

Al-Qur'an dan Epistemologi Pembebasan (Eksplorasi Interpretasi Jamal al-Banna atas Hikmah)

Muhammad Saifullah

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Jalan Laksda Adisucipto, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281

Email: saifullahmuhammad94@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mencoba untuk mengeksplorasi tafsiran Jamal al-Banna atas *hikmah* dalam Al-Quran. Kenyataan bahwa *hikmah* sampai sekarang masih menjadi perdebatan merupakan salah satu alasan mengapa harus *hikmah*. Selain itu, Jamal yang meletakkan *hikmah* di bagian mendasar dalam belantara pemikirannya jugalah faktor lain yang mendorong penulis untuk meneliti *hikmah* versi Jamal. Yang terakhir tampak dari bagaimana Jamal sering menyejajarkan *hikmah* versinya dengan *qiyās* Imam Syafi'i. Ia mengkritik tafsiran Syafi'i yang menafsirkan *hikmah* sebatas sebagai sunnah. Pada bagian lain, Jamal juga memosisikan *hikmah* di ruang sistematika baru pengetahuan Islam sebagai sumber ketiga. Ia mengkritik fikih klasik yang selama ini, bagi Jamal, menjadikan masyarakat Muslim tertindas, baik secara pemikiran atau pun fisik, dan kemudian menggantikannya dengan *hikmah*. Berbicara penindasan, ada dua hal yang penting untuk dicatat di sini. Pertama, Jamal merupakan aktivis buruh yang tidak saja pernah mendirikan partai buruh nasionalis-sosialis, tapi juga menginisiasi berdirinya forum buruh Islam Internasional pertama. Kedua, kalau Jamal memiliki satu proyek besar yang ia sebut sebagai Revolusi Al-Quran. Pada akhirnya, penulis tertarik untuk melihat lebih jauh apakah sebetulnya yang diidamkan Jamal melalui interpretasi *hikmah*nya dan diposisikannya sebagai sumber ketiga pengetahuan Islam. Kerangka analisis wacana Van Dijk penulis pikir akan sangat membantu dalam artikel.

Kata kunci: Penafsiran *hikmah* Jamal al-Banna, sistematika baru pengetahuan Islam, revolusi al-Quran, analisis wacana kritis.

Abstract

This article tries to explore Jamal's interpretation of *hikmah* in the Quran. Beside the discourse of *hikmah* still being polemic, Jamal's decision to lay *hikmah* into fundamental place upon his broad thought is an obvious factor why they were chosen herein. One could catch the later through how Jamal in his interpretation had parallelized *hikmah* with Syafii's particular word, *qiyās*. Jamal criticized Syafii's interpretation in relation to *hikmah* which state that *hikmah* was not anything except sunnah. On another hand, he also put his construction of *hikmah* into what he called as new Islamic systematic knowledge, *al-mandhumah al-jadidah li ma'rifat al-Islamiyyah*. He regretted *fiqh* which had made many Moslems being oppressed either in thought or physic and subsequently proposed *hikmah* as the change of *fiqh* as the third source of new Islamic systematic knowledge. In time, there are two critical points concerning Jamal's interpretation and the oppressed, those are Jamal's status as a labor activist and Quranic revolution as the giant project. The article is, thus, plagued to analyze what actually Jamal desired through his interpretation regarding the new source, the Quranic revolution, and labor activist. The frame of critical discourse analysis of Van Dijk felt suitable to be employed herein.

Keywords: Jamal's interpretation of *hikmah*, new Islamic systematic knowledge, Quranic revolution, critical discourse analyze.

A. PENDAHULUAN

Isu “pembebasan”, sebagaimana sering didengungkan Ali Syariati, pada setiap masanya akan selalu ada dan menjumpai bentuknya masing-masing. Ia, lanjut Syariati, bergerak seiring dengan gerak penindasan yang senantiasa direproduksi oleh kelas tertentu.¹ Jika dulu penindasan berwajah tersurat menyerang fisik, perbudakan misalnya, maka hari ini yang diserang adalah pola pikir. Orang boleh juga menyebutnya sebagai metodologi. Oleh karena itu, ketika gaya menindas bergeser, maka gaya membebaskan juga berubah. Jamal al-Banna sadar akan hal ini, sehingga muncullah satu istilah yang kerap dilekatkan dengannya, yakni “Revolusi Al-Quran”,² yakni Al-Quran sebagai pembebas, yang nantinya pula menjadi bagian integral dalam artikel.

Ada dua alasan paling tidak, mengapa penulis memilih *ḥikmah* dan Jamal al-Banna. *Pertama*, karena sampai saat ini persoalan *ḥikmah* masih menjadi perdebatan. Yang paling akhir, sejauh pembacaan penulis, ini bisa diamati lewat interpretasi *ḥikmah* Armahedi Mahzar, Daniel Madigan, dan Salman Ghonim. Bagi Armahedi, *ḥikmah* adalah filsafat yang posisinya sebagai fondasi dari ilmu. Ia memanfaatkan surah al-Nisa (4): 113 sebagai kerangka berpikir sekaligus pijakannya. Darinya, Armahedi sampai pada

kesimpulan jika *ḥikmah* atau filsafat penting untuk selalu diposisikan sebagai dasar dari ilmu. Secara bersamaan pula, di bawah *ḥikmah* ada satu lagi yang menjadi landasan inti, yaitu *al-Kitāb*.³

Berbeda dengan Armahedi, Madigan dan Ghonim memandang bahwa *ḥikmah* lebih sesuai untuk dipahami sebagai sesuatu yang berjumpah dengan hukum dan kekuasaan. Dengan lebih fokus pada dua ayat, al-Ankabut (29): 27 dan al-Hadid (57): 26, Madigan menyebut jika *ḥikmah* bukanlah filsafat atau pula sesuatu yang berkonotasi transenden, tapi ia murni kebijaksanaan yang tertaut erat dengan kekuasaan atau pun pemerintahan.⁴ Adapun Ghonim dengan mengkaji surah Ali Imran (3): 79, al-Syuara’ (26): 83, Maryam (19): 12, dan al-An’am (6): 57 berhasil menarik garis simpul bahwa *ḥikmah* adalah sejenis rasa atau kekuatan untuk fokus serta komitmen dalam menyelesaikan persoalan-persoalan masyarakat. Dalam bahasa lain, ini

³ Salah satu pijakan Armahedi dalam hal ini adalah epistemologi holistik yang pada akhir abad ke-20 mulai populer. Epistemologi ini muncul sebagai bentuk protes atas paradigma antroposentris yang terkesan sewenang-wenang memerkosakan alam mengatasnaakan humanisme. Epistemologi holistik menawarkan bahwa yang berhak atas alam semesta bukan saja manusia, tetapi semua yang ada di dalamnya. Namun, meski demikian rupanya epistemologi holistik sama sekali tidak menyingung Tuhan. Ini dipahami Armahedi sebagai sebuah kekurangan. Untuk itu, Armahedi hadir dalam diskusi ini dengan epistemologi—atau sebut saja filsafat—integralismenya sebagai tawaran solusinya. Epistemologi integralisme merupakan bentuk lanjutan dari epistemologi peripatetik Ibnu Rusyd dkk. dan epistemologi iluminatif Suhrawardi beserta Mulla Sadra. Lihat Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1993), hlm. 124-131.

