

RASUL DAN SEJARAH:

Tafsir al-Quran tentang Peran Rasul-rasul sebagai Agen Perubahan



MILIK PUSAT
Nomor
Tanggal

litami

NIM: 88101/S-3

DISERTASI

**Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri
Sunan Kalijaga untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam**

YOGYAKARTA

1997



DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

DISERTASI berjudul : **RASUL DAN SEJARAH**
Tafsir al-Quran tentang Peran Rasul-rasul
sebagai Agen Perubahan

Ditulis oleh : **Drs. Munzir Hitami, M.A.**
NIM : **88101**

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar
Doktor dalam Ilmu Agama Islam

Yogyakarta, 6 Juni 1998



Rektor/Ketua Senat

Atho Mudhar
Dr. H. M. Atho Mudhar
NIP. 190077526



DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DEWAN PENGUJI UJIAN TERBUKA/PROMOSI

Nama : **Dr. Nurair Hidayat, N.A.**
NIM : **88101/3.3**
Judul : **RAHIL DAN SEJARAH
Tafsir al-Qur'an tentang Peran Rasil-rasil
sebagai Agen Perubahan**

Ketua : **Dr. H. N. Atha Nadhar**

Sekretaris : **Dr. H. N. Amin Abdullah**

Anggota : 1. **Prof. Dr. H.N. Qur'ain Shihab, N.A.**
(Promotor I/Anggota Pengaji)
2. **Dr. Kuntowijoyo**
(Promotor II/Anggota Pengaji)
3. **Prof. Dr. H. Nurrohmah Shiddiqi, N.A.**
(Anggota Pengaji)
4. **Dr. H. N. Atha Nadhar**
(Anggota Pengaji)
5. **Dr. Sugoto Usman**
(Anggota Pengaji)
6. **Prof. Dr. H.A. Mubli Ali**
(Anggota Pengaji)
7. **Dr. H.S. Agil Huda Al-Humam**
(Anggota Pengaji)
8.
9.

(*Thous*)

(*An*)

()

(*Kuntowijoyo*)

(*M. Anwar*)

(*Thous*)

(*AC*)

(*Agil Huda*)

()

()

Diuji di Yogyakarta pada tanggal : **6 Juni 1998**

Pukul **09.00** sd **10.00** WIB.

Hasil/Nilai **3.40**

Predikat : **Memuaskan/Sangat memuaskan/Dengan pujian***



DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA
YOGYAKARTA

PROMOTOR I : Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. (

PROMOTOR II : Kuntowijoyo, Ph. D. (



ABSTRAK

Judul Disertasi : ***Rasul dan Sejarah: Tafsir al-Quran tentang Peran Rasul-rasul sebagai Agen Perubahan***
Oleh : Munzir Hitami
Diajukan kepada : Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Tahun : 1997

Disertasi ini berjudul ***Rasul dan Sejarah: Tafsir al-Quran tentang Peran Rasul-rasul sebagai Agen Perubahan***, sebuah kajian penafsiran al-Quran dengan tema *perubahan* menurut terminologi sejarah dengan menyoal peran rasul sebagai agen perubahan dan cara perubahan itu terjadi. Perubahan dalam studi ini diartikan sebagai kemajuan (*progress*) pada tingkat makro dan maju-mundur pada tingkat mikro. Studi ini menggunakan pendekatan semantik-tematik dengan arti yang berlaku dalam tradisi strukturalisme, berikut analisis semiotik (sistem tanda dalam bahasa) dengan kerangka dialogis antara teks, si alamat (*addressee*), dan konteks budaya.

Dengan pendekatan tersebut diupayakan dapat dirumuskan konsep-konsep tentang tema studi berdasarkan gagasan-gagasan yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran tersebut, sehingga melahirkan semacam teori yang dapat ditawarkan sebagai alternatif analisis dan pemecahan berbagai masalah yang ditimbulkan oleh perubahan pada zaman sekarang ini.

Studi ini menemukan beberapa aspek penting yang berkaitan dengan perubahan. Aspek-aspek itu adalah isyarat tentang asal mula keberadaan manusia di bumi ini, term-term perubahan sendiri, kualifikasi perubahan, gerakan kepada kualifikasi tersebut, konsep rasul dalam al-Quran, ide-ide perubahan dalam kisah rasul-rasul serta peran mereka, penafsiran beberapa penulis muslim tentang perubahan menurut al-Quran, dan isyarat al-Quran tentang cara perubahan itu terjadi.

Al-Quran menyebutkan asal-usul material kejadian manusia, tetapi tidak terdapat isyarat yang menunjukkan kapan manusia itu mulai ada di bumi ini. Manusia adalah perpaduan antara unsur tanah yang merupakan unsur material dengan rûh yang ditiupkan Allah. Penafsiran tentang penciptaan dan kemunculan manusia ini telah berlangsung dan terbentuk oleh konteks budaya di mana penerima ayat-ayat itu hidup dan berada.

Term-term yang digunakan oleh al-Quran yang mengacu kepada penciptaan manusia antara lain seperti *أنشأ*, *فطر*, *خلق*, dan *أنبت*. Pernyataan al-Quran tentang hal tersebut secara keseluruhan mengacu kepada dua penekanan: 1) peran dan keterlibatan Tuhan pada penciptaan manusia, dan 2) keberadaan manusia di muka bumi ini sebagai makhluk yang diciptakan. Yang pertama menyatakan ide pokok dari seluruh ajaran al-Quran sebagai ajaran yang teosentris dalam soal penciptaan. Allah adalah Pencipta segala-galanya (*خالق كل شيء*). Manusia tidak

muncul dengan sendirinya di muka bumi ini, tetapi ia diciptakan oleh Sang Maha Pencipta yang Tunggal dengan sesungguhnya. Yang Kedua menyatakan kemakhluk-an manusia yang diciptakan dengan potensi-potensi tertentu sekaligus dengan karakter serta keterbatasan dirinya. Kedua hal tersebut tersimpul dalam makna 'fitrah' bahwa manusia mempunyai unsur dasar material yang netral (tanah) dan unsur spiritual yang baik (ruh Tuhan) di mana kedua unsur tersebut dapat saling mempengaruhi, dan sebagai makhluk (yang diciptakan) ia mempunyai sifat keterikatan (*commitment*) secara naluriah dengan Penciptanya. Fitrah atau sifat dasar manusia seperti dikemukakan itu tercermin dari seluruh pernyataan al-Quran tentang penciptaan dan asal-usul manusia.

• Sejarah umat manusia di permukaan bumi ini bertitik tolak dari penciptaan dan keberadaan manusia dengan fitrahnya tersebut. Bumi adalah asal-usul sekaligus tempat tinggal bagi manusia dan membentuk kelompok yang mungkin diikat oleh keturunan, anutan, zaman, tempat, atau kepentingan bersama. Dengan segala potensi yang ada dalam diri sesuai dengan fitrahnya itu, manusia menghadapi kehidupannya sebagai cobaan-cobaan (الابتلاء) sehingga pengalamannya berkembang sedikit demi sedikit menuju yang lebih baik (الأحسن).

Untuk menghindarkan terjadinya kehancuran akibat keterbatasan manusia, al-Quran memberikan patokan-patokan, norma, atau jalan yang harus ditempuh yang dalam studi ini disebut sebagai kualifikasi ideal suatu perubahan.

Selain penekanan kepada Keesaan Tuhan, al-Quran juga menggunakan term-term tertentu untuk menunjuk kualifikasi-kualifikasi itu seperti *al-ḥaqq*, *al-hudâ*, *al-nûr*, *al-ṣirât al-mustaqîm* dan term yang semakna, *al-ḥanîf*, dan *al-dîn*. Aktualisasi dari term-term itu yang lebih merupakan kualifikasi tindakan manusia disebutkan al-Quran, yaitu *al-islâm*, *al-ṣalâh*, *al-ḥasanah*, *al-birr*, *al-khayr*, *al-ma'rûf*, *al-'adl*, *al-qist*, dan *al-taqwâ*.

Oleh karena keterbatasan-keterbatasannya dalam mempertahankan kemurnian fitrah dengan kualifikasi-kualifikasi ideal sejarahnya, manusia memerlukan bimbingan dan bantuan Tuhan melalui pengutusan rasul-rasul. Tugas para rasul adalah menyampaikan amanat-amanat Tuhan guna memperingatkan dan menyelamatkan umatnya dari kehancuran dengan cara mengadakan *tazkiyah* dan mengembalikan mereka kepada kemurnian fitrahnya serta menegakkan kualifikasi-kualifikasi idealnya. Di samping itu juga dibahas bagaimana umat sekarang belajar dari umat-umat para rasul itu. Umat-umat para rasul tersebut merupakan *archetype* bagi umat zaman sekarang, di mana dengan bercermin kepada kisah-kisah tersebut, umat sekarang dapat menangkap gagasan-gagasannya yang hidup dalam masyarakat, sehingga orang dapat bertindak dengan tepat.

Dalam hal ini al-Quran menekankan kesatuan fitrah manusia, namun mengakui perbedaan *antara* kelompok manusia, sehingga pada setiap umat atau bangsa mempunyai aturan dan jalan (*syir'ah wa minhâj*) masing-masing dan juga

mengakui adanya perbedaan *dalam* kelompok manusia, terutama dalam tingkat kehidupan ekonomi dan politik manusia. Keberhasilan para rasul tergantung pada dukungan yang diberikan oleh unsur-unsur yang terdapat dalam masyarakatnya, mulai dari rakyatnya sampai pada penguasa yang menentukan. Para rasul dalam misinya selalu berjuang menegakkan kualifikasi ideal terutama memperjuangkan keadilan dengan berpihak kepada kaum tertindas dan lemah. Kehancuran suatu umat selalu digambarkan karena penolakan dan pembangkangan para pemuka beserta rakyatnya terhadap seruan para rasul tersebut. Oleh sebab itu dukungan baik material berupa harta benda, maupun spiritual, jiwa dan raga terhadap perjuangan mereka sangat ditekankan oleh al-Quran.

Sementara itu beberapa penulis muslim sudah pula mengemukakan berbagai konsep perubahan sejauh yang dapat disimpulkan dari ajaran pokok Islam yakni al-Quran. Ibn Khaldûn, meskipun ia secara eksplisit tidak menafsirkan al-Quran, namun banyak sedikitnya ia telah menggunakan postulat-postulat yang diambil dari pernyataan-pernyataan al-Quran guna mendukung teori-teorinya. Kesaksiannya mengenai runtuh banggunya suatu kekuasaan sampai pada zamannya sendiri, Ibn Khaldûn menyatakan umur rata-rata suatu kekuasaan bangsa dengan menganalogikan dengan siklus kehidupan manusia individual; yakni mulai dari kelahiran, masa kanak-kanak dan remaja, masa dewasa, masa tua, dan kemudian mati. Setiap kekuasaan suatu bangsa yang dipegang oleh kelompok dominan darinya (*`asabiyah*) berkuasa tidak lebih dari

tiga generasi tersebut: masa pertumbuhan, masa dewasa, dan masa kemunduran sampai kehancurannya yang ditandai dengan munculnya kelompok dominan baru yang akan menggantikannya.

Di kalangan penulis muslim, Abdul Hameed Siddiqui meneruskan teori siklus dengan mengutip berbagai ayat al-Quran, namun ia mempertegas beberapa segi dari teori tersebut. Dalam perjalanan sejarah manusia jalan baik dan jalan buruk merupakan benang merah sejarah yang abadi dan merupakan poros-poros balik dari siklus sejarah manusia sepanjang masa. Mazheruddin Siddiqi lebih menekankan penjelasannya kepada pendekatan moral sebagai penentu perubahan sejarah.

Seterusnya dalam menginterpretasikan ayat al-Quran yang menyinggung dua putera Adam beserta sejumlah riwayatnya yang terdapat dalam hadis-hadis ataupun cerita Isra'iliyat, Ali Shari'ati "memperbaiki" teori Marx tentang klasifikasi tahap-tahap perkembangan sosial, lalu menyesuaikannya dengan interpretasinya terhadap "kisah Qabil dan Habil". Dialektika perubahan berlangsung dalam pertarungan kelas Qabil sebagai pihak berkuasa yang menekan dengan kelas Habil sebagai pihak proletar yang tertekan.

Sementara itu Murtaza Mutahhari, sambil memberikan berbagai kritik terhadap berbagai teori, memusatkan perhatiannya pada konsep fitrah manusia sebagai inti dalam gerak sejarah. Dengan potensi-potensi yang terkandung dalam dirinya secara fitrah, manusia berkembang secara evolusi melalui pengalaman-

pengalaman yang didapatkannya. Dengan pernyataan semacam itu dimaksudkan sebagai postulat-postulat untuk menolak teori-teori materialisme, revolusionisme, dan asetisme Kristen.

Perubahan berlangsung dengan terjadinya saling hubungan dan pengaruh yang berporos pada potensialitas manusia sebagai fitrahnya dengan unsur infrastruktur dan sistem masyarakat, pengalamannya sebagai *ibtilâ'*, upaya pembersihan sekaligus pengembangan berdasarkan standard kualifikasi-kualifikasi idealnya. Pengalaman manusia yang membentuk peradaban senantiasa berkembang, sementara secara mikro ada umat yang mengalami fluktuasi, maju atau mundur.

Perubahan dan keragaman adalah fakta. Al-Quran sendiri merupakan refleksi perubahan.. Kedinamisan interpretasi yang dilakukan dalam perjalanan sejarah al-Quran sendiri membuktikan adanya kebutuhan akan reinterpretasi terus-menerus seolah-olah al-Quran itu turun secara berulang kepada setiap konteks historis manusia penerimanya. Dalam kaitan ini selalu terjadi berbagai pembaharuan yang ditunjukkan oleh fenomena ijtihad (dengan pengertiannya yang lebih luas) dalam Islam yang merupakan refleksi substansial dari perubahan tersebut. Perumusan kembali lembaga ijtihad yang relevan, layak, dan memadai untuk masa ini perlu dalam studi-studi selanjutnya.

TRANSLITERASI

ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ع ف ق ك ل م ن ه و ي

a
b
t
s
j
h
kh
d
z
r
z
s
sy
ş
d
t
z
,
g
f
q
k
l
m
n
h
w
y
,

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Aktivitas interpretasi dalam kenyataannya merupakan aktivitas manusia yang tidak pernah padam, khususnya dalam medan penafsiran kitab suci umat Islam: al-Quran. Dari waktu ke waktu semangat untuk menjelaskan makna serta maksud ayat-ayat al-Qur'an itu selalu menyala di kalangan ulama bahkan di kalangan non muslim semacam orientalis, meskipun pendekatan serta tujuan masing-masing berbeda. Keadaan seperti itu berlangsung terutama karena timbulnya kesadaran-kesadaran baru yang berasal dari tuntutan-tuntutan perubahan yang terjadi dalam kehidupan dan peradaban manusia. Hasil dari aktivitas tersebut adalah berbagai macam karya dalam bidang tafsir al-Quran yang muncul pada setiap masa.

Perenungan kembali akan makna serta pesan-pesan dari kitab suci itu semakin dituntut terutama pada saat ilmu pengetahuan dan teknologi mencapai kemajuan dahsyat sekali yang ditandai dengan meluasnya berbagai wawasan keilmuan pada umumnya, dan khususnya pada bidang penafsiran. Berdasarkan semangat tersebut, penulis terdorong untuk melakukan studi pada bidang tafsir al-Quran yang disusun dalam bentuk disertasi ini.

