaulan sosial yang mencampurkan laki-laki dan perempuan, serta pelarangan musik dan konser Barat.⁹⁷

Pada tahun 1990-an, gerakan-gerakan Islam militan yang terdiri dari *al-Jamā'ah al-Islāmiyyah* dan *Tanzīm al-Jihād* marah dan menyatakan perang terhadap pemerintah Mubārak dan pasukan keamanan atau polisi. Pemicu kemarahannya adalah terbunuhnya Muḥy al-Dīn secara misterius pada tahun 1991. Muḥy al-Dīn, seorang dokter muda, merupakan juru bicara *al-Jamā'ah al-Islāmiyyah* terkemuka yang ditunjuk oleh penasehat spritual *al-Jamā'ah*, Shaykh 'Umar 'Abd. al-Raḥmān. *Al-Jamā'ah al-Islāmiyyah* menuduh pemerintah mendalangi pembunuhan itu. Sebagai balasannya, mereka membunuh Rafā'at Mahjūb, juru bicara parlemen pemerintahan Mubārak. *Al-Jamā'ah al-Islāmiyyah* menggunakan pola kekerasan untuk membalas kekerasan dalam perseteruan politiknya dengan pemerintahan Mubārak. ⁹⁸

Dengan tujuan menghancurkan stabilitas ekonomi Mesir dan menggulingkan pemerintah, *al-Jamā'ah al-Islāmiyyah* menyerang dan membunuh para wisatawan asing, orang-orang Kristen Koptik, para pejabat pemerintah, serta melakukan *bombing* terhadap bank-bank dan gedung-gedung pemerintah. Mereka menyerang bioskop, teater, dan tempat-tempat lain yang dianggap sebagai pengaruh budaya Barat. Mereka meyakini bahwa pembebasan masyarakat Mesir mensyaratkan keikutsertaan seluruh umat Islam dalam perjuangan bersenjata atau ber-*jihād* melawan rezim yang mereka anggap menindas, anti-Islam, dan menjadi antek-antek Barat. Strategi yang ditempuh *al-Jamā'ah al-Islāmiyyah* ini

⁹⁷ Abeveiro, "Bermula Dari al-Ikhwan al-Muslimun", 396.

⁹⁸ Abeveiro, "Bermula Dari al-Ikhwan al-Muslimun", 396.

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.

Secara umum, al-Ikhwān dan sel-sel bentukannya yakin bahwa satusatunya pemecahan bagi problem yang dihadapi Mesir dan dunia Islam adalah pendirian negara sharī'ah Islam yang dipimpin oleh seorang khalīfah yang menjalankan urusan negara dengan ruh al-Qur'ān, Sunnah dan Islam di masamasa 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-Ikhwan al-Muslimun", 397.

Hal itu dilakukan secara kondisional. Seperti ketika al-Ikhwan mengirimkan senjata dan personel terlatih untuk membantu Revolusi Perwira-perwira Bebas (*Dubbaṭ 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 musuhmusuh pemerintahan, seperti Sayid Quṭb, 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 nilainilainya, karena kemajuan sebuah peradaban juga membutuhkan ruang ijtihad baru serta tidak menyalahkan agama sebagai biang kejumudan. Ini berarti, bagi Jamāl, paham keagamaan dari gerakan kegamaan 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

membakar semangat umat Islam. Semenjak itu, Muḥammad 'Alī mulai mengundang beberapa perwira perwira Prancis dan perwira-perwira negara Eropa lainnya untuk melatih angkatan militernya. Lebih jauh, ia mengirimkan sejumlah mahasiswa untuk belajar di Prancis.¹⁰¹

Orang-orang Arab pada waktu itu tampak paradoks: di satu sisi menentang kemajuan Eropa, sementara di sisi lain menerima dan mengadopsi ide-ide serta teknik-teknik Eropa. Kecakapan baru yang didapatkan dari Eropa digunakan untuk melawan Eropa. Dari sekian banyak gagasan baru yang diimpor dari Barat, nasionalisme dan demokrasi politik merupakan gagasan yang paling kuat menanamkan pengaruh. Dorongan nasionalisme membangkitkan semangat penentuan nasib sendiri. Hal ini menggiring bangkitnya perjuangan kemerdekaan dari penguasa asing. Perkembangan ideologi Barat di kawasan Arab—yang menekankan nilai-nilai sekular dan material—mengimbangi pesatnya perhatian terhadap tradisi-tradisi Islam yang menganjurkan konsep universalitas religius, teokrasi politik, dan kedaulatan eksklusif. Oleh Abu Rabi', problem modernisasi dalam sejarah kebangkitan Islam secara umum sebenarnya merupakan pertarungan antara Islam tradisional dengan westernisasi. 103

Sebelum tahun 1967, secara umum pemikiran Islam abad modern diwakili oleh dua klan besar antara pan-Arabisme (*al-waḥdah al-'Arabiyyah*) yang digagas oleh Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī dan pan-Islamisme (*al-waḥdah al-Islāmiyyah*) yang diusung Jamāl al-Dīn al-Afghānī. Secara umum, Pan-Arabisme adalah gagasan

¹⁰¹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman, dkk (Jakarta: Serambi, Cet. Ke-2, 2010), 954.

¹⁰² Hitti, *History of the Arabs*, 965.

¹⁰³ Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York, 1996), 11-12.

awal kelahiran klan pemikiran di Mesir yang lebih moderat, liberal, westernis, dan sekular. Dalam beberapa gagasannya, al-Ṭaḥṭāwī diklaim sebagai pioner liberalisme dalam Islam. Alih-alih menempatkan kultur Islam sebagai pemersatu, ia justru memancang eksistensi ke-Arab-an sebagai basis ideologi pemersatu umat.

Pada perkembangannya, ideologi tersebut dilanjutkan oleh 'Abd. al-Raḥmān al-Kawākibī (1848-1903), rekan sejawat Muḥammad 'Abduh¹⁰⁵ dan Rashīd Riḍā, yang menggagas "Nasionalisme Arab" sebagai solusi atas melemahnya imperium 'Uthmānī sekaligus mengajukan antitesis dari Pan-Islamisme. Al-Kawākibī dianggap sebagai konseptor yang meletakkan dasar-dasar Pan-Arabisme modern sekular. ¹⁰⁶ Gagasan reformasi politiknya terlihat dalam dua karyanya, *Ṭabāi' al-Istibdād* dan *Umm al-Qurā.* ¹⁰⁷

Gagasan al-Kawākibī selanjutnya dioptimalisasi oleh Sāṭi' al-Ḥushrī (1880-1964), pemikir berkebangsaan Syria. Ia berasumsi bahwa persatuan Arab, yakni uni-politik negeri yang penduduknya menggunakan bahasa Arab, lebih

¹⁰⁴ Sa'īd, *al-Līberāliyyah*, 10. Pertanyaan mendasar yang diajukan oleh al-Ṭahṭāwī mengenai kebangkitan Islam adalah apa yang menjadi sebab kedigdayaan Barat melampai Timur dan bagaimana cara berinteraksi dengan Barat. Hal itu berimplikasi kepada munculnya dialektika Barat-Timur, Kemunduran Islam-Kemajuan Barat, autentik-kontemporer (*aṣālah-mu'aṣirah*), tradisi-modernitas (*turāth-ḥadāthah*), ego-*the other* (*al-anā-al-ākhar*). Lihat Muḥammad Ismāil Zāhir, "Al-Baḥth 'an al-Ḥadāthah: Ḥarakah al-Muthaqqifin al-Miṣriyyīn khilāl al-Fatrah min 1967 ilā 2004" dalam *al-Ḥarakāt al-Ijtimā'iyyah fī al-'Ālam al-'Arabī* (Kairo: Maktabah Madbūlī, 2009), 408.

¹⁰⁵ Khusus pada murid-murid 'Abduh, mereka terpecah menjadi dua ekstrem, kanan-kiri, yang saling mengaku menjadi representasi dari pemikiran 'Abduh. Dari sayap kanan diwakili oleh muḥammad Rāshid Riḍā yang berorientasikan salafi-ḥanbalian, sedangkan sayap kiri diwakili oleh Luṭfī al-Sayyid, Qāsim Amīn, Ṭāha Ḥusayn yang berorientasi sekularis-westernis. Ṭāhir, "Al-Baḥth 'an al-Ḥadāthah". 408.

¹⁰⁶ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 29

¹⁰⁷ Di buku awalnya al-Kawākibī menyerang Tirani politik agama serta dampak buruknya bagi ilmu, moralitas, dan kemajuan. Sedangkan pada buku keduanya, ia memberikan penjelasan mengenai penyebab kehancuran dan kemandekan Islam. Lihat al-Hafnī, "'Abd. al-Raḥmān al-Kawākibī" dalam *Mawsūat*, 1121-1123.

mudah direalisasikan dibandingkan dengan persatuan negara Islam yang wilayahnya menyebar dan berjauhan satu sama lain. Menurutnya, kesamaan bahasa dan kebudayaan serta kedekatan wilayah Arab merupakan fakta konkret yang memungkinkan tegaknya persatuan Arab. Berangkat dari rasa Nasionalisme Arab ala Shāṭi' al-Ḥushrī inilah pembentukan negara sekular sering dijadikan lompatan imajinatif untuk merealisasikan bentuk negara sekular.

Sekularisme yang nantinya berarti pemisahan agama dan negara mempunyai beberapa kategori. Diantaranya adalah: (1) soal moralitas menjadi hak sepenuhnya individu masyarakat di suatu tempat dan (2) berusaha menjauhkan segala apologi keagamaan atau wawasan eskatologis dalam prinsip bernegara. Tema "demokrasi" pun nantinya mempunyai cabang dan pemahaman tentang persamaan teoritis dari istilah sekularisme (al-'almāniyyah), modernisasi (al-hadāthah), pluralisme (al-ta'addudiyah), rasionalisme-liberal (al-'aqliyyah-al-līberāliyyah), dan lain-lain. Hal itu pula yang menandai munculnya pemikir-pemikir Mesir, seperti Shiblī Shumayl, Faraḥ Antūn, Walī al-Dīn Yakun, Salāmah Mūsā, Ismaīl Mazhar, Qāsim Amīn, Ṭanṭāwī Jawharī, Abd. al-Qādir Ḥamzah, Ṭaha Ḥusayn, Sa'ad Zaghlūl dan Muṣtafā al-Nuḥās. 112

Sedangkan antitesis dari pan-Arabisme adalah pan-Islamisme. Bagi al-Afghānī, sebagai *founding father*, ideologi pan-Islamisme merupakan hal yang

_

¹⁰⁸ al-Ḥafnī, "Shāṭi' al-Ḥushrī" dalam *Mawsūat*,704-705.

^{109 &#}x27;fid dan al-Jabbar, al-Dimuqrațiyyah, 43.

¹¹⁰ Sayyid dan Bilqaziz, *Azmat al-Fikr*, 176. Atau Sekularisme dalam pengunaan masa kini secara garis besar adalah sebuah ideologi yang menyatakan bahwa sebuah institusi atau badan harus berdiri terpisah dari agama atau kepercayaan. Sekularisme dapat menunjang kebebasan beragama dan kebebasan dari pemaksaan kepercayaan dengan menyediakan sebuah rangka yang netral dalam masalah kepercayaan serta tidak menganakemaskan sebuah agama tertentu.

¹¹¹ 'fid dan al-Jabbār, *al-Dīmūqratiyah*, 27.

¹¹² Sa'id, al-Liberaliyyah, 5.

paling revolusioner di mana tercakup di dalamnya perasaan religius, perasaan nasional, dan perasaan anti-Eropa yang nantinya akan disatukan dalam pribadi Muslim seutuhnya. Menurutnya, persatuan merupakan salah satu tiang agama dalam ajaran Islam. Al-Qur'an mengatakan bahwa seorang Muslim adalah saudara bagi Muslim lainnya. Menurutnya persatuan merupakan salah satu tiang agama dalam ajaran Islam.

Namun, dalam perkembangan dunia Islam yang sudah terpisah menjadi negara-bangsa, Pan-Islamisme lebih diorientasikan sebagai sumber pemersatu gerakan kebangsaan. Setelah merdeka, sumber identitas dan persatuan nasional lebih bersifat teritorial. Harapan terbesarnya, ke depan faksi-faksi politik Islam dan kepentingan-kepentingan ideologis jangan sampai menghalangi jalan ke arah kesatuan Islam. Para pemimpin Muslim harus bekerjasama demi Islam, 116 walaupun tidak tertutup kemungkinan mendirikan kembali khilāfah.

Bagi penulis, kedua pemikiran di atas kemudian bermetamorfosa ke dalam bentuk pemikiran yang saling kontradiktif. Jika misalnya dari pan-Islamisme berimplikasi kepada ide negara teokrasi (Islam) *ala* fundamentalisme Islam, maka pan-Arabisme berevolusi menjadi negara sekular dengan basis demokrasi. Jika pan-Islamisme lebih berorientasi kepada salafisme dalam model pemikiran, maka pan-Arabisme melahirkan gagasan liberalisme. Jika pan-Islamisme menjadi anti

¹¹³ Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, terj. Suparno dkk. (Bandung: Mizan, Cet Ke-1, 2004), 175.

¹¹⁴ Gerakan Pan-Islamisme ini nantinya juga mewariskan hal lain bagi dunia Islam yang sekarang dalam sistem negara-bangsa. Warisan ini adalah internasionalisasi masalah yang dihadapi umat Islam di suatu negara. Pemikiran Pan-Islamisme mengatakan bahwa kejadian di salah satu wilayah dalam dunia Islam merupakan kejadian dunia Islam, dan masalah di suatu tempat dalam dunia Islam menjadi masalah seluruh dunia Islam.

Samsu Rizal Panggabean, "Dīn, Dunyā dan Dawlah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. VI (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t), 50.

¹¹⁶ Hourani, *Pemikiran Liberal*, 187.

Barat, maka pan-Arabisme banyak merekomendasikan Barat sebagai rujukan modernisasi, bahkan cenderung westernis.

Era kontemporer, yang ditandai dengan kekalahan Islam (Mesir) dari Israel pada tahun 1967, dianggap sebagai masa perubahan cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapi. ¹¹⁷ Kekalahan tersebut berimbas kepada kekalahan peradaban Islam terhadap Barat, karena peradaban Islam masih "meributkan" budaya lokal dan budaya luar. ¹¹⁸ Pertanyaan pun muncul: bagaimana sekumpulan negara besar yang mempunyai jumlah tentara dan peralatan cukup memadai dipaksa kalah oleh sebuah negara bernama Israel, negara kecil dengan penduduk tidak lebih dari tiga juta? Inilah awal mula kritik-diri yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana ilmiah, baik dalam forum akademis maupun literatur-literatur ilmiah lainnya.

Langkah pertama yang dilakukan oleh para intelektual Arab adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan (*tafsīr al-azmah*) tersebut. Di antara sebab-sebab yang paling signifikan adalah masalah cara pandang orang Arab kepada budaya sendiri dan kepada capaian modernitas. Karena itu, pertanyaan yang mereka ajukan adalah: bagaimana seharusnya sikap bangsa Arab dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan tradisi?

¹¹⁷ Perang enam hari pada bulan Juni tersebut merupakan tekanan mental yang menjadi bahan pemikiran bagi masyarakat Arab serta ujian berat bagi modernisasi Arab. Analisis maupun tulisan intelektual Arab pasca kekalahan tersebut dicirikan dengan pandangan sosial yang mendalam, analisis dan kritisisme diri yang luar biasa. Lihat Issa J. Boulatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: *LkiS*, 2001), 2.

Ada yang berpandangan bahwa kekalahan tersebut karena umat Islam menjauhi agamanya, namun di sisi lain, ada pula yang berargumen pentingnya memodernisasikan dan mensekularkan Islam. Zāhir, "Al-Baḥth 'an al-Ḥadāthah". 411.

Akhirnya, term tradisi atau $tura\bar{t}h$ menuai antitesis dalam berbagai varian istilah. $Tajd\bar{t}d$, $hada\bar{t}hah$, $mu'\bar{a}sirah$, dan thawrah adalah idiom-idiom yang sengaja dipersiapkan untuk mempersempit hegemoni tradisi di era sekarang. Seluruh istilah tersebut berarti tradisi dan modernitas dengan seluas-luas maknanya. Meski demikian, istilah $tura\bar{t}h$ adalah istilah yang paling sering digunakan dan paling sering disebut. Istilah ini menjadi kata kunci untuk memasuki diskursus pemikiran Arab kontemporer. Secara literal, $tura\bar{t}h$ berarti warisan atau peninggalan berupa kekayaan ilmiah yang ditinggalkan/diwariskan oleh orang-orang terdahulu. Istilah tersebut merupakan produk asli wacana Arab kontemporer, dan tidak ada padanan yang tepat dalam literatur bahasa Arab klasik untuk mewakili istilah tersebut. Istilah-istilah seperti al-'adah (kebiasaan), 'urf' (adat) dan sunnah (etos Rasul) meski mengandung makna tradisi tetapi tidak mewakili apa yang dimaksud dengan istilah turath. Begitu juga dalam literatur bahasa Inggris: tidak ada variabel yang tepat.

D. Posisi Pemikiran Jamāl al-Bannā

Untuk mengetahui posisi pemikiran Jamāl al-Bannā dalam wacana pemikiran Islam, hal itu tampaknya tidak dapat dilepaskan dari konstelasi pemikiran Islam Arab-kontemporer secara umum, terutama dalam kaitannya dengan masalah modernisasi.

_

¹¹⁹ Ayman 'Abd. al-Rasūl, *Fī Naqd al-Islām al-Waḍ'ī* (Kairo: Mīrīt li al-Ma'lumāt wa al-Nashr, 2002), 18-19. Bandingkan Ḥasan Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsat wa al-Nashr wa al-Tawzī', Cet. Ke-5, 2002),

Secara umum ada tiga tipologi pemikiran yang mewarnai wacana pemikiran Arab kontemporer (pasca-tahun 1967) terkait dengan tradisi dan pembaruan. Tawaran pembaruan Islam kontemporer berupaya merevitalisasi turāth dalam khazanah keislaman lama. Pada dataran idealisme, mereka mempunyai misi yang sama untuk merespon kesadaran Islam (al-wa'y al-Islāmī) terhadap modernitas, tetapi pada dataran visi, mereka berbeda. Bahkan terkadang bertolak-belakang. Perbedaan ini mengarah kepada muculnya istilah-istilah baku sebagai reaksi dari kerasnya benturan yang ada.

Lutfi Assyaukanie, dalam artikel di jurnal Paramadina, membagi kecenderungan visi-visi pemikiran kontemporer ini sebagai berikut: 120

Pertama, tipologi transformatik. ¹²¹ Tipologi ini mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Kelompok itu diusung oleh pemikir-pemikir yang berorientasi pada Marxisme, seperti Ṭayyib Tizini, 'Abd. al-Allāh al-'Urwi (Abdullah Laroi) dan Mahdī 'Āmil, disamping pemikir-pemikir liberal lainnya seperti Fuād Zakariya, Aḥmad Sa'īd (Adonis), Zakī Najīb Maḥmūd, 'Ādil Ṭāhir dan Qunsṭanṭīn Zurayq.

Lihat A. Lutfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I, No. 4 Juli-Desember (Jakarta: Paramadina, 1998), 63-66. Bandingkan dengan al-Rasūl, *Fī Naqd al-Islām*, 22-26 atau Boulatta, *Trends and Issues*, 4-5.

¹²¹ Jamāl al-Bannā menyebut tipologi ini dengan aliran progresif (*tanwīr*). Lihat al-Bannā, *Kallā thumma Kallā*, 94-100.

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 tradisionalis 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 Hasan Hanafi, Muḥammad 'Imārah, Muḥammad Aḥmad Khalaf al-Allāh, Ḥasan Sha'ab dan Muhammad Nuwayhi.

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

Muḥammad Arkūn dan Muḥammad 'Ābid al-Jabirī. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya metode penyampaian dan pendekatan masalah mereka berbeda. Tidak seperti kelompok transformatik yang sangat radikal, para pemikir dari kalangan reformistik masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada *turāth*. Tradisi atau *turāth* menurut mereka tetap relevan untuk era modern, selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.

Kelompok ketiga adalah tipologi pemikiran ideal-totalistik. 122 Ciri utama dari tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsurunsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi. Menurut kelompok pemikir dari tipologi ini, Islam tidak butuh lagi kepada metode dan teori-teori impor dari Barat. Mereka menyeru kepada keaslian Islam (*al-aṣalah*), yaitu Islam yang pernah dipraktikkan oleh Nabi dan keempat khalifahnya. 123 Para pemikir yang mewakili tipologi idealtotalistik ini, tidak percaya kepada metode transformasi maupun reformasi, karena yang diinginkan Islam—menurut mereka—adalah kembali kepada sumber asal

¹²² Jamāl al-Bannā menyebutnya dengan aliran salafisme tidak akan memberikan progres apapun karena memiliki karakter yang statis dan bergerak mundur (*takhalluf*). Lihat Jamāl al-Bannā, *Hal Yumkinu Taṭbīq al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2005), 57

¹²³ Aziz al-Azmeh menjelaskan bahwa prinsip keautentikan ini berdampak kepada situasi moral seperti loyalitas, kebangsawanan, dan ikatan perasaan kepada kelompok sosial tertentu atau seperangkat nilai-nilai yang diwariskan. Keautentikan ini juga mengindikasikan perasaan keunikan terhadap masa lalu serta memberikannya kedudukan terhormat kepada kelompok tertentu. Aziz al-Azmeh, *Islam and Modernities* (London: Verso, 1993), 41.

(al-awdah ila al-manba'), yaitu al-Qur'ān dan Ḥadīth. Dalam banyak hal, metode pendekatan mereka kepada turāth dapat disamakan dengan kaum tradisionalis. Kendati demikian, mereka tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang telah diproduksi oleh modernitas (sains dan teknologi) tidak lebih dari apa yang pernah dicapai oleh kaum Muslim pada era kejayaan dulu. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemikir-ulama seperti Muḥammad al-Ghazāfi, Sayyid Quṭb, Anwar al-Jundī, Muḥammad Quṭb, Sa'īd Ḥawā dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan Islam politik. 124

Aliran ini sangat yakin bahwa apa yang baik di masa Nabi Muhammad juga baik untuk semua orang yang beriman di zaman kapanpun. Ciri lain yang menonjol dari aliran konservatif ini adalah bahwa argumentasi harus sesuai dengan al-Qur'ān dan teks-teks ḥadīth yang sahih. Dengan kata lain, cara berpikir mereka sangat deduktif dan *bayānī*. Karena akal dan rasio berfungsi sebagai pelengkap saja. Oleh karena itu, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī menyatakan bahwa nalar Arab model ini adalah nalar *bayānī* dengan paradigma yang literalistik. Kalaupun ada upaya melakukan rasionalisasi maka hal itu tidak lebih sekedar legitimasi (*al-burhān li nuṣrati al-bayān*).

 ¹²⁴ Sikap itu dinilai 'Alī Ḥarb sebagai pemikiran utopis narsis terhadap warisan klasik. Lihat Alī Ḥarb, Al-Ikhtām al-Uṣuliyah wa al-Sha'āir al-Taqaddumiyyah: Maṣāir al-Mashru 'al-Thaqāfī al-'Arabī (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2001), 116 dan 121.
 125 'Abd. al-Mun'im al-Ḥafnī, Mawsuat al-Firaq wa al-Jama'ah wa al-Madhāhib al-Islāmiyyah

¹²⁵ 'Abd. al-Mun'im al-Ḥafni, *Mawsūat al-Firaq wa al-Jama*'ah wa al-Madhāhib al-Islāmiyyah (Kairo: Dār al-Rashād, 1993), 246.

¹²⁶ Paradigma literalistik adalah paradigma yang bertumpu pada teks, baik secara langsung

Paradigma literalistik adalah paradigma yang bertumpu pada teks, baik secara langsung maupun tidak langsung. Istilah paradigma literalistik ini penulis ambil dari H.A.R. Gibb yang menyatakan bahwa konsepsi ilmu pengetahuan ortodoks sangat menekankan konsepsi ilmu yang sempit dan literalis (*zāhiri*, literalis). Sementara istilah literalisme penulis pahami dari al-Jābirī ketika ia mendefinisikan *al-bayān*. menurutnya, secara kebahasaan, *al-bayān* memiliki beberapa arti, antara lain: *al-zuhūr wa al-wudūh* (ketampakan dan kejelasan). Sementara secara terminologis

Apabila tipologi A. Lutfi Assyaukanie dipakai untuk membaca pemikiran Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā, maka ia lebih tepat dikategorikan sebagi pemikir dengan tipologi reformistik. Hal ini juga mengacu kepada taksonomi Jamāl al-Bannā terhadap dua trend pemikiran Islam kontemporer antara salafisme¹²⁸ dan *du'āt al-tanwīr* (pengusung pencerahan)¹²⁹ di mana Jamāl tidak mengasosiasikan dirinya di antara keduanya. Argumentasi logisnya, walaupun Jamāl menolak keras adopsi khazanah *turāth* secara umum seperti kalangan salafisme, tetapi ada banyak pemikiran klasik yang selalu dijadikan sumber inspirasi dalam karya-karyanya. Sebut saja Najm al-Dīn al-Tūfī, 'Izz al-Dīn b.

berarti pencarian kejelasan yang berporos pada *al-aṣl* (pokok), yakni teks (*naql*, *naṣṣ*) baik secara langsung maupun tidak. Dari penjelasan ini secara implisit secara implisit al-Jābirī mendefinisikan paradigma literalisme sebagai paradigma yang berbasis pada *al-bayān* yang dalam hal ini adalah teks (*naql*, *naṣṣ*), baik secara langsung dalam arti menganggap teks sebagai pengetahuan jadi, maupun secara tidak langsung; dalam arti menggunakan penalaran dengan berpijak pada teks itu. Dalam paradigma ini, akal dipandang tidak akan dapat memberikan pengetahuan, kecuali ia disandarkan (berpijak kepada teks (*naṣṣ*).

Jika paradigma literalisme ini disebut oleh Jamāl al-Bannā dengan salafisme, William E. Shepard dengan tradisionalisme, maka al-Jābirī lebih menyebutnya dengan epistemologi bayānī. Paradigma ini menjadi ciri khas bangsa Arab-Islam, sebagaimana filsafat menjadi ciri khas bangsa Yunani, dan IPTEK yang merupakan ciri khas bangsa Eropa-Modern. Paradigma ini telah melahirkan tradisi khas bagi dunia Islam, yaitu tradisi memahami (al-fiqh) dan termanifestasi dalam struktur keilmuan Islam seperti ilmu naḥw, uṣul al-fiqh, fiqh, kalām, dan balāghah. Lihat dan bandingkan Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah li Thaqāfah al-'Arabiyyah (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1992), 20, 38, 113, 117; Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, Takwīn al-'Aql al-'Arabī (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1993), 24, 96-98; Al-Bannā, Hal Yumkinu, 56; William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", dalam An Anthology of Contemporary Middle Eastern History, ed. Syafiq Mughni (Montreal: Canadian International Development Agency, 1988), 420; H.A.R Gibb, Aliran-aliran Modern dalam Islam (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 111; Achmad Jaenuri, Orientasi Ideologi Gerakan Islam (Surabaya: LPAM, 2004), 67.

¹²⁷ Lihat al-Jābirī, Bunyah, 13-39.

¹²⁸ Dalam pandangannya, salafisme di sini mempunyai beberapa karakteristik antara lain: (a) Mengikuti empat madhhab Fikih Sunni (Ḥanafī, Mālikī, Shāfī'ī, dan Ḥanbalī). (b) Mengikuti produk hukum atau tafsiran dari ijtihād tafsīr klasik seperti Al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan Ibn Kathīr, disamping menerima produk ilmu al-Qur'ān klasik, seperti Nāsikh-Mansūkh, Asbāb al-Nuzūl, dll. (c) Menerima produk Ḥadīth dan Ilmu Ḥadīth, baik dari segi riwayat maupun dirāyat. Standar minimal produk Ḥadīthnya adalah Bukhārī dan Muslim. (d) Memberikan apresisasi terhadap ulama-ulama klasik dengan mengikuti secara fanatik. Lihat al-Bannā, Hal Yumkinu, 56.

¹²⁹ Sedangkan klan pemikiran ini dianggap sebagai pembaruan yang mengusung Barat sebagai poros kemajuan. Jamāl menolak klaim jika pembaruan yang diusung harus mencerabut agama dari relung jiwa masyarakat Mesir, karena agama telah menjadi entitas masyarakat Mesir selama ribuan tahun. Lihat al-Bannā, *Kallā thumma Kallā*, 255.

'Abd. al-Salām, Jamāl al-Dīn al-Afghāni, Muḥammad 'Abduh, dan Musṭafā al-Sibā'i.

Menurut penulis, paradigma yang coba ditawarkan oleh Jamāl al-Bannā, meminjam istilah Wael B. Hallaq, adalah paradigma liberalis sebagai antitesa dari paradigma literalis. Kelompok dengan paradigma liberalis ini—yang disebut oleh Hallaq sebagai kelompok religious liberalism (liberalisme keagamaan)—ideidenya bersifat liberal dan sama sekali tidak berangkat dari paradigma lama. 130 Dalam bidang fikih, misalnya, Jamal al-Banna dalam bukunya Nahw Fiqh Jadid memiliki kecenderungan yang kuat untuk membuang fase-fase istidlal yang telah dibangun oleh ulama usul al-fiqh klasik. Hal ini seperti kategori kelompok religious liberalism yang dijelaskan oleh Hallaq di mana kelompok tersebut lebih mementingkan penafsiran terhadap 'spirit' dari teks literal, bukan teks literalnya semata-mata, dan lebih menekankan pada upaya memahami keterkaitan antara teks dan konteks. Maka atas dasar itu, Hallaq berpendapat bahwa kaum liberalis relatif lebih mampu memberikan sumbangan teori dan metodologi baru dalam mewujudkan hukum Islam yang humanistik. Metodologi baru itu berpijak pada gagasan analisis tekstual-kontekstual. 131 Dan atas prinsip humanisme sebagai "kata kunci" pemikiran Jamāl al-Bannā, seperti yang ditegaskan dalam bukunya

Menurut Hallaq, mereka yang termasuk dalam kelompok liberal ini antara lain Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, Fazlur Rahman, dan Muḥammad Shahrūr. Oleh Muhyar Fanani, tokoh-tokoh lain kemudian ditambahkannya dalam kategori Hallaq ini, antara lain: Muhammad Iqbal, Mahmūd Muḥammad Ṭaha, Abdullahi Ahmed An-Naim, dan 'Abd. al-Ḥāmid Abū Sulaymān. Walaupun, lanjut Fanani, sumbangan mereka tidak sejelas dan sesistematis tiga pemikir yang disebut terdahulu.

Lihat Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), 345; Muhyar Fanani, Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern (Yogyakarta: LKiS, 2009), 95.

¹³¹ Hallaq, A History, 345.

al-Islām kamā Tuqaddimuhu Da'wah al-Iḥyā' al-Islāmī, penulis memasukkan Jamāl al-Bannā dalam tipologi reformistik dengan paradigma liberalis.



BAB III

KONSEP REVIVALISME-HUMANIS JAMAL AL-BANNA

A. Revivalisme: Pengertian, Tujuan, dan Pemikiran

1. Pengertian

Menurut Jamal al-Bannā. Revivalisme-Humanis sebagai konsep pembaruan yang diusung bukanlah sebuah organisasi. Ia hanyalah sebuah seruan (da'wah), gerakan, atau sebuah trend intelektual tertentu dalam capaian sebuah teori dengan cara membebaskan diri dari sikap keliru, sinkretis, elektis atau berpaham klasik. *Al-Ihya*' al-Islami (Revivalisme Islam—sebelum kemudian diganti oleh penulis menjadi Revivalisme-Humanis, demi menghindari kerancuan istilah), begitulah Jamāl al-Bannā mengistilahkan pembaruannya, terlahir dari proses pemikiran yang panjang dan telaah budaya dari berbagai perspektif keilmuan. Ia tidak lahir dari perspektif pemikiran keislaman tertentu. Awal kemunculan ide pembaruan tersebut lahir ketika Jamāl al-Bannā menulis buku Dimuqratiyyah Jadidah (Demokrasi Baru) pada tahun 1946, yang di dalamnya terdapat sebuah bab berjudul "Fahm Jadid li al-Din" (Pemahaman Baru Terhadap Agama). Dalam buku itu Jamāl merancang gagasannya yang berpusat kepada nilai-nilai kemanusiaan dengan slogan awal "la tu'minu bi al-iman wa lakin aminu bi al-insan" (janganlah percaya pada iman, tetapi percayalah pada manusia) dan diakhiri dengan semboyan "inna al-Islām arāda al-insān, wa lākinna al-fuqahā' arādū al-Islām'' (Islam menginginkan manusia, akan tetapi para ulama menginginkan Islam). ¹

Fokus utama pembaruan tersebut bermaksud mengembalikan Islam kepada posisi semula, seperti ketika Islam diturunkan 14 abad yang lalu, yakni membebaskan manusia dan mengeluarkannya dari masa kegelapan menuju pencerahan; mengubah masyarakat Jāhiliyyah yang jauh dari agama nenek moyangnya; mengedepankan budi pekerti yang luhur; serta memuliakan manusia.²

Pasca penerbitan buku tersebut, Jamāl al-Bannā berusaha mengeksplorasi gagasannya melalui beberapa karya. Terhitung hingga tahun 2003, Jamāl al-Bannā berhasil menelorkan lebih dari seratus buku. Hal ini bisa dirujuk pada bukunya *al-Islām Dīn wa Ummah wa Laysa Dīnān wa Dawlatan* (Islam, Agama dan Umat bukan Agama dan Umat) yang memuat daftar karya-karyanya.³

Gagasan Revivalisme-Humanis sebagai konsep pembaruannya dideklarasikan bertepatan dengan penyelesaian volume ketiga dari karya monumentalnya yang berjudul *Naḥwa Fiqhin Jadīdin* (Menuju Fikih Baru)⁴: sebuah karya yang merekonstruksi sistem pengetahuan Islam dalam upaya membentuk fikih moderat.

Sebagai sebuah dakwah dan konsep pembaruan, Revivalisme-Humanis dihadirkan sebagai cara memahami Islam. Walaupun inisiator awalnya adalah Jamāl al-Bannā, namun Jamāl menganggap bahwa Revivalisme-Humanis adalah

_

¹ Jamāl al-Bannā, "Maṣr Mush Nāqishhā Din... Maṣr Nāqishhā 'Ilm' (wawancara oleh Shārl Fuād al-Miṣrī) dalam www.almasry-alyaom.com/Akhbar/AkhbarMiṣr/29-06-2011/Diakses 23-11-2011.

² Jamāl al-Bannā, *Istrātījiyyah al-Da'wah al-Islāmiyyah fī Qarn 21* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2000), 29.

³ Lihat Jamāl al-Bannā, *al-Islām Dīn wa Ummah wa Laysa Dīnan wa Dawlatan* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003), 402-405.

⁴ Jamāl al-Bannā, "Masr Mush Nāqishhā Dīn... Masr Nāqishhā 'Ilm", diakses 23-11-2011.

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 Jamal 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 ucapan salam—harus merujuk kepada literatur fikih. Begitu juga dalam ibadahibadah lain, seperti zakat, haji, siksa kubur, surga, maupun neraka yang juga harus merujuk kepada sumber-sumber fikih yang ada.

Bagi Jamāl al-Bannā, konsep Revivalisme-Humanis tidak akan berhasil selama ia masih terkurung dan belum bisa keluar dari kerangka berpikir mainstream salafisme. Salafisme, menurut Jamāl, tidak akan memberikan progres apapun karena memiliki karakter yang statis dan bergerak mundur (takhalluf). Di sini, salafi atau salafisme diasumsikan Jamāl al-Bannā mempunyai beberapa karakteristik. Antara lain: (a) Mengikuti empat madhhab Fikih Sunni (Ḥanafi, Mālikī, Shāfī'ī, dan Ḥanbalī); (b) Mengikuti produk hukum atau tafsiran dari ijtihād tafsīr klasik seperti Al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, Ibn Kathīr, dan lain-lain, disamping juga menerima produk ilmu al-Qur'ān klasik seperti Nāsikh-Mansūkh, Asbāb al-Nuzūl, dan sebagainya; (c) Menerima produk Ḥadīth dan Ilmu Ḥadīth, baik dari segi riwayat maupun dirāyat, dengan standar minimal produk ḥadīthnya adalah Bukhārī dan Muslim; (d) Memberikan apresisasi terhadap ulama-ulama klasik dengan mengikutiya secara fanatik. 6

Revivalisme-Humanis juga dihadirkan sebagai anti tesis sufisme atau madhhab yang berorientasi kepada wawasan eskatologis semata dan mengabaikan kehidupan duniawi. Menurut Jamāl, agama dan urusan keduniawian sangat dibutuhkan. Dalam hal ini, kehadiran al-Ikhwān al-Muslimūn (Persaudaraan Muslim) dengan menjadikan Islam sebagai prinsip atau metode hidup tidak mampu keluar dari problematika kekinian, karena pendiri gerakan tersebut (yang

⁵ Jamāl al-Bannā, *Hal Yumkinu Taṭbīq al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2005), 57.

⁶ al-Bannā, *Hal Yumkinu*, 56.

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-Qur'ān 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.
- Menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber utama, di mana muaranya adalah manusia dan sarananya adalah revolusi masyarakat.
- c. Memahami Islam secara komprehensif yang meliputi segala aspek pengetahuan Islam, seperti fikih, ḥadith, dan tafsir.
- d. Mengikuti retorika masa dan tempat.
- e. Mengganti posisi disiplin keilmuan Islam klasik. Misalnya, dari fikih klasik ke fikih baru, dan lain sebagainya.

f. Menghindari kosakata atau pendekatan akademis yang rumit.

3. Pemikiran

Revivalisme-Humanis ala Jamāl al-Banna ini sesungguhnya berbasis kepada prinsip-prinsip logis (rasio) yang berbeda dengan dakwah-dakwah Islam lain yang lebih berorientasi pada penalaran teks. Metode Jamāl yang menempatkan rasio sebagai sumber primer dan dalil-dalil teks sebagai "pelengkap" ini berbeda dengan konsep-konsep yang dikembangkan oleh tradisi keilmuan *kalām* di mana eksistensi keimanan kepada Tuhan diasosiasikan lewat prinsip-prinsip rasional dengan basis al-Qur'an (rasionalisme-qur'ani). Jamāl lebih mengasosiasikan prinsip rasional tersebut dengan basis kemanusiaan (rasionalisme-humanis).

Karakteristik dari pemikiran Revivalisme-Humanis Jamāl ini adalah berpikir secara komprehensif (*shumuliyyah*): tidak hanya melihat agama dari dalam (*insider*) seperti yang digunakan dalam model dakwah-dakwah Islam lain, tetapi juga memosisikan diri sebagai *outsider* (melihat agama dari dimensi keilmuan di luar agama atau bahkan peradaban di luar Islam). Dengan demikian, untuk merealisasikan wujud keimanan kepada Tuhan atau memahami fenomena keagamaan, tidak hanya agama yang digunakan sebagai piranti utamanya, tetapi juga menggunakan piranti dan khazanah keilmuan di luar agama, seperti filsafat, seni, sastra, sosiologi, ekonomi, dan sejarah. Misalnya, dalam rangka memahami

⁷ al-Bannā, *Hal Yumkinu*, 42.

⁸ al-Bannā, *Hal Yumkinu*, 43.

⁹ al-Bannā, *Hal Yumkinu*, 43.

perihal kebebasan berekspresi, seseorang bisa merujuk kepada sejarah peradaban umat beserta sistem perundang-undangan yang berlaku saat itu agar ia bisa mengkomparasikan 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 memposisikan sebagai *insider* maupun *outsider*.

Pembaruan yang dicanangkan Jamāl al-Bannā memuat beberapa prinsipprinsip 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. Sharī'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'ān menjadikan pengetahuan sebagai penyebab hormatnya malaikat kepada Nabi Adam. Pengetahuan inilah yang membedakan manusia dari

makhluk 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 kemauan, dan hal ini tidak mungkin terjadi tanpa adanya suasana yang membebaskan. Dalam al-Qur'ān 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 lakilaki, 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 progam pemberdayaan dan pengembangan di bawah naungan Islam. Masyarakat di berbagai lapisannya harus berpartisipasi dalam mensukseskan progam ini. Pengembangan yang dimaksud adalah pengembangan yang bermisi kemanusiaan. Gerak progam ini harus bertolak dari keadilan hingga mencapai yang diinginkan. Hanya keimanan yang dapat melahirkan "energi positif" untuk menggerakkan semua progam 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: "ya ayyuha al-ladhina amanu inna ja alnakum shu uban wa qabaila lita arafu. Inna akramakum inda al-Allahi atqakum."

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 sebagai gagasannya sendiri dan berbuat sebagaimana layaknya penggagas. Sedangkan mereka yang mengoreksi gagasan ini, sebaiknya melakukan sesuai dengan yang disetujuinya. Gagasan pembaruan Islam bukanlah lembaga birokratis. Ia adalah sebuah pemikiran, dan pemikiran tidak pernah menjadi milik seseorang. Akan tetapi, milik semua yang meyakininya dengan tujuan sama.

B. Kerangka Referensial Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā

1. Al-Qur'ān

a. Al-Qur'an sebagai Kitab Mukjizat

Al-Qur'ān merupakan mukjizat Islam dan menjadi media untuk mendapatkan hidayah. Menurut Jamāl, hal ini harus dipahami sebagai kunci dalam memahami eksistensi al-Qur'ān. Selama al-Qur'ān menjadi pegangan umat Islam, sudah semestinya ia memenuhi standar maupun unsur mukjizat: sebuah 'kekuatan' khusus yang akan memberikan kebenaran al-Qur'ān sebagai esensi keimanan di setiap masa. Ini berarti setiap masa, bahkan tempat sekalipun, mempunyai hak yang sama untuk tidak memonopoli keistimewaan al-Qur'ān dalam memberikan petunjuk.¹⁰

Setiap model dakwah dalam Islam selalu mengusung spirit bahwa al-Qur'ān merupakan sumber utama, seperti slogan yang diungkapkan oleh gerakan al-Ikhwān al-Muslimūn, *al-Qur'ān dustūrunā* (al-Qur'ān adalah undang-undang kita). Demikian halnya dengan pembaruan revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā yang menempatkan al-Qur'ān sebagai kerangka utamanya. Perbedaan keduanya

¹⁰ Jamāl al-Bannā, *al-Islām kamā Tuqaddimuhu Da'wat al-Iḥyā' al-Islamī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2004), 59.

adalah: model pertama memahami al-Our'an melalui kitab-kitab tafsir klasik seperti tafsir al-Tabari, al-Qurtubi, Ibn Kathir, al-Razi, dan lain-lain), sedangkan gagasan Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā yang menolak tafsīr klasik sebagai cara memahami al-Qur'an karena tafsir adalah produk masanya. 11 Bagi Jamal, produk tafsir klasik tersebut banyak dicemari oleh riwayat hadith-hadith mawdu', konservatisme sebagai worldview, maupun penyusupan cerita-cerita Israiliyyat. Disamping itu, konstruksi intelektual setiap *mufassir* banyak berkontribusi dalam memproduksi penafsiran. Dengan begitu, al-Zamakhshari yang berpaham Muktazilah-Linguistis (*mu'taziliyyan lughawiyyan*) memberikan tafsirnya atas ideologi Muktazilahnya, sama halnya dengan penafsir salafi seperti Ibn Kathir dan al-Tabari yang memberikan kontribusi tafsirnya atas dasar periwayatan, penggunaan dalil-dalil naqli, dan lain-lain. 12

Dalam memahami al-Qur'an sebagai kitab mukjizat, Jamal al-Banna tidak berpijak kepada tafsīr-tafsīr klasik. Menurutnya, khazanah tafsīr tersebut menjadi penghalang bagi kaum muslim dalam memahami makna yang dikehendaki al-Qur'ān. Dalam bukunya, Mā Ba'd al-Ikhwān al-Muslimīn, Jamāl al-Bannā menyampaikan beberapa kritik terhadap tafsir al-Qur'an:

Pertama, semua tafsir hanya dijadikan justifikasi terhadap wahyu Tuhan, baik secara riwayat maupun maknawi, dari yang lebih rendah ke yang lebih tinggi, dari yang bersifat kemungkinan kepada yang bersifat meyakinkan. Sudah pasti, menurut Jamāl, bahwa sebuah tafsīr mengurangi makna teks yang sebenarnya.

¹² al-Bannā, Mā Ba'd al-Ikhwān, 126.

¹¹ Jamāl al-Bannā, Mā Ba'd al-Ikhwān al-Muslimīn (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1996), 129.

Kedua, satu-satunya penafsiran al-Qur'ān yang tidak mungkin salah adalah tafsīr al-Qur'ān itu sendiri, yakni ayat al-Qur'ān yang menafsirkan ayat yang lain. ¹³ Dengan kata lain, satu ayat mungkin tidak secara rinci menjelaskan tentang sebuah permasalahan, kemudian ada ayat lain yang menjelaskannya.