⁴ Daniel Madigan, *The Qur’an’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture* (New Jersey: Princeton University Press, 2001), hlm. 93.

¹ Ali Syariati, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam*, terj. Syafiq Basri dan Haidar Bagir (Bandung: Mizan Pustaka, 1993), 174.

² Paling jelas, ini bisa dilihat dari bukunya yang berjudul *Taṣwīr al-Qur’ān*. Baca Jamal al-Banna, *Taṣwīr al-Qur’ān* (Kairo: Kutub Arabia, tt), hlm. 3.

kerap disebut sebagai ilmu politik. *Ḥikmah* itu ilmu politik, menurut Ghonim.⁵

Kedua, Jamal telah meletakkan *ḥikmah* di posisi yang mendasar dalam proyek studinya. Ini tampak dari betapa Jamal kerap menyejajarkan *ḥikmah* dengan *qiyās* Imam Syafi'i.⁶ Bahkan secara tersurat ia menyebut jika *ḥikmah* berpotensi besar menggantikan *qiyās* sebagai metode penggalian hukum serta jalan untuk mendapatkan pengetahuan. Sebelum menawarkan *ḥikmah* di ruang tersebut, Jamal sudah terlebih dulu banyak bicara soal fikih, sumber-sumber dan beberapa pendekatannya. Kemudian, mengetahui jika proyek besar Jamal adalah "Revolusi Al-Quran" dan *ḥikmah* yang ia maksud adalah murni disarikan dari Al-Quran, maka tidak terlalu berlebihan jika disebut bahwa *ḥikmah* menempati posisi urgen dalam khazanah pemikiran Jamal.

⁵ Muhammad Salman Ghonim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, terj. Kamran Asad Irsyadi (Yogyakarta: LKIS, 2000) hlm. 60-61.

⁶ Salah satunya, ini tampak dari kritik Jamal terhadap konsep *ijtihad* para pemikir fikih yang sama sekali berbeda dengan *ijtihad* model Muadz bin Jabal. *Ijtihad* para pemikir fikih murni sama dengan *qiyās* yang digagas Syafi'i. Akibatnya, *ijtihad* yang ada hanyalah *ijtihad* di wilayah pencarian '*illah*' yang ujungnya bukan pada penetapan hukum, tetapi penjabaran hukum. Jamal sungguh menyayangkan usulan Syafi'i terkait penyamaan secara tegas dua hal di atas. Tidak lepas dari kritik Jamal juga adalah Abu Zahrah dan al-Asnawi yang secara tersurat mendukung sepenuhnya usulan Syafi'i. Di samping itu juga terhadap Ali Hasibullah, meski dukungannya terbungkus secara tersirat. Lihat Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 1: Memahami Diskursus al-Quran*, terj. Hasibullah Sastrawi dan Zuhairi Misrawi (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2008), hlm. 72-85. Bandingkan dengan Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām ...*, hlm. 42.

Artikel yang mendiskusikan tentang metodologi penafsiran Jamal sudah banyak,⁷ begitu juga dengan beberapa konsep seperti warisan dan kedudukan perempuan. Namun yang fokus pada satu tema—yang dalam hal ini *ḥikmah*—dan kemudian mengaitkannya dengan arah praktis penafsiran yang terbingkai langsung dalam bentuk metodologi atau epistemologi khas Al-Quran,⁸ menurut penulis belum banyak. Karenanya, pada titik itulah artikel ini menemukan signifikansinya. Dengan ungkapan berbeda, melalui artikel ini penulis tertarik untuk melihat secara lebih mendalam keinginan Jamal lewat penafsiran *ḥikmah* berkenaan dengan proyek Revolusi Al-Quran dan posisinya sebagai aktivis buruh. Analisis wacana kritis Van Dijk akan sangat membantu jika dimanfaatkan di sini.⁹

⁷ Lihat Muhammad Zamzami, *Dari Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman Menuju Teologi Humanis: Analisis Pemikiran Jamal al-Banna*, hlm. 1688. Disampaikan pada acara AICIS XII di Surabaya 5 – 8 Nopember 2012.

⁸ Penulis menyebutnya sebagai epistemologi pembebasan karena ini berkelindan dengan dua hal dalam diri Jamal paling tidak, yaitu posisi Alquran sendiri bagi Jamal yang merupakan kitab pembebas dan proyek besar Jamal: revolusi Alquran. Kata revolusi penulis pikir erat kaitannya tesis Marx yang pada bagian awal paruh pertama abad 20 sering disejajarkan dengan evolusi gaya Eduard Bernstein. Walhasil, epistemologi pembebasan yang penulis maksud adalah seperangkat cara berpikir yang fokus pada pembebasan manusia dari beragam bentuk penindasan.

⁹ Ini berkaitan erat dengan bagaimana Van Dijk memosisikan teorinya tidak saja untuk meneliti bagaimana gramatika membawa kepentingan tertentu seperti Roger Fowler atau Van Leeuwen, tetapi juga pada proses diproduksinya suatu teks oleh agen tertentu yang tidak bisa tidak terpengaruh dengan kondisi sosialnya. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKIS, 2001), hlm. 15-16.

B. SKETSA BIOGRAFI JAMAL AL-BANNA

Karena orang tua Jamal mengagumi Jamaluddin al-Afghani, Jamal diberi nama lengkap Ahmad Jamaluddin.¹⁰ Ia lahir pada 15 Desember 1920. Ayah Jamal adalah sosok yang dihormati di masyarakat. Dia memiliki perpustakaan pribadi yang cukup besar di rumah. Tidak saja buku ayahnya yang ditaruh di situ, tapi juga koleksi Hasan al-Banna, sang kakak yang juga pendiri *Ikhwān al-Muslimīn*.