Puji syukur penulis haturkan ke hadirat Allah SWT yang atas berkat dan rahmat-Nya disertasi ini dapat diselesaikan. Banyak kendala serta rintangan dalam melakukan studi tersebut, namun berkat bantuan dan bimbingan berbagai pihak, kendala serta rintangan itu dapat penulis atasi. Karena itu, terlepas dari berbagai

kekurangan yang terdapat di dalamnya, amatlah layak jika penulis menghaturkan terima kasih yang tidak terhingga ke hadapan:

1. Bapak Prof. Drs. A. Muin Umar dan Bapak Dr. Simuh mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga dan Bapak Dr. H.M. Atho Mudzhar, selaku Rektor dan Ketua Senat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah berkenan memberikan perhatiannya sehingga saya dapat menempuh ujian dalam sidang promosi ini.
2. Ibu Prof. Dr. Zakiah Daradjat, mantan Dekan Fakultas Pascasarjana dan bapak Prof. Dr. Nourouzzaman Shiddiqi, MA. selaku Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beserta seluruh staff dan karyawan yang telah membantu jalannya pelaksanaan studi dan sidang ujian disertasi ini.
3. Bapak Prof. Dr. H.M. Quraish Shihab, MA. serta Bapak Dr. Kuntowijoyo selaku promotor yang telah banyak memberikan arahan dan bimbingan yang sangat berharga kepada penulis.
4. Pemerintah Republik Indonesia yang melalui Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (BAPENNAS) dan Departemen Agama RI yang telah berkenan memberikan bantuan pembiayaan pelaksanaan studi ini di Leiden (Belanda) dalam bentuk kerjasama *Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies* (INIS) selama satu (1) tahun.
5. Bapak Gubernur KDH TK I Riau dan Bapak Bupati KDH TK II Kampar yang telah berkenan pula mengulurkan tangan dalam membantu terselenggaranya ujian promosi disertasi ini.
6. Bapak Drs. H Yusuf Rahman, MA. mantan Rektor IAIN Sultan Syarif Qasim dan Bapak Dr. H. Amir Luthfi Rektor IAIN Sulthan Syarif Qasim Pekanbaru yang telah banyak memberikan dorongan dan bantuannya.

7. Bapak Drs. H. Ali Munir Asany, mantan Dekan dan Bapak Dr. Zul 'Asyri, LA, MA., Dekan Fakultas Tarbiyah yang telah ikut memberikan semangat dan bantuan kepada penulis dalam menyelesaikan disertasi ini.
8. Teman-teman yang tergabung dalam Lembaga Kajian Islam dan Tamadun Melayu (LKITM) yang telah pula mengulurkan bantuan dalam rangka penyelesaian studi ini.
9. Syartini HAR, sebagai isteri, Fitria Octina, Medyantiwi Rahmawita, dan Nurhikmah Ramadona, putri-putri penulis, yang telah menyertai penulis dalam suka dan duka sepanjang waktu studi, serta sanak famili yang senantiasa memberikan dorongan dan bantuan kepada penulis dalam penyelesaian studi ini.
10. Akhirnya penulis ucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah mengulurkan bantuannya baik material maupun spiritual, demi kelancaran dan penyelesaian studi ini.

Harapan penulis semoga segala bantuan yang sudah penulis terima tersebut mendapat pahala yang berlipat dari Allah SWT. dan semoga studi ini bermanfaat dalam pengembangan ilmu pengetahuan pada umumnya dan dalam bidang studi Islam khususnya, amîn.

Yogyakarta, Juli 1997

Penulis

DAFTAR ISI

	Halaman
JUDUL	ii
PENGESAHAN	iii
LEMBARAN PEMBIMBING	iv
ABSTRAK	v
TRANSLITERASI	xii
KATA PENGANTAR	xiii
DAFTAR ISI	xvi
DAFTAR FIGUR	xviii
 I. PENDAHULUAN	 1
A. Latarbelakang Masalah: Perubahan Sebagai Tema Studi	1
B. Pokok Masalah: Pandangan al-Quran tentang Perubahan	24
C. Pendekatan Semantik-Tematik	28
D. Tujuan dan Manfaat Studi: Dari Postulasi ke Teoretisasi	39
 II. TERMINOLOGI AL-QURAN TENTANG PERUBAHAN	 43
A. Manusia: Asal-usul dan Masyarakatnya	43
B. Term-term Kunci Mengenai Perubahan	67
C. Ungkapan al-Qur'an untuk Kualifikasi Perubahan	86
D. Ungkapan al-Quran untuk Gerakan Menuju Kualifikasi Ideal	129
E. Konsep al-Quran tentang Rasul	144

III. IDE-IDE PERUBAHAN DALAM KISAH PARA RASUL	158
A. Kisah dalam al-Quran	158
B. Adam: Fitrah Manusia, <i>Ibtilâ'</i> , dan <i>Tazkiyah</i>	164
C. Nûh, Hûd, dan Sâleh: Ketabahan dan Campur Tangan Tuhan	207
D. Lût: Penyimpangan Seksual dan Konsekuensinya	221
E. Ibrâhîm, Ismâ'îl, dan Ishâq: Hakikat Fitrah dan Ketundukan Murni	227
F. Ya'qûb dan Yûsuf: Penyelamatan dan Pernecanaan	241
G. Rasul-rasul Banî Isrâ'îl dan Lainnya: Kontinuitas dan Perubahan	252
IV. FORMULASI KONSEP QURANI TENTANG PERUBAHAN	295
A. Perubahan sebagai Konsep Qurani: Kilasan Historis	295
B. Konsep al-Quran tentang terjadinya Perubahan	330
C. Ijtihad: Refleksi Substansial dari Perubahan	346
V. KESIMPULAN	362
DAFTAR BACAAN	378
RIWAYAT HIDUP	xix

DAFTAR FIGUR

	Halaman
Figur 1	26
Figur 2	56
Figur 3	66
Figur 4	85
Figur 5	128
Figur 6	143
Figur 7	157
Figur 8	194
Figur 9	338

PENDAHULUAN

A. Latarbelakang Masalah: Perubahan sebagai Tema Studi

Perubahan sesungguhnya merupakan tema kajian yang sudah sangat tua, setua ilmu pengetahuan manusia sendiri. Pemaknaan perubahan telah dibahas baik dalam bidang filsafat dan filsafat sejarah, maupun dalam bidang-bidang psikologi dan antropologi. Studi ini berusaha menampilkan interpretasi atau tafsir al-Quran dengan tema tentang perubahan menurut terminologi sejarah.

Dalam bidang ilmu sosial dan sejarah banyak ahli menaruh perhatian pada pelbagai aspek perubahan sosial, dan beberapa ahli berusaha untuk menunjukkan kecenderungan yang memungkinkan proyeksi-proyeksi tentang masa depan dapat dibuat. Beberapa ahli lainnya percaya akan adanya indikasi-indikasi bahwa kondisi sosial kontemporer berada pada ruang loncat yang dalam jangka panjang dapat menjadi penting untuk masa depan, seperti halnya revolusi industri pada masa silam. Istilah-istilah seperti *third-wave* dan *post-industry* menunjukkan pandangan adanya pergantian zaman, yakni berakhirnya satu masa dan bermulanya suatu masa baru. Penelusuran sejarah dan perkembangan ide tentang perubahan secara rinci dalam bidang ilmu-ilmu tersebut bukanlah pekerjaan yang sederhana. Karena tujuan pokok studi ini bukan hal yang demikian, maka di sini akan dikemukakan secara garis besarnya saja, guna meletakkan posisi serta urgensi studi tentang tema disertasi ini.

Perubahan menjadi masalah pemikiran filsafat sejak periode paling awal dari filsafat Yunan, paling tidak ketika munculnya pemikiran tentang substansialisme dan anti substansialisme. Yang pertama diwakili Parmenides menolak adanya perubahan kualitatif dan menyatakan bahwa perubahan hanyalah perpindahan posisi dan konfigurasi dari elemen-elemen. Sedangkan yang kedua diwakili oleh Heraclitus dari Ephesus. Heraclitus menyatakan bahwa semua perubahan adalah kontradiksi, dan oleh karena itu kontradiksi (kesatuan oposit-oposit) sangat esensi dari realitas. Dikatakan bahwa dunia merupakan kesatuan proses yang dinamik yang setiap fase momenternya ditransformasikan secara terus menerus kepada oposit-opositnya, yakni, kepada fase berikut yang berbeda secara kualitatif. Heraclitus menolak adanya lapisan dasar yang tak berubah atau wahana gerak. Segala sesuatu mengalir, tidak ada yang tetap, dan proses 'menjadi' (*becoming*) tetap berlaku.¹

Sejauh itu ada dua macam penjelasan mengenai perubahan pada periode tersebut yang sekaligus mencerminkan bentuk perubahan itu sendiri. Pertama perubahan yang dijelaskan sebagai gerak siklus (*cyclic change*) dan perulangan sejarah (*historical recurrence*), dan kedua, perubahan yang dijelaskan sebagai gerak maju yang biasa juga disebut dengan *progress*. Ide mengenai siklus dan perulangan menjadi paradigma perubahan sejarah. Sketsa historik mengenai ide

¹ Milic Capek; "Change"; Dalam: Paul Edward; (Ed. in Ch.); *The Encyclopedia of Philosophy*; II; (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967); pp. 75-6.

tersebut telah ditulis oleh G. W. Trompf dengan judul *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought, from Antiquity to The Reformation* (1979).

Gejala alam yang dapat disaksikan dengan mata dan pengalaman sehari-hari, seperti pergantian siang dan malam, peredaran matahari dan bulan, serta waktu makan, waktu bangun dan tidur, dan seterusnya, telah menimbulkan ide paling awal tentang siklus. Fakta-fakta tersebut membentuk konsep dasar tentang *periodoi* (arti harfiah: jalan berkeliling), untuk berpikir dalam term periodik tentang musim, tahun, festival, ataupun yang lebih abstrak tentang generasi manusia atau nasib psikis dari individu-individunya. Refleksi mengenai siklus musim dan generasi manusia yang berasal dari Homer serta spekulasi Orpheus tentang perjalanan jiwa sebagai prosesi kontinu melalui wujud yang beragam dibangun dan diperkaya oleh para kosmolog. Visi-visi yang muncul melalui kosmologi pada umumnya tidak hanya mengenai bentuk dan struktur kosmos, tetapi juga berkaitan dengan proses komposisi dan dekomposisi serta tahap-tahap kelahiran, tumbuh, dan hancur dalam kehidupan hewan dan tumbuh-tumbuhan.

Di samping itu pemikiran siklikal di kalangan filosof Yunani awal berasal juga dari matra-matra kuno mengenai babakan manusia, mengenai cara hidup manusia yang diatur oleh musim dan kebiasaan, serta cara muncul dan berlalunya berbagai generasi. Dalam semua kemungkinan itu, konsep paling awal tentang

perulangan sejarah di Barat khususnya adalah ide siklik dari roda peruntungan (*fortune's wheel*) yang merupakan *cyclos* dari kehidupan manusia.²

Sejak beberapa abad sebelum Masehi, dalam alam pemikiran Yunani kuno terdapat pandangan bahwa semua proses *menjadi* (*becoming*) merupakan siklus, yakni kelangsungan segala sesuatu berjalan dalam suatu lingkaran untuk kemudian kembali lagi kepada titik permulaan. Plato umpamanya, mendasarkan doktrin negeranya atas pandangan ini. Ia mengekspresikan hal tersebut dalam dialog mitos Negarawan yang berbicara mengenai dunia dalam Zaman Keemasan yang sedang berubah dengan gerak berlawanan sampai kepada keadaan yang sedang dialaminya. Di bawah kendali akal Dewa, segala sesuatu sudah berlangsung dengan sempurna, sementara dewasa itu berubah mundur terlepas dari bimbingan dewa yang menghasilkan kekacauan dan kemunduran universal. Keadaan itu terus berlangsung sampai dewa mengambil alih, memutar arah, dan pada gilirannya kembali lagi kepada Zaman Keemasan yang baru.³

Pada abad pertengahan, dalam tradisi Ibrani terdapat pula pandangan tentang sejarah universal sementara kepercayaan terhadap degenerasi tetap bertahan, yang menurut Bury, didukung oleh mitologi Ibrani. Terlepas dari teori

²G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to The Reformation*; (California: University of California Press, 1979); pp. 61-2.

³A. H. Armstrong; *An Introduction to Ancient Philosophy*; (London: University Paperbacks, 1965); pp. 58-9.

siklus Yunani, tradisi Ibrani memandang sejarah bumi ini merupakan fenomena unik dalam 'waktu', yang tidak pernah akan terulang kembali. Pandangan ini berpengaruh dalam teologi Kristen meskipun dalam bentuk sintesis yang berupaya memberikan makna baku terhadap segala peristiwa yang menyangkut manusia secara keseluruhan, suatu sintesis yang menggambarkan 'masa lalu' yang menggiring kepada tujuan tertentu dan diinginkan pada masa depan. St. Augustine terutama menekankan bahwa gerak sejarah secara keseluruhan mempunyai tujuan jaminan dan kebahagiaan bagi sejumlah kecil ras manusia. Doktrin Ketuhanan darinya sebagaimana dikembangkannya dalam *City of God*, menguasai pemikiran pada abad Pertengahan. Menurutnya, dan juga beberapa lainnya, sejarah akan menjadi sempurna secara memuaskan bila dunia sudah sampai kepada akhir masa hidupnya.⁴

Pada abad ke 20 ini banyak muncul reorientasi terhadap konsep perubahan sejarah dari sudut pandang teologi Kristen. Salah satu di antaranya yang terkenal adalah karya Reinhold Niebuhr, *Faith and History: a Comparison of Christian and Modern Views of History* (1949). Selain itu, pada tahun 1950 muncul beberapa makalah dalam *The Journal of Religion* tulisan dari beberapa teolog seperti Jean Daniélou, Hazelton, Theo Preiss, dan lainnya. Beberapa makalah di

⁴J. B. Bury; *The Idea of Progress: an Inquiry into Its Origin and Growth*; (London: Macmillan & Co., 1920); pp. 20-4.

antaranya sebagai hasil konferensi yang diselenggarakan oleh *the World Student Christian Federation* dengan tema "*Christian Faith and History*".

Pandangan mengenai sejarah universal tersebut merupakan pandangan terhadap perubahan yang berbentuk siklus tunggal. Niebuhr memberikan kritik terhadap ide sejarah universal itu sebagai pandangan yang kaku, dan merupakan pengertian sementara serta primitif dari kisah total makhluk manusia yang hanya berdasarkan kepercayaan (iman). Fakta bahwa kesatuan sejarah itu tidak terbukti secara empirik dengan menelusuri interpenetrasi budaya dan peradaban dengan masing-masing mencegah universalisme yang salah serta memahami nasib suatu bangsa atau kebudayaan dalam makna dasar yang salah untuk kisah makhluk manusia secara keseluruhan. Walaupun Bangsa Israel memiliki panggung utama dalam drama sejarah, ia tak memiliki jaminan khusus.⁵

Kritik Niebuhr, pada satu pihak, secara tegas ditujukan kepada klaim bangsa Israel sebagai pemilik sejarah universal sekaligus sebagai bangsa pilihan Tuhan, dan pada pihak lain selanjutnya memberikan kritik terhadap berbagai interpretasi kalangan Kristen sendiri mengenai sejarah, khususnya mengenai hubungan iman (*faith*) dengan sejarah. Ia memberikan penafsiran baru tentang sejarah menurut pandangan Kristen. Umpamanya harapan-harapan eskatologik dalam Perjanjian Baru seharusnya tidak dipahami secara harfiah yang menolak

⁵Reinhold Niebuhr, *Faith and History: a Comparison of Christian and Modern Views of History*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1949); pp. 107-15.

makna sementara, kelahiran kembali, dan pandangan moral dari sejarah. Karena hal itu berarti mereduksi eksistensi sejarah ke dalam kegelapan total yang hanya dapat diterangi dengan sinar tunggal wahyu, dan juga mereduksi upaya keras historik ke dalam prustrasi total yang hanya dapat diatasi dengan harapan akan penyempurnaan final dari Tuhan. Iman mestilah menjadi buah dari pembaruan hidup yang sungguh-sungguh dalam sejarah, baik dalam eksistensi manusia secara individual, maupun secara kolektif. Pembaruan ini mungkin dilakukan melalui kerendahan hati dan cinta yang berasal dari kesadaran akan batas-batas nilai kemanusiaan, kebijaksanaan, dan kekuatan.⁶

Interpretasi semacam itu merupakan upaya memberikan makna baru mengenai perubahan yang masih dalam kerangka perubahan siklus tunggal, karena inti pandangan Kristen mengenai hidup dan sejarah tetap cinta Kristus.⁷ Suatu interpretasi dengan model sintesis lain datang dari pendeta yang intelektual Jean Daniélou.

Daniélou mengajukan sintesis dalam kerangka penyatuan Yahudi dan Kristen atau Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Persoalannya timbul dari kesepakatan antara Yahudi dan Kristen mengenai kepercayaan bahwa institusi-

⁶*Ibid.*; pp. 214-5.

