

***IJTIHĀD NAU'Ī* SEBAGAI BASIS NALAR
HUKUM ISLAM**

**(TELAAH PROYEK PEMIKIRAN
MUHAMMAD ABŪ AL-QĀSIM ḤĀJJ
ḤAMAD, 1942-2004)**



Oleh :

Asmuni

NIM. 12300016024

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DISERTASI

**PROGRAM DOKTOR (S3) STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA**

**YOGYAKARTA
2019**



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

PENGESAHAN

Disertasi berjudul : **IJTIHAD NAU'I SEBAGAI BASIS NALAR HUKUM ISLAM (Telaah Proyek
Pemikiran Muhammad Abu al-Qasim Hajj Hamad 1942-2004)**

Ditulis oleh : Drs. Asmuni, MA.
N I M : 12300016024
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

Telah dapat diterima
sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 15 Agustus 2019

a.n. Rektor
Ketua Sidang,



Prof. Dr. H. Syihabuddin Qalyubi, Lc., M.Ag.

NP. 19520921 198403 1 001



YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL **02 AGUSTUS 2019**, DAN SETELAH MENDENGARKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR PADA HARI INI, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **Drs. ASMUNI, MA.**, NOMOR INDUK MAHASISWA 12300016024 LAHIR DI **PAOK LOMBOK** TANGGAL **05 AGUSTUS 1966**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUIAN (CUM LAUDE) / SANGAT MEMUASKAN / MEMUASKAN*

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR DALAM BIDANG STUDI ISLAM, DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE – 683

YOGYAKARTA, 15 AGUSTUS 2019

A.N. REKTOR
KETUA SIDANG,



Prof. Dr. H. Syihabuddin Qalyubi, Lc., M.Ag.
NIP. 19520921 198403 1 001

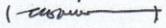
* CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN



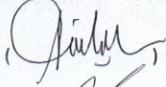
KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR

Nama Promovendus : Drs. Asmuni, MA. ()
N I M : 12300016024

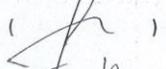
Judul Disertasi : ITIHAD NAU'I SEBAGAI BASIS NALAR HUKUM ISLAM (Telaah Proyek
Pemikiran Muhammad Abu al-Qasim Hajj Hamad 1942-2004)

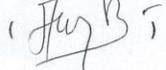
Ketua Sidang / Penguji : Prof. Dr. H. Syihabuddin Qalyubi, Lc., M.Ag. ()

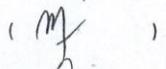
Sekretaris Sidang : Dr. Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., Ph.D. ()

Anggota : 1. Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA. ()
(Promotor/Penguji)

2. Dr. Ocktoberinsyah, M.Ag. ()
(Promotor/Penguji)

3. Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si. ()
(Penguji)

4. Prof. Dr. H. Siswanto Masruri, MA. ()
(Penguji)

5. Dr. Fahrudin Faiz, M.Ag. ()
(Penguji)

6. Dr. Shofiyullah MZ, S.Ag., M.Ag. ()
(Penguji)

Diujikan di Yogyakarta pada hari Kamis tanggal 15 Agustus 2019
Tempat : AULA lt. 1 Gd. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 13.00 WIB. s/d selesai
Hasil / Nilai (IPK) : 3.53
Predikat Kelulusan : ~~Pujian (Cum laude)~~ / Sangat Memuaskan / Memuaskan



Sekretaris Sidang

Dr. Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., Ph.D.
NIP. 19741214 199903 1 002

**PERNYATAAN KEASLIAN DAN
BEBAS PLAGIASI**

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : Drs. Asmuni, MA.
N I M : 12300016024
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 03 Agustus 2019
Saya yang menyatakan,



Drs. Asmuni, MA.
NIM. 12300016024

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor : Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA. ()

Promotor : Dr. Ocktoberinsyah, M.Ag. ()


STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

IJTIHĀD NAU'Ī SEBAGAI BASIS NALAR HUKUM
ISLAM (TELAAH PROYEK PEMIKIRAN
MUḤAMMAD ABŪ AL-QĀSIM ḤĀJJ ḤAMAD 1942-2004)

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Asmuni, MA.
N I M : 12300016024
Program/Prodi. : Doktor (S3)/Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam ujian tertutup pada tanggal 02 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) Studi Islam dalam rangka memperoleh gelar Doktor Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 02 Agustus 2019

Promotor,



Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

IJTIHĀD NAU'Ī SEBAGAI BASIS NALAR HUKUM
ISLAM (TELAAH PROYEK PEMIKIRAN
MUḤAMMAD ABŪ AL-QĀSIM ḤĀJJ ḤAMAD 1942-2004)

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Asmuni, MA.
N I M : 12300016024
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam ujian tertutup pada tanggal 02 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertai tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) Studi Islam dalam rangka memperoleh gelar Doktor Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 02 Agustus 2019

Promotor,



Dr. Ocktoherrinsyah, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

IJTIHĀD NAU'Ī SEBAGAI BASIS NALAR HUKUM
ISLAM (TELAAH PROYEK PEMIKIRAN
MUHAMMAD ABŪ AL-QĀSIM ḤĀJJ ḤAMAD 1942-2004)

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Asmuni, MA.
N I M : 12300016024
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam ujian tertutup pada tanggal 02 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) Studi Islam dalam rangka memperoleh gelar Doktor Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 06 Agustus 2019

Penguji,



Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

IJTIHĀD NAU'Ī SEBAGAI BASIS NALAR HUKUM
ISLAM (TELAAH PROYEK PEMIKIRAN
MUḤAMMAD ABŪ AL-QĀSIM ḤĀJJ ḤAMAD 1942-2004)

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Asmuni, MA.
N I M : 12300016024
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam ujian tertutup pada tanggal 02 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertai tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) Studi Islam dalam rangka memperoleh gelar Doktor Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 06 Agustus 2019

Penguji,



Prof. Dr. Siswanto Masruri, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

IJTIHĀD NAU'Ī SEBAGAI BASIS NALAR HUKUM
ISLAM (TELAAH PROYEK PEMIKIRAN
MUḤAMMAD ABŪ AL-QĀSIM ḤĀJJ ḤAMAD 1942-2004)

yang ditulis oleh:

N a m a : Drs. Asmuni, MA.
N I M : 12300016024
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam

sebagaimana disarankan dalam ujian tertutup pada tanggal 02 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) Studi Islam dalam rangka memperoleh gelar Doktor Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 06 Agustus 2019

Penguji,



Dr. H. Fahrudin Faiz, S.Ag., M.Ag.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengelaborasi *Ijtihād Nau'ī* dalam proyek pembaruan Hukum Islam Muḥammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad; seorang pemikir otentik Sudan yang terlahir dari dua rahim yaitu rahim pendidikan dan rahim pergerakan yang gagasannya hilang ditelan arus politik. Riset kualitatif dengan menekankan pada studi literatur merupakan pilihan metode yang digunakan dalam penelitian ini. Pendekatan hermeneutika; khususnya yang dikembangkan oleh J.E. Gracia, peneliti gunakan sebagai pisau analisis untuk memahami nalar Hukum Islam yang dikembangkan oleh Ḥājj Ḥamad.