Di waktu senggang Jamal sering bermain di perpustakaan tersebut. Beberapa buku yang ia sukai adalah *al-Aghāni* karya al-Asbahani dan majalah *Latāif al-Musyāwarah*. Ada dua cerita yang paling memikat hatinya dalam majalah, yaitu *Al-Amīrah zatu Himmah* dan *Saif bin zi Yazn*: keduanya bercerita tentang pemerintahan tirani yang gemar merampas hak-hak rakyat miskin.

Waktu kecil—sebelum berumur empat tahun—Jamal tumbuh dan berkembang di Mahmudiyah, Bukhara, satu desa kecil yang masih sejuk. Desa yang kondisi masyarakatnya lebih memungkinkan bagi anak kecil seperti Jamal untuk mengasah kepedulian sosialnya. Tapi, karena tuntutan ekonomi, di umurnya yang keempat ia harus pindah ke Kairo dan di situ pula Jamal mengawali pendidikan formalnya.¹¹

Berbicara pendidikan formal, Jamal bisa dikatakan termasuk orang yang skeptis.

¹⁰ Muhammad Zamzami, "Islam sebagai Agama dan Umat: Analisa Pemikiran Kenegaraan Jamal al-Banna", *Teosofi*, Vol. 1, No. 1, 2011, hlm. 95.

¹¹ Muhammad Zamzami, "Teologi Humanis Jamal al-Banna: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman", *Teosofi*, Vol. 2, No. 1, 2012, hlm. 175.

Pendidikan terakhir Jamal adalah madrasah pertama atau SD. SMP-nya tidak lulus. Alasannya sederhana: sebab Jamal tidak mau melafalkan kalimat dalam bahasa Inggris berikut logatnya. Gurunya berkali-kali menyuruh Jamal, tapi yang terjadi Jamal justru sengaja mengabaikan perintah gurunya. Jamal berpendapat jika logat dalam bahasa Inggris tidak terlalu penting.¹² Secara bersamaan, bahasa Inggris pun adalah bahasa mereka yang menjajah Mesir, lalu kenapa harus menjadikannya ukuran, begitu kiranya keresahan Jamal.

Meskipun demikian, ini tidak membuat Jamal teralienasi dari arus pergerakan di Mesir. Justru karena mentalnyatersebut, Jamal memutuskan terjun di ranah politik. Pada 1940 ia mendirikan Partai Buruh Nasionalis-Sosialis atau *Hizb al-'Ammāl al-Waṭani al-Ijtimā'i*.¹³ Tidak saja itu, pada masa selanjutnya, ia juga mendirikan organisasi untuk membela hak-hak para tahanan dan keluarganya di Mesir (*Jam'iyyah al-Miṣriyyah*),¹⁴ memberi kajian-kajian seputar hak buruh di suatu yayasan di Mesir, dan bahkan membentuk satu forum buruh Islam

¹² Tidak menutup kemungkinan, ini terkait dengan kondisi sosial-politik di Ismailiyah yang begitu kontras antara gaya hidup para investor Inggris yang glamor dan pribumi Mesir sekitar Terusan Suez yang miris. Lihat Hasan al-Banna, *Al-Ma'tsurat* (Jakarta: Mizan Pustaka, 2001), hlm. 41.

¹³ Ada yang menyebut pada 1946. Lihat Muhammad Zamzami, "Teologi Humanis Jamal al-Banna ...", *Teosofi*, Vol. 2, No. 1, 2012, hlm. 176.

¹⁴ Mahmudah, "Pemikiran Jamal tentang Pembagian Waris Anak Perempuan dalam Buku *Al-Mar'ah al-Muslimah Baina Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqahā'*", Skripsi Fakultas Syariah UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014, hlm. 32.

Internasional yang berkantor di Jenewa untuk kali pertamanya.¹⁵

C. INTERPRETASI HIKMAH JAMAL AL-BANNA

1. Seputar Penafsiran

Ada empat belas ayat yang dimunculkan Jamal al-Banna dalam membentuk konsep *ḥikmah*. Yakni al-baqarah (2): 129; 151; 231, al-Ahzab (33): 34, al-Jum'ah (62): 2, al-Baqarah (2): 251, Lukman (31): 12, Ali Imran (2): 48; 81, al-Zuhruf (43): 62, Shad (38): 20, al-Baqarah (2): 269, al-Nahl (16): 125, dan al-Qamar (54): 5. Pada lima ayat pertama, kata *ḥikmah* dipasangkan dengan *al-kitāb*. Enam berikutnya dengan para Nabi. Dan tiga terakhir muncul menggantung—tidak ada pasangan yang cukup penting.¹⁶

Terkait *ḥikmah* dan *al-kitāb*, Jamal lebih suka melihatnya sebagai tanda betapa Al-Quran menganjurkan Muslim untuk berpikir, merenungi semesta, dan senantiasa mengambil pengetahuan dari semua peradaban. Jamal tidak sependapat dengan Syafi'i yang melihat *ḥikmah* lebih sebagai *sunnah*. Bagi Jamal, syafi'i terlalu tergesa-gesa saat menentukan keputusannya tersebut. Di samping itu, lanjutnya, ketika Syafi'i membayangkan Nabi Muhammad dan Al-Quran, tidak ada gambaran apapun dalam

benak Syafi'i kecuali *sunnah*.¹⁷ Untuk itu, dari sudut ini, wajar mengapa Syafi'i demikian.

Lebih lanjut, tidak berbeda dengan itu adalah ayat-ayat sisanya. Meski pada redaksinya, *ḥikmah* dipasangkan dengan para nabi dan beberapa kosakata acak, Jamal masih pada kesimpulannya bahwa *ḥikmah* adalah seperangkat pemikiran, renungan semesta, tradisi, budaya, dan segala peradaban. Ia menulis begini, “*al-Ḥaṣ ‘ala al-tafkīr wa i'imālī al-'uqūl wa al-tadabbur fī mā khalaqa allāhu wa aujadahū min āyātīn wa sunanīn wa al-ta'arrufī 'alā'āṣāri al-ḥaḍarāti al-qadīmah wa mā tarakuhū min jannatīn wa 'uyūnīn.*”¹⁸

Melalui semua ayat di atas, masyarakat Muslim sejatinya dianjurkan untuk tidak mengabaikan begitu saja semua peradaban yang meliputi mereka, dan juga semesta yang tiap detik tersenyum padanya. Kenyataan bahwa Al-Quran juga tidak jarang bercerita tentang sejarah peradaban suatu bangsa serta proses terciptanya semesta, merupakan salah satu asumsi mengapa bisa demikian.