Makna seperti ini terkadang tampak nyata pada suatu masa tertentu, namun terlihat samar (misteri) pada masa yang lain. Konteks sebuah tafsir adalah penafsir itu sendiri. Maka, tidak berlebihan jika ada yang mengasumsikan bahwa tafsir yang tidak menelaah pra dan pasca suatu ayat tidak dapat diterima. Penafsiran suatu ayat harus sesuai dengan konteksnya, dan semua itu terdapat dalam diri al-Qur'ān sendiri. Ia tidak membutuhkan "tafsīr luar". 14

Ketiga, pada dasarnya al-Qur'ān diturunkan sebagai petunjuk kepada manusia, untuk menerangi manusia dari kegelapan menuju kegemerlapan. Inilah yang telah dilakukan al-Qur'ān dengan caranya sendiri (pendekatan seni dan psikis). Setelah itu, al-Qur'ān mengalirkan nilai-nilai universalnya. Dalam konteks ini, al-Qur'ān tidak jauh berbeda dengan mukjizat-mukjizat yang lain. Dia seperti matahari yang bersinar, lautan yang bergelombang, dan bulan yang terang. Hingga al-Qur'ān mampu mempengaruhi jiwa seseorang.

Al-Qur'ān berhasil menciptakan jiwa-jiwa yang beriman di masa Nabi. Pada masa itu, tidak ada tafsir maupun penjelasan. Namun demikian, para sahabat

¹⁴ Jamāl al-Bannā, *Tajdīd al-Islām wa I'ādat Ta'sīs Manzūmat al-Ma'rifah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2005), 228.

¹³ Jamāl al-Bannā, *Hā Huwa Dhā al-Barnāmij al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmi, 1991), 17; bandingkan Jamāl al-Bannā, "Masr Mush Nāqishhā Dīn... Masr Nāqishhā 'Ilm", 23-11-2011.

mampu menciptakan iklim yang progresif serta peradaban yang luhur dan meninggal dunia tanpa melakukan seperti yang dilakukan oleh para *mufassir*. ¹⁵

b. Pendekatan Al-Qur'an: Seni, Psikologi, Rasionalisme

Sebagian ulama berpendapat bahwa agama—terutama Islam—bertentangan dengan seni. Namun, bagi Jamāl, seni adalah sarana interaksi dengan hati dan yang berkaitan dengannya, seperti perasaan, cinta, dan keadilan. Seni membuka diri dengan kebaikan dan menjauhi keburukan. Seni juga dapat membedakan antara kebaikan dari sebuah perbuatan baik. Begitu juga sebaliknya. Dan inilah yang menjadi poros agama-agama.

Apabila seni adalah pintu masuk menuju ke sana, sementara poros agama juga di sana, maka jelaslah bahwa di antara agama dan seni terjalin hubungan yang erat. Bagi Jamāl, seni adalah pintu masuk dan sebuah alat dalam agama. Dengan demikian, seni juga bisa hadir dalam ritual agama. 17

Pertentangan yang muncul disebabkan asumsi yang melihat seni sebagai sesuatu yang lahir dari hawa nafsu dan dilakukan untuk kepentingan seni semata. Sementara seni yang digunakan al-Qur'ān adalah seni untuk mereformasi dan memperbaiki keadaan manusia. Untuk merealisasikan hal itu, seni tentu tidak bisa dilepaskan, karena tidak mungkin memperbaiki jiwa dan hati seseorang tanpa

¹⁵ al-Bannā, *Mā Ba'd al-Ikhwān*, 127-128.

¹⁶ Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, Vol. I (Dār al-Fikr al-Islāmī, 1996), 154.

¹⁷ Jamāl al-Bannā, "Atawaqqa' allā Yaḥkuma al-Islāmiyyūn Miṣr" (wawancara oleh Māhir Ḥasan) dalam dalam www.almasry-alyaom.com/Akhbar/AkhbarMisr/02-01-2012/Diakses 23-01-2012.

melalui jalur seni. ¹⁸ Bahkan, panca indra pun bisa tunduk olehnya. Seperti yang tertuang dalam QS. al-Zumar [39]: 23¹⁹:

```
♦×Φ\QQA₽GA
       \leftarrow 00
             €0₽₽₽$
                  98%→♦♦७७•≈
                  >M⁄2□♦+\3•6
           ∅$८&;*∄♦6
←✕⅓₽₽≈
∅$←№←№□→□→□
                 △ẫ→⊕←⑩□→☆┌∀
    ₹24€000
↓↗∅∅ □④
            II♦&
               ⊕&O34©
```

"Gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada baginya seorang pemimpinpun."

Rasulullah juga menyatakan bahwa hati dapat memperbaiki (dan merusak) jiwa seseorang.

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ اسْمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْحَلاَلُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْبَهَاتُ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الْمُشْبَهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ مُشَبَّهَاتُ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الْمُشْبَهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَي حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُواقِعَهُ أَلاَ وَإِنَّ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشَّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَي حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُواقِعَهُ أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكَ حِمًى أَلاَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ أَلاَ وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلاَ وَهِي الْقَلْبُ.

Dikisahkan oleh Abū Nu'aim diriwayatkan Zakāriyā' dari 'Āmir berkata: Aku mendengar al-Nu'mān bin Bashīr berkata, Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya yang halal itu jelas, dan yang haram itu jelas. Dan di antara keduanya terdapat perkara-perkara syubhat (samar, belum jelas) yang tidak diketahui oleh kebanyakan orang. Maka barangsiapa yang menjaga (dirinya) dari syubhat, ia telah melepaskan diri (demi keselamatan) agama dan kehormatannya. Dan barangsiapa yang terjerumus ke dalam syubhat, ia pun terjerumus ke dalam (hal-hal yang) haram. Bagaikan seorang penggembala yang menggembalakan hewan ternaknya di sekitar kawasan terlarang, maka hampir-hampir (dikhawatirkan) akan memasukinya. Ketahuilah, sesungguhnya setiap penguasa (raja) memiliki kawasan terlarang. Ketahuilah, sesungguhnya kawasan terlarang Allah adalah hal-hal yang diharamkanNya. Ketahuilah, sesungguhnya di dalam tubuh terdapat segumpal daging. Apabila segumpal daging tersebut baik, (maka)

¹⁸ al-Bannā, *Nahw Figh*, 154.

¹⁹ Lihat juga QS. al-Zumar [39]: 83. Jamāl al-Bannā, *al-Awdah ilā al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 48.

baiklah seluruh tubuhnya. Dan apabila segumpal daging tersebut buruk, (maka) buruklah seluruh tubuhnya. Ketahuilah, segumpal daging itu adalah hati". [H.R. al-Bukhārī].²⁰

Dari sini, Jamāl menegaskan bahwa pemahaman kaum salaf yang keliru terhadap al-Qur'ān adalah pemikiran bahwa al-Qur'ān merupakan kitab sastra, sehingga penafsiran yang dihasilkan berkutat kepada *al-i'jāz al-bayānī*. Baginya, al-Qur'ān adalah kitab seni terbesar dan kemukjizatan terbesarnya adalah penggunaan bahasa sebagai alat untuk memahami seni yang terdapat dalam al-Qur'ān. Rahasia kemukjizatan (pembacaan) musikal yang dimunculkan dari al-Qur'ān bisa menjadi pendekatan psikologis, hanya dengan mendengar bacaan al-Qur'ān. Ini adalah karakteristik seni. Hanya dengan mendengarkan seseorang bisa tercuci otaknya, seperti penikmat musik di Barat yang tercuci otaknya ketika mendengarkan Beethoven atau opera-opera musikal. Hal ini juga ditegaskan dalam al-Qur'ān surah al-Hashr [59]: 21:²¹

"Kalau sekiranya Kami turunkan Al-Qur'ān ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan ketakutannya kepada Allah. Dan perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia supaya mereka berfikir."

Untuk membumikan nilai seninya, al-Qur'ān menggunakan pendekatan baru dalam pengungkapan. Sebuah cara yang tidak terkenal sebelumnya. Dalam tradisi Arab, hanya ada pengungkapan *nathar* (prosa) yang kekuatannya terletak

²⁰ Abū 'Abd. al-Allāh Muḥammad bin Ismail bin Ibrāhim ibn al-Mughirah bin Bardazbah al-Bukhāri al-Ju'fi, Ṣaḥiḥ al-Bukhāri, vol. I, ḥadith ke-52 (Kairo: Dār al-Ḥadith, 2004), 22; Bandingkan al-Bannā, Nahw Figh Jadīd, Vol. I, 154.

²¹ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 59.

pada keserasian makna dan konteks, atau syair yang kekuatannya terletak di penyeragaman kata akhir.

Al-Qur'ān datang dengan pendekatan baru. Dia bukan *nathar* karena di setiap akhir kata terdapat "kunci", bukan juga syair karena dia tidak mengikuti jalur syair seperti *wazan* (aturan dalam syair arab) dan keseragaman kata akhir (*qawāfi*). Pendekatan yang diusung al-Qur'ān tidak pernah terbayangkan oleh orang-orang Arab sebelumnya. Tidak seorang pun bisa meniru gaya bahasa dan penyampaian al-Qur'ān. Oleh karenanya, benar bila dikatakan bahwa bahasa Arab adalah *nathar*, syair, dan al-Qur'ān (*inna al-lughah al-'Arabiyyah nathrun, wa shi'run, wa Qur'ānun*).²² Gaya penyampaian al-Qur'ān ini berpengaruh besar terhadap orang-orang yang menggunakan bahasa Arab, dan pada akhirnya menjadi bagian tak terpisahkan dari susunan kalimat bahasa Arab.²³

Dalam konteks seni, hal pertama yang dapat dipahami manusia adalah struktur musik, sebab al-Qur'ān harus disuarakan melalui pembacaan. Maka, membaca al-Qur'ān yang baik membutuhkan pendengaran dan talaqqī (membaca di hadapan guru). Dalam al-Qur'ān, terdapat kalimat-kalimat yang membutuhkan cara khusus dalam membacanya. Contohnya, dalam surah al-Fajr "alam tara kayfa fa'ala rabbuka bi'ād" (Apakah kamu [Muḥammad] tidak mengetahui apa yang dilakukan Tuhanmu terhadap kaum 'Ād). Kalimat "alif-lām-mīm" dalam ayat ini dibaca "alam". Padahal dalam ayat lain dengan tulisan yang sama dibaca "alif-lām-mīm" seperti yang terdapat dalam awal surah al-Baqarah.

_

²² Jamāl al-Bannā, *al-Aṣlāni al-'Aẓīmāni "Al-Qur'ān wa al-Sunnah": Ru'yah Jadīdah* (Kairo: Maṭba'ah Ḥisān, 1982), 20.

²³ al-Bannā, Nahw Fiqh Jadīd, Vol. I, 156-157.

Oleh karena itu, menurut Jamāl, al-Qur'ān pertama kali semestinya dibacakan kepada ahli al-Qur'ān untuk memperbaiki dan membenarkan bacaannya. Berbeda dengan kitab-kitab yang lain, membaca al-Qur'ān yang baik membutuhkan nada tinggi, rendah, panjang, pendek, *dengung*, dan seterusnya, yang terlebih dahulu harus diketahui oleh orang yang mau membacanya. Membacakannya kepada mereka yang ahli akan menghindarkan seseorang dari kesalahan membaca.²⁴

Al-Qur'ān mempunyai struktur musik tersendiri. Tajwīd pada titik tertentu dapat mengungkap musik al-Qur'ān, karena ia adalah ilmu dan penadaan musik al-Qur'ān yang bisa memperindah bacaan dan hiasan membaca, meski tanpa bantuan alat musik tertentu. Maka, ketika suara tertata sesuai dengan kaidah musik, dia dapat meninggalkan kesan cukup mendalam dalam jiwa. Bahkan, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak satu kitab pun yang menggunakan pengaruh musik seperti al-Qur'ān. Al-Qur'ān memberikan kreasi musik tersendiri kepada kita. Komposisi lafaz dan huruf al-Qur'ān seakan menjadi bel pelantun musik walaupun tanpa gitar, nada, bahkan suara.

Itulah cara-cara memperindah bahasa dalam lantunan suara yang mempunyai dampak psikologis. Kelebihan mukjizat al-Qur'ān dalam suara ini dapat mempengaruhi, baik bagi orang yang memahami artinya atau tidak. Oleh karenanya, dengan mendengarkan al-Qur'ān, terlepas paham atau tidak, seseorang telah tertarik.²⁶

_

²⁴ al-Bannā, *al-Aṣlāni al- 'Aẓīmāni*, 15.

²⁵ al-Bannā, *al-Aṣlāni al-'Aẓīmāni*, 16-17.

²⁶ al-Bannā, al-Awdah, 50.

Menurut Jamāl, berbeda dengan musik bergitar lainnya, musik al-Qur'ān pada dasarnya adalah musik bahasa yang diatur oleh tata bahasa itu sendiri. Itulah "lagu yang indah". ²⁷ Itulah perbedaan mendasar antara tajwid dan nada. Tajwid diatur oleh kaidah, sedangkan nada lebih bebas sesuai dengan psikologi dan pemahaman yang bersangkutan. Oleh karenanya, penadaan seseorang terhadap teks akan berbeda dengan yang lain. Nada bebas tidak bisa diterapkan dalam al-Qur'ān.

Dalam konteks musik al-Qur'ān, menurut Jamāl, sebenarnya al-Qur'ān tidak memberikan "ruang lebih" bagi para ahli nada dan musik, karena setiap ayat dalam al-Qur'ān membawa musiknya sendiri. Karena pengaruh musik ini, telinga kemudian menerima, bahkan tertarik untuk terus mendengarkannya.²⁸ Dari sini

QS. al-Jin [72]: 13:

"Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran (Al-Qur'ān) yang telah mereka ketahui (dari Kitab-Kitab mereka sendiri); seraya berkata: "Ya Tuhan Kami, Kami telah beriman, maka catatlah Kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran al-Qur'ān dan kenabian Muhammad s.a.w.)." Lihat al-Bannā, *al-Awdah*, 48-49.

²⁷ al-Banna, *Naḥw Fiqh Jadīd*, Vol. I, 162.

Proses transferensi dari suara yang diterima oleh telinga mampu menjadi alat memperlancar proses hidayah. Menurut Jamāl, hal ini seperti yang tergambar dalam QS. al-Jin [72]: 1:

[&]quot;Katakanlah (hai Muhammad): "Telah diwahyukan kepadamu bahwasanya: telah mendengarkan sekumpulan jin (akan Al-Qur'ān), lalu mereka berkata: Sesungguhnya Kami telah mendengarkan Al-Qur'ān yang menakjubkan."

[&]quot;Dan sesungguhnya Kami tatkala mendengar petunjuk (Al-Qur'ān), Kami beriman kepadanya. Barangsiapa beriman kepada Tuhannya, maka ia tidak takut akan pengurangan pahala dan tidak (takut pula) akan penambahan dosa dan kesalahan."

QS. al-Māidah [5]: 83:

kemudian tercipta pengaruh keimanan.²⁹ Tujuan sebenarnya dari musik al-Qur'ān bukanlah keindahan itu sendiri, tapi penyatuan makna dengan emosi. Oleh karenanya, bagusnya suara—walaupun itu penting—bukan segala-galanya. Yang lebih penting adalah penyatuan suara dan makna.

Ciri lain dalam struktur musik al-Qur'ān adalah mudah dihapal. Telinga dengan mudah menangkap nada yang membungkus kalimat. Bila kalimat ini tidak bermusik, telinga tidak akan semudah itu menangkapnya. 30

Deskripsi seni di sini tidak hanya menjadi salah satu cara al-Qur'ān mempengaruhi jiwa, akan tetapi menjadi sarana satu-satunya untuk bisa memahami Allah dan hal gaib lainnya. Bahkan deskripsi seni ini dapat digunakan untuk menerangkan hal yang tampak, tapi tidak bisa diterangkan secara ilmiah dan pasti. Ketika al-Qur'ān diharapkan menjadi petunjuk bagi manusia, menurut Jamāl, tidak mengejutkan bila deskripsi seni dijadikan salah satu jalannya—untuk

_

²⁹ al-Banna, *al-Aslāni al- 'Azīmāni*, 22.

³⁰ Dapat dimaklumi bila anak-anak di lembaga pendidikan Islam dengan mudah menghapal seperti *Juz 'Amma*. Sebuah surah yang penuh keindahan dan dalam bentuk kalimat yang pendek-pendek. Jamāl al-Bannā lantas menceritakan apa yang dialami oleh Zakī Najīb Maḥmūd yang bercerita mengenai kenangan di masa kecilnya. Ketika dia naik tangga, di setiap tangga membaca ayat dari surah al-'Ādiyāt. "*Wal'ādiyāti ḍabḥā. Falmūriyāti qaḍḥā. Falmughīrāti ṣubḥā. Faatharna bihi naq'ā. Fawasaṭna bihi jam'ā.* Dia membaca ayat-ayat ini walaupun tidak memahaminya. Zakī Najīb kemudian menulis di harian *al-Ahrām* edisi 23-10-1978.

Ayat-ayat pendek dari al-Qur'ān-lah yang pertama menyentuh pendengaranku. Saya menyebutnya dengan 'pendengaran' bukan 'akal'. Bagaimana seorang anak berumur lima tahun dapat memahami makna al-Qur'ān. Yang mana makna-makna itu membutuhkan waktu panjang untuk dapat dipahami. Tapi anak seumur lima tahun sudah bersentuhan dengan nada-nada al-Qur'ān. Sampai sekarang saya masih berpikir, bagaimana anak seumur itu sudah bisa memilah-milah ayat

Sampai sekarang saya masih berpikir, bagaimana anak seumur itu sudah bisa memilah-milah ayat yang mau dihapal dan didengarkan. Sampai sekarang saya belum tahu, apa rahasia itu semua? Tuhan berfirman, "faqāla lahum rasūl al-Allāh nāqata al-Allāhi wa suqyāhā. Fakadhdhabūhu fa'aqarūhā. Fadamdama 'alayhim rabbuhum bidhanbihim fasawwāhā. al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadūd*, Vol. I. 166.

³¹ al-Bannā, Nahw Figh Jadīd, Vol. I, 172.

tidak mengatakan jalan satu-satunya—untuk bisa mewujudkan semua itu. Semua tentang Allah dan hal gaib lainnya adalah sasaran dari pendekatan ini.³²

Disamping itu, karena tujuan al-Qur'ān adalah memperbaiki manusia, maka memperbaiki tersebut harus melalui pendekatan psikis dan nurani sebagai penyempurna dari pendekatan awal melalui jalur musik dan seni. Substansi dua pendekatan di atas mengarah kepada jiwa.

Karena menjadi tabiat manusia untuk menepikan kematian sejauh mungkin, al-Qur'ān kemudian datang dan mengingatkan manusia akan kematian. Semua kesenangan dunia yang dibanggakan akan segera berakhir. Al-Qur'ān tidak berhenti sampai di sini. Ia menegaskan—dan ini yang paling penting—bahwa akan ada hidup lagi setelah mati. Badan yang sudah menjadi debu akan dibangkitkan kembali. Jiwa ini akan berdiri di hadapan timbangan untuk menimbang semua amal perbuatannya, baik yang bagus ataupun yang buruk. Setelah ditimbang manusia akan digiring ke surga atau ke neraka.

Menurut Jamāl, ada perbedaan mendasar antara orang-orang yang tidak mengimani kehidupan setelah mati, hari kebangkitan, pembalasan, dan siksaan dengan mereka yang mengimaninya. Orang yang tidak mengimani hidup setelah mati akan menuruti hawa nafsu hingga puas dan tidak menyesal ketika kematian tiba, sedangkan orang yang mengimaninya mengetahui kalau kehidupan di dunia hanya sementara dan tidak boleh "memanjakan" hawa nafsu. Setiap tingkah laku yang melampaui batas kewajaran dan keadilan akan dihisab.

³² al-Bannā, *al-Islām kamā*, 66.

Banyak contoh ayat yang melansir keyakinan orang musyrik seraya menolaknya, seperti yang terdapat dalam OS. Al-Mu'minūn [23]: 37-38³³:

←\$□**←**◎♦❖ **←**Ⅱ公♦◆⊕ G√◆®☆◆◆廿◆□ (C) (C) (S) **♦×√½**□□**८→**∅⊠©**७**∞ ·◆**%** 企業分分 ◘♠ጱ♠∿⇔┞♦७Ⅱ→७⋅००⊕ ⊕♥७००% ♦०००० €₩₽ "Kehidupan itu tidak lain hanyalah kehidupan kita di dunia ini, kita mati dan kita hidup dan sekali-kali tidak akan dibangkitkan lagi. Ia tidak lain hanyalah seorang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah, dan Kami sekali-kali tidak akan beriman kepada-Nya".

Menurut Jamal, prinsip siksa dan pahala telah menjadi bagian tidak terpisahkan dari tabiat individu dan struktur sosial. Tanpa prinsip ini, keseimbangan dalam masyarakat tidak akan pernah tercipta. Oleh karenanya, ketika pembicaraan al-Qur'an terfokus kepada siksa-pahala, keadilan atau bahkan penggambaran surga neraka yang begitu terang, tidak lain untuk menggerakkan dan menyadarkan manusia. Ketika al-Qur'an memosisikan maksiat dan pengampunan, siksa dan pahala, surga dan neraka secara berdampingan, itu tidak lain untuk membuka jalan kebaikan bagi manusia serta menjauhkannya dari keburukan.³⁴

Ketika di hadapan manusia terdapat dua jalan, maka manusia mempunyai kebebasan untuk memilih salah satunya. Tapi bagi Jamal, yang harus diingat, mereka berada di hadapan "Zat Maha Pengampun, Penerima tobat, siksaan-Nya sangat pedih dan tidak ada Tuhan selain diri-Nya." Tidak dapat diperdebatkan, setiap jiwa patuh dan memohon pengampunan-Nya. 35 Menurutnya, dengan

³³ Seperti juga yang terdapat dalam QS. Saba' [34]: 3; QS. al-Taghābun [64]: 7; QS. Qāf [50]: 39-

³⁴ al-Bannā, *al-Aşlāni al-'Azīmāni*, 35.

³⁵ al-Bannā, Nahw Fiqh Jadīd, Vol. I, 184.

dualitas ini, semua perkara bisa dalam titik keseimbangan bagi manusia untuk melakukan kebaikan dan menjauhi keburukan.

Yang perlu ditegaskan adalah, al-Qur'ān tidak berhenti sampai di sini (pendekatan rasa). Ia juga menggunakan pendekatan rasional yang mungkin tidak pernah dilakukan oleh kitab-kitab lain. Contoh-contoh yang telah disampaikan adalah buktinya. Al-Qur'ān menggunakan sesuatu yang fitrah dan rasional.

Al-Qur'an menggunakan pendekatan rasa untuk mempersiapkan jiwa hingga bisa menerima tujuan al-Qur'an, yang dapat diringkas dalam dua hal: Pertama, penggunaan akal. Tidak ditemukan satu kitab pun, seperti al-Qur'an, yang mendorong pembacanya untuk berkeliling dunia guna mengetahui dan mempelajari peninggalan orang-orang terdahulu. 36 Dengan begitu, mereka dapat mengetahui keagungan Allah dan menemukan hikmah-hikmah tersimpan. Al-Qur'an menganjurkan agar manusia menggunakan akal pikirannya. Dalam kitabnya berjudul *al-Awdah* yang ilā al-Qur'ān, untuk mendukung argumentasinya, Jamāl banyak mengutip potongan-potongan ayat al-Qur'ān seperti QS. al-Baqarah [2]: 73 dan 242, la'allakum ta'qilun (agar supaya engkau berpikir), QS. al-Baqarah [2]: 219, la'allakum tatafakkarun (agar supaya engkau berpikir), QS. al-An'ām [6]: 50, afala tatafakkarun (apakah engkau tidak berpikir), dan lain sebagainya.³⁷ Dalam ayat lain, Allah juga menjelaskan penyebutan orang-orang yang berakal dengan ulu al-albab. Hal ini seperti yang tertuang dalam QS. al-Baqarah [2]: 179 dan 269, QS. Ali Imran [3]: 7.38

³⁶ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 67

³⁷ al-Bannā, *al-Awdah*, 54-55.

³⁸ al-Bannā, *al-Awdah*, 55.

Selain itu, keistimewaan Adam sebagai manusia daripada malaikat adalah karena "telah diajarkan kepadanya tentang nama-nama". Ungkapan ini menggambarkan kunci pengetahuan dari kecakapan Adam yang diajarkan oleh Allah. Tidak berlebihan bila malaikat harus sujud kepadanya. Allah memperingati orang yang tidak menggunakan akal, hati, dan indra lainnya dengan firman-Nya dalam QS. al-A'rāf [7]: 179:

"Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahanam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai."

Adapun sasaran kedua dari tujuan al-Qur'an adalah beriman kepada nilainilai universal, seperti kebaikan, cinta-kasih, kebebasan, keadilan, kebenaran,
kehormatan, dan semua hal yang menjauhkan seorang muslim dari kejelekan,
kezaliman, egoisme, dan mengikuti hawa nafsu.³⁹

Islam datang di saat orang-orang Arab berbangga diri dengan keturunan masing-masing. Dunia juga diwarnai dengan tindakan diskriminatif dan tidak berkeadilan. Masyarakat terkotak-kotak dalam strata sosial yang berbeda. Al-Qur'ān kemudian menyerukan pentingnya kesetaraan. Mereka diciptakan berbangsa-bangsa dan berbeda untuk saling mengenal. Al-Qur'ān menjelaskan

_

³⁹ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 67.

bahwa yang paling mulia di antara mereka adalah orang yang paling bertakwa, bukan yang paling kaya.⁴⁰

Islam datang ketika kekuatan dituhankan: yang kuat bersikap otoriter kepada yang lemah. Penguasa otoriter terhadap rakyatnya. Keadilan ibarat pedang. Lalu, Islam menjadikan keadilan sebagai sarana penegakan hukum dan hakim dalam perselisihan. Islam datang ketika wanita diremehkan, tidak mendapatkan haknya, dan budak tidak mendapatkan perlindungan. Islam bertujuan memberdayakan perempuan dan melindungi budak. Islam datang di saat ke-jāhiliyah-an menyelimuti masyarakat, lalu menawarkan konsep ketakwaan untuk menggantikannya. Jamāl al-Bannā mengutip beberapa ayat yang mendukung hal tersebut, seperti yang termuat dalam QS. al-Māidah [5]: 8:

"Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan."

"Dan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan-amalan yang shaleh, kelak akan Kami masukkan mereka ke dalam surga yang di dalamnya mengalir sungai-sungai; kekal mereka di dalamnya; mereka di dalamnya mempunyai istri-istri yang suci, dan Kami masukkan mereka ke tempat yang teduh lagi nyaman."

QS. al-Nisā' [4]: 135:

⁴⁰ al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, Vol. I, 191.

⁴¹ al-Bannā, *Nahw Fiqh Jadīd*, Vol. I, 191.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَو الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu, bapak, dan kaum kerabatmu. jika ia kaya ataupun miskin, Maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan."

Semua itu menunjukkan adanya optimalisasi akal dan iman dalam nilainilai universal. Apalagi, semua itu melalui pendekatan musik dan seni. Al-Qur'ān
mempersiapkan jiwa untuk bisa menerimanya, dapat membumikan yang menjadi
cita-cita Islam. Berakal dan beriman akan membuat seseorang bisa menerima
dengan tulus, tidak tersesat oleh *khurafāt* dan tidak dikalahkan oleh syahwat.
Lebih jauh, nilai-nilai itu dapat tercerminkan dalam kehidupan masyarakat.

c. Revolusi al-Qur'ān

Untuk menyempurnakan rangkaian pemikiran Jamāl al-Bannā tentang pembacaannya terhadap al-Qur'ān ia pun mengenalkan *tathwīr al-Qur'ān* (revolusi al-Qur'ān) sebagai arah baru dalam membaca al-Qur'ān. Secara etimologis, *thawrah* (revolusi) dalam al-Qur'ān diambil dari QS. al-Rūm [30]: 9, ...wa athārū al-arḍ wa 'ammarūhā. Menurut Muḥammad Fu'ād 'Abd. al-Bāqī dalam karyanya Mu'jam Alfāḍ al-Qur'ān, seperti yang dikutip Jamāl al-Bannā, mengatakan bahwa kalimat athārū bermakna menggerakkan dan mengolah bumi (tanah) untuk bercocok tanam, mengeluarkan barang tambang atau memompa air.

Dalam sebuah ḥadīth terdapat sebuah ungkapan *thawwiru* al-Qur'an dan athīru al-Qur'an. ⁴² Dalam menafsirkan ḥadīth tersebut, Muḥammad Ṭāhir al-Ṣiddīqī al-Fatanī dalam kitabnya, *Majma' Biḥār al-Anwār fī Gharāīb al-Tanzīl wa Latāīf al-Akhbar*, mengatakan:

"Barangsiapa yang menginginkan ilmu maka galilah al-Qur'ān yakni dengan memikirkan makna, tafsīr dan bacaannya. Karena di dalam al-Qur'ān terdapat ilmu orang klasik (*awwalūn*) dan orang modern (*ākhirūn*). Serta mengambil faedah di dalamnya."

Adapula ḥadīth lain menyebutkan, كَثِيرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ مُرَّقَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ مُرَّقَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ:"مَنْ أَرَادَ الْعِلَّمَ فَلْيُثَوِّرِ الْقُرْآنَ، فَإِنَّ فِيهِ عَلْمَ الأَوَّلِينَ وَالأَجْرِينَ" وَالأَخِرِينَ"

"Diceritakan dari Abū Khalīfah, diceritakan dari Muḥammad bin Kathīr, diceritakan dari Shu'bah, dari Ibn Isḥāq, dari Murrah, dari 'Abd. al-Allāh, Nabi bersabda: Barangsiapa yang menginginkan ilmu maka galilah al-Qur'ān karena didalamnya terdapat ilmu orang klasik (awwalūn) dan orang modern (akhirūn).

Konteks hadith tersebut oleh Imam al-Qurtūbī dipakai untuk menafsirkan

QS. al-Baqarah [1]: 67, dimana ia mengutip pendapat Shamir yang menyebutkan bahwa makna *tathwir al-Qur'ān* adalah upaya pembacaan al-Qur'ān serta menafsirkan makna-maknanya. 45

⁴² Menurut Jamāl al-Bannā, walaupun ḥadīth ini secara mata rantai *sanad* terbilang lemah, akan tetapi bagginya, maknanya sangat indah karena mampu mendekatkan Jamāl dari perkataan Rasūl al-Allāh. Lihat Jamāl al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm mā bayn al-Quddāmā wa al-Muḥaddithīn* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 248.

⁴³ Jamāl al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2000), 96.

⁴⁴ Abū al-Qāsim Sulaymān bin Aḥmad al-Ṭabrānī, al-Mu'jam al-Kabīr li al-Ṭabranī, ḥadīth no. 8666, vol. IX, dikomentari Ḥamdī 'Abd. al-Majīd al-Salafī (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.th), 146. Adapun kata tathwīr al-Qur'ān—sebagaimana keterangan Shamir ⁴⁴—adalah pembacaan al-Qur'ān serta usaha penafsiran makna-makna yang terkandung di dalamnya

⁴⁵ Dikutip dari penafsiran QS. al-Baqarah [1]: 67. Lihat Abū 'Abd. al-Allāh Muḥammad bin al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2002), 403.

Sedangkan pemilihan Jamāl terhadap kosa kata *tathwīr* sebagai ganti dari *tafsīr* karena baginya Islam dan al-Qur'ān diturunkan dalam rangka merevolusi tatanan kehidupan Arab-Jāhiliyyah. Sama halnya dengan diturunkannya agamaagama samawi.

Melalui kitab *Tathwir al-Qur'ān*, Jamāl al-Bannā menegaskan bahwa agama-agama pada dasarnya merupakan revolusi terhadap konstruk masyarakat saat itu. Apa yang terjadi pada bani Isrāil ketika Nabi Musa berdakwah dan membebaskannya dari tanah Mesir menuju daerah yang bebas? Siapa yang mampu menghadapi Raja Fir'aun yang kejam dan mampu menghentikan kekejaman tersebut? Jawabannya adalah kekuatan agama.

Sama halnya revolusi Islam di tengah-tengah masyarakat Baduwi Arab dan di tengah kabilah-kabilah penyembah berhala. Kemunculan Muḥammad saw. memiliki misi suci untuk menyatukan kabilah-kabilah tersebut dan merestorasi ritual-ritual yang menyimpang ke dalam koridor yang berbasis al-Qur'ān dan keadilan. 46

Selain merujuk kepada eksistensi agama-agama sebagai bagian dari sebuah revolusi, Jamāl juga mengindikasikan perubahan revolusioner yang terjadi pada peradaban Yunani dan Eropa modern. Dengan mengusung kemerdekaan akal, pembebasan dari taklid dan otoritas gereja, mereka sampai kepada kemajuan peradaban. Oleh karena itu, revolusi ini diharapkan mampu mendatangkan

⁴⁶ al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān*, 249-250.

pemahaman yang baik terhadap al-Qur'an dan sampai kepada kerahasiaan dan kedalaman nilai-nilai al-Qur'an.47

Revolusi yang dikehendaki Jamāl al-Bannā bukan seperti revolusi di Perancis (1879) atau revolusi di Bolshevik-Rusia (1917), atau bahkan jika hal itu dimaknai seperti kudeta politik-militer, atau bahkan gerakan-gerakan revolusioner yang menghancurkan legalitas konstitusional dengan membawa ide baru yang revolusioner sebagai gantinya. Karena apa yang dikehendaki dalam revolusi ini adalah revolusi di bawah aturan-aturan shariah dengan tujuan mencapai kemuliaan manusia. Namun, revolusi tersebut tidak bisa diaplikasikan pada tatanan sosial kemasyarakatan, ekonomi dan politik, sebelum keimanan yang berbasis kebebasan dan keadilan terwujud.⁴⁸

Kebutuhan terhadap revolusi menjadi sebuah kelaziman jika ditemui bentuk-bentuk penyimpangan dalam hubungan sosial kemasyarakatan yang bersifat akut, sebab tidak mungkin melakukan perbaikan secara parsial. Bagi Jamāl, hal itu tidak menjadi prasyarat mutlak mengingat sebuah masyarakat (negara) bisa dihinggapi kemunduran jika tidak segera dilakukan sebuah revolusi. 49 Meski demikian, menurut Jamāl, ide revolusi adalah sebuah gerakan yang dilaksanakan berdasarkan teori, mempunyai tujuan perubahan, dan bisa dipraktikkan oleh masyarakat.⁵⁰

Terdapat dua tolok ukur revolusi dalam Islam. Pertama, nalar revolusi yang bersumber dari al-Qur'an. Sebagai contoh, revolusi kalimat yang tertuang

⁴⁷ al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān*, 249.

⁴⁸ al-Bannā, Tathwir al-Qur'an, 9, 109.

⁴⁹ al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān*, 7.

⁵⁰ al-Bannā, *Tathwir al-Our 'an*, 5.

dalam slogan Islam *Lā Ilāha illā al-Allāh*⁵¹ (tiada Tuhan selain Allah) adalah upaya al-Qur'ān dalam mendekonstruksi pola keberagamaan masyarakat Jāhiliyyah. Ia meliputi dua masa yang saling bertentangan. Masa awal, di mana Tuhan dikenal sebagai wujud yang banyak yang dipercayai oleh masyarakat Jāhiliyyah, didestruksi menjadi sebuah kepercayaan tunggal terhadap Tuhan Yang Esa, Allah swt., yang selalu mengilhami nilai-nilai kebaikan, kebebasan, persamaan, persaudaraan sesama manusia, serta menunjukkan manusia dari zaman kegelapan menuju kecemerlangan.⁵²

Kedua, potret keteladanan Rasūl al-Allāh dalam memimpin umat Islam. Hal ini bisa ditelaah dalam dakwah revolusioner Nabi Muḥammad yang tanpa kekerasan, paksaan, dan berorientasi kekuasaan ataupun pangkat. Prinsip dakwah tersebut dikembangkan melalui proses kesadaran iman individu terhadap ajakan Nabi. Walaupun tidak mendapatkan respon dari masyarakat, sebagai petunjuk Allah, Nabi tetap bersabar: iṣbir li amr rabbī ḥattā yaḥkuma al-Allāh baynī wa baynakum (bersabarlah terhadap perintah Tuhan-Mu sampai Allah menghakimi antara aku dan kalian semua). 53

Di antara ide-ide revolusioner yang termaktub dalam al-Qur'ān adalah penolakan Islam terhadap minuman keras dan menggantinya dengan majlis zikir, ilmu, serta perbuatan baik. Demikian halnya dengan usaha Islam dalam memenuhi

⁵¹ Doktrin ini menunjukkan bentuk pluralitas *Ilāh* yang memang harus dipilih oleh seluruh manusia. Inilah doktrin yang paling masuk akal untuk menghindari kemusyrikan dalam bertauhid. Di samping itu, pluralitas adalah bagian dari kehendak Allah dan Ia menciptakan berbagai variabelnya agar pluralitas tidak mengalami benturan. Oleh karena itu, tauhid murni adalah meyakini bahwa keesaan hanya milik Allah dan pluralisme adalah prinsip dasar masyarakat. Lihat Jamāl al-Bannā, "Muqaddimah" dalam *al-Ta'addudiyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2001), 4.

⁵² al-Bannā, Tathwīr al-Qur'ān, 26.

⁵³ al-Banna, Tathwir al-Qur'an, 17.

hak-hak budak dan perempuan. Ayat *fa immā minnā ba'd, wa immā fidāa* adalah salah satu solusi Islam untuk membebaskan budak. Islam juga memberikan persamaan hak perempuan, larangan membunuh bayi perempuan, dan membentuk pola kehidupan *sakīnah* dan *mawaddah* dalam pola hubungan suami-istri.⁵⁴

Di samping itu, ide revolusioner al-Qur'ān juga bertujuan menyadarkan masyarakat Jāhiliyyah atas sesuatu yang selama ini tidak diketahui dan disadari, yakni bahwa Allah menjadikan manusia sangat mulia dan menjadikannya sebagai pemimpin di dunia, memberinya pengetahuan tentang nama-nama, memerintahkan malaikat bersujud kepadanya, serta memberikan bumi dan segala isinya sebagai fasilitas. Dengan begitu, manusia diberikan kepercayaan dan amanah yang mana langit dan bumi tidak sanggup mengembannya. 55

Ini berarti Allah menghendaki perubahan atas apa yang sudah menjadi kepercayaan (agama) nenek moyang masyarakat Jāhiliyyah dan mengecam manusia yang mengabaikan kemampuan berpikir. Manusia sebagai entitas yang mulia itulah yang menjadi spirit dan kandungan dalam al-Qur'ān. Problem inilah yang, menurut Jamāl al-Bannā, tidak disadari oleh tafsīr-tafsīr yang ada serta pemahaman dari model dakwah-dakwah Islam. Oleh karena itu, sikap tersebut tak ubahnya seperti keyakinan Jāhiliyyah, karena tidak menyadari eksistensi manusia seutuhnya untuk bisa mandiri dalam proses berpikir dan bertanggung jawab atas nasibnya sendiri. 56

_

⁵⁴ al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān*, 25.

⁵⁵ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 55.

⁵⁶ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 55.

Bagi Jamāl, Revolusi ini adalah perubahan *kalimat* dan keimanan, bukan revolusi melalui pedang ataupun kekuasaan.⁵⁷ Revolusi ini menjamin kebebasan berpikir, karena tidak ada keimanan tanpa sebuah pilihan. Tidak ada keimanan tanpa sebuah pemikiran. Oleh karena itu, revolusi Islam adalah revolusi kebebasan dan revolusi akal. Mungkin, hal ini sudah hilang semenjak era Nabi dan empat *al-khulafā*, *al-rāshidūn*.⁵⁸

Sebagai contoh dari bentuk kepemimpinan Nabi bisa dirujuk kepada proses memerdekakan Madinah (*fath Madīnah*). Apa yang dilakukan Nabi hanya bermodalkan prinsip-prinsip al-Qur'ān. Selanjutnya, ketika datang kesempatan untuk memerdekakan Mekkah (*fath Makkah*), walaupun kedatangan Nabi dengan kekuatan prajuritnya, tetapi hal itu tidak menyebabkan pembunuhan atas ratusan—atau bahkan ribuan—musuh, seperti lazimnya sebuah penaklukkan atas daerah atau negara tertentu. Konon, menurut sejarahwan, korban yang meninggal pada saat itu bisa dihitung dengan jari. Peperangan saat itu hanya terjadi pada siang hari. Setalah mendapatkan kemenangan, tanah Mekkah diplot sebagai tanah *muḥarramah* dan *muqaddasah*, ⁵⁹ Pada tahap ini, revolusi di atas akan mendapatkan seluruh kekuatan untuk mengubah situasi dan kondisi, mampu meresolusi segala bentuk kemunduran, kezaliman, individualisme, serta kebodohan untuk sampai kepada masa yang tercerahkan, berkeadilan, penuh cinta, dan kebebasan. ⁶⁰

⁵⁷ al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān*, 248-249

⁵⁸ al-Bannā, *Tathwīr al-Qur 'an*, 111.

⁵⁹ al-Bannā, *Tathwir al-Qur'ān*, 83.

⁶⁰ al-Bannā, Tafsīr al-Qur'an, 248.

Inilah *setting* alamiah al-Qur'ān yang berusaha mengerahkan segala apa yang dimiliki manusia melalui akal, logika, serta segala hal baik. Selain itu, al-Qur'ān juga berusaha mengeliminir segala bentuk kekejaman dan kerusakan, menjanjikan kemenangan dalam kehidupan dunia ini serta surga di akhirat nanti. Revolusi inilah yang diperkenalkan Nabi melalui keteladannya dalam memimpin umat Islam, seperti yang diasumsikan oleh Jamāl al-Bannā.

Lalu bagaimana cara merevolusi al-Qur'ān? Hal itu bisa dilakukan dengan cara memikirkan substansi al-Qur'ān. Sebuah penggalan ayat yang berbunyi *afalā* yatadabbarūn al-Qur'ān am 'alā qulūbin aqfāluhā adalah satu dari sekian ayat yang menuntut pemahaman yang benar terhadap kata maupun kalimat, yakni dengan mengambil saripati makna sesuai dengan spirit al-Qur'ān.⁶¹

Bagi Jamāl al-Bannā, untuk merealisasikan revolusi al-Qur'ān harus terpenuhi dua hal penting. *Pertama*, menghilangkan eksploitasi makna yang diwariskan oleh ulama salaf yang berimplikasi kepada kesucian tafsīr, termasuk jika penyimpangan tersebut menghalangi esensi makna al-Qur'ān. *Kedua*, memenuhi pemahaman yang dikehendaki al-Qur'ān agar dapat direalisasikan dalam kehidupan nyata.

Pemikiran bahwa tafsir adalah alat untuk membaca al-Qur'an harus ditolak. Menurut Jamal, setiap produk tafsir klasik hidup pada ruang privatnya. Ini berarti, apabila gagasan pembaruan Islam masih berkutat di wilayah tersebut, walaupun dengan mengkritisi riwayat *Israiliyyat* di dalamnya, maka *setting*

⁶¹ al-Bannā, *Tathwīr al-Our 'ān*, 96.

pembaruan yang ada hanyalah upaya repetisi semata, karena belum mampu menganulir indoktrinasi secara prinsipil maupun praksis.

Dalam hal ini Jamāl al-Bannā tidak ingin 'terpenjara' oleh prasyarat konseptual yang diberikan oleh mufasir salaf, seperti halnya keharusan menguasai ilmu bahasa, baik *nahwu*, *ṣaraf*, dan lain-lain. Atau bahkan menguasai *nāsikh*mansukh (abrogasi), sebab-turun ayat (asbab al-nuzul), dan lain-lain. Selain itu, Jamāl juga mengkritisi pola penafsiran kontemporer dengan segenap perangkat keilmuan modern karena terpengaruh horizon akademisnya—seperti apa yang dilakukan oleh M. Shahrur yang di samping mengembangkan metode Abu Ala al-Fārisī untuk menelusuri makna al-Qur'ān dan rumuskan teori limit (hudūd) yang dikonsepkan sebagai pendekatan dalam mengkaji al-Qur'an. Akibatnya, cara kerja penafsiran seperti ini tidak malah menyatukan penafsir dengan al-Qur'an dalam penelusuran makna integral al-Our'an. Karena kepentingannya upaya "menafsirkan" al-Qur'an, terciptalah dua hal yang berbeda, yakni "penafsir" dan "yang ditafsirkan". Masing-masing independen serta mengisolasi satu dengan yang lainnya. Maka, bagi Jamāl, para penafsir—dengan horizon sosioakademisnya—sebenarnya bukan ingin menghadirkan makna al-Qur'an, tetapi mereka sedang menghadirkan skill keilmuannya dalam berinteraksi dengan al-Qur'an. Oleh karenanya, mereka bisa menghadirkan makna al-Qur'an sesuai dengan metode yang dikehendakinya, bukan yang dikehendaki al-Qur'an itu sendiri.62

_

⁶² Al-Bannā, *Tafsīr*, 246-247.

Secara prinsip, bagi Jamāl, setiap produk tafsīr adalah upaya pengguguran terhadap al-Qur'ān dengan mengembangkan pendapat pribadi (*qawl bi al-ra'y*). Sedangkan pada wilayah praksis, tafsīr dengan penafsiran ayat per ayat adalah pemutusan relasi maupun kontinuitas tiap ayat al-Qur'ān. Bagi Jamāl, korelasi tiap ayat dapat mewujudkan keutuhan makna, mampu menstimulasi petunjuk al-Qur'ān yang dapat mempengaruhi jiwa dan hati.⁶³

Dalam pandangan Jamāl, ulama salaf, dengan keunggulan ilmunya, bukanlah pribadi yang sempurna. Mereka adalah produk zamannya. Oleh karena itu, dalam menguji sejauh mana efektivitas produk ijtihadnya harus diajukan aspirasi dan pemikiran baru. Diakui atau tidak, banyak hal yang belum disentuh oleh ulama-ulama terdahulu.