⁷Mengenai hal tersebut lihat juga: Roger Hazelton; "Time, Eternity, and History"; *The Journal of Religion*; 30; 1; 1950; ps. 1-12., dan Jaroslav Pelikan; *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*; (London: Hutchinson & Co., 1971); pp.156-61.

institusi Yahudi, khitan, Sabat, dan Tempel, berasal dari Tuhan. Di balik itu umat Kristen menyatakan bahwa semua unsur tersebut sudah dihapus oleh Kristus. Masalahnya adalah dapatkah sesuatu yang baik dihapus oleh yang baik lainnya. Pemecahannya pertama-tama dikutipnya dari Irenaeus yang menunjukkan bahwa aspek temporal (*choiros*) masuk ke dalam pandangan-pandangan nilai yang menjadi kenyataan. Dengan demikian, pada satu sisi, mesti dinyatakan bahwa Perjanjian Lama adalah baik dan karya dari Tuhan yang sama sebagaimana Perjanjian Baru. Akan tetapi realitas-realitas Perjanjian Lama bersifat sementara. Suatu upaya untuk memelihara dan mempertahankannya mestilah dilakukan bila temponya sudah berlalu, yakni dengan meneruskan dan meleburnya ke dalam Perjanjian Baru, ibarat sebuah lampu yang tak diperlukan lagi bila matahari sudah terbit.⁸

Suatu visi perubahan yang berbentuk progres terlihat pada acuan ini. Perjanjian Lama dan Baru termasuk ke dalam satu rencana tunggal tapi menggambarkan dua momen yang berkesinambungan. Setiap sesuatu yang berada dalam waktu, mestilah mulai dengan suatu keadaan yang tak sempurna di mana Tuhan tidak turut dalam ketaksempurnaan itu. Sebelum manifestasi penuh kepada umatnya, dia memulai dengan mengondisikan mereka kepada jalannya dengan mendidik mereka. Dengan cara itu ia memimpin mereka dari hal-hal yang

⁸Jean Danielou; "The Conception of History in the Christian Tradition"; *The Journal of Religion*; 30; 3; 1950; pp. 171-80.

sekunder kepada hal-hal yang primer, dari tipe kepada realitas, dari temporal kepada keabadian, dari yang material kepada yang spiritual, dan dari yang bersifat bumi kepada yang bersifat langit.⁹

Perubahan dengan bentuk linear yang dikenal sebagai progres tidak mengenal titik kulminasi, dan karena itu pandangan teologi Kristen tentang perubahan bagaimanapun tidak keluar dari bentuk siklus tunggal. Banyak penulis yang menaruh minat pada sejarah dan perkembangan ide mengenai progres tersebut, antara lain Bury seperti telah disebutkan terdahulu, dan juga Nisbet dengan karyanya "*History of the Idea of Progress*" (1970).

Tanah subur tempat berkecambahnya ide tentang progres, menurut Bury,¹⁰ barulah dipersiapkan pada tahap akhir zaman *Renaissance*, tepatnya perempat pertama dari abad ketujuh belas. Jean Bodin dan Roger Bacon pada abad itu, meskipun mereka bukan penemu teori progres, tetapi mereka telah memberikan sumbangan pemikiran ke arah tersebut. Dalam pendahuluannya, ia telah menguraikan panjang lebar dengan argumen-argumen yang menunjukkan bahwa sebelum kurun waktu tersebut belum ada ide apapun tentang progres. Pemikiran spekulatif Yunani kuno tidak pernah menemukan ide progres, terutama karena pengalaman historik mereka yang terbatas tidak dapat menganjurkan dengan

⁹ *Ibid.*

¹⁰ J. B. Bury; *op. cit.*; pp. 1-35.

mudah suatu sintesis semacam itu. Selain itu, aksioma-aksioma pemikiran mereka, teori mereka mengenai *Moir*a, mengenai degenerasi dan siklus, menganjurkan suatu pandangan dunia yang sangat antitesis terhadap perubahan progresif. Demikianpun pemikiran abad pertengahan dan teologi Kristen terutama di tangan St. Augustine yang berkepercayaan bahwa dunia sudah berada pada periode akhir dari sejarah, pada kurun rentak dari kemanusiaan. Walaupun terdapat kepercayaan yang luas terhadap milenium di bumi, namun konsep takdir semacam itu tidak mengisyaratkan apa-apa tentang teori progres.

Berbeda dengan Bury, Nisbet menyatakan bahwa *kepercayaan* terhadap suatu perubahan yang berbentuk progres sudah relatif tersebar paling tidak pada abad ke enam S.M. Pernyataan Bury dalam hal tersebut menurutnya sampai sekarang tetap sebagai bagian dari pandangan filsafat konvensional dari dunia klasik yang merupakan gaung dari pernyataan-pernyataan Auguste Comte serta sejumlah besar filosof, ilmuwan, dan sejarawan abad ke sembilan belas.¹¹

Perbedaan pendapat itu agaknya terjadi karena perbedaan interpretasi mengenai dapat-tidaknya membuat kombinasi antara progres dengan degenerasi. Terlepas dari perdebatan tersebut, jelas ada tiga macam penjelasan tentang perubahan, siklus, mono-siklus, dan progres, yang melatarbelakangi pemikiran Barat modern mengenai perubahan. Akan tetapi perubahan yang berbentuk

¹¹Robert Nisbet; *History of the Idea of Progress*, (New York: Basic Books, Inc., 1970); pp. 11-12.

progres itu dalam kaitannya dengan pemikiran Barat klasik lebih merupakan interpretasi modern daripada sebagai latarbelakang pemikiran moderen, karena memang pada kenyataannya konsep perubahan progresif yang terkandung dalam pemikiran kuno itu hanya dapat dipahami dari pernyataan-pernyataan inferensial yang berasal dari interpretasi para penulis moderen seperti Teggart, Dodds, Nisbet sendiri, dan lainnya.

Dalam teologi Kristen seperti apa yang telah dikemukakan terdahulu, baik yang dilakukan oleh teolog sendiri, maupun kalangan luar yang berkecimpung dalam bidang-bidang seperti filsafat, sosiologi, ataupun sejarah terdapat juga interpretasi progress. Pandangan Kristen berkenaan dengan ide progres merupakan mata rantai historik yang sering ditampilkan oleh banyak penulis tersebut. Hal tersebut merupakan cerminan dari dominasi pemikiran tentang ide perubahan progres yang mencapai kejayaannya pada abad kedelapan belas dan sembilan belas di tangan orang-orang seperti Hegel, Marx, Spencer, serta banyak yang lainnya. Sejarah, menurut pandangan yang paling dominan di kalangan mereka, dapat dilihat sebagai 'pendakian' yang lambat, teratur, namun berkesinambungan dan pasti, menuju kepada suatu tujuan tertentu.

Abad ke 19 dan 20 adalah puncak dominasi teori progres dalam diskursus sejarah. Beberapa tokohnya akan dikemukakan disini secara singkat. Di antaranya Thomas Carlyle (1795-1881). Gagasan Carlyle tentang perubahan mencerminkan pengaruh pandangan siklus dan progres. Menurutnya awal abad ke

19 merupakan suatu abad mekanik, baik internal maupun eksternal. Gejala utamanya adalah kesadaran diri (*self-consciousness*) yang berlebihan. Dengan mewarisi berbagai kontribusi negatif yang luas dari zaman pencerahan, abad tersebut lebih merupakan era penyelidikan dan keraguan daripada sebagai era meditasi dan iman. Dari sisi luarnya, mekanisasi sosial lebih dihargai daripada vitalitas individual. Dari sisi dalamnya, moralitas tidak lagi tumbuh dari kepercayaan kepada otoritas transendental, tetapi timbul dari perasaan bijaksana yang didasarkan semata pada perhitungan berbagai konsekuensi. Kesalahan yang paling menyakitkan dari liberalisme borjuis adalah doktrin bahwa kesejahteraan sosial dapat dipromosikan melalui legislasi *politico-economic*, padahal pada hakikatnya semua kemajuan umat manusia (*human progress*) yang sesungguhnya dinamik, mestilah muncul dari budaya moral manusia secara individual. Meskipun Carlyle pada masanya hidup dalam kesusahan, namun ia mempunyai harapan kuat untuk masa depan. Sejarah menurutnya adalah hamparan kemampuan manusia yang progresif sekaligus siklikal. Konsep moralitas berdasarkan otoritas yang menyolok dan pandangannya yang terkenal tentang kebebasan dan demokrasi, membawanya kepada pembentukan teori *hero* dalam sejarah, yang pada prinsipnya menyatakan bahwa sejarah itu mestilah diciptakan dan digerakkan oleh seorang *hero* atau jenius yang lahir dalam masyarakatnya.¹²

¹² Lihat: Michael Moran; "Thomas Carlyle"; dalam: Paul Edward; (Ed. in Ch.); *op. cit.*; I; pp. 23-5.

Auguste Comte (1798-1857) mengukuhkan teori perubahan progres. Hal tersebut dituangkannya dalam karyanya yang terkumpul dalam *de Philosophie Positive*.. Menurutnya pemikiran dan pengetahuan manusia berkembang diikuti secara simultan oleh perkembangan pada aspek kebudayaan dan peradaban lainnya seperti sosial, politik, dan ekonomi. Perkembangan itu mestilah terjadi melalui tiga tahap: teologis, metafisis, dan positif.

Pada tahap teologis, manusia percaya bahwa segala sesuatu dalam alam ini mempunyai kehendak serta nyawa seperti dirinya sendiri. Kepercayaan ini membentuk hubungan dan tingkah laku terhadap alam tersebut. Kepercayaan animisme dan dinamisme yang terlihat pada masyarakat primitif berada pada tahap ini. Pada tahap metafisis, kepercayaan kepada kekuatan dan kehendak alam terpersonifikasi kepada satu subjek di luar diri manusia dan alam yang melahirkan konsep dan pandangan monoteisme. Karena itu agama-agama monoteisme merupakan rangkaian perkembangan dari tahap sebelumnya sampai manusia mencapai tahap positif. Pada tahap positif ini manusia sampai kepada kebebasan kesadaran dan hanya tunduk dan percaya bukan kepada hal-hal yang bersifat metafisis, tetapi kepada pengalaman empirik yang dapat diamati dan diukur, atau dengan kata lain tunduk kepada hukum-hukum saintifik.¹³

¹³ Lihat: Koento Wibisono; *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*; (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983).

Hegel atau Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) dalam beberapa tulisannya tentang logika dan filsafat sejarah memandang sejarah manusia dan sejarah pemikirannya secara konkret sama-sama mengalami gerak maju (*progression*). Sejarah bergerak secara teleologis menuju Ruh Absolut. Hegel melandaskan teorinya dari tesis bahwa *Geist* (roh. pikiran) pada hakikatnya bebas. Masing-masing zaman sejarah mewujudkan beberapa aspek dan/atau tahap dalam perkembangan dari ruh bebas manusia, dan adalah mustahil bagi seorang individu untuk menghadapi zamannya kecuali ia mempersiapkan jalan atau cara bagi meraih masa depannya. Gerak maju tersebut berlangsung melalui metode yang sangat terkenal dari Hegel, yakni dialektika segitiga: tesis, anti-tesis, dan sintesis. Demikianlah bangsa-bangsa di dunia ini bergerak dari zaman primitif Asia menuju ke kesempurnaan Roh Mutlak yang teraktualisasi pada bangsa Jerman, sebagaimana moralitas bergerak maju secara dialektik umpamanya dari peradaban Yunani dan Romawi melalui Kristen abad pertengahan, kemudian protestantisme, sampai kepada revolusi Prancis.

Di bawah pengaruh Hegel, Karel Marx (1818 - 1883) meneruskan teori progres sejarah dengan aksentuasi konflik. Pemikirannya tentang hal ini tertuang dalam karya-karyanya yang diterbitkan bersama sahabatnya Friedrich Engels yang antara lain *Manifesto Komunis* (1848) dan *Das Kapital* yang diterbitkan beberapa waktu setelah kematiannya. Pada intinya ia menyatakan bahwa faktor dasar dan utama yang menggerakkan aktivitas manusia adalah kebutuhan material hidupnya

yang mesti dipenuhi. Manusia hidup dalam kesejahteraan jika kebutuhan ekonomisnya terpenuhi secara adil dalam kehidupan bersama, memiliki bersama, bekerja bersama, dan menikmati hasilnya bersama. Keadaan ini terwujud pada tahap perkembangan awal pada masyarakat manusia yang biasa disebut dengan komunisme primitif.. Pada tahap berikutnya terjadi perubahan struktur sosial dari masyarakat perburuan/peternakan kepada penggarapan tanah untuk pertanian. Karena lahan dan harta mulai dimiliki oleh orang-orang tertentu, pemilik ini menjadi tuan dan yang lain menjadi budak. Selanjutnya budak-budak ini terbebaskan dan menjadi pemilikan tanah sekaligus sebagai pekerja taninya karena mereka dapat diperjualbelikan bersama dengan lahan yang mereka miliki. Status mereka sedikit lebih tinggi dari budak, tetapi lebih rendah dari petani.

Tahap berikutnya muncul feodalisme yang ditandai oleh model produksi yang didasarkan pada agrikultur dan pemilik tanah. Para tuan tanah merupakan penguasa yang menikmati kekuatan politik terhadap massa petani dan pekerja. Selanjutnya muncul kelompok borjuasi, yakni kelas menengah yang menjadi perantara antara petani dengan tuan tanah, aristokrat dengan pekerja, dan pengecer dan saudagar. Tahap puncak ditandai dengan dominasi kelompok borjuasi dan industri. Modal terakumulasi dengan tak terbatas, produksi terkonsentrasi pada industri berskala besar. Pada saat itu pemilik modal menjadi sedikit dengan jumlah modal raksasa, sementara masyarakat proletariat industri semakin banyak dan semakin tertekan, pada waktu yang sama semakin kuat.

Dalam keadaan seperti itu timbul konflik berupa konfrontasi antara proletariat dengan kelas borjuasi yang akhirnya dimenangkan oleh pihak proletar, dan masyarakat tanpa kelas segera terbentuk. Jadi kunci penjelasan Marx tentang perubahan adalah konflik antarkelas proletariat dengan kelas borjuasi yang semata didasarkan pada motivasi ekonomi.

Pandangan mengenai perubahan dalam progres seperti itu tetap bertahan sampai dewasa ini, meskipun beberapa aspek darinya melemah, bahkan terkubur terutama di kalangan Popperian setelah Popper melancarkan kritiknya terhadap historisisme pada akhir tahun limapuluhan dengan bukunya yang berjudul *The Poverty of Historicism* (1959).

Meskipun teori perubahan progresif menjadi dominan pada zaman moderen terutama pada abad ke delapanbelas dan sembilan belas itu, namun teori perubahan siklik masih menunjukkan pengaruhnya terhadap sejumlah pemikir yang antara lain seperti Vico, Nietzsche, Spengler dan Toynbee. Giambattista Vico (1668-1744) adalah seorang filosof sejarah dan ilmuwan sosial kelahiran Naples (Itali) yang terkemuka karena karyanya dalam memformulasi metode sejarah dengan bentuk siklus reguler. Metodenya paling tidak didasarkan pada tiga asumsi dasar. *Pertama*, bahwa periode-periode sejarah tertentu mempunyai watak atau karakter umum yang mewarnai setiap detail peristiwa dan muncul kembali pada periode lain, sehingga dua periode yang berbeda mungkin saja mempunyai karakter yang sama. *Kedua*, periode-periode yang sama tersebut

cenderung terulang pada keadaan atau kondisi yang sama atau mirip pada periode lain. Umpamanya setiap periode heroik diikuti oleh suatu periode klasik di mana pikiran mengendalikan imajinasi, prosa mengatasi puisi, industri mengalahkan agrikultur, dan moralitas berdasarkan damai mengatasi yang berdasarkan perang. Setelah itu kemunduran atau kehancuran menyusul sampai kepada munculnya barbarisme dalam suasana dan situasi yang baru. Kadang-kadang Vico juga menjelaskan teori siklusnya mulai dari kekuatan brutal, kekuatan heroik (keberanian), keadilan si pemberani, inisiatif sang brilian yang orisinal, refleksi konstruktif, dan terakhir keserakahan si pemboros yang menghancurkan segala yang sudah dibangun. *Ketiga*, gerakan siklusnya lebih dekat kepada gerak spiral dari pada gerak rotasi. Sejarah itu sendiri tidak pernah berulang melainkan bersambung melalui fase-fase yang datang dari yang sudah lewat dengan bentuk yang berbeda.¹⁴

Nietzsche (1844-1900) tampil dengan konsep *eternal recurrence* yang dalam interpretasi sejarah sering dianggap sebagai perwujudan moderen dari konsep perubahan siklik. Konsep mengenai alam yang terbatas dan struktur materi yang mempunyai ciri tersendiri menyiratkan kemungkinan konfigurasi-konfigurasi yang berkesinambungan dalam suatu jumlah terbatas, dan karena itu suatu perulangan konfigurasi yang pasti memastikan dengan jelas keadaan dunia

¹⁴R.G. Collingwood; *The Idea of History*; (Oxford: Oxford University Prtess, 1976); pp.

yang sudah berlangsung dalam waktu yang tak terbatas pada masa lalu, dan keadaan kosmik yang berulang itu mestilah membangkitkan serangkaian peristiwa yang sama dalam keadaan yang sama sebagaimana pada siklus kosmik terdahulu. Pandangan seperti itu diformulasikan oleh filosof Jerman yang terkenal tersebut pada akhir bukunya yang keempat yakni *Die Froliche Wissenschaft* (1882) dan juga tercermin dalam karya liriknya *Also Sprach Zarathustra* (1883-85).¹⁵

Nama Oswald Spengler (1880-1936) mencuat karena bukunya yang dianggap kontroversial *Der Untergang Des Abendlandes* atau "Kemunduran Dunia Barat" yang terbit pada tahun 1918. Dengan karyanya tersebut, Spengler melanjutkan teori perubahan siklus, meskipun tidak dalam arti siklus reguler dalam suatu pola perulangan peristiwa seperti halnya teori klasik atau Vico dan Toynbee. Peradaban di dunia ini tumbuh dan berkembang silih berganti secara sporadis mulai dari peradaban Cina, Babylonia, India Timur Roman-Yunani, Arab, Maya dari Meksiko, sampai kepada Barat yang sedang menuju kearah kemunduran. Untuk menyelamatkan Barat, ia tidak mendukung cara-cara liberalis dan demokratis. Ia mendukung kekuasaan dan kekuatan. Sejarah menurutnya dapat dikatakan memiliki arti atau makna dalam artian yang sangat lemah untuk menyediakan suatu wahana atau persemaian pagi realisasi sporadik dari berbagai

¹⁵Milik Capek; "Eternal Return"; dalam: Paul Edward; *op. cit.*; III; p. 62.

kemungkinan pertumbuhan kebudayaan.¹⁶ Dalam pandangannya mengenai teori siklik perkembangan manusia dan skeptisnya terhadap potensialitas etik manusia, Spengler menolak ide perubahan progres dalam sejarah dan menyatakannya hanya sebagai ilusi.¹⁷

Arnold Josep Toynbee (1889-1975) dalam karya besarnya *A Study of History* yang ditulisnya sampai 12 jilid antara tahun 1934-1961 membagi sejarah manusia kepada 26 (dua puluh enam) peradaban. Ia menelusuri perulangan *rhythms* melalui *challenge and responce*. Bila suatu masyarakat berada dalam periode pertumbuhan, ia menawarkan respons-respons yang berguna dan efektif terhadap tantangan-tantangan yang dihadapinya. Sebaliknya, bila sedang menurun, terbukti masyarakat itu tidak mampu memanfaatkan berbagai kesempatan dan peluang yang ada dan juga tidak mampu menghadapi dan mengatasi kesulitan-kesulitan yang menghadang..

Sejauh ini telah dibicarakan perkembangan sejarah pemikiran Barat mengenai perubahan. Dalam dunia pemikiran Islam, telaah mengenai tema *perubahan* dapat ditemukan pada beberapa karya penulis muslim, meskipun tidak sekaya telaah yang dapat ditemukan dalam pemikiran Barat. Ibnu Khaldûn (1332-

¹⁶William Dray: *Perspective on History*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1980): p. 103.

¹⁷H. Stuart Hughes: *Oswald Spengler: a Critical Estimate*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1952); p. 12.

1406 M.) telah membahas berbagai aspek kehidupan manusia dalam sejarah dengan karya monumentalnya *Muqaddimah*. Buku ini merupakan pengantar dari buku sejarahnya *al-'Ibar* yang berjilid-jilid. Agaknya barulah Toynbee¹⁸ yang memperkenalkan Ibnu Khaldûn kepada pemikiran Barat sebagai salah satu mata rantai pemikiran yang pernah hidup.

Kemudian Ibnu Khaldûn lebih dikenal sebagai seorang sejarawan dan sosiolog daripada sebagai seorang filosof. Klaimnya sebagai pelopor suatu ilmu baru, baik sosiologi ataupun sejenis filsafat sejarah dapat diterima. Teori-teori yang dibagunnya dalam ilmu baru tersebut, seperti analogi masyarakat dan peradaban dengan makhluk hidup serta fase-fasenya, merupakan hukum sejarah yang tak berubah, dan beberapa hal dari teori-teori tersebut dapat ditemukan dalam filsafat politik Yunani. Ia menerapkan teori filsafat terhadap sejarah Arab, badui, atau bangsa, dan terhadap nasib dari berbagai regim dan dinasti Islam. Hasilnya, deskripsi mengenai teori tersebut terpaksa agak dimodifikasi agar sesuai dengan sejarah Arab atau Islam. Di sisi lain, Ibnu Khaldûn menggunakan sejarah Arab untuk mengilustrasikan hukum-hukum sejarah yang tak berubah, yang lalu menjadi suatu paradigma bagi garapan sejarah dalam berbagai bentuk negara dan masyarakat yang sebagian telah mengalaminya melalui satu atau dua fase, sementara yang lain akan mengalami pada masa akan datang. Pendekatan

¹⁸Arnold J. Toynbee; *A Study of History*, I; (Abridgement); (New York: Oxford University Press, 1947); p. 172.

sosiologik atau historik semacam itu membawa pergeseran titik perhatian. Masalah yang menjadi titiknya perhatiannya pertama dan terutama bukan kebenaran atau kesalahan dari agama tertentu, tetapi posisinya dalam proses sejarah yang membawa berbagai komunitas itu dari barbarisme sampai kepada kejenuhan peradaban.¹⁹

Sejak Ibnu Khaldūn hampir tidak ada lagi penulis muslim yang mempunyai perhatian baik terhadap tema perubahan pada khususnya, maupun teori sejarah pada umumnya. Barulah pada abad ini muncul beberapa karya mengenai topik tersebut. Beberapa di antaranya seperti Abdul Hameed Siddique, Mazheruddin Siddiqi, dan Ayatullah Murtaza Mutahhari. Abdul Hameed Siddique dengan teori keberpihakan Tuhan menyatakan bahwa proses sejarah tidak netral. Dengan berdasarkan pandangan ini ia memberikan kritik terhadap teori-teori organisme Spengler, Dealektika Hegel, Marxisme, dan Toynbee. Ia percaya kepada adanya roh peradaban sebagai benang merah dalam proses sejarah. Roh peradaban ini tetap hidup sepanjang masa dalam jatuh banggunya peradaban, walaupun dengan tampilan yang berbeda-beda. Fakta mengenai adanya kebenaran dan kebatilan atau jalan lurus dan jalan sesat sebagaimana ditunjuk oleh al-Quran, menunjukkan adanya dua kutub peradaban yang selalu hidup sepanjang sejarah yang mana Tuhan selalu berpihak kepada kualifikasi-kualifikasi positif dari

¹⁹S. Pines; "Philosophy"; dalam: P. M. Holt (et al., Ed.); *The Cambridge History of Islam*, II; (Cambridge: The University Press, 1970); p. 820.

perubahan dan sejarah bergerak melalui konflik antara *dâr al-salâm* dan *dâr al-harh*²⁰

Mazheruddin Siddiqi dalam bukunya *the Quranic Concept of History* (1975) menampilkan kesimpulan bahwa al-Quran memberikan wawasan terhadap kenyataan-kenyataan hakikat manusia sejauh ia mempengaruhi kehidupan manusia dalam kehidupan bersama yang dapat membangun atau merusak nasib manusia. Ia menentang adanya hukum sejarah. Proses sejarah hanya berlangsung karena kemestian moral dan penentangan moral, dan bukan sebagai kemestian sejarah karena proses sejarah itu ditentukan oleh kemestian moral untuk kemenangan dan penentangan moral untuk kehancuran.

Terakhir yang perlu disebutkan di sini adalah Ayatullah Murtaza Mutahhari dengan karyanya *Social and Historical Change: an Islamic Perspective* (1986). Buku tersebut, seperti dikatakan oleh Hamid Algar yang memberikan kata pengantarnya masih terbengkalai sebab penulisnya sudah terbunuh sebelum sempat menyelesaikannya. Mutahhari dalam buku ini membahas dua tema pokok: sosial dan sejarah. Ia mulai dengan berbagai teori dan kemudian mendiskusikannya juga memberikan beberapa kritik. Perspektif Islam terhadap beberapa hal dalam tema tersebut dikemukakannya dengan menafsirkan berbagai ayat al-Quran yang berkaitan sesuai dengan asumsi dasar dan visinya

²⁰ Abdul Hameed Siddique; *Philosophical Interpretation of History*; (Lahore: Kazi Publication); pp. 105-6.

sendiri. Hal tersebut tercermin dari isu-isu penting dalam karya-karya ideologik pra-revolusi Iran yang di antaranya menyangkut sosial dan sejarah, dengan tema-tema seperti hakikat kemasyarakatan dan perubahan sosial, hubungan ideologi dengan faktor-faktor ekonomi dan sosial, determinisme atau kebetulan sebagai karakteristik utama perubahan sejarah, dan seterusnya. Mutahhari mencoba untuk melukiskan posisi koheren Islam mengenai subjek tersebut serta menunjukkan potensialitas Islam sebagai suatu pendorong revolusi tanpa terjerumus ke dalam pemujaan terhadap revolusi itu *per se* dan membuatnya sebagai tujuan Islam yang eksklusif dan tertinggi.

Karya-karya penulis muslim seperti yang disebutkan itu dipandang dari segi hubungan atau kontak antar karya-karya tersebut kurang memiliki diskusi atau pembahasan mengenai teori sejarah, khususnya tema perubahan (*change*) dari sudut perspektif Islam. Mulai dari Ibnu Khaldūn sampai Mutahhari, lebih menekankan visi spekulatif dan ideologik dari pada menafsirkan al-Quran dari sudut kebahasaannya secara tematik, yang mulai dari ayat-ayat al-Quran sendiri. Akan tetapi karya Mutahhari (dari sudut tafsir tematiknya) agaknya lebih memberikan perhatian kepada topik perubahan itu bila dibandingkan dengan yang lainnya, cuma sayangnya sebagai karya yang terbengkalai, tentu saja belum sampai kepada hasil akhirnya.

Dengan demikian, walaupun tema perubahan ini sudah kuno, ternyata studi mengenai tema tersebut masih tetap relevan pada zaman sekarang, terutama

untuk memberikan orientasi serta pemikiran ulang terhadap visi-visi yang sudah ada, apalagi kalau dikaitkan dengan perubahan-perubahan besar yang terjadi pada penghujung abad kedua puluh ini yang dari hari ke hari berbagai dampaknya semakin dirasakan oleh umat manusia, baik yang positif maupun yang negatif. Dalam konteks ini, tawaran-tawaran konseptual yang dapat memberikan jalan keluar dalam memecahkan masalah-masalah yang ditimbulkan perubahan itu sangat diperlukan. Dengan latarbelakang seperti itu, studi ini berupaya memahami perubahan dilihat dari perspektif Islam dengan menampilkan tafsir al-Quran sebatas topik disertasi ini yang sekaligus juga menuntut upaya reorientasi kepada prinsip-prinsip ijtihad.

B. Masalah Pokok: Pandangan al-Quran tentang Perubahan

Al-Quran diyakini oleh umat Islam sebagai kalam Allah yang diwahyukan kepada nabi Muhammad s.a.w. untuk dijadikan pedoman hidup yang antara lain berbicara mengenai Allah, alam, serta manusia sendiri. Asumsi dasarnya adalah bahwa al-Quran mestilah mempunyai pandangan tertentu tentang setiap subjek yang dibawakannya, termasuk pandangan terhadap apa yang berlaku pada alam umumnya dan manusia khususnya. Sejarah yang merupakan sesuatu yang berlaku

tersebut, muncul sebagai fenomena dalam suatu proses yang biasa disebut dengan perubahan.

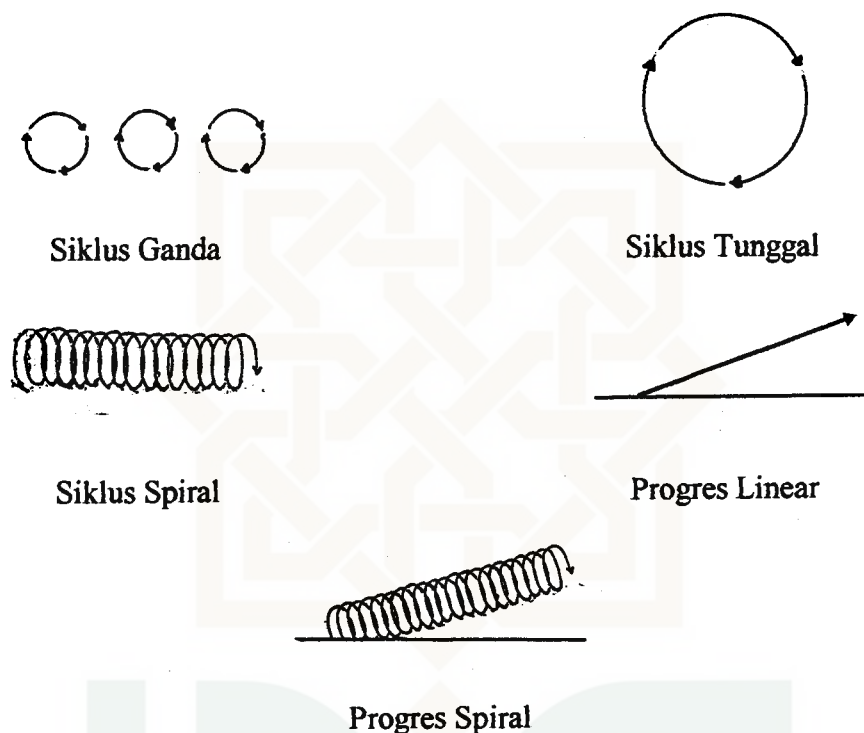
Pada bagian yang lalu telah dibicarakan bahwa secara garis besar, perubahan mencakup dua pengertian, yaitu: perubahan dalam arti siklus, dan perubahan dalam arti progres. Pemikiran Yunani kuno, Ibn Khaldun, Vico, dan beberapa pemikir zaman moderen seperti Nietzsche, Spengler, dan Toynbee mendefinisikan perubahan siklus dalam pengertian biologis atau analogi kehidupan, yakni lahir, kanak-kanak, remaja, dewasa, tua, dan mati. Vico mendefinisikan perubahan sebagai siklus yang berbentuk spiral. Dari dunia Kristen tampil konsep perubahan dalam arti siklus tunggal bahwa dunia sudah mencapai puncaknya dengan kehadiran Jesus Kristus.

Perubahan dalam arti progres, meskipun gagasannya menurut Nisbet sudah muncul sejak zaman Yunani kuno, namun teorinya baru terwujud pada zaman moderen paling tidak di tangan pemikir-pemikir seperti Carlyle, Comte, Hegel, dan Marx. Perubahan dalam arti progress oleh penganutnya ditekankan pada makna *improvement* (perbaikan):

“They have supposed that this improvement would be cumulative and continuing, and although temporary setbacks, accidents, and disasters might take place, human knowledge, power, and happiness would increase over the long run”.²¹

²¹ Charles Frankel; “The Idea of Progress”; dalam: Paul Edward (Ed. in Ch.); *op. cit.*; VI; p. 483.

Comte dalam teorinya tentang perubahan memberikan implikasi sebagai progres linear, sedangkan Marx dan Hegel sebagai progres spiral:



Figur: 1

Satu hal yang penting dikemukakan di sini adalah mengenai agen perubahan (*agent of change*) dalam sejarah. Carlyle seperti telah disinggung sepintas meletakkan agen perubahan pada sang *hero*, dan Marx meletakkan pada motivasi ekonomi. Mutahhari menyebutkan selain kedua teori hero dan motivasi ekonomi tersebut, teori ras, teori geografi, dan teori ketuhanan (*divinity theory*). Teori ras beranggapan bahwa beberapa ras mempunyai kemampuan untuk menciptakan kebudayaan dan peradaban, sedangkan ras lain tidak. Ras-ras tertentu menghasilkan ilmu pengetahuan, filsafat, industri, moral, dan seni.

Sedangkan ras lain hanya sebagai konsumen. Teori geografi menekankan kepada kepada lingkungan alam sebagai penghasil peradaban, kebudayaan, dan industri. Perubahan tidak disebabkan oleh ras atau keturunan. Yang membedakan antara orang dan ras-ras itu justeru lingkungan. Teori ini didukung oleh Montesquieu. Sedangkan *divinity theory* mempercayai bahwa apa yang berlangsung di atas bumi ini merupakan suatu fenomena surgawi yang diturunkan sesuai dengan kebijaksanaan berjangkauan jauh. Perubahan dan evolusi sejarah adalah tahap-tahap permainan kehendak Tuhan.²²

Dalam studi ini perubahan diartikan *sebagai progres pada tarap makro, dan sebagai sesuatu yang mungkin maju atau mundur pada tarap mikro*. Berdasarkan itu studi ini berupaya untuk menemukan suatu penjelasan tentang perubahan yang terjadi dalam sejarah yang diungkapkan atau diisyaratkan oleh al-Quran. Studi ini mebatasi perhatiannya pada pembahasan rasul-rasul yang disebut dalam al-Quran sebagai agen perubahan dan pada pembahasan cara perubahan itu terjadi dengan penekanan pada tataran masyarakat (*society*):

- Mengapa dan sejauh mana para rasul berperan sebagai agen perubahan bagi umatnya ?
- Dengan cara bagaimana perubahan seperti yang diasumsikan terjadi ?

²² Ayatullah Murtaza Mutahhari; *Social and Historical Change: An Islamic Perspective*; Terjemahan R. Campbell; (Berkeley: Mizan Press, 1986); pp. 138-45.

Pertanyaan berikutnya ialah jika perubahan itu merupakan fenomena sejarah yang nyata, bagaimanakah hubungannya dengan al-Quran sebagai Kitab Suci terakhir mengakomodasi perubahan itu?

C. Pendekatan Semantik-Tematik

Studi ini, sebagai suatu studi terhadap teks kitab suci, pertama-tama bertitik tolak dari pemaknaan dari sudut kebahasaannya kemudian dilanjutkan terhadap kandungannya secara tematis. Bahasa merupakan media universal yang memungkinkan terrealisasinya pemahaman. Bentuk realisasi pemahaman itulah yang dimaksud dengan penafsiran dalam studi ini, meskipun banyak problem yang timbul dari proposisi semacam itu. Umpamanya perbedaan-perbedaan antara bahasa suatu teks dengan bahasa penafsir dan masalah penerjemahan, dan sebaliknya fakta bahwa problem-problem ekspresi bahasa sudah merupakan problem-problem pemahaman. Oleh sebab itu penekanannya di sini, seperti dikemukakan oleh Gadamer,²³ adalah bahasa sebagai penentu aktivitas dan sasaran penafsiran.

²³Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Transl. William Glen-Doepel; (London: Sheed and Ward, 1979); pp. 151-66.

Persoalan yang segera timbul dari titik tolak tersebut sehubungan dengan penafsiran suatu teks adalah mengenai kedudukan teks semacam kitab suci dari aspek ontologiknya pada satu sisi, dan pada sisi yang lain mengenai kriteria epistemologiknya. Kedua persoalan tersebut tidak dapat dipisah antara satu dengan lainnya. Masalah pertama dimunculkan terutama dalam perkembangan *New Criticism* yang bukan hanya mengagungkan peran dari respon dan pengalaman pembaca, bahkan menyatakan bahwa kesadaran subjektif merupakan satu-satunya agensi yang membentuk teks itu sendiri. Teks dari segi tekstualitasnya, seperti didefinisikan oleh Norman Holland dan dikutip juga oleh Seung, adalah tidak lebih dari suatu konfigurasi tertentu berupa bintik-bintik hitamnya karbon di atas lembaran kering yang sama sekali tidak memiliki makna dan pemahaman. Tekstualitas dari suatu teks terbentuk hanya sejauh huruf-hurufnya dipahami dan maknanya diinterpretasi oleh seorang pembaca. Bahkan tindakan pemahaman dan penafsiran pembaca itu semata-mata ditentukan oleh kondisi-kondisi psikologiknya, seperti ingatan dan fobi, fantasi dan aspirasi, serta harapan dan kecemasan.²⁴

Wilfred Cantwell Smith memandang tafsir al-Quran dengan kerangka tersebut dengan menyatakan bahwa bahasa merupakan instrumen manusiawi yang

²⁴Norman N. Holland; *5 Readers Reading*; (New Haven: Yale University Press, 1975); pp. 12, dan 113-28; T.K. Seung: *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*; (New York: Columbia University Press, 1982); p. 2.

keberadaan dan maknanya tidak berada dalamnya disebabkan ia hanyalah merupakan alat bagi pengungkapan maksud seseorang. Makna tidak terletak pada bahasa tetapi terletak dalam kesadaran seseorang. Adalah merupakan suatu fakta yang tidak dipungkiri bahwa al-Quran telah ditafsirkan dalam beraneka macam makna sesuai dengan pandangan seseorang mufassir, waktu, tempat, lingkungan dan seterusnya. Jika seseorang ingin mengetahui makna ayat-ayat al-Quran, ia tidak akan mendapatkannya pada teks, tetapi ada dalam pikiran seorang mufassirnya.²⁵

Pandangan seperti itu merupakan pandangan subjektivisme tekstual yang menganggap bahwa teks dari suatu karya tulis atau sastra hanya dapat ada dan dioperasikan dalam subjektivitas pembacanya. Kalau proposisi ini diterima maka di sinilah akan muncul persoalan dalam kaitan al-Quran, seperti diyakini oleh umat Islam, yang merupakan wahyu yang diterima sebagai *ipsissima verba* dari Tuhan dan berkedudukan sebagai petunjuk dalam kehidupan. Karena dengan demikian tidak ada hal yang dapat dipegang dari hasil atau kesimpulan-kesimpulan para mufassir kecuali perbedaan-perbedaan atau bahkan pertentangan-pertentangan. Padahal, meskipun perbedaan-perbedaan itu memang ada, namun sejauh itu bukan merupakan perbedaan-perbedaan yang kacau dan

²⁵Lihat: Wilfred Cantwell Smith; "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of The Qur'an"; *International Journal of Middle East Studies*; 11, 1980; pp. 487-505.

masih dapat ditelusuri serta dikelompokkan yang hal ini merupakan fakta masih adanya aspek-aspek keseragaman, antara lain aspek keseragaman dengan patokan kebakasaannya. Pengelompokan tersebut, baik yang dilakukan oleh seorang muslim sendiri, maupun oleh non-muslim, tidak lain daripada upaya identifikasi ciri-ciri yang mempersamakan atau yang membedakan di antara beraneka tafsir tersebut.

Terlepas dari diterima atau tidaknya premis subjektivisme tekstual, terdapat pandangan bahwa bahasa manusia mempunyai dua dimensi yakni, dimensi pribadi (*private dimension of language*) dan dimensi umum (*public dimension of language*). Dimensi yang terakhir itu mencakup tradisi linguistik dan makna yang dapat dipahami bersama sesuai dengan budaya masing-masing. Dimensi ini termasuk hal yang esensial bagi bahasa, karena jika tidak demikian komunikasi akan menjadi mustahil.²⁶

Suatu teks tertulis, paling tidak begitu teori Gadamer,²⁷ memberikan tugas hermeneutik yang real. Pembacaan teks merupakan tugas pemahaman tertinggi. Tanda-tanda pada sebuah prasasti umpamanya dapat terlihat secara semestinya dan dapat dibaca secara benar jika teks itu ditransformasikan kembali ke dalam bahasa. Transformasi ini selalu membentuk suatu hubungan terhadap apa yang

²⁶T.K. Seung; *op. cit.*; p. 21.

²⁷Hans-Georg Gadamer; *op. cit.*; p. 352.

dimaksud, terhadap objek yang sedang dibicarakan. Di sini proses pemahaman bergerak sepenuhnya dalam ruang makna yang dijumpai oleh tradisi linguistik. Dengan acuan itu dalam studi ini digunakan analisis semantik-tematik, walaupun itu belum terlepas dari berbagai kesulitan lainnya. Kesulitan yang mendasar adalah adanya premis dualistik yang timbul dari perdebatan antara intuisiisme dan positivisme dalam kaitan bahasa dan makna. Intuisiisme mengasumsikan adanya suatu kesenjangan yang tak terelakkan antara pemikiran dan bahasa, misi dan media. Kosakata dari satu teks tidak pernah dapat mengekspresikan sepenuhnya makna yang dimaksud. Kosakata hanya diperlukan untuk membentuk hubungan intuitif dengan maksud pemakainya yang melampaui media bahasa. Sementara itu positivisme menolak adanya kesenjangan itu dan menyatakan sama antara pemikiran dan bahasa. Setiap teks atau ucapan diasumsikan dapat mengekspresikan sepenuhnya makna yang dituju oleh penulis atau pengucap. Positivisme memandang tidak ada kebutuhan terhadap hubungan intuitif dengan maksud pengguna bahasanya.²⁸ Dari situ lahir dua model penafsiran, yaitu model kriptologi dan model hermeneutik. Yang pertama memandang setiap tanda bahasa (*sign*) secara objektif yang maknanya terletak dibalik tanda itu sendiri. Apa yang harus diburu oleh seorang penafsir adalah *menyingkap* makna yang ada dibalik tanda tersebut dan aktivitas penafsir itu merupakan satu *penemuan (discovery)*,

²⁸T.K. Seung, *op. cit.*, p. 31.

dan makna yang ditemukan itu merupakan *data* yang disimpulkan dari data lainnya. Sedangkan yang kedua, model hermeneutik, memandang makna secara subjektif yakni bahwa makna ada dalam diri penafsir sendiri dan aktivitasnya adalah semacam penciptaan (*creation*), serta apa yang disebut *makna* merupakan suatu bentukan (*construct*) yang dilahirkan dalam proses interpretasi.²⁹

Kesulitannya terletak pada kenyataannya bahwa tidak memungkinkan untuk membentuk konvergensi antara kedua teori tersebut kecuali dalam bentuk dualitas. Meskipun *speech-act theory* sering dianggap sebagai sintesis dari kedua aliran tersebut,³⁰ namun penerapan teori ini tidak luput dari kesulitan, terutama karena teori ini cenderung menjadi kontekstualisme dengan mengabaikan samasekali aspek semantik. Kedua premis tersebut mencakup dua tipe ucapan dan ekspresi bahasa yakni, normal dan abnormal. Pada konteks ucapan normal, makna yang dituju dan ekspresinya diasumsikan sepadan. Hal ini mestilah mengasumsikan adanya kesetaraan antara pemikiran dan bahasa. Akan tetapi kesetaraan itu tidak dapat diasumsikan dalam konteks bahasa abnormal karena ekspresinya tidak dapat sepenuhnya mengungkapkan apa yang dituju. Seung mendudukan teks wahyu sebagai ucapan supernormal, yaitu salah satu bentuk

²⁹Marcelo Dascal; "Models of Interpretation"; in Maxim Stamenov; (Ed.); *Current Advances in Semantic Theory*; (Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992); p. 110.

³⁰*Speech-act theory* sudah dianggap sebagai salah satu pendekatan baru dalam studi al-Quran. Lihat: Richard C. Martin; "Understanding the Qur'an in Text and Context"; *History of Religion*; 21; 1; 1981; pp. 361-84.

dari ucapan abnormal, dengan asumsi dasar bahwa bahasa manusia tidak cukup kaya untuk mengekspresikannya. Bentuk lainnya adalah ucapan subnormal dalam kasus kegagalan fungsi patologis yang membuat seseorang tidak mungkin memberikan suatu ekspresi yang cukup terhadap pikirannya. Interpretasi pada bentuk ini bertolak dari postulat pemikiran yang gagal diekspresikan melalui bahasa ungkapan yang disebabkan oleh mekanisme psikologis. Interpretasi dengan postulat semacam itu tidak dapat diterapkan dalam kasus teks supernormal, dan karena itu menurut Seung interpretasi teks semacam kitab suci tidak termasuk disiplin yang rasional.³¹

Agaknya Seung dalam hal tersebut bertitik tolak dari pandangan Martin Luther yang memandang bahwa kata-kata lahiriyah dari Bibel tidak dapat dibedakan dari tanda-tanda bahasa lainnya, tetapi pemahaman normal dari kata-kata tersebut tidak membentangkan jalan untuk misi spiritual sesungguhnya yang dikandungnya. Oleh karena itu, makna spritual yang tak teramati dari Bibel dapat dijangkau hanya bila dibaca dengan bantuan khusus yang disebut *grace* (berkat), yaitu *intellectus* yang menembus kata-kata lahiriyahnya dan merasakan makna spritualnya. Kekuatan dari *grace* itu memungkinkan "anak-anaknya" bergerak

³¹T.K. Seung; *op. cit.*; pp. 33-4.

menembus kawasan ekspresi verbal dan membentuk hubungan intuitif dengan makna spritual dari Bibel, yakni pikiran-pikiran terdalam dari penulis sucinya.³²

Dalam tradisi tafsir muslim terhadap al-Quran terdapat pandangan semacam itu dalam corak tafsir *Isyâri* yang mengandalkan kekuatan supernatural untuk menafsirkan al-Quran. Para mufassir biasanya berpegang kepada beberapa kaidah yang mereka gali dan susun sendiri. Kaidah-kaidah tersebut mengarahkannya dalam menafsirkan al-Quran sehingga sampai kepada makna yang dituju. Tentu saja penggarapannya berbeda dengan konteks ucapan sub-normal. Sehubungan dengan itu, Term semantik-tematik yang digunakan dalam studi ini diharapkan dapat memecahkan kesulitan tersebut dengan berupaya mempertimbangkan dimensi semantik dan dimensi kontekstual secara proporsional. Ekspresi pikiran melalui bahasa bagaimanapun mestilah dipengaruhi oleh berbagai faktor. Karakter semantik dari setiap bahasa jelas berhubungan dengan konteks budaya berupa kepercayaan, nilai, pemikiran, dan emosi.

Pendekatan semantik sebenarnya tidak asing dalam tradisi analisis kaum muslimin untuk menafsirkan al-Quran. Cuma saja pada umumnya penekanan

³²*Ibid.*; pp. 27-8. *Grace* dalam bahasa Ibrani disebut juga *hesed* (kebaikan kasih), *charis* dalam bahasa Yunani. *Grace* adalah suatu term teologi Kristen yang konsepnya terdapat pada sebagian besar agama. *Grace* dapat diartikan sebagai aktivitas Tuhan dalam sejarah dan kehidupan umat manusia, seperti kharisma, dan dalam Islam semacam "mukjizat" atau "keramat". Untuk keterangan lebih lanjut lihat: Thomas F. O'Meara, O.P.; "Grace"; dalam Mircea Eliade (Ed. in Ch.); *The Eyclopedia of Religion*; 6; (New York: Macmillan Publishing Company, 1987); pp. 84-8.

metodologinya ditujukan pada penggunaan kaidah-kaidah normatif seperti penggunaan kaidah-kaidah usul fiqh dan kurang memperhatikan dimensi kebahasaan yang dapat menjelaskan transformasi-transformasi makna, umpamanya transformasi dari makna etimologi ke makna terminologi, atau dari makna dasar ke makna relasional.

Salah satu contoh yang bagus bagi penerapan pendekatan semantik-tematik adalah apa yang dikerjakan oleh Toshihiko Izutsu dalam karyanya "*God and Man in The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung*" (1964). Izutsu memahami semantic sebagai suatu studi analitik terhadap term-term kunci (*key-terms*) dari suatu bahasa dengan suatu pandangan yang pada akhirnya sampai kepada pemahaman konseptual dari apa yang disebut *Weltanschauung* atau 'pandangan-dunia' dari orang-orang atau masyarakat yang menggunakan bahasa itu sebagai alat bukan saja dalam berucap dan berfikir, tetapi juga yang lebih penting dalam konseptualisasi dan menginterpretasi dunia yang mengelilingi mereka. Dengan demikian dipahami bahwa semantik merupakan sejenis *Weltanschauungslehre*, yakni suatu studi mengenai hakikat dan struktur dari pandangan-dunia suatu bangsa pada suatu periode sejarah tertentu yang dilakukan dengan cara analisis metodologis dari konsep-konsep utama budayanya yang dilahirkannya sendiri dan terkristal ke dalam kata-kata kunci dari bahasanya.³³

³³Toshihiko Izutsu; *God and Man in The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung*; (Tokyo: The Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964); p. 11.

Sesungguhnya teori semacam itupun bukan tidak pernah dirintis oleh kalangan ulama Islam. Al-Syâṭibî jauh sebelumnya dalam pembahasannya tentang term *امية* telah mengemukakan beberapa prinsip untuk mendapatkan pemahaman bahasa dalam generitas tunjukannya. Prinsip-prinsip itu adalah: 1) adanya keterikatan kepada pengetahuan bersama (*المعهود*) dari pengguna bahasa. Pemahaman dikondisikan oleh fakta dan data yang sudah dikenal dengan baik oleh pengucap bahasa yang mencakup berbagai pengetahuan yang sudah dikenal secara umum, nilai-nilai etik dan sosial, dan tabiat serta karakter pengucap bahasa, 2) adanya keterikatan kepada kebiasaan-kebiasaan yang telah melembaga dalam suatu bahasa serta kaidah-kaidahnya, yang mencakup sikap dan praktek pengucap bahasa terhadap hubungan kata-makna, mana di antara keduanya yang dianggap esensial: kata atau makna, sikap dan praktek dalam kaidah-kaidah gramatika, dan sikap serta gaya ekspresi, dan 3) adanya bahasa bersama, yakni kata-kata atau ungkapan-ungkapan yang dapat dipahami bersama di kalangan orang-orang yang berbeda tingkat daya pemahamannya.³⁴

Kosakata-kosakata dari kata-kata kunci yang terpecar di dalam al-Quran jika ditempatkan secara berdiri sendiri tentu saja tidak akan menghasilkan makna yang utuh. Karena itu, semuanya ditata ke dalam suatu sistem relasi menyeluruh

³⁴Lihat: Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syâṭibî; *Al-Muwâfaqât*, II; (Kairo: Maktabat Muḥammad 'Alī, 1969); pp. 50-4 dan 56-61.

yang interdependen sehingga membentuk suatu keutuhan yang tertata dalam jaringan asosiasi-asosiasi konseptual. Di sini pengintegrasian konsep-konsep atomistik, analisis tentang makna dasar dan makna relational, perbandingan sistem-sistem konsep bangsa Arab pra-Islam, Yahudi-Kristen Arab pra-Islam, dan al-Quran, serta analisis historis sinkronik dan diakronik, merupakan elemen-elemen yang diupayakan sedapatnya dalam analisis semantik-tematik.

Pada tahap pertama pemaknaan menggunakan berbagai *mu'jam* atau leksikon terutama seperti *Mu'jam Maqâ'yis al-Lughah* karya Aḥmad ibn Fâris dan *Lisân al-'Arab* oleh Ibn Manẓûr. Berbagai kitab tafsir dari yang klasik antara lain seperti Tafsir al-Ṭabarî, Tafsir Ibn Kaṣîr, dan *Majma' al-Bayân* oleh al-Ṭabarsî, sampai yang moderen seperti antara lain *Al-Manâr* oleh Muḥammad Rasyîd Riḍâ dan *al-Mizân* oleh al-Ṭabâṭabâ'î dirujuk dalam studi ini guna pengayaan diskusi, termasuk berbagai referensi lainnya yang menunjang. Disadari bahwa analisis semacam itu menghadapi kesulitan yang tidak kecil terutama mengenai sejarah kata dalam bahasa Arab. Dalam hal yang terakhir ini kesulitan timbul karena tidak adanya sumber data yang dapat dipegang secara meyakinkan. Syair-syair Jahiliyah yang dikutip dimaksudkan sekedar untuk mengisi kelangkaan data tersebut.

Pada tahap kedua dilihat jangkauan relevansi konsep-konsep yang dihasilkan pada langkah pertama dengan berbagai perkembangan dan konteks. Untuk ini diperlukan suatu analisis semiotik, terutama yang menyangkut sistem

simbol yang digunakan oleh al-Quran dalam mengekspresikan konsep-konsep. Studi semiotik, seperti dikemukakan oleh Eco,³⁵ baik mengenai struktur abstrak dari sistem-sistem tanda, maupun proses penggunaan kaidah-kaidah dari sistem itu oleh para pemakainya agar dapat berkomunikasi, bertujuan membuat kerangka bagi sejumlah besar kemungkinan atau memberikan kritik dan memodifikasi struktur dari sistem itu sendiri. Analisisnya diletakkan dalam kerangka segi tiga komunikasi yang dalam hal studi ini dimaksudkan adalah al-Quran sebagai teks, manusia sebagai si alamat (*addressee*), dan konteks budaya. Dengan kerangka itu, teks didudukkan sebagai apa yang disebut oleh Habermas³⁶ sebagai aksi komunikatif (*communicative action*), dengan pemahaman timbal balik antara teks dan konteks ataupun antara struktur-struktur monologis dan dialogis.

D. Tujuan dan Manfaat Studi: Dari Postulasi ke Teoretisasi

Pada umumnya tafsir al-Quran karya para mufassir muslim digarap dengan tujuan untuk menjelaskan al-Quran sebagai ajaran agama (*normative purpose*). Studi ini ingin mengembangkan konseptualisasi pemahaman al-Quran sebagai suatu teks yang transenden dengan menempatkannya sebagai postulat untuk

³⁵Umberto Eco; *The Limit of Interpretation*; (Indianapolis: Indiana University Press, 1990); p.207.

³⁶Jürgen Habermas; *Knowledge and Human interests*; Terjemahan Inggris oleh Jeremy J. Shapiro; (Boston: Beacon Press, 1971); p. 137.

melahirkan rumusan-rumusan teoretis tentang perubahan menurut al-Quran yang selanjutnya dapat ditawarkan untuk digunakan melihat berbagai krisis dan dampak yang ditimbulkan oleh perubahan itu.³⁷

Hal ini mungkin dilakukan karena tafsir dapat berubah sejauh rekonseptualisasi postulat-postulatnya memungkinkan setidaknya menurut kaidah-kaidah yang ada dan relevan (dalam hal studi ini umpamanya kaidah-kaidah linguistik yang digunakan). Menempatkan ayat-ayat al-Quran sebagai postulat dan merumuskan teori daripadanya dimaksudkan untuk membuka kemungkinan terbentuknya suatu bangunan baru perspektif Qurani yang bersifat teoretik, bukan normatif dan pada masa depan mungkin saja akan berubah lagi.

Untuk mencapai tujuan tersebut maka studi ini dibagi kepada lima bab sebagai berikut:

³⁷ Model penalaran yang berbentuk postulasi tentunya berbeda dengan sumber pembentukan teori. Teori merupakan proposisi-proposisi logis yang mengacu kepada hubungan antar fakta dan berfungsi mungkin untuk mendefinisikan orientasi dari suatu ilmu, menawarkan skema konseptual, menyimpulkan dan meramalkan fakta, atau menunjukkan adanya jurang dalam pengetahuan manusia. William J. Good & Paul K. Hatt; *Methods in Social Research*; (Tokyo - Sydney: McGraw-Hill Kayokusha, Ltd., 1952). p. 8. Berbeda dengan postulat, teori dapat muncul, diformulasi ulang, fokus dan orientasinya diubah, atau didefinisikan dan diformulasikan kembali, karena adanya fakta baru. Sedangkan postulat meskipun terbentuk dari aksioma berupa premis-premis yang berkedudukan sebagai pengganti proposisi-proposisi ilmiah, namun ia bukanlah sekedar prakiraan yang diyakini kebenarannya. Karakteristiknya adalah keharusan adanya kemampuan *transferable* dan menimbulkan pengaruh yang berarti terhadap realitas. Oleh karena proposisi-proposisi inferensial yang lahir darinya berkoresponden dengan realitas, maka pada tahap berikutnya terbentuk proses teoretisasi. Sesungguhnya pada bentuk penggarapan normatif hal tersebut pun sudah terjadi, umpamanya ketika imam al-Syâfi'i merumuskan teori-teorinya, sampai batas tertentu, menggunakan postulat-postulat yang melahirkan *uṣūl al-fiqh* dalam karyanya *al-Risālah* lalu dengan acuan itu ia merumuskan hukum-hukum fiqh.

Bab I membicarakan latarbelakang studi, batasan dan perumusan masalah, metodologi, serta tujuan studi.

Bab II mengemukakan analisis kata-kata kunci dalam al-Quran yang menyangkut tema perubahan, mulai dari term-term penciptaan manusia, keberadaannya di muka bumi dan masyarakatnya, sampai kepada term-term yang menunjuk kepada kualifikasi ideal yang diisyaratkan al-Quran serta gerakan menuju kepadanya dan konsep rasul menurut al-Quran.

Bab III dibahas pula ide-ide perubahan yang terkandung dalam kisah para rasul dan peran-peran mereka dalam perubahan yang terdapat dalam al-Quran yang sesungguhnya merupakan suatu sistem simbol yang dituangkan dalam bentuk kisah berikut analisis umat-umat para rasul sebagai suatu masyarakat (*society*) dalam kaitan kekuatan historisnya yang menggerakkan perubahan.

Bab IV merupakan telaah tentang pola dan cara perubahan yang terjadi dalam sejarah menurut beberapa penulis muslim yang diinterpretasikan dari al-Quran, berikut pembicaraan mengenai isyarat-isyarat al-Quran tentang cara atau mekanisme perubahan itu terjadi. Bab ini ditutup dengan pembicaraan mengenai konsep adaptasi terhadap perubahan yang terjadi setelah berakhirnya wahyu yang

turun dan antisipasi masa depan, melalui pembicaraan mengenai lembaga ijtihad yang sebenarnya merupakan refleksi perubahan.

Bab V adalah bagian penutup yang terdiri dari kesimpulan-kesimpulan.



KESIMPULAN

Dari pembahasan mulai bab I sampai bab IV tentang ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan tema perubahan sesuai dengan metode telaah yang digunakan, maka dapatlah disimpulkan sebagai berikut:

1. Perubahan telah menjadi pusat perhatian dan kajian manusia sejak dahulu sampai sekarang. Demikianpun dalam studi ini ternyata al-Quran mengandung ide-ide tentang perubahan. Al-Quran memandang perubahan sebagai hukum alam atau *sunnat al-Lâh* (سنة الله) yang terjadi dalam sejarah manusia dan pada alam ini umumnya.
2. Al-Quran tidak menyebutkan isyarat-isyarat yang dapat diperhitungkan tentang sejak kapan manusia muncul untuk pertama kalinya di bumi ini seperti halnya yang terdapat dalam Bibel. Namun al-Quran menyebutkan asal-usul material kejadian manusia. Manusia adalah perpaduan antara unsur tanah yang merupakan unsur material dengan rûh yang ditiupkan Allah melalui proses tahap-tahap (الأطوار).

3. Penafsiran ayat-ayat al-Quran tentang penciptaan dan kemunculan manusia ini telah berlangsung dan terbentuk oleh konteks budaya di mana penerima ayat-ayat itu hidup dan berada. Pada masa turunnya al-Quran, penafsiran mengenai hal ini banyak dipengaruhi oleh cerita Bibel bahwa manusia pertama yakni Adam diciptakan oleh Allah yang terbuat dari tanah pada hari keenam dari penciptaan alam yaitu hari Jumat. Karena pada kenyataannya selain al-Quran mengaitkan penciptaan manusia dengan kisah Adam, memang al-Quran juga menggunakan simbol-simbol yang sudah dikenal dalam budaya yang hidup dalam masyarakatnya sebagai kristalisasi dari pertemuan atau asimilasi budaya-budaya yang hidup disekitarnya terutama Ibrani, ditambah lagi dengan adanya orang-orang Yahudi dan Nasrani di lingkungan tempat turunnya ayat-ayat itu.
4. Term-term yang digunakan oleh al-Quran seperti *أنشأ*, *فطر*, *خلق*, dan *أنبت* yang mengacu kepada proses penciptaan manusia. Pernyataan al-Quran tentang hal tersebut secara keseluruhan mengacu kepada dua penekanan: 1) peran dan keterlibatan Tuhan pada penciptaan manusia, dan 2) keberadaan manusia di muka bumi ini sebagai makhluk yang diciptakan. Yang pertama menyatakan ide pokok dari seluruh ajaran al-Quran sebagai ajaran yang teosentris dalam soal penciptaan. Allah adalah Pencipta segala-galanya (*خالق كل شيء*). Manusia

tidak muncul dengan sendirinya di muka bumi ini, tetapi ia diciptakan oleh Sang Maha Pencipta yang Tunggal dengan sesungguhnya. Yang Kedua menyatakan ke-makhluk-an manusia yang diciptakan dengan potensi-potensi tertentu sekaligus dengan karakter serta keterbatasan dirinya.

5. Gagasan tentang asal-usul material manusia ditekankan untuk menumbuhkan kesadaran bahwa diri manusia berasal dan lahir dari bumi, yang akan tinggal dan hidup di bumi serta kelak unsur material tersebut akan kembali menjadi tanah. Kedua hal tersebut tersimpul dalam makna 'fitrah' bahwa manusia mempunyai unsur dasar material yang netral (tanah) dan unsur spiritual yang baik (ruh Tuhan) di mana kedua unsur tersebut dapat saling mempengaruhi, dan sebagai makhluk (yang diciptakan) ia mempunyai sifat keterikatan (*commitment*) secara naluriah dengan Penciptanya. Fitrah atau sifat dasar manusia (*primordial human nature*) seperti dikemukakan itu tercermin dari seluruh pernyataan al-Quran tentang penciptaan dan asal-usul manusia.
6. Sejarah umat manusia di permukaan bumi ini bertitik tolak dari penciptaan dan keberadaan manusia dengan fitrahnya tersebut. Bumi adalah asal-usul sekaligus tempat tinggal (مستقر) bagi manusia dan membentuk kelompok yang mungkin diikat oleh keturunan, anutan, zaman, tempat, atau kepentingan bersama. Segala yang ada di bumi ini diciptakan untuk manusia. Manusia

hidup dan mengalami kehidupan dari diri dan lingkungan sehingga ia memperoleh pengalaman-pengalaman. Dengan segala potensi yang ada dalam diri sesuai dengan fitrahnya itu, manusia menghadapi kehidupannya sebagai cobaan-cobaan (الابتلاء) sehingga pengalamannya berkembang sedikit demi sedikit menuju yang lebih baik (الأحسن), baik dimensi immaterialnya seperti keimanan dan etos kerja, maupun dimensi materialnya seperti kerja dan kinerjanya.

7. Unsur-unsur material manusia semacam alat indera, perut, dan jantung yang dinyatakan oleh al-Quran merupakan sumber rasa dan kesadaran manusia dapat mempengaruhi seluruh kehidupan manusia, sekaligus dapat membawa kepada kerusakan dan kehancuran. Untuk menghindarkan terjadinya hal tersebut, al-Quran memberikan patokan-patokan, norma, atau jalan yang harus ditempuh yang dalam studi ini disebut sebagai kualifikasi ideal suatu perubahan. Selain penekanan kepada Keesaan Tuhan, al-Quran juga menggunakan term-term tertentu untuk menunjuk kualifikasi-kualifikasi itu seperti *al-haqq* (الحق), *al-hudā* (الهدى), *al-nūr* (النور), *al-sirāt al-mustaqīm* (الصراط المستقيم) dan term yang semakna, *al-hanīf* (الحنيف), dan *al-dīn* (الدين).

Aktualisasi dari term-term itu yang lebih merupakan kualifikasi tindakan

manusia disebutkan al-Quran, yaitu *al-islâm* (الإسلام), *al-salâh* (الصالح), *al-hasanah* (الحسنة), *al-birr* (البر), *al-khayr* (الخير), *al-ma`rûf* (المعروف), *al-`adl* (العدل), *al-qist* (القسط), dan *al-taqwâ* (التقوى).

8. Al-Quran menyebutkan watak dan sifat manusia baik secara individual, maupun sosial, serta menyebutkan sifat relativitas kekuatan dan kekuasaannya, sehingga dengan demikian tidak ada kekuatan atau kekuasaan yang mutlak yang berasal darinya. Dalam konteks itu al-Quran menyatakan tidak ada kekuatan ataupun kekuasaan manusia yang abadi. Setiap kekuasaan ada ajalnya. Apabila datang ajalnya tidak dapat didahului ataupun ditunda. Hal ini sesuai dengan ide pokok al-Quran tentang kemutlakan dan keabadian bahwa yang mutlak dan yang abadi hanyalah Allah. Dengan demikian ide tersebut tidak berkaitan dan tidak mesti diartikan sebagai siklus dalam arti global.
9. Kemampuan manusia terbatas dalam menghadapi cobaan ataupun godaan yang dapat merusak fitrahnya sebagai manusia dan menjerumuskannya ke jurang kehancuran. Karena itu manusia membutuhkan bimbingan dan hidayah dari Tuhan melalui rasul-rasul yang diutus.

10. Al-Quran menyatakan bahwa kehancuran suatu kekuasaan atau umat didahului oleh preseden-preseden yang timbul dari upaya dan pilihan manusia sendiri sebagai cobaan-cobaan sampai rusaknya berbagai kualifikasi ideal, baik material maupun spiritual. Al-Quran menampilkan kisah-kisah para rasul dan umatnya pada saat kaumnya mencapai puncak kemajuannya yang seiringan dengan kondisi krisis sebagai akibat dari kemajuan tersebut. Peran-peran rasul sebagai penyampai pesan Tuhan guna mengingatkan manusia serta mengembalikan umatnya ke jalan yang lurus sesuai dengan kualifikasi tersebut.
11. Kekuatan kolektif masyarakatnya berupa penerimaan atau penolakan merupakan hal yang penting dalam menentukan perubahan sejarah, meskipun al-Quran juga mengakui peran-peran individual sebagai agen perubahan dalam arti yang berkaitan dengan konteks zaman umat-umat yang diceritakan yakni peran figur laki-laki pada masyarakat zaman rasul-rasul itu.
12. Kelestarian dan kemajuan suatu bangsa ditentukan oleh hubungan dan saling pengaruh mempengaruhi antara berbagai unsur dan komponen yang kompleks dan dinamis dalam kelompok sosial dan dimensi-dimensi pengembangan dan penyelamatan (*tazkiyah*) dalam sistem infra-struktur masyarakatnya dengan landasan kesatuan jenis manusia (*fitrah*) di samping

adanya keragaman kelompok manusia, yaitu dalam suatu struktur abstrak yang melahirkan sistem masyarakat. Semua kelompok dapat hidup dan berkembang selama mereka memiliki persyaratan minimal keseimbangan dan kekuatannya (kualifikasi ideal). Suatu umat atau bangsa yang tidak memiliki kualifikasi semacam itu akan hancur dengan sendirinya dalam suatu proses seleksi (*ibtilâ'*)

13. Al-Quran menyatakan bahwa ada manusia yang hanya menginginkan keberhasilan kehidupan duniawi saja, namun tujuan yang sesungguhnya adalah keselamatan dan keabadian dan siapa yang menginginkannya ia dapat pula mencapainya. Al-Quran karena itu menekankan tujuan eskatologis di samping tujuan duniawi dengan mendudukan kehidupan duniawi sebagai alat untuk mencapainya. Karena itu kekuasaan dan harta kekayaan, sebagaimana jiwa raga dan ilmu pengetahuan selalu diekspresikan oleh al-Quran sebagai alat (dan bukan sebagai tujuan) untuk mencapai tujuan-tujuan yang abadi. Kisah para rasul yang disebutkan dalam al-Quran dapat menjadi cermin bagi masyarakat modern pada kasus yang mirip dalam memecahkan masalah-masalah kehidupan, membangun masyarakat, dan pencapaian tujuan.

14. Perubahan dan keragaman adalah fakta dan al-Quran sendiri merupakan refleksi perubahan. Sebagai teks suci yang bersifat abadi dan tak berubah yang dipercaya oleh setiap muslim yang pengalamannya senantiasa berubah, al-Quran tidak mungkin menampilkan teks-teks yang kaku dan tidak dapat ditafsirkan. Kedinamisan interpretasi yang dilakukan dalam perjalanan sejarah al-Quran sendiri membuktikan adanya kebutuhan akan reinterpretasi terus-menerus seolah-olah al-Quran itu turun secara berulang kepada setiap konteks historis manusia penerimanya, walaupun pengaruh pemahaman teks al-Quran pada masa turun pertamanya sangat kuat terhadap pemahaman pada masa berikutnya. Dalam kaitan ini selalu terjadi modernisasi yang ditunjukkan oleh fenomena ijtihad (dengan pengertiannya yang lebih luas) dalam Islam yang merupakan refleksi substansial dari perubahan tersebut. Perumusan kembali lembaga ijtihad yang relevan, layak, dan memadai untuk masa ini perlu dalam studi-studi selanjutnya.

DAFTAR BACAAN

Tafsir dan Ilmu al-Quran

Al-Alma'i, Zâhir ibn 'Awwâd. 1404 H. *Dirâsât fî al-Tafsîr al-Mawdû'î li al-Qur'ân al-Karîm*. Riyad: Ma'tabi' al-Farazdaq al-Tijâriyah.

Al-Alûsî, Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd. (t.th.) *Rûḥ al-Ma'ânî*. Beirut : Dar Ihya' al -Turâs al-'Arabi.

Al-Bagawî, Abû Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ûd al-Farrâ' . 1985. *Ma'âlim al-Tanzîl fî al-Tafsîr wa al-Ta'wîl*. Beirut : Dâr Şâdir.

Al-Baiḍâwî, Naṣîr al-Dîn Abû Sa'id ibn 'Umar al-Syairâzî. (t.th.). *Tafsîr al-Baiḍâwî*. Beirut : Dâr Sâdir.

Al-Baqarî, Aḥmad Mâhir. 1984. *Dirâsât Qur'âniyah fî al-Lughah wa al-Naḥw*. Al-Iskandariyah : Dâr al-Ma'ârif

Al-Dimasyqî, Ismâ'il ibn Kaşîr. 1984. *Tafsîr ibn Kaşîr*. Beirut : Dâr Al-Fikr.

Al-Fairuzabâdî, Abû Ṭâhir. 1962. *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr ibn 'Abbâs*. Beirut: Dâr Al-Fikr.

Al-Farrâ', Abû Zakariyâ Yaḥyâ ibn Ziyâd. 1955. *Ma'ânî al-Qur'ân*. Kairo : Dâr al-Kutub al-Miṣriyah.

Al-Garnâṭî, Abû Hayyân Muḥammad ibn Yûsuf al-Andalûsî. 1983. *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*. Beirut : Dâr al-Fikr.

Al-Ḥalabî, Syihab al-Dîn al-Sâmirî; [t.th.], *Al-Durr al-Maṣûn fî 'Ulûm al-Kitâb al-Maknûn*, Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-'Imâdî, Abû al-Su'ûd ibn Muḥammad al-Ḥanafî. (t.th.). *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ila Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*. Al-Riyâḍ : Maktabat al-Riyâḍ al-Hadiṣah.

Al-Juwainî, Muṣṭafâ al-Sâwî, (t.th.). *Manâhij fî al-Tafsîr*. Al-Iskandariyah : Mansya'at al-Ma'ârif.

Al-Khâzin, 'Alâ' al-Dîn 'Ali ibn Muḥammad al-Bagdâdî. (t.th.). *Tafsîr al-Khâzin (Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl)*. Beirut : Dâr al-Fikr.

- Al-Marâgî, Aḥmad Muṣṭafâ, 1974. *Tafsîr al-Marâgî*. Beirut : Dâr al-Fikr.
- Al-Naisabûrî, Nizâm al-Dîn al-Ḥasan ibn Muhammad al-Qummî. 1962. *Garâ'ib al-Qur'ân wa Ragâ'ib al-Furqân*. Kairo : Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Aulâduh.
- Al-Nasafî, Abû al-Barakât `Abd al-Lâh ibn Aḥmad ibn Maḥmûd, (t.th.). *Tafsîr al-Nasafî*. Beirut : Dâr al-Fikr.
- Al-Qâsimî, Muḥammad Jamâl al-Dîn. 1958. *Maḥâsin al-Ta'wîl*. Kairo : Dâr Iḥyâ al-Kutub al-'Arabiyah.
- Al-Qaṭṭân, Mannâ'. 1973. *Mabâhiṣ fî 'Ulûm al-Qur'ân*. (t.tp.): Mansyûrât al-'Aṣr al-Ḥadîṣ.
- Al-Qurṭubî, Abû `Abd al-Lâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣârî. 1966. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Kairo : Dâr al-Qalam.
- Al-Ṣâbûnî, Muḥammad `Ali. 1970. *Al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut : Dâr al-Irsyâd.
- Al-Ṣâleh, Ṣubḥî. 1977. *Mabâhiṣ fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut : Dâr al-'Ilm li al-Malâyin.
- Al-Sayûṭî, Imâm Jalâl al-Dîn. 1979. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut : Dâr al-Fikr.
- Al-Ṭabarî, Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr. 1968. *Jâmi' al-Bayân `an Ta'wîl Ayy al-Qur'ân*. Kairo : Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Aulâduh.
- Al-Ṭabarsî, Abû `Alî al-Faḍal ibn al-Ḥasan. 1986. *Majma' al-Bayân*. Beirut ; Dâr Iḥyâ al-Turâṣ al-'Arabî.
- Al-Ṭabâtabâ'î, Muḥammad Ḥusein. 1974. *Al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut : Mu'asasat al-A'lâm.
- Al-Ṭûsî, al-Syaikh, (t.th.). *Tafsîr al-Tibyân*. Al Nejf al-Asyraf : Maktabat al-Amîn.
- Al-Zahabî, Muḥammad Ḥusein. 1976. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Kairo : Dâr al-Kutub al-Ḥadîṣah.
- Al-Zamakhsyarî, Abû al-Qâsim Maḥmûd ibn `Umar. 1977. *Al-Kasysyâf `an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*. Beirut : Dâr al-Fikr.

- Al-Zarkasyî, Badr al-Dîn Muḥammad ibn 'Abd al-Lâh. 1970. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut : Dâr al-Irsyâd.
- Al-Zarqânî, Muḥammad 'Abd al-'Azîm. (t.th.). *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulum al-Qur'ân*. Kairo : 'Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Syirkah.
- Cawidu, Harifuddin. 1991. *Konsep Kufur dalam al-Quran*. Jakarata : Bulan Bintang.
- Cragg, Kenneth. 1973. *The Mind of the Quran*. London : George Allen & Unwin.
- Hamka. 1984. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Nurul Islam.
- Haqqî, Ismâ'îl. (t.th.). *Tafsîr Rûḥ al-Bayân*. Beirut : Dâr al-fikr.
- Hijazî, Muḥammad Maḥmûd. 1969. *Al-Tafsîr al-Wâḍih*. Kairo : Al-Istiqlâl al-Kubrâ.
- Izutsu, Toshihiko. 1964. *God and Man in the Koran : Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo : The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Izutsu, Toshihiko, 1966. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal : McGill University Pres.
- Jauharî, Ṭantawî, 1350 H. *Al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo : Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Aulâduh.
- Mujâhid ibnu Jabîr, 1979. *Tafsîr Mujâhid ibn Jabîr*, Nasr : Dâr al-Fikr al-Islâmi al-Hadîs.
- Muqâtil ibn Sulaimân, 1979. *Tafsîr Muqâtil ibn Sulaimân*. Kairo : Al-Hay'ât al-Miṣriyat al-'Ammah li al-Kuttâb.
- Qutb, Sayyid, 1971. *Fî Zilâl al-Qur'ân*. Beirut : Dâr Iḥyâ' al-Turâs al-'Arabî.
- Riḍâ, Syaikh Muḥammad Rasyîd. 1974. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (al-Manâr)*. Kairo : Al-Hay'ât al-Miṣriyat Al-'Ammah li al-Kuttâb.
- Rippin, Andrew. (Edit.) 1988. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford : Clarendon Press.

- Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan al-Quran*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 1996. *Wawasan al-Quran*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 1997. *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil*. Jakarta: Lentera Hati.
- Smith, Jane I. 1975. *An Historical and Semantic Study of Term Islam as Seen in Sequence of Qur'an Commentaries*. Montana : Scholars Press.
- Torrey, C.C. 1982. *The Commercial-Theological Terms in the Koran*. Leiden : Desertasi Doktorat Jerman.
- Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies : Sources and Methods of scriptural Interpretation*. Oxford : Oxford University Press.
- Watt, W. Montgemory. 1969. *Islamic Revelation in the Modern World*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Watt, W. Montgomery. 1970. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh : Edinburgh University Press.

Leksikon dan Ensiklopedi

- 'Abd al-Bâqî, Muḥammad Fu'âd. 1981. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Aḥmad bin Fâris ibn Zakariyâ, Abu al-Husein. 1972. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Kairo : 'Isa al-Bâbî al-Ḥalabî wa Syirkah.
- Al-Aṣṣfahânî, al-Râgib. [t. th.]. *Mu'jam Alfâz al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al- fikr.
- Al-Azharî, Abû Mansûr Muḥammad ibn Aḥmad. 1976. *Tahzîb al-Lughah*, Kairo : Al-Dâr al-Misriyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah.
- Al-Jurjânî. 'Ali ibn Muḥammad. (t.th.) *Kitâb al-Ta'rifât*. Jeddah : Al-Ḥaramain li al-Ṭibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'.
- 'Atîyyat al-Lâh, Aḥmad, 1966. *Al-Qâmus al-Islamî*. Kairo : Al-Nahḍat al-Miṣriyyah.
- Baldwin, James Mark. (Ed.).1901. *Dictionary of Philosophy and Psychology*. New York : The Macmillan Company.

- Barnhart, Clarence L. 1954. *The New Century Cyclopedia*. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc.
- Edward, Paul. (Ed. in Ch.). 1967. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York : Tha Macmillan Company & the Free Presss
- Eliade. Mircea. (Ed. in Ch.).1987 . *The Encyclopedia of Religion*. New York : Macmillan Publishing Company.
- Gibb. H.A.R. & Kramers. J.H. 1991. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden : E.J. Brill.
- Glasse, Lyril. 1989. *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International
- Hughes. Thomas Patrick. 1972. *Dictionary of Islam*. New Delhi : Cosmo Publication.
- Ibn Manzûr. (t.th.) *Lisân al-'Arab*. Beirut : Dâr al-Lisân al-' Arab.
- Ibrâhîm. Muḥammad Ismâ'il. 1979. *Mu'jam al-Alfâz wa al-A'lâm al-Qur'âniyah*. Kairo : Dâr al-Fikr al-' Arabî.
- Lewis. Bernard. Manage, V.L. 1971. *The Encyclopeida of Islam*. Leiden : E.J. Brill.
- Ma'lûf, Louis. 1986. *Al-Munjid fî al-Lugah wa al-A'lam*. Beirut : Dâr al-Masyriq.
- Majma' al-Lugat al-'Arabiyah. 1970. *Al-Mu'jam al-Kabîr*. Kairo : Dâr al-Kutub
- Mar'asya, Nadim & Usamah. 1974. *Al-Sahḥâh fî al-Lugah wa al-'Ulûm*. Beirut : Dâr al-Haḍârât al-' Arabiyah.
- Marijen, P.A. (Bur.Red).1960. *Elseviers Encyclopedie*. Amsterdam : Argus Elsevier.