Di lain kesempatan, khususnya pada surah al-Nahl (16): 125, Jamal pernah memahami *ḥikmah* secara lebih praktis. Yaitu sebagai salah satu metode jihad. Jihad, kata Jamal, hanya bisa dilakukan melalui setidaknya tiga hal: *ḥikmah*, sentuhan yang efektif serta menarik (*mau'izah ḥasanah*), militansi, dan kesabaran. Alasannya, itulah

¹⁶Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām wa I'ādatu Ta'sīs Manzumatal-Ma'rifah al-Islāmiyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 254-256.

¹⁷ Jamal menyebutnya, “*li annahu lam yatasawwar an yuqaddama al-Rasūl sya'ian ma'a Al-Qur'an illa al-Sunnah*”, lihat Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 255.

¹⁸ Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 256.

metode yang dipakai Nabi dulu.¹⁹Selain itu, masih di ayat ini, Jamal juga sempat mengaitkannya dengan isu keyakinan. Keyakinan adalah persoalan hati dan perasaan. Siapa saja tidak bisa memaksakan keyakinan. Bukan karena tidak boleh, tetapi memang tidak penting. Jadi, menurut Jamal, Muslim dalam hal ini hanya bisa mengandalkan penerimaan (*iqna'*), sentuhan, dan *hikmah*. Jamal menulis, "*dūna tasarrubi awāmil al-wahn wa al-fasād ilaiha.*"

2. Di Luar Penafsiran

Setelah berhasil membentuk sebuah konsep *hikmah*versinya sendiri melalui interpretasi terhadap ayat-ayat *hikmah*, Jamal kemudian meletakkan *hikmah*sebagai salah satu sumber ketiga pengetahuan Islam, *al-Marja'iyah al-Ṣāliḥah al-Manzūmah al-Ma'rifah al-Islāmiyyah*. Dalam hal ini, perlu diketahui bahwa sumber pengetahuan Islam yang selama ini dipakai, tafsir, hadis, dan fikih, tegas Jamal, harus diganti dengan sumber yang baru, yakni Al-Quran, *sunnah*, dan *hikmah*.²⁰

Hal ini dilakukan Jamal, salah satunya adalah untuk merespons kondisi pemikiran masyarakat Muslim Mesir kala itu yang cenderung stagnan. Kebanyakan dari mereka

tidak langsung menggali hukum serta rasionalitas pada Al-Quran, tetapi pada buku-buku tafsir dan fikih dengan apa adanya. Baik buku tafsir maupun fikih tidak bisa tidak merupakan produk zamannya yang pasti terikat dengan kondisi sosial-politik saat ia ditulis. Jadi, ketika mereka hanya merujuk produk-produk tafsir atau fikih, tidak akan pernah ada alasan masuk akal untuk menyebut pergerakan pemikirannya progresif.²¹Pemikirannya akan statis dan tidak berkembang sesuai kondisi sosial yang ada secara sederhana, selama yang dijadikan sumber dalam proses berpikir adalah problematis, maka hasilnya juga akan bermasalah.

Menyadari hal tersebut, Jamal merasa tergugah untuk merombak struktur pemikiran Muslim langsung dari akarnya, yaitu sumber pengetahuan atau *al-Marja'iyah al-Manzūmah al-Ma'rifah*. Jamal menilai bahwa tafsir, hadis—bedakan dengan hadis versi Jamal—dan fikih sudah terlalu *out of date* untuk dipertahankan menjadi sumber pengetahuan Islam. Oleh karenanya, dia menawarkan Al-Quran, hadis—dalam arti *sunnah 'amaliyyah*—dan *hikmah*sebagai tiga sumber baru pengetahuan Islam. Harapannya, kata Jamal, dengan ketiganya, masyarakat Muslim lebih bisa menggali rasionalitasnya langsung dari Al-Quran. Ke depan, ini pun akan berdampak pada kondisi masyarakat yang pola pikirnya tidak hanya taqlid, tetapi bisa menentukan arah kehidupannya sendiri secara rasional, progresif serta kontributif.

¹⁹ Jamal al-Banna, *Al-Islām wa Hurriyat al-Fikr* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), h. 18. Lihat juga Jamal al-Banna, *Revolusi Sosial Islam: Dekonstruksi Jihad dalam Islam*, terj. Kamran A. Irsyadi (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. xxi.

²⁰ Bagi Jamal, peletakan tiga sumber klasik tersebut sama sekali bukan final. Ia mengecam mereka yang tidak menemukan keganjilan pada tiga sumber itu dan lantas menganggapnya final. Ia menulis, "*Wa lam yajidu ḥarajan fī iglāqi bab al-ijtihād ka annahā qad haqqaqat al-gāyah.*" Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 186.

²¹ Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 1: Memahami Diskursus Alquran*, terj. Zuhairi Misrawi (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008), hlm. v-viii.

Selain hal tersebut, sebelum memulai interpretasi, Jamal menjelaskan sekilas tentang apa itu yang disebutnya sebagai *al-Manzūmah al-Ma'rifah al-Islāmiyyah*—dengan tanpa kata *al-Marja'iyah*—dan lantas mengkritiknya. Itu sejenis sumber hukum Islam dalam istilah *uṣūl fiqh*-nya yang terdiri dari Al-Quran, *sunnah*, *ijmā'*, dan *ijtihad*. Dua pertama, bagi Jamal, masih relevan sebagai *al-Manzūmah al-Ma'rifah al-Islāmiyyah*, sedangkan dua terakhir, tidak dianggap relevan. Menurut Jamal, *ijmā'* yang ada selama ini tidak jauh berbeda dengan *sunnah*.²²

Adapun untuk *ijtihad*, Jamal menatapnya sinis. Ia tidak menemukan praktik *ijtihad* bergaya Muadz bin Jabal sama sekali selama hidupnya kecuali sebatas aplikasi *qiyās*. Tentu, lanjut Jamal, antara keduanya berbeda. Dalam *ijtihad*, yang menjadi fokus pertimbangan adalah rasio dan manfaatnya terhadap manusia. Sementara, *qiyāsh*nya terpaku pada *al-illah*.²³ Dan di garis inilah—*qiyās*—Jamal memulai interpretasinya.