Setidaknya, bagi Jamal al-Banna, ada tiga ruang lingkup corak penafsiran.

Antara lain:

- Lughawiyyun: corak tafsir yang berusaha mendekati rahasia kemukjizatan kebahasaan al-Qur'an.
- 2. *Madhhabiyyūn:* sebuah tafsīr yang mencoba menguatkan ideologi salah satu madhhab tertentu dari segi akidah di berbagai ayat.
- 3. *Akhbāriyyūn*: sebuah tafsīr yang melacak kejadian-kejadian yang terdapat dalam al-Qur'ān dari mulai penciptaan Adam sampai kejadian hari kiamat.⁶⁴

⁶³ al-Bannā, Tathwir al-Qur'an, 97.

⁶⁴ al-Bannā, Tathwīr al-Qur'ān, 39-40.

Yang ditakutkan oleh Jamāl al-Bannā adalah: aspek ideologis dalam pendekatan penafsiran dapat menjadi aral untuk menemukan objektivitas dan nilai-nilai revolusioner dalam al-Qur'ān. 65

Dalam ungkapan 'Alī ibn Abī Ṭālib, al-Qur'ān lā yantiqu wa huwa maktūb, wa innamā yantiqu bihi al-bashar, wa huwa ḥammālu awjuhin (al-Qur'ān tidak berbicara karena al-Qur'ān adalah [sesuatu] yang tertulis, [karena] sesungguhnya manusia adalah yang [membuat al-Qur'ān] berbicara, dan ia [al-Qur'ān] mengandung berbagai perspektif. Menurut Jamāl al-Bannā, ungkapan tersebut menjelaskan bahwa al-Qur'ān mengandung satu hukum tertentu yang menguatkan atau meniadakan. Hukum yang bisa dipahami satu orang, namun tidak dipahami orang lain. Ini semua adalah bagian dari keistimewaan al-Qur'ān. Al-Qur'ān menyimpan pluralitas makna. Bagi Jamāl, al-Qur'ān tidak hendak menghentikan manusia pada satu tafsīr tertentu, karena Islam diturunkan untuk semua masyarakat pada era yang berbeda-beda. Al-Qur'ān, dengan demikian, dapat dimanfaatkan oleh siapapun. 66

Konsep ini berusaha mendekati ayat per ayat untuk bisa sampai kepada makna yang integral ("naw' min al-mu'āyashah"). Oleh karena itu, revolusi model ini tidak harus menggunakan metode atau pisau analisis tertentu. Ia hanya didekati dengan kemampuan otak semata.⁶⁷ Konstruksi ini akan selalu mencoba memasuki visi al-Qur'ān. Di saat yang sama, ia harus mengeliminir metode tertentu (anti metode), yang diklaim paling sahih terhadap penafsiran al-Qur'ān.

.

⁶⁵ al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān*, 40.

⁶⁶ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 57.

⁶⁷ al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān*, 247.

Harapan Jamāl, pembaca al-Qur'ān bisa memasuki arena al-Qur'ān dengan jiwa yang bersih, layaknya seseorang yang berhaji yang memasuki Makkah al-Mukarramah dengan modal kejujuran tanpa memihak (*mutajarrid*) kepada sebuah kepentingan. Tidak ada yang terucap kecuali dengan pembacaan *talbiyyah*, *labbayka al-Allāhumma labbayka*.

Cara ini ditempuh dengan melakukan pembacaan ayat per ayat melalui kekuatan akal, ketundukan hati, serta usaha mengenali makna yang samar yang dijelaskan al-Qur'ān melalui penggunaan ayat yang berbeda-beda, sehingga sebuah *lafad* akan mempunyai pluralitas makna, bukan ketunggalan arti. Proses pencarian makna ini tidak bisa berhenti ketika si pembaca belum mendapat petunjuk yang memuaskan hatinya, sebab al-Qur'ān menyimpan banyak rahasia dan kedalaman makna yang barangkali tidak dapat ditemukan oleh generasi saat ini, tetapi oleh generasi sesudahnya.⁶⁸

Pergumulan terhadap al-Qur'ān ini tidak mempunyai tujuan tertentu seperti halnya tujuan yang ingin dicapai oleh para *mufassir* yang mendekati al-Qur'ān dengan metode tertentu. Karena, bagi Jamāl, hal itu justru mengubah atau bahkan mengganti makna hakiki al-Qur'ān. Jamāl al-Bannā meyakinkan bahwa revolusi al-Qur'ān ini nantinya akan sampai kepada rahasia makna al-Qur'ān. ⁶⁹

Yang harus dilakukan adalah optimalisasi akal, kontemplasi, serta menghentikan upaya mengikuti ijtihad ulama klasik. Taklid terhadap ijtihad klasik, bagi Jamāl, tak ubahnya menurunkan derajat manusia, seperti ungkapan al-Qur'ān, *ulāika ka al-an'ām bal hum aḍall* (mereka seperti hewan bahkan lebih

.

⁶⁸ al-Bannā, Tafsīr al-Qur'an, 247.

⁶⁹ al-Bannā, Tafsīr al-Qur'an, 247.

hina). Salah satu contohnya, ayat al-Qur'ān tentang peperangan yang berbunyi wa qātilūhum. Konteks itu berlaku ketika Islam harus survive menghadapi masyarakat kafir Quraysh. Akan tetapi, ketika Islam sudah tidak berperang lagi, maka perdamaian adalah hal yang sangat dianjurkan: la yanhākum al-Allāh 'an alladhīna....⁷⁰

Untuk apa Revolusi al-Qur'ān dilakukan? Sebagai usaha mengembalikan al-Qur'ān kepada potensi asalnya, yakni liberasi (pembebasan). Langkah pertama adalah menghilangkan segala misteri yang dihasilkan melalui produk tafsīr-tafsīr atau pemahaman-pemahaman sufistik, sehingga al-Qur'ān kembali kepada potensi semula seperti al-Qur'ān yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.

Tujuan dari revolusi tersebut adalah menghadirkan kandungan maupun nilai-nilai universal sebagai satu kesatuan dalam al-Qur'ān. Antara lain:

- a. Iman kepada Allah sebagai pencipta dan pengatur alam semesta, peletak undang-undang yang mengatur seluruh kehidupan manusia. Keimanan ini adalah akar dari nilai-nilai kebaikan. Ia merupakan substansi hidayah yang termanifestasikan dalam bentuk cinta, kebaikan, kebebasan, ilmu, keadilan, dan persamaan. Hal ini merupakan sarana mengenali dari perbedaan antara kesempurnaan nilai-nilai universal yang bersumber dari Allah dan nilai-nilai yang bersumber dari hukum positivisme yang jauh dari objektivitas maupun kesempurnaan.
- b. Iman kepada hari akhir sebagai hari pembalasan sebagai realisasi keadilan yang belum tercapai di dunia. Hari akhir adalah hari perhitungan. Ia

⁷⁰ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 57.

- 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

termanifes dalam masyarakat, seperti terciptanya keadilan dalam bingkai hubungan sosial kemasyarakatan, antara hakim dan terdakwa, pelaku modal dan pekerja, laki-laki dan wanita, dan sebagainya. Atau juga nilainilai yang berhubungan dengan jiwa, seperti kebebasan, pengetahuan, soliditas kemasyarakatan dengan mengasosiasikan prinsip *shūrā* dalam politik, atau zakat dalam ekonomi.⁷¹

Nilai-nilai inilah yang menjadi tujuan dari al-Qur'ān. Allah berkehendak untuk mengentaskan manusia dari zaman kegelapan menuju cahaya. Allah menciptakan manusia dan jin untuk beribadah, karena sesungguhnya ibadah merupakan akar dari segala perbuatan-perbuatan yang baik.

Ada benang emas dalam konsep revolusi al-Qur'ān Jamāl al-Bannā ini. Rangkuman pembahasan dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, selama al-Qur'ān menjadi mukjizat Islam, ia harus mempunyai kekuatan luar biasa untuk menciptakan perubahan dalam diri seseorang, agar berikutnya tercipta kehidupan baru yang berkeimanan.

Kedua, selama al-Qur'ān mempunyai kekuatan seperti di atas, setumpuk tafsīr yang lahir beberapa tahun setelahnya tidak mempunyai kekuatan ini. Bahkan pada titik tertentu, tafsīr yang ada telah "mengotori" keumurnian isi al-Qur'ān. Ia hanyalah serupa pemahaman yang dipengaruhi oleh konteks sosial dan politiknya sendiri. Di samping itu, kekuatan akal para ahli tafsīr ini tentunya berbeda antara satu dengan yang lain.

⁷¹ al-Bannā, Tafsīr al-Qur'an, 254-255.

Ketiga, apabila tafsir 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 antara nya 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.

Kemajuan manusia membutuhkan kerja keras, ilmu, dan karya di semua bidang. Akan tetapi kemajuan ini hanya akan bertolak dari jiwa yang tenang dan beriman. Bila semua tercapai, segala rintangan dapat diatasi. Manusia adalah unsur pertama. Manusia tidak bisa didekati dengan cara paksa. Dia harus melalui pendekatan keimanan sebagaimana dilakukan al-Qur'ān.

2. Sunnah

Sunnah merupakan sumber otoritas kedua konsep Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā, sebagai kerangka referensial pengetahuan Islam. Secara kebahasaan, Sunnah berarti jalan, metode, dan adat yang berlaku. Dalam *Asās al-Balāghah* karangan al-Zamakhsharī dikatakan, *sanna sunnatan* (dia meletakkan satu Sunnah), *tarraqa ṭarīqatan ḥasanatan* (dia merintis jalan yang baik), *istannā bi sunnatihī* (dia mengikuti Sunnahnya), dan *fulānun mutasanninun* (fulan mengikuti Sunnah).

Dalam banyak *ḥadīth*, Sunnah dimaksudkan dengan makna ini. Seperti dalam *ḥadīth* yang terkenal, *latattabi'annā sunana man kāna qablakum* (kalian akan mengikuti Sunnah orang-orang sebelum kalian). Begitu juga dengan *ḥadīth* yang mensinyalir bahwa seseorang yang merintis jalan baik akan mendapatkan pahala apabila ada yang mengikutinya, dan begitu juga sebaliknya.

Sunnah Nabi adalah jalan yang diikuti Nabi dalam ibadah, tingkah laku dan perbuatan lain. Nabi mengatakan, "Seseorang yang tidak mengikuti Sunnahku bukan bagian dariku." Artinya, seseorang yang tidak mengikuti metode dan

⁷² Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dawruhā fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1997), 9.

jalanku dalam berkeadilan dan mencari kebaikan dunia akhirat. Sunnah dengan pemaknaan model ini sangat umum, mencakup metode spesifik yang diikuti Nabi dalam kehidupannya yang mulia.⁷³

Menurut Jamāl, semua ini menunjukkan bahwa istilah Sunnah pada dasarnya adalah perbuatan. Oleh karena itu, Sunnah Perbuatan (al-Sunnah al-'Amaliyyah) adalah metode atau konsep yang dipraktikkan Nabi dalam salat, puasa, haji, zakat, atau bahkan menjalani kehidupan. Sunnah Perbuatan inilah yang dipersaksikan kepada khalayak Muslim, sehingga menjadi tradisi ritualistik seperti yang diperbuat Nabi⁷⁴ dan, melalui proses konsensus (ijma⁻), menjadi ritual turun-temurun dari masa ke masa.⁷⁵

Dengan demikian, Sunnah merupakan usaha Nabi dalam memberikan petunjuk, penjelas, serta menerangkan perincian terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dalam konstruk Sunnah sebagai perbuatan, kapasitas dan kebijakan Nabi merupakan unsur terpenting dalam mengelola kepribadian Muslim, baik dalam tataran individu maupun lingkup kemasyarakatan.⁷⁶

Bagi Jamal, pengertian ini jauh berbeda dengan memahami Sunnah sebagai hadīth. Secara definitif, kalau Sunnah dieksploitasi agar mencakup wilayah qawliyyah (ucapan). Hal itu sulit diterima karena perbedaan substansi makna. Di sisi lain, ucapan tertulis berbeda dengan perbuatan.⁷⁷

Seperti ini pula para sahabat dan *al-khulafa* al-rashidun memahami Sunnah. Imam Mālik juga mempunyai pemahaman yang sama ketika dia

⁷³ al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah*, 11.

⁷⁴ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 76.

⁷⁵ al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 240.

⁷⁶ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 239.

⁷⁷ Jamāl al-Bannā, *Qadiyyat al-Fiqh al-Jadīd* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2001), 56.

menjadikan perbuatan orang Madinah sebagai bagian dari dalil fikih. ⁷⁸ Makna ini dengan sendirinya membedakan antara *ḥadīth* dan Sunnah. Sunnah tidak bisa dikatakan yang berbentuk tindakan, karena Sunnah memang demikian. Oleh karenanya, istilah ini (yang berbentuk tindakan) tidak dibutuhkan. Sebagaimana penyempitan arti Sunnah menjadi perkataan juga tidak dapat dibenarkan. Sunnah dengan sendirinya adalah perkataan dan perbuatan yang berbau praksis.

Perbedaan seperti ini telah ada semenjak dahulu, sehingga orang seperti Sufyān al-Thawrī disinyalir sebagai ulama dalam bidang Sunnah, Imam Mālik ulama dalam bidang Sunnah dan *Ḥadīth*. Akan tetapi pemahaman umum tidaklah demikian. Sunnah dan *ḥadīth* cenderung disatukan.⁷⁹

Dalam Al-Qur'ān, Sunnah disebutkan sebanyak 14 kali. Semuanya dalam bentuk tunggal (*Sunnah*). Sementara dalam bentuk plural (*sunan*) disebut sebanyak dua kali. Al-Qur'ān menyebut Sunnah untuk menunjuk pada prinsip, dasar, dan jalan yang ditetapkan Allah untuk masyarakat tertentu. Para sahabat juga sangat memperhatikan Sunnah, tetapi mereka tidak sampai pada taraf menyamakan—apalagi mengutamakannya—dengan al-Qur'ān, sebab al-Qur'ān adalah kitab yang—disepakati bersama—merupakan aturan, kerangka, dan asas paling dasar bagi ajaran Islam. ⁸⁰

Sunnah pada masa Nabi dibagi menjadi tiga poros besar. *Pertama*, Sunnah kehidupan Nabi (*al-Sunnah al-ḥayātiyyah*), baik dalam perbuatan maupun lainnya. Seperti peran Nabi sebagai suami, bapak, dan umumnya kebiasaan

.

⁷⁸ al-Bannā, *Qadiyyat al-Fiqh*, 56.

⁷⁹ al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah*, 10-11.

⁸⁰ al-Bannā, Nahw Figh Jadīd: al-Sunnah, 11.

manusia seperti makan, minum, dan lainnya. *Kedua*, Sunnah ibadah (*al-Sunnah al-ibādiyyah*), yaitu perbuatan Nabi yang berkaitan dengan ibadah seperti salat, doa, dan lain sebagainya. *Ketiga*, Sunnah politik (*al-Sunnah al-siyāsiyyah*), yaitu sikap dan kebijakan Nabi sebagai pemimpin negara dan komandan perang, perencana dalam bidang ekonomi, dan lain sebagainya. ⁸¹ Dalam semua konteks ini Nabi menggunakan ijtihād, setelah al-Qur'ān. Tujuannya adalah menjelaskan apa yang ada dalam al-Qur'ān.

Ini berarti al-Qur'ān memberikan "ruang" kepada Nabi untuk menjelaskan semua itu kepada umat Islam. Seperti tata cara salat, rukun-rukun haji, standar zakat, dan lain sebagainya. Nabi juga mengajarkan etika secara umum, baik sebagai suami, kepala keluarga, politisi dan seterusnya. Kapan beliau harus toleran dan kapan harus tegas. Semua yang dilakukan Nabi terlihat jelas oleh umat Islam pada waktu itu. Perbuatan Nabi dalam bidang ibadah, sikapnya dalam dunia politik dan prinsip hidupnya dapat tertangkap utuh oleh umat Islam generasi pertama. Bagi mereka, Islam adalah jalan hidup dan konsep etika yang membebaskan, menyinari, serta mencerdaskan. 83

Menurut Jamāl, perbuatan Nabi pada wilayah ibadah selama tidak disertai dengan perintah untuk mengikutinya maka tidak wajib dilakukan. Karena di sana ada ibadah yang khusus untuk Nabi sebagai seorang Nabi. Seperti salat panjang dalam kesendirian. Namun dalam konteks sosial tidaklah demikian, seperti keberanian, kejujuran dan keikhlasan, dan lain sebagainya. Menurut Jamāl, apakah dalam konteks ini Nabi harus mengatakan, "Kalian harus melakukan seperti ini," untuk bisa ditiru umat Islam? Bila demikian, di manakah letak keteladanan Nabi? Nabi tidak mungkin mengatakan, "Ikutilah semua tingkah lakuku." Karena ini di luar kemampuan umat. Umat meneladani Nabi sesuai dengan kemampuannya. Dan tidak harus memaksakan diri. Itulah Sunnah. Lihat al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah*, 175.

al-Bannā, Qadiyyat, 99.
 Hal ini pernah digambarkan oleh Ja'far ibn Abī Ṭālib di depan raja Ḥabshī di Ḥabashah ketika umat Islam diusir orang-orang Quraysh dari Mekkah. Dia mengatakan:

[&]quot;Kami dahulu orang-orang Jahiliyah, menyembah patung, memakan bangkai, berbuat jahat, mengganggu tetangga, memutuskan tali silaturrahmi, dan memperbudak mereka yang lemah. Hingga Tuhan mengirim utusan-Nya yang kami ketahui nasabnya, kejujurannya, dan tanggung jawabnya. Utusan itu kemudian mengajak kami untuk menyembah Allah, mengesakan Allah, dan

Pasca meninggalnya Nabi Muḥammad, kebutuhan mengetahui kebijakan Nabi dalam menghadapi sebuah masalah tidak bisa dihindari. Oleh karenanya, proses pencarian ucapan (ḥadīth) Nabi pun semarak dilakukan para sahabat. Karena apa yang tidak diketahui satu sahabat bisa diketahui oleh sahabat yang lain. Kebutuhan itu dinilai mendesak melihat perkembangan dan perluasan wilayah kekuasaan umat Islam saat itu. 84 Akan tetapi, akibat penyaringan cerita dari ucapan-ucapan Nabi terdahulu, terjadi pergeseran yang membawa ke arah yang bertolak belakang. Sunnah bergeser menjadi ḥadīth Nabi, kemudian ḥadīth para sahabat dan tābi 'īn. Lebih jauh lagi, menurut Jamāl al-Bannā, perkembangan tersebut mampu membawa Sunnah—yang dipahami menjadi ḥadīth—ke posisi paling depan. Bahkan, pada praktiknya, Sunnah telah menguasai al-Qur'ān.

Menurut Jamāl, kebutuhan mengetahui Sunnah Nabi (dalam bentuk ucapan) dalam menghadapi sebuah masalah membawa implikasi masuknya motifmotif tertentu, seperti politik, atau bahkan penegasan sebuah madhhab tertentu. Hal itu bisa dirujuk dalam beberapa hal. Antara lain:

Pertama, ketika Mu'āwiyah menyebarkan kisah-kisah di dalam masjid, terutama kisah yang dibawa oleh Ka'b al-Aḥbār. Apa yang dilakukan oleh Mu'āwiyah ini, walaupun kurang mendapatkan perhatian dari para intelektual, mempunyai dampak sangat besar. Karena hal ini kemudian memberi kesempatan munculnya hadīth-hadīth palsu, seperti isu siksa kubur, hari perhitungan dan

meninggalkan yang kami sembah selama ini, bertanggung jawab, jujur, dan menjaga silaturrahmi. Kami juga dianjurkan untuk tidak berbuat jahat, menghentikan pertumpahan darah, menzalimi anak yatim dan asal tuduh. Kami pun mempercayai dan mengikutinya. Kemudian kami disiksa oleh bangsa sendiri, dan agama kami pun diancam". Lihat al-Bannā, Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah, 170.

⁸⁴ al-Bannā, al-Islām kamā, 77.

⁸⁵ al-Bannā, Qaḍiyyat, 56.

lainnya. *Ḥadīth-ḥadīth* tersebut berlebihan dalam mendorong dan menakut-nakuti masyarakat.

Tidak dapat dipungkiri apa yang dilakukan oleh Mu'āwiyah ini bertujuan politis, yaitu untuk menutup ruang perdebatan di seputar *khilāfah*. Lebih jauh, untuk memalingkan masyarakat dari urusan dunia (di dalamnya masalah *khilāfah*) ke urusan akhirat.⁸⁶

Kedua, secara kebetulan hal ini bersamaan dan sejalan dengan yang dilakukan oleh kalangan Yahudi, kaum munafik dan musuh-musuh Islam lainnya. Mereka adalah orang-orang yang percaya kepada *ḥadūth* di pagi hari dan mengkafirkannya di sore hari. Mereka juga mengatakan bahwa al-Qur'ān hanyalah dongeng orang-orang terdahulu.⁸⁷

Ketiga, sekelompok "pemalsu hadīth yang saleh", di mana hadīth-hadīth palsu sengaja dihembuskan untuk menakut-nakuti masyarakat. Mereka mengkampanyekan keutamaan surah tertentu dalam al-Qur'ān. Siksa-siksa pun diceritakan secara lebih menakutkan.

Keempat, di samping aliran pemalsu hadith di atas,⁸⁸ ada juga tantangantantangan baru yang hadir di hadapan para ulama hukum, sebagai akibat dari semakin meluasnya kawasan Islam pasca penaklukan yang dilakukan umat Islam.

٠

⁸⁶ al-Bannā, Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah, 12.

al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah*, 12. Menurut Jamāl al-Bannā, hal ini pada perkembangannya menciptakan keyakinan tentang abrogasi (*nāsikh-mansūkh*) dalam Al-Qur'ān. Pendapat orang-orang Yahudi ini kemudian dinisbatkan kepada para sahabat. Ironisnya, hal ini kemudian dikutip oleh para ahli *tafsīr* dan *ḥadīth* dan masih tertulis dalam kitab-kitab mereka hingga sekarang.

Muṣtafā al-Sibā alam bukunya al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī al-Islāmī menyebut ada sembilan golongan pemalsu ḥadīth: 1). Orang-orang Zindīq; 2). Orang-orang yang mengedepankan hawa nafsu; 3). Al-Shu'ubiyyūn; 4). Kalangan fanatik suku atau negara; 5). Kalangan fanatik madhhab; 6). Para pencerita; 7). Para petapa; 8). Orang-orang yang dekat dengan kekuasaan; 9). Orang-orang yang memanjakan ḥadīth. Bila ditambah dengan orang-orang Yahudi semuanya menjadi sepuluh golongan. Dikutip dari al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 243.

Tantangan baru ini memaksa mereka untuk mencari hadith-hadith (walaupun palsu), hingga permasalahan yang ada dapat terselesaikan. Apalagi al-Qur'an hanya menyentuh isu-isu global yang rincian permasalahannya tidak tersentuh. Dari sini, perburuan hadith kemudian menjadi kecenderungan baru. Perburuan ini mampu menemukan hadith yang mungkin sebelumnya tidak tereksplorasi. Namun, tidak dapat dipungkiri, perburuan ini juga memberi ruang bagi munculnya hadith-hadith palsu karena kepentingan tertentu. Hadith-hadith palsu ini pun dipertimbangkan manakala tidak ditemukan hadith yang benar. 89

Kelima, disamping faktor-faktor di atas, yang telah memperlebar ruang gerak Sunnah dalam disiplin keilmuan Islam (seperti fikih), ada faktor lain yang tidak kalah dominan, yaitu politik penguasa.

Keenam, para penguasa menyebabkan munculnya banyak hadith di seputar khilafah. Hadith tersebut tidak lain untuk mendukung dan meruntuhkan kekuasaan politik tertentu, seperti Dinasti Umayyah dan 'Abbasiyyah. Banyak hadith yang kemudian mendukung kelompok tertentu, seperti yang dialami kalangan Shi'ah.

Ketujuh, perkembangan yang cukup cepat dalam umat Islam telah merangkul banyak masyarakat dengan latar belakang yang beragam. Hadith-hadith yang ada tidak dapat dipahami secara benar, mengingat tradisi-tradisi mereka sudah mengakar, selain juga karena dendam sebagian mereka terhadap apa yang dilakukan Islam kepada peradaban Romawi dan Yunani. Oleh karenanya, mereka kemudian menggunakan kesempatan yang ada untuk

⁸⁹ al-Bannā, Nahw Figh Jadīd: al-Sunnah, 12-13.

melampiaskan dendam, dengan cara menghembuskan *ḥadīth-ḥadīth* palsu yang dapat merusak akidah.

Itulah beberapa hal yang mendukung terjadinya pemalsuan Sunnah yang sudah bergeser menjadi *ḥadīth*, disamping tidak adanya inisiatif membukukan Sunnah era kepemimpinan *al-Khulafā' al-Rāshidūn*.

a. Dari Proses Kodifikasi ke Validasi Sunnah

Ada bentuk kemufakatan di antara *al-Khulafā' al-Rāshidūn*, baik Abū Bakar, 'Umar ibn Khaṭṭāb, 'Uthmān ibn 'Affān, maupun 'Alī ibn Abī Ṭālib untuk tidak membukukan Sunnah. Adapun kodifikasi Sunnah yang diinisiasi oleh Khalīfah 'Umar ibn 'Abd. al-'Azīz, terjadi kurang lebih 100 tahun pasca meninggalnya Nabi, karena melihat kebutuhan untuk menjawab problematika yang terjadi pada masa itu serta menghindari usaha pemalsuan terhadap *ḥadīth* yang marak terjadi pada saat itu. ⁹⁰

Bagi Jamāl, tidak dilakukannya kodifikasi Sunnah pada masa awal Islam karena alasan menghindari tercampurnya teks al-Qur'ān dengan Sunnah adalah pendapat yang salah. Baginya, para sahabat yang menguasai sistem linguistik bahasa Arab memahami perbedaan sistem kebahasaan keduanya. Menurut Jamāl, alasan utama tidak dibukukannya Sunnah pada masa itu, disamping karena perintah Nabi, adalah agar umat Islam tidak menempatkan Sunnah melampaui al-

⁹⁰ al-Banna, *Qaḍiyyat*, 107.; bandingkan al-Bannā, *al-Islām kamā*, 81.

Qur'ān sebagai prinsip dasar utama dan awal bagi umat Islam. ⁹¹ Hal ini pulalah yang ditegaskan oleh 'Umar ibn al-Khattāb ketika melarang kodifikasi tersebut. ⁹²

Adapun hikmah dilarangnya penulisan *ḥadīth* tersebut adalah karena Sunnah sudah memiliki kapasitas untuk memperinci prinsip-prinsip global yang terdapat dalam al-Qur'ān. Karena Islam adalah agama terakhir, maka perincian (atau penafsiran) tersebut akan senantiasa berkembang seiring dengan kebutuhan waktu dan tempat, kecuali Sunnah Nabi yang menjelaskan tata cara salat, puasa, zakat, dan haji, di mana eksistensinya sudah *mutawātir* dari masa ke masa. ⁹³

Larangan Nabi untuk membukukan ḥadīth termaktub dalam ḥadīth riwayat al-Daylamī. Ia berkata:

"Taatlah kalian kepadaku selama aku masih berada di tengah-tengah kalian. Dan berpegang teguhlah kalian dengan kitab Allah (al-Qur'ān) halalkan apa yang telah dihalalkan oleh al-Qur'ān dan haramkam apa yang telah diharamkan oleh al-Qur'ān". 94

Hadith di atas disebabkan karena sikap beberapa sahabat yang lebih mengunggulkan Sunnah ketimbang al-Our'ān. 95

Pada perkembangannya, kebutuhan untuk mengetahui sumber autentik Sunnah Nabi untuk mengawal kehidupan umat Islam menjadi kebutuhan yang sangat mendesak. Peredaran hadith pada masa itu dilakukan dari mulut ke mulut;

⁹³ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 248-249.

_

⁹¹ al-Bannā, al-Islām kamā, 89-90.

⁹² al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 248.

⁹⁴ 'Alā' al-Dīn 'Alī Al-Muttaqī bin Ḥusām al-Dīn al-Hindī al-Burhān Fūrī, *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*, vol. I, ḥadīth ke-906 dan 960 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989), 179 dan 189. Bandingkan Nadīm Marghalī dan Usāmah Marghalī, *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), 121.

⁹⁵ al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 251.

dari perāwi satu ke perāwi yang lain, sampai kepada sahabat. Proses tersebut bertahan kurang lebih 150 tahun hingga munculnya inisiator pembukuan Sunnah, yakni Khalifah 'Umar ibn 'Abd. al-Aziz.

Waktu yang cukup lama hingga membuat kodifikasi ḥadīth tidak mudah dilakukan. Hal itu tidak bisa dilepaskan dari banyaknya intrik dan perpecahan antar kelompok dalam Islam, disamping meluasnya wilayah kekuasaan Islam yang rentan bersinggungan dengan musuh-musuh Islam yang sengaja membuat ḥadīth-ḥadīth palsu. Ini membuat verifikasi ḥadīth pada masa *tadwīn al-ḥadīth* tidak sepenuhnya lepas dari kekurangan.

Bersamaan dengan era kodifikasi, muncul "madrasah ḥadīth" yang dianggap sebagai badan pengesah ḥadīth. Bagi Jamāl, walaupun lembaga tersebut berhasil secara kuantitas (dari ratusan ribu menjadi puluhan ribu) dalam penyaringan ḥadīth, tetapi tidak secara kualitas. Penyaringan ini hanya berhasil mencegah keadaan tidak lebih buruk. 97

Untuk itu, dalam menelusuri autentisitas sebuah *ḥadīth*, Jamāl menganalogikan seperti transaksi hutang-piutang dalam tradisi *mu'āmalah* di mana setiap transaksi harus dicatat secara cermat dan jujur yang disertai dengan dua orang saksi laki-laki. Jika tidak ada, maka seorang laki-laki dan dua orang perempuan bisa menjadi saksi agar jika seorang diantaranya lupa maka yang lainnya mampu mengingatkannya. Dari analogi tersebut, bagi Jamāl, proses 'transaksi' ḥadīth dari mulut ke mulut harus dipersaksikan minimal dua orang

.

⁹⁶ al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 245.

⁹⁷ al-Bannā, Nahw Fiqh Jadīd: al-Sunnah, 18.

untuk menentukan autentisitas ḥadīth untuk menghindari penyimpangan dalam proses kodifikasi Sunnah.

Jamāl mengutip firman Allah dalam surah al-Baqarah [2]: ayat 282:

"... Dan janganlah kamu jemu menulis (hutang) itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu...."

Pertanyaannya adalah: apakah cara persaksian, pengukuhan, dan pembebasan dari kepentingan-kepentingan tertentu sudah dipenuhi oleh ulamā'-ulamā' ḥadīth dalam rangka memilah kualitas ḥadīth tertentu sehingga ḥadīth benar-benar mempunyai derajat *mutawātir*; yakni sebuah ḥadīth yang diriwayatkan oleh sejumlah besar orang yang menurut adat tidak mengkin mereka melakukan konklusi terlebih dahulu untuk berdusta sejak awal sanad sampai akhir sanad pada semua tingkat (*tabaqāt*)? Terlepas dari kenyataan bahwa eksistensi ḥadīth juga sejalan dengan prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur'ān. ⁹⁸

Penalaran ketat terhadap kualitas Sunnah di atas bukan usaha meragukan atau bahkan menegasi Sunnah. Bagi Jamāl, Sunnah adalah satu hal dan cara periwayatan adalah satu hal yang lain. Apa yang dikritisi adalah cara periwayatan dengan tujuan menetapkan autentisitas penisbatan hadīth kepada Nabi. Untuk mendukung pendapatnya, Jamāl al-Bannā mengutip pernyataan Muḥammad 'Abduh yang berkata bahwa "ukuran apa yang harus aku percayai mengenai sanad sebuah ḥadīth di mana aku tidak mengetahui sendiri kapasitas setiap

⁹⁸ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 246.

perāwi baik di tingkat thiqqah (kepercayaan) maupun ḍabṭ (kecermatan)-nya. Yang aku ketahui bahwa nama-nama perāwi itu sudah direkomendasikan oleh para shaykh dengan melabeli sifat-sifat tertentu yang sangat tidak mungkin untuk ditelusuri kebenarannya."⁹⁹

Kualitas *sanad* yang sudah diteliti oleh para ahli ḥadīth, bagi Jamāl, masih menyisakan anomali yang dapat merusak autentisitas ḥadīth. Hal ini merujuk kepada kategori ḥadīth yang sudah diteliti beberapa ulama ahli ḥadīth serta perbedaan hasil dalam menentukan sebuah sanad. Misalnya, ada ḥadīth yang dianggap sahih oleh Bukhāri dan Muslim, namun tidak jarang keduanya berbeda pandangan dalam penentuan kualitas *sanad* ḥadīth yang lain. Akibat perbedaan tersebut, Jamāl al-Bannā membuat beberapa indikator yang mendorong munculnya perbedaan. Antara lain:

1. Kualitas $r\bar{a}wi$ yang adil tidak bisa diukur secara matematis. Oleh karena itu, terjadi perbedaan di antara pakar ḥadīth dalam menentukan kualitas $r\bar{a}wi$. Perbedaan antara Bukhārī dan Muslim dalam menentukan kualitas $r\bar{a}wi$ tidak serta merta dapat ditutupi dengan adanya kitab-kitab yang menyajikan sekumpulan $rij\bar{a}l$ al-ḥadīth yang adil seperti $M\bar{i}z\bar{a}n$ al-l'tidal. Kitab-kitab tersebut tidak dapat menggaransi kualitas perawi secara mutlak. Misalnya, jika Aḥmad ibn Ḥanbal menemukan perawi yang pernah berargumentasi bahwa "al-Qur'ān adalah makhluk", maka ia akan menolak $r\bar{a}wi$ tersebut. l00 Keberpihakan terhadap madhhab tertentu juga akan menjadi alasan kuat

⁹⁹ Dikutip Jamāl al-Bannā dalam Muḥammad 'Imārah, *Muḥammad 'Abduh wa Madrasatuhu* (Kairo: Dār al-Hilāl, 1999), 67-8; bandingkan al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 246.
¹⁰⁰ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 83.

menolak riwayat-riwayat yang kemungkinan masih bisa dinisbatkan kepada Nabi.

- 2. Di satu sisi, ketika para pakar Ilmu Ḥadīth memilah ḥadīth-ḥadīth yang ṣaḥīḥ untuk dinisbatkan kepada Nabi. Di sisi lain, mereka menutup peluang ḥadīth-ḥadīth lain yang 'mungkin' ṣaḥīḥ. Hal inilah yang menjadi alasan naikturunnya standar sebuah hadīth.¹⁰¹
- 3. *Statemen* yang menggenaralisir bahwa *al-saḥābah kulluhum 'uduīl* (semua sahabat adil) walaupun hanya sekali bertemu Nabi adalah ketetapan yang tidak logis. Ini jelas menampik watak dasariah manusia yang bisa berbuat salah. Generalisasi sahabat di atas juga termasuk di dalamnya anak-anak kecil seperti 'Abd. al-Allāh ibn 'Abbās, Ḥasan dan Ḥusayn ibn 'Alī, Nu'mān ibn Bashīr, Anas ibn Mālik, dan Abū Sa'īd al-Khudrī di mana dua nama yang terakhir ini, oleh 'Āishah, dianggap masih sangat kecil untuk mengetahui *ḥadīth*. Akan tetapi keduanya meriwayatkan lebih dari seribu hadīth.

_

¹⁰¹ Al-Nasāi pernah berkata bahwa "aku tidak akan meninggalkan seorang perāwi jika tidak ada kemufakatan bahwa perāwi tersebut ditolak". Hal ini bertolak kepada pengambilan riwayat yang diambil oleh 'Abd. al-Raḥmān ibn Mahdī namun ditolak atau di-da'if-kan oleh Yaḥyā al-Qaṭṭān karena al-Nasāi mengetahui ketatnya standar al-Qaṭṭān terhadap kualitas perāwi. al-Bannā, al-Islām kamā, 83-84.

al-Bannā, *al-Islām kamā*, 85. Dalam pelabelan bahwa setiap sahabat adalah adil, para ahli Ḥaɗith mendasarinya pada al-Qur'ān surah al-Fatḥ [48]: ayat 29 yang berbunyi:

^{⇕⇐❍ႍႍ˃̣♦}ёष ♦▴▭鱉◬▴⇙↲⇽↛⇽↟☐ ▮ ★⇙↲↛⇾↟□⇐ợ◉❶♥⑨♥◘□♦⋪◊• Ø640**™**7■910414 **∂**■≈♦⊼ G \$ \$ **→ A A D V G** %\$@**0**∀←@ ₽\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
\$
< Ø\$\J\$\$\\$\$\\$\\$\\$\$\\$\$\$ **♥**⊠û**%**•□ ◆S□Z⇔◆dZZ◆3 ₽**₰%**Ø⊕□rXr□ **X2**0\b**0**\\ 多米め耳① ØØ× ₽\$→£
△©
♠
♠ ∅፟**⋛←⅓₀→鼠∙**⊕♦₺ $\triangle = 2 \cdot 0$ **№®□→>₫○**№€√ ¾ **∅ ◎ → ♦ → ☐ • ☆ ♦ ◎ ◆ □** Û**←**■♦७⋈∞५√♦★∙□ **⊕○◆★☆⊃⊠**▲ ≈k400∮8⊠ď ☑↑◼ਜ਼ੑੑੑੑੑੑੑੑੑ☆♦♦♦⇔ਲ਼ਫ਼ਫ਼ਫ਼ਫ਼ਫ਼ਫ਼ਫ਼ **⋒**₽⋒⋞ **■3♦□♦**☞⇔∞€√€√•□ r & & & , & B ♦K4=603819614 **>□** # × × × × 3 ▶×➪&AAB\$ ᄼᄋᅋᄳᅔᇓᅆᅆᄼᆠ ℀℀℗ℭ℮ⅅ℞℧℄Ωⅅ℀ ☎╧┖→┱७७♦८◆□ ス◆ポグシンロペ☎ œ▓ø♪ ℯ√©©ø♥→♦∇ ᆃ⇩⇳⇕ˌ∀□Щ◆□ ଡ଼□♦७ጶː▦⇘⇔□鴜⇣ၽႂᢊ⇼枚鴜

- 4. Sebagian ulamā' ḥadīth membolehkan periwayatan dengan makna karena lemahnya ingatan seorang sahabat atau karena ḥadīth itu begitu lama didengarkan dari Nabi. Menurut Jamāl, hal itu bisa dijadikan alternatif untuk menyelamatkan sebuah ḥadīth selama periwayatan makna, dengan memakai sinonim dari kata asal yang diucapkan, dalam sebuah ḥadīth tidak berkaitan dengan prinsip-prinsip hukum. Karena perubahan kata bisa mengganti kandungan makna. 103
- 5. Sebagian ahli ḥadīth memperbolehkan orang dewasa meriwayatkan ḥadīth dari anak kecil. Akan tetapi hal itu ditolak oleh al-Zarqānī. Menurutnya, sahabat yang belum mencapai *āqil-bāligh* riwayatnya terhenti.
- 6. Sebagian ahli fikih memperbolehkan periwayatan ḥadīth secara tidak langsung, seperti yang diucapkan oleh Abū al-'Abbās al-Qurṭubī dalam komentarnya terhadap kitab Ṣaḥiḥ Muslim, "Beberapa fuqahā' ahl al-ra'y (rasionalis) memperbolehkan mengaitkan sebuah hukum dari bentuk qiyās jalī (qiyās yang jelas) kepada ucapan Nabi, walaupun Nabi sendiri tidak mengucapkannya.

"Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan Dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu lihat mereka rukūʻ dan sujūd mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya. Tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah Dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar".

Bagi para ahli ḥadīth, sahabat adalah setiap muslim yang pernah melihat Nabi. Akan tetapi, menurut Jamāl al-Bannā, konteks ayat di atas tidak membicarakan sahabat *per se*, akan tetapi secara general saja. Hal itu juga ditegaskan dalam kalimat akhir dari ayat di atas yang berbunyi wa'ada al-Allāh al-ladhīna āmanū wa 'amilū al-ṣāliḥāti minhum maghfiratan wa ajrān adīmān (Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar).

Hal ini berimplikasi kepada penolakan para ahli hadith terhadap kritikan dari 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Alī ibn Abī Ṭālib, Zubayr ibn al-'Awwām, dan Āishah yang ditujukan kepada Abū Hurayrah, misalnya. Lihat al-Bannā, *al-Awdah*, 42.

¹⁰³ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 87.

Dengan begitu akan didapati teks ḥadīth yang berbunyi "qāla Rasūl al-Allāh saw kadhā". Oleh karena itu, banyak didapati ḥadīth-ḥadīth yang matannya lemah karena itu merupakan fatwa-fatwa dari para pakar fikih semata. 104

Dari beberapa indikator di atas, dapat ditegaskan bahwa tidak ada jalan untuk menyelamatkan autentisitas Sunnah kecuali dengan mengkomparasikan dengan kebenaran yang terdapat dalam al-Qur'ān. Ḥadīth yang benar adalah ḥadīth yang sejalan dengan prinsip al-Qur'ān, sedangkan ḥadīth yang tidak sejalan dengannya dianggap ḥadīth palsu. Jika ia berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka selalu terbuka ruang untuk kemampuan akal. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah ḥadīth logis atau tidak.

b. Menuju Sunnah Revivalis

Ada dua kecenderungan tentang studi ḥadīth selama ini. *Pertama*, kecenderungan konservatif. Kecenderungan ini biasanya diikuti oleh para ulama fikih dan dilindungi oleh lembaga keagamaan seperti al-Azhar, Lembaga Wakaf (di Mesir), dan lain sebagainya. *Kedua*, kecenderungan yang memisahkan *ḥadīth* dari al-Qur'ān. Menurut aliran kedua ini, al-Qur'ān sudah segalanya dan tidak membutuhkan ḥadīth, kecuali Sunnah 'amalī yang periwayatannya mencapai tingkat *mutawātir*.

Jamāl al-Bannā tidak sependapat dengan dua kecenderungan di atas.

Untuk kritik pada aliran pertama, Jamāl berkeyakinan bahwa "konsep sanad" tidak bisa menjamin dalam usaha menyelamatkan *hadīth* karena pemalsuan hadīth

¹⁰⁴ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 87.

¹⁰⁵ al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 247.

telah berkembang biak selama kurang lebih 100 tahun sebelum masa *tadwin al- ḥadith* (kodifikasi ḥadith). Bahkan pemalsuan *ḥadith* tersebut telah dilakukan di
masa Nabi oleh orang-orang Yahudi dan kaum munafik.

Terkadang, para pemalsu ḥadīth menisbatkkan ḥadīth-nya kepada sahabat, tābi'īn dan tābi' tābi'īn. Bahkan hingga masa kodifikasi itu sendiri. Motif pemalsuan ini sangat beragam. Sebagian melakukan demi melangsungkan hegemoni tertentu, seperti kalangan Quraysh, Umayyah, dan 'Abbāsiyyah. Sebagian karena faktor "keikhlasan": yaitu untuk keutamaan, seperti ḥadīth yang berhubungan dengan siksa kubur dan lainnya. Sementara bagian lainnya untuk menghancurkan Islam dengan cara memalsukan ḥadīth-ḥadīth Isrāiliyyāt dalam akidah. Ditambah lagi dengan menjamurnya periwayatan maknawi. Akhirnya, sulit ditemukan ḥadīth mutawātir yang hakiki, meskipun hanya satu. Karena dalam ḥadīth mutawātir, selalu terdapat perbedaan dalam bidang teks. Menurut Jamāl, bila ini terjadi pada ḥadīth yang disebut mutawātir, bagaimana dengan lainnya. Lebih parah lagi, terdapat banyak ḥadīth yang bertentangan dengan al-Qur'ān dan spirit perjuangan Islam.

Oleh karenanya, dapat ditegaskan bahwa kajian para ulama ḥadīth selama ini sangat tidak cukup. Walaupun demikian, Jamāl juga tidak setuju dengan konsep "pengasingan" ḥadīth dari al-Qur'ān. Karena ini tidak menyelesaikan masalah.

Contohnya adalah salat. Para sahabat tidak pernah mendengar langsung doa dalam rakaat, sujud dan lainnya dari Nabi. Mereka mengetahui hal itu dari hadith yang kemudian disebarkan oleh para sahabat kepada yang lain.