Urgensi penelitian ini bertolak dari realitas nalar hukum Islam yang terjebak pada dua pendekatan yaitu *muqārabāt* dan *muqāranāt*. Pertama berupaya beradaptasi dengan modernitas, melakukan harmonisasi Islam dan Barat tanpa memikirkan implikasi-implikasinya. Menafikan dimensi *al-ghaib*, tersandera oleh “teologi bumi” *positivistik-materialistik-sekularistik*. Sedangkan yang kedua berusaha melakukan originalisasi Islam. Mereka disandera oleh “teologi langit” (*deduktif-literalistik*) tidak melihat perubahan yang terjadi, nalar ini bersifat kaku, rigid, dan tanpa kompromi.

Proyek *Ijtihād Nau'ī* yang digagas Ḥājj Ḥamad berusaha melampaui dua nalar tersebut dengan menggunakan *manhaj qurānī* dengan memposisikan Alquran sebagai Kitab yang paralel dengan *al-kaūn* dan pergerakannya, sehingga struktur tata surya sama dengan struktur Alquran. Apabila ada benda langit keluar dari porosnya akan mengakibatkan kekacauan persis seperti kata, huruf dan ayat Alquran jika dilihat secara parsial akan merusak hukum yang ditetapkan oleh Alquran karena Kitab ini di samping memiliki satu kesatuan organis, juga mengandung karakter metodologis. Oleh karena itu, Alquran tidak dapat dibaca secara parsial (*'iddān*) dalam konteks *tafsīr*, melainkan harus dengan pendekatan *taḥlīl* yaitu analisis terhadap totalitas teks Alquran secara komprehensif. Inilah antara lain hikmah resistematisasi ayat-ayat Alquran yang tidak mengacu kepada *asbāb nuzūl* sehingga Kitab *samawī* yang terakhir ini keluar dari ruang dan lokalitas historis yang nisbi. Alquran sebagai sumber hukum bahkan sumber peradaban bersifat mutlak dan tetap *up-to-date* dan selalu

memberikan margin keilmuan untuk menghadapi berbagai persoalan kekinian.

Keberadaan Alquran jauh lebih penting dari pada kenabian. Manhaj qurani yang bekerja melalui *al-istirjā' an-naqdī* yaitu menganalisis *turās* keagamaan dengan standar Alquran akan mampu mengidentifikasi krisis hukum Islam baik pada sumber yaitu sunnah yang cacat disusupi *isrāīlīyyat* dan pada karakternya yaitu *takhfīf* dan *rahmah* yang selama ini terkubur akibat pengaruh hukum taurati yang berat dan sadis (*al-iṣr wa al-aghlāl*). *Al-manhaj* atau metode di era sekarang menggantikan posisi kenabian pada saat umat Islam belum mampu memahami metode ilmiah. Artinya ketidakhadiran nabi pasca kerasulan dan kenabian Muhammad yang terakhir, diganti oleh *al-manhaj* yang akan menjadi instrumen ijtihad para ulama sebagai pewaris Nabi untuk mengungkap kandungan atau *maknūnāt Al-Qur'ān*.

Ijtihād Nau'ī dengan metode trialektika *al-ghaib*, *al-insān* dan *aṭ-ṭabī'ah* yang berbasis pada kombinasi dua model pembacaan, yaitu: *qirāah ghaibiyyah* dan *qirāah kauniyyah* berusaha mengembangkan hukum Islam dengan paradigma *al-ḥurriyyah ar-rūḥiyyah*. Kombinasi antara dua metode pembacaan ini menyelamatkan manusia dari alienasi manusia baik secara materialistik maupun teologistik. Dengan ini, kerja-kerja ijtihad adalah dalam rangka melahirkan kreatifitas dan sebaliknya, bukan sekedar mencari legitimasi dari warisan fikih klasik. Kedua model pembacaan tadi, menurut Ḥājj Ḥamad haruslah bertolak dari kebebasan manusia yang berlandaskan pada *ar-Rūḥ* yang menjadi dimensi penciptaan manusia yang keempat dan menjadi dasar *istikhlāf* mereka di bumi.

Kata Kunci: *Ijtihād nau'ī*, *Hukum Islam*, *trialektika*, *taḥlīl*, *tafsīr*, *takhfīf*, *rahmah* dan *al-qirāah*.

ABSTRACT

This study aims at elaborating the disruptive evidence-based endeavor in Islamic law (*ijtihād naw'ī*) within Muḥammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥammad's intellectual project. Ḥājj Ḥammad is a Sudanese authentic muslim thinker, where Islamic culture and activism mingled. Most of intellectual production of Ḥājj Ḥammad have been missed due to conflicting political currents. The study adopts a qualitative research approach by focusing on literature. The researcher uses hermeneutic approach, particularly as presented by J.E. Gracia, as an analytical tool for understanding Islamic legal mind of Ḥājj Ḥammad.

The current study significance is originated in a prevailing situation of the Islamic law mentality that has fallen captive to either method of 'approaching' (*al-muqārabāt*) or 'comparing' (*al-muqāranāt*). The first tries to adapt Islamic law to modernity, matching between Islam and the West, without considering its implications, such as the excluding of the unseen (*al-ghayb*), and thus fell in the captivity of worldly, positivistic and secular. From another hand, *al-muqāranāt* method tries to rooting the Islamic law, to fell in the captivity of heavenly theology that is not interested in contemporary changes taking place, rigid and does not accept any compromises.

The disruptive *ijtihād* of Ḥājj Ḥammad seeks to replace the Quranic methodology with those two methodologies, by placing the Quran as the objective model of the universe and its movement, where the movement of stars in orbs is considered parallel to the structure of the Quran. If an orb is derails, a mess will happen, similar to what happens when a letter or verse of the Qur'ān comes out of its context. When we look at the Quran in a fragmented way, we will spoil the laws stated by It. The Quran, as well as an integrated system structure, has a methodological personality. Thus, the Quran cannot be read partially ('*idīn*'), as it is the case within traditional interpretation (*tafsīr*). Quran must approached by analytical approach that tries to find out the holistic structure integratedly. Hence, Ḥājj Ḥammad highlights the wise behind arranging Quran in an arrangement that is different from revealing order. By such arrangement, the last heavenly book exceeds the local and

historical area to the general cosmic one. Quran, as source of law and civilization, has an absolute status of permanent renewal and a permanent providing of sufficient knowledge to meet contemporary challenges.

The presence of the Quran is more important than the presence of prophecy in our present time. The Quranic methodology works through critical reclaiming that is the analysis of religious heritage based on the Quran. This approach summarizes the crisis of Islamic law, both at its source level, where Prophet's heritage (Sunnah) was distorted by Jewish narrations (*isrā'iliyyāt*), or at the level of Quran's character that was supposed to be mitigation and compassion, which was covered by the influence of the heavy burdens (*al-iṣr wa al-aghāl*) of Torah's law. Now, the Quranic methodology compensates us for the absence of prophecy, whose presence was necessary when the nation was unable to understand the Quranic evidence-based method. In other words, the absence of prophecy after Muḥammad's (pbuH) Message was compensated through the methodology that is the instrument of *ijtihād* in the hands of ulama, the heirs of prophets in extracting Quran's treasures.

The disruptive *ijtihād* of Ḥājj Ḥammad depends on a dialectical paradigm between three parties, the unseen (*al-ghayb*), the human being (*al-insān*) and nature (*aṭ-ṭabī'ah*), which depends in turn on the combination of two readings: unseen reading and cosmic reading. The combination of those readings saves human being from both theological and materialist alienation. Hence, the primary concern for *ijtihād* is to generate creativity, not just to seek justifications from classical jurisprudence. The combination of those two readings, according to the Ḥamad's, must start from the spirit of human freedom derived from the soul, which is the fourth element of human creation, together with body, self and senses; the basis for human mandatory in the earth.

Keywords: disruptive *ijtihād*, Islamic law, trilogy dialectic, interpretation, easing, mercy, reading

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على الاجتهاد النوعي في مشروع تجديد القانون الإسلامي للمفكر السوداني المسلم محمد أبو القاسم حاج حمد. وحاج حمد هو مفكر أصيل ولد من رحم التربية ورحم الحركة الإسلامية، وله إنتاج فكري التهمته التيارات السياسية فغاب معظمه عن الاهتمام. تعتمد الدراسة منهج البحث النوعي من خلال التركيز على دراسة الأدبيات. ويستخدم الباحث الاقتراب التأويلي، وبخاصة ما قدمه J.E. Gracia، كمبضع تحليلي من أجل تفهم عقلية حاج حمد القانونية الإسلامي.

وتبدو أهمية الدراسة الحالية من متابعة حال عقلية القانون الإسلامي السائدة، والتي وقعت أسيرة لمنهج المقاربات والمقارنات. فالأول يحاول التكيف مع الحداثة، موائماً بين الإسلام والغرب دون التفكير في الآثار المترتبة على ذلك، مثل نفيه للبعد الغيب، ومن ثم فقد وقع في أسر لاهوت أرضي وضعي مادي عالمانى. أما الثاني فهو يحاول تأصيل الإسلامي، واقعا في أسر لاهوت سماوي استنباطي حرفي، لا يهتم بالتغيرات الجارية، وهو منهج جامد ولا يقبل بأية حلول وسط.

والاجتهاد النوعي الذي يقدمه حاج حمد يسعى إلى استبدال المنهج القرآني بهذين المنهجين، عبر وضع القرآن الكريم كمعادل موضوعي للكون وحركته، حتى لكأن حركة النجوم تعد موازية لبنية القرآن. وإذا خرج جرم سماوي عن مساره فإن ذلك يعقبه فوضى تماثل ما يحدث عندما يخرج حرف أو آية من القرآن الكريم عن سياقيهما، وذلك عندما ننظر للقرآن بشكل تجزيئي، مفسدين القانون الذي يقره القرآن. والقرآن، كما أن له بنية منظومية متكاملة، فإن له شخصية منهجية. ومن ثم فإن القرآن لا يمكن قراءته قراءة تجزئية (عضين) في إطار التفسير، ولكن ينبغي مقارنته بمقاربة تحليلية لكلية النص القرآني بشكل متكامل. وهنا ينوه حاج حمد بالحكمة من صياغة القرآن بشكل يخالف ترتيب نزول آياته، حتى يخرج بذلك الكتاب السماوي الأخير من مساحة المحلية والتاريخية إلى رحابة الكونية العامة. والقرآن كمصدر للقانون وللحضارة له صفة الإطلاعية والتجدد الدائم والتكريم الدائم بتوفير العلم الكافي لمواجهة التحديات المعاصرة.

إن حضور القرآن يفوق في أهميته حضور النبوة في عصرنا الحالي. والمنهج القرآني يعمل من خلال الاسترجاع النقدي، وهو تحليل التراث الديني بناء على معيار القرآن. وهذا المنهج يشخص أزمة القانون الإسلامي سواء على مستوى مصادره حيث شوهدت السنة بروايات الإسرائيلية، أو على مستوى شخصيته التي كان يفترض أن تكون التخفيف والرحمة، والتي تم التغطية عليها بأثر القانون التوراتي ذي الإصر والأغلال. والمنهج القرآن الآن يعوضنا عن غياب النبوة، والتي كان حضورها ضروريا عندما كانت الأمة عاجزة عن فهم المنهج العلمي. وبمعنى آخر، فإن غياب النبوة بعد رسالة محمد (ص) تم تعويضه من خلال المنهج الذي يعتبر آلة الاجتهاد في يد العلماء الذي هم ورثة الأنبياء في استخراج مكنونات القرآن.

ويعتمد الاجتهاد النوعي لحاج حمد على نموذج معرفي جدلي بين ثلاثة أطراف هم الغيب والإنسان والطبيعة، والذي يعتمد بدوره على الجمع بين قراءتين: القراءة الغيبية والقراءة الكونية. والجمع بين هاتين القراءتين يستنتج الإنسان من الاستلاب سواء للمادية أو اللاهوتية. ومن هنا يصبح الشغل الشاغل للاجتهاد هو توليد الإبداعية، وليس مجرد البحث عن تبريرات من الميراث الفقهي الكلاسيكي. والجمع بين القراءتين المذكورتين، طبقا لحاج حمد، لا بد لهما من الانطلاق من حرية الإنسان المستمدة من الروح، وهي العنصر الرابع في خلق الإنسان، إلى جانب البدن والحواس والنفس، وهي أساس استخلاف الإنسان في الأرض.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد النوعي، القانون الإسلامي، الجدلية، التفسير، التخفيف، الرحمة، القراءة، الثلاثية، التحليل،

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB –LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Šā'	š	es (dengan titik atas)
ج	Ĵim	j	je
ح	Hā'	ḥ	ha (dengan titik bawah)
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dāl	d	de
ذ	Žāl	ž	zet (dengan titik atas)
ر	Rā'	r	er
ز	Zā'	z	zet
س	Sīn	s	es
ش	Syīn	sy	es dan ye
ص	Šād	š	es (dengan titik bawah)
ض	Ḍād	ḍ	de (dengan titik bawah)
ط	Ṭā'	ṭ	te (dengan titik bawah)
ظ	Žā'	ž	zet (dengan titik bawah)
ع	'Ain	'	Apostrof terbalik
غ	Ghain	gh	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	Wāw	w	we

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
هـ	Hā'	h	ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

Kata Arab	Ditulis
مُدَّة مُتَعَدِّدَةٌ	<i>muddah muta'ddidah</i>
رَجُلٌ مُتَفَنَّيْنٌ مُتَعَيِّنٌ	<i>rajul mutafannin muta'ayyin</i>

C. Vokal Pendek

Harakat	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	a	مَنْ نَصَرَ وَقَاتَلَ	<i>man naṣar wa qatal</i>
<i>Kasrah</i>	i	كَمْ مِنْ فِئَةٍ	<i>kamm min fi'ah</i>
<i>Dammah</i>	u	سُدُسٌ وَخَمْسٌ وَثَلَاثٌ	<i>sudus wa khumus wa ṣuluṣ</i>

D. Vokal Panjang

Harakat	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	ā	فَتَّاحٌ رَزَّاقٌ مَنَّانٌ	<i>fattāḥ razzāq mannān</i>
<i>Kasrah</i>	ī	مَسْكِينٌ وَفَقِيرٌ	<i>miskīn wa faqīr</i>
<i>Dammah</i>	ū	دُخُولٌ وَخُرُوجٌ	<i>dukhūl wa khurūj</i>

E. Huruf Diftong

Kasus	Ditulis	Kata Arab	Ditulis

<i>Faṭḥah</i> bertemu <i>wāw</i> mati	aw	مولود	<i>maulūd</i>
<i>Faṭḥah</i> bertemu <i>yā'</i> mati	ai	مهيمين	<i>muḥaimin</i>

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Kata Arab	Ditulis
أَنْتُمْ	<i>a'antum</i>
أَعَدْتُ لِلْكَافِرِينَ	<i>u'iddat li al-kāfirīn</i>
لِئِنْ شَكَرْتُمْ	<i>la'in syakartum</i>
إِعَانَةَ الطَّالِبِينَ	<i>i'ānah at-ṭālibīn</i>

G. Huruf *Tā' Marbūṭah*

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf “h”.

Kata Arab	Ditulis
زَوْجَةٌ جَزِيلَةٌ	<i>zaujah jazīlah</i>
جِزْيَةٌ مُحَدَّدَةٌ	<i>jizyah muḥaddadah</i>

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “*al-*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”.

Kata Arab	Ditulis
تَكْمِلَةُ الْمَجْمُوعِ	<i>takmilah al-majmū'</i>
حَلَاوَةُ الْمَحَبَّةِ	<i>ḥalāwah al-maḥabbah</i>

2. Bila *tā' marbūṭah* hidup atau dengan *ḥarakah* (*fathah*, *kasrah*, atau *ḍammah*), maka ditulis dengan “*t*” berikut huruf vokal yang relevan.

Kata Arab	Ditulis
زكاة الفطر	<i>zakātu al-ḥiṭri</i>
إلى حضرة المصطفى	<i>ilā ḥaḍrati al-muṣṭafā</i>
جلالة العلماء	<i>jalālata al-'ulamā'</i>

H. Kata Sandang *alif* dan *lām* atau “*al-*”

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah*:

Kata Arab	Ditulis
بحث المسائل	<i>baḥṣ al-masā'il</i>
المحصول للغزالي	<i>al-maḥṣūl li al-Ghazālī</i>

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “*l*” (el)-nya.

Kata Arab	Ditulis
إعانة الطالبين	<i>i'ānah at-ṭālibīn</i>
الرسالة للشافعي	<i>ar-risālah li asy-Syāfi'ī</i>
شذرات الذهب	<i>syazarāt az-ḍahab</i>

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
لِلّٰهِ الْحَمْدُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ كَيْفَمَا قَامَ بِهِ الْوُجُودُ وَتَقْوَمُ ... وَالصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ عَلٰی اَشْرَفِ الْمُرْسَلِیْنَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلٰی اٰلِهِ وَصَحْبِهِ
الْمُبْعُوْثِ رَحْمَةً مَّهْدَاةً اِلَى النَّاسِ كَافَّةً نَذِیْرًا وَبَشِیْرًا بِالْهَدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ
لِیُظْهِرَهُ عَلٰی الدِّیْنِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ ... اَمَّا بَعْدُ

Dengan memanjatkan puji syukur *alḥamdulillāh* ke hadirat Allah swt. atas segala hidayah, rahmat, dan karunia-Nya yang tak terhingga yang telah dilimpahkan-Nya kepada penulis, tidak terkecuali dalam proses penyelesaian disertasi ini sehingga penulisan disertasi ini dapat diselesaikan. Penulisan disertasi ini dilakukan sebagai salah satu syarat dalam rangka menyelesaikan studi Program Doktor (S3) pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Penulisan disertasi ini juga dimaksudkan untuk memberikan kontribusi pemikiran berkaitan dengan studi Islam secara umum dan nalar hukum Islam khususnya yang ditawarkan oleh Muḥammad Abū al-Qāsim Ḥājī Ḥamad, seorang pemikir kritis, aktivis dan juga politisi Sudan. Oleh karena itu, penulisan disertasi ini diharapkan dapat menjadi salah satu kontribusi pemikiran untuk memperkaya *khazanah* keilmuan dan kepustakaan studi Islam pada umumnya serta hukum Islam khususnya dalam bentuk kajian ilmiah. Di samping itu, hasil dari penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi bahan kajian lanjutan bagi para peminat (peneliti) studi Islam sebagai upaya untuk mengeksplorasi konsepsi atau teori pengembangan hukum Islam.

Disertasi ini akhirnya berubah bentuknya menjadi seperti yang sekarang ini, tidak lepas dari bantuan berbagai pihak yang selalu memperhatikan perkembangan penulis selama proses penyelesaian dalam penulisan disertasi ini. Oleh karena itu, pada kesempatan ini perkenankanlah penulis menghaturkan ucapan banyak terima kasih kepada semua pihak yang sangat penulis hormati sebagai berikut:

1. Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D., selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga,

Prof. Noorhaidi, MA., M.Phil., Ph.D., selaku Direktur Pascasarjana, Dr. Moch. Nur Ichwan, M.A., selaku Wakil Direktur, Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., M.A., Ph.D., selaku Ketua Program Studi Doktor, Dr. Eva Latipah, M.Si., selaku Sekretaris Program Studi, dan seluruh jajaran pengelola Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, disampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya telah memberikan pengarahan dan motivasi serta berbagai kemudahan sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.

2. Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA. dan Dr. Ocktoberriyansyah, M.Ag., selaku promotor, yang telah berkenan menyediakan waktu untuk membimbing, mengarahkan dan memberikan berbagai kemudahan sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Atas semua ini semoga Allah swt. membalas jasa baik beliau dengan balasan yang jauh lebih baik lagi, *Āmīn*.
3. Prof. Dr. H. M. Abdul Karim, M.A., Prof. Dr. H. Siswanto Masruri, M.A., Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si., Dr. H. Fahrudin Faiz, S.Ag., M.Ag. yang berkenan memberikan masukan berharga pada saat ujian tertutup semoga dengan masukan tersebut disertasi ini menjadi lebih baik.
4. Rektor Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta yang selama penulis menempuh studi telah silih berganti dari Prof. Dr. Edy Suandi Hamid, M. Ec., Dr. Ir. Harsoyo, M.Sc, kemudian Nandang Sutrisno, SH., LL.M., M.Hum., dan Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D. hingga sekarang yang telah memberikan izin dan pembiayaan selama menempuh studi pada Program Doktor (S3) Pengkajian Islam pada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sampai dengan diselesaikannya studi ini. Atas semua ini semoga Allah swt. membalas jasa baik mereka, *Āmīn*.
5. Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia beserta staf yang selama penulis menempuh studi juga telah silih berganti dari Dr. Drs. Dadan Muttaqien, SH, M.Hum. dan Drs. M.Tamyiz Mukharrom, MA, Ph.D yang telah memberikan izin kepada penulis untuk “mengurangi aktivitas dan tugas

fakultas” dalam rangka menuntut ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta akhirnya dapat menyelesaikan studi ini. Atas semua ini semoga Allah swt. membalas jasa baik pada dekan dan para mantan dekan FIAI UII tersebut, *Āmīn*.

6. Seluruh staf pengajar dan tenaga kependidikan FIAI UII, khususnya prodi Ahwal Syakhshiyah FIAI UII, Pimpinan dan seluruh staf Program Pascasarjana FIAI UII dan seluruh staf Direktorat Pondok Pesantren Universitas Islam Indonesia yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu atas dorongannya agar penulis segera menyelesaikan studi S3 di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
7. Kedua orang tua penulis, H. M. Thohir (alm.) dan I. Fitriyah dan istri penulis Hajjah Nurul Wathan dan anak-anak penulis Naya Nur Angga Rahayu, Mayada Ainuzzahro, Taqiya Miratul Wara’, Ula Bashorul Haqqi Masyhuda dan Denda Kholida Maromul Izza yang telah ikut merasakan suka dan duka selama penulis menempuh studi ini. Penulis menyadari sepenuhnya, banyak waktu yang tersita dan perhatian kasih sayang yang hilang di tengah-tengah keluarga yang telah “dikorbankan” karena tuntutan harus menyelesaikan studi ini. Atas semua ini, semoga Allah swt. membalas jasa baik kalian dan menjadi *‘amal ṣāliḥ* di sisi-Nya.

Terakhir, selama menempuh studi khususnya ketika proses penyelesaian disertasi, penulis menyadari telah banyak berbuat kesalahan kepada berbagai pihak baik disengaja maupun tidak, dan oleh karenanya pada kesempatan yang baik ini penulis mohon maaf yang sebesar-besarnya. Semoga karya ini ada manfaatnya, *Āmīn yā Rabbal ‘Ālamīn*.

Yogyakarta, 03 Agustus 2019
Penulis,



Asmuni

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PENGESAHAN REKTOR	ii
YUDISIUM	iii
DEWAN PENGUJI.....	iv
PERNYATAAN KEASLIAN	v
PENGESAHAN PROMOTOR	vi
NOTA DINAS PROMOTOR	vii
NOTA DINAS PENGUJI	ix
ABSTRAK	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xviii
KATA PENGANTAR	xxii
DAFTAR ISI	xxv
DAFTAR TABEL	xxix
DAFTAR GAMBAR	xxx
DAFTAR LAMPIRAN	xxxii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Penelitian	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	11
D. Telaah Pustaka	11
E. Metode Penelitian	21
F. Teknik Analisis Data	23
G. Kerangka Teori	26
H. Sistematika Pembahasan	31
BAB II BIOGRAFI INTELEKTUAL MUHAMMAD ABŪ AL-QĀSIM ḤĀJJ ḤAMAD	33
A. Pendahuluan	33
B. Konflik Sudan dan Kesadaran Intelektualitas Ḥājj Ḥamad	38
C. Menyemai Benih Metodologi dengan Memaknai Agama Melalui Tragedi dan Penderitaan	45
D. Pembentukan Visi Keilmuan Ḥājj Ḥamad	52
E. Keyakinan dan Fase Penyatuan	67

F. Titik Temu Tradisi Keilmuan dalam Pemikiran Ḥājj Ḥamad	74
G. Kontroversi di IIIT dan Upaya Menyingkirkan Ḥājj Ḥamad	80
H. Karya-Karya Ḥājj Ḥamad	86
BAB III <i>Al-ḤĀKIMIYYAH</i> DAN KARAKTERISTIK HUKUM ISLAM	91
A. Pendahuluan	91
B. Tuhan dan Pergerakan Sejarah	92
C. <i>Al-Wasaṭ</i> dan Globalisasi Islam	94
D. Fungsi Wahyu Alquran	98
E. Pengertian <i>al-Ḥākimiyyah</i>	100
F. Kerancuan Konsep <i>al-Ḥākimiyyah</i>	102
G. Konsep <i>al-Ḥākimiyyah</i> Menurut Ḥājj Ḥamad	108
1. <i>Al-Ḥākimiyyah al-Ilāhiyyah</i>	109
2. <i>Ḥākimiyyah al-Istikhlāf</i>	111
3. <i>Al-Ḥākimiyyah al-Basyariyyah</i>	114
H. <i>Isrāīlīyyāt</i> dan Pengaruhnya terhadap Nalar Hukum Islam	122
I. <i>At-Takhfīf</i> Mengeleminasi <i>Jarimah Ḥudūd</i> dan <i>Qīṣaṣ</i>	131
BAB IV ALQURAN BASIS PARADIGMA NALAR HUKUM ISLAM	133
A. Pendahuluan	133
B. Pengertian Alquran	135
C. Keterpeliharaan Alquran	138
1. Kisah Penciptaan Adam	142
2. Kisah Nabi Nūh	148
3. Qurbān Ibrāhīm	154
D. Kontinuitas Alquran Menembus Ruang dan Waktu (<i>Zamkānī</i>)	158
E. Relasi Alquran dengan Sunnah	166
F. Karakteristik dan Keunggulan Struktur Alquran	180
1. Karakteristik Struktur Pertama	180
2. Karakteristik Struktur yang Kedua	189

BAB V	<i>IJTIHĀD NAU'Ī: UPAYA MELAMPAUI MUQĀRABĀT DAN MUQĀRANĀT</i>	207
	A. Pendahuluan	207
	B. <i>Muqārabāt</i> dan <i>Muqāranāt</i>	207
	C. Urgensi <i>al-Manhaj</i> dalam Proyek Pemikiran	217
	D. Esensi <i>al-Manhaj</i> dan Persyaratan Teoritis ..	221
	E. <i>Jadalīyyah Šulāsiyyah</i> sebagai Basis Paradigma	231
	F. Pintu Masuk Trialektika	236
	G. Kombinasi Dua Metode Pembacaan (<i>al-Jam 'u Baina al-Qirā'atain</i>)	241
	H. <i>Al-Manhaj</i> dan Nalar Hukum Islam di Era Globalisasi Islam Kedua	244
	1. Globalisasi Islam Kedua Era Baru Umat Islam	244
	2. Kesatuan Metode Qur'āni Mengontrol Sistem Tasyrī'	246
	3. Otoritas Tahrīm Milik Tuhan Secara Mutlak	250
	I. <i>Al-Ḥākimiyyah al-Basyariyyah</i> Sebagai Titik Tolak Nalar Hukum Islam	268
	1. Kebebasan Manusia	270
	2. Makna Kebebasan (<i>al-ḥurriyyah</i>)	272
	3. <i>Al-Ḥurriyyah ar-Rūhiyyah</i>	275
BAB VI	ANALISIS: <i>IJTIHĀD NAU'Ī</i> DAN PENGEMBANGAN NALAR HUKUM ISLAM	279
	A. Deskripsi Nalar <i>Ijtihād Nau'ī</i> Ḥājj Ḥamad .	279
	B. Telaah atas <i>Ijtihād Nau'ī</i> Ḥājj Ḥamad	280
	C. Urgensi <i>Manhaj Qur'ānī</i> dalam Pembaharuan Hukum Islam	283
	D. Sekularisasi: Keniscayaan dari <i>Ijtihād Nau'ī</i>	286
	E. Dari Nalar Fikih Terbuka Menuju Fikih Inovatif untuk Menghadapi Revolusi Industri 4.0	298
	F. Catatan Kritis Terhadap Pemikiran Ḥājj Ḥamad	301

BAB VII PENUTUP	305
A. Kesimpulan	305
B. Rekomendasi	306
DAFTAR PUSTAKA	307
DAFTAR LAMPIRAN	339
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	398



DAFTAR TABEL

Tabel 2.1 Karya-Karya Akademik Muhammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad	89
---	----



DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.1 Kerangka Elaborasi Pemikiran Hājj Ḥamad ... 25



DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1	Indeks Ayat-ayat Alquran	338
Lampiran 2	Indeks Hadis	393





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Gerak perkembangan zaman telah menghantarkan manusia kepada pola kehidupan yang sangat kompleks. Persoalan ekonomi tidak semata bisa terselesaikan dengan pendekatan ekonomi. Begitu juga dengan sosial, politik, budaya, hukum, dan lain sebagainya. Semuanya saling berkait-kelindan. Oleh sebab itu, pola dan bentuk permasalahan yang dihadapi manusia semakin rumit. Masalah lingkungan hidup tidak lagi hanya berkaitan dengan bagaimana perilaku konsumen dalam menjaga kebersihan setelah menggunakan barang-barang yang dikonsumsi. Lebih dari itu ia juga berkaitan dengan ekonomi global, *life style*, politik ketamakan dan lain sebagainya.

Seiring dengan kompleksitas masalah tersebut tradisi keilmuan mengalami krisis. Ilmu sosial dan alam terdikotomi dan menghantarkan kepada problem epistemologi manakala realitas empiris menunjukkan ketidakmampuan ilmu sosial dalam mengurai persoalan sosial. Bersamaan dengan itu ilmu agama terkristal dalam mazhab-mazhab tertentu sehingga terjebak pada ruang dan waktu lampau. Masing-masing disiplin ilmu bergerak bebas namun tercerabut dari akar filosofis. Persoalan-persoalan ontologi, epistemologi, bahkan aksiologi dianggap sebagai ranah abstrak yang tidak cukup memberikan nilai manfaat. Pada ujungnya lahirlah teori-teori yang dalam banyak hal dinilai tidak bisa sejalan dengan kepentingan praksis-pragmatis. Spesifikasi ilmu semakin tajam, namun kemampuannya dalam menjawab persoalan manusia dirasa tidak mumpuni.

Pertanyaannya kemudian adalah bagaimanakah kita menjawab kompleksitas masalah yang terjadi? Satu dari sekian banyak pendekatan yang dapat ditempuh dalam merubah situasi tersebut adalah dengan mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi paradigma dalam memahami teks-teks suci, Alquran dan sunnah. Sekalipun upaya ini telah banyak dilakukan oleh para ulama, sebutlah misalnya yang dilakukan oleh Muhammad Abduh, Rashid Ridha, Murtadha Muthahari, Muhammad Iqbal, dan lain sebagainya, namun hasil pemikiran

mereka tentu belumlah cukup mengingat berbagai keterbatasan di samping juga tidak sesuai dengan zamannya.

Naṣṣ Alquran sebagaimana diyakini umat Muslim merupakan *naṣṣ* induk dan sentral dalam mengembangkan hukum khususnya dan ilmu pengetahuan pada umumnya. *Naṣṣ-naṣṣ* ini membentuk postulat dan cara pandang umat Muslim terhadap alam dan kehidupan. Sejak terputusnya wahyu dan berhentinya dialog antara langit dan bumi, peran *naṣṣ* berubah menjadi lampu obor sebagai petunjuk dalam mengembangkan berbagai ilmu pengetahuan. Artinya, *naṣṣ-naṣṣ* ini ditafsirkan sebagai ikhtiar untuk mencari “maksud Tuhan”. Oleh karena itu, *naṣṣ* senantiasa menjadi rujukan ketika menghadapi kejadian baru. “Semua peristiwa yang terjadi dalam kehidupan umat Islam pasti terdapat ketentuan hukumnya atau indikasi yang mengacu pada adanya ketentuan hukum tersebut. Jika ketentuan hukum itu disebutkan maka haruslah dicari indikasi yang mengacu pada ketentuan hukum tersebut dengan berijtihad, dan ijtihad itu adalah *qiyās*.”¹

Aspek hukum mendapat perhatian yang cukup besar. Beberapa mazhab hukum terbentuk dengan beragam pendapa, tetapi kerja legislasi pada fikih bergantung pada dialektika dasar dengan memperhatikan dua poros. *Pertama*, teks Alquran diposisikan sebagai pemegang semua keputusan termasuk apa yang sudah dan akan terjadi. *Kedua*, poros berupa konvensi-konvensi masyarakat yang ada berdasarkan struktur masyarakat yang selalu dinamis.² Dua poros tersebut dapat mengungkap sejarah hukum sekaligus menjelaskan kemitraan umat Muslim dengan Tuhan dalam mencari dan memahami makna hidup dan semesta.

Usaha para ahli fikih (*fuqahā*) dan lembaga-lembaga keagamaan resmi telah banyak berkontribusi dalam memapankan sakralitas sistem perundang-undangan ini, sehingga keberadaan hukum menurut konsepsi umat Muslim

¹Muḥammad ibn Idrīs asy-Syāfi‘ī, *Ar-Risālah* (Kairo: Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1358/1940), 444; ‘Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaimān, *Manhajīyah al-Imām Muḥammad ibn Idrīs asy-Syāfi‘ī, al-Fiqh wa Uṣūlihi* (Beirut: Dār Ibn Hazam; Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1420/1999), 126.

²Nāilah as-Salīnī ar-Raḍāwī, *Tārīkhīyat at-tafsīr al-Qur’ānī*, vol. 1 (Cassablanca: al-Markaz aš-Šaqāfi al-‘Arabī, 2002), 9.

menjadi absolut dan abadi. Kapan pun dan di mana pun dapat diberlakukan meskipun situasi dan kondisi kehidupan dan pembangunan sudah berbeda.

Dengan kata lain, meskipun umat Muslim menyadari perlunya mengembangkan aspek perundang-undangan dan melakukan kajian tentang *al-hiyal al-fiqhīyyah* yang digunakan untuk merespon persoalan-persoalan kebaruan dan kekinian, namun ide untuk mengembangkan fikih baru muncul setelah dua peristiwa penting: *pertama*, penghapusan sistem *khilāfah* yang dilakukan oleh Kemal Ataturk (m. 1938) dan menggantinya dengan sistem sekuler yang memberlakukan undang-undang perdata Barat. *Kedua*, bergabungnya masyarakat Muslim dalam modernisasi meskipun dengan tingkat yang berbeda-beda. Modernisasi dengan berbagai konsekuensi perubahan di dalamnya telah mendorong para pemikir Muslim untuk melakukan pengembangan interpretasi hukum.

Dua faktor tersebut berkontribusi dalam membentuk berbagai kecenderungan dan cara pandang yang berbeda dan bahkan kontradiktif dalam pengembangan hukum dan pemberlakuan syariah. Jika dilihat dari karakteristik nalar dan sikap terhadap pemberlakuan syariah, tren ini dapat dibagi menjadi empat yaitu: *pertama*, tren radikal tradisional dan gerakan Islam revivalis.³ Para pelopor tren ini berkeyakinan bahwa tidak ada celah untuk mengembangkan syariah meskipun terjadi berbagai perubahan. Syariah yang ideal harus dikembalikan kepada era *salaf as-ṣālih*. Sikap mereka ini dinilai ahistoris karena mereka tidak lagi memahami perubahan dan kemodernan sebagai sesuatu yang alami dalam kehidupan. *Kedua*, tren salafisme reformis semisal Muhammad Abduh (m. 1905) di Mesir dan aṭ-Ṭāhir al-Haddād (m. 1935) di Tunisia. Mereka berusaha mengembangkan syari'ah yang berkaitan dengan *mu'āmalāt* dan *al-aḥwāl asy-syakhṣīyyah*. Meskipun sikap mereka tergolong berani dan rasional namun fikih yang dikembangkan masih dalam ruang *taufīqiyyah*,⁴ sehingga belum mampu menjawab persoalan sampai ke akar-

³Ali Jum'ah, *al-Mutasyaddidūn: Minhājūhum wa Munāqasyātu Ahammi Qadāyāhum* (Kairo: Dār al-Maqaṭṭam, 1432/2012), 35.

⁴Bāsim al-Makkī, "Muḥāwalah Litaṭwīr ar-Ru'yah al-Islāmīyyah," *Majallah Yatafakkarūn* 1, (2013): 178.

akarnya. *Ketiga*, tren modernisasi liberal yang diwakili oleh sejumlah pemikir yang lazimnya memiliki pandangan luas dan kritis terhadap *turās* dan ilmu-ilmu modern.⁵ Mereka berusaha mengkaji fikih secara ilmiah dan fokus pada historitas hukum dan relativitasnya. Sikap mereka sering dikarakterisasikan sebagai sikap berani. Ijtihad menurut mereka adalah *tafakkur* (berpikir) dan *tadabbur* (merenung) serta fokus menggali substansi *risālah muḥammadiyah*. Mereka tidak peduli apakah hal itu bertentangan dengan postulat-postulat permanen yang dikenal dengan sebutan *'al-ma'lūm min ad-Dīn bi aḍ-ḍarūrah* (perkara-perkara di dalam urusan agama yang mesti diketahui).⁶

Tiga perspektif di atas menurut Muḥamad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad sejak awal mengandung kesalahan metodologis. Hal ini dapat dilihat dari ketergantungannya pada beragam metode yang kemudian menghasilkan cara pandang *muqārabāt* (harmonisasi Islam dengan barat) atau *muqāranāt* (komparasi Islam dan barat). Kedua paradigma ini menggiring para pemikir Muslim kepada *talfiqī* (sinkretisme) dalam memahami Alquran dan sunnah dan juga dalam memahami *turās*. Di sisi lain, produk hukum yang dihasilkan dari dua perspektif tersebut adalah hukum yang bersifat akumulatif. Oleh sebab itu, Ḥājj Ḥamad menyusun proposal metodologi ijtihad inovatif (*ijtihād nau'ī*) yang diderivasi dari proyek *al-'ālamīyyah al-islāmīyyah aš-šānīyah*. Ijtihad ini berbasis pada metode keilmuan modern dan bersifat kualitatif sehingga lebih dinamis dan responsif terhadap berbagai persoalan keumatan, utamanya dalam lingkaran sosial, ekonomi dan politik.

Proyek metodologi Ḥājj Ḥamad dimuat dalam sejumlah karya monumentalnya, namun yang paling penting di antaranya adalah *al-'Alamīyyah al-Islāmīyyah aš-Šānīyah* dan *Manḥajīyyat Al-Qur'ān al-Ma'rifiyyah*. Sedangkan karya-karya yang lain merupakan penjelasan dari muatan metodologi dalam kedua karya tersebut.

⁵Tren liberalis dapat dilihat dalam tulisan al-Ḥaḍramī Ahmad al-Ṭalabah, "Maqāsid asy-Syarī'ah Waraqah Naqdīyyah li al-Aglāṭ al-Ma'rifiyyah 'inda al-ṭayyār al-Ḥadāsī," dipublikasikan secara *online* oleh Markaz Salaf Li al-Buḥūs wa ad-Dirāsāt (www.salafcenter.com).

⁶Abdu al-Majīd asy-Syarafī, *Al-Islām baina ar-Risālah wa at-Tārīkh*, (Beirut: Dār at-Ṭalī'ah, 2008), 8.

Muhammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad⁷ yang dipastikan muncul lebih awal⁸ dari pada Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī dan Muhammad Arkoun melakukan kritik terhadap nalar fikih klasik dan modern. Hanya saja seperti dikatakan oleh Muḥammad Humām kehadiran proyek pemikiran Ḥājj Ḥamad kurang mendapat apresiasi dikarenakan publikasi karya epistemologisnya *al-‘ālamīyyah* pada edisi perdana tahun 1970-an terbatas pada kalangan tertentu.⁹ Kemungkinan karena salah satu penyebab kehadiran karya Ḥājj Ḥamad bersamaan dengan revolusi Islam Iran yang mengakibatkan hubungan Barat (Amerika) dengan Islam cukup menegangkan. Disusul kemudian perang antara Iran dan Irak selama kurang lebih delapan tahun.¹⁰ Situasi ini sangat mungkin menjadi faktor kurangnya perhatian terhadap karya Ḥājj Ḥamad. Publik Muslim lebih mengedepankan karya-karya pemikir revolusioner Iran pada saat itu.

Meski Ḥājj Ḥamad oleh beberapa penulis dikelompokkan ke dalam lingkaran *hadāshīyyīn*¹¹ bahkan *‘almāniyyīn* atau

⁷Kritik Ḥājj Ḥamad terhadap para *fuqahā’ al-anzimah* (mufti negara) dan lainnya yang menjadikan kaidah ijtihad klasik sebagai pedoman antara lain dapat dilihat dalam karyanya *al-‘Ālamīyyah*. 76-77, *Juzūr al-Ma’zaq al-Uṣūlī* (Beirut: Mu’assasāt ad-Dirāsāt al-Fikriyyah al-Mu’āshirah bekerjasama dengan Dār as-Sāqī, 2010), 62- 63.

⁸Abd Raḥmān al-Hāj dalam tulisannya *ad-Dirāsāt al-Qur’āniyyah al-Mu’āshirah fī Tahlīl al-Khitāb* menyebutkan bahwa studi Alquran kontemporer pertama digulirkan oleh Muhammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad pada tahun 1979, disusul kemudian oleh Muhammad Arkoun pada tahun 1980-an dan Muhammad Syahrur pada era 1990-an. Diakses pada tanggal 11 Januari 2011 dari <http://www.almultaqā.net/writer.php?writer=>

⁹Muḥammad Humām, *al-Manhaj wa al-Istidlāl fi al-Fikr al-Islāmī Musāhamah fī an-Naqd*, (Beirut: Dār al-Hādī, 1424/2003), 39.

¹⁰Karya Ḥājj Ḥamad yang lain setelah *al-‘Ālamīyyah* adalah *al-Azmah al-Fikriyyah wa al-Hadārīyyah fi al-wāqī’ al-‘Arabī ar-Rāhin, Minhājiyyat al-Qur’ān al-Ma’rifīyyah, Ibtimūlūjiyyat al-Ma’rifah al-kauniyyah: Islāmīyat al-Ma’rifah wa al-Manhaj, Tasyrī’āt al-‘āilah fi al-Islām, al-Qur’ān wa al-Mutaghāyirāt al-Ijtīmā’īyyah wa at-Tārīkhīyyah, Juzūr al-Ma’zaq al-Uṣūlī, al-Ḥākīmīyyah, dan Ḥurrīyyāt al-Insān fī al-Islām*. Empat karya terakhir dipublikasikan oleh Dār as-Sāqī Beirut pada tahun 2012. Karya-karya yang ditulis Ḥājj Ḥamad setelah *al-‘Ālamīyyah* merupakan pengembangan dan pematangan dari proyek *al-‘Ālamīyyah*.

¹¹Lihat karya al-Jīlānī Miftāh, *Al-Hadaṣīyyūn al-‘Arab fi al-‘Uqūd al-Ṣalāsah al-Akhīrah wa al-Qur’ān al-Karīm Dirāsah Naqdīyyah* diterbitkan oleh Dār an-Nahḍah Beirut. Lihat juga *al-Ittijāh al-‘Ilmānī al-Mu’āshir fī ‘Ulūm al-Qur’ān Dirāsah wa Naqd* karya Ahmad Muhammad al-Fāḍil

pengusung orientasi ideologis dalam klasifikasi yang dilakukan an-Naifar¹², tetapi proyek pemikiran intelektual asal Sudan ini sebagaimana ditegaskan oleh ‘Abd al-Jabbār ar-Rifā’ī memiliki keunikan dan kekhasan tersendiri.¹³ Hājj Hamad mengkritik produk pembacaan dengan pendekatan islamisasi ilmu yang bermuara pada *muqārabāt* (harmonisasi Islam dengan Barat) dan *muqāranāt* (mengunggulkan Islam tanpa mau berdamai dengan Barat),¹⁴ seperti halnya ia mengkritik cara pembacaan kaum revivalis islamis dan juga pembacaan kaum liberalis.

Kaum islamis revivalis membaca realitas dengan pendekatan metode mu‘jizat yang visual (*i‘jāziyyah wa khāriqah*) dan lemah dalam memahami penggerak kebangkitan, sehingga *al-ghaib* menurutnya menjadi masalah super natural dan di luar kebiasaan.¹⁵ Lebih lanjut Hājj Hamad menyatakan hal inilah yang menjadi problem *aṣ-ṣaