

**INTERPRETASI KATA HIKMAH DALAM  
AL-QURAN MENURUT JAMAL AL-BANNA**



**SKRIPSI**

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar  
Sarjana Agama

**Oleh:**

MUHAMMAD SAIFULLAH

NIM: 13530126

**JURUSAN ILMU AL-QURAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA  
2017**



Dosen Pembimbing  
Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

**NOTA DINAS**

Hal : Skripsi Saudara Muhammad Saifullah

Lamp : -

Kepada  
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga  
Di Yogyakarta

*Assalamu'alaikum wr.wb.*

Setelah membaca, meneliti, mengoreksi, serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama	: Muhammad Saifullah
NIM	: 13530126
Prodi	: Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul Skripsi	: Interpretasi Kata Hikmah dalam al-Quran Menurut Jamal al-Banna

Usai bisa diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu di Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini, kami mengharap agar skripsi yang bersangkutan dapat segera di-*munaqasyah*-kan. Atas perhatiannya, kami mengucapkan terima kasih.

*Wassalamu'aiakum wr.wb.*

Yogyakarta, 13 Februari 2017  
Pembimbing,

Dr. H. Ahmad Baidowi, M. Si  
NIP. 19690120 199703 1002



**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA**  
**FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM**  
Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 512156 Fax. (0274) 512156 Yogyakarta 55281

**PENGESAHAN TUGAS AKHIR**

Nomor: B-431/Un.02/Du/PP.05.3/02/2017

Tugas Akhir dengan judul : INTERPRETASI KATA HIKMAH DALAM AL-QUR'AN MENURUT JAMAL AL-BANNA

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : MUHAMMAD SAIFULLAH  
Nomor Induk Mahasiswa : 13530126  
Telah diujikan pada : Kamis, 23 Februari 2017  
Nilai ujian Tugas Akhir : 91 (A-)

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

**TIM UJIAN TUGAS AKHIR**

Ketua Sidang/Penguji I

Dr. Ahmad Baidowi, M.Si  
NIP. 19690120 199703 1 001

Penguji II

Dr. H. Abdul Mustajim, M.Ag.  
NIP. 19721204 199703 1 003

Penguji III

Dr. H. Zuhri, M.Ag.  
NIP. 19700711 200112 1 001

Yogyakarta, 23 Februari 2017

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

DEKAN



Dr. Alim Roswanto, M.Ag.  
NIP. 19681208 199803 1 002

## SURAT PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Saifullah  
NIM : 13530126  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Prodi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir  
Alamat Rumah : Margomulyo, Kerek, Tuban, Jawa Timur  
Alamat di Yogyakarta : Maguwo, Banguntapan, Bantul, Yogyakarta  
Telp/hp : 085608300036  
Judul : Interpretasi Kata Hikmah dalam al-Quran Menurut Jamal al-Banna

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar asli karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Manakala skripsi telah di-*munaqasyah*-kan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal *munaqasyah*. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan, maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia *munaqasyah* kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila di kemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 3 Februari 2017

Saya yang bertanda tangan



Muhammad Saifullah

NIM. 13530126

## SEJENIS SEMBOYAN

\*Terkadang, kita butuh “yang lebih” dari sekedar benar

\*Satu lagi mitos di dunia ini, “kesalahan!”



## **TERSAJI UNTUK,**

Diri saya sendiri  
dan  
Semesta yang mencakup segala “yang tercinta”



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No. 158/1987 dan 05436/U/1987.

### 1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	Alif	.....	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Sā'	Š	es titik atas
ج	Jim	J	Je
ح	Hā'	ḥ	ha titik di bawah
خ	Khā'	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	Zet titik di atas
ر	Rā'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Šād	Š	es titik di bawah
ض	Dād	ḍ	de titik di bawah

ط	Tā'	Ṭ	te titik di bawah
ظ	Zā'	Ẓ	Zet titik di bawah
ع	'Ayn	...'	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	G	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Waw	W	We
ه	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	...'	Apostrof
ي	Yā	Y	Ye

2. Konsonan Rangkap Karena *Tasydid* Ditulis Rangkap

متعقدين                      ditulis                      *muta' aqqidīn*

عدة                              ditulis                              *'iddah*

3. Ta' Marbutah di Akhir Kata

a. Bila dimatikan, ditulis h:

هبة                              ditulis                              *hibah*

جزية                              ditulis                              *jizyah*



(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

b. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:

نعمة الله	ditulis	<i>ni'matullāh</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>zakātul-fitri</i>

#### 4. Vokal Pendek

(fathah) ditulis a contoh	ضَرَبَ	ditulis <i>daraba</i>
(kasrah) ditulis i contoh	فَهِمَ	ditulis <i>fahima</i>
(dammah) ditulis u contoh	كُتِبَ	ditulis <i>kutiba</i>

#### 5. Vokal Panjang

a. Fathah + alif, ditulis ā (garis di atas).

جاهليّة	ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
---------	---------	-------------------

b. fathah + alif maqsūr, ditulis ā (garis di atas)

يسعى	ditulis	<i>yas'ā</i>
------	---------	--------------

c. kasrah + ya mati, ditulis ī (garis di atas)

مجيد	ditulis	<i>majīd</i>
------	---------	--------------

d. dammah + wawu mati, ditulis ū (dengan garis di atas)

فروض	ditulis	<i>furūd</i>
------	---------	--------------

#### 6. Vokal Rangkap

a. Fathah + yā mati, ditulis ai

بينكم            ditulis            *bainakum*

b. fathah + wau mati, ditulis au

قول            ditulis            *qaul*

7. Vokal Pendek Berurutan Ddalam Satu Kata, Dipisahkan Dengan Apostrof.

الانتم            ditulis            *a'antum*

اعدت            ditulis            *u'iddat*

لئن شكرتم        ditulis            *la'in syakartum*

8. Kata Sandang Alif + Lām

a. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القران            ditulis            *al-Qur'an*

القياس            ditulis            *al-Qiyās*

b. Bila diikuti huruf syamsiyyah, sama dengan huruf qamariyah.

الشمس            ditulis            *al-syams*

السماء            ditulis            *al-samā'*

9. Huruf Besar

Huruf besar dalam tulisan Latin digunakan sesuai dengan Ejaan yang disempurnakan (EYD).

10. Penulisan Kata Dalam Rangkaian Kalimat Dapat Ditulis Menurut Penulisannya

ذوى الفروض        ditulis            *zawi al-furūd*

اهل السنة            ditulis            *ahl al-sunnah*

## ABSTRAK

Penelitian ini mencoba untuk menggali apa maksud utama dari penafsiran *ḥikmah* Jamal al-Banna. Hal itu berlandaskan asumsi bahwa pada konstruksi interpretasinya Jamal tampak menempatkan *ḥikmah* pada dua ranah yang berbeda. Satu diposisikan sebagai penyempurna *qiyās* yang berada di wilayah *ushūl al-fiqh* dan satunya lagi sebagai sumber ketiga sistematika pengetahuan baru Islam. Sampai di sini, penulis merasa penting untuk menggali lebih dalam apa yang sebenarnya diinginkan Jamal dengan konstruksi penafsiran *ḥikmah*-nya tersebut?

Dalam redaksi penafsiran *ḥikmah*-nya, Jamal tampak tidak suka memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai relasi antara interpretasi *ḥikmah*, *qiyās*, dan *al-manzūmah al-jadīdah li al-ma'rifah al-Islāmiyyah*, sistematika baru pengetahuan Islam (epistemologi Islam). Ia hanya menjelaskan secara umum bahwa *ḥikmah* adalah seperangkat peradaban, seni, budaya, bahasa, teori, dan sejenisnya dari segala ruang dan waktu. Mendapati itu, penulis tergugah untuk meminjam teori analisis wacana kritis Van Dijk guna menyelami apa sejatinya yang menjadi impian Jamal dalam hal ini. Teori ini mengandaikan siapa saja untuk tidak sekedar berhenti pada teks—yang dalam ihwal ini, teks tafsir—tetapi juga apa yang bersemayam di balik teks. Oleh karenanya, cukuplah beralasan mengapa analisis wacana kritis yang menjadi pilihan dalam penelitian ini: sebab untuk mendapatkan benang merah dari gaya penafsiran Jamal tersebut, tidak cukup jika hanya mengandalkan teks tertulis. Secara bersamaan juga, sebagai pendukung sekaligus pijakan, penulis merasa penting untuk menggenggam rancang bangun tafsir Jamal terlebih dulu—yang oleh karenanya, penulis memakai kerangka epistemologi sebagai tambahan.

Alhasil, dengan mempertimbangkan setiap diksi, struktur paragraf, redaksi tema, kajian interteks, dan sebagainya, penulis sampai pada titik simpul bahwa secara prinsip Jamal tidak membedakan antara *fiqh* dan pengetahuan Islam serta *ushūl fiqh* dan sistematika pengetahuan Islam. Ini menjadi mungkin lantaran, Jamal memiliki konsep *fiqh* sekaligus *ushūl fiqh* tersendiri. Lebih jauh, jika dilihat dari jendela epistemologi, rupanya sistematika ini merupakan tawaran “epistemologi Islam” baru versi Jamal al-Banna yang dibentuk, salah satunya, lewat interpretasi *ḥikmah* dalam al-Quran.

## KATA PENGANTAR

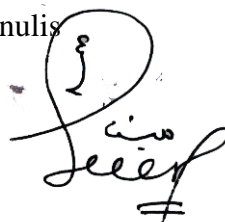
Limpahan terima kasih terhembuskan pada Tuhan yang telah memberi bermilyar kenikmatan. Juga segudang apresiasi teruntuk para Nabi atas banyak suri teladan yang diberikan. Tanpa itu, rasanya mustahil saya bisa menuliskan kalimat pengantar untuk karangan yang masih mentah—dan akan selalu mentah—ini.