Walupun dalam ribuan ḥaɗith yang ada saat ini terdapat ribuan ḥaɗith palsu, namun tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat ribuan ḥaɗith pula yang tidak dapat dipungkiri keabsahannya. Oleh karena itu, bagi Jamāl, standar ideal untuk menguji autentisitas ḥaɗith adalah al-Qur'ān. Karena tidak ada kitab lain yang menyamai apa yang dikatakan Nabi kecuali al-Qur'ān. Al-Qur'ān harus dijadikan dasar dan ukuran Sunnah agar terhindar dari segala keraguan. Ḥaɗith yang benar adalah ḥaɗith yang sejalan dengan prinsip al-Qur'ān serta sejalan dengan maqāṣid al-sharī'ah, 106 sedangkan ḥaɗith yang tidak sejalan maka ḥaɗith tersebut palsu. Jika berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka kemampuan akal selalu terbuka untuk digunakan. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah haɗith logis atau tidak. 107

Banyak ahli ḥadīth yang menolak pemikiran tersebut. Karena menurut mereka, Sunnah atau ḥadīth posisinya sama dengan al-Qur'ān. Lebih jauh mereka mengatakan bahwa Nabi dianugerahkan al-Qur'ān dan sesuatu yang menyamainya, yakni Sunnah. Bila benar demikian, tentunya al-Qur'ān tidak dibutuhkan. Karena yang ada dalam al-Qur'ān juga dapat ditemukan dalam Sunnah. Namun, pendapat tersebut tidak mungkin diterima. Akhirnya, mereka pun menggunakan al-Qur'ān secara ideologis. Bila dibutuhkan, al-Qur'ān akan digunakan. Bila tidak, al-Qur'ān pun tidak pernah dibuka.

Tidak dapat dipungkiri bahwa umat Islam meneladani sosok Nabi Muḥammad karena al-Qur'ān menganjurkannya. Sementara pada saat yang sama, al-Qur'ān menegaskan bahwa Nabi tidak mempunyai peran apapun kecuali

¹⁰⁶ al-Bannā, *al-Awdah*, 82.

¹⁰⁷ al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 247.

menyampaikan. Nabi tidak bisa menambah, mengurangi atau mengubah yang ada dalam al-Qur'ān.

Nabi hanyalah penyampai dan pemberi keterangan, sedangkan penetapan shari'ah tetap menjadi milik Allah semata. Oleh karenanya, batasan mematuhi Nabi menjadi jelas. Semua itu pada akhirnya kembali kepada al-Qur'an. Nabi bersabda:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّقَّارُ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمِ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنِ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ رَجَاءِ بْنِ حَيْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَلْ الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ - يَرْفَعُ الْحَدِيثَ - قَالَ «مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَّلُ قَالَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ - يَرْفَعُ الْحَدِيثَ - قَالَ «مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَلُ وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُو عَافِيَةٌ فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُو عَافِيَةٌ فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا ». ثُمَّ تَلاَ هَذِهِ الآيَةَ (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا)

Diceritakan kepada kita dari Ismā'īl bin Muḥammad al-Ṣaffār diceritakan kepada kita dari Abū Nu'aiym al-Faḍl bin Dukayn diceritakan kepada kita dari 'Āṣim bin Rajā' bin Haywah dari Ayahnya dari Abu al-Dardā' berkata—dengan meninggikan suaranya—Nabi bersabda, "Apa yang dihalalkan oleh Allah dalam kitab-Nya maka itu adalah halal. Dan yang diharamkan Allah adalah haram. Yang diluar keduanya adalah pengampunan. Maka terimalah pengampunan Allah. Karena Allah tidak pernah lupa terhadap suatu apapun. Dan Tuhanmu bukanlah pelupa. Kemudian Nabi membacakan ayat wamā kāna rabbuka nasiyya (QS. Maryam [19]: 64)"

Dalam ḥadīth yang merupakan wasiat Nabi dikatakan bahwa Ṭalḥah ibn Musharraf pernah berkata kepada 'Abd. al-Allāh ibn Abū 'Awf. "Apakah Nabi berwasiat?" Dia berkata, "Tidak. Bagaimana (mungkin) beliau berwasiat kepada manusia." Dia kemudian mengatakan, "Nabi mewasiatkan kitab Allah." Ibn Ḥajar menjelaskan ḥadīth ini dengan mengatakan bahwa yang dimaksud adalah berpegangan dan mengamalkan al-Qur'ān. Sesuai dengan ḥadīth yang

.

www.metransparent.com/jamalal-banna/07-12-2006/diakses 09-02-2008.

Abū al-Ḥasan al-Dār al-Quṭnī, Sunan al-Dār Quṭnī, vol. I, ḥadīth ke-2047 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. Ke-1, 1996), 120; bandingkan al-Bannā, Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah, 246; bandingkan dengan Jamāl al-Bannā, "Risālah ilā Ahl al-Dhikr" dalam

mengatakan: "Aku tinggalkan sesuatu untuk kalian. Bila kalian menjadikannya sebagai pedoman, kalian tidak akan pernah sesat, yaitu al-Our'an dan Sunnah."

Menggunakan al-Qur'ān sebagai standar keabsahan Sunnah juga pernah diinisiasi oleh Abū Bakar. Diriwayatkan bahwa Abū Bakar pernah mengumpulkan masyarakat pasca meninggalnya Nabi. Ia berkata, "Kalian menceritakan ḥaɗith Nabi dengan banyak perbedaan. Mereka yang datang setelah kalian akan semakin terjerumus dalam perbedaan. Maka, janganlah kalian menceritakan apapun dari Nabi. Bila ada yang bertanya, maka katakanlah, kita telah memiliki kitab Allah. Maka halalkanlah yang dihalalkan olehnya. Dan haramkanlah yang diharamkan olehnya."

'Āishah juga menganjurkan hal yang sama. Ketika dia mengkritik ḥadīth yang menceritakan tentang siksa kubur karena tangisan keluarganya, 'Āishah mengatakan, "Cukuplah al-Qur'ān bagi kalian." Beliau kemudian membaca ayat "walā taziru wāziratun wizra ukhra". Bahkan 'Āishah pernah menggunakan dalil al-Qur'ān di hadapan Nabi. Nabi pun mengakuinya. Ketika Nabi mengatakan bahwa jalannya perhitungan amal di hari kiamat cukup berat, 'Āishah berkata, "Bukankan dalam al-Qur'ān dikatakan, jalannya perhitungannya cukup mudah." Nabi berkata, hal itu adalah perspektif al-Qur'ān. 'Umar juga tidak menerima ḥadīth Fāṭimah binti Qays yang bertentangan dengan al-Qur'ān. 'Alī ibn Abī Ṭālib

109 Adapun bunyi ḥadithnya:

لا أحلّ إلاّ ما أحلّ الله في كتابه، و لا احرّم إلاّ ماحرّم الله في كتابه. Ada pula riwayat lain yang berbunyi:

لايمسكن الناس عليّ بشيئ فإني لااحلّ لهم إلا مااحلّ الله و لاأحرّ م ماحرّ م الله Riwayat lain berbunyi:

أن الحرام هو ماحرّم القرأن والحلال هو ماأحلّ القرأن ومابعد ذالك عفو.. Lihat al-Bannā, al-Aslāni al-Azīmāni, 270; bandingkan dengan al-Bannā, al-Islām kamā, 94. pernah berkata bahwa seseorang yang mencari petunjuk di luar al-Our'an akan disesatkan oleh Allah.

Sebagaimana yang juga dipaparkan oleh Jamāl al-Bannā dalam kitabnya al-Aslāni al-'Azīmāni, para ulama hadīth dari dulu hingga sekarang menyepakati prinsip tersebut. Karena ini sudah sangat jelas dan tidak dapat ditolak. Akan tetapi, sebagian dari mereka khawatir, ini hanya dijadikan kedok untuk menolak hadith.

Mengomentari hadith yang mengatakan, "hadith akan berkembang subur pada masa setelahku. Yang sesuai dengan al-Qur'an itu adalah hadithku. Yang menyalahi al-Qur'ān bukan hadīthku," Mustafā al-Sibā'ī mengatakan bahwa hal ini adalah yang dikatak<mark>an</mark> oleh <mark>sebagian para u</mark>lama hadith. Bila benar apa yang dikatakan oleh sebagian bahwa hadith dapat menetapkan hukum tertentu, maka hal itu bertentangan dengan hadith ini. Karena hadith ini dengan cukup jelas tidak mengakui sesuatu yang bertentangan dengan al-Qur'an sebagai hadith. Bila ada hadith yang bertentangan dengan al-Qur'an, hal itu merupakan hadith palsu. Ibn Hazm mengatakan, bahwa tidak ada haɗith sahih yang menyalahi al-Our'ān. 111 Al-Qur'ān adalah standar satu-satunya yang bisa dijadikan pegangan. 112 Hanya al-Qur'an-lah yang dapat menunjukkan pada jalan yang benar.

Lihat al-Banna, Nahw .إن الحديث سيفشو عنّى فما اتاكم يوافق القرأن فهو منّى ومااتاكم يخالف القرأن فليس منّى Fiqh Jadīd: al-Sunnah, 247.

111 Dikutip dari al-Bannā, Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah, 247.

^{112 &#}x27;Abd. al-Rahîm 'Alī, "Jamāl al-Bannā: Imtilāk Nazariyyah li al-Taghyīr" (wawancara) dalam www.onislam.net/arabic/newsanalysis/analysis-opinions/ world-affairs/12-09-2004/diakses 09-02-2008.

Permasalahannya bukan dalam perspektif al-Qur'ān. Menggunakan al-Qur'ān sebagai "hakim tunggal" sudah menjadi kesepakatan para ulama dari dulu hingga sekarang. Permasalahannya muncul karena hal ini tidak dijadikan sebagai sebuah metode dan diterapkan secara utuh. Seorang Muslim mungkin menyadari prinsip tersebut. Namun, mengingat prinsip tersebut akan menganulir banyak hadith, atau bahkan menimbulkan gejolak di masyarakat, akhirnya prinsip tersebut hanya menjadi slogan semata.

Untuk memahami mana yang selaras (dan tidak) dengan al-Qur'ān, maka hal itu bisa dilakukan dengan cara membandingkan antara satu ayat dengan yang lain, atau melihatnya dari nilai-nilai universal al-Qur'ān (dan atau *maqāṣid al-sharī'ah*),¹¹³ seperti keadilan, kebebasan berakidah, menghindari perbuatan zalim, tidak mengingkari janji, dan lain sebagainya.

Di sini Jamāl memberikan batasan-batasan Sunnah yang bisa dijadikan sumber hukum Islam. Di antaranya:

1. Menolak ḥadith-ḥadith yang menceritakan hal-hal gaib, terutama yang berbicara tentang kehidupan setelah kematian, hingga ḥadith yang berbicara mengenai surga dan neraka. Karena Allah telah menginginkan semua itu tetap dalam kegaiban (tidak terungkap secara nyata).

114 Siti 'Aishah RA pernah bersabda:

من زعم أنّ محدا يعلم ما في غد فقد أعظم الفرية على الله

Al-Qur'ān sendiri menegaskan berulang kali dalam masalah hari kiamat tersebut serta menjelaskannya kepada Muḥammad. Seperti yang tertuang dalam QS. al-Nāzi'āt [79]: 43-45:

فيم أنت ذكر اها () إلى ربك منتهاها () إنما أنت منذر من يخشاها ()

al-Bannā, *al-Awdah*, 82; bandingkan 'Abd. al-Raḥīm 'Alī, "Jamāl al-Bannā: Imtilāk Nazariyyah li al-Taghyīr" (wawancara), diakses 09-02-2008.

[&]quot;Barangsiapa yang menyangka bahwa Muhammad mengetahui apa yang terjadi di hari esok (kiamat), maka hal itu merupakan kedustaan yang besar terhadap Allah."

Al Our an sendiri mengaskan berulang kali dalam masalah bari kiamat tersebut serta

- 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 hadīth 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.
- Menegasi ḥadith-ḥadith tentang mukjizat di luar kebiasaan, karena mukjizat
 Nabi hanyalah al-Our'ān. 116

Penolakan itu dikare

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 kamā*, 101.

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*.

- 6. Menolak ḥadīth-ḥadīth yang memberikan keutamaan kepada seseorang, kelompok dan suku tertentu. Karena yang dapat membedakan umat Islam hanyalah takwa.¹¹⁷
- 7. Menolak ḥadīth yang berseberangan dengan teks-teks al-Qur'ān terkait dengan kebebasan berakidah.
- 8. Menolak ḥadīth-ḥadīth yang memberikan ancaman tidak proporsional karena melakukan dosa kecil, misalnya dalam hal makan, minum, tidur, dan lainnya.

Oleh karena itu, tidak ada jalan untuk menyelamatkan autentisitas Sunnah kecuali dengan cara mengkomparasikannya dengan kebenaran yang terdapat dalam al-Qur'ān. Ḥadīth autentik adalah ḥadīth yang sejalan dengan prinsip al-Qur'ān serta sejalan dengan maqāṣid al-sharī'ah, 118 sedangkan ḥadīth yang tidak sejalan maka ḥadīth tersebut adalah palsu. Jika berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka kemampuan akal selalu terbuka untuk digunakan. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah ḥadīth logis atau tidak. 119

Teks-teks al-Qur'ān sangat jelas ketika menegasi seluruh mukjizat kecuali al-Qur'ān. Allah berfirman dalam QS. al-'Ankabūt [29]: 51:

[&]quot;Dan Apakah tidak cukup bagi mereka bahwasanya Kami telah menurunkan kepadamu al-Kitāb (al-Qur'ān) yang sedang dibacakan kepada mereka? Sesungguhnya dalam (al-Qur'ān) itu terdapat rahmat yang besar dan pelajaran bagi orang-orang yang beriman."

¹¹⁷ Seperti ḥadīth yang mengutamakan orang Quraysh, "al-aimmatu min Qurayshin" (kepimpinan itu berasal dari orang Quraysh), Arab, Turki, Persia, dll. Seperti juga keutamaan ḥadīth mengenai tempat tertentu terkecuali Mekkah dan Madinah karena keberadaan Ka'bah dan Masjid Nabawi, serta keutamaan dari Masjid al-Aqṣā yang sudah di*naṣṣ* oleh al-Qur'ān "al-ladhī bāraknā hawlahū".

¹¹⁸ al-Bannā, *al-Awdah*, 82.

¹¹⁹ al-Banna, Tajdid al-Islam, 247.

3. Hikmah

Sumber otoritas ketiga Islam menurut Jamāl al-Bannā adalah *al-Ḥikmah* (kebijaksanaan). Menurutnya, hal ini merujuk kepada beberapa ayat yang menyertakan "*al-ḥikmah*" sebagai pendamping dari "*al-kitāb*". Seperti yang tertuang dalam QS. al-Baqarah [2]: 129:

.....dan (Allah) mengajarkan kepada mereka al-Kitāb (al-Qur'ān) dan al-Ḥikmah...."¹²¹

Imam Shāfī'ī mengatakan bahwa kata *ḥikmah* yang dimaksud dalam al-Qur'ān adalah Sunnah, karena ia beranggapan bahwa Allah juga membekali Nabi Muḥammad dengan Sunnah, selain al-Qur'ān. Akan tetapi, menurut Jamāl al-Bannā, jika mengacu kepada beberapa ayat lain yang juga memakai kata *al-hikmah*, maka pendapat Imām al-Shāfī'ī bisa terbantahkan. Seperti kata *al-hikmah* yang terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 251:

....وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

"... Daud membunuh Jālut, kemudian Allah memberikan kepadanya (Daud) pemerintahan dan ḥikmah (sesudah meninggalnya Ṭālūt) dan mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian umat manusia dengan sebagian yang lain, pasti rusaklah bumi ini. Tetapi Allah mempunyai karunia (yang dicurahkan) atas semesta alam."

¹²⁰ al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 254-255.

¹²¹ Selain itu dapat ditelusuri dalam beberapa ayat yang lain, di antaranya QS. al-Baqarah [2]: 151; QS. al-Baqarah [2]: 231; QS. Al-Aḥzāb [33]: 34; QS. al-Jum'ah [62]: 2; dll.

¹²² al-Bannā, *al-Islām kamā*, 106.

Selain itu dapat ditelusuri dalam QS. Shād: 2. Jamāl juga menolak asumsi dari Imām Shāfī'ī jika mengacu kepada *ḥikmah* yang juga diberikan kepada Nabi Luqmān AS seperti dalam QS. Luqmān: 12. Pun yang diberikan Nabi 'Īsā seperti dalam QS. Alī 'Imrān [3]: 48. Atau bahkan *ḥikmah* sebagai anugerah umum kepada para Nabi seperti yang tertuang dalam QS. Alī 'Imrān: 81. Bahkan Al-Qur'ān juga berbicara tentang *Ḥikmah* sebagai sebuah anugerah yang bersifat abstrak. Seperti yang tertuang dalam QS. al-Baqarah [2] 269; QS. al-Naḥl [16]: 125; dan QS. al-Zukhruf [43]: 62.

Disamping pemberian hikmah sebagai sebuah anugerah, *ḥikmah* dalam beberapa ayat merupakan anjurkan untuk selalu berpikir, merenungi segala ciptaan Allah, menemukan tanda-tanda dan sunnah Tuhan, serta mengetahui jejak-jejak berbagai peradaban.¹²⁴

Ibn Rushd berpendapat bahwa *ḥikmah* adalah kata lain dari filsafat. Ini menegaskan bahwa makna filsafat adalah *ḥikmah* itu sendiri. Akan tetapi Jamāl al-Bannā lebih memilih untuk tidak membatasi *hikmah* sebagai filsafat *an sich*. Ia lebih setuju memaknai *ḥikmah* sebagai kebijaksanaan secara umum yang memuat akal, ilmu, menempatkan sesuatu pada tempatnya, dan memahami spirit Islam dan menemukan maksud dan nilai yang terkandung di dalamnya. ¹²⁵

Ada dua sebab yang melatarbelakangi Jamāl al-Bannā yang menempatkan *ḥikmah* sebagai sumber referensi ketiga pengetahuan Islam: *pertama*, pada dasarnya semua kitab suci, baik al-Qur'ān, Injīl maupun Taurāt adalah kitab petunjuk yang hanya memuat kaidah-kaidah atau prinsip-prinsip *hidāyah* secara global. Ia tidak banyak memuat rincian dan memotret seluruh kehidupan manusia. Oleh karenanya, *ḥikmah* merupakan strategi untuk merangkum berbagai disiplin pengetahuan. Baik sastra, filsafat, atau cakrawala keilmuan lainnya dapat memberikan perubahan pada kehidupan manusia. Itu

¹²⁴ 'Abd. al-Raḥīm 'Alī, "Jamāl al-Bannā: Imtilāk Nazariyyah li al-Taghyīr" (wawancara), diakses 09-02-2008.

Bagi Jamāl, memaknai *ḥikmah* sebagai filsafat hanya akan membawa implikasi yang kontraproduktif mengingat otoritas fikih cenderung otoritatif dalam menganulir prinsip-prinsip yang dikembangkan para filsuf. Hal itu tidak hanya berimplikasi kepada usaha merusak keilmuan filsafat semata, akan tetapi, apa yang dilakukan kritikus filsafat, dapat merusak agama karena mengatasnamakan agama dalam justifikasi terhadap disiplin keilmuan filsafat. Al-Bannā, *al-Islām kamā*, 107.

merupakan implementasi *ḥikmah* yang mereplikasi pemikiran keagamaan serta merealisasikan kehidupan manusia yang berperadaban luhur. 126

Menurut Jamāl al-Bannā, jika Allah membatasi al-Qur'ān tanpa *ḥikmah* di sampingnya maka besar kemungkinan pemahaman dan penafsiran al-Qur'ān akan dimonopoli oleh pihak atau kelompok tertentu. Ini juga berlaku kepada pendekatan atau metode yang dipakai dalam memahami bahasa-bahasa agama. 127 Oleh karena itu, seandainya penyebutan "al-Kitāb" tanpa disertai kata "al-Ḥikmah" bisa jadi terdapat indikasi pembatasan terhadap penafsiran al-Qur'ān yang terbatas pada disiplin keilmuan (metode) tertentu. Menganulir *ḥikmah* sama halnya menegasi rekam jejak peradaban umum manusia, baik itu peradaban klasik-modern atau Barat-Timur. 128

Kedua, Islam sebagai agama terakhir untuk semua manusia. Ini berarti kehidupan manusia harus selalu dinamis terhadap setiap perkembangan ilmu pengetahuan dan budaya agar agama mampu bersinergi dengan zaman dan tempat yang berbeda-beda. Pada titik ini, seolah-olah Jamāl mengindikasikan hikmah seperti mukjizat karena ia adalah kumpulan berbagai kebudayaan dan pengetahuan. Ia adalah pintu masuk Islam terhadap dunia kini, dengan tujuan agar mampu melakukan ijtihād sesuai dengan perkembangan dan kemaslahatan yang ada. Jika demikian, bagi Jamāl, setiap Muslim dapat merealisasikan anjuran-anjuran Nabi yang lain seperti "carilah ilmu sampai ke negeri China" (uṭlubū al-

¹²⁶ al-Bannā, al-Islām kamā, 108.

¹²⁷ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 256-257.

¹²⁸ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 257.

al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 257; bandingkan Jamāl al-Bannā, "al-Islām Ṣāliḥ li Kulli Zamān wa Makān" dalam www.metransparent.com/artikel/jamalal-banna/26-04-2008/Diakses 29-12-2009. ¹³⁰ al-Bannā, *Hal Yumkinu*, 62-64.

'ilm wa law bi al-ṣīn) dan "Carilah ilmu dari lahir sampai kubur" (uṭlubu al-ʻilm min al-mahd ila al-laḥd). ¹³¹ Sama halnya dengan ungkapkan Nabi al-ḥikmah ḍalat al-mu'min (ḥikmah merupakan barang hilang dari seorang mukmin). Maksudnya, setiap mukmin sejatinya senantiasa mencari ḥikmah, sebagai bagian yang hilang dari dirinya. Begitu juga diceritakan bahwa ketika Nabi mengutus Mu'adh ke Yaman, beliau bersabda: ¹³²

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صِنَلَّ اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَ َمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: فَإِنْ لَمْ كَيْفَ تَقْضِيْ بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ كَيْفَ تَقْضِيْ بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِيْ كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ؟ فَبِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّ الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِيْ كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ بِرَأْيِيْ فِيْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلاَ فِيْ كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ بِرَأْيِيْ وَلاَ أَلْوْ. فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَرَهُ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ وَلَا أَلْو. فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّ اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَرَهُ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ وَلَا أَلْو. وَلَا أَلْو. فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّ اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَرَهُ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ وَقَلْ اللَّهِ لِمَا يُرْضِيْ رَسُوْلُ اللَّهِ (رَوَاهُ أَبُو داود)

"Bahwasannya Rasulullāh saw. ketika mengutus Mu'ādh ke Yaman bersabda: "Bagaimana engkau akan menghukum apabila datang kepadamu satu perkara?" Ia (Mu'ādh) menjawab: "Saya akan menghukum dengan Kitabullah". Sabda beliau: "Bagaimana bila tidak terdapat di Kitabullāh?" Ia menjawab: "Saya akan menghukum dengan Sunnah Rasulullāh". Beliau bersabda: "Bagaimana jika tidak terdapat dalam Sunnah Rasulullāh?" Ia menjawab: "Saya berijtihad dengan pikiran saya dan tidak akan mundur." (Mendengar jawaban tersebut) Rasul al-Allāh saw. kemudian menepuk-nepuk dada Mu'ādh (dengan gembira) dan bersabda, "Alhamdulillah yang telah memberi pertolongan kepada utusan Rasul al-Allāh sebagaimana diridhai oleh Rasul al-Allāh. (HR. Abū Dāwud)

Logikanya, setiap *naṣṣ* al-Qur'ān maupun Sunnah diturunkan tidak pada ruang yang kosong. Ia diturunkan karena ada *ḥikmah* di dalamnya. *Ḥikmah* tersebut mendampingi *naṣṣ* ketika diturunkan. Namun, jika terdapat kondisi dan situasi baru yang akan menafikan *ḥikmah*, maka *naṣṣ* tidak berfungsi, sebab

٠

¹³¹ al-Bannā *Tajdīd al-Islām*, 257.

¹³² al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 257.

ḥikmah itu selalu mendampingi sebuah hukum, baik hukum positif maupun negatif. ¹³³

Dalam contoh kasus Islam awal, *ḥikmah* ini pernah diinisiasi oleh 'Umar ibn Khaṭṭāb, melihat konteks saat itu yang berkembang. Sebut saja kebijakan al-Qur'ān yang mendistribusikan zakat dan salah satunya diberikan kepada *al-muallafah qulubuhum* (orang yang baru masuk Islam). *Ḥikmah*-nya, pada konteks saat itu dianggap sebagai upaya mengukuhkan kepemimpinan Islam. Paling tidak, untuk menekan terjadinya pertikaian yang muncul pada saat itu. Namun, pada era kepemimpinan 'Umar ibn Khaṭṭāb kondisi musuh-musuh Islam tidak lagi menjadi kekhawatiran. Oleh karenanya, *ḥikmah*-nya tidak lagi eksis. Tidak ada alasan bagi 'Umar untuk mempraktikkannya. Dengan begitu, teks tersebut di-*mawqūf*-kan. Bukan tidak memfungsikannya lagi. Namun, jika suatu hari nanti terdapat sebab untuk kedua kalinya, fungsi teks tersebut akan dikembalikan. ¹³⁴

Ḥikmah berarti pintu masuk terhadap dimensi kehidupan secara umum. Ia adalah manifestasi terhadap seluruh pengetahuan yang mampu membawa manusia mencapai kemuliaannya. Ia terbuka kepada dunia empiris dan setiap ijtihād-ijtihād yang bisa membawa dampak kemaslahatan kepada setiap pemeluk Islam. Gambaran tentang eksistensi *ḥikmah* dalam pemikiran Jamāl al-Bannā sesungguhnya terwujud dalam manifestasi nilai-nilai dalam *ḥikmah*. Ada beberapa nilai utama yang ditengarai sebagai manifesnya. Sebut saja humanisme, kemaslahatan, keadilan, bahkan rasionalisme. Kesemuanya berbasis kepada *hikmah*.

_

¹³³ al-Bannā, Hal Yumkinu, 64.

¹³⁴ al-Bannā, Hal Yumkinu, 64.

Jamāl al-Bannā merumuskan *ḥikmah* dalam beberapa wujud nilai-nilai.

Antara lain:

a. Humanisme

Dalam kerangka pemahaman baru terhadap Islam, *fundamental structure* dari dakwah Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā adalah "manusia". Menurutnya, hal inilah yang selama ini banyak diabaikan oleh pemikiran Islam klasik maupun dakwah Islam kontemporer. Oleh karena itu, Jamāl ingin mengembalikan potensi Islam seutuhnya sebagai "Islam Manusia" (*Islām al-Insān*) bukan "Islam Penguasa" (*Islām al-Sulṭān*). Karena manusia adalah sentral nalar al-Qur'ān. Jika al-Qur'ān sebagai sumber maka manusia adalah saluran atau muaranya (*al-masabb*). 137

Lantas apa yang dimaksud dengan "Islam Manusia" yang menjadi corong dari pemikiran humanisme? Bagi Jamāl, ini adalah gambaran Islam yang dikehendaki Allah, yakni menjadikan manusia sebagai khalifah di dunia disertai berbagai potensi yang dimiliki agar dapat menciptakan kehidupan lebih baik. Allah juga menciptakan tabiat Islam dan tabiat manusia agar mampu bersinergi baik dengan waktu maupun tempat yang berbeda-beda. Dengan demikian,

¹³⁵ al-Bannā, al-Islām kamā, 4.

¹³⁶ Jamāl al-Bannā, *al-Mashrū' al-Ḥaḍārī li Dakwat al-Iḥyā' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, tt), 11; bandingkan Jamāl al-Bannā, "Islām al-Insān wa Islām al-Sulṭān" dalam www.metransparent.com/artikel/jamalal-banna/2008/Diakses 29-12-2009.

¹³⁷ Terkadang juga Jamāl menyebutnya dengan manusia qur'āni. Ia berbeda dengan *al-insān al-fuqhānī* dalam *turāth fiqhī* yang sengaja diciptakan oleh ahli fikih ataupun metode dakwah Islam kontemporer. Manusia *fuqhānī* berbeda dengan manusia *qur'āni* yang mendasari prinsip dan nilai dalam al-Qur'ān, hal itu berbeda dengan manusia *fuqhānī* yang menyerahkan hidupnya kepada nalar atau tradisi-tradisi fikih. Manusia tersebut memenuhi dirinya dengan ketakutan terhadap undang-undang (hukum) yang diciptakan oleh ahli fikih dengan prinsip-prinsip yang dikembangkannya. al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 60-63; bandingkan Jamāl al-Bannā, "Islām al-Insān wa Islām al-Sulṭān" dalam www.metransparent.com/artikel/jamalal-banna/2008/Diakses 29-12-2009.

keduanya mampu merealisasikan keinginan Allah dalam membentuk Islam Manusia (*Islām al-Insān*).

Maksud dari "tabiat Islam" adalah kehadirannya sebagai agama yang tidak membedakan suku dan ras manusia, laki-laki maupun perempuan. Semua diciptakan untuk menjadi *khalifah fī al-'ard* (pemimpin di bumi). Pada salah satu butir Piagam Madinah juga disebutkan bahwa kekuatan masyarakat terletak pada umat yang satu (*ummah wāḥidah*). Di dalamnya tercantum hak dan prosedur menyangkut pemecahan konflik dan tindakan komunitas baik bagi kaum Muslim (Muhājirīn dan Anṣār) maupun non-Muslim. ¹³⁸ Kalangan Muslim modern yakin bahwa dokumen dan pengalaman tersebut dapat menjadi inspirasi bagi sistem sosial-politik Islam saat ini dengan mengukuhkan dua karakteristik Islam, yakni persamaan dan kebebasan.

Di samping itu, keselarasan dan keamanan di dalam masyarakat Madinah pada zaman Nabi memberikan preseden bagi terciptanya nilai-nilai humanistik. Kebebasan pun semakin mewarnai perhelatan manusia dalam kehidupannya sehari-hari. Kebebasan menjalankan agama akan terwujud dalam bentuk kebebasan berpikir, kebebasan berekspresi, dan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan.

_

¹³⁸ al-Bannā, *Al-Islām kamā*, 129-132. Suku-suku dari kaum Anṣār baik Bani Awf, Hārith, Sa'īdah, Najar, 'Umar ibn Awf, Aus, Nābit dan keberagaman lain semuanya berada di bawah satu bendera Islam pimpinan Nabi Muḥammad saw., dan bahkan masyarakat Yahudi yang berada di sekitar Madinah juga menyepakati isi piagam Madinah yang berisi perlindungan Nabi terhadap hak dan kewajiban masyarakat Yahudi. Dasar menjadi "umat yang satu" seolah-olah menjadi kesepahaman hidup; bahwa apapun yang menjadi hak masyarakat untuk hidup maka sebebas mungkin mereka bisa melakukannya sesuai dengan norma-norma yang disepakatinya. Lihat al-Bannā, *al-Islām Dīn wa Ummah*..

Menurut Jamāl al-Bannā, ketika Nabi Muhammad saw. mengatakan "Islam adalah agama fitrah" (al-Islām dīn al-fitrah), seolah-olah beliau ingin menjelaskan bahwa Islam adalah agama untuk manusia, dan sesungguhnya Islam untuk hadir menegaskan eksistensi manusia sekaligus merealisasikan kekuasaannya di dunia. 139 Lebih lanjut, kata Jamāl, Islam hadir membawa prinsip persamaan dan kebebasan. Ini berarti Islam menegasi sistem kerajaan ataupun kekaisaran seperti keunggulan kasta tertentu di atas kasta-kasta yang lain: yang kaya di atas yang miskin, hakim di atas terdakwa. Islam terlahir sebagai upaya asosiasi persamaan hak laki-laki dengan perempuan; berkulit hitam ataupun putih, merdeka ataupun budak. Allah mengukur mereka melalui ketakwaannya, sesuai dengan prinsip "inna akramakum 'ind al-Allah atqakum" (seseungguhnya kemuliaan manusia menurut Allah adalah ketakwaannya). 140

Sebab Islam adalah agama fiṭrah, maka tidak dibutuhkan birokrasi untuk menetapkan seseorang menjadi seorang Muslim. Setiap kelahiran bayi akan ditahbiskan sebagai Muslim sampai keputusan orang tua dalam mengarahkan agama anaknya. Meski demikian, menurut Jamāl, Islam tidak pernah mengasosiasikan kehidupan zuhud, jauh dari kehidupan dunia. Dengan mengutip Nabi, Jamāl menegaskan bahwa "lā rahbāniyyata fī al-Islām" (tidak ada kerahiban dalam Islam). Baginya, kerahiban dalam Islam adalah jihād melawan hawa nafsu, bukan dengan melawan fiṭrah manusia dalam kehidupan duniawi. 141

_

¹³⁹ al-Bannā, *al-Mashrū*', 14.

al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 61.

al-Bannā, al-Mashrū', 15.

Jamāl juga menegaskan bahwa tidak ada otoritas gereja maupun institusi keagamaan dalam pelabelan haram-halal. Bagi Jamal, Islam adalah agama madani atau sekuler. Masyarakat Islam adalah produk masyarakat yang inklusif dan terbuka bagi siapa saja. 142

Lalu bagaimana dengan eksistensi manusia? Di sini Jamāl al-Bannā menegaskan bahwa penciptaan langit dan bumi adalah salah satu indikator eksitensi Allah yang wajib diimani. Dan di antara keindahan cerita tentang proses penciptaan makhluk, penciptaan manusia adalah hal terindah. Al-Qur'an berbicara banyak tentang manusia mulai dari pertumbuhannya; kecil hingga tua, kaya atau miskin, harapan dan putus asa, sehat dan sakit, petunjuk maupun kesesatan, dan berbagai hal lainnya. Al-Qur'an adalah kitab tentang manusia. 143

Gambaran proses penciptaan manusia dalam al-Qur'an sangat berbeda dengan cerita dalam Taurāt. Al-Our'ān menceritakan bahwa Allah menciptakan manusia dari tanah liat, kemudian Allah meniupkan ruh di dalamnya. Setelah itu Allah memberikan akal, hati, kesadaran, dan keinginan. Lalu Allah mengajarkan nama-nama segala sesuatu kepada Adam. Tidak seperti Taurāt yang membatasi pengetahuan terhadap nama-nama kepada Adam, al-Qur'an menegaskannya dengan wa 'allama Ādama al-asmā' kullahā (dan Allah mengajarkan kepada Adam nama-nama semuanya) sebagai kunci pengetahuan. Dengan begitu, Allah menjadikan manusia sebagai khalifah di dunia. Ketika malaikat ragu atas kebijakan Allah tersebut, terjadi perdebatan di antara malaikat dan Adam. Pada saat Adam mengungguli malaikat karena pengetahuannya tentang nama-nama,

<sup>al-Bannā, al-Mashrū', 15.
al-Bannā, al-Mashrū', 13.</sup>

Allah menyuruh malaikat bersujud kepada Adam. Hanya Iblis yang membangkang perintah tersebut. Dari ilustrasi tersebut, proses kemuliaan pun ditahbiskan kepada manusia dengan menjadikannya sebagai khalifah di dunia.

Pada dasarnya tabiat manusia sangatlah kompleks. Hal ini disebabkan watak dasar manusia yang diciptakan dari tanah mewariskan insting ataupun potensi yang meterialistik maupun individualistik sebagai pemenuhan syahwat manusia. Semua itu adalah bagian dari karakteristik manusia. 144 Oleh karenanya, ketika Allah meniupkan ruh untuk mendiami jasad Adam, dianugerahkan juga akal, perasaan, kesadaran, dan keinginan.

Untuk menguji manusia, Allah melegitimasi eksistensi setan untuk menipu dan menyesatkan manusia dari jalan Allah. Legalitas tersebut diemban setan bahkan sampai pada hari kiamat nanti. Meski demikian, manusia mempunyai potensi untuk membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, serta mampu melakukan jihad melawan hawa nafsu setan dengan harapan bahwa yang selamat akan dianugerahi surga, sedangkan yang sesat akan dimasukkan ke neraka. Kekuatan manusia untuk membedakan antara baik-buruk inilah yag disebut fitrah, yang akan selalu mengarahkan manusia kepada jalan kebaikan. Inilah tanggung jawab besar yang diemban oleh setiap individu manusia, yakni dengan menjadi khalifah di dunia serta mengaktualisasikan Islam sebagai Islam Manusia, *Islām al-Insān*. 145

Islām al-Insān dengan begitu bukanlah Islam ideal, karena ia bisa dipraktikkan. Islam yang sejalan dengan tabiat manusia dan harus dijalani sedikit

¹⁴⁴ al-Bannā, al-Mashrū', 13.
145 al-Bannā, al-Mashrū', 14.

demi sedikit untuk mencapai kesempurnaan. Islam seperti ini berbasis keadilan, yang di satu sisi dinaungi rahmat untuk mencairkan kekerasannya sedangkan di sisi lain dinaungi *ihsan* untuk menunjang dan menambali (*tarqi*') keadilan. ¹⁴⁶

Untuk merealisasikan prinsip-prinsip humanisme dalam Islam, ada dua faktor yang harus diperhatikan. Pertama, rasa aman dari diskriminasi yang dilakukan oleh kekuasaan institusional yang mengancam keamanan tiap individu masyarakat. Kedua, kesejahteraan material yang mampu merealisasikan kehidupan masyarakat yang mulia serta jaminan kehidupan yang sentosa. Gambaran inilah yang dialami masyarakat Madinah pada zaman Nabi Muhammad. Setiap masyarakat mendapatkan hak hidup setara dan jaminan keamanan bagi setiap individu. 147 Dasar-dasar humanisme dalam Islam adalah usaha meneguhkan kebebasan berekspresi. Selama tertuju kepada satu tujuan untuk mencapai keimanan, maka hal itu akan mendapatkan jaminan dalam Islam.

Salah satu motto Jamāl dalam hal kebebasan dan eksitensi manusia di dunia adalah "not to believe in faith, but to believe in the human being" (janganlah beriman untuk agama [saja], tapi berimanlah [juga] kepada manusia) dan "Islam targeted the human being, but the Muslim scholars targeted Islam" (sasaran Islam adalah manusia, sedangkan sasaran para intelektual adalah Islam). Pada tataran ini Jamāl menginginkan Islam mengabdi kepada manusia, karena misi awal agama diturunkan untuk membawa kemaslahatan bagi manusia. Maka dari itu, Jamāl

¹⁴⁶ al-Bannā, *al-Mashrū*', 17. ¹⁴⁷ al-Bannā, *al-Mashrū*', 19.

tidak setuju jika keberagamaan yang berkembang di tengah umat hanya "keberagamaan ukhrawi" dan mengenyampingkan "keberagamaan duniawi". 148

b. Kemaslahatan

Sebagai upaya mengkonstruksi prinsip-prinsip keadilan, Jamāl al-Bannā mengutip penjelasan Ibn Qayyim yang menyatakan bahwa Allah swt mengutus rasul-rasul-Nya serta menurunkan kitab-kitabnya sebagai modal bagi manusia untuk menegakkan keadilan. Jika terdapat tanda-tanda kebenaran yang dibenarkan oleh rasio dan juga didukung oleh teks-teks keagamaan, maka Tuhan pun tidak membatasi jalan menuju keadilan dengan satu jalan semata. Jalan apapun untuk mendapatkan kebenaran adalah benar di mata Tuhan.

Ibn Qayyim mengatakan, "Sesungguhnya sharī'ah dibangun melalui hukum-hukum dan kemaslahatan-kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Sharī'ah adalah keadilan, rahmat, dan hikmah secara keseluruhan. Setiap problematika yang mengeluarkan keadilan kepada ketidakadilan, dari rahmat kepada sikap sebaliknya, dari maslahat kepada kerusakan, dan dari hikmah kepada sesuatu yang tidak berguna, maka hal itu bukan bagian dari sharī'ah, walaupun di dalamnya sudah mengalami proses ta'wīl. 150

Menurut Jamāl al-Bannā, Ibn Qayyim mengeluarkan sebuah masalah dari kerangka sharī'ah jika ia menyalahi keadilan, walaupun masalah tersebut masuk di dalam sharī'ah melalui proses *ta'wīl*, sebagaimana ia juga memasukkan segala

¹⁴⁸ Gamāl el-Bannā, An Experiment of Islamic Renovation The "Call for Islamic Revival" dalam www.islamiccall.org/english/2004/diakses 17-09-2007

¹⁴⁹ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 56.

¹⁵⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Vol. IV (Kairo: al-Kulliyat al-Azhariyyah), 373.

hal yang dapat membantu proses realisasi keadilan, walaupun tidak ada teks-teks shari'ah yang mendukungnya.¹⁵¹

Seperti juga yang diasumsikan oleh al-'Izz ibn Abd. al-Salām dalam kitabnya, *al-Fawāid fī Ikhtiṣār al-Maqāṣid*, yang menetapkan kaidah bahwa apapun yang dikehendaki oleh *shāri*' (Tuhan) pasti mendatangkan kemaslahatan dan mencegah kemadharatan. ¹⁵²

Sama halnya dengan yang ditegaskan oleh Muḥammad 'Abduh yang mengatakan bahwa sesungguhnya sebagian dari prinsip dasar Islam adalah "taqdīm al-'aql 'ala dahir al-shar' 'ind al-ta'arud'" (mendahulukan rasio atas teks jika terjadi pertentangan). 153

Sebelum itu semua, al-Qur'ān sudah menegaskan bahwa walaupun al-Qur'ān sudah memberikan hukum-hukum serta batasan-batasan seperti yang terdapat dalam beberapa ayatnya, tetapi al-Qur'ān tetap menganjurkan kepada kaum mukmin untuk merenungi tanda-tanda kekuasaan Tuhan dan memikirkan apa yang terdapat di dalamnya. Mereka dianjurkan untuk mengingat tanda-tanda dan kekuasaan Tuhan, tidak berpura-pura bisu dan tuli, serta menjadikan *ḥikmah* sebagai salah satu sumber sharī'ah, selain al-Qur'ān. Hal inilah yang ditegaskan dalam al-Qur'ān, *wa anzalnā al-Kitāba wa al-Hikmata*.

Jamāl al-Bannā berasumsi, sudah cukup bukti bahwa Islam—dengan apa yang sudah ditetapkan dalam sharī'ah—sesungguhnya ingin merealisasikan *hikmah* dan keadilan dalam berbagai kondisi. Jika kondisi tersebut berubah dan

¹⁵¹ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 57.

al-Bannā, *al-Islām kamā*, 57.

¹⁵³ al-Bannā, al-Islām kamā, 58.

ḥikmah yang terdapat di dalamnya hilang, maka seorang Muslim harus memikirkan apa yang dapat merealisasikan tujuan dari pembuat sharī'ah (Tuhan) dalam kondisi-kondisi yang baru. Jika tidak, maka ia menjadi buta dan tuli di hadapan ayat-ayat al-Qur'ān.¹⁵⁴

c. Keadilan

Bagi Jamāl, keadilan merupakan spirit dari *sharī'ah*. Ia tidak bisa diaktualisasikan kecuali dengan cara membangun nilai-nilai kebebasan. Tanpa ada kebebasan, tidak akan terwujud keadilan. Tanpa itu, keadilan hanya berupa sekumpulan teks.¹⁵⁵

Kebebasan dan keadilan dengan demikian sangat terkait. Bagi Jamāl, fungsi keduanya saling melengkapi. Ia mengibaratkan kebebasan (berpikir) sebagai udara dan keadilan (praksis) sebagai makanan. Jika fungsi makanan dapat memberikan dua efek positif dan negatif, maka berbeda dengan udara yang menjadi prasyarat utama sebuah kehidupan. Tanpanya, kehidupan pun tidak bisa terwujud. 156

Dalam arti ini, kebebasanlah yang memberikan jaminan bagi setiap individu untuk memperoleh hak-haknya, seperti para buruh yang dapat memprotes kebijakan pelaku modal terhadap bentuk-bentuk eksploitasi atau pengajuan kesejahteraan. Demikian juga dengan narapidana yang berhak mengajukan protes terhadap kesewenang-wenangan hakim dalam memberikan putusan-putusan

.

¹⁵⁴ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 58.

al-Bannā, *Hal Yumkinu*, 75; al-Bannā, *Maṭlabunā al-Awwal*, 62.

¹⁵⁶ al-Bannā, Matlabunā al-Awwal, 60.

hukumnya. Artinya, mereka mempunyai hak untuk membentuk serikat buruh atau lembaga bantuan hukum untuk memperjuangkan hak-haknya. ¹⁵⁷ Inilah urgensi dari kebebasan yang dapat membuka pintu menuju keadilan, di mana seluruh masyarakat, tanpa memandang kelas sosial tertentu, dapat mengajukan hakhaknya tidak hanya kebebasannya tetapi juga keadilan.

Dalam bukunya, *Manhaj al-Islām fī Taqrīr Ḥuqūq al-Insān*, Jamāl al-Bannā merinci hak keadilan dalam Islam sebagai berikut:

1. Hak individu untuk merujuk keadilan kepada dalil-dalil teks *shar'ī*, seperti tersebut dalam QS. al-Nisā' [4]: 59:

"Hai orang-orang yang ber<mark>im</mark>an, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan *ulī* al-amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'ān) dan Rasul (sunnahnya)."

OS. al-Māidah [5]: 49:

"Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka."

2. Hak setiap untuk mengajukan protes dari segala bentuk kezaliman, seperti dijelaskan dalam QS. al-Nisā' [4]: 148:

"Allah tidak menyukai ucapan buruk, (yang diucapkan) dengan terus terang kecuali oleh orang yang dianiaya."

3. Hak setiap individu untuk mentaati perbuatan yang keluar dari *shari'ah*. Dalam sebuah ḥadith dijelaskan:

¹⁵⁷ al-Bannā, *Matlabunā al-Awwal*, 61.

إِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلاَ سَمْعَ وَلاَ طَاعَةَ (رواه الخمسة) 158

"Apabila (seseorang) diperintah untuk melakukan kemaksiatan, maka tidak ada kewajiban untuk mendengarkannya dan menaatinya."

Jika tujuan diturunkannya agama Islam adalah memberikan keadilan pada manusia, maka kebebasan menjadi hal yang tak terpisahkan darinya. ¹⁵⁹ Keadilan menurut Jamāl adalah memberikan hak kepada manusia (*i'ṭā' dhī ḥaqq ḥaqqahū*) dan menempatkan segala sesuatu pada tempatnya (waḍ' shayin fī mawḍi'ihī). ¹⁶⁰

d. Rasionalisme

Taqlīd, seperti dikutip Jamāl al-Bannā dalam bukunya, al-Islām wa al-'Aqlāniyyah, berarti menerima pendapat orang lain tanpa memberikan dalil atau argumentasi (qabūl qawl al-ghayr min dūni muṭālabah bi ḥujjah). Oleh karena itu, bagi Jamāl, seorang yang bertaklid (muqallid) tidak akan bertanya tentang Kitab Allah maupun Sunnah Nabi, akan tetapi bertanya tentang pendapat imam-imam mereka. 161

Menurut Jamāl, ada beberapa komponen atau elemen rasionalisme dalam Islam:

Pertama, berpikir adalah jalan keimanan. Ayat pertama yang diturunkan oleh Allah kepada Muḥammad yang menggunakan kalimat *iqra*' adalah sebuah

al-Bannā, al-Islām wa Ḥurriyat al-Fikr, 111.

¹⁵⁸ Jamāl al-Bannā, *Manhaj al-Islām fī Taqrīr Ḥuqūq al-Insān* dalam www.kotobarabia.com dan www.4shared.com/gamal albanna/1999/didownload 16 Januari 2010.

¹⁵⁹ al-Bannā, al-Islām wa Hurriyat al-Fikr, 110.

¹⁶¹ Jamāl al-Bannā, *al-Islām wa al-'Aqlāniyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1991), 41.

garansi terhadap kenyataan bahwa berpikir adalah jalan menuju keimanan. Tidak ada jalan lain selain itu. ¹⁶²

Sebagai penegasannya, al-Qur'ān memberikan beberapa ruang/karakteristik yang semuanya tertuju kepada satu tujuan berpikir, yakni keimanan. Ruang-ruang tersebut di antaranya:

1. Tuntutan berpikir: Ada banyak ayat yang menegaskan hal itu.

Antara lain:

QS. al-Rum [30]: 8:

"Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka? Allah tidak menjadikan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan waktu yang ditentukan. Dan sesungguhnya kebanyakan di antara manusia benar-benar ingkar akan pertemuan dengan Tuhannya." ¹⁶³

2. *Skeptis sebagai jalan menuju keyakinan*: karena berpikir, melihat, dan *tadabbur* adalah pintu masuk menuju keimanan kepada Allah, seperti yang banyak tertuang dalam al-Qur'ān. Oleh karena itu, bagi Jamāl al-Bannā, al-Qur'ān sama sekali tidak melihat adanya kontradiksi skeptisisme terhadap keyakinan, akan tetapi merupakan jalan menuju sebuah keimanan. Tentu saja al-Qur'ān membedakan antara skeptisisme yang metodologis dan absolut. Jika yang pertama adalah pencarian terhadap kebenaran, maka model skeptisisme yang kedua meragukan semua kebenaran yang ada. Contoh konkret adalah peristiwa

¹⁶² al-Bannā, al-Islām wa al-'Aqlāniyyah, 63.

¹⁶³ Di samping itu dapat ditelusuri dalam QS. al-A'rāf [7]: 184; QS. Ali 'Imrān [3]: 191; QS. Yūnus [10]: 24; QS. al-Baqarah [2]: 219; QS. al-Nahl [16]: 44; QS. al-Hashr [59]: 21.

skeptisisme yang dialami oleh Nabi Ibrahim seperti yang tergambar dalam QS. al-An'ām [6]: 75-78:

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿ كَلَا كُوكَ لَمَ اللَّهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُ الآفِلِينَ ﴿ كَلَا كُوكَ إِلَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا وَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُ الآفِلِينَ ﴿ كَوَلِ اللَّهُ مَا الْقَوْمِ الضَّالِينَ ﴿ كَوْلِ اللَّهُ مَا أَفَلَ قَالَ لَهُ وَلَا مَنَ الْقَوْمِ الضَّالِينَ ﴿ كَوْلِ اللَّهُ مَلَ اللَّهُ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِينَ ﴿ كَوْلَ إِلَيْ عَلَى اللَّهُ مَلَ اللَّهُ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِينَ الْكَوْمَ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا لَشَمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا لَشَرْكُونَ ﴿ كَو لَا اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الل

"Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrāhīm tanda-tanda keagungan (kami yang terdapat) di langit dan bumi dan (kami memperlihatkannya) agar Dia termasuk orang yang yakin. Ketika malam telah gelap, Dia melihat sebuah bintang (lalu) Dia berkata: "Inilah Tuhanku", tetapi tatkala bintang itu tenggelam Dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam. Kemudian tatkala Dia melihat bulan terbit Dia berkata: "Inilah Tuhanku". Tetapi setelah bulan itu terbenam, Dia berkata: "Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepada-Ku, pastilah aku Termasuk orang yang sesat." Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, Dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, Dia berkata: "Hai kaumku, Sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan."

3. *Nabi seperti guru*. Walaupun para nabi dibekali dengan mukjizat, akan tetapi (terkadang) mukjizat-mukjizat tersebut hanya akan tampak ketika umat meragukan dakwah para nabi. Selebihnya, metode yang diasosiasikan oleh para nabi adalah memberikan petunjuk, dialog, mengajar, dan semacamnya. Ini menegaskan bahwa tugas nabi adalah membacakan dan memahamkan isi yang terdapat dalam wahyu Allah. Dalam QS. al-Baqarah [2]: 151 dijelaskan:

"Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami

al-Banna, al-Islam wa al-'Aqlaniyyah, 70-71.

. .

¹⁶⁴ Di samping itu dapat ditelusuri dalam QS. al-A'rāf [7]: 143; QS. al-Māidah [5]: 112-113, dll.

kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al-Kitāb dan Al-Hikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui." ¹⁶⁶

4. Ciptaan adalah indikasi adanya Pencipta. Dalil tersebut merupakan penegasan bahwa alam semesta beserta isinya sangat tidak mungkin tanpa pencipta. Hal ini ditegaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 164:

"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) ta<mark>nda</mark>-tanda (ke<mark>esa</mark>an dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan." ¹⁶⁷

5. Menjauhkan dari ketersia-siaan hidup dan mengukuhkan tujuan hidup. Al-Qur'an selalu mendorong terciptanya benih-benih keimanan yang harus dipupuk oleh setiap manusia dalam usaha mencermati ayat-ayat al-Qur'an dengan ciptaan-ciptaan Tuhan. Hal ini sebagai bentuk pemahaman bahwa apa yang terdapat dalam alam semesta ini bukan kejadian yang tanpa arti, tujuan, atau bahkan tanpa pencipta. Allah menegaskan dalam QS. al-Tawbah [9]: 16:

"Apakah kamu mengira bahwa kamu akan dibiarkan, sedang Allah belum mengetahui (dalam kenyataan) orang-orang yang berjihad di antara kamu dan tidak mengambil menjadi teman yang setia selain Allah, Rasul-Nya dan orangorang yang beriman dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan." ¹⁶⁸

¹⁶⁶ Di samping itu dapat ditelusuri dalam QS. Ali 'Imrān [3]: 164.

¹⁶⁷ QS. Ali 'Imrān [3]: 190; QS. al-Shūrā [42]: 29; QS. al-An'ām [6]: 95; QS. al-An'ām [6]: 1; QS. al-Rūm [30]: 22.

¹⁶⁸ QS. al-Qiyāmah: 36-40.

6. *Keutamaan logika*. Al-Qur'ān menggunakan pintu masuk logika yang berpegang teguh kepada aksioma dan fitrah yang suci tanpa berpretensi kepada prinsip logika yang rumit dengan mengajukan *muqaddimāt* dan hasil (*natījah*). Hal ini ditegaskan dalam QS. Yāsin [36]: 79:

"Katakanlah: 'Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama dan Dia Maha mengetahui tentang segala makhluk." "169

Meski sama dengan logika yang dipakai oleh filsuf Muslim yang mengadopsi filsafat Yunani untuk menemukan eksistensi dan keesaan Tuhan, tetapi prinsip logika yang diasosiasikan Islam lewat al-Qur'ān lebih sederhana daripada logika Yunani. 170

7. *Mengambil ibarat atau contoh*. Al-Qur'ān mengambil ibarat untuk sampai kepada pemahaman dan mendekatkan kepada makna dan pemikiran dengan dalil atau contoh yang bisa dirasakan secara fisik. Penegasan dalam al-Qur'ān dalam hal ini bisa dirujuk kepada QS. al-Isrā' [17]: 54:

رَّ بُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِن يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً "Tuhanmu lebih mengetahui tentang kamu. Dia akan memberi rahmat kepadamu jika Dia menghendaki dan Dia akan mengazabmu, jika Dia menghendaki. Dan Kami tidaklah mengutusmu untuk menjadi penjaga bagi mereka."

8. Ancaman karena mengikuti nenek moyang. Al-Qur'ān menegasi usaha mengikuti kepercayaan nenek moyang, baik berupa upaya *taqlīd* atau keengganan untuk berpikir. Ditegaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 170:

_

¹⁶⁹ QS. Yāsin [36]: 81; QS. Al-Aḥqāf [46]: 33; QS. al-Anbiyā' [21]: 22; QS. Al-Mu'minūn [23]: 91·

¹⁷⁰ Al-Bannā, al-Islām wa al-'Aqlāniyyah, 77.

¹⁷¹ QS. al-Isrā' [17]: 89; QS. al-Baqarah [2]: 261; QS. Ibrāhīm: 24-26; QS. al-Nūr [24]: 35;

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ

"Dan apabila dikatakan kepada mereka: 'Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah,' mereka menjawab: '(Tidak), tetapi Kami hanya mengikuti apa yang telah Kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami.' (Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun dan tidak mendapat petunjuk?" ¹⁷²

9. *Penggunaan panca indra*. Penggunaan indra digunakan untuk menyingkap kebenaran. Allah menciptakan panca indra untuk mengenal dan mengetahui sesuatu. Ditegaskan dalam QS. al-A'rāf [7]: 185:

"Dan Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan kemungkinan telah dekatnya kebinasaan mereka? Maka kepada berita manakah lagi mereka akan beriman sesudah al-Qur'an itu?" 173

10. *Kebebasan berpikir*. Terdapat penegasian dari al-Qur'ān dalam kebebasan berekspresi.¹⁷⁴ Hal ini juga disebabkan karena kapasitas nabi dan rasul adalah seorang pembawa berita baik (*mubashshir*) dan pembawa berita buruk (*mundhir*).¹⁷⁵ Kebebasan tersebut dikembalikan kepada kondisi dan ruang lingkup akademisnya.¹⁷⁶ Penegasan tersebut dapat ditelusuri dalam QS. Yūnus [10]: 108:

"Katakanlah: 'Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu kebenaran (Al-Qur'ān) dari Tuhanmu, sebab itu barangsiapa yang mendapat petunjuk maka sesungguhnya (petunjuk itu) untuk kebaikan dirinya sendiri. Dan barangsiapa

175 al-Bannā, al-Islām wa al-'Aqlāniyyah, 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

¹⁷² QS. al-Māidah [5]: 104; QS. al-A'rāf [7]: 28; al-Bannā, al-Islām wa al-'Aqlāniyyah, 79.

¹⁷³ QS. Yūnus [10]: 101; QS. al-Rūm [30]: 50; QS. al-An'ām [6]: 11.

¹⁷⁴ al-Bannā, al-Islām wa al-'Aqlāniyyah, 81.

¹⁷⁶ al-Bannā, Matlabunā al-Awwal huwa: al-Ḥurriyah, 5.

yang sesat, Maka Sesungguhnya kesesatannya itu mencelakakan dirinya sendiri, dan aku bukanlah seorang penjaga terhadap dirimu." ¹⁷⁷

Prinsip rasionalisme dalam Islam merupakan sebentuk dukungan terhadap objektivitas dan usaha memahami sunnah-sunnah alam. Disamping merekomendasikan sikap skeptis sebagai jalan menuju keyakinan serta berpikir sebagai kunci untuk sampai kepada akidah ketuhanan dan menjauhkan kesalahan maupun ilusi, al-Qur'an juga menegaskan bahwa terdapat sunnah-sunnah di dunia yang dipersiapkan oleh Allah untuk eksistensi maupun perkembangan masyarakat di dunia. Sunnah-sunnah ini tidak berubah. Allah menganjurkan kepada masyarakat untuk bersikap objektif dan membangun asumsi-asumsinya atas dasar objektivitas yang menjauhkan diri dari sikap subjektif.

Menurut Jamāl al-Bannā, gambaran tentang objektivitas dalam al-Qur'ān terkonstruksi dalam istilah kebenaran (al-haqq). Baginya, al-Qur'an mendorong manusia untuk percaya kepada setiap kebenaran. Untuk itu, al-Qur'an melarang manusia mengikuti hawa nafsu, individualisme, dan subjektivisme. Allah berfirman dalam QS. al-Māidah [5]: 8:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِ مَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ "Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah

sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan."178

¹⁷⁷ QS. al-Naḥl [16]: 82; QS. al-Baqarah [2]: 253; QS. al-Baqarah [2]: 273.

¹⁷⁸ Selain itu dapat dirujuk dalam QS. al-Nisā' [4]: 135; QS. Al-Ahzāb [33]: 5; QS. Al-Mujādilah [58]: 2; QS. al-A'raf [7]: 8; QS. al-Nisa' [4]: 105; QS. al-Nahl [16]: 3; QS. al-Rum [30]: 8; QS. Al-Ahqāf [46]: 3; QS. al-Nūr [24]: 25; QS. Yūnus [10]: 32.

Sunnah-Sunnah ini statis dan tidak berubah. Sunnah-sunnah tersebut merupakan indikasi-indikasi atau undang-undang digunakan manusia untuk dapat menemukan petunjuk. Sunnah-sunnah tersebut tidak mungkin berubah, karena ia bagian dari sistem alam. Bagi Jamāl al-Bannā, masyarakat wajib mengetahui standar akurasi yang bisa mengaitkan antara sebab dengan musabab (kausalitas): iika baik maka baik, jika buruk maka buruk. ¹⁷⁹

Al-Qur'ān menganjurkan kepada kaum mukmin untuk mengapresiasi sunnah-sunnah tersebut, memerhatikan, mengenali dan menggunakannya secara proporsional. Dalam al-Qur'ān surah al-Anfāl [8]: 38 dijelaskan:

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu: 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu; dan jika mereka kembali lagi. Sesungguhnya akan Berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu." ¹⁸⁰

Melalui Sunnah ketuhanan, segala sesuatu menjadi baik dari segi ukuran dan jumlah, dengan kadar yang pasti. Ada kepastian masa yang tidak pernah berubah. Maka, tidak ada satu kekuatan manusia yang dapat mengubahnya. Terkadang, Allah menempatkan sunnah-Nya atas dasar bahwa manusia tidak dapat mengetahui dengan pasti hikmah di balik itu. Meski demikian, manusia dapat bersinergi dengan hukum positif, alam dan masyarakat. Hal ini seperti yang tertuang dalam QS. al-A'rāf [7]: 34:

¹⁷⁹ al-Bannā, al-Islām wa al-'Aqlāniyyah, 89.

¹⁸⁰ Selain itu dapat dirujuk dalam QS. al-Ḥijr [15]: 13; QS. AQS. Al-Aḥzāb [33]: 38; QS. AQS. Al-Ahzāb [33]: 32; QS. Fātir [35]: 43; QS. Al-Fath: 23.

"Tiap-tiap umat mempunyai batas waktu; maka apabila telah datang waktunya mereka tidak dapat mengundurkannya barang sesaatpun dan tidak dapat (pula) memajukannya.",181

Dengan demikian, sunnah-sunnah Tuhan dialami oleh setiap individu dalam proses kehidupan dunia. Al-Qur'an memberikan tanda-tanda atas semua sunnah tersebut, dan Allah memberikan petunjuk bagi orang-orang yang berusaha. Dalam QS. Yūnus [10]: 12 Allah berfirman:

"Dan apabila manusia ditimpa bahaya dia berdoa kepada Kami dalam keadaan berbaring, duduk atau berdiri, tetapi setelah Kami hilangkan bahaya itu daripadanya, dia (kembali) melalui (jalannya yang sesat), seolah-olah dia tidak pernah berdoa kepada Kami untuk (menghilangkan) bahaya yang telah menimpanya. Begitulah orang-orang yang melampaui batas itu memandang baik apa yang selalu mereka kerjakan." ¹⁸²

Selain itu, dari prinsip-prinsip rasional diharapkan mampu mencapai nilai-nilai kebaikan dan kemaslahatan. Dalam hal kebaikan, terdapat perbedaan antara rasionalisme Eropa dan Islam: porsi kebebasan di Eropa cenderung absolut sedangkan rasionalisme Islam dibangun di atas metode dan tujuan yang jelas. 183 Ini terjadi karena prinsip-prinsip rasional dalam Islam mempunyai batasanbatasan yang diasosiasikan al-Qur'an. Artinya, kebenaran yang dihasilkan melalui rasio sama halnya dengan kebenaran yang terdapat dalam al-Qur'an. Di dalam Islam terdapat istilah *al-qalb al-salīm* (hati yang bersih) yang juga dijadikan *guide* agar proses berpikir bisa mengikuti jalan yang benar. Dalam hal ini, Islam memberikan pemahaman bahwa kebaikan yang berhasil ditemukan melalui

¹⁸³ al-Bannā, al-Islām wa al- 'Aqlāniyyah, 100.

¹⁸¹ QS. al-'Ankabūt [29]: 53; QS. al-Ḥijr [15]: 5; QS. Al-Mu'minūn [23]: 53; QS. al-Munāfiqūn: 11; QS. Fāṭir [35]: 45; QS. Nūḥ: 4; QS. al-Shūrā [42]: 14. Lihat al-Bannā, al-Islām wa al-'*Aqlaniyyah*, 90-91.

182 QS. Hūd [11]: 9; QS. al-Isrā' [17]: 11; QS. Fuṣṣilat [41]: 49-50-51; QS. al-Fajr: 15-16.

berpikir, maka proses tersebut juga berusaha memahami dan mengeliminir sisi buruk di luar kebaikan yang ada. 184 Sementara itu, dalam hal kemaslahatan, rasionalisme dibangun untuk menghindari kerusakan. 185



¹⁸⁴ al-Bannā, *al-Islām wa al-'Aqlāniyyah*, 101.
¹⁸⁵ al-Bannā, *al-Islām wa al-'Aqlāniyyah*, 107.

BAB V

PARADIGMA HUMANISME-RELIGIUS

REVIVALISME-HUMANIS JAMĀL AL-BANNĀ

A. Paradigma Humanisme-Religius

Istilah paradigma pertama kali diperkenalkan oleh Thomas S. Kuhn. Bagi Kuhn, melalui karyanya yang sangat monumental, The Structure of Scientific Revolutions (1962). Perkembangan sains berlangsung secara revolusioner, gestaltswitch (perpindahan secara keseluruhan), dan gestalt-shift. Scientific revolution (revolusi ilmiah) adalah perkembangan ilmu pengetahuan secara radikal di mana normal science (ilmu normal) yang lama digantikan oleh normal science yang baru. Pergantian itu terjadi karena paradigma lama yang menyangga old normal science sudah tidak lagi mampu menjawab problem ilmiah-ilmiah yang baru. Pergantian semacam ini oleh Kuhn disebut dengan paradigm shift (pergeseran paradigma). Jadi, paradigm shift adalah pergantian secara radikal paradigma lama dengan paradigma baru karena paradigma lama sudah tidak lagi mampu menjawab problem-problem ilmiah yang muncul kemudian. Sementara paradigm itu sendiri adalah teori-teori, metode-metode, fakta-fakta, eksperimen-eksperimen yang telah disepakati bersama dan menjadi pegangan bagi aktivitas ilmiah para ilmuwan. Sedangkan normal science (ilmu normal) adalah ilmu yang telah mencapai tahap kematangan (mature science) karena scientific community telah

¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Herdon: The University of Chicago Press, 1970), 122.

mencapai konsensus akan dasar-dasar ilmu ini. Konsensus itu berupa kesepakatan akan dipakainya satu paradigma sebagai penyangga ilmu yang bersangkutan.²

Istilah teknis lain adalah anomaly dan crisis. Anomaly adalah problemproblem ilmiah yang tidak bisa dijawab oleh paradigma lama. Problem-problem itu setelah menumpuk menimbulkan sebuah krisis. Sementara crisis adalah suatu fase di mana paradigma lama telah dianggap usang karena banyaknya anomalianomali yang muncul, padahal paradigma baru belum terbentuk.³

Dengan demikian, uraian di atas menegaskan paradigma adalah teori-teori, metode-metode, fakta-fakta, eksperimen-eksperimen yang telah disepakati bersama dan menjadi pegan<mark>gan b</mark>agi aktivitas ilmiah para ilmuwan.⁴ Jadi, paradigma adalah pandangan fundamental tentang apa yang menjadi pokok persoalan disiplin tertentu. Paradigma itulah yang merumuskan apa yang seharusnya menjadi objek studi disiplin tertentu. Paradigma merupakan kesatuan konsensus yang terluas dalam satu disiplin yang membedakan antara komunitas ilmuwan (sub-komunitas) yang satu dengan yang lain.⁵

Dalam konstruksi penulis, ide Revivalisme-humanis yang ditawarkan Jamāl al-Bannā di sini memiliki paradigma humanisme-religius. "humanisme" diambil dari penegasan Jamāl bahwa manusia dengan segala eksistensi dan kebebasannya merupakan fundamental structure dari ide revivalisme-humanisnya. Sedangkan istilah "religius" penulis konstruksi karena beberapa hal. Pertama, label Islam dalam ide revivalismenya. Kedua, konstruksi

⁴ Kuhn, *The Structure*, 11-8, 65.

² Kuhn, The Structure, 11-8, 65.

³ Kuhn, *The Structure*, 65.

⁵ George Ritzer, Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), 5-7, 86.

epistemologis keilmuwannya berasal dari sumber utama Islam, yakni al-Qur'ān, Sunnah, *Ḥikmah*. *Ketiga*, untuk menegaskan bahwa Islam sejalan dengan prinsip-prinsip seperti demokrasi, kemaslahatan, keadilan, dan rasionalisme.

Pemakaian kata "religius" yang di-*split* dengan humanisme dalam paradigma ini—sebagaimana konstruksi penulis—memang mempunyai dampak terhadap kerancuan pemahaman jikalau mengacu kepada karya Baidhowi dalam *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun* di mana ia meletakkan taksonomi humanisme Islam menjadi tiga model: humanisme literer⁶, humanisme religius⁷, dan humanisme filosofis. Selain bahwa taksonomi ini terlalu dipaksa untuk "ber-Jabir sana-Jabir sini"—meminjam istilah Yudian Wahyudi⁹—agar bisa disejajarkan dengan tiga epistemologi khas M. Ābid al-Jābirī—*bayāni, irfānī, dan burhānī*—¹⁰ namun irama pemikiran keduanya tidak bisa secara *clear cut* disamakan. Misalnya, dalam keterangan Baidhowi, pandangan Arkoun terhadap humanisme religius dinilainya positif ketika sanggup

⁶ Bagi Baidhowi, humanisme literer membangun pola pikirnya hanya melalui dan berdasar pada literatur atau teks. Para humanis literer juga banyak bergantung pada fasilitas para penguasa (raja, aristokrat, penyandangan dana, dan sebagainya) sehingga sulit untuk bersikap objektif. Selain itu, kerena lebih terpaku kepada persoalan literalis-tekstualistis, humanisme literer menjadi tidak sadar akan faktor historisitasnya. Salah satu ciri khas dari humanisme literer adalah upaya literasi teks tanpa meyadari historisitas atau konteks yang melatarbelakanginya sehingga menjadi tidak kontekstual. Lihat Baidhowi, *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 68.

⁷ Humanisme model ini lebih bersumber pada intuisi (*dhawq*), atau psiko-gnosis, berangkat dari pengalaman langsung tanpa menunggu datangnya teks, atau mencari literatur atau analisa logis, bersikap intesubjektif, dan lebih menekankan spiritual-esoterik. Pemusatan diri pada pemikiran metafisis-transendental inilah yang kemudian cenderung menafikan realitas dunia dan nilai-nilai manusiawi yang sebenarnya bersifat nyata. Implikasi negatif dari humanisme religius secara eksplisit maupun implisit juga cenderung melegitimasi pola kehidupan yang feodalistik dan hierarkis, sesuatu yang oleh Islam dikikis dengan prinsip persamaan. Lihat Baidhowi, *Humanisme Islam*, 75-78.

⁸ Humanisme tipe ini selain untuk menyeimbangkan humanisme literer dan humanisme religius, ia memberi otonomi serta kebebasan yang besar kepada manusia untuk mengoptimalkan kecerdasannya. Lihat Baidhowi, *Humanisme Islam*, 79.

⁹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea, Cet. Ke-7, 2011), viii-ix.

¹⁰ Baidhowi, *Humanisme Islam*, 83.

melampaui sekat-sekat agama, kultur, budaya, dan bangsa manapun walaupun ia juga mempunyai implikasi negatif karena transformasi keilmuannya yang cenderung 'melangit'. 11 Berbeda dengan al-Jābirī yang justru melihat anomali pada tradisi keilmuan irasional ala *irfānī* yang justru mengotori kultur Arab, bahkan menghancurkan nalar Arab. 12 Selain itu, dalam karya tersebut Baidhowi juga begitu menitikberatkan kepada pola ideal yang menggambarkan tentang otonomi dan eksistensi manusia pada humanisme tipe ketiga, yakni humanisme filosofis. Ia berasumsi bahwa tradisi pemikiran inilah yang bisa meneruskan tradisi pemikiran filosofis-kritis yang telah dirintis oleh oleh tokoh-tokoh Islam, khususnya di kawasan Islam bagian Barat (wilayah Maghribi dan Andalusia) yang bisa meneruskan pemikir-pemikir besar layaknya Ibn Bājah, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd, dan lain sebagainya. 13

Namun disini, penulis mencoba menegaskan bahwa untuk menjadi rasional dan progresif, umat Islam bisa menggali rasioanalitas dari sumber utamanya, al-Qur'ān. Itulah pemaknaan religius dalam paradigma ini. Seperti inipula yang ditegaskan oleh Hāshim Ṣāliḥ—spesialis penerjemah karya-karya Muḥammad Arkūn dari bahasa Prancis ke bahasa Arab—dalam *al-Sharq al-Awsat* yang menulis artikel dengan judul "Jamāl al Bannā Bayn al-Iṣlāḥ al-Dīnī wa al-Tanwīr" (Jamāl al-Bannā antara reformasi keagamaan dan pencerahan) dimana dalam artikel tersebut ia memandang Jamāl al-Bannā sebagai pemikir yang setelah melalui proses mendekonstruksi ideologi yang bersemayam dalam khazanah

¹¹ Baidhowi, *Humanisme Islam*, 75.

¹² Dikutip dari Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard* (Yogyakarta: Nawesea, Cet. Ke-3, 2009), 178.

¹³ Baidhowi, *Humanisme Islam*, 84-85.

turāth Islam kemudian digalilah prinsip-prinsip rasionalitas yang bersumber dalam sumber utamanya, al-Qur'ān. Oleh karenanya, Ṣāliḥ kemudian menjulukinya dengan Martin Luther-nya Islam karena kedua tokoh, baik Luther maupun Jamāl, sama-sama menggerakkan reformasi keagamaan (al-iṣlāḥ al-dīnī) dalam agamanya masing-masing.¹⁴

Konteks pemikiran Jamāl al-Bannā sendiri diawali dengan keprihatinannya terhadap fenomena tidak adanya demokrasi dan kebebasan dalam dinamika pemikiran Islam. Bahkan, menurutnya, problem absolutisme ini tidak hanya terjadi pada bidang politik¹⁵ tetapi juga sudah merambah bidang agama.¹⁶ Tiap negara Arab memiliki "sang patron" yang memerankan absolutisme dalam bidangnya. Menurut Jamāl, revolusi pemikiran dengan nama revivalisme-humanis ini dihadirkan untuk menegasikan absolutisme-absolutisme seperti ini.¹⁷ Itulah kenapa melalui revivalisme-humanis ia menciptakan sebuah paradigma berpikir yang tidak lagi hasil dari sebuah iklim absolutisme seperti yang dijalankan oleh ulama, tapi sebuah aturan ijtihād-ijtihād baru yang dihasilkan secara demokratis dengan tetap mengindahkan piranti dasar Islam yang bersumber dari titah ilahi, al-

¹⁴ Menurut Hāshim, proyek Jamāl tersebut merupakan lompatan jauh ke depan karena mampu menegaskan hanya Al-Qur'ān yang satu-satunya wajib diikuti. Dalam bahasa Jamāl yang menjadi judul salah satu karyanya adalah, *al-'Awdah ilā al-Qur'ān* (1983). Ide tersebut juga mampu membebaskan umat Islam dari kungkungan akumulasi tradisi yang acap kali mengekang kebebasan. Hāshim S}alih juga menempatkan proyek pemikiran Jamāl al-Bannā setara dengan proyek para pemikir Islam kontemporer yang lain, seperti M}uhammad al-Thalabī, 'Abd Majīd Al-Sharafī, H}asan H}anafī, Muh}ammad Arkoūn, Muh}ammad 'Abid al-Jābirī, 'Abd Karīm Shoroush dan lain-lain. Lihat: Hāshim S}ālih "Jamāl al-Bannā...Bayn al-Is}lāh} al-Dīnī wa al-Tanwīr" dalam www.assyarqalawsat.com/24-Mei-2004.

¹⁵ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 95-6; bandingkan Jamāl al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2000), 95; bandingkan al-Bannā, *al-Mashrū' al-Hadārī*, 21-22.

¹⁶ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 77; bandingkan al-Bannā, *al-Mashrū* 'al-Ḥaḍārī, 24-25.

¹⁷ al-Bannā, *Tathwir al-Our 'an*, 95, 111.

Qur'ān. 18 Dengan begitu, paradigma humanisme-religius merupakan upaya konkret Jamāl dalam mewujudkan otonomi manusia dengan memulai lebih dahulu dari kebebasan berijtihad dalam ranah pemikiran Islam, baik dalam bidang tafsīr, ḥadīth, maupun fikih. Padahal, selama ini tradisi ilmu Islam tersebut selalu dikaitkan dengan otoritas yang seringkali memasung fleksibilitas dan dinamisitas sistem pengetahuan Islam itu sendiri. Padahal, ilmu pengetahuan dan kebebasan adalah dua hal yang menyatu. Penyelidikan dan *research* terbuka seharusnya menjadi dasar bagi berkembangnya studi Islam. Pola berpikir alternatif merupakan pola pikir yang harus dikembangkan, termasuk dalam ijtihad tafsīr dan fikih.

Bagi Jamāl, paradigma yang dibentuk berdasarkan asas otonomi dan kemaslahatan manusia sangat mendesak untuk diwujudkan. Dengan paradigma ini diharapkan disiplin ilmu-ilmu Islam (tafsīr, ḥadīth, dan lain-lain), yang kemudian disosialisasikan dalam tataran fikih (praktis), mampu menjadi hukum yang benar-benar dinamis dalam masyarakat modern, sebab kebebasan dan keadilan adalah sebuah pondasi utama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Konstruksi paradigma humanisme-religius Jamāl al-Bannā sesungguhnya merupakan paradigma yang sengaja diciptakan Jamāl untuk menghadirkan tegaknya supremasi sipil dan demokrasi dalam ranah pemikiran Islam. Walaupun Jamāl tidak bergerak pada wilayah politik praktis, kecuali pada 1946 ketika ia

¹⁸ al-Bannā, al-Islām kamā, 182.

¹⁹ al-Bannā, al-Islām kamā, 132.

²⁰ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 96-7; bandingkan al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān*, 111.

mendirikan Partai Buruh Nasionalis-Sosialis, atau menyokong politik tertentu, Jamāl memiliki agenda untuk menegakkan kebebasan dan demokrasi di kalangan masyarakat Muslim. Di sini, Jamāl juga mengkritisi dominasi sistem tirani yang berdalih menjalankan otoritas Tuhan seperti dalam bidang hukum yang diperankan oleh ulama (*fuqahā*') dan para penguasa (*umarā*'). Sebagai gantinya, Jamāl menyerahkan sepenuhnya kepada kemampuan manusia secara kolektif untuk menciptakan hukumnya sendiri. Walaupun paradigma humanisme terkesan sangat antroposentris, namun Jamāl sama sekali tidak membuang peradaban teks dalam konstruksi pembaruannya. Hal ini dilihat dari sumber hukum Islam al-Qur'ān, Sunnah, dan *ḥikmah* yang berbasis akal sebagai tatanan yang diusung dalam penetapan sebuah pembaruan hukum Islam.²¹

Di sini, Sunnah—sebagai sumber kedua pengetahuan Islam—mengambil peranan penting sebagai apresiasi umat Islam dalam memahami prinsip-prinsip universal yang diwariskan Nabi, terutama yang berkaitan dengan wilayah mu'āmalah. Eksistensinya mendapatkan dukungan dari sumber ketiga Islam, hikmah. Di samping sunnah, hikmah—yang memuat prinsip-prinsip universal Islam—mempunyai peranan penting dalam memahami al-Qur'ān sebagai "kitab petunjuk". Hikmah, yang dalam konteks ini berarti sikap inklusif terhadap seluruh khazanah keilmuwan, menjadi sebuah keniscayaan. Dengan hikmah, Revivalismehumanis Jamāl akan selalu melihat Islam sebagai insider untuk menemukan substansi, spirit, dan karakteristik Islam, sekaligus melihat Islam dari perspektif outsider, yakni interaksi yang dinamis antara Islam dengan peradaban dan

²¹ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 112.

kebudayaan lain untuk membaca Islam.²² Hal ini juga akan menegaskan otonomi manusia. Inilah kata kunci Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā.²³ Jika itu terwujud, maka akan hadir "Keislaman Manusia" (*Islām al-Insān*), bukan "Keislaman Penguasa" (*Islām al-Sulṭān*).²⁴

Atas nama humanisme, dalam konstruksi tafsīrnya, Jamāl tidak membatasi penggunaan metode tertentu. Baginya, teori *apa saja* boleh digunakan dalam tafsīr. Jamāl juga mengkritisi al-Shāfī yang menciptakan paradigma tekstualisme dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh* yang telah menyokong hegemoni sistem tirani dalam konteks sosial politik dunia Islam pada rentang waktu antara 661 M hingga 1258 M. Setelah melakukan kritik ideologi, Jamāl kemudian menawarkan paradigma barunya, paradigma humanisme-religius. Jamāl menganggap bahwa paradigma tekstual imam al-Shāfī i sesungguhnya telah lama mengalami anomali dan krisis berkepanjangan yang diakibatkan oleh dijadikannya paradigma itu sebagai ideologi beku. Untuk mengatasi krisis tersebut, Jamāl mengusulkan paradigma baru yang akan menjadi solusi penting dalam ilmu *Uṣul al-Fiqh*, yakni paradigma humanisme-religius. Untuk itulah ia mengganti sumber ketiga Islam—dari Ijmā' dan Qiyās dalam konstruksi hukum Islam ala Imam al-Shāfī'i—dengan *hikmah*.

Penggunaan paradigma humanisme-religius terlihat hampir dalam seluruh karya Jamāl. Karya-karya Jamāl memberikan kesan kuat bahwa paradigma epistemik ilmu-ilmu keislaman memang sudah saatnya ditinjau ulang. Umat Islam tidak seharusnya memakai paradigma lama, karena paradigma lama itu—

_

²² al-Bannā, *al-Islām kamā*, 5; bandingkan al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 43.

²³ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 4-5.

²⁴ al-Bannā, *al-Mashrū* al-Hadārī, 11.

meminjam istilah Thomas Kuhn—telah banyak mengalami anomali-anomali sehingga tidak mampu memberikan jawaban yang tepat terhadap masalah sosial, politik, budaya, dan intelektual yang tengah dihadapi oleh umat Islam kontemporer. Paradigma lama tersebut terkesan ideologis, dogmatis, dan bermotif malanggengkan *status quo*, yakni sistem politik yang diktaktor.

Dalam al-Islām Dīn wa Ummmah wa Laysa Dīnan wa Dawlah, Jamāl menyorot kepentingan dominasi sistem politik tirani yang menempel dalam paradigma studi Islam tekstual. Menurutnya, selama ini metodologi studi Islam, baik tafsīr, ḥadīth, maupun fikih, terkonstruk di bawah naungan sistem kekuasaan tirani (mulk 'adūd) yang telah matang sejak masa Dinasti Umayyah hingga sekarang. Salah satu bentuk pengaruh tirani politik terhadap fikih adalah diakuinya ijmā ulama sebagai sumber hukum. Dengan adanya ijmā itu, maka prinsip shūrā (demokrasi) tidak lagi dipandang wajib bagi seorang hakim untuk dijalankan dalam bidang hukum. Inilah yang terlihat di dunia Islam, termasuk dunia Arab saat ini. Betapa otoritas kehakiman belum menjalankan fungsi yang sesungguhnya sebagai lembaga demokratis. Pun, otoritas keagamaan yang atas nama agama mengeluarkan fatwa atau vonis murtad bagi sebuah pemikiran yang tidak "populer" dan menentang ideologi mainstream, seperti vonis murtad atas Faraj Fawdah yang berujung dengan pembunuhan, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan tokoh lainnya.

Lalu bagaimana paradigma humanisme-religius Jamāl al-Bannā menghindari atau mencegah terjadinya *anomaly* dan *crisis* dalam konstruksi

²⁵ Jamāl al-Bannā, *al-Islām Dīn wa Ummah wa Laysa Dīnan wa Dawlatan* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003), 245. Bandingkan al-Bannā, *al-Islām kamā*, 112-3.

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 paradigmatik yang ia ketengahkan, yakni humanitas dan agama. Skema itulah yang akan mengatasi jika krisis dan anomali muncul. Prinsip-prinsip paradigmatik 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, meterialisme, 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, *khurafat*, 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-Din 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

kondusif menambah daftar masalah yang dihadapi umat Islam. Sampai pada era kontemporer—yang oleh Qusṭanṭin Zurayq ditandai dengan kekalahan Islam atas Israel—pemikiran Islam mengalami fase kronis untuk sekali lagi harus melakukan "kritik diri" terhadap kegagalan mereka mengatasi krisis akut tidak hanya pada wilayah pemikiran kegamaan, namun juga ketidaksepakatan para pembaru terhadap format atau sistem kenegaraan. ²⁶ Kalangan westernis yang menginginkan dibentuknya sistem sekular *ala* Barat mendapatkan perlawanan dari kalangan muslim salafis yang menginginkan agama juga mengurusi negara, karena bagi mereka Islam adalah agama dan negara.

Pergulatan itu semakin kompleks ketika problematika yang dihadapi umat Islam sedemikian "kronis". Amin Abdullah mengatakan bahwa hal ini harus dimulai dari sesuatu yang paling mendasar, yaitu metodologi kritis yang betulbetul sesuai dengan kebutuhan yang dengan sifat kritisnya dapat membongkar dogma dan ortodoksi dalam tubuh umat Islam.²⁷ Ini berarti penting untuk

.

²⁶ Sebenarnya, hal itu juga didukung oleh tidak adanya demokrasi dan kebebasan sipil yang memunculkan dampak yang beragam, seperti kemiskinan, ketidakberdayaan, koropsi, dan kesenjangan ekonomi terutama di era 1980-an, dan 1900-an. Itulah yang memunculkan demonstrasi yang besar-besaran di Mesir. Di Mesir, demonstrasi besar-besaran itu disertai tuntutan untuk kembali ke sistem Islam. Banyak pemikir yang mencari penyebab semua problem ini, termasuk Jamāl al-Bannā. Kelompok Pan-Arabisme, misalnya, menyatakan bahwa yang menjadi penyebabnya adalah tidak bersatunya (distunity) dunia Arab. Tetapi, asumsi tersebut dibantah oleh Bernard Lewis. Dengan membandingkan dengan sejarah bangsa-bangsa Eropa, Lewis menyimpulkan bahwa penyebab semua itu adalah tidak adanya stabilitas politik karena sistem sosial tidak berjalan secara demokratis. Di Eropa, kemakmuran lebih didorong oleh adanya stabilitas politik bukan kesatuan Eropa. Selama ini, bangsa Arab selalu gagal melakukan kompromi dengan bangsanya sendiri. Oleh karena itu, untuk kasus ini, Lewis melihat bahwa Timur-Tengah mengalami dua macam krisis sekaligus, yakni krisis sosial-ekonomi dan krisis sosial-politik. Dua macam krisis ini, apabila tidak berhasil diselesaikan secara baik, akan mengakibatkan perpecahan dan disintegrasi sebagaimana yang dialami Uni Soviet. Lihat Bernard Lewis, The Middle East: A Breaf History of the Last 2000 Years (New York: Scribner, 1995), 361, 285-6.

²⁷ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), viii.

mengubah cara pandang umat Islam terhadap terhadap agamanya sendiri, sekaligus terhadap agama orang lain.

Sama halnya dengan gagasan pembaruan yang diwacanakan di era kontemporer, jika Ḥasan Ḥanafī mengusung ide "al-Turāth wa al-Tajdīd" (Tradisi dan Pembaruan), M. 'Ābid al-Jābirī dengan "Naqd al-'Aql al-Arabī" (Kritik Nalar Arab), atau Muhammad Arkoun dengan "Naqd al-'Aql al-Islāmī (Kritik Nalar Islam)²⁸, maka Jamāl al-Bannā hadir dengan "Da'wah al-Iḥyā' al-Islāmī" (Dakwah Revivalisme-humanis). Senada dengan pemikir lain, dalam rumusan pembaruannya Jamāl juga mencanangkan cara pandang baru terhadap pemikiran keagamaan umat Islam.

"Kata kunci" dari Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā sesungguhnya adalah *al-insān* (*human*). Oleh karenanya, Jamāl al-Bannā menolak pembacaan al-Qur'ān yang berdampak kepada sentra penafsiran teosentris. Ia menegaskan bahwa tafsiran-tafsiran teks-teks keagamaan tersebut harus diubah dengan orientasi yang antroposentris. Baginya, memang benar bahwa al-Qur'ān adalah sumber, akan tetapi manusialah yang merupakan muara (*al-maṣabb*) dari ragam

²⁸ Menurut Arkūn, yang dimaksud "nalar Islam" adalah nalar yang tekait dengan wahyu dan peran akal tersebut terbatas hanya melayani apa yang tercatat dalam wahyu berupa hukum, ajaran, dan petunjuk, kemudian, ia manarik konklusi dan deduksi darinya. Sementara itu, "nalar Arab" adalah pemikiran yang dinyatakan dalam bahasa Arab apapun jenis pemikiran yang keluar darinya atau pemikiran yang terikat dengannya mesipun ia orang Yahudi atau Kristen.

Kritik nalar Islam ini adalah analisis terhadap dokumen-dokumen sejarah serta teks-teks tradisi Islam. Tujuannya adalah untuk melihat substansi persoalan yang menimpa umat Islam secara jernih dan kritis, mengingat sejarah pemikiran Islam telah diwarnai pertarungan ideologis yang dibungkus dengan tabir teologi agar memperoleh legitimasi. Lebih dari itu, peran "relasi kuasa" (dalam istilah Faucault) telah memberi andil bagi lahirnya doktrin ortodoksi yang lebih bersifat politis ketimbang teologis. Oleh karena itu, kritik yang dimaksud Arkūn bersifat epistemologis karena berkaitan dengan studi mengenai syarat-syarat validasi setiap pengetahuan yang dihasilkan nalar dalam kerangka metafisika, institusional, dan politis yang ditekankan oleh fakta al-Qur'ān (darūrah al-Qur'āniyyah) dan fakta Islam (zahūrah al-Islām). Lihat Muḥammad Arkūn, Min Fayṣal al-Tafriqah ilā Faṣl al-Maqāl: Ayna huwa al-Fikr al-Islām al-Mu'āṣir, terj. Hāshim Ṣaliḥ (London: Dār al-Sāqī, 1993), 14, 21.

tafsirannya.²⁹ Dengan begitu eksistensi manusia harus menjadi tolok ukur validasi penafsiran hukum-hukum Islam. Karena dengan begitu, Islam mampu merevolusi kehidupan dengan basis keimanan, seperti yang dipraktikkan oleh para nabi. Melalui tolok ukur tersebut akan tercipta sebuah pemahaman Islam revolusioner seperti yang direfleksikan pembaruan Jamāl al-Bannā dalam Revivalismehumanis.³⁰ Ini adalah manifesto terhadap revolusi kalimat dan keimanan, bukan "revolusi berdarah".³¹

Menurut Jamāl, untuk merealisasikan gagasannya, Revivalisme-humanis harus merekonstruksi ulang tiga sistem pengetahuan Islam, yakni Tafsīr, Ḥadīth, Fikih. Hal itu terlihat jelas dari tiga sumber referensi pemikirannya, al-Qur'ān, Sunnah, dan Ḥikmah yang kemudian berevolusi menjadi pemikiran progresif dalam tatanan praktis: hukum Islam. Dalam kitabnya *Tajdīd al-Islām*, Jamāl al-Bannā menjelaskan hal-hal yang perlu diperhatikan dalam rangka menawarkan "cara baca" baru terhadap pengetahuan Islam. *Pertama*, menegaskan bahwa Islam adalah agama yang diturunkan kepada manusia, tidak kepada yang lainnya. Oleh karena itu, Allah menjadikan manusia khalifah di bumi dengan menciptakannya

_

²⁹ Terkadang juga Jamāl menyebutnya dengan manusia qur'ānī. Ia berbeda dengan *al-insān al-fuqhānī* dalam *turāth fiqhī* yang sengaja diciptakan oleh ahli fikih ataupun metode dakwah Islam kontemporer. Manusia *fuqhānī* berbeda dengan manusia *qur'ānī* yang mendasari prinsip dan nilai dalam al-Qur'ān, hal itu berbeda dengan manusia *fuqhānī* yang menyerahkan hidupnya kepada nalar atau tradisi-tradisi fikih. Manusia tersebut memenuhi dirinya dengan ketakutan terhadap undang-undang (hukum) yang diciptakan oleh ahli fikih dengan prinsip-prinsip yang dikembangkannya. Jamāl al-Bannā, *Istrātījiyyah al-Da'wah al-Islāmiyyah fī Qarn 21* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2000), 60-63.

³⁰ Jamāl al-Bannā, *al-Islām kamā Tuqaddimuhu Da'wat al-Iḥyā' al-Islamī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2004), 5.

Yang ditekankan dalam revolusi itu tidak seperti revolusi Perancis atau revolusi Mesir yang dikomandoi Jamāl 'Abd. al-Nāṣir yang dibantu para opsir bebas (dubbāṭ al-aḥrār), karena atas nama revolusi mereka menghalalkan darah manusia. Lihat al-Bannā, Tafsīr al-Qur'ān, 256; bandingkan Jamāl al-Bannā, al-Mashrū' al-Ḥaḍārī li Da'wat al-lḥyā' al-Islāmī (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.tp.), 33.

dalam bentuk yang sempurna (aḥṣan taqwīm).³² Dalam rangka memberikan petunjuk kepada kebenaran, Allah mengutus nabi dan rasulnya untuk merevolusi kehidupan manusia dari keburukan menuju kebaikan. Agama, dengan demikian, adalah risalah pembebasan dan kapasitas nabi dan rasul adalah sebagai pendamping manusia. Tujuannya, mempersiapkan manusia agar bisa leluasa atas apa yang dikehendaki oleh Allah sebagai khalifah di dunia.³³ Kedua, potret masyarakat Nabi di Madinah menjadi tolok ukur kejayaan yang ingin dikembalikan oleh masyarakat Islam pada umumnya. Walaupun mengembalikan momen tersebut terkesan utopis, namun, setidaknya kaum muslimin harus bertanggung jawab atas dirinya sendiri dari kebutuhan-kebutuhan ijtihad-ijtihad. Karena itulah Islam menjadi ṣāliḥ li kulli zamān wa makān.

C. Konstruksi Filosofis Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā

Konstruksi filosofis Revivalisme-humanis ini adalah upaya penelaahan ilmu pada landasan ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Penelaahan yang juga disebut filsafat ilmu ini merupakan kajian secara mendalam tentang hakikat ilmu. Secara singkat uraian, filsafat ilmu sebenarnya hendak menjawab

.

³² al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 60.

Dalam kitab *Tajdīd al-Islām* dijelaskan bahwa setiap agama-agama pada dasarnya adalah usaha menyelamatkan masyarakatnya dari kezaliman para penguasa seperti yang terjadi pada agama Yahudi yang diturunkan untuk menyelamatkan masyarakat Isrāil dari kekejaman Raja-raja Firaun. Sama halnya dengan eksistensi humanisme Islam di Madinah yang dibentuk Nabi. Egalitarianisme menjadi basis hukum masyarakat Madinah saat itu. Kekuasaan pemerintahan saat itu mulai awal hingga akhir pembentukannya dibangun atas dasar kemufakatan tiap elemen masyarakatnya. Walaupun pada saat itu belum ada kosakata "kebebasan" atau "hak asasi manusia" di Madinah, menurut Jamāl, hal itu dikarenakan masyarakat sangat memahami hukum yang terdapat dalam kitab sucinya. Sehingga apa yang dianggapnya halal-haram maka ia berasal dari kejelasan teksteks kitab suci. Rasa aman menjadi jaminan masyarakat saat itu. Tidak ada gambaran bahwa harus ada polisi atau bahkan penjara yang akan mengancam bagi yang berbuat kejahatan karena memang tidak dibutuhkan polisi ataupun penjara pada saat itu. Lihat Jamāl al-Bannā, *Hal Yumkinu Taṭbīq al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2005), 58.

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.

humanis, maka penelusuran ini akan menyinggung tiga sumber utamanya, yakni (tafsir) al-Qur'an, Sunnah, dan Hikmah.

Ketika sebuah tafsīr ditinjau dari kerangka ontologis, hal itu berarti mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas penafsiran dengan refleksi rasional serta analisis sintetis-logis. Kalau ada pertanyaan tentang apa hakikat tafsīr, maka hal itu bisa beragam, sesuai dengan paradigmanya, yakni padangan fundamental terhadap pokok persoalan dari objek yang dikaji (*subject matter*). Subject matter, atau yang biasa disebut dengan objek material, tafsīr adalah al-Qur'ān, sedangkan objek formal adalah memberi dan memproduksi makna untuk mengungkap maksud dari firman Allah. Seorang penafsir sebenarnya sekadar memahami maksud firman Allah, sesuai dengan bekal keilmuan yang dimiliki dan konteks yang melingkupinya. Dengan demikian, sebenarnya penafsir berusaha "mendekati" kebenaran melalui interpretasi teks, dan bukan penentu kebenaran itu secara mutlak. 37

Ada dua paradigma ontologis mengenai tafsir: sebagai produk dan proses. Sebagai produk—sama halnya dengan Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Ḥasan Ḥanafi, dan M. Arkoun—Jamāl al-Bannā juga memandang bahwa tafsir merupakan hasil ijtihād atau interpretasi *mufassir* atas teks-teks al-Qur'ān yang harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak final dan harus selalu diletakkan dalam konteks di mana tafsir itu diproduksi. Sehingga tafsir sangat terbuka untuk dikritisi dan dikaji ulang, sesuai dengan tuntutan zamannya. Ia lahir dalam situasi

_

³⁷ Mustaqim, *Pergeseran*, 3.

³⁶ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 1.

yang sarat dengan lokalitas sosio-historis *mufassir*-nya. Bahkan, semangat ideologis-politis pun dapat bersemayam di dalamnya.³⁸

Jika tafsır dilihat sebagai sebuah proses, berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an itu berlaku universal dan bersifat *ṣaliḥ li kulli zaman wa makan*, maka al-Qur'an harus selalu dijadikan sebagai landasan moral-teologis dalam rangka menjawab problem-problem sosial keagamaan era modern-kontemporer. Artinya, tafsır tidak boleh berhenti melainkan harus selalu berproses seiring dan sejalan dengan tuntutan zaman.

Menurut Jamāl al-Bannā, al-Qur'ān juga harus menjadi karakter otentik bagi akidah, teori, dan praktik (realitas) seorang Muslim untuk melakukan revolusi dan transformasi umat berdasarkan nilai universal yang terkandung di dalamnya. Untuk itu diperlukan pengujian dan analisis terhadap tradisi dengan baik menurut al-Qur'ān, sehingga seseorang dapat melanjutkan pikiran-pikiran Islami. Bahkan juga perlu disadari bahwa ilmu pengetahuan—termasuk didalamnya adalah tafsīr—muncul agar memungkinkan bagi kita bertindak dan melakukan transformasi perubahan realitas.³⁹ Dengan kata lain, tafsir harus dapat dijadikan agen bagi perubahan masyarakat menuju transformasi umat.

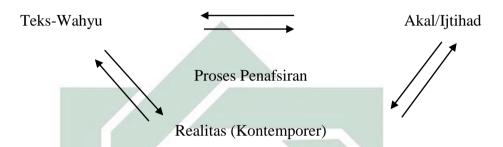
Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa hakikat tafsir adalah proses dialektis antara penafsir, teks, dan konteks yang dihadapinya. Tafsir sedapat mungkin harus "revolusioner", yakni mencerminkan gagasan Qur'āni yang holistik, tidak ditunggangi oleh bias-bias ideologi dan memiliki daya transformatif bagi perubahan masyarakat.

³⁹ al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān*, 111.

³⁸ Jamāl al-Bannā, *al-Awdah ila al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 91-92.

Jika digambarkan, proses dan produk penafsiran yang mengusung dialektika antara teks (wahyu), akal, dan realitas sebagai berikut:

Nalar Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā Ketika Memandang Hakikat Tafsir



Skema 5.1: Nalar Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā Ketika Memandang Hakikat Tafsir

Adapun Sunnah dalam konstruk ontologisnya, jika objek material Sunnah adalah "perbuatan Nabi", maka objek formalnya adalah bagaimana Nabi memberi dan memproduksi makna untuk mengungkap maksud firman Allah. Ia juga berarti usaha Nabi dalam memberikan petunjuk, penjelas, serta menerangkan perincian terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dalam konstruk Sunnah sebagai perbuatan, setidaknya terdapat dua medan yang menjadi garapan Nabi dalam sunnahnya, yaitu ibadah dan non-ibadah. Dalam hal ibadah, sunnah perbuatan nabi biasanya dipertegas melalui sunnah perkataan—seperti bagaimana tata cara shalat, haji, zakat, dll—di mana nantinya sunnah perbuatan itu menjadi *ijma*" (konsensus) muslim dari masa ke masa. Bagi Jamal, itulah makna *ijma*" sesungguhnya. 40 Pada wilayah ini pula, sunnah perbuatan Nabi dinaungi oleh wahyu.

_

⁴⁰ Seperti misalnya ungkapan nabi, *ṣallū kamā raaytumūnī uṣalli* (salatlah engkau sebagaimana aku shalat), dll. Lihat Jamāl al-Bannā, *Tajdīd al-Islām wa I'adat Ta'sīs Manzūmat al-Ma'rifah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2005), 240; bandingkan Jamāl al-Bannā, *al-Aṣlāni al-'Azīmāni "Al-Qur'ān wa al-Sunnah": Ru'yah Jadīdah* (Kairo: Maṭba'ah Hisān, 1982), 239.

Sedangkan sunnah perbuatan non-ibadah dan non-gaib, menurut Jamāl, terekam dalam kualitas Nabi sebagai seorang mujtahid. Di sini, peran ideal Nabi merupakan elemen terpenting dalam mengelola kepribadian Muslim, baik individu maupun lingkup kemasyarakatan. Idealitas itu, bagi Jamāl, merupakan akumulasi dari dua hal, *al-imtiyāz al-shakhshī* (keunggulan personal) dan *al-iltizam al-mabda'ī* (komitmen dasar) melalui prinsip-prinsip utama al-Qur'ān. ⁴¹ Ini berarti Jamāl menilai bahwa, selain sebagai rasul, Muhammad adalah mujtahid⁴², yakni seseorang yang menjadikan Islam sebagai agama yang dinamis dan sesuai dengan masanya. Oleh karena itu, pada wilayah ini, rasul tidaklah *ma'ṣūm* (terbebas dari kesalahan). ⁴³ Dengan ijtihad Nabi ini, Jamāl membatasi ke-

_

Lihat al-Bannā, *al-Aṣlānī al-'Azīmāni*, 243, 246. M. Quraisy Syihab, "Pengantar" Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir (Jakarta: Mizan, 1996), 9-10.

⁴¹ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 239.

⁴² Dalam ijtihadnya, walaupun Nabi tidak pernah berkata atas dasar hawa nafsu, namun kadang-kadang ijtihadnya tidak membuahkan hasil sesuai harapannya, seperti dalam kasus pencngkokan pohon kurma. Semua itu banyak ditemukan dalam ḥadith dan tidak bertentangan dengan posisi dia yang terjaga dari kesalahan. Keistimewaan ini hanya dalam kapasitas beliau sebagai Nabi. Lihat al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah*, 225-226.

⁴³ Sebenarnya, tipe-tipe tindakan nabi pernah ditulis oleh Shihāb al-Dīn al-Qarāfi. Ia tokoh pertama yang mengklasifikasikan tindakan Nabi Muhammad sebagai pribadi multidimensi. Dalam pembagiannya, Nabi dikelompokkan dalam fungsinya sebagai nabi dan rasul, mufti, hakim, pemimpin masyarakat dan sebagai pribadi. Klasifikasi itu dijelaskan dalam paparan singkat sebagai berikut:

^{1.} Nabi dan Rasul: semua tindakannya pasti benar, sebab bersumber dari Allah.

^{2.} Mufti: memberi fatwa berdasarkan pemahaman dan wewenang yang diberikan Allah oleh karenanya pasti benar.

^{3.} Hakim: memutuskan perkara. Secara formal pasti benar asal pihak yang bersengketa tidak berusaha menutup-nutupi kebenaran kasus.

^{4.} Pemimpin masyarakat: menyesuaikan sikap, bimbingan dan petunjuknya sesuai dengan kondisi dan budaya masyarakat yang ditemui. Tindakan ini pasti benar sebab sesuai nilainilai yang terkandung dalam petunjuk dan bimbingan Allah.

^{5.} Pribadi, baik karena beliau: (1) memiliki kekhususan dan hak-hak tertentu yang dianugerahkan atau dibebankan oleh Allah dalam rangka tugas kenabiannya, seperti kewajiban shalat malam atau kelebihan menghimpun lebih dari empat isteri dalam satu waktu yang bersamaan; maupun karena (b) kekhususan-kekhususan yang diakibatkan oleh sifat manusia, yang berbeda antara seorang dengan yang lain, seperti perasaan suka atau tidak suka terhadap sesuatu. Soal yang terakhir ini tidak menjadi fokus perhatian utama mereka yang menitikberatkan pandangannya pada ucapan atau sikap yang berkaitan dengan hukum.

ma'ṣum-an nabi hanya pada penyampaian risalah Allah kepada umatnya yang di dalamnya berisi tentang penegasan nabi tentang halal-haram dalam penyempurnaan al-Qur'ān. Hanya pada wilayah inilah nabi benar-benar terjaga dari kesalahan. Dengan begitu, ijtihad rasul terhadap ayat-ayat hukum tidaklah ma'ṣum. 44 Ijtihad rasul hanya benar untuk masanya (abad VII M.) dan lokalnya (semenanjung Arabia). Ijtihad rasul belum tentu cocok untuk zaman yang lain dan juga belum tentu cocok untuk masyarakat lain di bumi ini.

Di sini Jamāl juga mengkritisi argumentasi fuqahā' yang mengatakan bahwa sunnah mempunyai jalur independen—tanpa dasar al-Qur'ān—dalam rangka menetapkan hukum halal-haram. Ia pun mengajukan argumentasinya, untuk bisa membenarkan produk sunnah *tashrī'iyyah* (halal-haram), bahwa selain hal itu harus dipertegas melalui sandaran al-Qur'ān⁴⁵ juga harus terjadi konsensus (*ijmā'*) melalui perbuatan Nabi secara turun-temurun. Jika tidak, maka sunnah tidak dapat dijadikan atas hukum tertentu. Mengingat tidak semua yang dari Nabi bisa dijadikan dalil hukum.

Jika kemudian QS. al-Najm: 3-4 digunakan untuk mereduksi pendapat di atas, Jamāl menjawabnya dengan beberapa analisis. *Pertama*, QS. al-Najm: 3-4 yang berbunyi *wa mā yanṭiqu 'an al-hawā in huwa illā waḥyun yūhā*, yang biasanya digunakan sebagai dalil bahwa semua yang diucapkan oleh nabi adalah wahyu, bukanlah merujuk kepada perkataan Nabi, melainkan pada al-Qur'ān.

٠

⁴⁴ Pada konteks ini, Jamāl mengutip pendapat 'Abd. al-Jafīl ¹Isā dalam bukunya *Ijtihād al-Nabī*. Dalam buku tersebut dikatakan, ijtihad yang dilakukan Nabi tidak selalu benar. Nabi selalu dibenarkan oleh Allah dan sahabatnya. Biasanya kesalahan ijtihad Nabi ini diketahui selang beberapa hari, hingga ditegur oleh Allah. Terkadang, koreksi Allah dalam waktu dekat atau kadang-kadang lambat. Tak diragukan bahwa Nabi mengalami apa yang dialami oleh manusia secara umum. Lihat al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah*, 226.

⁴⁵ al-Bannā, *al-Islam kamā*, 96.

Menurutnya, kata ganti ya pada kata "yantiqu" dalam ayat tersebut tidak dirujuk kepada Nabi, tetapi eksistensi al-Qur'an. Kedua, ayat tersebut turun di Makkah di mana masyarakat Arab banyak meragukan kebenaran al-Qur'an sebagai wahyu Allah, bukan meragukan kebenaran perkataan Nabi. Dengan demikian ayat tersebut tidak berkaitan dengan perkataan Nabi, melainkan berkaitan dengan kebenaran al-Qur'an sebagai wahyu. Ketiga, pada kenyataannya, Nabi melarang perkataan-perkataannya dibukukan.

Berangkat dari eksistensi Nabi yang tidak hanya sebagai rasul tetapi juga sebagai seorang mujtahid, dalam konstruksi penulis, *fiqh al-Sunnah* (pemahaman Sunnah) Jamāl berimplikasi kepada klasifikasi Islam absolut dan Islam dinamis. Di sini penulis berasumsi terdapat benih-benih pemikiran Hegel dalam ide-ide Jamāl. Konsep Islam absolut dan dinamis sangat mirip dengan definisi sejarah yang dikembangkan oleh Hegel. Hegel menyatakan bahwa sejarah adalah tempat di mana kebenaran tentang hal absolut terbuka dengan sendirinya, menyibak dirinya pada kesadaran kemanusiaan. Dengan kata lain, sejarah menurut Hegel adalah susunan rasional atas kebenaran yang absolut sehingga menjadi terbuka dan nyata bagi jiwa yang terbatas. ⁴⁹ Nabi diposisikan oleh Jamāl sebagai bagian dari sejarah dalam terminologi Hegel sehingga nabi dipahami sebagai penerjemah Islam absolut ke dalam realitas Islam yang dinamis untuk masanya.

⁴⁶ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 250; al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah*, 194-195.

⁴⁷ Dalil al-Qur'ān ini menurut Jamāl al-Bannā digunakan oleh kalangan yang menginginkan sunnah bisa independen dalam sistem hukumnya (*al-Sunnah tastaqill bi al-tashrī*'). Lihat al-Bannā, *al-Aṣlānī al-'Aṣīmāni*, 223-228.

⁴⁸ Lihat bab III.

⁴⁹ T. Z. Lavine, *Hegel: Revolusi dalam Pemikiran* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 77.

Berangkat dari konsep Islam absolut dan Islam dinamis di atas dan juga pemahaman bahwa perbuatan Nabi di luar ibadah, hal gaib, serta penegasan hukum halal-haram dalam al-Qur'ān bukanlah wahyu, Jamāl memberikan definisi baru secara terminologis tentang sunnah:

"Sunnah adalah perbuatan. Oleh karena itu, Sunnah Perbuatan (*al-Sunnah al-'Amaliyyah*) adalah metode atau konsep yang dipraktikkan Nabi dalam salat, puasa, haji, zakat, atau bahkan menjalani kehidupan. Sunnah Perbuatan inilah yang dipersaksikan kepada khalayak Muslim, sehingga menjadi tradisi ritualistik seperti yang diperbuat Nabi⁵⁰ dan, melalui proses konsensus (*ijma*'), menjadi ritual turun-temurun dari masa ke masa. ⁵¹"

Dari definisi di atas tampak bahwa Jamāl berusaha menciptakan anti-tesis dari sunnah yang didefinisikan oleh para ulama *Uṣuliyyin* sebagai perkataan, perbuatan, dan ketetapan yang dikutip dari Nabi; atau sunnah yang didefinisikan oleh para ahli ḥadīth sebagai perkataan, perbuatan, ketetapan, karakter fisik, etika, atau sejarah (baik sebagai kenabian atau setelahnya) yang diriwayatkan dari Nabi.⁵² Dalam pandangan Jamāl, definisi tersebut salah karena definisi semacam itu tidak berangkat dari karakteristik utama *risālah* Muhammad, yakni *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.⁵³ Jamāl lebih suka memahami sunnah Nabi sebagai hasil kreativitas mujtahid pertama (Muhammad) dalam mensinergikan Islam mutlak untuk zamannya, bukan untuk semua zaman. Terkait dengan hal ini dia menulis:

"Sunnah nabi mempunyai otentisitas serta cermin inovatif bagi seorang pemimpin dalam menafsirkan dan berinteraksi dengan realitas sesuai dengan perkembangannya... mengoptimalkan budi pekerti serta menetapkan ukuran-ukuran dan metode-metode menuju nilai-nilai yang ideal". ⁵⁴

al-Maktab al-Islāmī, Cet. Ke-2, 2000), 65. Bandingkan al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah*, 6. ⁵³ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 257.

⁵⁰ Jamāl al-Bannā, *al-Islām kamā Tuqaddimuhu Da'wat al-Iḥyā' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2004), 76.

⁵¹ al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 240.

⁵⁴ al-Bannā, al-Aslānī al-'Azīmāni, 233.

Bagi penulis, garis demarkasi dari statemen di atas mengindikasikan bahwa sunnah Nabi ibarat ijtihad pertama; sebagai pilihan pertama bagi bingkai penerapan untuk mentransfer pemikiran mutlak yang diwahyukan ke alam nyata. Ini berarti sunnah Nabi bukanlah yang terakhir dan satu-satunya. Artinya, sunnah Nabi adalah penerapan pertama bagi realitas kehidupan dengan segala dimensinya yang hakiki tanpa ada keraguan dan khayalan.

Ijtihad pertama yang dilakukan oleh Nabi pada abad VII M. di semenanjung jazirah Arab merupakan probabilitas pertama dari interaksi Islam dengan kondisi historis tertentu—bukan satu-satunya dan bukan pula yang terakhir—mengingat Nabi adalah penutup para nabi dan rasul. Tidak ada lagi kemungkinan yang bisa k<mark>ita lakukan unt</mark>uk menjaga eksistensi *risalah* dan nubuwwah kecuali dengan cara semacam ini hingga hari kiamat tiba. Oleh karena risalah Muhammad berbeda dengan risalah rasul-rasul sebelumnya, maka hanya Muhammad-lah (bukan rasul-rasul yang lain) yang boleh berijtihad karena beliau adalah rasul penutup. Selain itu, ijtihad Muhammad merupakan ajaran bagi umatnya agar mereka juga berijtihad dalam menyelesaikan persoalan sesudah masa kenabian tiada.55

Sebagai hasil kreativitas, ijtihad maka Nabi, menurut Jamāl, harus diposisikan sebagai sosok ideal bagi kita karena ia memperhatikan nilai universal al-Qur'an. Kehidupan nabi adalah varian sejarah yang pertama mengenai bagaimana aturan-aturan Islam dapat diaplikasikan di dalam sebuah masyarakat tribal pada waktu itu. Akan tetapi, hal itu hanyalah varian yang pertama dan bukan

 55 al-Bannā, al-Aṣlānī al-'Aẓīmāni, 233-234.

yang terakhir. Oleh karena itu, Jamāl tidak setuju dengan kaum fundamentalis yang ingin mempraktikkan kembali hasil ijtihad Nabi secara total. Dalam pandangan Jamāl, kaum fundamentalis telah menganggap ijtihad Nabi sebagai Islam secara keseluruhan sehingga dengan pemahaman seperti ini mereka akan menghalangi orang lain untuk membuat pilihan yang sah, dan pada akhirnya mereka akan menghalangi pluralisme dengan mengatasnamakan sunnah Nabi. Segala sesuatunya juga dibandingkan dengan apa yang dilakukan oleh Nabi, dan bukan dengan bagaimana Nabi membuat pilihan (ijtihad). Dalam pandangan Jamāl, sunnah bukanlah pembicaraan yang konkret atau spesifik dari Nabi, melainkan metode dalam berinteraksi dengan al-Qur'ān sesuai dengan realitas objektif yang dijumpai Nabi. Dengan sunnah inilah Nabi Muhammad menjadi teladan baik bagi kita.

Berangkat dari definisi baru sunnah Nabi ini, Jamāl membedakan antara sunnah dan ḥadīth. Sunnah merupakan ijtihad Nabi sementara ḥadīth adalah produk ijtihad Nabi dalam bentuk verbal yang karena alasan politis kemudian dibukukan. Pembukuan atau kodifikasi ḥadīth bertujuan mencari landasan teologis bagi dinasti Umayyah, sekte-sekte baru (seperti Khawārij dan Shī'ah), dan aliran pemikiran baru yang mana aliran-aliran tersebut berupaya untuk membangun pemahaman filosofis terhadap al-Qur'ān. Masing-masing aliran itu memiliki motovasi politis menyusul jatuhnya era *al-Khulafā' al-Rāshidūn*. ⁵⁸ Dalam rangka

⁵⁶ al-Bannā, *al-Aṣlānī al- 'Azīmāni*, 238.

⁵⁷ al-Bannā, *al-Aṣlānī al-'Aẓīmāni*, 234.

⁵⁸ Lebih jauh lihat al-Banna, *Nahw Figh Jadid: al-Sunnah*, 9-22.

mencari landasan ideologis dan membangun filosofi untuk tujuan politik itulah maka gerakan kodifikasi hadith dilakukan.

Jamāl berpendapat bahwa umat Islam saat ini seharusnya menjadikan sunnah sebagai sebuah model ijtihad, yang sekaligus berarti menjaga eksistensi sunnah.⁵⁹ Maksudnya, manusia sekarang harus mengikuti jalan dan metodologinya, bukan kata-kata verbalnya; mengikuti sunnahnya, bukan hadithnya.

Demikianlah struktur berpikir Jamāl al-Bannā tentang sunnah. Untuk lebih jelasnya, lihat skema berikut ini:

Sunnah Nabi Non-Ibadah Non-Ibadah Nabi dan Realitas Objektif Arab Abad VII M. Sunnah/Ijtihad Nabi Sunnah/Ijtihad Kita

Skema 5.2: Struktur Sunnah menurut Jamāl al-Bannā

Struktur Sunnah menurut Jamāl al-Banna

Dalam perkembangannya, pergeseran paradigma dari Sunnah ke Ḥadīth atau dari perbuatan ke ucapan membuatnya sulit diterima karena perbedaan substansi makna di samping ucapan tertulis berbeda dengan perbuatan.⁶⁰

Walaupun penyelamatan ḥadīth dengan meneliti kualitas *sanad* sudah banyak dilakukan oleh ulama ḥadīth, namun, bagi Jamāl hal itu tidak bisa menyelamatkan seluruh ḥadīth yang ada. Ini jika merujuk kepada kategori ḥadīth yang sudah diteliti beberapa ulama ahli ḥadīth serta perbedaan hasil dalam

.

⁵⁹ al-Bannā, Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah, 268.

⁶⁰ Jamāl al-Bannā, *Qadiyyat al-Fiqh al-Jadīd* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2001), 56.

menentukan sebuah sanad. Misalnya, ada ḥadīth yang dianggap sahih oleh Bukhāri dan Muslim, namun tidak jarang keduanya berbeda pandangan dalam penentuan kualitas *sanad* ḥadīth yang lain. Oleh karenanya, dapat ditegaskan bahwa kajian para ulama ḥadīth selama ini sangat tidak cukup. Walaupun begitu, Jamāl juga tidak setuju dengan konsep "pengasingan" ḥadīth dari al-Qur'ān, karena hal tersebut tidak menyelesaikan masalah.

Menurut Jamāl, tidak ada jalan untuk menyelamatkan otentisitas Sunnah kecuali dengan cara mengkomparasikan dengan al-Qur'ān. Ḥadīth otentik adalah ḥadīth yang sejalan dengan prinsip al-Qur'ān, sedangkan ḥadīth yang tidak sejalan adalah palsu. Jika berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka kemampuan akal selalu terbuka untuk digunakan. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah ḥadīth logis atau tidak.

Sedangkan sumber ketiga pengetahuan Islam, yakni ḥikmah jika ditinjau dari kerangka ontologis, ia berbentuk prinsip-prinsip. Seperti yang tersebut pada bab sebelumnya, dengan tidak membatasi definisi ḥikmah sebagai filsafat sebagaimana dipahami oleh Ibn Rushd, Jamāl menegaskan bahwa hakikat ḥikmah adalah terciptanya kebebasan atau otonomi dalam menciptakan metode-metode atau manifestasi-manifestasi untuk memahami "bahasa agama". Ia berisi prinsip-prinsip keterbukaan seperti kebebasan, berpikir rasional, berorientasi keadilan dan kemaslahatan dalam memahami teks-teks keagamaan (al-Qur'ān dan Sunnah).

.

⁶¹ Posisi ḥadīth di sini akan selalu sesuai dengan prinsip dan nilai universal al-Qur'ān, khususnya pada wilayah ḥadīth-ḥadīth *mu'āmalah*. Berbeda dengan ḥadīth-ḥadīth yang menjelaskan hal ibadah seperti salat, zakat, dll, maka kaitan ḥadīth tentang *mu'āmalah* pada hakikatnya sangat rawan eksploitasi seperti ḥadīth tentang perempuan, politik, dll, maka yang menjadi ukuran kesahihannya adalah melalui komparasi dengan al-Qur'ān.

⁶² al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 247.

Dengan memasuki dimensi kehidupan secara umum, hikmah hadir untuk melengkapi kekurangan—dengan ijtihad—dalam agama itu sendiri. 63

Bagi penulis, hal inilah yang akan melegitimasi proses pemikiran atau pemahaman untuk keluar dari kungkungan paradigma tekstualis mengingat dengan *ḥikmah* terdapat ruang bagi manusia untuk mengaitkan teks dengan konteks. Pemahaman manusia akan selalu berevolusi dalam tempat dan masa. Ia juga milik semua manusia seutuhnya, karena seperti yang diungkapkan oleh Jamāl al-Bannā, *ḥikmah* merupakan modalitas utama para Nabi dalam mengemban amanat Tuhan. Dengan itu, ia bersikap bijak dalam membaca teks.

Secara ontologis, bagi penulis, *ḥikmah* di sini juga bisa dikategorikan sebagai refleksi dari filsafat eksistensialisme. Eksistensialisme⁶⁴ yang bercirikan kepada sifat humanistis, dinamis, inklusif, dan berorientasi kepada pengalaman yang eksistensial⁶⁵ ini sejalan dengan padangan Jamāl bahwa manusia adalah sentral nalar al-Qur'ān. Maka, al-Qur'ān—sebagai sumber—sangat bergantung

⁶³ al-Bannā, al-Islām kamā, 108.

⁶⁴ "Eksistensialisme" yang berasal dari kata "eksistensi" dalam bahasa Indonesia dapat ditelaah dan didefinisikan melalui dua cara. Pertama, secara harfiah yakni sesuai dengan kaidah-kaidah tata bahasa yang berlaku, dan kedua, mengacu pada salah satu bentuk gerakan pemikiran yang ada dalam filsafat. Secara harfiah, kata "eksistensi" yang mana dalam bahasa Inggris adalah "existence" ialah sebentuk kata benda yang berarti "state of existing.." dan dengan kata intransitif "exist" dengan pengertian "be real..." berasal dari bahasa Latin "existo" dan "exister". Dalam bahasa Prancis, "existo" terdiri dari "ex" dan "sisto" yang berarti to stand. Kesemuanya dalam bahasa Indonesia secara harfiah berarti "ada", "adanya", "hidup", "kehidupan", "keadaan hidup", "berdiri", "keadaan berdiri", "keadaan mengada" atau "berada". Sedangkan imbuhan -isme di belakang kata tersebut mengacu pada sebentuk aliran, ajaran, atau pemahaman sehingga apabila keseluruhan kata tersebut diterjemahkan, maka eksistensialisme akan berarti suatu aliran, ajaran, atau pemahaman mengenai "ada", "hidup", "kehidupan", atau "berada". Lihat Oxford University, Oxford Learner's Pocket Dictionary (New York: Oxford University Press, 2005), 149; H. Muzairi, Filsafat Eksistensialisme Jean Paul Sartre: Sumur Tanpa Dasar Kebebasan Manusia (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 28; John M. Echols & Hassan Shadily, Kamus Inggris-Indonesia (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), 224.

⁶⁵ Harun Hadiwijono, Sari Sejarah Filsafat Barat 2 (Yogyakarta: Kanisius, 1980), 149.

kepada manusia yang menafsirkannya karena manusia adalah muara teks-teks tersebut.⁶⁶

Hal yang sama juga ditegaskan oleh beberapa tokoh besar dalam filsafat eksistensialisme. Sebut saja Soren Kierkegaard, Fredrich Nietzsche, Martin Heidegger, Karl Jasper, Franz Kafka, Gabriel Marcel, Fydor Dostoyevsky, Albert Camus, dan Jean Paul Sartre. Dalam pemikiran mereka akan ditemukan kata-kata seperti "eksistensi", "individu", "kebebasan", "keputusan", "pilihan", "gairah" serta perhatian yang mengacu pada "subjektifitas individu" atau "manusia" yang biasa mereka gunakan. Dengan demikian, istilah eksistensialisme yang mengacu pada salah satu bentuk gerakan pemikiran yang ada dalam filsafat diartikan secara umum sebagai suatu pemahaman yang menempatkan keber-ada-an individu atau entitas manusia di dunia sebagai yang utama. Inilah pangkal dan jiwa eksistensialisme yang memandang manusia sebagai eksistensi. Inilah yang bagi kaum eksistensialis menjadi pengalaman asasi yang menunjukkan kedudukan khas manusia di tengah-tengah makhluk yang lain.

Dalam *Existentialism and Humanism* (1946), Sartre mendefinisikan eksistensialisme sebagai aliran, ajaran, atau pemahaman yang meyakini bahwa "eksistensi mendahului esensi" (*existence precedes essence*). Secara singkat, apa yang dimaksudkan Sartre adalah, sesuatu akan dapat dimaknai jika sesuatu tersebut "ada" terlebih dahulu. Dalam analisisnya, Sartre mengatakan:

.

⁶⁶ al-Bannā, Istrātījiyyah, 60-63.

⁶⁷ Vincent Martin, *Filsafat Eksistensialisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 1-2.

⁶⁸ Martin, *Filsafat Eksistensialisme*, vi; Donny Gahral Adian, *Percik Pemikiran Kontemporer* (Yogyakarta: Jalasutra, 2006), 160.

⁶⁹ Adelbert Snijders, *Antropologi Filsafat Manusia: Paradoks dan Seruan* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 23.

".... pertama-tama manusia ada, berhadapan dengan dirinya sendiri, terjun ke dalam dunia—dan barulah setelah itu ia mendefinisikan dirinya... ia tidak akan menjadi 'apa-apa' sampai ia menjadikan hidupnya 'apa-apa'... manusia adalah bukan apa-apa selain apa yang ia buat dan dirinya sendiri, itulah prinsip utama eksistensialisme."⁷⁰

Sejalan dengan itu, baik pandangan Jamāl tentang *ḥikmah* atau pengertian pendulum filsafat eksistensialisme berangkat dari satu titik tolak yang sama, yakni eksistensi. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa eksistensi merupakan peristiwa yang paling fundamental. Manusia menjadi sadar agar bisa berbuat, dan berbuat bertujuan dalam berbuat dia menyempurnakan dirinya.

Walaupun terdapat kesamaan visi dalam mengungkap eksistensi manusia, terdapat garis pembeda antara *hikmah* yang mewujudkan eksitensi manusia dengan filsafat eksistensialisme. Dalam hal ini, pemikiran Jamāl al-Banna sangat kontras dengan eksistensialisme ala Jean Paul Sartre yang cenderung ateistik. Karena asas eksistensinya tentang keterbukaan, kesadaran, dan kemerdekaan tidak mengenal batas dan norma. Bagi Sartre, apapun eksistensi manusia, ia sendiri yang bertanggung jawab karena ia dapat memilih yang baik dan yang kurang baik baginya. Oleh sebab itu, ia tidak dapat mempermasalahkan orang lain, apalagi akan menggantungkan diri kepada Tuhan.⁷¹

Doktrin tentang superioritas manusia yang pada gilirannya menafikan eksistensi Tuhan juga tergambar dari beberapa pemikir Barat yang menegaskan hal tersebut. Feuerbach menyatakan, "Bukan Tuhan yang menciptakan manusia,

-

⁷⁰ Jean Paul Sartre, *Eksistensialisme dan Humanisme*, terj. Yudhi Murtanto (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 40-41, 44-45.

⁷¹ Fuad Hasan, *Perkenalan dengan Existensialisme* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), 93.

tapi angan-angan manusialah yang menciptakan Tuhan". ⁷² Bahkan Nietzsche lebih dahsyat lagi. Dia memproklamirkan penghapusan Tuhan dalam diri manusia, dengan menyatakan "Tuhan sudah mati". Nietzsche membunuh Tuhan dalam bentuk apapun, sehingga tidak ada ruang yang tersisa dalam diri manusia dan alam semesta bagi Tuhan. ⁷³ Jadi, keberadaan Tuhan bagi masyarakat Barat merupakan musuh yang harus dimusnahkan. ⁷⁴

Lain halnya dengan eksistensialisme teistik ala Soren Kirkegaard (1813-1855). Ajarannya yang mengandung optimistisme untuk hidup di dunia percaya bahwa ada cahaya dalam kegelapan. Ia juga berpendapat bahwa eksistensi manusia ialah ketika manusia merasa bersalah kepada Tuhan. Baginya, eksistensi manusia adalah akumulasi dari hidup, ketakutan, harapan, putus asa, dan mati. Akan tetapi, dalam situasi demikian, percaya kepada Tuhan dapat menolong mengatasi ketakutan dan putus asa yang disebabkan oleh kedosaan. Di

dan Sekarang, terj. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-5, 2004), 128.

⁷² Hendrikus Endar S., "Humanisme dan Agama", dalam Bambang Sugiharto (ed.), *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan* (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), 188-189.
⁷³ Endar S., "Humanisme dan Agama", 188-189.

⁷⁴ Pandangan ini sesungguhnya tidak lepas dari trauma sejarah yang dialami masyarakat Barat. Trauma ini disebabkan karena kekuasaan Gereja yang sangat dominan pada abad pertengahan (dalam babakan sejarah Barat), yang telah menimbulkan bencana kemanusiaan dan kemunduran Ilmu pengetahuan. Agama yang seharusnya menjadi penjaga moral masyarakat, tapi di Barat justru menjadi alat untuk melegitimasi kebiadaban. Melalui mahkamah inkuisisinya, Gereja telah memberangus jutaan nyawa yang menurut Gereja dinyatakan bersalah, atau bertentangan. Fenomena ini digambarkan oleh beberapa pemikir Barat yang dekat dengan institusi Gereja, diantaranya Karen Amstrong yang menceritakan bahwa, "Sebagian besar kita tentunya setuju bahwa satu dari institusi Kristen yang paling jahat adalah inkuisisi, yang merupakan instrumen teror dalam Gereja Katolik...". Lihat Karen Armstrong, Perang Suci: dari Perang Salib hingga Perang Teluk, terj. Hikmat Darmawan (Jakarta: Serambi, Cet. Ke-5, 2007), 703. Selain Amstrong, Nietzsche juga menceritakan fenomena yang ada di Gereja, dengan menyatakan bahwa, "Penyingkapan topeng moralitas Kristen merupakan peristiwa yang tiada bandingnya... Segala sesuatu yang sampai saat ini disebut "Kebenaran" dikenal sebagai bentuk tipuan yang paling merugikan, jahat, paling hina; dalih suci untuk "memperbaiki" umat manusia sebagai kelicikan untuk menghisap kehidupan sendiri dan membuatnya kekurangan darah. Moralitas sebagai vampirisme...". Dikutip dari Linda Smith dan William Raeper, Ide-Ide Filsafat dan Agama: Dulu

⁷⁵ Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), 145.

⁷⁶ Drijarkara, *Percikan Filsafat* (Jakarta: Pembangunan, 1978), 67.

samping adanya kepercayaan demikian, harus pula disertai segala kesungguhan sebagai eksistensi yang harus menghadapi realitas. Manusia harus berbuat, bertindak dan bereksistensi demi kebebasan dalam keterbatasan dengan adanya mati. Kierkegaard berpendapat bahwa hanya manusia yang bereksistensi setiap saat, dan bereksistensi artinya bertindak.⁷⁷

Untuk tidak menyamakan secara *clear-cut* antara Jamāl al-Bannā dengan Soren Kirkegaard, harus dikatakan ada kesamaan visi antara keduanya. Ḥikmah sebagai eskalasi eksistensial manusia dalam berekspresi ala pemikiran Jamāl al-Bannā mengandung pengertian adanya pengakuan di luar subjek—yakni Tuhan melalui firman-firman-Nya—yang dapat merupakan penggerak dalam usaha manusia bereksistensi. Dengan prinsip hubungan tersebut, perubahan/eksistensi manusia terwujud karena keimanannya.

Dapat disimpulkan di sini bahwa menurut Jamāl al-Bannā—melalui eksistensi ḥikmah—beragama dituntut memiliki kemandirian dalam menghayati dan menjalani agamanya. Hal itu merupakan ruang aktualisasi diri dalam mengekspresikan individualitas keberagamaannya untuk menciptakan suatu dorongan pada kebebasan dan demokratisasi keberagamaan. Kesadaran terhadap kemandirian, kebebasan, dan demokratisasi keberagamaan ini bisa menjadi pijakan ontologis yang kuat untuk membendung adanya pemaksaan pemahaman keagamaan atau bahkan tindakan kekerasan atas nama agama. Beragama selalu berawal dari dalam diri orang beragama itu sendiri, bukan dari orang lain. Terdapat suatu ruang pribadi dalam proses keberagamaan seorang individu.

-

⁷⁷ K. Bertens. *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 83.

Bahkan bisa dibilang ruang ini lebih dulu adanya daripada ruang publik yang ia miliki. Oleh karena itu, ruang keberagamaan pribadi ini harus diprioritaskan dalam membangun suatu hubungan yang sehat antara keberagamaan individual dan keberagamaan kolektif. Dalam kehidupan beragama dewasa ini, orang beragama dan atau komunitas beragama semestinya tidak perlu lagi memaksakan kehendak dan paham keagamaannya pada orang lain, karena keberagamaan orang yang sejati bukan datang dari orang lain melainkan dari eksistensi keberagamaannya yang bebas dan mandiri. Eksistensi keberagamaan yang bebas dan mandiri merupakan pemikiran yang paling berharga dalam setiap individu beragama.

2. Landasan Epistemologis Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā

Epistemologi merupakan satu cabang ilmu filsafat yang secara khusus menggeluti pertanyaan-pertanyaan yang bersifat menyeluruh dan mendasar tentang pengetahuan. Istilah *epistemologi* berasal dari kata Yunani *episteme* yang artinya "pengetahuan" dan *logos* yang artinya "perkataan, ilmu, dan pikiran". Kata *episteme* dalam bahasa Yunani berasal dari kata *epistamai* yang artinya mendudukan, menempatkan serta meletakan. Makna harfiah *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual untuk menempatkan sesuatu dalam proporsinya. Sebagai kajian filosofis yang membuat telaah kritis dan analitis tentang dasar-dasar teoritis pengetahuan, epistemologi kadang disebut juga teori pengetahuan (*theory of knowledge*).⁷⁸

⁷⁸ A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), 3-5.

Sebagai cabang ilmu filsafat, epistemologi memiliki tujuan sebagai berikut: *Pertama*, mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri umum serta hakiki dari pengetahuan manusia. Bagaimanakah pengetahuan itu diperoleh dan diuji kebenarannya? Manakah ruang lingkup atau batas-batas kemampuan manusia untuk mengetahui? *Kedua*, secara kritis bermaksud mengkaji pengandaian-pengandaian dan syarat-syarat logis yang mendasari dimungkinkannya pengetahuan serta mencoba memberi pertanggungjawaban rasional terhadap klaim kebenaran beserta objektifitasnya. *Ketiga*, epistemologi pada dasarnya juga merupakan merupakan upaya rasional manusia untuk menimbang dan menentukan nilai kognitif pengalaman manusia dalam interaksinya dengan diri, lingkungan sosial, dan alam sekitarnya.⁷⁹

Berdasarkan definisi di atas, epistemologi adalah cabang ilmu yang bersifat evaluatif, normatif dan kritis. Evaluatif berarti bersifat menilai: apakah suatu keyakinan, sikap, pernyataan pendapat, teori pengetahuan dapat dibenarkan, dijamin kebenarannya, atau memiliki dasar yang dapat dipertanggung jawabkan secara nalar. Normatif berarti menentukan norma atau tolok-ukur penalaran bagi kebenaran pengetahuan. Sedangkan kritis berarti banyak mempertanyakan dan menguji penalaran cara maupun kegiatan manusia mengetahui. Yang dipertanyakan adalah baik asumsi-asumsi, cara kerja atau pendekatan yang diambil, maupun kesimpulan yang ditarik dalam berbagai kegiatan kognitif manusia.⁸⁰

⁷⁹ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 18.

⁸⁰ Sudarminta, Epistemologi Dasar, 19.

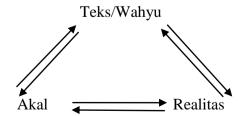
Apabila epistemologi di-*split* dengan kata "Islam" menjadi istilah "epistemologi Islam", maka kata Islam di sini menjadi kata sifat. Logikanya, sama dengan budaya Islam, politik Islam, dan lain sebagainya. Secara sederhana epistemologi Islam memiliki arti sebagai telaah kritis dan analitis tentang dasardasar teoritis pengetahuan yang berbasis pada nilai-nilai atau pandangan dunia (*worldview* atau *weltanschaung*) Islam. Oleh karena itu dalam Islam (atau mungkin dalam peradaban lain) kita tidak dapat memisahkan kaitan antara epistemologi dengan pandangan dunianya (*worldview* atau *weltanschaung*).

a. Sumber Pengetahuan

Dilihat dari sisi sumber penafsiran, penafsiran revolusioner Jamāl al-Bannā bersumber kepada teks al-Qur'ān, akal, dan realitas empiris. Secara paradigmatik, posisi teks, akal, dan realitas ini berposisi sebagai objek dan subjek sekaligus. Ketiganya membentuk sinergi dan menjalin relasi secara sirkular dan *triadic*. Ada peran yang berimbang antara teks, akal, dan pembaca. Paradigma yang dipakai dalam membaca teks adalah paradigma fungsional bukan paradigma struktural yang cenderung menghegemoni satu sama lain.

Posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir Jamāl al-Bannā bisa digambarkan sebagai berikut:

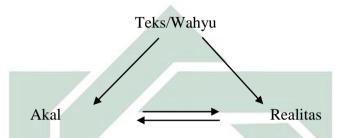
Paradigma Fungsional



Skema 5.3: Paradigma Fungsional tafsir Jamāl al-Bannā

Hal ini berbeda dengan model paradigma tafsir klasik-tradisional yang pada umumnya cenderung bersifat struktural dalam memosisikan teks, akal, dan realitas. Sebagai perbandingan, posisi teks, akal, dan realitas dalam rangka paradigma klasik-tradisional dapat digambarkan sebagai berikut:

Paradigma Struktural



Skema 5.4: Paradigma struktural tafsir klasik-tradisional

Paradigma struktural ini bersifat deduktif, berbeda dengan paradigma fungsional yang bersifat dialektis. Paradigma fungsional ini mengasumsikan bahwa tafsiran harus terus-menerus dilakukan dan tidak pernah mengenal titik final.

b. Metode Pendekatan Bersifat Interdisipliner

Metode pendekatan yang digunakan oleh para *mufassir* kontemporer sedikit banyak berlainan dengan yang digunakan oleh para *mufassir* tradisional. Jika para *mufassir* tradisional umumnya cenderung melakukan penafsiran dengan memakai metode deduktif dan *taḥlīlī* (analitis) yang bersifat atomistik, maka dalam tafsir kontemporer menggunakan berbagai metode dan pendekatan yang bersifat interdisipliner, mulai dari tematik, linguistik, analisis gender, semiotik, sosio-historis, antropologi, hermeneutik dan sebagainya.

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
medapatkan pemahaman mengenai konsep al-Qur'ān secara holistik dan utuh.
Dengan metode ini, mengharuskan seseorang untuk memahami ayat-ayat alQur'ān secara proporsional, sehingga menempatkan suatu ayat pada "tempatnya"
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 menegasikan
kesan pertentangan antar ayat yang demikian dominan dalam penafsiran
tradisional.

Kedua, metode ini bersifat praktis karena seseorang bisa memilih tematema 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

masyarakat, namun juga lebih efisien karena mengesampingkan pembahasan terhadap ayat-ayat yang tidak relevan dengan objek yang dikaji. 81

Hal itu bisa dibuktikan dari rangkaian karya Jamāl al-Bannā (lihat bab II) yang memahami isu dan problematika kontemporer dengan bangunan sumber utama Islam, al-Qur'an dan Sunnah. Kategori hikmah dalam kerangka referensial ketiga dari sistematika pemikiran Islam adalah menjaga efisiensi makna tafsir yang dimunculkan. Karena hal itulah yang menjadi parameter sejauh mana teks bisa bermanfaat bagi realitas yang ada.

Secara aksiologis, produksi tafsir Jamāl al-Bannā, yang kemudian turun pada level teologi maupun fikih (praktis), lebih diarahkan kepada sejauh mana produk tafsir dapat merevolusi tatanan kemasyarakatan menuju komunitas yang berperadaban. Itulah mengapa ia menyebut tafsirnya dengan "Revolusi al-Qur'an"; sebuah perubahan yang ditujukan kepada manusia". Karena itulah penulis menyebut tafsiran Jamāl sebagai tafsir humanis.

Jika Hasan Hanafi (1.1935) mengembangkan tafsir realis⁸², Fazlur Rahman (1919-1998) dengan tafsir tematik-kontekstual dengan teori *Double Movement*⁸³,

⁸¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 69, 94-95.

⁸² Bagi Hasan Hanafi, penafsiran bukanlah sekadar upaya membaca teks, melainkan ia harus menjadi upaya transformasi dan solusi bagi problem sosial yang terjadi dalam kehidupan. Karena itu, pertimbangan penafsiran adalah realitas itu sendiri. Penafsiran yang dihasilkan bersifat temporal sesuai kebutuhan realitas atau problem sosial yang dihadapi mufassir. Lihat M. Mansur, "Metodologi Penafsiran Realis ala Hassan Hanafi" dalam Jurnal al-Qur'an dan Hadits, Vol. 1, No. 1 (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 16-8.

⁸³ Dalam metode tafsirnya, Fazlur Rahman mengusulkan pentingnya mengkaji situasi dan kondisi historis yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat al-Qur'an, baik berupa asbab al-nuzul maupun situasi sosial, politik, ekonomi, budaya, dan juga peradaban masyarakat saat al-Qur'ān diturunkan. Baginya, ayat-ayat al-Qur'an adalah pernyataan moral, religius, dan sosial Tuhan untuk merespon apa yang terjadi dalam masyarakat. Di dalam ayat-ayat itulah terdapat apa yang oleh Rahman disebut dengan ideal moral yang harus dijadikan acuan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Dengan memakai pendekatan hermeneutika model Emilio Betti, Rahman menawarkan hermeneutika Double Movement, yakni model penafsiran al-Qur'an yang ditempuh melalui gerak ganda: bergerak dari situasi sekarang menuju ke masa di mana al-Qur'an diturunkan untuk

Muḥammad Arkūn (l. 1928) dengan trilogi linguistik, antropologis dan historis⁸⁴, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010) dengan pendekatan sastrawi⁸⁵, serta Muḥammad Shaḥrūr (l. 1938) dengan lingusitik-strukturalisnya⁸⁶, maka kontribusi Jamāl al-Bannā hadir dengan gagasan tafsir humanisnya. Sebagai pemikir humanis (*the humanitarian thinker*), Jamāl menyatakan bahwa selain Islam yang hadir untuk merevolusi kehidupan manusia pada tatanan yang lebih baik, esensi al-Qur'ān tidak akan sempurna tanpa eksistensi manusia di dalamnya karena walaupun al-Qur'ān dinyatakan sebagai sumber penafsiran akan tetapi manusialah saluran atau muaranya (*al-maṣabb*).⁸⁷ Terlihat di sini bahwa benih-benih

ker

kemudian kembali ke masa kini. Lihat Abdul Mustaqim, Epistemologi Tafsir Kontemporer (Yogyakarta: LkiS, 2010), 72; bandingkan Abd. A'la, Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal (Jakarta: Dian Rahmat, 2009), 85.

Bagi Arkūn, dengan linguistik teks dipahami secara keseluruhan dan sebagai sistem, dari hubungan-hubungan intern. Dalam hal ini Arkūn ingin mengungkap jalinan wacana, kenyataan dan persepsi yang diperantarai oleh bahasa serta hubungan antara teks, penutur, dan pembaca. Pendekatan linguistik tersebut nantinya disempurnakan dengan pendekatan antropologis dan historis di mana kegunaannya untuk mengetahui asal-usul dan fungsi bahasa keagamaan. Dengan cara ini maka akan bisa dikenali bagaimana bahasa sesungguhnya berfungsi menguak "cara berpikir" dan "cara merasa" yang sangat berperan dalam sejarah umat Islam. Sedangkan pendekatan historis diarahkan untuk mengungkapkan cara persepsi waktu dan kenyataan, suatu jaringan komunikasi yang biasa dikenal sebagai *episteme*. Bagi Arkūn, metodologi ilmu sosial Barat adalah jalan menuju pemahaman terhadap pemahaman Islam, dan tampaknya dia memandang unsur-unsur tradisi politik Barat bersifat fundamental bagi proses rekonstruksi nalar Islam. Lihat Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 75; Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun* (Bandung: Mizan, Cet. Ke-2, 2000), 195.

⁸⁵ Dalam hal ini, al-Qur'ān dipahami sebagai suatu produk budaya (*muntaj thaqāfī*) yang keberadaannya tidak lepas dari teks linguistik, teks historis, dan teks manusiawi. Oleh karena itu, pemahamannnya pun tidak bisa meninggalkan ketiga aspek ini yang kesemuanya berangkat dari konteks budaya Arab abad ketujuh. Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Ishkāliyyāt al-Qirāah wa Āliyyāt al-Ta'wīl* (Beirut: Markaz al-Thaqāfī, 1994), 48.

⁸⁶ Pendekatan tersebut berusaha mendeskripsikan suatu bahasa berdasarkan sifat yang khas yang dimiliki oleh bahasa. Hal ini dilakukan dengan melibatkan telaah sinkronik-diakronik, menggunakan analisis hubungan sintagmatik dan paradigmatik. Lihat Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 77.

⁸⁷ Terkadang juga Jamāl menyebutnya dengan manusia qur'āni. Ia berbeda dengan *al-insān al-fuqhānī* dalam *turāth fiqhī* yang sengaja diciptakan oleh ahli fikih ataupun metode dakwah Islam kontemporer. Manusia *fuqhānī* berbeda dengan manusia *qur'ānī* yang mendasari prinsip dan nilai dalam al-Qur'ān, hal itu berbeda dengan manusia *fuqhānī* yang menyerahkan hidupnya kepada nalar atau tradisi-tradisi fikih. Manusia tersebut memenuhi dirinya dengan ketakutan terhadap undang-undang (hukum) yang diciptakan oleh ahli fikih dengan prinsip-prinsip yang dikembangkannya. Al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 60-63.

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-Sibāi (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.

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 kehujjahannya tergantung pada akal semata. (3) Maslahat hanya berlaku dalam lapangan *mu'āmalah* dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang ibadat 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-Maṣlaḥah*, (ed.) Aḥmad 'Abd. al-Raḥīm al-Sāyiḥ (Kairo: al-Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, Cet. Ke-1, 1993), 23-48.

Tafsir humanis Jamāl al-Bannā yang menggunakan metode tematik kemudian didekati dengan trilogi pendekatan: seni, psikologi dan rasio. Bagi Jamāl, seni yang berbentuk musik merupakan sarana komunikasi batiniah antara penafsir dan al-Qur'ān. Komunikasi yang melibatkan hati tersebut merupakan media untuk membuka diri dengan kebaikan dan menjauhi keburukan. ⁸⁹ Untuk mereformasi dan memperbaiki keadaan manusia, seni tentu tidak bisa dilepaskan karena tidak mungkin memperbaiki jiwa dan hati seseorang tanpa melalui jalur seni ⁹⁰

kemukjizatan (pembacaan) Selanjutnya, rahasia musikal yang dimunculkan dari al-Qur'an bisa menjadi pendekatan psikologis, hanya dengan mendengar bacaan al-Qur'an. Ini adalah karakteristik seni. Hanya dengan mendengarkan seseorang bisa tercuci otaknya, seperti penikmat musik di Barat yang tercuci otaknya ketika mendengarkan Beethoven atau opera-opera musikal.⁹¹ Deskripsi seni di sini tidak hanya menjadi salah satu cara al-Qur'an mempengaruhi jiwa, akan tetapi menjadi sarana satu-satunya untuk bisa memahami Allah dan hal gaib lainnya. Bahkan deskripsi seni ini dapat digunakan untuk menerangkan hal yang tampak, tapi tidak bisa diterangkan secara ilmiah dan pasti. 92 Maka, ketika al-Qur'an diharapkan menjadi petunjuk bagi manusia, menurut Jamāl, tidak mengejutkan bila deskripsi seni dijadikan salah satu jalannya—untuk tidak mengatakan jalan satu-satunya—agar dapat mewujudkan semua itu. Semua tentang Allah dan hal gaib lainnya adalah sasaran dari

-

⁸⁹ Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, Vol. I (Dār al-Fikr al-Islāmī, 1996), 154.

⁹⁰ al-Bannā, Nahw Fiqh Jadīd, Vol. I, 154.

⁹¹ al-Bannā, Istrātījiyyah, 59.

⁹² al-Bannā, Nahw Figh Jadīd, Vol. I, 172.

pendekatan ini. ⁹³ Karena tujuan al-Qur'ān adalah memperbaiki manusia, maka proses tersebut harus melalui pendekatan psikis dan nurani sebagai penyempurna dari pendekatan awal melalui jalur musik dan seni. Substansi dua pendekatan di atas mengarah kepada jiwa.

Di sinilah pentingnya "membaca" Al-Qur'ān menggunakan pendekatan rasa untuk mempersiapkan jiwa hingga bisa menerima tujuan al-Qur'ān, yakni penggunaan rasio dalam menafsirkan⁹⁴ dan beriman kepada nilai-nilai universal al-Qur'ān (lihat bab III), seperti kebaikan, cinta-kasih, kebebasan, keadilan, kebenaran, kehormatan, dan semua hal yang menjauhkan seorang muslim dari kejelekan, kezaliman, egoisme, dan mengikuti hawa nafsu.⁹⁵ Nilai-nilai inilah yang menjadi acuan atau batas ruang prinsip rasionalisme yang dibangun dalam menafsirkan al-Qur'ān. Sebuah tafsir berarti bersifat evolutif serta diarahkan untuk selalu selaras dengan nilai tersebut.

Dari uraian di atas sebenarnya Jamāl al-Bannā membuat langkah metodis yang penulis susun dari rangkaian orientasi penafsirannya. Dalam hal ini langkah tersebut penulis bagi dalam dua momen: anarkistis dan praktis.

Adapun langkah-langkah anarkistis tafsir Jamāl adalah sebagai berikut:

 Kritik Ideologi dengan mendekonstruksi ijtihad ulama klasik. Bagi Jamāl, menggantungkan sikap terhadap ijtihad klasik tak ubahnya menurunkan

.

⁹³ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 66.

⁹⁴ al-Bannā, al-Islām kamā, 67

⁹⁵ al-Bannā, al-Islām kamā, 67.

- derajat manusia. Dalam sebuah ungkapan al-Qur'ān disebutkan, *ulāika ka* al-an'ām bal hum adall (mereka seperti hewan bahkan lebih hina). ⁹⁶
- 2. Memasuki visi al-Qur'ān dengan kemampuan akal semata tanpa harus menggunakan pisau analisis tertentu. ⁹⁷ Karena, apapun metodenya bisa digunakan. Di saat yang sama, ia harus mengeliminir metode tertentu, yang diklaim paling sahih sebagai alat penafsiran. Harapan Jamāl, pembaca al-Qur'ān bisa memasuki arena al-Qur'ān dengan jiwa yang bersih dan ketundukan hati.
- 3. Mengembalikan al-Qur'ān kepada potensi asalnya, yakni liberasi (pembebasan). Langkah pertama adalah menghilangkan segala misteri yang dihasilkan melalui perangkat analisisnya bahkan produk tafsīr-tafsīr atau pemahaman-pemahaman sufistik, sehingga al-Qur'ān kembali kepada potensi semula seperti al-Qur'ān yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.

Sedangkan langkah-langkah praktisnya adalah:

- 1. Mendekati ayat per ayat untuk bisa sampai kepada makna yang integral.
- 2. Mengenali makna yang samar yang dijelaskan al-Qur'ān melalui penggunaan ayat yang berbeda-beda, sehingga sebuah *lafad* akan mempunyai pluralitas makna, bukan ketunggalan arti. Proses pencarian makna ini tidak bisa berhenti ketika si pembaca belum mendapat petunjuk yang memuaskan hatinya, sebab al-Qur'ān menyimpan banyak rahasia dan

.

⁹⁶ al-Bannā, *Istrātījiyyah*, 57.

⁹⁷ Jamāl al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm mā bayn al-Quddāmā wa al-Muḥaddithīn* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 247.

kedalaman makna yang barangkali tidak dapat ditemukan oleh generasi saat ini, tetapi oleh generasi sesudahnya. 98

- Menghadirkan kandungan maupun nilai-nilai universal al-Qur'an sebagai sebagai struktur ideal.
- 4. Merealisasikan produk tafsir yang revolusioner. Maksud Jamāl, penafsiran adalah usaha merevolusi tatanan kehidupan manusia agar lebih baik. ⁹⁹ Ini pula yang dia maksud dengan perwujudan eksistensi sosial penafsir (manusia) dalam struktur sosial.

Dengan demikian, revolusi al-Qur'ān adalah jawaban teoritis yang dirumuskan al-Qur'ān atas berbagai problem kemasyarakatan yang mestinya dapat diterapkan dalam dataran praksis (revolusi) dan tidak berhenti pada level teoritis (teks) belaka. 100

c. Akar Teoritis: Dari Kritik Ideologi hingga Anarkisme Metode

Dalam pandangan penulis, lontaran kritik yang diajukan Jamāl al-Bannā terhadap setiap produk pemikiran Islam, seperti tafsir di atas, adalah usaha menolak sistem pengetahuan Islam klasik yang dianggapnya sebagai ideologi. 101

99 al-Bannā, Tathwīr al-Qur'an, 98-99.

Arti kedua adalah ideologi dalam arti netral. Dalam hal ini ideologi adalah keseluruhan sistem berpikir, nilai-nilai, dan sikap dasar suatu kelompok sosial atau kebudayaan tertentu. Arti kedua ini

⁹⁸ al-Bannā, Tafsīr al-Qur'ān, 247.

¹⁰⁰ al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān*, 109-111.

Pada prinsipnya terdapat tiga arti utama dari kata ideologi, yaitu (1) ideologi sebagai kesadaran palsu; (2) ideologi dalam arti netral; dan (3) ideologi dalam arti keyakinan yang tidak ilmiah. Ideologi dalam arti yang pertama, yaitu sebagai kesadaran palsu biasanya dipergunakan oleh kalangan filosof dan ilmuwan sosial. Ideologi adalah teori-teori yang tidak berorientasi pada kebenaran, melainkan pada kepentingan pihak yang mempropagandakannya. Ideologi juga dilihat sebagai sarana kelas atau kelompok sosial tertentu yang berkuasa untuk melegitimasikan kekuasaannya.

Ideologi—yang bermula dari konsep *idola* Francis Bacon (1561-1626)¹⁰²—secara sistemik hanya akan melahirkan konservatisme dan ketidaksadaran betapa kekuasaan-kekuasaan klasik sangat menghegemoni pemikiran Islam saat ini. Di sini terlihat kesamaan visi antara apa yang diungkapkan Jamāl al-Bannā dengan kritik ideologi ala Jürgen Habermas yang terakomodasi dalam "Teori Kritis". Teori tersebut dikonstruksi oleh Habermas melalui dua cara, yakni melontarkan

terutama ditemukan dalam negara-negara yang menganggap penting adanya suatu "ideologi negara". Disebut dalam arti netral karena baik buruknya tergantung kepada isi ideologi tersebut. Arti ketiga, ideologi sebagai keyakinan yang tidak ilmiah, biasanya digunakan dalam filsafat dan ilmu-ilmu sosial yang positivistik. Segala pemikiran yang tidak dapat dibuktikan secara logis-matematis atau empiris adalah suatu ideologi. Segala masalah etis dan moral, asumsi-asumsi normatif, dan pemikiran-pemikiran metafisis termasuk dalam wilayah ideologi. Lihat Franz Magnis-Suseno, Filsafat Sebagai Ilmu Kritis (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 230; Karl Mannheim, Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Tindakan, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1998), xvii.

golongan: 1) *idola* terhadap suku bangsa (*awhām al-jins aw awhām al-qabīlah*), yaitu kecenderungan untuk menerima begitu saja berbagai proposisi dengan alasan mempertahankan nilai adat dan kepercayaan mitis; 2) *idola* terhadap goa (*awhām al-kahfī*), yaitu kecenderungan untuk menerima realitas begitu saja dan tidak bisa bersikap kritis; 3) *idola* terhadap pasar (*awhām al-sūq*), yaitu kecenderungan untuk terpengaruh kepada opini publik (gosip) yang pada masa Bacon biasa diajukan di pasar; 4) *idola* terhadap teater (*awhām al-masraḥ*), yaitu kecenderungan untuk menerima begitu saja teori-teori dan dogma-dogma tradisional. *Idola* dalam pengertian Bacon bernilai negatif, semacam pengetahuan palsu yang sering menyesatkan. Lihat Yūsuf Karam, *Tārīkh al-Falsafah al-Ḥadīthah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet. Ke-5, 1986), 47-48; Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Ḥadīthah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, Cet. Ke-3, 1993), 42-43.

Melalui teori kritis ini, Jürgen Habermas membedakan tiga macam ilmu pengetahuan yaitu: *Pertama*, Ilmu-ilmu empiris-analitis. Yang dimaksud adalah kelompok ilmu-ilmu alam. Ilmu-ilmu ini bersifat nomologis, artinya mencari hukum-hukum yang pasti. Lingkungannya adalah pekerjaan. Kelompok ilmu ini mengorganisasikan pengalaman kita dalam rangka kebutuhan akan

Kedua, Ilmu-ilmu historis-hermeneutis. Di sini termasuk ilmu sejarah, dan sebagainya. Ilmu-ilmu ini bertujuan memuaskan keinginan untuk memahami manusia. Lingkungannya adalah interaksi atau bahasa. Tujuan ilmu kelompok ilmu-ilmu ini adalah perluasan intersubjektivitas saling pengertian, atau komunikasi, menuju tindakan bersama.

penguasaan alam. Kepentingan kuasi-transendental kelompok ilmu empiris-analitis ini adalah

penggunaan teknis proses-proses yang diobjektifkan.

Ketiga, Ilmu-ilmu kritis-refleksif. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah filsafat, kritik ideologi, dan psikoanalisis. Lingkungannya adalah kekuasaan. Kepentingan dari ilmu-ilmu ini adalah pembebasan atau emansipasi. Melalui refleksi atas sejarah-sejarah ilmu-ilmu ini ingin membebaskan manusia dari kekuasaan-kekuasaan yang tidak disadari. Dikutip dari Franz Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Muller ke Postmodernisme* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 157.

dan menunjukkan bagaimana positivisme—yang berhenti pada tatanan fakta-fakta objektif—telah menghasilkan masyarakat yang irasional dan ideologis. Menurut tradisi teori kritis, suatu pengetahuan yang terungkap dalam teori senantiasa terkait dengan praksis-sosial, dan dengan pemisahan teori atau pengetahuan dengan praksis-sosial justru membuat teori itu menjadi ideologis. Dengan kata lain, teori kritis merupakan sebuah teori dengan maksud praktis. Caranya adalah melalui analisis hermeneutik sebagai cara untuk menemukan dan memahami makna suatu teks, karya seni, serta produk kebudayaan lainnya. Hal tersebut disebabkan produk dan aktivitas kebudayaan sebagai objek tidak terpisah dari subjek yang melahirkan atau yang menciptakan. Ini berarti teori kritis berusaha untuk dapat menembus realitas sosial sebagai fakta sosiologis guna menemukan kondisi kondisi yang bersifat transendental yang melampaui data empiris.

Senada dengan Habermas yang menolak dimensi positivisme yang terlalu mendewakan saintisme, Jamāl al-Bannā juga menolak gagasan penafsiran yang

Menurut F. Budi Hardiman positivisme memiliki pretensi untuk membangun kembali tatanan objektif yang didasarkan pada ilmu-ilmu alam, bukan pada metafisika; positivisme menjadi saintisme. Saintifikasi berbagai kehidupan berimplikasi pada teknologisasi berbagai kehidupan dan akhirnya mereduksi manusia pada matra objektifnya. Ini lebih merupakan krisis karena usaha mengilmiahkan kehidupan dan masyarakat hanya akan mempermiskin dan mengosongkan makna kehidupan manusia serta pada akhirnya menginstrumentasikan manusia itu sendiri. Dengan begitu, positivisme menjadi ideologi. Dikutip dari Ben Agger, *Teori Sosial Kritis* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), 16.

Menurut Jürgen Habermas, krisis di atas adalah bentuk kesalahpahaman mengenai rasionalitas. Habermas mengatakan bahwa rasionalitas manusia tidak sesempit "rasionalitas-tujuan", yakni "rasio yang berpusat pada subjek" sebagai paradigma filsafat kesadaran. Untuk itulah ia mengupayakan rasio/tindakan komunikatif sebagai solusinya. Lihat F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 160-163.

¹⁰⁵ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 54-59.

dilakukan baik oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd atau Muḥammad Shaḥrūr yang "terlalu" mengilmiahkan al-Qur'ān atau membatasi penafsiran terhadap metode tertentu. Bagi Jamāl, semangat pengetahuan modern sebagai basis penafsiran hanya akan menahbiskan manusia sebagai objek penafsiran semata yang justru mengeliminir eksitensi manusia sebagai muara teks-teks keagamaan. Meminjam istilah Habermas di atas, benih-benih modernisme sebagai ciri khas pemikiran positivistik telah menghasilkan masyarakat yang irasional dan ideologis.

Cara analisis hermeneutis seperti yang diusung oleh Habermas tidak lantas menjadi cara kerja Jamāl al-Bannā dalam menafsirkan sebuah teks. Secara kategoris dan seperti yang dibahas pada bab sebelumnya, kerangka berpikir Jamāl al-Bannā menolak dua klan pemikiran (salafisme dan westernisme). Dalam tafsīr al-Qur'ān, misalnya, jika kacamata *insider* menjadi dalih menolak khazanah intelektual *outsider* (Barat) karena merasa cukup dengan khazanah metode tafsīr klasik, ini tentu berbeda dengan pemikir Islam yang menggunakan perspektif *outsider* seperti hermeneutik sebagai alternatif metode, untuk tidak mengatakan satu-satunya metode, dalam menafsirkan al-Qur'ān karena dianggap paling mampu menjangkau problematika penafsiran.

Bagi pendukung hermeneutik, pada prinsipnya metode ini merupakan suatu ilmu atau teori metodis tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya, baik secara objektif (arti gramatikal kata-kata dan bermacam variasi historisnya) maupun subjektif (maksud pengarang). ¹⁰⁷ Teks-

-

¹⁰⁶ Selengkapnya lihat al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān*, 218-245.

¹⁰⁷ Secara etimologis, hermeneutik merujuk pada akar kata "hermeneuein" yang berarti "menafsirkan"; dalam Inggris, "hermeneutic"; dan Yunani, hermeneutikos (penafsiran). Pada

teks yang dihampiri terutama berkenaan dengan teks-teks otoritatif (*authoritative writings*), yakni teks-teks kitab suci (*sacred scripture*). Pemaknaan hermeneutik sedemikian sebanding-maksud dengan *exegesis* atau *tafsīr* dalam khazanah Islam.¹⁰⁸

Memaksakan hermeneutik sebagai ikon utama tafsīr boleh jadi mengusik kemapanan dinamika pemikiran keislaman, tak hanya dalam disiplin ilmu-ilmu al-Qur'ān tapi juga ilmu-ilmu Ḥadīth. Karena apa yang dicanangkan oleh metode ini pada dasarnya ingin mengkritisi sakralitas teks. Bahkan, trend sakralisasi itu juga melebar pada produk pemikiran keagamaan yang jelas-jelas sekadar pemahaman atas ajaran dan bukan Islam itu sendiri. Alhasil, kerangka tafsīr yang ditawarkan hermeneutik boleh jadi akan menghentak kesadaran keagamaan sebagai "kritik diri" dalam membaca Islam yang terlanjur membatu berabad-abad lamanya.

Bagi Jamāl al-Bannā, dua paradigma berpikir di atas mempunyai kekurangan. Jika yang pertama terlalu menitikberatkan kepada pemahaman klasik dan harus didekonstruksi karena sifatnya yang *jumud*, maka rekonstruksi tafsīr

-

perkembangan selanjutnya terma ini memiliki aneka pengertian. Namun sebagai sebuah istilah, tersepakati sebagai suatu proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi 'mengerti'. Konsepsi dasar hermeneutik ini agaknya telah menjadi semacam konsensus, baik dalam pandangan modern maupun klasik. Lihat Richard E. Palmer, Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 3. Dalam penggunaan klasik, hermeneutik mengacu pada penafsiran teks, teristimewa teksteks suci agama (Kristen; Alkitab). Dalam konteks filsafat, ia bergabung dengan strukturalisme dalam kerangka penciptaan metode penafsiran teks yang menempatkan filsafat di tengah-tengah kebudayaan. Lihat Lorens Bagus, Kamus Filsafat (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 283-284. Secara kategoris, hermeneutika terpilah pada tiga, yakni sebagai metode, filsafat, dan sebagai kritik. Kategori pertama memfokuskan bahasannya selaku metodologi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan (geistesswissenchaften); kategori kedua lebih menekankan pada status ontologis 'memahami' itu sendiri; sedangkan kategori terakhir, ketiga, mengarahkan penyisirannya pada penyebab adanya distorsi dalam pemahaman dan komunikasi yang berlangsung sehari-hari. Lihat Josef Bleicher, Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 1.

Nashr Ḥāmid Abū Zayd, *Ishkaliyyat al-Qirāʻah wa Aliyat al-Ta'wil* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1994), 13.

yang diusung tidak boleh terlalu mengilmiahkan al-Qur'ān. Baginya, ada dimensi seni (*irfānī*) dalam al-Qur'ān yang harus diresapi sebagai pondasi awal dalam mempersiapkan diri untuk menafsirkan al-Qur'ān. Dimensi itulah yang nanti akan memberikan ruang spiritualitas manusia dalam bentuk kokohnya keimanan.

Dalam metodologi studi al-Qur'ān yang dikonstruksi, Jamāl al-Bannā menekankan pentingnya makna al-Qur'ān menjadi media revolusi peradaban manusia yang berkeimanan. Jamāl tidak menegaskan satu metode tertentu untuk menafsirkan al-Qur'ān dan tidak membatasi ilmu atau metode apapun, atau bahkan anti metode, untuk membaca al-Qur'ān. Ia menolak jika satu metode tertentu dianggap mempunyai garansi sebagai satu-satunya cara menemukan kebenaran. Apa saja dan siapa pun boleh untuk menafsir, selama hal itu secara aksiologis diorientasikan untuk memupuk kesadaran imaniah seseorang. Hal ini jugalah yang mendasari Jamāl al-Bannā untuk menempatkan *ḥikmah* sebagai sumber ketiga Islam, karena sifatnya yang fleksibel dalam membangun pola pikir yang otonom, humanis, dan berbasis kemaslahatan manusia. Bahwa penafsir harus menguasai ilmu-ilmu kekinian, setidaknya berbagai teori-teori, ilmu sejarah, ilmu sosiologi, ilmu ekonomi, maupun ilmu politik itu sudah menjadi kerangka referensial mutlak bagi seorang penafsir dalam membaca teks al-Qur'ān. ¹⁰⁹

Apa yang diusung oleh Jamāl al-Bannā adalah hal yang sangat penting secara teoritik jika dilihat dari perspektif sosiologi pengetahuan¹¹⁰, mengingat otonomi manusia sekaligus perkembangan ilmu pengetahuan juga terus

¹⁰⁹ al-Bannā, al-Awdah, 94.

¹¹⁰ Sosiologi pengetahuan merupakan teori yang berusaha menelaah hubungan pengetahuan dan kehidupan, pikiran dan tindakan, yang dipengaruhi prasangka-prasangka sosial. Selain itu, sosiologi pengetahuan juga merupakan metode yang berusaha meneliti bentuk-bentuk perkembangan intelektual manusia secara kontekstual. Lihat Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 287.

mengalami evolusi. Bagaimanapun, paradigma baru ilmu-ilmu keislaman merupakan persoalan tersendiri yang tidak mudah diselesaikan. Konstruksi teoritis Jamāl al-Bannā ini sesungguhnya sangat kental dengan nuansa pemikiran yang dikembangkan oleh Paul K. Feyerabend yang terkenal dengan *Anarkisme Metode.*¹¹¹

Istilah anarkis menunjuk pada setiap gerakan protes terhadap segala bentuk kemapanan. Anarkisme epistemologis yang dimaksudkan oleh Feyerabend adalah *anarkisme teoritis* dengan alasan historis bahwa sejarah ilmu pengetahuan tidak hanya bermuatan fakta dan kesimpulan-kesimpulannya, tetapi juga bermuatan gagasan-gagasan dan interpretasi. Beradasarkan analisis historis kritis, ia menemukan bahwa oleh para ilmuwan, fakta hanya ditinjau dari dimensi ide belaka. Maka tidak mengherankan jika sejarah ilmu pengetahuan menjadi pelik, rancu, dan penuh kesalahan. 112

Secara garis besar, ada dua buah prinsip yang ditawarkan oleh Feyerabend, yakni prinsip *pengembangbiakan* (*proliferation*) dan prinsip *apa saja boleh* (*anything goes*). Adapun yang pertama, *pengembangbiakan*, sebenarnya bukan

Walaupun kedua sosok ini tidak terkait satu sama lain, namun secara sosiologis karakter keduanya tidak jauh berbeda, sama-sama sebagai pemberontak, pendukung kebebasan, serta anti kemapanan terhadap siklus kehidupan yang mapan. Jika Feyerabend pada umur lima tahun, misalnya, sudah melarikan diri dari rumah. Karakter emosi yang sedemikian rupa secara tidak langsung memengaruhi keberpihakan intelektualnya dalam bingkai *philosophy of science*. Secara sederhana, tentu kita bisa menerima pendapat *a priori* yang menyatakan bahwa, seorang pribadi emosional cenderung lebih mudah bertindak anarkis ketimbang orang lain yang tidak emosional. Jika asumsi ini benar, maka, terdapat korelasi antara emosionalitas pribadi Feyerabend dengan kecenderungan anarkis dalam aras epistemologi. Selain itu, tindakan melarikan diri dari rumah, semakin menguatkan asumsi awal bahwa, ia sangat mengedepankan kebebasan dirinya. Lihat Qusthan Abqary, *Melawan Fasisme Ilmu* (Jakarta: Kelindan, 2009), 22.

Sebanding dengan sosok Jamāl al-Bannā yang tidak menyukai aturan-aturan yang mengikat, dimulai dengan keengganannya mengikuti aturan guru Bahasa Inggrisnya yang berujung kepada boikotnya meneruskan sekolahnya sampai penolakan dia terhadap ajakan Ḥasan al-Bannā masuk kepada organisasi al-Ikhwān al-Muslimūn. Lihat bab II.

Prasetya T.W., "Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu", dalam Tim Redaksi Driyarkara (Jakarta: Gramedia, 1993), 54.

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 semua objek. Apabila produk tafsir bertujuan menguatkan akidah seseorang tentang Tuhan beserta rahasia-Nya, maka persoalan menguatkan iman sesungguhnya tidak bisa diatur oleh siapa pun, karena keimanan, sebagai implikasi dari akidah, membutuhkan proses.

Pemikiran Feyerabend ini berimplikasi pada pengembangan ilmu pengetahuan, bahwa dalam pengembangan alangkah baiknya seorang ilmuan ketika melakukan penelitian membebaskan diri dari metode-metode yang ada, meskipun terbuka kemungkinan menggunakan metode itu. Tidak ada metode tunggal. Setiap ilmuwan perlu menerapkan pluralitas teori, sistem pemikiran

¹¹³ T. W Prasetya, "Hakekat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu" dalam Tim Redaksi Driyarkara (Jakarta: Gramedia, 1993), 56; Sarjuni, "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend", dalam Listiyono Santoso dkk, *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), 155-156.

Hal yang sama juga ditegaskan oleh Chalmers yang menafsirkan bahwasanya pandangan Feyerabend mengenai ilmu, dapat meningkatkan kebebasan individu, seperti di bawah ini:

[&]quot;Dari sudut pandangan kemanusiawian ini, pandangan anarkis Feyerabend tentang ilmu mendapatkan dukungan, karena di dalam ilmu ia meningkatkan kebebasan individu dengan memacu penyingkiran segala macam kungkungan metodologis. Dalam konteks yang lebih luas, ia memacu semangat kebebasan bagi para individu untuk memilih antara ilmu dan bentuk-bentuk pengetahuan lain". Lihat 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), 152.

¹¹⁴ al-Bannā, Hal Yumkinu, 53.

sesuai dengan kecenderungan masing-masing, karena setiap orang memiliki pilihan.¹¹⁵

Prinsip ini sejalan dengan pandangan Jamāl al-Bannā bahwa setiap manusia/mujtahid dapat secara sadar memaknai doktrin-doktrin Islam sesuai dengan pengalaman keagamaan dan situasi sosialnya sendiri. Dengan begitu, maka orang tidak lagi saling mengkafirkan dan merasa dirinya benar. Apalagi, pluralisme teori ataupun pluralitas metodologi dalam segala riset studi Islam dapat dibenarkan untuk dilakukan.

Apabila mengacu kepada probem teologis dalam upaya memahami doktrin-doktrin al-Qur'ān, terutama pada wilayah akidah, maka bagi Jamāl al-Bannā persoalan menguatkan iman sesungguhnya tidak bisa diatur oleh siapa pun, karena keimanan, sebagai implikasi dari akidah, membutuhkan proses. Begitu juga dengan pemberlakuan sharī'ah (taṭbīq al-sharī'ah). Maka dari itu, dari keinginan (akidah) ke praktik (sharī'ah) sangat bergantung kepada kesiapan individu dalam memupuk kesadaran imaniahnya, tanpa ada pretensi orang lain. Bukankah Allah itu memberi petunjuk kepada siapa pun yang dikehendaki-Nya? Bukankah Dia sendiri berfirman, "Apakah engkau [Muhammad] memaksa manusia sehingga mereka beriman?" 118

Bagi penulis, upaya membaca Jamāl al-Bannā melalui kacamata Paul Karl Feyerabend didasarkan atas kesamaan prinsip *apa saja boleh* dalam riset-riset

¹¹⁷ al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān*, 110; bandingkan al-Bannā, *Hal Yumkinu*, 52-3.

-

¹¹⁵ Paul Karl Feyerabend, "How to be a Good Empiricist", dalam Brody, Barucho, Grandy, A. Richard, *Reading in the Philosophy of Science* (New Jersey: Prentince Hall Engleewood Clifft, 1989), 105. Dikutip dari Sarjuni, "Anarkisme", 158.

¹¹⁶ al-Bannā, *Hal Yumkinu*, 53.

¹¹⁸ al-Bannā, al-Mashrū' al-Hadārī, 26.

keilmuan. Dan hal itu dipraktikkan oleh Jamāl al-Bannā dalam metodologi tafsirnya. Setelah melakukan pendekatan rasa dan psikologis, selanjutnya pendekatan rasionalisme yang diideologikan itu bersifat anarkis dan *apa saja boleh*. Semuanya berbasis kebutuhan dan kemaslahatan. Tidak hanya tafsir, nuansa anarkistis dapat dijumpai dalam pemikiran segenap pemikiran Jamāl al-Bannā baik dalam bidang fikih dan teologi. Bahkan dengan prinsip anarkistisnya, Jamāl mampu mensejajarkan kedudukan laki-laki dan perempuan.

Artinya, revivalisme-humanis ala Jamāl al-Bannā ingin mengajak siapa pun untuk dapat menjadi seorang mujtahid: dengan metode apa saja dan kapan saja. Dengan kata lain, metode pengembangan studi Islam, baik tafsīr, teologi, maupun fikih, dapat dilakukan dengan cara atau pendekatan apapun. Setiap orang bebas dan boleh mengikuti kecenderungannya melakukan usaha kritis memahami tafsīr sehingga ia mampu mencapai tingkat keyakinan yang lebih tinggi. 120

Berdasarkan atas prinsip ini, maka pengembangan tafsir, dengan kembali kepada al-Qur'an, 121 harus dilakukan dengan cara membebaskan para mujtahid dari dominasi metode tafsir klasik yang sarat dengan pengaruh kegaduhan politik pada masa lalu di Timur-Tengah. Pengembangan ijtihad baru bisa tercapai apabila para mujtahid memiliki kebebasan berkreativitas termasuk kebebasan memilih metode yang disukainya. Setiap penafsir harus menyadari bahwa produk tafsirnya memiliki kekhususan tersendiri yang tidak dimiliki oleh penafsir lain, sehingga tidak perlu terjebak kepada metode yang dipakai orang lain. Selain itu, sebagai

-

¹²¹ al-Banna, al-Awdah, 95.

¹¹⁹ Ia mendefinsikan perempuan dengan "al-insān awwalan wa unthā thāniyan" [pertama sebagai manusia, dan yang kedua adalah perempuan]

¹²⁰ Prasetya, "Hakekat Pengetahuan", 57; Sarjuni, "Anarkisme Epistemologis", 156.

ilmu, tafsır 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 tafsır kita sendiri sesuai dengan zaman kita. Dominasi antar generasi hanya akan menghasilkan kejumudan dan kemandegan berpikir. Apabila kita menganggap tafsır 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 Jamal, tafsır klasik hanya akan menjadikan kita sebagai manusia yang berpaling dari persoalan zamannya. 122

Berdasarkan prinsip kebebasan ini, pengembangan tafsir menjadi tugas yang tidak pernah berakhir. Penelitian untuk pengembangan tafsir harus dilakukan secara terus-menerus (on going research). Sebagai ilmu, disiplin keilmuwan Islam—baik tafsīr, fikih, teologi, dll—tidak bisa melepaskan diri dari teori Brown yang mengatakan bahwa pengembangan suatu ilmu harus melalui research. 123 Pandangan continuing 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.

Berpijak pada kebebasan metodis ini, sosiologi pengetahuan bermanfaat bagi pengayaan metodis penelitian ilmu-ilmu Islam, tak terkecuali tafsīr. Seperti argumentasi Jamāl, studi Islam sudah selayaknya dilihat dengan berbagai cara (*apa saja boleh*) sesuai dengan perkembangnnya, ¹²⁴ asalkan semua cara itu dilakukan dengan bertanggung jawab dan dapat memperluas perspektif para pengkaji.

Di sinilah pentingnya *ḥikmah*, sebagai sumber ketiga Islam, sebagai cara memperbanyak perspektif agar terwujud produk ijtihad yang ramah terhadap segala keragaman dan problematika kehidupan manusia. Di samping itu, *ḥikmah* yang disetting multi perspektif juga akan mudah diterima semua kalangan karena sifat dinamisnya ketika bersentuhan dengan realitas masyarakat. Dengan *ḥikmah* ini pula, upaya rasionalisasi terhadap sumber-sumber Islam menjadi tak terbatas (anarkis). Selanjutnya kemaslahatan, keadilan, persamaan hak antara lakilaki selalu menjadi *worldview* dalam merumuskan studi-studi Islam.

d. Validasi Pemikiran

Dengan memperhatikan metode dan pendekatan penafsiran yang dikembangkan oleh Jamāl al-Bannā, penulis menyimpulkan bahwa validasi sebuah pemikiran dapat diukur dengan tiga teori kebenaran, yaitu:

Pertama, teori koherensi kebenaran (coherence theory of truth). Menurut teori koherensi, suatu pernyataan dianggap benar bila pernyataan itu bersifat koheren atau konsisten dengan pernyataan yang memiliki hirarki yang lebih tinggi

.

¹²⁴ al-Bannā, al-Mashrū' al-Hadārī, 44.

al-Bannā, al-Mashrū' al-Ḥadarī, 43-44.

yang sebelumnya dianggap benar, baik dalam skema, sistem maupun nilai, mungkin pada tataran sensual rasional atau pada tataran transenden. ¹²⁶ Jadi, teori koherensi ini dibangun di atas logika deduktif yang disumbangkan Aristoteles, yang menarik kesimpulan khusus dari hal-hal umum. Pendekatan semacam ini banyak menggunakan akal atau rasio sebagai sarana utamanya sehingga banyak dianut kaum rasionalis. ¹²⁷

Kedua, teori korespondensi kebenaran (the correspondence theory of truth). Menurut teori ini, kebenaran adalah kesetiaan pada realitas objektif (fidelity to objective reality) atau kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan akal manusia dengan hukum-hukum alam (al-muṭabaqah bayn al-'aql wa nizām al-ṭabī'ah). Dengan kata lain, suatu pernyataan dianggap benar apabila terdapat fakta fakta empiris yang mendukung pernyataan itu. Kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan tentang fakta dengan fakta itu sendiri. Teori korespondensi ini banyak diterima oleh penganut empirisme dengan menggunakan logika induktif, yaitu menarik kesimpulan umum dari hal hal yang bersifat khusus dan empirik. Berbeda dengan teori kebenaran korespondensi, validasi epistemologi tafsir bukan diukur sejauh mana kesesuaian antara pernyataan yang bersifat keilmuan (teori ilmiah) dengan realitas empirik kehidupan masyarakat. Sebaliknya, validasi epistemologi tafsir lebih menekankan pada kesesuaian antara aspek signified (al-ma'na) dan signifier (al-lafz) dalam teks al-Qur'ān.

-

Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. Ke-IX, 2004), 176; Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogayakarta: Rake Sarasin, 1999), 14; Bandingkan dengan Endang Saefudin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1991), 24.
 Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, 120.

Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 178-179; Harold H. Titus, dkk., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 238.`

Ketiga, teori pragmatisme. Artinya, sebuah penafsiran dikatakan benar apabila secara praktis ia mampu memberikan solusi alternatif bagi problem sosial. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori atau penafsiran lain, melainkan sejauh mana teori itu dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi oleh manusia sekarang ini. Pendek kata, teori itu diuji di lapangan, bukan di atas kertas. Oleh sebab itu, model-model penafsiran ayat-ayat teologi atau hukum yang cenderung eksklusif dan kurang humanis kepada penganut agama lain, misalnya, menjadi tidak relevan lagi mengingat problem-problem kemanusiaan di era sekarang—seperti kemiskinan, pengangguran, bencana alam, kebodohan, penggusuran, dan sebagainya—tidak dapat diselesaikan oleh satu agama, tetapi perlu kerja sama secara simbiosis mutualisme dengan para penganut agama lain.

Konstruksi revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā khususnya pemikiran revivalisme-humanisnya—baik dari konstruksi al-Qur'ān, Sunnah yang dianggap sebagai ijtihad, dan *ḥikmah* sebagai usaha eksploratif muslim dalam memahami bahasa agama—tampaknya lebih dekat kepada teori yang ketiga, yakni pragmatisme. Hal ini dilihat dari konsekuensi logis paradigma humanismenya yang menegaskan bahwa seluruh produk pemikiran revivalisme-humanis—yang akan diaplikasikan dalam ranah teologis mapun hukum-hukum *shar'ī*—selalu tercermin dalam wujud keadilan dan kemaslahatan. Secara aksiologis, hal itu pula

.

¹²⁹ Kattsoff, Pengantar Filsafat, 182-183.

yang tercermin dalam ijtihad-ijtihad 'Umar bin Khaṭṭāb dalam bidang hukum Islam¹³⁰ yang juga selalu menjadi rujukan Jamāl al-Bannā.

Pada dasarnya pragmatisme sendiri menentang segala otoritarianisme, intelektualisme dan rasionalisme. Bagi mereka ujian kebenaran adalah manfaat (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*) atau akibat yang memuaskan. Sehingga dapat dikatakan bahwa pragmatisme adalah suatu aliran yang mengajarkan bahwa yang benar ialah apa yang membuktikan dirinya sebagai benar dengan perantaraan akibat-akibatnya yang bermanfaat secara praktis. Pegangan pragmatis adalah logika pengamatan di mana kebenaran itu membawa manfaat bagi hidup praktis dalam kehidupan manusia.

Kriteria pragmatisme juga dipergunakan oleh ilmuan dalam menentukan kebenaran ilmiah dalam perspektif waktu. Secara historis pernyataan ilmiah yang sekarang dianggap benar suatu waktu mungkin tidak lagi demikian. Dihadapkan dengan masalah seperti ini maka ilmuan bersifat pragmatis selama pernyataan itu fungsional dan mempunyai kegunaan maka pernyataan itu dianggap benar, sekiranya pernyataan itu tidak lagi bersifat demikian disebabkan perkembangan ilmu itu sendiri yang menghasilkan pernyataan baru, maka pernyataan itu ditinggalkan. Demikian seterusnya. Tetapi kriteria kebenaran cenderung menekankan satu atau lebih dari tiga pendekatan (1) yang benar adalah yang memuaskan keinginan kita, (2) yang benar adalah yang dapat dibuktikan dengan eksperimen, (3) yang benar adalah yang membantu dalam perjuangan hidup biologis. Oleh karena teori-teori kebenaran (korespondensi, koherensi, dan

¹³⁰ al-Bannā, al-Mashrū' al-Hadārī, 64.

Titus, dkk., Persoalan-Persoalan Filsafat, 241.

¹³² Hadiwijono, Sari Sejarah Filsafat Barat 2, 130.

pragmatisme) itu lebih bersifat saling menyempurnakan daripada saling bertentangan. Dengan begitu, teori tersebut dapat digabungkan dalam suatu definisi tentang kebenaran. Kebenaran adalah persesuaian yang setia dari pertimbangan dan ide kita kepada fakta empiris atau kepada alam seperti adanya. Akan tetapi karena kita dengan situasi yang sebenarnya, maka dapat diujilah pertimbangan tersebut dengan konsistensinya melalui pertimbangan-pertimbangan lain yang kita anggap sah dan benar, atau kita uji dengan faidahnya dan akibat-akibatnya yang praktis. 133

Berikut ini gambaran konstruksi skema epistemologis Revivalismehumanis Jamāl al-Bannā.

Skema Epist<mark>em</mark>ologis Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā

Onigin (Cymhau)	A1 0 '-
Origin (Sumber)	• Al-Qur'ān
	• Sun <mark>na</mark> h
	• Ḥik <mark>mah</mark>
Metode (Proses dan Prosedur)	Anarkisme Metode
Approach (Pendekatan)	Seni, Psikologis, Filosofis
Theoritical Framework (Kerangka	Premis-premis logika
Teori)	
Fungsi dan Peran Akal	Heuristik-Analitik-Kritis
	• Idrāk al-sabab wa al-musabbab
	• Al-'aql al-kawnī
Type of Argument	Demonstratif (eksploratif, verifikatif,
	ekplanatif)
Tolok Ukur Validasi Keilmuan	Pragmatis
Prinsip-prinsip dasar	1. Humanisme
	2. Kemaslahatan
	3. Keadilan
	4. Rasionalisme
Kelompok Ilmu-ilmu / Ilmuwan	Siapa pun/Tak terbatas
pendukung	
Hubungan Subjek dan Objek	Bersifat fungsional-dialektis

Tabel 5.1: Skema Epistemologis Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā

¹³³ Titus, dkk., Persoalan-Persoalan Filsafat, 245.

3. Landasan Aksiologis Revivalisme-humanis

Aksiologi merupakan persoalan fungsi atau nilai kegunaan suatu ilmu. 134
Ia adalah cabang filsafat yang membincarakan orientasi atau nilai suatu kehidupan. Aksiologi juga disebut juga teori nilai, karena ia dapat menjadi sarana orientasi manusia dalam menjawab suatu pertanyaan yang amat fundamental, yakni apakah manusia harus hidup dan bertindak? Teori nilai atau aksiologi ini kemudian melahirkan etika dan estetika. Dengan kata lain, aksiologi adalah ilmu yang menyoroti masalah nilai dan kegunaan ilmu pengetahuan itu. Secara moral dapat dilihat apakah nilai dan kegunaan ilmu itu berguna untuk peningkatan kualitas kesejahteraan dan kemaslahatan manusia atau tidak. Nilai-nilai (values) bertalian dengan apa yang memuaskan keinginan dan kebutuhan seseorang, kualitas, dan harga sesuatu, atau appreciative responses. 135

Berkaitan dengan pernyataan di atas, aksiologi revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā adalah terwujudnya pengetahuan pemikiran Islam yang dinamis, berkeadilan dan berorientasi kepada kemaslahatan manusia. Penerapan kaidah-kaidah dan teori-teori di dalamnya bertujuan untuk mengkritisi bahwa pada dasarnya orientasi pengetahuan Islam klasik telah membuat Islam begitu statis dan rigid. Dengan penerapan itu, diharapkan manusia dapat mengetahui mereka benarbenar otonom dan independen dalam mengelola sebuah pemikiran (ijtihad). Oleh karena itu, tujuan revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā pada dasarnya adalah untuk membimbing manusia dalam menciptakan Islam yang dinamis dan revolusioner, karena Islam datang untuk merevolusi tatanan kehidupan manusia

¹³⁴ Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, 35 dan 105.

¹³⁵ Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 78-79.

agar lebih baik. Segala prinsip dan teori dalam ide revivalisme-humanis ini selalu diarahkan dalam rangka menangkap maksud tersebut.

Dalam aksiologi Islam sebagai agama, maksud Allah menurunkan wahyu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia (*li taḥqīq maṣāliḥ al-nās*), baik di dunia maupun di akhirat. Untuk itu, aksiologi Islam, melalui wahyu, sesungguhnya tidak bisa dipisahkan dari aksiologi manusia. Wahyu pada akhirnya juga merupakan bagian dari upaya mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat, sebab manusia tidak mampu mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat jika tidak memahami wahyu atau sabda Tuhan. Untuk mengetahui prinsip maupun ajaran Tuhan, manusia membutuhkan ilmu-ilmu agama.

Dalam perspektif filsafat ilmu, fungsi dan kegunaan suatu ilmu pada dasarnya adalah untuk memecahkan persoalan yang dihadapi manusia. Oleh karena itu, ilmu berfungsi sebagai sarana untuk menyejahterakan manusia. Sementara itu, kesejahteraan manusia yang ingin diwujudkan dalam perspektif filsafat ilmu hanyalah sebatas kesejahteraan duniawi. Dengan kata lain, bagaimana manusia bisa sejahtera hidupnya selama di dunia ini dengan memahami dan menaklukan alam sekitarnya, dirinya sendiri, dan manusia lain. Konsep kesejahteraan manusia dalam perspektif filsafat ilmu tidak pernah sampai pada konsep kesejahteraan di dalam sistem pemikiran Islam yang selain bertujuan mendapatkan kesejahteraan dan kemaslahatan di dunia juga berorientasi pada kesejahteraan di akhirat kelak.

¹³⁶ Suriasumantri, Filsafat Ilmu, 106.

Aksiologi revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā berusaha mewujudkan otonomi manusia dalam berijtihad dengan basis kemaslahatan dan keadilan. Paradigma humanisme-religius yang dipergunakan oleh Jamāl dalam revivalisme-humanis ini memberikan tekanan yang lebih besar pada pentingnya upaya mewujudkan otonomi manusia di dunia. Di sini, Jamāl mengubah orientasi pemikiran Islam klasik dari yang semula terlalu berat kepada aspek teosentris menjadi lebih memperhatikan aspek antroposentris. Walaupun dalam hal ini Jamāl mengintrodusir area pemikirannya melalui basis otonomi "manusia", namun ia tetap mengindahkan batas-batas yang telah diberikan Tuhan untuk manusia melalui al-Qur'ān. Substansi al-Qur'ān tidak lagi menjadi milik pemikiran Islam klasik yang *untouchable* (tidak tersentuh) karena ia justru berusaha menggali prinsip-prinsip rasionalisme dalam Islam melalui sumber Islam tersebut. Hal itu terlihat dari komposisi sistem pengetahuan Islam yang direkonstruksi menjadi al-Qur'ān, Sunnah, dan Hikmah.

Sebagaimana tersebut pada bab sebelumnya, posisi ḥikmah di samping menjadi puncak dibangunnya prinsip-prinsip yang mendukung ide-ide Jamāl seperti keadilan dan kemaslahatan, eksistensinya juga menandai cakrawala ilmu yang tak terbatas, baik dari Timur maupun Barat. Dengan demikian, sangat jelas bahwa aksiologi revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā, walaupun masih berbau teosentris karena masih bersumber dari al-Qur'ān, memberikan tekanan yang lebih kuat pada aspek antroposentris melalui jalur sumber ketiga Islam, yakni Ḥikmah. Dalam pandangan Jamāl, ide revivalisme-humanis harus dapat

¹³⁷ Sa'd al-Dîn Ibrāhîm, "Muqaddimah" dalam Al-Bannā, al-Islām kamā, 5.

¹³⁸ Sa'd al-Din Ibrāhim, "Muqaddimah" dalam Al-Bannā, al-Islām kamā, 5.

menyumbangkan sebuah tantangan kehidupan yang menjamin keadilan, kemakmuran, dan kemerdekaan bagi seluruh umat manusia.

Pergeseran orientasi aksiologis yang dilakukan Jamāl ini mengarahkan tekanan teori-teorinya untuk lebih menyentuh pada problematika kemasyarakatan. Menurutnya, selama ini sistematika pemikiran Islam yang berkaitan dengan kehidupan sosial dan kemaslahatan umum telah terabaikan. Oleh karena itu, dalam rangka membangun pemikiran Islam yang lebih mampu mengatur kehidupan yang luas, baik aspek individu maupun sosial, maka sistem pemikiran Islam baru yang sesuai dengan begitu harus diciptakan. 139 Maka tidak heran jika Jamāl al-Bannā menolak sistem pemikiran Islam yang hanya berputar-putar pada masalah penafsiran teks, melakukan konfirmasi dan tarjih, menemukan dalil-dalil dalam teks, baik yang jela<mark>s maupun yang tersemb</mark>unyi, langsung maupun tidak langsung. Padahal pemikiran Islam harus tumbuh secara dinamis untuk menghadapi tantangan sosial yang bersifat praktis. Demikianlah ide yang terancang dalam revivalisme-humanis. 140 Oleh karena itu, bagi Jamāl al-Bannā, umat Islam membutuhkan kaidah-kaidah dan sistem pemikiran baru yang mampu memberikan kerangka kerja bagi pembentukan pemikiran Islam publik yang memadai terhadap tuntutan zaman. 141 Inilah perubahan orientasi aksiologis dengan perubahan orientasi sistem pemikiran Islam yang digagas oleh Jamāl al-Bannā.

¹³⁹ al-Bannā, Tajdīd al-Islām, 11-12.

¹⁴⁰ Sa'd al-Din Ibrāhim, "Muqaddimah" dalam al-Bannā, *al-Islām kamā*, 7; al-Bannā, *Tajdīd al-Islām*, 258-261.

¹⁴¹ Selengkapnya lihat bab III.

Secara keseluruhan, Jamāl telah melakukan kritik ideologi atas pemikiran Islam tradisional. Jamāl bahkan tidak hanya melakukan kritik, tetapi juga melakukan rekonstruksi total atas sistem tersebut dengan menawarkan paradigma baru, yakni paradigma humanisme-religius.

D. Manifesto Muslim Kontemporer: Mewujudkan Teologi Humanis

Revivalisme-humanis dimunculkan oleh Jamāl al-Bannā karena situasi sosial di Mesir, Timur-Tengah, dan dunia Islam pada umumnya yang terlihat tiranik dan jauh dari nuansa demokratis. Absolutisme mewabah ke seluruh sudut kehidupan, baik dalam bentuk rezim penguasa yang otoriter (*mulk 'aḍūḍ* atau *Islām al-sulṭān*) maupun para agamawan yang otoriter. ¹⁴²

Jamāl berpandangan bahwa orientasi pemikiran politik Arab pasca 'Umar bin Khaṭṭāb sampai sekarang memiliki karakteristiknya yang hegemonik. Diakui atau tidak, bagi Jamāl, kekuasaan mampu merusak ideologi ('aqīdah). Lebih dari itu, ia sanggup mendestruksi segala hal yang tidak sesuai dengan kepentingannya. Artinya, penguasa menguasai aspek kehidupan rakyat dan kekuasaannya menjadi tak terbatas. Karakter tersebut sebenarnya tidak bisa dikatakan islami. Peta politik yang demikian telah mengantarkan bangsa Arab memiliki krisis pemikiran Islam yang akut, baik dari tafsir, fikih, teologi, maupun pemikiran ilmiah.

¹⁴² al-Bannā, al-Mashru al-Hadārī, 21.

Jamāl al-Bannā, *al-Islām Dīn wa Ummah wa Laysa Dīnan wa Dawlatan* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003), 113.

Secara garis besar, dalam rangka mengatasi krisis ini, Jamāl mengusulkan dua hal sebagai manifesto Muslim kontemporer. *Pertama*, membangun sistem pengetahuan yang baru sehingga umat Islam kembali membaca al-Qur'ān dan sunnah dengan berpijak kepada cara pandang keilmuan yang berjalan pada masa kontemporer. Itulah *ḥikmah*. Jamāl berkeyakinan bahwa reformasi politik tidak akan mungkin dilakukan tanpa reformasi keagamaan. *Kedua*, memajukan teori dan praktik *shūrā* serta kekuasaan dengan berpegang kepada prestasi ilmiah, sosial, dan ekonomi abad sekarang. Dengan demikian, akan terwujud suatu ideologi Islam kontemporer.¹⁴⁴

Menurut Jamāl, sistem sosial yang tiranik dalam segala bentuknya harus segera diakhiri sehingga umat Islam harus segera menciptakan sistem sosial demokratis (madani) seperti yang diciptakan Nabi. Menurut Jamāl, dengan menegaskan bahwa Islam bukan agama dan negara tetapi agama dan umat, struktur masyarakat madani adalah jawaban satu-satunya atas segala problem sosial ini. Atas nama umat, struktur masyarakat demokratis ini dipilih oleh Jamāl karena ia mampu menjawab pertentangan kepentingan antargolongan, sukubangsa, problem-problem eksternal, serta kontradiksi kemaslahatan internal. 145

Karena Jamāl berpandangan bahwa humanisme Islam merupakan tujuan ideal dari masyarakat modern, maka dalam banyak kesempatan dia menyuarakan pentingnya masyarakat modern mengarahkan segala potensinya untuk mewujudkan kemanusiaan universal tersebut, yakni masyarakat yang di dalamnya menyimpan budaya umat dan teladan luhur dalam bentuk alamiah, tanpa ada suatu

.

¹⁴⁴ al-Bannā, *al-Mashrū* ' *al-Ḥaḍārī*, 29-44, 49-56.

al-Bannā, al-Islām Dīn, 24-30; al-Bannā, al-Mashrūʻ al-Ḥaḍārī, 54-55.

paksaan. Penyerahan tugas dilaksanakan atas dasar kecakapan dan keterpercayaan, serta penjagaan atas kebebasan dan kemaslahatan setiap kelompok yang saling bertentangan. 146

Dalam kerangka ini, Jamāl yang dikenal sebagai pemikir humanis (*the humanitarian thinker*) telah merumuskan ide revivalisme-humanisnya di hampir semua karyanya. Pada tahun 2000, ide tersebut dipublikasikan sebagai refleksi pemikiran selama bertahun-tahun, bukan awal gugusan ide. Poin-poin yang terkandung dalam konsep pemabaruan "Revivalisme-humanis" selain sebagai rekonstruksi sistem pengetahuan Islam, juga dijamin melalui teologi humanis, seperti demokrasi, pluralisme, kebebasan berekspresi, dan egalitarianisme.¹⁴⁷

Pemihakan Jamāl yang tegas atas ide teologi yang humanis menunjukkan bahwa dia sesungguhnya dipengaruhi oleh cita-cita kemanusiaan universal yang termuat dalam Islam. Tidak bisa dipungkiri bahwa kesadaran akan kekhasan manusia, kesamaannya, keluhuran dan keterbatasannya sebagai ciptaan mendapat penajaman dalam Islam. Di hadapan Allah, seseorang—baik budak atau bebas, terdidik atau tidak terdidik, pria wanita dan kaya miskin—tidak akan menentukan mutunya sendiri sebagai manusia. Dengan demikian, humanisme adalah pemikiran lebih luas yang kemudian disebut sebagai sebuah "pembaruan".

-

¹⁴⁶ Jamāl al-Bannā, "Da'wah ilā Munazzamāt al-Mujtama' al-Madanī: Işlāḥ al-Khiṭāb al-Islāmī" dalam www.metransparent.com/gamal/06-09-2006/Diakses 09-02-2008.

¹⁴⁷ Lihat Gamal el-Banna, "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/diakses tgl 14-07-2010; Gamal El-Banna, An Experiment of Islamic Renovation "The Call for Islamic Revivalism", dalam www.islamiccall.org/english/ 2004/diakses 17-09-2007.

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

_

1994), 103.

¹⁴⁸ al-Bannā, al-Mashrū al-Ḥaḍārī, 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,

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 prinsipprinsip 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.

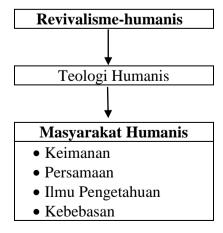
Dari revivalisme-humanis yang berbasis anarkisme metode tersebut akan lahir sistem pemikiran humanis dan masyarakat madani akan terwujud. Bagi Jamāl, adanya sistem pemikiran yang humanis merupakan syarat mutlak bagi terbentuknya masyarakat madani. Masyarakat modern hidup dengan segala keragaman dan kepentingan.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

hukum rimba akan berjalan di dalamnya. Solusinya, menurut Jamāl, adalah terwujudnya teologi humanis dan negara madani.

Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa Jamāl adalah seorang pemikir anak zamannya. Revivalisme-humanis yang ia munculkan terkait erat dengan kondisi dan situasi sosial yang dihadapi dan melingkupinya. Selain itu, kemunculan ide tersebut juga terkait dengan target-target atau harapan-harapan tentang situasi sosial yang ingin diwujudkan oleh pencetusnya.

Dalam kerangka ini, posisi revivalisme-humanis untuk mewujudkan teologi humanis menjadi tampak jelas. Revivalisme-humanis merupakan upaya konkret Jamāl untuk menciptakan sistem pemikiran yang berbasis kebebasan dan kemaslahatan manusia. Dengan terciptanya sistem tersebut, upaya untuk memunculkan teologi humanis akan mudah terwujud. Apabila revivalisme-humanis ini benar-benar diterima oleh seluruh umat Islam di dunia, maka sistem pemikiran ini akan menjadi prinsip yang cocok untuk masyarakat Islam kontemporer.

Kepentingan revivalisme-humanis dalam mewujudkan teologi humanis dapat dilihat dalam skema berikut:



- 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 Jamal al-Banna

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?

Sebagai pemikir humanis, sudah dapat diduga sebelumnya bahwa studi keislaman Jamāl al-Bannā akan sangat bercorak rasionalis-kritis. Apalagi Jamāl mengakui bahwa dalam merumuskan revivalisme-humanis, ia tidak terpatri dengan penggunaan metode tertentu yang secara prinsip lebih dekat dengan *againts method*, teori Paul Karl Fayerabend.

Dalam kacamata penulis, dengan disokong prinsip-prinsip inklusifitas seperti yang tertuang dalam *hikmah*—sebagai sumber ketiga Islam, pembaruan revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā dapat berimplikasi kepada lahirnya hegemoni subjektivisme. Bukti awal keterjebakan Jamāl adalah pemanfaatan eksistensi manusia secara mutlak dalam penelaahan wahyu Allah dan juga pemanfaatan anarkisme metode dalam membaca wahyu Allah. Bahkan, Jamāl cenderung sampai kepada tahap mengideologikan premis-premis rasionalisme-kritis dalam memahami realitas. Karena bagi Jamāl, semua hal baru dapat diakui benar bila fakta-fakta empiris memberikan kemaslahatan untuk manusia. 149 Oleh karena itu, dapat dipahami bila Jamāl memiliki epistemologi *burhānī* dan atau epistemologi yang menjadi ciri khas dari postmodernisme, serta menolak epistemologi *bayanī*, sebagaimana yang dipahami muslim konservatif, 150 atau *irfānī* sebagaimana dipahami oleh para sufi. 151

Selain itu, keyakinan Jamāl bahwa wahyu (teks) tidak akan dipahami kecuali berangkat dari prinsip praksis-sosial, seperti orientasi kemaslahatan dan keadilan, juga merupakan bukti yang lain. Walaupun dalam hal ini Jamāl

¹⁴⁹ al-Bannā, *al-Islām kamā*, 17.

al-Bannā, *al-Islām kamā*, 8-9; al-Bannā, *Tathwīr al-Qur'ān*, 97-98.

¹⁵¹ Jamāl al-Bannā, *Man Huwa Jamāl al-Bannā wa Mā Hiya Da'wah al-Iḥyā' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2009), 64-65.

mengupayakan ide pembaruannya untuk kembali kepada sumber utama Islam, yakni al-Qur'ān untuk merevolusi kehidupan manusia dari masa ke masa, namun bukti-bukti di atas menyiratkan bahwa nuansa pemikirannya dipengaruhi oleh trend pemikiran postmodernisme.

Sebagai gerakan kontemporer yang merasa semua makna hasil ijtihad lama harus didekonstruksi¹⁵², postmodernisme atau posmo lebih menyukai relativisme dan tidak menyukai gagasan tentang keunikan, eksklusivitas, objektivitas, eksternalitas, atau kebenaran transendental. Dengan begitu, kebenaran menjadi sukar dipahami, multi-bentuk, batiniah, subjektif, dan mungkin juga lainlainnya. Dengan semangat zaman, posmo dapat juga diartikan sebagai keterbukaan untuk melihat nilai dari hal-hal yang baru, yang berbeda, yang "lain", sambil menolak kecenderungan dogmatis dan ketaatan pada suatu otoritas, tatanan, atau kaidah baru. Sama halnya dengan Jamāl al-Bannā, pemikir-pemikir posmo Eropa juga menyadari bahwa kebenaran memang terlalu besar untuk bisa dimonopoli satu sistem saja dan bahwa keragaman pandangan itu lebih "indah" daripada keseragaman yang meskipun membaca kekompakan, sering membelenggu kebebasan manusia, bahkan mengeksploitasinya. ¹⁵⁴

Pendeknya, posmo tampil hendak membela suatu komunitas dan narasi kehidupan yang tersingkir, yang telah tergilas oleh narasi besar modernismewesternisme dengan berbagai dimensinya yang dominatif dan imperialistik. Arus

-

¹⁵² Ernest Gellner, *Postmodernism: Reason and Religion*, terj. Hendro Prasetyo dan Nurul Agustina (Bandung: Mizan, 1994), 40.

Gellner, *Postmodernism*, 40-41; bandingkan juga dengan Achmad Jaenuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 102.

¹⁵⁴ Ibrahim Ali Fauzi, "Modernisme versus Postmodernisme" dalam Suyoto, dkk (ed.), *Posmodernisme dan masa Depan Peradaban* (Yogyakarta: Aditya Media, Cet. Ke-1, 1994), 41.

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 oportunistis.

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.

Semua ini tampaknya akan menjurus kepada sesuatu yang oleh Ernest Gellner disebut dengan model pemaparan "dialogis" dan "heteroglossis" (realitas yang diungkapkan dengan bahasa-bahasa yang berbeda-beda), yang menghindari pemunculan fakta tunggal untuk diganti dengan suara yang beragam. ¹⁵⁶

Dengan demikian, ide revivalisme-humanis kembali ke dalam modelnya sendiri dan menanggung kekacauan atau kekaburan: wawasan ini sendiri berseru untuk mengabaikan "norma-norma bahasa" dan mengartikulasikannya sesuai dengan temuan-temuan sendiri. Seperti disebutkan pada bab sebelumnya, bagi Jamāl, untuk menafsirkan makna ayat al-Qur'ān yang masih samar harus didekati melalui penggunaan ayat yang berbeda-beda, sehingga sebuah *lafad* akan mempunyai pluralitas makna, bukan ketunggalan arti. Proses pencarian makna ini tidak bisa berhenti ketika si pembaca belum mendapat petunjuk yang memuaskan, sebab al-Qur'an menyimpan banyak rahasia dan kedalaman makna yang barangkali tidak dapat ditemukan oleh generasi saat ini, tetapi oleh generasi sesudahnya. 157

Pada akhirnya, bagi penulis, makna operasional revivalisme-humanis ala Jamāl adalah penolakan terhadap seluruh fakta objektif, struktur sosial independen, dan menggantinya dengan kepentingan "makna", baik yang menyangkut objek yang ditafsiri maupun penafsir itu sendiri. Seolah-olah Jamal al-Banna dengan revivalisme-humanisnya berpura-pura memiliki metode untuk menafsirkannya.

¹⁵⁶ Gellner, *Postmodernism*, 45. 157 al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān*, 247.

F. Epistemologi Kontemporer sebagai Alternatif

Dalam rangka melakukan penggeseran paradigma (*shifting paradigm*)¹⁵⁸, di sini penulis ingin mengajukan epistemologi kontemporer dalam konsep studi Islam. Menurut penulis, penggeseran paradigma keilmuan Jamāl al-Bannā sangat penting karena perubahan tidak hanya terjadi dalam realitas sosial-politik dan praktik hukum seperti di Mesir khususnya dunia internasional umumnya, tetapi karena kerangka konseptual keilmuan Jamāl al-Bannā (sekaligus konstruksi dalam Revivalisme-humanisnya) telah mengalami anomali di masa kini—meminjam istilah Thomas S. Kuhn.¹⁵⁹

Indikator anomali dalam kerangka konseptual keilmuan Jamāl al-Bannā dapat dibaca melalui gagasan epistemologi Milton K. Munitz yang menyebutkan bahwa bangunan epistemologi yang tepat di masa kini adalah bukan memisahkan secara diametris antara subjek dan objek, normativitas dan historisitas, universalitas dan partikularitas, tetapi epistemologi yang menekankan pada unsur proses prosedural di samping unsur asal-usulnya, yaitu epistemologi yang selalu mendialogkan secara dialektis antara unsur subjek dan objek, unsur universalitas dan partikularitas, dan subjektivitas dan objektivitas. Maksudnya, ilmu

-

¹⁵⁸ Menurut Thomas S. Kuhn, pergeseran paradigma ilmu pengetahuan terjadi dari *normal science* ke *revolutionary science*. Perubahan paradigma ilmu pengetahuan tidak bersifat evolutif atau reformatif, tetapi revolutif atau transformatif. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 84-85; M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 103.

¹⁵⁹ Menurut Thomas S. Kuhn, penemuan (*discovery*) itu muncul setelah ditemukan adanya *anomaly*, yakni adanya paradigma yang dipakai untuk melakukan penelitian dan memecahkan realitas baru itu mengalami ketidakcocokan dengan tujuan yang ingin dicapai oleh suatu paradigma itu, bahkan mereduksi realitas baru itu demi kepentingan beroperasinya mekanisme dan standar kerja paradigma itu. Pengujian kembali atas suatu paradigma itu terjadi setelah adanya kegagalan terus menerus dalam memecahkan teka-teki yang menyebabkan krisis. Meskipun demikian, ia bisa terjadi setelah sadar terhadap adanya krisis yang melahirkan calon pengganti paradigma. Thomas S. Kuhn, *The Structure*, 52-53, 145.

pengetahuan saat ini perlu berusaha menemukan kriteria yang operasional untuk menentukan keterkaitan antara pikiran dan tindakan, antara teks dan konteks, atau antara kerangka konseptual keilmuan dengan realitas konkret. Karenanya, di sini yang berlaku adalah teori keilmuan relasional, bukan teori keilmuan relatif revivalisme-humanis ala anarkisme metode seperti tawaran Jamāl al-Bannā. Sebab hanya dengan menyelesaikan anomali tersebut kerangka konseptual keilmuan Islam dapat sesuai dengan realitas konkret. 160

Di sini, arus pemikiran Jamāl al-Bannā yang mengesampingkan gagasangagasan awal dari ijtihad-ijtihad klasik perlu dihadirkan kembali sebagai bagian dari prinsip komunikasi dalam membangun pengetahuan baru sesuai dengan era yang baru pula. Misalnya, jika hasil ijtihad ulama klasik bersifat partikular karena proses pembacaannya terhadap al-Qur'ān yang bernilai universal, maka akan sulit mendeskripsikan secara logis kapan suatu pemahaman bisa memadai dikarenakan suatu bagian hanya dapat dipahami melalui keseluruhan, sementara suatu keseluruhan hanya dapat dipahami melalui bagian-bagiannya.

Maka, dalam rangka penggeseran paradigma keilmuan Jamāl al-Bannā, penulis berusaha membangun epistemologi keilmuan kontemporer yang diyakini dapat menjawab berbagai persoalan keilmuan agama Islam di masa kini dan dampaknya dalam konstruksi studi Islam kontemporer.

Epistemologi kontemporer memiliki dua komponen. *Pertama*, level teoritik adalah interpretasi yang bercorak kritis yang diyakini dapat melahirkan studi Islam kontemporer. *Kedua*, level praktik adalah konsensus yang bercorak

٠

¹⁶⁰ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 287.

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 verstehen¹⁶¹ dan erklaren¹⁶² untuk tujuan fusion of horizon. Maka, dalam menafsirkan teks, seseorang harus selalu berusaha memperbarui prapemahamannya. Hal ini berkaitan erat "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.

^{86. &}lt;sup>162</sup> 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.

lalu, maka dia harus memperhatikan horison historis di mana teks tersebut muncul. 163

Seorang pembaca teks harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horison lain, yakni horison teks yang mungkin berbeda atau bahkan bertentangan dengan horison pembaca. Dalam hal ini, Gadamer menegaskan, "Saya harus membiarkan teks masa lalu berlaku (memberikan informasi tentang sesuatu). Hal ini tidak semata-mata berarti sebuah pengakuan terhadap 'keberbedaan' masa lalu, tetapi juga bahwa teks masa lalu mempunyai sesuatu yang harus dikatakan kepadaku." Intinya, memahami sebuah teks berarti membiarkan teks yang dimaksud berbicara. 164

Interaksi di antara dua horison tersebut dinamakan "lingkaran hermeneutik" (hermeneutical circle). Menurut Gadamer, horison pembaca hanya berperan sebagai titik berpijak seseorang dalam memahami teks. Titik pijak pembaca ini hanya merupakan sebuah "pendapat" atau "kemungkinan" bahwa teks berbicara tentang sesuatu. Titik pijak ini tidak boleh dibiarkan memaksa pembaca agar teks harus berbicara sesuai dengan titik pijaknya. Sebaliknya, titik pijak ini justru harus bisa membantu memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks. Dalam proses ini terjadi pertemuan antara subjektivitas pembaca dan objektivitas teks, di mana makna objektif teks harus lebih diutamakan oleh pembaca atau penafsir teks. ¹⁶⁵

_

¹⁶³ Syahiron Syamsuddin, "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 Ditpertais Departeman Agama RI, Bandung, 26-30 November 2006.

Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer", *makalah* 26-30 November 2006. Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer", *makalah* 26-30 November 2006.

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 p<mark>embaruan yang terus-me</mark>nerus 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).

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan penting sebagai berikut:

Pertama, konsep Revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā dibangun dengan merekonstruksi secara total sistematika pengetahuan Islam menjadi tiga hal: al-Qur'an, 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, Jamāl 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 (al-iṣlaḥ al-siyāsī), yakni mengenai hubungan relasional antara Islam dan negara. Mengenai isu ini, Jamāl al-Bannā menegaskan bahwa keinginan untuk merindukan politik khila fah sebagai prototipe kekuasaan ideal merupakan impossible dream. Karena baginya, Islam adalah agama dan bangsa (umat), bukan agama dan negara. Melalui basis keumatan itulah ide demokrasi dimunculkan sebagai kekuatan negara yang juga ditunjang dengan prinsip shūrā (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 Jamāl aladalah paradigma humanisme-religius. **Basis** kemanusiaan Bannā 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 pengetahuan yang dinamis. Dalam contoh *Ḥikmah*—sebagai titik referensi ketiga pengetahuan Islam, Jamāl meniscayakan diadaptasikannya seluruh perkembangan mutakhir dalam masyarakat. Setiap kali masyarakat berubah, pengetahuan (*Ḥikmah*) harus berkembang mengiringi teks-teks keagamaan.

B. Implikasi Teoritik

Kajian konseptual revivalisme-humanis Jamāl al-Bannā berikut kesimpulan yang dipaparkan di atas membawa beberapa implikasi teoretis sebagai berikut:

Pertama, secara kategoris, konstruksi paradigma humanisme-religius Jamāl al-Bannā sangat berbeda dengan paradigma historis ilmiahnya Muhammad Shaḥrūr, Fazlur Rahman, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd—yang dianggap terlalu ilmiah dan positivistik—atau paradigma kritis ala Ali Syariati dan Asghar Ali Engineer—yang walaupun berorientasi kemanusiaan namun seolah-olah penyebutan kritis tersebut menghilangkan dimensi-dimensi keagamaan yang transendental. Temuan paradigma humanisme-religius Jamāl al-Bannā ini benarbenar baru, karena dari penelitian beberapa tesis yang menelaah pemikiran Jamāl al-Bannā tidak ada satupun yang menemukan paradigma yang menjadi "kata kunci" pemikirannya. Paradigma tersebut secara epistemik dipotret melalui fundamental structure dan orientasi revivalisme-humanis itu sendiri, yang kemudian melalui eksemplar-eksemplar ide tersebut disarikan dari unsur-unsur religiusitas, karena lingkaran al-Qur'ān yang menaungi setiap kerangka berpikir.

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 Shaḥrur 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.

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd. Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal. Jakarta: Dian Rahmat, 2009.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- . Studi Agama: Normativitas dan Historisitas. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abqary, Qusthan. Melawan Fasisme Ilmu. Jakarta: Kelindan, 2009.
- Adian, Donny Gahral. *Percik Pemikiran Kontemporer*. Yogyakarta: Jalasutra, 2006.
- Adib, Mohammad. Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Adūnīs. al-Thābit wa al-Mutaḥawwil: Bahth fī al-Ibdā' wa al-Ittibā' 'ind al-'Arab. Beirut: Dār al-Sāqī, Cet. Ke-8, 2002.
- Affandi, Abdullah Khozin. "Berkenalan dengan Hermeneutika" dalam http://www.akhozinaffandi.blogspot.com/2011/Diakses 22-03-2012.
- ———. Langkah Praktis Menyusun Proposal. Surabaya: Pustakamas, 2011.
- Afifuddin dan Saebani, Beni Ahmad. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Agger, Ben. Teori Sosial Kritis. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.
- 'Alı, 'Abd. al-Raḥım. "Jamal al-Banna: Imtilak Nazariyyah li al-Taghyır" (wawancara) dalam www.onislam.net/arabic/newsanalysis/analysis-opinions/ world-affairs/12-09-2004/diakses 09-02-2008.
- Allāh (al), Muḥammad Ḥamid. *Majmūʻah al-Wathāiq al-Siyāsah*. Bairut: Dār al-Irshād, 1969.
- Anshari, Endang Saefudin. *Ilmu, Filsafat, dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu, 1991.
- Arif, Abd Salam. "Politik Islam Antara Akidah dan Kekuasaan" dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*. Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- Armstrong, Karen. *Perang Suci: dari Perang Salib hingga Perang Teluk*, terj. Hikmat Darmawan. Jakarta: Serambi, Cet. Ke-5, 2007.

- 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 Alfaz al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Fikr, 1981.
- Bannā (al), Ḥasan. *Mudhakkirāt al-Da'wah wa al-Dā'iyyah*. 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-Baḥr dalam www.weekly.ahram.org.eg/issue no. 941/interview /2-8 April 2009/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 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-Injlīziyyah Ḥattā Nu'āyisha 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/alda awat/2006/diakses 18-04-2008.
———. "Lan Taḥaqqaqa al-Thawrah al-Islāmiyyah alā Yadī al-Ikhwān al-Muslimīn: Uṣul al-Fiqh '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 Janaḥ 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 22-11-2011.
——. "Mu'aḍalat al-Ta'līm Bayn al-Dīn wa al-'Almāniyyahwa 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-'Aṣīmāni ''Al-Qur'ān wa al-Sunnah'': Ru'yah Jadīdah. Kairo: Maṭba'ah Ḥisān, 1982.
. al-Awdah ila al-Qur'an. Kairo: Dar al-Shuruq, 2008.
——. <i>al-Islām Dīn wa Ummah wa Laysa Dīnan wa Dawlatan</i> . 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-Islam wa al-Ḥurriyyah wa al-ʿAlmaniyyah. Kairo: Dar al-Fikr al-
Islāmī, t.t.
. al-Islām wa Ḥurriyat al-Fikr. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999.
——. <i>al-Islām wa Taḥaddiyāt al-'Aṣr</i> . dalam www.4shared.com/tanpa tahun terbit/diakses 17-09-2010.
——. al-Marah 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-Bar <mark>nā</mark> mij al-Islāmī. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmi, 1991.
———. <i>Hal Yumkinu Taṭbī<mark>q al</mark>-Sharīʾah</i> . <mark>Ka</mark> iro: <mark>Dā</mark> r al-Fikr al-Islāmī, 2005.
———. <i>Istrātījiyyah al-Da'wah <mark>al-Islā</mark>miyyah fī Qarn 21</i> . 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.
——. <i>Khiṭābāt Ḥasan al-Bannā al-Shāb ilā Abīhi</i> . Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1990.
———. Man Huwa Jamāl al-Bannā wa Mā Hiya Da'wah al-Iḥyā' al-Islāmī. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2009.
———. <i>Manhaj al-Islām fī Taqrīr Ḥuqūq al-Insān</i> dalam www.kotobarabia.com dan www.4shared.com/gamal albanna/1999/diakses 16-01-2010.
——. <i>Maṭlabunā al-Awwal Huwa: al-Ḥurriyyah</i> . Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2000.
———. Mawqifunā min al-'Almāniyyah, wa al-Qawmiyyah, wa al-Ishtirāqiyyah. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003.
——. Nahw Figh 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.
 Qaḍiyyat 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-Nahḍah: 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 Ismaīl 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.
- Busṭāmī (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 Ḥāfiz. al-Islāmiyyūn al-Mustaqillūn: al-Huwiyyah wa al-Suāl. Kairo: Maktabah al-Usrah, 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 Mada<mark>ni: Konstruksi Hu</mark>kum Islam di Dunia Modern. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- ———. Metode Studi Isl<mark>am: Aplikasi So</mark>siologi 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: Prentince Hall Engleewood 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.
- ———. *Mawsūat 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 'Ulama' 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-Dirāsat wa al-Nashr wa al-Tawzī', Cet. Ke-5, 2002.
- Harb, Ali. al-Ikhtām al-Uṣūliyah wa al-Sha'āir 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 Ushul 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.
- 'fid, '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-Taḥaddi al-Ḥaḍāri. Kairo: Dār al-Shurūq, 1997.
- ——. al-Sharī'ah al-Islā<mark>mi</mark>yyah 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. 'Abid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1993.
- . Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuzum 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'āsir, 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'*. Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Cet. Ke-12, 1974.
- Khāṭib (al), Muḥammad 'Ajāj. *Uṣūl al-Ḥadīth: Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Herdon: The University of Chicago Press, 1970.
- Lavine, T.Z. *Hegel: Revolus<mark>i dalam Pemikira</mark>n*. 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 Breaf 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.
- Marghafi, Nadim dan Marghafi, 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.
- 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. Yogayakarta: 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 diddu al-Dīn wa lākin Diddu an Yadkhula al-Dīn fī al-Siyāsah" (wawancara) dalam www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses 09-05-2007.
- Qurṭubi (al), Abū 'Abd. al-Allāh Muḥammad bin al-Anṣārī. al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān. Kairo: Dār al-Hadīth, 2002.
- Qutb, Sayyid. Ma'alim fi al-Tariq. 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-Uṣuliyyah al-Islāmiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah bayn al-Naṣṣ al-Thābit wa al-Wāqi' al-Mutaghayyir. Beirut: Markaz Dirāsat al-Waḥdah al-'Arabiyyah, Cet. Ke-2, 2006.
- Sa'īd, Rif'at. *al-Līberāliyyah al-Miṣriyyah*. Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2003.
- ——. al-Tayyārāt al-Siyāsiyyah fī Miṣr: Ru'yah Naqdiyyah. Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2002.
- Sā'atī (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.
- Said, Majdi. "Jamāl al-Bannā...Tāir al-Ḥurriyah Yughridu Munfaridān" dalam www.islamonline.com/01-01-2003/diakses 22-02-2008.
- Sāmī, Sāmiḥ. "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, Ridwan dan Balqziz, 'Abd. al-IIah. *Azmat al-Fikr al-Siyasī al-'Arabī*. Damaskus: Dar 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 Karpat [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.
- Sharaf (al), Muḥammad Jalāl. dan Mu'ṭī, 'Alī 'Abd. al-. *al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām: Shakhshiyyah wa Madhāhib*. Kairo: Dār al-Jāmi'ah, 1979.
- Sharīf (al), Muḥammad Ṣuhayb. "Ta'ārīf' dalam Riḍwān al-Sayyid dan 'Abd. al-Ilāh Balqzīz, *Azmat al-Fikr al-Siyāsī al-'Arabī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 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'i (al), Muṣṭafā. "Islamic Socialism" (disarikan dari buku al-Sibā'i al-Waḥdah al-Kubrā, Damaskus: 1961) dalam Kemal Karpat (ed.), Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. New York: Praeger Publishers, Cet. Ke-2, 1982.
- Sibā'i (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 Ditpertais 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-Majīd al-Salafī. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.th.

- Ṭūfī (al), Najm al-Dīn. Ri'āyah fī Ri'āyat al-Maṣlaḥah, (ed.) Aḥmad 'Abd. al-Raḥīm al-Sāyiḥ. 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 Ismail. "Al-Baḥth 'an al-Ḥadāthah: Ḥarakah al-Muthaqqifin al-Miṣriyyin khilāl al-Fatrah min 1967 ilā 2004" dalam *al-Ḥarakāt al-Ijtimā 'iyyah fī al-'Ālam al-'Ārabī*. 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.

——. "Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer: Pemikiran Jamāl al-Bannā" dalam Nur Syam (ed.) Integrated Twin Towers: Arah Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner. Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010.

Zayd, Nashr Ḥāmid Abū. *Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa Aliyāt al-Ta'wīl*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1994.

Zaqzūq, Maḥmūd Ḥamdī. *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Ḥadīthah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, Cet. Ke-3, 1993.