Kembali pada *hikmah*, Jamal memiliki dua alasan mengapa yang berada di posisi ketiga harus *hikmah*. *Pertama*, sebab Al-Quran hanya memuat nilai-nilai yang bersifat umum.²⁴ Ia sama sekali tidak memuat seluruh pengalaman manusia berikut peradabannya secara detail. Oleh karenanya, *hikmah*, tegas Jamal, merupakan strategi untuk menjangkau ke semua arah tersebut. Selain itu, itu juga berpotensi memikat masyarakat Muslim guna

lebih bersemangat mempelajari disiplin-disiplin pengetahuan yang tersebar di seluruh penjuru dunia, baik bahasa, budaya, peradaban, seni, dan sebagainya.

Pada ranah yang berbeda, dipasangkannya kata *al-kitāb* dengan *hikmah* bukanlah tanpa alasan. Faktor mendasar mengapa demikian adalah supaya Al-Quran terhindar dari kelompok tertentu yang sering memonopolinya, baik melalui penafsiran atau pun metode. Jika Tuhan hanya mencukupkan dengan *al-kitāb*, besar kemungkinan itu akan berujung pada model penafsiran atau juga pendekatan yang cenderung berpihak, tendensius, dan sarat kepentingan. Hadirnya *hikmah* di sini, lanjut Jamal, idealnya adalah demi terciptanya apresiasi terhadap Al-Quran secara proporsional.

Alasan kedua adalah karena Islam merupakan agama paripurna serta untuk semua manusia.²⁵ Ketika ia sebagai agama paripurna, maka tidak akan ada lagi agama setelahnya. Ketika tidak ada lagi agama lain, maka persoalan-persoalan manusia pasti akan susah terpecahkan, padahal seiring selalu berkembangnya manusia, semakin rumit pula problem yang dihadapi. Karenanya, dengan argumentasi tersebut, Jamal menawarkan *hikmah* sebagai solusinya. Islam harus senantiasa berkelindan dengan *hikmah* agar senantiasa bisa sesuai dan selaras dengan perubahan-perubahan zaman.

Yang dimaksud *hikmah* di sini mencakup bahasa, seni, sastra, filsafat, dan sebagainya. Ketika masyarakat Muslim menjadikan *hikmah* dengan pengertian

²² Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 254.

²³ Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 254.

²⁴ Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 256.

²⁵ Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 257.

demikian sebagai salah satu landasan berpikir dalam merespons ayat-ayat Al-Quran yang tetap, mereka pasti akan selalu bisa menjawab persoalan manusia. Di samping itu, dengan *hikmah*, mereka juga tidak perlu ragu untuk belajar berbagai macam ilmu, peradaban, budaya, dan semacamnya. Paling tidak, kata Jamal, dengannya, mereka sudah memiliki alasan, yakni *hikmah*.

Dalam menafsirkan ayat-ayat *hikmah*, Jamal tampaknya tidak segan mengutip beberapa hadis. Di antaranya adalah “*Uṭlūb al-‘ilma min al-mahd ila al-laḥd*”, “*al-Ḥikmah Ḍallat al-Mu‘minīn*”, dan sebagainya. Bagi Jamal, beberapa hadis tersebut cukup menjadi bukti betapa *hikmah* merupakan seperangkat pengetahuan tentang peradaban, sastra, seni, bahasa, dan sejenisnya yang harus dimiliki kembali oleh masyarakat Muslim.

D. ANALISIS PENAFSIRAN JAMAL AL-BANNA

Terlepas dari ambiguitas makna *hikmah* versi Jamal serta posisi tempat ia diletakkan, hal yang menarik untuk dilihat lebih jauh adalah mengapa Jamal menganggap penting untuk mencarikan posisi atas penafsirannya. Dengan ungkapan lain, artikel ini tidak akan banyak bicara soal makna mana atau posisi mana yang menjadi idealitas Jamal. Akan tetapi, artikel ini lebih berpretensi untuk mengungkap sesuatu di balik dihubungkannya hasil penafsiran dengan posisinya sebagai sumber pengetahuan Islam ketiga setelah Al-Quran dan Hadis dan kaitannya dengan revolusi Al-Quran.

Ada empat hal penting untuk dicatat tentang penafsiran *hikmah* Jamal al-Banna.

Jamal meletakkan sub interpretasi *hikmah* di bagian terakhir bukunya. Pembahasan tentang payung metodologi yang diletakkan sebelum bagian terakhir. Jamal juga telah berpuluh-puluh tahun terjun di dunia aktivis buruh. Selain itu, statusnya sebagai salah satu tokoh yang disegani di Ikhwan al-Muslimun.

Buku yang penulis maksud dalam poin pertama adalah *Tajdīd al-Islām*. Buku ini ditulis Jamal murni untuk mengungkapkan pada publik Islam tentang tawaran pembaruan Islam versinya. Ada dua bab besar yang Jamal rumuskan di situ, yakni analisis atas gerakan pembaruan Islam yang pernah terjadi dari masa ke masa, dan tentang gaya pembaruan versinya sendiri.²⁶ Roh dari bukunya terletak di bab terakhir. Bab pertama hanya dijadikan pijakan sekaligus pencarian celah dari beberapa gerakan pembaruan yang ada. Kenyataan bahwa maksud utama Jamal menulis *Tajdīd al-Islām* berada di bab terakhir merupakan alasan mengapa penulis menyebutnya roh.

Di waktu bersamaan, lokasi interpretasi *hikmah*-nya dia letakkan di bab kedua yang notabene sebagai roh. Itu pun berada di sub terakhir.²⁷ Pilihan semacam ini tentu bukan hadir begitu saja tanpa maksud. Orang akan

²⁶ Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 13 dan 179.

²⁷ Bab dua memuat pasal enam sampai pasal Sembilan, terakhir. Pasal enam soal mengapa pembaruan dalam Islam tertinggal, pasal tujuh tentang kepentingan untuk kembali pada fondasi sistematis pengetahuan Islam, pasal kedelapan tentang menjadikan *al-insān* sebagai payung dari sistematis di pasal tujuh, dan pasal terakhir menyangkut fondasi itu sendiri yang salah satunya adalah sumber pengetahuan baru. Posisi interpretasi *hikmah* Jamal berada di pasal terakhir, sumber ketiga. Baca Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 227.

bisa dengan mudah menyimpulkan bahwa peletakan tersebut menyiratkan adanya penekanan tertentu yang tidak sekadar soal makna dan posisi. Namun juga kepentingan tertentu yang dalam hal ini penulis kira adalah pembebasan sosial. Dengan ungkapan lain, lewat sub interpretasi *hikmah* yang diletakkan di akhir bab kedua, penulis melihat adanya kepentingan lain di balik interpretasinya, yaitu pembebasan sosial.

Lebih jauh, cara menyajikan Jamal yang sistematis—mulai dari rumusan bab, sub bab, sampai pada tawaran puncaknya—menandakan adanya keseriusan tidak hanya dalam merumuskan pembaruan Islam baru, tapi juga kepentingannya yakni perubahan di ranah praksis sosial. Jika diandaikan bahwa semua yang terkait dengan interpretasi *hikmah* Jamal terjadi begitu saja tanpa ada kerangka yang terstruktur, mungkin ada pertimbangan tersendiri untuk sampai pada kesimpulan di atas.

Poin kedua adalah payung *al-Insān* yang ditulis tepat satu sub sebelum sub sumber baru sistematika pengetahuan Islam. Kepentingan untuk “membebaskan” bisa diungkap lewat apa yang penulis sebut payung *al-Insān* ini.²⁸ Hal ini akan berimplikasi pada dua hal, yaitu kenyataan jika tawaran pembaruan Jamal tidak berupa barang jadi, tapi masih mentah atau dalam bentuk metodologi dan fakta kalau memang ada anggapan yang menyebut kepentingan utama Jamal di balik penafsirannya adalah pembebasan sosial secara praksis bukanlah mengada-ada. Untuk yang terakhir tampak jelas dari payung itu sendiri yang jelas tertulis

al-Insān, pola pikir yang orientasinya pada manusia. Pembebasan manusia tentunya tercakup dalam orientasi ini.

Satu lagi hal yang bisa dijadikan bukti atas kepentingan interpretasi Jamal adalah bagian epilog. Di situ, Jamal menulis secara ringkas tentang prediksi publik Islam ketika pembaruan versinya benar-benar dipraktikkan.²⁹ Penulis menangkap nuansa yang identik dengan upaya Marx untuk merumuskan ramalan atas perkembangan masyarakat dari komunisme klasik hingga sosialisme. Redaksi yang dipilihnya pun adalah *al-mujtama' fi al-ta'sīs al-jadīd*. Ada semacam penekanan bahwa pembaruan yang ia tawarkan sama sekali tidak berada di level permukaan.

Dari beberapa poin di muka, penulis menganggap tidaklah terlalu berlebihan jika disebut bahwa yang menjadi impian Jamal dari interpretasinya tidak berhenti pada makna seperangkat peradaban, nilai, ilmu, dan sejenisnya dari segala ruang dan waktu, tapi lebih luas dari itu. Hal ini juga bukan persoalan arah interpretasi yang diletakkan sebagai sumber ketiga sistematika baru pengetahuan Islam, tapi lebih mendasar. Idealitas yang ingin dibangun Jamal adalah pembebasan sosial. Pembebasan sosial macam apa yang diinginkan oleh Jamal? Jawabannya ada di poin selanjutnya.

Hal yang ketigamenyoal posisi Jamal yang pernah mendirikan partai buruh Nasionalis-Sosialis pada tahun 1940 dan beberapa pergerakan lain menyangkut buruh. Secara rasional, orang akan dengan mudah membayangkan bahwa seorang yang tidak

²⁸ Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 220.

²⁹ Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 254.

memiliki mental sosialis tidak akan mungkin meluangkan waktunya demi kepentingan masyarakat kelas buruh di Mesir. Ini menunjukkan sebuah kemungkinan bahwa pembebasan sosial yang diinginkan Jamal adalah pembebasan buruh.

Jika dilihat dari spektrum lebih lebar, pilihan yang ditempuh Jamal tersebut tidaklah terlalu mengherankan. Penting untuk dicatat di sini bahwa konteks perpolitikan Mesir kala itu masih jauh dari stabil. Belum lagi dominasi Inggris yang tidak kunjung meninggalkan Mesir. Dalam kondisi seperti itu, sebagaimana di negara-negara dunia ketiga lainnya, muncul tiga ideologi besar yaitu liberalisme sosial, sosial demokrasi, dan realisme sosialis.³⁰ Dua pertama murni ideologi politik yang berkembang pesat sepanjang abad 20. Adapun yang terakhir merupakan salah satu aliran sastra yang tidak jarang dipakai untuk kepentingan politik demi masyarakat kelas bawah.

Dari tiga klasifikasi di atas, Jamal berada di aliran terakhir yakni realisme sosialis. Hal ini bisa ditelusuri dari beberapa karyanya, yang meskipun bukan karya sastra,³¹ bernuansa memihak para masyarakat

kelas buruh. Selain itu, kecenderungan realisme sosialis ini juga bisa dilihat dari minat serta mental Jamal saat masih muda, yakni sejak kecil ia menyukai beberapa cerita tentang pemerintahan tirani yang menindas rakyat dan keputusannya untuk secara tegas tidak melanjutkan sekolah formal demi pikiran idealnya soal betapa sistem pendidikan di Mesir sungguh “*inlander*” terhadap Inggris. Manifestasi lain dari ideologinya—sebut saja begitu—terlihat jelas dari pergerakan Jamal untuk mendirikan forum buruh Islam internasional. Jika Jamal lebih berafiliasi pada liberalisme sosial, nampaknya sulit untuk menerima kenyataan bahwa forum buruh Islam Internasional pernah menjadi bagian dari sejarah hidupnya. Jika merujuk kembali pada interpretasi *ḥikmah*-nya dalam Al-Quran, maka menjadi semakin jelas bahwa di balik penafsirannya serta segala pemosisiannya, Jamal menyimpan sebuah *hidden ideology*, yakni pembebasan buruh.

Sebagaimana kebanyakan pemikir berhaluan realisme sosial, Jamal berhasil menjadikan *ḥikmah* versi Al-Quran—ini ibarat bahwa interpretasinya atas *ḥikmah* merupakan karya sastra—sebagai alat sakral untuk membangkitkan kesadaran para buruh pada masanya. Ini bisa diamati melalui setidaknya dari dua hal. *Pertama*, dari tafsiran Jamal sendiri atas *ḥikmah*. Ia memahami *ḥikmah* sebagai seperangkat pemikiran, renungan semesta, tradisi, budaya, dan segala peradaban dari berbagai ruang dan waktu. Kenapa Jamal memahami demikian, ini sangat

³⁰ Untuk perdebatan lebih lanjut, baca Frans Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1999), hlm. 210 dan 221.

³¹ Paling tidak melalui pertimbangan bahwa realisme sosialis kerap singgah ke ranah ekonomi politik, sehingga kendati buku-buku Jamal tidak tergolong sastra itu tidak terlalu bermasalah. Yang terpenting adalah betapa ia, melalui karyanya, ingin menunjukkan pembebasannya atas masyarakat kelas buruh. Baca Jamal al-Banna, *Manhaj al-Islām fi Huqūq al-Insān* (Kairo: Kotob Arabia, tt). Bandingkan dengan Jamal al-Banna, *Al-Mar’ah al-Muslimah baina Tahrīr al-Qur’ān wa Taqyīd al-*

Fuqahā (Kairo: Kotob Arabia, tt)’. Lihat juga Jamal al-Banna, *Rūḥ al-Islām* (Kairo: Kotob Arabia, tt).

berkelindan dengan impiannya untuk memantik animo para buruh supaya cepat memiliki kesadaran kalau mereka tengah tertindas.

Ini menjadi menarik ketika orang bertanya seperti mengapa harus *ḥikmah*, mengapa pula harus lewat penafsiran? Jawabannya terletak pada konteks. Jamal sangat mengerti karakter para buruh di masanya yang susah menerima hal baru kecuali dari “Islam” sendiri. Oleh karenanya, ia merumuskan satu konsep proburuh yang murni dari Islam, dari Al-Quran, yang tidak lain adalah *ḥikmah*. Ini menjadi mungkin sebab pada dasarnya, Al-Quran merupakan kitab pembebasan. Kitab orang-orang yang tertindas. Akan tampak lebih menarik jika orang juga memperhatikan betapa di ujung tafsirannya ia mengutip satu hadis tentang *ḥikmah* sebagai sesuatu yang dituntut untuk mendapatkannya, *t}alabat al-muslim*. Muslim, lanjut Jamal, tidak perlu rasanya untuk terpaku saja dengan segala yang dari Barat. Islam sudah memiliki semua itu.³²

Kedua, dari fakta jika Jamal pernah intens mengisi kajian untuk para buruh melalui suatu yayasan di Mesir pada akhir paruh kedua abad 20. Pada sisi lainnya, ia juga pernah merasa gelisah mendengar para narapidana yang kehilangan banyak haknya sebagai manusia. Pada titik ini, upaya Jamal untuk menyusun suatu rumusan sistematis yang progresif, proburuh, serta asli dari Islam merupakan sesuatu yang mungkin. Pada akhirnya, pemahaman Jamal atas *ḥikmah* dalam Al-Quran berikut segala bentuk serta pemosisiannya tidak sekadar persoalan

makna, tapi juga pembebasan sosial secara nyata.

Sebagai tambahan, terkait kalimat “*ḥikmah* versi Al-Quran”, penulis menganggap istilah tersebut penting untuk dimunculkan karena Jamal, dalam bukunya yang lain, memiliki satu proyek besar tentang kebangkitan masyarakat Muslim. Jamal menyebutnya sebagai “Revolusi Al-Quran”. Melalui revolusi ini, Jamal menginginkan suatu revolusi ala Al-Quran, ala Nabi, yang cara melakukannya adalah dengan tidak mematenkan satu metode apa pun untuk mendekati Al-Quran—yang oleh Zamzami disebut sebagai metode anarkis. Dalam artian, orang bisa menyebut jika revolusi Al-Quran menurut Jamal adalah lewat Al-Qurannya sendiri, bukan interpretasi atas Al-Quran.

Ini terbukti dari bagaimana Jamal memposisikan *ḥikmah* hasil konstruksinya—kendati juga ia sarikan dari Al-Quran—sebagai bagian lain dari Al-Quran yang bersifat hierarkis, bukan integral. Ia memposisikannya di urutan ketiga sumber baru sistematika pengetahuan Islam. Dilihat dari titik ini, Jamal cukup konsisten dengan ucapannya mengenai revolusi Al-Quran. Namun jika ditelisik lebih dekat, penulis menganggap hasilnya kontradiksi. Ketika *ḥikmah* dikonstruksi sebagai seperangkat yang mencakup segala keilmuan dan peradaban, bukankah itu juga mencakup penafsiran atas Al-Quran itu sendiri? Belum lagi jika dihubungkan dengan posisi Hadis sebagai sumber pengetahuan baru kedua.

Ditambah lagi terkait dengan cara Jamal menawarkan gaya pembaruan sekaligus pembebasannya yang khas Al-Quran, seseorang bisa mengaitkannya pula pada tesis Marx soal posisi agama di bawah payung

³² Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām...*, hlm. 257.

kapitalisme. Jika Marx pernah bersitegang dengan Weber terkait dengan dampak yang ditimbulkan dari agama, hingga akhirnya membuat Marx sampai pada kesimpulan jika agama bukanlah apa pun kecuali candu,³³ maka Jamal hadir dengan membawa sesuatu yang sebaliknya. Agama—yang dalam hal ini Islam—lanjut Jamal, sangatlah berpotensi untuk memantik animo para buruh untuk segera sadar jika mereka tengah tertindas. Rekonstruksi sumber sistematika pengetahuan Islam, terutama *ḥikmah*, merupakan bukti paling nyata atas itu.

Terkait dengan pertanyaan apa yang menjadikan proyek Jamal di atas mungkin untuk dilakukan? Jika meminjam tesisnya Geertz,³⁴ maka persoalan mendasar yang membuatnya mungkin adalah institusi *Ikhwān al-Muslimīn*. Kendati Jamal bukanlah pengikut *Ikhwān* dan bahkan dalam banyak titik mengkritik kebijakannya, tapi bagaimanapun ia tetaplah adik sang pendiri *Ikhwān*. Layaknya para simpatisan yang menyayangi Hasan, begitu jugalah yang mereka lakukan terhadap Jamal. Dengan ungkapan lain, ketika mengetahui jika Jamal memiliki *Ikhwān* sebagai institusi pelindung,

³³ Kendati sama menggunakan analisis materialisme, ada perbedaan orientasi yang mendasar antara keduanya. Lihat Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Studies* (London, Routledge, 1974), hlm. 2.

³⁴ Geertz menengarai bahwa perkembangan suatu gerakan pasti melibatkan suatu institusi yang ada di belakangnya. Institusi ini tidak berupa nama orang atau personal, tapi lebih pada institusi itu sendiri. Ia sering menanyakan, apakah Islam akan berkembang hingga saat ini selepas Nabi Muhammad tanpa adanya institusi ulama? Baca Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (London: The University of Chicago Press, 1971), hlm. 3.

jelas pihak-pihak lain yang ingin menghambat kerjanya akan berpikir ribuan kali, termasuk pemerintah.

Dengan pola pikir terbalik, ini juga berhubungan dengan Jamal yang tidak terikat oleh institusi apa pun. Jamal bukanlah Mustafa al-Maraghi misalnya, yang memiliki posisi di al-Azhar, sehingga ketika ingin menggerakkan atau malah menyuarakan sesuatu saja dengan segera akan dicekal oleh al-Azhar. Artinya, ketidakterikatan Jamal atas institusi eksternal ternyata berdampak pada kelancaran pergerakannya. Di satu sisi, Jamal dibantu oleh institusi internal *Ikhwān*, sedangkan sisi lain ia diuntungkan dengan ketiadaannya institusi eksternal yang melekat pada tubuhnya.

Berpijak dari pemaparan di atas, penulis sampai pada kesimpulan bahwa jika apa yang dilakukan Jamal dengan tafsirannya atas *ḥikmah* dalam Al-Quran tidak sekadar urusan makna *ḥikmah* itu sendiri dan tidak juga sebatas pemosisiannya sebagai sumber baru sistematika Islam ketiga, namun sampai pada apa yang ia sebut sebagai “Revolusi Al-Quran”. Ini sampai pada pembebasan kemanusiaan yang dalam konteksnya adalah buruh. Itu pun, ia bingkai dalam payung epistemologi berupa sistematika baru pengetahuan Islam, yang penulis sebut sebagai epistemologi pembebasan.

E. SIMPULAN

Membaca penafsiran Jamal al-Banna atas *ḥikmah* dalam Al-Quran berarti membaca kondisi sosial politik masyarakat Mesir pada akhir paruh pertama abad 20, terutama kondisi buruh. Jamal, lewat tafsirnya, tidak saja menginginkan makna atau maksud apa

yang sejatinya diinginkan Tuhan dalam Al-Quran. Ia menginginkan sesuatu yang jauh lebih luhur darinya, yaitu pembebasan manusia. Yang pertama adalah bebas dari belenggu pemikiran yang berorientasi pada fikih klasik—klasik versi Jamal maksudnya—dan kedua agar bebas dari segala macam penindasan, termasuk penindasan secara metodologis.

Kenyataan bahwa definisi yang dirumuskan Jamal berupa seperangkat yang mencakup semua keilmuan, peradaban, seni, budaya, dan sejenisnya dari berbagai ruang dan waktu merupakan satu alasan penting mengapa demikian. Lewat adanya ketidakterbatasan sumber pengetahuan tersebut, Muslim diharapkan terbebas dari belenggu fikih, terbebas dari penindasan. Adapun soal penindasan metodologi tampak jelas dari cara Jamal menyusun sistematikanya di atas—yang sumber ketiganya adalah *ḥikmah*—murni dari Al-Quran. Itu pun, di bagian paling akhir interpretasinya, ia memunculkan hadis dengan beragam versi matan soal betapa *ḥikmah* merupakan harta karun masyarakat Muslim yang telah lama hilang. Dan secara bersamaan, penulis kira, ini adalah salah satu bagian penting dari proyek revolusi Al-Qurannya.

F. DAFTAR PUSTAKA

Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994.

Baidlawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, jilid I, Beirut: Dar al-Ihya al-Turas al-Arabi, 1989.

Banna, Hasan, *Al-Ma'surat*, Jakarta: Mizan Pustaka, 2001.

Banna, Jamal, *Rūḥ al-Islām*, Kairo: Kutub Arabia.

Banna, Jamal, *Al-Islām wa Hurriyat al-Fikr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.

Banna, Jamal, *Al-Mar'ah al-Muslimah baina Tahrīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fuqahā*, Kairo: Kutub Arabia.

Banna, Jamal, *Manhaj al-Islām fī Huqūq al-Insān*, Kairo: Kotob Arabia.

Banna, Jamal, *Manifesto Fiqih Baru 1: Memahami Diskursus al-Quran*, terj. Hasibullah Sastrawi dan Zuhairi Misrawi, Jakarta: Penerbit Airlangga, 2008.

Banna, Jamal, *Revolusi Sosial Islam: Dekonstruksi Jihad dalam Islam*, terj. Kamran A. Irsyadi, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

Banna, Jamal, *Tajdīd al-Islām wa I'ādatu Ta'sīs Manzumatal-Ma'rifah al-Islāmiyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.

Banna, Jamal, *Taṣwīr al-Qur'ān*, Kairo: Kotob Arabia.

Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKIS, 2001.

Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, London: The University of Chicago Press, 1971.

Ghonim, Muhammad Salman, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik*,

- dan Feminisme*, terj. Kamran Asad Irsyadi, Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Madigan, Daniel *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Mahmudah, "Pemikiran Jamal tentang Pembagian Waris Anak Perempuan dalam Buku *al-Mar'ah al-Muslimah Baina Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'*", Skripsi Fakultas Syariah UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014.
- Mahzar, Armahedi, *Islam Masa Depan*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1993.
- Suseno, Frans Magnis, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1999.
- Syariati, Ali, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam*, terj. Syafiq Basri dan Haidar Bagir, Bandung: Mizan Pustaka, 1993.
- Turner, Bryan S., *Weber and Islam: A Critical Studies*, London, Routledge, 1974.
- Zamzami, Muhammad, *Dari Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman Menuju Teologi Humanis: Analisis Pemikiran Jamal al-Banna*, Disampaikan pada acara AICIS XII di Surabaya 5 – 8 Nopember 2012.
- Zamzami, Muhammad, "Islam sebagai Agama dan Umat: Analisa Pemikiran Kenegaraan Jamal al-Banna", *Teosofi*, Vol. 1, No. 1, 2011.
- Zamzami, Muhammad, "Teologi Humanis Jamal al-Banna: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman", *Teosofi*, Vol. 2, No. 1, 2012.