Metodologi dan Hermeneutik

- Abû Zahrah, Muḥammad. (1958) . *Uṣûl al-Fiqh*. Kairo : Dâr al-Fikr al-' Arabi.
- Al-Farrâ', al-Qâḍî Abû Ya'la Muḥammad ibn Ḥusein al-Ḥanbalî. 1980. *Al-'Uddah fî Uṣûl al-Fiqh*. Beirut : Mu'assasat al-Risâlah.
- Al-Syafi'î, Muḥammad ibn Idrîs. 1321 H. *Al-Risâlah*. Kairo : t.p.

- Al-Syâtibî, Abû Ishâq ibn Mûsâ. 1969. *Al-Muwâfaqât*. Kairo: Maktabah Muhammad 'Alî.
- Arkoun , Muhammad. 1987. *Al-Fikr al-Islâmî : Qirâ'ah al-'Ilmiyah*. Terjemahan bhs. Arab oleh Hasyim Şaleh. Beirut : Markaz al-Inmâ' al-Qaumî.
- Bakhtin, M.M. Medvedev, P.N. 1985; *The Formal Method in Literary Scholarship*; terjemahan dari : *Formal 'nyl Metod v Letiraturovedenili*; Penerjemah ke dalam Bahasa Inggris : Albert J. Wehrle. Massachusetts: Harvard University Press.
- Bruns, Gerald L. 1992. *Hermeneutics: Ancient and Modern*. New Haven and London : Yale University Press.
- Denzin, Norman K. Lincoln, Yvonna S. 1994; *Handbook of Qualitative Research*; Thousand Oaks, California; SAGE Publication inc.
- Eco, Umberto. 1990. *The Limits of Interpretation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Gadamer, Hans georg. 1979. *Truth and Method*. Terjemahan William Glendoepele dari "*Wahrheit und Methode : Grunzuge einer Philosophischen Hermeneutik*". London : Sheed and Ward.
- Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interest*. Terjemahan Inggris oleh Jeremy J. Shapiro. Boston : Beacon Press.
- Hirsch, E.D. JR. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven and London : Yale University Press.
- Holland, Norman N. 1975. *5 Reader Reading*. New Haven and London : Yale University Press.
- Hoy , David Couzens. 1978. *The Critical Circle : Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley ; University of California Press.
- Lentricchia, Frank, 1980. *After the new Criticism*. London : Menthuen & Co. Ltd.
- Rahman, Fazlur. 1985. *Islamic Methodology in History*. Karachi : Central Institute of Islamic Research.
- Sebeok. Thomas A. (et al., Ed.).1985. *Approaches to Semiotics*. New York : Columbia University Press.

Stamenov, maxim, (Ed.) 1992. *Current Advances in Samantics Theory*. Philadelphia : John Benyamins Publishing Company.

Taqiyy al-Hakîm, Muhammad. 1963. *Al-Usûl al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqârin*. Beirut : Dâr al-Andalûs.

Weinsheimer, Joel C. 1985. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Turth and Method*. New Haven and London : Yale University Press.

Filsafat Sejarah

Armstrong, A.H. 1965. *An Introductio to Ancient Philosophy*. London : University Paperbacks.

Bergson, Henri. 1944. *Creative Evolution*. Terjemahan Arthur Mitchell. New York : The Modern Library.

Bury, J.B.. 1920. *The Idea of Progress : an Inquiry into its Origin and Growth*. London : Macmillan & Co.

Colling, R.G. 1976. *The Idea of History*. London : Oxford University Press

Comte, Auguste. 1934. *Cours de Philosophie Positive*. Paris: Ancience Librairie Schleicher.

Comte, Auguste. 1971. *A General View of Posivitism*. Terjemahan J. H. Hughes dari : *Discours Sur l'ensemble du Posivitisme*. Iowa: Brown Reprints.

Dray, William. 1980. *Perspective on History*. London: Routledge & Kegan Paul.

Holt, P.M. [et al., Ed.]. 1970. *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: The University Press.

Hughes, H. Stuart. 1952. *Oswald Spengler: a Critical Estimate*. New York : Charles Scribner's Sons.

Ibn Khaldun. [t.th.]. *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Marx, Karl. 1957. *Capital*. Dua Volume. Terjemahan Eden and Cedar Paul. London: J.M. Dent & Son Ltd.

Morris, George S. [Edit.] 1895. *Hegel's Logic, a Book on the Genesis of History*. Chicago: S.C. Griggs and Company.

- Mutahhari, Ayatullah Murtaza. 1986. *Social and Historical Change: An Islamic Perspective*. Terjemahan dari bahasa Persia oleh R. Campbell. Berkeley: Mizan Press.
- Niebuhr, Reinhold. 1949. *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Nisbet, Robert. 1970. *History of The Idea of Progress*. New York: Basic Books, Inc.
- Popper, Karl R. 1959. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Shari'ati, Ali. 1979. *On the Sociology of Islam*. Terjemahan dari bahasa Persia oleh Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.
- Siddiqi, Mazheruddin. 1975. *The Qur'anic Concept of History*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Siddiqui, Abdul Hameed. [t.th.] *A Philosophy Interpretation of History*. Lahore: Kazi Publications.
- Spengler, Oswald. 1918. *Der Untergang des Abendlandes*. Munchen: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Edisi Inggris: *The Decline of The West*. Terj. C.F. Atkinson. 1954. London: w.p.d.
- Teggard, Frederick J. 1977. *Theory and Processes of History*. Berkeley: University of California Press.
- Toynbee, Arnold J. 1947. *A Study of History. I-II. (Abridgement)*. New York & London: oxford University Press.
- Trompf, G.W. 1979. *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to The Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- Walsh, W.H. 1967. *Philosophy of History: An Introduction*. New York: Harper Torchbooks.
- Wibisono, Koento. 1983. *Arti Perkembangan menurut Filsafat Positivisme August Comte*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Referensi Lain-lain

- 'Abîd ibn al-Abrâş. [t.th.]. *Dîwân 'Abîd ibn al-Abrâş*. Beirut: Dâr Sâdir.
- Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. [t.th.]. *Fath al-Bârî*. Riyâd: al-Maktabat al-Salafiyyah.
- Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. 1984. *Tahzîb al-Tahzîb*. Beirut : Dâr al-Fikr.
- Al-Azadî, Abû Dâwûd Sulaimân ibn al-Asy'as. [t.th.]. *Sunan Abî Dâwûd*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Bukhâri, Muḥammad ibn Ismâ'il. 1981. *Saḥîḥ al-Bukhâri*. Semarang: Usaha Keluarga.
- Al-Faruqi, Isma'il R. & Lois Lamya. 1986. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publising Company.
- Al-Fayûmî, Muḥammad Ibrâhîm. 1982. *Fî Fikr al-Dînî al-Jâhilî*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.
- Al-Khansâ'. 1986. *Dîwân al-Khansâ'*. Beirut: Maṭba'at al-Kaṣûlikiyah li al-Aba' al-Yasyu' iyyîn.
- Al-Naisabûrî, Muslim ibn al-Ḥajjâj. [t.th.]. *Saḥîḥ Muslim*. Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Sâyis, Muḥammad 'Alî. 1970. *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihadî wa Aṭwâriḥ*. Kairo: Majma' al-Buhûs al-Islâmiyyah.
- Al-Sayûṭî, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân. 1985. *Al-Radd 'alâ Man Akhlada ilâ al-Ard wa Jahula an al-Ijtihâd fî Kulli 'Aṣr*. Al-Iskandariyyah: Mu'assasah al-Syabâb al-Jâmi'ah.
- Al-Sikkîṭ, Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ishâq. 1926. *Syarḥ Dîwân 'Urwah ibn al-Ward al-'Abasî*. Alger: Jules Carbonel.
- Al-Ṭabarî (a), Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr. [t.th.]. *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Alam, Syamsul. [t.th.]. *Modernisasi dan Kemajuan dalam Islam: Koreksi Terhadap Peradaban Barat*. Pekanbaru: Yayasan Sadar Nusa.
- Amîn, Ahmad. 1963. *Fajr al-Islâm*. Kairo: Maktabat al-Nahḍat al-Miṣriyyah.
- Brzezinski, Zbigniew. 1990. *Kegagalan Besar: Muncul dan Runtuhnya Komunisme dalam Abad Kedua Puluh*. Terjemahan: Tjun Surjaman. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

- Bucaille, Maurice. 1986. *Asal-usul Manusia Menurut Bibel, al-Qur'an, Sains*. Terjemahan Rahmani Astuti. Bandung Mizan.
- Bucaille, Maurice. 1978. *Bibel, Qur'an, dan Sains Modern*. Terjemahan H.M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang.
- Buckley, Walter. 1967. *Sociology and Modern System Theory*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Durkheim, Emile. 1951. *Suicide: A Study in Sociology*. Terj. Inggris: George Simpson. New York: Free Press.
- Etzioni, Amitai. Halevy, Eva Etzioni-. [Ed.]. 1973. *Social Change: Sources, Patterns, and Consequences*. New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Ibn Qutaibah. 1966. *Al-Syi'r wa al-Syu'arâ'*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.
- Iqbal, Sir Muhammad. 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bahavan.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Macdonald, Duncan B. 1903. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Naqvi, Syed Nawab Haider. 1981. *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. Leicester: Islamic Foundation. Terjemahan Indonesia: 1985. "*Etika dan Ilmu Ekonomi: Suatu Sintesis Islami*". Terjemahan Husin Anis & Asep Hikmat. Bandung: Penerbit Mizan.
- Pelikan, Jaroslav. 1971. *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*. London: hutchinson & Co.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Robertson, Ian. 1977. *Sociology*. New York: Worth Publishers, INC.
- Sardar, Ziauddin. 1987. *Masa Depan Islam*. Terjemahan Rahmani Astuti. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Ša'lab, Abû al-'Abbâs Aḥmad ibn Yaḥyâ ibn Zaid al-Syaibânî. 1964. *Syarḥ Dîwân Zuhair ibn Sulmâ*. Kairo: Al-Qaumiyah li al-Ṭibâ'ah wa al-Nasyr.

- Shaban, M.A. 1971. *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge: The University Press.
- Silver, Daniel Jeremy, 1990. *The Story of Scripture: From Oral Tradition to the Written Word*. New York: Basic Books Inc.
- Weber, Max. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. Terj. Inggeris: A.M. Handerson & Talcott Parsons. New York: Oxford University Press.

Artikel-artikel

- Arthur, Christopher E. 1979-1977. "Gadamer and Hirsch: The Canonical Work and The Interpreter's Intention". *Cultural Hermeneutics*, 4. 183-97.
- Danielou, Jean. 1950. "The Conception of History in The Christian Tradition". *The Journal of Religion*. 30, 3. 171-80.
- Dascal, Marcello. 1992. "Model of Interpretation". Dalam Maxim Stamenov [Ed.]: *Current Advances in Semantic Theory*. Philadelphia: John Benyamin Publising Company. 109-27.
- Ely, Rim and G. 1973, "The Historical Analysis of Change". *Mind*. 82.CC9-94
- Farsi, Nabîh Amîn. Galdden, Harold W. 1960. "Tatawur Ma'na Kalimah 'Ĥanîf al-Qur'āniyah". *Al-Abhâs*. 13, 1. 25-42.
- Hazelton, Roger. 1950. "Time, Eternity, and History". *The Journal of Religion*. 30, 1. 1-12.
- Helu, I.F. 1992. "Anderson, Heraclitus, and History". *The Journal of Religion*. 30. 1 & 2. 22-31.
- Martin, Richard C. 1981. "Understanding the Qur'an in Text and Context". *History of Religion*. 21, 1. 361-84.
- Mir, Mustansir. 1986. "The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes, and Context". *The Muslim World*. 76, 1. 115.
- Nasution, Harun. 1994. : "Ijtihad, Sumber Ketiga Ajaran Islam". Dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri [Ed.]: *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Penerbit Mizan. 108-16
- Palmer, Richard E. 1973-1974, "Phenomenology as Foundation for Post Modern Philosophy of Literary Intertpretation". *Cultural Hermeneutics*. 1, 207-23.

- Preiss, Theo. 1950. "The Christian Philosophy of History". *The Journal of Religion*. 30, 3. 157-70.
- Rahman, A.N.M. Wahidur. 1991. Modernists' Approach to the Qur'an Sir Sayyid Ahmad Khan and Moulavi Chiragh Ali". *Islam and The Modern Age*. 22, 2. 91-114.
- Rahman, Md. Bodiur. 1990. "Implication Of Choice in the Holy Qur'an". *Islam and the Modern Age*. 21, 1. 15-35.
- Rippin, A. 1982. "The Present Status of Tafsir Studies". *The Muslim World*. 72. 224-38.
- Rippin, A. 1983. "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls, and Prospect". *British Society for Middle Eastern Studies*. 10, 2. 38-47.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1980. "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Non-reductionist Interpretation of the Qur'an". *International Journal of Middle East Studies*. 11. 487-505.
- Suchting, W.A. 1972. "Marx, Popper, and 'Historicism'". *Inquiry*. 15. 235-66.
- Urbach, Peter. 1978. "Is Any of Popper's Arguments Against Historicism Valid?". *British Journal for the Philosophy of Science*. 29. 117-30.
- Waldman, Marilyn R. 1985. "New Approaches to 'biblical' Materials in the Qur'an". *The Muslim World*. 77, 1. 1-16.

RIWAYAT HIDUP

N a m a : Munzir Hitami
Tempat, tanggal lahir : Kampar, 22 April 1954
Pekerjaan : Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Sulthan Syarif
Qasim Pekanbaru
Alamat : Jl. Rajawali Sakti I Simpangbaru Tampan
Pekanbaru

Nama Ayah : By. Hitam (Almarhum)
Nama Ibu : Hafsa Yuni (Almarhumah)

Nama Istri : Syartini HAR.

A n a k : - Fitria Octina Munzir
(2 Oktober 1982)
- Medyantiwi Rahmawita Munzir
(7 Januari 1985)
- Nurhikmah Ramadona Munzir
(4 Maret 1994)

Pendidikan : - SD Negeri 6 Rumbio Kampar tamat
tahun 1968
- Madrasah Tsanawiyah Pondok Pesantren
Daarun Nahdhah Thawalib Bangkinang tamat
tahun 1971
- Madrasah Aliyah Pondok Pesantren
Daarun Nahdhah Thawalib Bangkinang tamat
1973
- Sarjana Muda Fakultas Tarbiyah
IAIN SUSQA Pekanbaru 1977
- Sarjana Lengkap Jurusan Bahasa Arab
IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1982
- Pascasarjana Strata 2 (S-2) IAIN
Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1990
- INIS-Universitas Leiden Belanda 1993-1994

Pengalaman Kerja : - 1979-1986, Guru pada Pendidikan Islam

Al-Azhar Jakarta

- 1982-1986, Instruktur Bahasa Arab pada Sekolah Bahasa (SEBASA) HANKAM RI Jakarta, dosen bahasa Arab pada Lembaga Bahasa Arab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dosen Agama pada FKIS IKIP Muhammadiyah Jakarta dan Program Diploma III Keuangan dan Perpajakan Departemen Keuangan RI Jakarta.
- 1986-sekarang, dosen pada Fakultas Tarbiyah IAIN Sultrhan Syarif Qasim Pekanbaru

Karya Ilmiah

- “*Yang Berjatuh dalam Jalan Dakwah*”, (Karya Terjemahan), Al-Amanah, Jakarta 1988.
- “Perlu Reinterpretasi Wasiat”, dalam Rusli Karim: *Muhammadiyah dalam Komentar*, Rajawali, Jakarta, 1985.
- “Epistemologi Ilmu dalam Islam, dalam *Tajdid*, Majalah Ilmiah IKIP Muhammadiyah Jakarta, II, 1989.
- *Rekonseptualisasi Pendidikan Islami*, Tesis Program Pascasarjana S-2 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1990.
- “Pendidikan Keluarga pada Masyarakat Industri”, *An-Nida'* Majalah IAIN SUSQA Pekanbaru No. II-III, 1995
- *Pendidikan Islam dan Budaya Kerja*, Laporan Seminar Nasional BP-3M IAIN SUSQA Pekanbaru 1996.
- Beberapa makalah lainnya dalam surat kabar dan majalah.