Sebagaimana dengannya pula, merupakan suatu kebanggaan tersendiri, pada akhirnya, saya berkesempatan secara masuk akal untuk mengucapkan banyak terima kasih pada semua yang terlibat di sini. Jika diringkas, saya banyak berhutang pada:

- a. Prof. KH. Yudian Wahyudi, Ph. D, Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- b. Dr. Alim Roswantoro, MA., Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- c. Dr. Abdul Mustaqim, Ketua Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- d. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, selaku Pembimbing Akademik penulis dari semester awal hingga penulis menyelesaikan proses belajar di jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.
- e. Dr. H. Ahmad Baidlawi, sebagai Pembimbing Skripsi yang telah meluangkan waktu untuk membaca, mengoreksi, dan membimbing saya.

Yogyakarta, 23 Februari 2017

Penulis



Muhammad Saifullah

NIM.13530126

## DAFTAR ISI

NOTA DINAS .....	iii
LEMBAR PENGESAHAN .....	iv
LEMBAR PERNYATAAN .....	v
MOTO .....	vi
LEMBAR PERSEMBAHAN .....	vii
LEMBAR TRANSLITERASI .....	viii
ABSTRAK .....	xii
KATA PENGANTAR .....	xiii
DAFTAR ISI .....	xiv
DAFTAR TABEL .....	xix
BAB I: PENDAHULUAN .....	1
A. Latar Belakang .....	1
B. Rumusan Masalah .....	12

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian .....	13
D. Telaah Pustaka .....	13
E. Metodologi .....	22
1. Metode Pengumpulan Data .....	22
2. Metode Pengolahan Data .....	23
F. Landasan Teori .....	24
G. Sistematika Pembahasan .....	26
<b>BAB II: ANALISIS WACANA DALAM PENAFSIRAN AL-QURAN .....</b>	<b>29</b>
A. Epistemologi .....	29
B. Kognisi Sosial Van Dijk .....	30
1. Teks .....	31
2. Kognisi Sosial .....	32
3. Analisis Sosial .....	33
<b>BAB III: SKETSA BIOGRAFI JAMAL AL-BANNA .....</b>	<b>36</b>
A. Jamal al-Banna dan Keluarga .....	36
B. Pendidikan Jamal al-Banna .....	39
C. Lingkungan Sosial dan Politik .....	41
D. Karier Sosial dan Politik .....	44
E. Karya .....	46

<b>BAB IV: PENAFSIRAN <i>Hikmah</i> DALAM AL-QURAN .....</b>	<b>48</b>
A. Ayat-Ayat <i>Hikmah</i> dalam al-Quran .....	48
B. Penafsiran <i>Hikmah</i> dari Masa ke Masa .....	49
1. Dari Kalangan Penafsir .....	49
a. Penafsiran <i>Hikmah</i> Sulaiman bin Muqatil .....	49
b. Penafsiran <i>Hikmah</i> Tabari .....	51
c. Penafsiran <i>Hikmah</i> Baidlawi .....	53
d. Penafsiran <i>Hikmah</i> al-Alusi .....	54
e. Penafsiran <i>Hikmah</i> Salman Ghonim .....	55
f. Penafsiran <i>Hikmah</i> Daniel Madigan .....	57
2. Dari Kalangan Filsuf .....	58
a. Penafsiran <i>Hikmah</i> Ibnu Rusyd .....	59
b. Penafsiran <i>Hikmah</i> Suhrawardi .....	61
c. Penafsiran <i>Hikmah</i> Armahedi Mahzar .....	62
C. Penafsiran <i>Hikmah</i> Jamal al-Banna .....	64
1. Metodologi Penafsiran Jamal al-Banna .....	64
2. Penerapan Metodologi Tafsir Jamal al-Banna pada Kata <i>Hikmah</i> .....	77
3. Arah Penafsiran Jamal al-Banna .....	87
D. Maksud Utama Penafsiran <i>Hikmah</i> Jamal al-Banna .....	91
1. Teks .....	93
a. Makro .....	93

b. Superstruktur .....	95
c. Mikro .....	97
2. Kognisi Sosial .....	98
3. Analisis Sosial .....	101
<b>BAB V: PENUTUP .....</b>	<b>111</b>
A. Kesimpulan .....	111
B. Saran .....	115
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>116</b>



## DAFTAR TABEL

### A. Tabel Rancang Bangun Penafsiran Jamal

Sumber	Metode dan Pendekatan	Validitas
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Realitas dan akal (dominan)</li> <li>- <i>Al-Qur'ān</i> dan Hadis Sahih (<i>al-sunnah al-'amaliyyah</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Anarkis, tidak ada patokan terhadap metode tertentu</li> <li>- Kesesuaian dengan nilai universal <i>al-Qur'ān</i> diutamakan</li> </ul>	Pragmatis, bermanfaat praktis bagi Manusia

### B. Tabel “Sistematika Pengetahuan Islam” Jamal

	Klasik		Kontemporer	
	Sumber	Pendekatan	Sumber	Pendekatan
<b>Fikih</b>	<i>Al-Qur'ān</i> Hadis Fikih	<i>Al-Qur'ān</i> Hadis Ijma' Ijithad ( <i>Qiyās</i> )	<i>Al-Qur'ān</i> Hadis Hikmah	Hikmah
<b>Manzūmah</b>	Tafsir Hadis Fikih	<i>Qiyās</i>		

C. Tabel “Epistemologi Islam” Jamal

Sumber	Metode dan Pendekatan	Validitas
<i>al-Qur’ān</i> Hadis Sahih Hikmah(menyangkut segala model realitas dan teman-temannya)	Anarkis	Pragmatis



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Setidaknya ada **tiga** alasan mengapa penelitian ini penting untuk dimulai. Pertama, karena istilah *ḥikmah* masih menjadi perdebatan hingga hari ini. Kedua, sebab Jamal memiliki interpretasi *ḥikmah* yang boleh dibilang unik atau berbeda dengan lainnya. Dan yang terakhir, lantaran Jamal menyajjarkan terminologi *ḥikmah*-nya dengan terminologi *qiyās* Syafi'i, pendiri mazhab Syafi'i.

Untuk yang **pertama** bisa dibuktikan lebih lanjut dari bagaimana beberapa tokoh mulai dari Syafi'i sampai dengan Daniel Madigan memahami *ḥikmah* secara berbeda-beda, saling tertaut, dan menemukan momentumnya masing-masing—yang di dalamnya juga terdapat nama Ibnu Rusyd, Suhrawardi, Armahedi Mahzar, dan Salman Ghonim. Mulai dari Syafi'i, bisa diamati bagaimana dia memperjuangkan bahwa kata *ḥikmah* tidak lain adalah *ḥadīṣ* Nabi.<sup>1</sup> Sebagai konsekuensinya, Syafi'i

---

<sup>1</sup> Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām wa I'ādatu Ta'sīsi Manzūmātal-Ma'rifah al-Islāmiyyah*, (Beirut: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah*, 2005), hlm. 442.

bersikukuh memahami kalau *ḥadīṣ*, dalam skala yang besar, juga memiliki nilai universal sebagaimana al-Quran.<sup>2</sup>

Dalam ihwal ini, Syafi'i memaparkan tujuh ayat mengenai *ḥikmah*. Yaitu *al-Baqarah* (2): 129, 151, 231; *Āli 'Imrān* (3): 164; *al-Jumu'ah* (62): 2; *al-Nisā'* (4): 113; dan *al-Aḥzab* (33): 34. Pada semua ayat tersebut, kata *ḥikmah* diletakkan tepat setelah kata *al-kitāb* dan *āyātullāh* yang sering dipahami sebagai al-Quran. Syafi'i melihat diksi itu sebagai sesuatu yang memuat pesan tertentu. Dan walhasil, di ujung, Syafi'i mengartikan kata *ḥikmah* sebagai sunah Nabi Muhammad.<sup>3</sup>

Sedangkan, di waktu dan tempat yang berbeda, Ibnu Rusyd justru memahami *ḥikmah* sebagai filsafat. Ini bisa dibuktikan dari bagaimana Ibnu Rusyd seringkali memakai kata *ḥikmah* untuk menjelaskan bahwa sesungguhnya antara *syarī'ah* dan filsafat tidaklah bertentangan. Bahkan, kata *Ibnu Rusyd*, filsafat adalah saudara perempuan *syarī'ah*.<sup>4</sup>

Berbeda dengan Syafi'i, Ibnu Rusyd membentuk pemahamannya tentang *ḥikmah* bukan secara langsung mengambil ayat-ayat yang memuat kata *ḥikmah*. Namun, melalui beberapa ayat terkait pentingnya

---

<sup>2</sup> Salah satu postulasi yang dipakai Syafi'i dalam memahami *ḥikmah* sebagai sunah adalah bahwa meyakini Allah itu sesungguhnya juga meyakini Rasulnya, begitu juga sebaliknya. Dan di waktu yang sama, kata *ḥikmah*, pada banyak kesempatan, berposisi tepat setelah kata *al-kitāb* yang berarti al-Quran. Jadi, tidak mengada-ada jika *ḥikmah* di situ berarti sunah. Lihat Syafi'i, *al-Risālah* (Beirut: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah*, 1939) hlm. 78.

<sup>3</sup> Syafi'i, *al-Risālah*, hlm. 76 – 79.

<sup>4</sup> Lebih simpelnya, ini tampak jelas dari judul yang dipakai Ibnu Rusyd dalam menautkan syariah dan filsafat itu sendiri, yaitu *Faṣl al-Maqāl: wa Taqrīru mā Baina al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*. Lihat Ibnu Rusyd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīru mā Baina al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* (Beirut: *Dār al-Masyriq*, 1986), hlm. 58.

mengoptimalkan akal budi dan perlunya merenungi alam. Ayat-ayat tersebut meliputi surat *al-Ḥasyr* (59): 2, *al-A'raf* (7): 184, *al-An'ām* (6): 75, *al-Gāsyiyah* (88): 16 – 17, dan *Āli 'Imrān* (3): 191. Dari semua ayat tersebut, Ibnu Rusyd sampai pada kesimpulan bahwa *syarī'ah* tidak bertentangan sama sekali dengan filsafat atau apa yang sering disebutnya sebagai *ḥikmah*.<sup>5</sup>

Masih dalam poros yang sama, Suhrawardi memilih melanjutkan dan mengembangkan tradisi yang dibangun Ibnu Rusyd dengan istilah *al-Ḥikmah al-Isyrāqīyyah* atau filsafat iluminasi. *Ḥikmah* versi Suhrawardi ini dilahirkan guna mendampingi—untuk tidak menyebut mengkritik—filsafat paripatetik yang sebelumnya usai berkembang.<sup>6</sup>

Suhrawardi melakukan ini tidak secara tersurat tertuju pada ayat sebagaimana kedua sosok sebelumnya. Dia lebih fokus terhadap kata *al-Isyrāqīyyah* dibanding kata *ḥikmah*. Suhrawardi memutuskan untuk melihat kata *ḥikmah* sebagai postulasi yang tidak bisa tidak berarti filsafat. Ini terbukti dari bagaimana dia menyebut para filosof Yunani sebagai *ḥakīm*. Bahkan dia menyebut Platon—atau Plato dalam bagasa

---

<sup>5</sup> Ibnu Rusyd, *Faṣl al-Maqāl ...*, hlm. 27 – 28.

<sup>6</sup> Suhrawardi dengan cukup jelas menyebut bahwa memang *ḥikmah al-isyrāq-nya* diperuntukkan untuk mengkritik *ḥikmah al-massyā'iyah*. Suhrawardi, dalam beberapa kesempatan, menyebut yang kedua dengan istilah *qā'idah al-Massyā'in*. Di samping itu, melalui ini pula bisa diamati bahwa Suhrawardi memahami konsep *ḥikmah* sebagai filsafat. Lihat Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāq* (Teheran: al-Muṣṭafā, 1963), hlm. 20.

*mainstream*—sebagai *imām al-ḥikmah*. Adapun mengenai ayat, Suhrawardi lebih pada, salah satunya, surat *al-Nūr* (24): 35.<sup>7</sup>

Se-ritme dengan itu juga adalah Armahedi Mahzar. Di tangan Armahedi lahir apa yang disebut sebagai *al-Ḥikmah al-Wahdātiyyah* atau filsafat integralisme. *Ḥikmah* ini sengaja ditelorkan oleh Armahedi untuk mendamaikan antara *al-Ḥikmah al-Massā'iyah* (filsafat paripatetik) dan *al-Ḥikmah al-Isyrāqiyyah* (filsafat iluminasi).<sup>8</sup>

Armahedi menginterpretasikan surat *al-Nisā'* (4): 113 dalam membangun kerangka pemikirannya. Sebab basisnya adalah filsafat ilmu, Armahedi memahami ayat tersebut sebagai sebuah struktur keilmuan versi al-Quran. Dengan kata lain, di sini Armahedi memahami bahwa ada dua hal hierarkis yang melandasi keilmuan, yakni *ḥikmah* dan *al-kitāb*. Pertama berarti filsafat dasar dan kedua bermakna al-Quran. Keduanya harus dilihat secara hierarkis sebab diksi yang dipakai pada ayat mendahulukan kata *al-kitāb*, *ḥikmah*, dan baru ilmu. Jadi, kata Armahedi, dalam membangun suatu susunan keilmuan, seorang Muslim penting

---

<sup>7</sup> Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāq*, hlm. 10. Lihat juga Rusdin Ahmad, “Konsep Isyraqy dan Hakekat Tuhan: Studi atas Pemikiran Suhrawardi al-Maqtul”, *Hunafa*, 3, 4, 2006, hlm. 396 – 399.

<sup>8</sup> Salah satu pijakan Armahedi dalam hal ini adalah epistemologi holistik yang pada akhir abada ke—20 mulai populer. Epistemologi ini muncul sebagai bentuk protes atas paradigma antroposentris yang terkesan sewenang-wenang memerkosa alam mengatasnaakan humanisme. Epistemologi holistik menawarkan bahwa yang berhak atas alam semesta bukan saja manusia, tetapi semua yang ada di dalamnya. Namun, meski demikian rupanya epistemologi holistik sama sekali tidak menyingung Tuhan. Ini dipahami Armahedi sebagai sebuah kekurangan. Untuk itu, Armahedi hadir dalam diskusi ini dengan epistemologi—atau sebut saja filsafat—integralismenya sebagai tawaran solusinya. Epistemologi integralisme merupakan bentuk lanjutan dari epistemologi peripatetik Ibnu Rusyd dkk. dan epistemologi iluminatif Suhrawardi beserta Mulla Sadra. Lihat Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1993), hlm. 124 – 131.

untuk melandasinya dengan filsafat dasar atau *ḥikmah* dan tidak lupa di bawahnya ada al-Quran.<sup>9</sup>

Adapun untuk Salman Ghonim<sup>10</sup> dan Daniel Madigan,<sup>11</sup> dalam perdebatan ini, mencoba untuk tidak terjebak dalam dua pola sebelumnya—Syafi’i dengan *ḥadīṣ*-nya dan Ibnu Rusyd dan teman-temannya dengan filsafat-nya. Keduanya memilih melihat kata *ḥikmah* secara lebih detail, yaitu dari akar katanya. Alhasil, salah satu kesimpulannya adalah bahwa kata *ḥikmah* memiliki arti yang terjalin erat dengan hukum dan kekuasaan. Ini akan tampak lebih jelas saat disejajarkan dengan kata *ḥukm*, *ḥākīm*, *ḥakam* atau juga *ḥukamā’*.

Salman Ghonim tampak suka untuk menyejajarkan ayat-ayat yang menyuratkan kata *ḥikmah*, seperti *Āli ‘Imrān* (3): 79, al-Syu’ara(26): 83, dan Maryam (19): 12, dengan ayat yang sering dipakai untuk menggemakan yel-yel “kekuasaan milik Allah”, al-An’am (6): 57. Oleh sebab itu, dengan banyak pertimbangan, Salman Ghonim sampai pada pemahaman bahwa *ḥikmah* adalah sejenis rasa atau kekuatan untuk fokus serta komitmen dalam menyelesaikan persoalan-persoalan sosial. Jika dilihat lebih dalam, maksud seperti itu tidak berbeda jauh dengan makna

---

<sup>9</sup> Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan*, hlm. 12.

<sup>10</sup> Muhammad Salman Ghonim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, terj. Kamran Asad Irsyadi (Yogyakarta: LKIS, 2000), hlm. 59 – 64.

<sup>11</sup> Daniel Madigan, *The Qur’an’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture* (New Jersey: Princeton University Press, 2001), hlm. 93 – 96.

dasar dari politik, yakni sesuatu yang berguna untuk mengatur masyarakat.<sup>12</sup>

Identik dengan Salman, Daniel terlihat lebih nyaman menyejajarkan ayat-ayat *ḥikmah*, *Āli ‘Imrān* (3): 81, *al-Aḥzab* (33): 34, *al-Baqarah* (2): 251, *Shaad* (38): 20, *al-Zuhkruf* (43): 63, dan *al-Qamar* (54): 5, dengan dua ayat yang fokus pada kata *al-kitāb*. Dua ayat tersebut adalah *al-Ankabut* (29): 27 dan *al-Hadid* (57): 26. Dalam ihwal ini, Daniel sampai pada kesimpulan bahwa makna *ḥikmah* bukan saja kebijaksanaan sebagaimana normalnya, tetapi kebijaksanaan yang tertaut erat dengan kekuasaan, petunjuk Tuhan, dan pemerintahan.<sup>13</sup>

Begitulah kiranya, sedikit cerita dialektis tentang interpretasi kata *ḥikmah* selama ini. Dan tepat di titik ini pula terletak alasan mengapa terminologi *ḥikmah* menjadi penting dan menggigit untuk diteliti.

Sedangkan untuk yang **kedua**, unik, ini terbukti dari bagaimana Jamal menginterpretasikan *ḥikmah* bukan saja sebagai *ḥadīṣ*, filsafat atau pun *ḥukm*, tetapi sebagai apa pun yang berisi prinsip-prinsip kebebasan, berpikir rasional, ber-orientasi keadilan, dan kemaslahatan.<sup>14</sup> Sebagai efek sampingnya, baik itu filsafat, hukum, atau lainnya bisa masuk di kategori *ḥikmah* versi Jamal selama itu memuat prinsip-prinsip di atas.

---

<sup>12</sup> Muhammad Salman Ghonim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, terj. Kamran Asad Irsyadi, hlm. 60 – 61.

<sup>13</sup> Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, hlm. 93.

<sup>14</sup> Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām ...*, hlm. 444.



Pandangan tersebut dibangun Jamal dengan menginterpretasi empat belas (14) ayat dalam al-Quran. Lima darinya tentang kata *ḥikmah* yang mendampingi *al-kitāb*, limanya lagi yang bertautan dengan beberapa Nabi, dan empat sisanya menggantung tanpa tautan. Dalam membangun pemahamannya, Jamal berpijak pada sekurangnya dua asumsi, yakni status semua kitab suci yang tidak memuat apapun kecuali hal ihwal global dan Islam sendiri yang posisinya sebagai agama paripurna. Pertama seolah menuntut Jamal guna memunculkan satu konsep yang dengannya para pemeluk agama bisa memahami apa pun yang tidak termuat dalam kitab suci. Sedangkan kedua mengandaikan adanya suatu media atau alasan supaya masyarakat Muslim bisa menjadikan Islam senantiasa sesuai dengan perubahan zaman. Di titik inilah Jamal mulai mengembangkan interpretasi *ḥikmah*-nya.<sup>15</sup>

Lebih jauh, rupanya interpretasi Jamal ini juga terkait erat dengan apa yang disebutnya sebagai *al-Marja'iyah al-Manzūmah al-Jadīdah li al-Ma'rifah al-Islāmiyyah* atau sumber baru pengetahuan Islam yang terdiri atas al-Quran, *ḥadīṣ*, dan *ḥikmah*. Ini sengaja dilahirkan oleh Jamal sebagai anti-tesis atas sumber klasik pengetahuan Islam: tafsir, *ḥadīṣ*, dan *fiqh*. Jamal memandang bahwa salah satu sumber kemacetan perkembangan pemikiran Islam selama ini adalah terletak pada tiga sumber tersebut. Untuk itu, supaya perkembangan pemikiran Islam

---

<sup>15</sup> Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām ...*, hlm. 255 – 257.

kembali lancar, Jamal menawarkan rekonstruksi sumber pengetahuan Islam.

Adapun alasan **ketiga** mengapa ini menarik untuk diteliti adalah sebab dalam interpretasi terhadap kata *ḥikmah*, Jamal tidak jarang menyinggung soal *qiyās*-nya Syafi'i.<sup>16</sup> Dalam persinggungannya, Jamal cenderung menolak *qiyās* sebagai metode penggalian hukum dan membiarkan begitu saja dua hal lainnya yang notabene satu paket dengan *qiyās*, yaitu al-Quran dan *ḥadīṣ*. Lebih lanjut, jika ditautkan dengan tiga sumber baru pengetahuan Islam versi Jamal di atas, al-Quran, *ḥadīṣ*, dan *ḥikmah*, maka di sini bisa disebut ada sejenis upaya yang disengaja Jamal untuk menyejajarkan *ḥikmah*-nya dengan *qiyās* Syafi'i. Mengenai ini, Jamal tidak memberikan keterangan lebih lanjut dan secara bersamaan, ini pula yang menjadikan penelitian ini menemukan momentumnya. Dengan lain ungkapan, nanti salah satu pertanyaan yang akan muncul adalah apa sebenarnya yang diinginkan Jamal dengan kritik atas *qiyās* tersebut?

Tidak berhenti di sini, daya tarik atas konstruksi maksud *ḥikmah* Jamal juga bisa ditemukan dalam terminologi *al-Marjā'iyah al-*

---

<sup>16</sup> Salah satunya, ini tampak dari kritik Jamal terhadap konsep ijtihad para pemikir fikih yang sama sekali berbeda dengan ijtihad model Muadz bin Jabal. Ijtihad para pemikir fikih murni sama dengan *qiyās* yang digagas Syafi'i. Akibatnya, ijtihad yang ada hanyalah ijtihad di wilayah pencarian *'illah* yang ujungnya bukan pada penetap hukum, tetapi penjelas hukum. Jamal sungguh menyayangkan usulan Syafi'i terkait penyamaan secara tegas dua hal di atas. Tidak lepas dari kritik Jamal juga adalah Abu Zahrah dan al-Asnawi yang secara tersurat mendukung sepenuhnya usulan Syafi'i. Di samping itu juga terhadap Ali Hasbullah, meski dukungannya terbungkus secara tersirat. Lihat Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 1: Memahami Diskursus al-Quran*, terj. Hasibullah Sastrawi dan Zuhairi Misrawi (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2008), hlm. 72 – 85. Bandingkan dengan Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām ...*, hlm. 42.

*Manzūmah al-Maʿrifah al-Islāmiyyah*-nya. Jamal membiarkan terminologi tersebut lepas begitu saja tanpa ada batasan yang cukup berarti.<sup>17</sup> Sebagai dampaknya, Jamal memiliki keleluasaan memilih apa saja yang sesuai untuk dijadikan perbandingan. Kenyataan bahwa—secara tidak langsung—Jamal usai menyejajarkan *ḥikmah*-nya dengan *qiyās* Syafiʿi dan tiga sumber klasik pengetahuan Islam merupakan salah satu contoh atas keleluasaan Jamal di atas. Mengetahui ini, sepertinya adalah suatu godaan tertentu untuk menyelami lebih jauh apa sebenarnya keinginan utama Jamal dengan kelenturan itu?

Dengan ungkapan lain, dalam konstruksi konsep *ḥikmah*-nya, Jamal terlihat tidak memiliki tujuan yang cukup jelas. Hal tersebut bisa diamati, sebagaimana disinggung sedikit di atas, dari bagaimana Jamal menghadapkan langsung *ḥikmah* dengan *qiyās* yang berada di wilayah sumber hukum Islam (*Uṣūl al-fiqh*) di satu sisi dan meletakkannya di sumber pengetahuan Islam (*al-Marjāʿiyyah al-Manzūmah al-Maʿrifah al-Islāmiyyah*) di lain sisinya. Dalam satu bagian bukunya, Jamal berpendapat:<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Ini bisa diamati dari bagaimana dalam satu bagian yang fokus tentang sumber pengetahuan klasik, Jamal tidak memberi definisi dan batasan yang jelas. Padahal di bagian sumber pengetahuan baru, Jamal memberinya. Lihat Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām ...*, hlm. 336. Bandingkan pula dengan beberapa bagian sebelumnya yang juga sama sekali tidak menyentuh pada penjelasan terhadap tiga sumber klasik—tafsir, *ḥadīṣ*, *fiqh*. Tentang sumber pengetahuan klasik, Jamal hanya menjelaskan, berkali-kali, bahwa itu muncul pada abad ke – 3 H. Lihat Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām ...*, hlm. 330.

<sup>18</sup> Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām ...*, h.393.

ومن الطبيعي أن يكون الغرض من الإعادة هو أولاً تصحيح ما وقع فيه الأسلاف  
 عندما وضعوا منظومتهم وثانياً الإفادة من كل معارف العصر, وهو أمر إن كان  
 يعود إلى الطبيعة الخاصة للتقدم العلمي لهذا العصر. فإن له سنده من العقل—الذي  
 هو وحى الله الخاص لكل إنسان, ومن القرآن الذي هو وحى الله للناس جميعاً عندما  
 قرن "الحكمة" بالكتاب...

Secara kasar, kalimat tersebut berbicara tentang sumber pengetahuan Islam klasik yang selama ini tercerabut dari titik pijak asalnya, yakni manusia. Untuk itu, Jamal menawarkan sebuah sumber pengetahuan baru yang dengannya masyarakat Muslim bisa lebih maju, baik dari segi pemikiran atau pun peradaban. Dan di waktu yang sama, Jamal meletakkan *ḥikmah* di posisi ketiga menggantikan fikih. Dari situ, bisa dicermati bagaimana Jamal memosisikan *ḥikmah* dalam wilayah sumber pengetahuan Islam.

Namun, di lain bagian bukunya, Jamal menulis, “*qāla al-aslāf al-muassisūna li mandzūmat al-ma’rifat al-islāmiyyat inna uṣūl al-fiqh arba’atun al-Qurān wa al-Sunnah wa al-ijma’ wa al-ijtihād.*”<sup>19</sup> Di situ Jamal dengan jelas berbicara tentang sumber-sumber hukum Islam yang notabene berada di wilayah *Uṣūl al-fiqh*. Kalimat tersebut ditulis Jamal di bagian pembuka sub bab yang membahas *ḥikmah*. Sampai di sini, kiranya tidaklah berlebihan jika di awal tadi disebut bahwa konsep *ḥikmah* masih ambigu.

---

<sup>19</sup> Jamal al-Banna, *Tajdīd al-Islām ...*, hlm. 440.

Dalam diskursus terkait, Muhammad Zamzami pada artikelnya yang berjudul “Dari Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman Menuju Teologi Humanis: Analisis Pemikiran Jamal al-Banna, usai membahas bahwa *hikmah*, di benak Jamal adalah salah satu poin yang penting untuk senantiasa dibumikan dalam setiap proses penafsiran. Lebih detail, *hikmah* adalah mengenai nilai tertentu yang perlu ada di benak setiap penafsir dalam aktifitas penafsirannya. Adapun nilai tersebut adalah kebebasan, keadilan, dan kemaslahatan. Dengan bahasa lain, Zamzami memandang kalau *hikmah* pada diskursus ini sengaja dilahirkan oleh Jamal sebagai salah satu upaya untuk menghindari apa yang disebutnya sebagai monopoli penafsiran.<sup>20</sup>

Lebih mendalam, bagi Zamzami, Jamal juga menjadikan *hikmah* sebagai salah satu alasan logis untuk menyongsong genre penafsiran yang selalu *fresh* dan senantiasa sesuai dengan perkembangan zaman. Artinya, Jamal sengaja membentuk *hikmah* menjadi suatu terminologi tertentu yang dengannya seorang penafsir merasa bebas mengambil ilmu apapun dan dari manapun demi menyambut suatu produk tafsir yang solutif. Menurut Zamzami, ini dilakukan Jamal, tidak lain adalah untuk menuju apa yang dibahasakan oleh Zamzami sebagai “Teologi Humanis”.

Meski demikian, sepertinya pada artikel tersebut, Zamzami tidak tertarik untuk menyelami lebih detail bagian interpretasi Jamal terhadap

---

<sup>20</sup> Muhammad Zamzami, *Dari Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman Menuju Teologi Humanis: Analisis Pemikiran Jamal al-Banna*, hlm. 1688. Disampaikan pada acara AICIS XII di Surabaya 5 – 8 Nopember 2012.

kata *ḥikmah*. Selain itu, Zamzami juga tidak terduga untuk menjelajah lebih jauh tentang tiga sumber pengetahuan klasik yang oleh Jamal dianggap sebagai salah satu penyebab mendasar macetnya perkembangan pemikiran Muslim. Jadi, bukanlah suatu hal yang naif kiranya jika dalam penelitian ini, penulis mencoba untuk menjamah daerah tersebut demi satu pemahaman yang lebih utuh dan efektif.

Oleh karenanya, nanti dalam penelitian ini hanya akan difokuskan pada beberapa buku Jamal al-Banna yang memang di situ memuat pembahasan interpretasi *ḥikmah*-nya. Selain itu, beberapa pembahasan mengenai apa yang terjalin erat dengan *ḥikmah*—seperti *qiyās* dan tiga sumber pengetahuan Islam—pastinya juga akan mendapatkan perhatian yang sama.

Adapun untuk redaksi judul yang dipakai pada penelitian ini adalah “Interpretasi Kata *Ḥikmah* dalam al-Quran Menurut Jamal al-Banna. Dipakainya redaksi tersebut mengandaikan adanya tiga titik bidik utama, yaitu terminologi *ḥikmah* secara umum baik itu yang *pure* tertulis pada ayat-ayat al-Quran atau pun dalam pikiran beberapa pemikir yang membahas *ḥikmah*, interpretasi *ḥikmah* Jamal, dan yang terakhir adalah Jamal al-Banna sendiri.

## **B. Rumusan Masalah**

1. Bagaimana interpretasi kata *ḥikmah* dalam al-Quran menurut Jamal al-Banna?

2. Apa maksud utama Jamal al-Banna dengan interpretasi kata *hikmah* dalam al-Quran?

### C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

1. Tujuan
  - a. Guna memahami interpretasi kata *hikmah* dalam al-Quran menurut Jamal al-Banna berikut epistemologinya.
  - b. Untuk mempertegas maksud utama Jamal al-Banna dengan interpretasi kata *hikmah* dalam al-Quran.
2. Signifikansi
  - a. Sebagai salah satu tawaran untuk menjadikan masyarakat Muslim Indonesia lebih terbuka dan bersemangat untuk mempelajari berbagai keilmuan di luar al-Quran dan Sunah yang nantinya berdampak pula pada peradaban Islam.

### D. Telaah Pustaka

Terkait penelitian terdahulu, kiranya ada tiga kategori yang akan dipaparkan di sini. Adalah kategori penelitian-penelitian yang menyoal Jamal al-Banna kategori *hikmah* di benak Jamal al-Banna dan kategori *hikmah* secara umum.

Pada kategori **pertama** terdapat enam penelitian. Pertama adalah penelitian karya Mufida al-Jufri dengan judul *Kedudukan Perempuan*

*Menurut* Jamal al-Banna. Di dalamnya, Mufida menjelaskan bagaimana Jamal mengkritik tafsir-tafsir klasik yang menomorduakan perempuan dan juga sekaligus menekankan bahwa sejatinya salah satu nilai manifestasi dari nilai universal al-Quran adalah *gender equality*. Ini dilakukan Jamal selepas melihat setidaknya dua hal dalam wacana gender, yaitu sisi teks dan sejarah. Melalui yang pertama, menurut Mufida, Jamal berkesimpulan bahwa rupanya al-Quran memiliki metodenya sendiri untuk menyuarakan semangat *gender equality*, yakni dengan metode gradual atau bertahap. Sedangkan lewat sejarah Jamal menemukan bahwa salah satu alasan produk tafsir klasik bisa sebegitu rupa adalah karena kondisi sosial masyarakat ketika itu yang patriarkat.<sup>21</sup>

Kedua adalah *Wacana Pembebasan Perempuan: Studi Kritis Pemikiran Qasim Amin dan Jamal al-Banna* karya Saiful Bahri. Salah satu alasan Saiful Bahri membandingkan Jamal dengan Qasim Amin adalah sebab keduanya memiliki satu kitab yang identik, yaitu terkait *tahrīr al-mar'ah*, pembebasan perempuan. Salah satu asumsi dasar Jamal dalam merespon fenomena dimarginalkannya perempuan adalah bahwa al-Quran memperlakukan perempuan dan laki-laki secara egaliter. Dalam membangun argumennya, kata Saiful, Jamal memulainya dengan meruntuhkan konsep-konsep klasik mengenai keluarga, peran perempuan, cadar, dan poligami, lalu membangunnya kembali dengan nuansa yang

---

<sup>21</sup> Mufida al-Jufri, "Kedudukan Perempuan Menurut Jamal al-Banna", *Musawa*, Vol. 3, No. 1, 2011.



berbeda. Dan sampailah Jamal pada kesimpulan kalau sejatinya bukanlah ajaran Islam yang memarginalkan perempuan, tetapi pemahaman atas ajaran tersebut.<sup>22</sup>

Ketiga adalah *Islam sebagai Agama dan Umat* karya Zamzami. Zamzami dalam penelitian tersebut dengan gamblang menjelaskan bagaimana Jamalsama sekali tidak sependapat dengan kakaknya sendiri, Hasan al-Banna, mengenai konsep negara. Bagi Hasan, Islam adalah agama dan negara sehingga pemerintahan negara penting untuk dibentuk sebagaimana agama itu sendiri. Sedangkan di benak Jamal, tidak lah demikian. Islam bukanlah agama dan negara, tetapi agama dan umat. Istilah Islam itu agama dan negara berpotensi memicu timbulnya pemerintahan yang hegemonik dan bahkan tiranik.<sup>23</sup>

Keempat adalah karya Miftakhul Arif dengan judul *Relasi Suami-Istri dalam Pemikiran* Jamal al-Banna. Dalam penelitiannya, Arif berasumsi bahwa Jamal memiliki pandangan yang menarik mengenai hubungan antara suami dan istri. Salah satu yang menarik, kata Arif, adalah saat Jamal mengkritik konsep perceraian klasik yang cenderung menguntungkan suami. Di benak Jamal perceraian adalah urusan kedua belah pihak, sehingga bagaimanapun itu harus berlandaskan kesepakatan keduanya, bukan hanya suami. Lebih jauh, pemikiran semacam ini tidak

---

<sup>22</sup> Saiful Bahri, "Wacana Pembebasan Perempuan: Studi Kritis Pemikiran Qasim Amin dan Jamal al-Banna", *Lisan al-Hal*, Vol. 6, No. 2, 2014.

<sup>23</sup> Muhammad Zamzami, "Islam sebagai Agama dan Umat: Analisa Pemikiran Kenegaraan Jamal al-Banna", *Teosofi*, Vol. 1, No. 1, 2011.

lain adalah merupakan konsekuensi dari kritik epistemologi Jamal atas pemikir Muslim klasik yang bagi Jamal masih sangat teosentris. Secara bersamaan, Jamal menyodorkan pula pentingnya menggeser paradigma tersebut pada level antroposentris.<sup>24</sup>

kelima adalah *Pemikiran Jamal tentang Pembagian Waris Anak Perempuan dalam Buku al-Mar'ah al-Muslimah Baina Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqahā'* karya Mahmudah. Penelitian tersebut merupakan kajian atas salah satu kitab Jamal yang berbicara tentang perempuan, terkhusus perihal warisan anak perempuan. Pada penelitian tersebut, Mahmudah banyak mengungkap bagaimana epistemologi Jamal dalam merespon wacana di atas. Bagi Jamal, simpul Mahmudah, pembagian waris perempuan adalah 2:1. Ini cukup lah adil sebab di masa lalu, perempuan sama sekali tidak berhak mendapatkan warisan. Bahkan justru perempuan itu yang malah menjadi harta warisannya. Sebabnya, tidak terlalu berlebihan jika Jamal menyimpulkan demikian.<sup>25</sup>

Dan yang terakhir di kategori ini adalah *Kritik Jamal al-Banna atas Epistemologi Tafsir Klasik dan Kontemporer* karya Saifuddin. Dalam tesisnya tersebut Saifuddin lebih fokus pada kritik-kritik Jamal terhadap para pemikir tafsir klasik dan kontemporer. Melalui pendekatan filsafat ilmu, Saifuddin berhasil membedah model-model kritik Jamal atas teman-

---

<sup>24</sup> Miftahul Arif, "Relasi Suami-Istri dalam Pemikiran Jamal al-Banna", Skripsi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya, 2011.

<sup>25</sup> Mahmudah, "Pemikiran Jamal tentang Pembagian Waris Anak Perempuan dalam Buku *al-Mar'ah al-Muslimah Baina Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqahā'*", Skripsi Fakultas Syariah UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014.

temannya tersebut. Kepada pemikir tafsir klasik, menurut Saifuddin, Jamal hanya memberikan kritik secara umum, yaitu dalam persoalan paradigma yang dipakai mereka saja. Adapun kepada pemikir tafsir kontemporer, Jamal membenamkan kritik yang cukup detail dan mendalam. Salah satunya adalah kritiknya terhadap Amin al-Khulli. Di situ terlihat bagaimana Jamal mempertanyakan sumber data yang dipakai al-Khulli, metode eksekusinya, dan validitas yang dipakainya. Saifuddin sampai pada kesimpulan, salah satunya, bahwa Jamal termasuk dalam kategori penafsir yang *against method*, atau menolak segala keamanan metode.<sup>26</sup>

Dari enam penelitian yang ada, baik tiga di awal yang berupa jurnal atau pun tiga di akhir yang berwujud skripsi dan tesis, kesemuanya adalah kajian yang memosisikan pemikiran Jamal sebagai objek materialnya. Akan tetapi, pemikiran yang diusung tiada satu pun mengangkat pemikiran Jamal tentang *hikmah*. Pada dua penelitian di akhir, memang di situ disinggung sedikit mengenai *hikmah* sebagai salah satu sumber pengetahuan baru Islam, tetapi itu sangat sedikit dan sama sekali tidak sampai pada wilayah mengapa harus direkonstruksi.

Adapun kategori **kedua** terdiri dari dua penelitian dalam bentuk jurnal. Adalah *Analisis Metodologi-Filosofis Konsep Tafsir* Jamal al-

---

<sup>26</sup> Saifuddin, "Kritik Jamal al-Banna atas Epistemologi Tafsir Klasik dan Kontemporer", Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016.

Banna karya Zamzami<sup>27</sup> dan *Teologi Humanis* Jamal al-Banna: *Sebuah Rekonstruksi Epistemologis* juga karya Zamzami.<sup>28</sup> Secara umum, keduanya sama-sama membahas mengenai bagaimana efektifnya seseorang memahami ajaran Islam. Pertama lebih fokus pada pendekatan yang dipakai Jamal sedangkan kedua lebih pada langkah metodis. Di sini, Zamzami membedakan antara pendekatan dan langkah metodis. Pendekatan yang ditawarkan Jamal, menurut Zamzami, adalah pendekatan seni, psikologi, dan rasional. Sedangkan langkah metodis memuat dua tahapan, yaitu tahapan anarkis dan tahapan praktis.

Di samping itu, Zamzami juga menjelaskan bagaimana Jamal merekonstruksi paradigma yang ada selama ini menjadi paradigma baru, yaitu paradigma humanis. Tidak lain, lanjut Zamzami, paradigma inilah yang memayungi dua corak metode tadi. Meski secara teknis, keduanya berbeda, tetapi spiritnya tidak. Keduanya memiliki spirit bahwa dalam memahami ajaran Islam yang dalam konteks ini adalah al-Quran, orientasinya adalah humanis-praktis atau harus memiliki kontribusi yang jelas bagi masyarakat.

Lebih lanjut, Jamal memberikan paling tidak dua ukuran suatu produk tafsir disebut kontributif, yaitu sesuai dengan akal sehat dan nilai-nilai universal al-Quran. Baik itu akal sehat atau pun nilai universal al-

---

<sup>27</sup> Muhammad Zamzami, "Analisis Metodologi-Filosofis Konsep Tafsir Jamal al-Banna", *Miqot*, Vol. 38, No. 2, 2014.

<sup>28</sup> Muhammad Zamzami, "Teologi Humanis Jamal al-Banna: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis", *Teosofi*, Vol. 2, No. 1, 2012.

Quran menuntut adanya optimalisasi akal. Ini berfungsi untuk mengasah supaya akal seseorang senantiasa bijak dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Melalui optimalisasi akal juga, siapa saja dipentingkan untuk mempelajari segala peradaban, sejarah, budaya, nilai, dan sejenisnya dari tenggat waktu kapan pun serta di mana pun. Dan kiranya, dititik inilah, simpul Zamzami, *hikmah* bersemayam. *Hikmah* adalah seperangkat yang memuat segala peradaban, metode, budaya, ilmu pengetahuan, dan lainnya di segala macam ruang dan waktu, sehingga melalui *hikmah* yang melekat pada optimalisasi akal inilah, sarjana Muslim mampu mencapai nilai-nilai universal al-Quran serta nantinya pula akan menelorkan produk-produk ajaran Islam yang kontributif terhadap masyarakat.

Pada kategori ini memang tampak bagaimana Zamzami membincang persoalan *hikmah*. Namun, lagi-lagi pembahasan yang diusung Zamzami tidak sampai pada tahapan kritis. Zamzami hanya menjelaskan apa adanya bagaimana *hikmah* memiliki tautan dengan metodologi penafsiran versi Jamal al-Banna Wacana mengenai mengapa sumber pengetahuan harus direkonstruksi, mengapa harus memahami *hikmah* tidak sebagai filsafat, dan mengapa Jamal menyejajarkan *hikmah* dengan *qiyās* Syafi'i sama sekali tidak disentuh Zamzami. Ini sungguh wajar karena objek material penelitian Zamzami bukanlah pada *hikmah*. *Hikmah* hanya diposisikan Zamzam sebagai data pendukung. Dan inilah yang akan membedakan penelitian Zamzami dengan penelitian ini.

Selanjutnya, kategori ketiga memuat tujuh penelitian. Yakni *Islam Masa Depan* karya Armahedi Mahzar,<sup>29</sup> *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah* karya Mulla Sadra,<sup>30</sup> *Ḥikmah al-Isyrāq* karya Suhrawardi,<sup>31</sup> *Faṣl al-Maqāl* karya Ibnu Rusyd,<sup>32</sup> *Kritik Ortodoksi* karya Salman Ghonim,<sup>33</sup> *The Qur'an's Self-Image* karya Daniel Madigan,<sup>34</sup> dan *al-Risālah* karya Syafi'i.<sup>35</sup> Semua buku tersebut membahas mengenai penafsiran kata *ḥikmah* dalam al-Quran dengan gayanya masing-masing.

Empat buku paling awal memahami bahwa *ḥikmah* adalah filsafat. Wacana ini dimulai dengan pandangan Ibnu Rusyd mengenai pentingnya belajar *ḥikmah*, yang dalam hal ini adalah *al-ḥikmah al-massā'iyah* atau filsafat paripatetik, demi kemajuan peradaban Islam. Kemudian ini disanggah oleh Suhrawardi dengan *al-ḥikmah al-isyrāqiyyah* atau filsafat iluminasi yang memuncak di tangan Mulla Sadra. Dan baru-baru ini

---

<sup>29</sup> Armahedi Mahzar, *Islām Masa Depan*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1993).

<sup>30</sup> Mulla Sadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās, 1990).

<sup>31</sup> Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāq*, (Teheran: al-Mustafa, 1963).

<sup>32</sup> Ibnu Rusyd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīru mā Baina al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986).

<sup>33</sup> Salman Ghonim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, terj. Kamran Asad Irsyadi (Yogyakarta: LKIS, 2000).

<sup>34</sup> Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Sripture* (New Jersey: Princeton University Press, 2001).

<sup>35</sup> Syafi'i, *al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1939).

muncul Armahedi Mahzar dengan tawaran *al-ḥikmah al-wihdāṭiyyah*, filsafat integralisme, sebagai yang menjembatani keduanya.

Adapun dua buku setelahnya mencoba melihat kata *ḥikmah* dalam al-Quran dengan kacamata yang lebih detail. Walhasil, keduanya berhasil menemukan bahwa *ḥikmah* sejatinya lebih dekat dengan persoalan hukum dan kekuasaan. Salah salah satu asumsi dasarnya adalah bahwa secara semantis, kata *ḥikmah* tertaut erat dengan kata *ḥukm*, *ḥakama*, *ḥukamā'*, dan sejenisnya.

Dan buku yang terakhir, *al-Risālah*, tidak lain adalah yang melihat *ḥikmah* bukan sebagai filsafat atau pun yang bersinggungan dengan hukum dan kekuasaan. Namun, itu lebih pada Hadis nabi sendiri. Dengan pandangan semacam ini, salah satunya, Syafi'i melihat bahwa hadis tidak berbeda jauh dengan al-Quran. Paling tidak dalam tubuh hadis—secara umum—terdapat pula nilai-nilai global-universal sebagaimana al-Quran.

Pada kategori ini memang semuanya berbincang tentang *ḥikmah*. Akan tetapi, tidak ada satu pun yang sampai pada pemahaman bahwa *ḥikmah* merupakan apa pun yang memuat peradaban, seni, budaya, bahasa, ilmu pengetahuan, sastra, metode, dan lainnya. Sebabnya di sinilah penelitian ini menemukan bentuknya.

Mempertimbangkan semua yang di atas, tidak terlalu berlebihan jika disebut bahwa penelitian ini usai menemukan posisinya. Yaitu dalam wilayah yang lebih fokus pada konsep *ḥikmah* Jamal al-Banna bukan rekonstruksi paradigma atau pun rekonstruksi fikihnya. Nantinya,

orientasi penelitian juga diarahkan pada model *hikmah* yang bukan sebagai filsafat, hukum, atau juga hadis, tetapi pada model *hikmah* yang mencakup semuanya, yaitu *hikmah* versi Jamal al-Banna.

## E. Metodologi

Penelitian ini ditulis dengan metode pustaka. Alasannya, metode pustaka dipandang lebih efektif dan mampu menjangkau objek penelitian dengan mudah dan tepat. Penelitian ini membahas tentang konsep *hikmah* di benak Jamal al-Banna bagaimana modelnya, dan mengapa bisa menjadi demikian. Hal semacam itu, dirasa sudah cukup dilakukan melalui perpustakaan. Di samping hal tersebut simpel—hemat waktu dan ruang—itu juga pasti lebih efektif dibanding dengan penelitian lapangan. Metode pustaka memiliki dua langkah penting, antara lain:

### 1. Metode Pengumpulan Data

Dari beberapa metode pengumpulan data, yang akan dipakai di sini adalah metode dokumentasi. Fakta bahwa dalam *library research* metode dokumentasi lebih bisa menemukan bentuknya adalah salah satu alasan mengapa harus demikian. Metode dokumentasi memungkinkan untuk dikumpulkannya data-data dari beberapa literatur seperti buku, majalah, kitab, dan beberapa dokumen seperti catatan, arsip, transkrip, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan pembahasan penelitian.



Adapun yang penulis sebut sebagai data dalam penelitian ini adalah semua pembahasan *ḥikmah* hasil penafsiran Jamal atas al-Quran yang bersemayam pada beberapa buku Jamal al-Banna. Di samping itu, termasuk di dalamnya pula adalah apa pun yang terkait erat dengan konsep *ḥikmah* Jamal, seperti konsep *qiyās* Syafi'i dan tiga sumber pengetahuan Islam, baik klasik maupun kontemporer—setidaknya itu.

Dalam metode ini, dirasa penting untuk sekaligus menggunakan dua model data sekaligus, data primer dan data sekunder. Data primer yang digunakan dalam penelitian ini, antara lain: *al-Islām wa Ḥurriyyāt al-Fikr*, *Tajdīd al-Islām*, dan *al-Ḥurriyyah*. Ketiga buku tersebut adalah karya Jamal al-Banna

Sedangkan data sekundernya, yaitu *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* karya Eriyanto, *Pesan Kedua Muhammad Saw* karya Saifullah Muhammad, dan semua literatur yang tercantum dalam telaah pustaka.

## 2. Metode Pengolahan Data

Dalam hal ihwal ini, penulis lebih menyukai metode deskriptif-interpretatif. Alasannya, metode ini dipandang lebih bisa menjangkau lebih jauh data-data yang usai didapatkan di bagian pengumpulan data. Jika metode deskriptif—tanpa interpretatif—hanya sampai pada pengertian penyajian, tetapi

metode ini bisa sampai pada pembacaan yang lebih kritis, yaitu sampai pada apa yang tidak terkatakan dalam teks.<sup>36</sup>

Selain itu, dalam penelitian di bidang keilmuan ideografis yang cenderung berparadigma kritis, metode deskriptif-interpretatif dipandang lebih mampu menemukan momentumnya. Apalagi jika pendekatan yang dipakai adalah sosio-linguistik. Dan sayangnya, dalam penelitian ini, pendekatan yang dipakai adalah sosio-linguistik<sup>37</sup> dengan paradigma kritis<sup>38</sup>. Sebab itulah mengapa deskriptif-interpretatif yang dipakai.

## F. Landasan Teori

Kerangka teori yang akan dipakai dalam penelitian ini adalah teori analisis wacana kritis (kognisi sosial) Van Dijk. Setidaknya terdapat dua pijakan yang mendasari dipilihnya teori ini, yaitu disejajarkannya *hikmah* dengan *qiyās* oleh Jamal dan diposisikannya sebagai sumber pengetahuan baru Islam. Melalui kerangka Van Dijk, kiranya penulis lebih mudah

---

<sup>36</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 305.

<sup>37</sup> Ini tertaut erat dengan bagaimana Van Dijk memosisikan teorinya tidak saja untuk meneliti bagaimana gramatika membawa kepentingan tertentu seperti Roger Fowler atau Van Leeuwen, tetapi juga pada proses diproduksi suatu teks oleh agen tertentu yang tidak bisa tidak terpengaruh dengan kondisi sosialnya. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKIS, 2001), hlm. 15 – 16.

<sup>38</sup> Tidak lain, ini merupakan konsekuensi dari teori yang dipakai. Analisis wacana kritis mengandaikan suatu paradigma yang bukan saja memandang teks sebagai kenetralan, tetapi wadah pertarungan kepentingan dan kekuasaan. Dan secara bersamaan, di sinilah paradigma kritis menemukan bentuknya. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, hlm. 18.

untuk menjangkau apa sejatinya yang diidamkan Jamal dengan *hikmah*-nya mempertimbangkan dua hal di atas.

Teori kognisi sosial melihat teks sebagai sebuah wacana yang terbangun dari tiga dimensi, yaitu teks, kognisi sosial, dan konteks sosial. Pada dimensi teks termuat tiga struktur, yakni makro, superstruktur, dan mikro.<sup>39</sup> Melalui tiga struktur tersebut, penulis dimudahkan untuk bisa melihat rancang-bangun konsep *hikmah* Jamal secara lebih detail dan utuh. Ini bisa dibuktikan dari bagaimana dimensi teks mengandaikan siapa pun untuk lebih perinci mempertanyakan mengapa Jamal, misalnya, lebih suka menggunakan kata *marja*' dalam penyebutan "sumber" dibanding kata *manba*'.

Adapun dimensi kedua lebih berbicara tentang proses diproduksinya suatu teks oleh agen. Dengan lain kata, sesungguhnya ini adalah mengenai bagaimana pra-pemahaman suatu agen berpengaruh pada teks yang diproduksinya. Dan di waktu yang sama pra-pemahaman tersebut tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosial agen. Pendek kata, dimensi kognisi sosial menganjurkan seorang untuk tidak begitu saja melewatkan kondisi sosial agen, nilai yang dimilikinya, pengalaman, pengaruh ideologi, dan sebagainya dalam memahami suatu teks.<sup>40</sup> Jika dibenamkan dalam penelitian ini, penelitian atas pra-pemahaman serta kondisi sosial Jamal merupakan sebuah keniscayaan.

---

<sup>39</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, hlm. 225.

<sup>40</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, hlm. 259.

Sedangkan terakhir membincang bagaimana seseorang penting untuk melakukan kajian intertekstual. Asumsinya, dimensi ini memandang bahwa satu wacana tidak bukan merupakan bagian dari wacana yang berkembang di masyarakat.<sup>41</sup> Berdiskusi soal wacana *hikmah* Jamal, sejatinya juga menyoal mengenai wacana *hikmah* yang berkembang di masyarakatnya Jamal saat itu. Dalam hal ini, kajian intertekstual bisa berupa perbandingan dengan buku-buku, pidato politik, artikel, berita, dan sejenisnya.

Lebih lanjut, sebagai penunjang, penelitian ini juga memakai kerangka epistemologi sebagai sub-teori. Paling tidak, itu dipakai untuk dua hal, yaitu sebagai alat bantu menjawab rumusan masalah pertama serta melihat bagaimana rancang-bangun interpretasi Jamal atas kata *hikmah* dalam al-Quran (epistemologi tafsir Jamal)—yang nantinya akan menjadi pijakan guna menjawab rumusan masalah selanjutnya—dan kedua supaya mudah pula menyimpulkan di mana posisi studi Jamal tentang *hikmah* dalam ranah *Islamic Studies* (epistemologi Islam). Dan pastinya poin kedua masihlah tertaut erat dengan pertanyaan utama penelitian.

## G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini nantinya akan memuat lima bab. Bab pertama adalah proposal atau rancangan penelitian. Proposal menempati posisi yang

---

<sup>41</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, hlm. 271.

penting dalam penelitian. Suatu penelitian bisa disebut sudah mencapai lima puluh persen saat sebuah proposal berhasil dibuat.

Bab kedua adalah kerangka teoritik. Pada bab ini akan dibahas mengenai bagaimana teori kognisi sosial Van Dijk dan Epistemologi serta aplikasinya dalam penelitian secara lebih detail. Selain itu, disajikan pula beberapa wacana *hikmah* yang berkembang mulai dari masa Syafi'i, masa Jamal hingga masa sekarang. Ini penting sebab tanpanya rancang bangun interpretasi Jamal terhadap kata *hikmah* sulit untuk ditemukan bentuk utuhnya. Secara bersamaan, hal tersebut juga bisa turut membantu menggali titik-titik yang baru dalam interpretasi *hikmah* Jamal.

Bab ketiga membincang interpretasi *hikmah* Jamal serta Jamal al-Banna sendiri. Di sini penulis akan mencoba menyajikan interpretasi Jamal tentang *hikmah* dengan apa adanya. Apa saja ayat yang menjadi titik bidik Jamal serta bagaimana Jamal memahaminya merupakan bagian penting pada bab ini. Beberapa fragmen kehidupan Jamal, terlebih yang berkaitan langsung dengan interpretasi *hikmah*, juga pastinya berstatus sama. Dan tidak bisa tidak bab ketiga merupakan pijakan utama dari bab keempat, jadi kehadirannya adalah niscaya.

Bab keempat adalah analisis. Pada bab ini, semua data yang disajikan di dua bab sebelumnya akan diolah dengan kerangka teori yang ada. Hal pertama yang akan dilihat adalah rancang-bangun interpretasi Jamal atas *hikmah*. Kerangka epistemologi berperan penting di bagian itu. Selepas ditemukan bagaimana epistemologi tafsir Jamal, maka itu akan

dibedah lagi melalui kacamata kognisi sosial Van Dijk hingga sampai pada kesimpulan apa sejatinya yang diinginkan Jamal dengan interpretasi *hikmah*-nya tersebut.

Adapun bab terakhir adalah penutup. Pada bab ini akan dirangkum hal-hal penting yang ada dalam keseluruhan penelitian. Rangkuman tersebut disajikan melalui model linier dengan apa yang ada dalam rumusan masalah. Atau dengan lain kata, di sinilah jawaban atas rumusan masalah bersemayam.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari semua paparan yang ada, jika dirangkum ada dua poin yang penting diketengahkan di sini. Dua tersebut antara lain:

##### 1. Interpretasi Kata *Hikmah* Jamal al-Banna

Bagi Jamal maksud kata *ḥikmah* dalam *al-Qur'ān* adalah seperangkat memuat peradaban, budaya, bahasa, seni, musik, teknologi, dan sejenisnya dari segala ruang dan waktu. Boleh juga ini disebut, meminjam istilahnya Steven Hawking, sejenis *the theory of everything*. Apa saja bisa masuk pada *ḥikmah* gaya Jamal tersebut.

Dibanding penafsir lainnya, interpretasi Jamal terbilang beda. Ia tidak ingin terjebak dalam gaya Syafi'i yang memahami *ḥikmah* sebagai hadis. Tidak pada Ibnu Rusyd dan Suhrawardi yang menganggapnya sebagai filsafat. Atau juga terhadap Salman Ghonim dan Daniel Madigan yang lebih suka menautkannya dengan

pemerintahan, pemimpin, dan undang-undang. Jamal memilih untuk melampaui—dalam arti merangkum—semuanya. Apa saja yang menjadi interpretasi penafsir lain tentang *ḥikmah* terangkum dalam konsep *ḥikmah*-nya.

Kenyataan bahwa Jamal begitu meresahkan masyarakatnya yang susah untuk mandiri secara pikir dan senantiasa ikut-ikutan merupakan salah satu faktor mengapa konstruksi penafsiran *ḥikmah* Jamal bisa demikian. Selain itu jika diamati dari sumber tafsirnya, Jamal bukan saja mengacu pada *al-Qur'ān* dan Hadis, tetapi juga akal dan realitas. Malahan, dua terakhir lebih dominan dibanding dua pertama. Maka, tidak heran mengapa interpretasi *ḥikmah* Jamal bisa begitu.

Segi metode dan validitasnya pun tidak berbeda. Metode tafsir Jamal tergolong anarkis. Model anarkis mengandaikan siapa saja untuk tidak terikat dengan satu atau dua metode. Dalam memahami *al-Qur'ān* metode apapun sah dipakai. Sedangkan untuk ukuran kebenaran, ia cenderung pada pragmatis. Selama hasil tafsirnya memiliki kontribusi praktis kepada masyarakat, maka itu benar. Dengan rancang bangun pemikiran seperti itu, tentu wajar mengapa Jamal bisa sampai pada kesimpulan sebagaimana di atas. Andai ia



hanya membatasi metodenya pada ihwal linguistik saja, niscaya ceritanya akan berbeda. Sama sekali.

## 2. Maksud Utama Penafsiran *Hikmah* Jamal al-Banna

Adapun menyangkut maksud utama tafsirnya serta ketegangan antara ranah *uṣūl al-fiqh* yang terbilang sempit dengan sumber pengetahuan Islam, pada prinsipnya Jamal tidak membedakan keduanya. Bagi Jamal antara fikih dan sumber pengetahuan Islam adalah identik: sama-sama berbicara tentang pengetahuan. Asumsinya, Jamal melihat kata *fiqh* bukan sebagaimana *mainstream* yang konotasinya kerap ke hukum Islam, tetapi ia lebih suka melihat dari sisi akar katanya, yakni paham. *Fiqh* adalah pemahaman atau pengetahuan. Pengetahuan atas realitas. Untuk itu, jika disejajarkan dengan sumber pengetahuan Islam atau *marja'iyat al-manzūmah li al-ma'rifah al-Islāmiyyah*—yang jelas berada di wilayah pengetahuan—maka tidak ada perbedaan yang signifikan.

Bahasa lainnya, jika disejajarkan dengan klasifikasi klasik, pada istilah *al-Manzūmah al-Jadīdah li al-Ma'rifah* sudah termuat di dalamnya dua hal. Adalah *uṣūl al-fiqh* dan *marja'iyat al-manzūmah al-qadīmah li al-ma'rifah al-Islāmiyyah* sekaligus sumber dan metodenya masing-masing. Semua yang ada pada keduanya usai Jamal rangkum

ke dalam tiga entitas, yakni *al-Qur'ān*, Hadis, dan *ḥikmah*—posisi ketiganya adalah sumber pengetahuan baru Islam dan hanya *ḥikmah* yang merangkan sekalian sebagai metode. Dan terkira, inilah yang disebut Jamal sebagai *al-Manẓūmah al-Jadīdah li al-Ma'rifah al-Islāmiyyah*, sebagai maksud di balik interpretasi *ḥikmah* Jamal.

Lebih jauh, ketika diteropong dengan kaca mata epistemologi—yang nantinya akan mewujudkan sebagai epistemologi Islam versi Jamal—rupanya ini juga masih menemukan momentumnya. Di dalamnya, Jamal menawarkan tiga entitas sebagai sumber pengetahuan masyarakat Muslim hari ini dalam berhubungan dengan realitas. Adalah *al-Qur'ān*, Hadis sahih, dan *ḥikmah* yang mencakup realitas itu sendiri beserta segala yang tertaut berkelindan dengannya.

Adapun soal cara mendapatkan pengetahuan dari sumber yang ada, Jamal menganjurkan untuk sama sekali tidak mematok dengan satu atau dua metode saja. Seseorang bisa memakai metode apa pun untuk mengetahui sesuatu. Feyerabend menyebut ini sebagai gaya anarkis. Sedangkan untuk melihat apakah suatu pengetahuan benar atau tidak, Jamal menyukai model pragmatis. Model ini mengandaikan siapa saja untuk menilai kebenaran dari segi manfaat praktisnya, baik dalam skala personal ataupun komunal. Jika apa yang

menjadi pengetahuan si A, misalnya, memiliki manfaat konkret terhadap masyarakat di RT-nya, maka itu benar. Begitu juga sebaliknya.

## **B. Saran**

Tanpa perlu menelusuri secara serius, masih banyak celah yang bisa ditemukan pada karangan ini. Apa yang ditawarkan Jamal ibarata android, modelnya terbuka. Yang paling kentara terletak pada metodologinya. Dengan gaya semacam ini tidak bisa tidak tentu perlu diadakan tes konsistensi pada interpretasinya di tema lain. Mungkin salah satunya terkait interpretasinya atas ayat-ayat salat yang berimplikasi pada diperbolehkannya perempuan menjadi imam, sama sekali.

Bahkan, tidak perlu jauh-jauh, pada gaya menafsirkannya saja, di situ siapa pun dapat menjumpai beberapa titik yang kiranya memerlukan penelitian lanjutan. Tidak ada yang salah dalam kata “mencoba”. Jamal melemparkan se-sistem terbuka. Melanjutkan kerjanya pun absah.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2012.
- . *Studi Agama: Norvativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 201
- 5.
- Agama, Departemen. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Semarang: Menara Kudus. 1990.
- Ahmad, Rusdin. “Konsep Isyraqy dan Hakekat Tuhan: Studi atas Pemikiran Suhrawardi al-Maqtul”, *Hunafa*. Vol. 3. No. 4. 2006.
- Al-Alusi. *Ruh al-Ma’ani*. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah*. 1994.
- Arif, Miftahul. “Relasi Suami-Istri dalam Pemikiran Jamafal-Banna . Skripsi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya. 2011.
- Bahri, Saiful. “Wacana Pembebasan Perempuan: Studi Kritis Pemikiran Qasim Amin dan Jamafal-Banna . *Lisan al-Hal*. Vol. 6. No. 2. 2014.
- Baidlawi. *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil*. Beirut: *Dār Ihyā’ al-Turāš al-‘Arabi*. 1989.
- al-Banna, Hasan. *Al-Ma’tsurat*. Jakarta: Mizan Pustaka. 2001.

- al-Banna, Jamal. *Al-Islām wa Ḥurriyyāt al-Fikr*. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah*. 1999.
- , *Mulakhasu Naḥwi Fiqhin Jadīdin*. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah*. 1999.
- , *Nahwa Fiqhin Jadidin*. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah*. 1999.
- , *Revolusi Sosial Islam: Dekonstruksi Jihad dalam Islam*. terj. Kamran A. Irsyadi. Yogyakarta: Pilar Media. 2005.
- , *Tajdīd al-Islām wa I‘ādatu Ta’sīsi Manzūmātal-Ma’rifah al-Islāmiyyah*. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah*. 2005.
- , *Manifesto Fiqih Baru 1: Memahami Diskursus al-Quran*. terj. Hasibullah Sastrawi dan Zuhairi Misrawi. Jakarta: Penerbit Airlangga. 2008.
- , *Evolusi Tafsir*. terj. Novrianto Kahar. Jakarta: Qisthi Press. 2004.
- , “Menuju Fikih Baru” dalam Muhammad Arkoun, dkk., *Orientalisme vis a via Oksidentalisme* (Jakarta: Pustaka Firdaus. 2008.
- Browning, Gary K. *Lyotard and the End of Grand Narratives*. Wales: University of Wales. 2000.
- Bunton, William L. Cleveland dan Martin. *A History of the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press. 2016.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKIS. 2001.

Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: Verso. 2002.

Ghonim, Muhammad Salman. *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*. terj. Kamran Asad Irsyadi. Yogyakarta: LKIS. 2000.

Goldschmidt, Arthur. *The Brief History of Egypt*. New York: Fact On File Publishing. 2008.

Hardiman, Budi. *Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 2015.

al-Jufri, Mufida. "Kedudukan Perempuan Menurut Jamal-Banna . *Musawa*. Vol. 3. No. 1. 2011.

Kaemer, Gudrun. *Hasan al-Banna: Makers of the Muslim World*. Trivandrum, Oneworld Publication. 2014.

Kurdi. "Epistemologi Anarkisme Paul Feyerabend dalam Studi Ilmu Tafsir al-Quran". *Religia*. Vol. 18. No. 1. 2015.

Lyotard, Jean Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press. 1984.

Madigan, Daniel. *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. New Jersey: Princeton University Press. 2001.

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

- Mahzar, Armahedi. *Islam Masa Depan*. Bandung: Penerbit Pustaka. 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran: Studi Aliran-Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press. 2014.
- Otoman. “Pemikiran Politik Hasan al-Banna (1906 – 1949) dan Pembentukan Radikalisme *Islām*”. *Tamaddun*. Vol. 15. No. 1. 2015.
- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga. 2007.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.
- Romli, Asep Syamsul M. *Demonologi Islam: Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press. 2000.
- Rusyd, Ibnu. *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīru mā Baina al-Syarī’ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*. Beirut: Dār el-Masyriq. 1986.
- Sadra, Mulla. *al-Ḥikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba’ah*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turās. 1990.
- Saifuddin. “Kritik Jamal al-Banna atas Epistemologi Tafsir Klasik dan Kontemporer”. Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. 2016.
- Soleh, A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004.

- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius. 2010.
- Suhrawardi. *Ḥikmah al-Isyrāq*. Teheran: *al-Muṣṭafā*. 1963.
- Sulaiman, Muqātil bin. *Tafsir Muqātil bin Sulaiman*. Beirut: *Dār Ihyā' al-Turāṣ*. 2002.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 2009.
- , *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakikat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia. 2012.
- Syafi'i. *al-Risālah*. Beirut: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah*. 1939.
- Tabari. *Jami'ul Bayan fi Ta'wil al-Quran*. Damaskus: *Mu'assasah al-Risālah*. 2000.
- Zamzami, Muhammad. *Dari Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman Menuju Teologi Humanis: Analisis Pemikiran Jamal al-Banna* Disampaikan pada acara AICIS XII di Surabaya. 2012.
- , "Analisis Metodologi-Filosofis Konsep Tafsir Jama' al-Banna . *Miqot*. Vol. 38. No. 2. 2014.
- , "Islam sebagai Agama dan Umat: Analisa Pemikiran Kenegaraan Jama' al-Banna . *Teosofi*. Vol. 1. No. 1. 2011.
- , "Teologi Humanis Jamal al-Banna: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis". *Teosofi*. Vol. 2. No. 1. 2012.



## CURRICULUM VITAE



Nama : Muhammad Saifullah  
Tempat/Tanggal Lahir : Tuban, 24 Februari 1994  
Jenis Kelamin : Laki-laki  
Agama : Islam  
Status : Belum Menikah  
Tinggi dan Berat Badan : 166 cm/75 kg  
Pendidikan Terakhir : MA Mambaus Sholihin  
Gresik, Jawa Timur

Alamat Asal : Jl. Kelud, Margomulyo, Kerek, Tuban, Jawa Timur

Alamat Tinggal : Maguwo, Banguntapan, Bantul, Yogyakarta

Telepon/HP : 085608300036

Email : saifullahmuhammad94@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

- MI. Salafiyah Margomulyo, Kerek, Tuban, Jawa Timur
- MTs. Mambaus Sholihin Suci, Manyar, Gresik, Jawa Timur
- MA. Mambaus Sholihin Suci, Manyar, Gresik, Jawa Timur
- Institut Keislaman Abdullah Faqih (INKAFA) Gresik, Jawa Timur

Karangan :

- "Fazlur Rahman dan Double Movement", *al-Fath*, 2014
- *Pesan Kedua Muhammad Saw* (Yogyakarta: Editie Pustaka, 2016)
- "Masih Perlukah Bersedih?" dalam Agus Yuliono, dkk., *Suluh Kebahagiaan* (Yogyakarta: MJS Press, 2016)

Tempat Nongkrong : tubanjogja.org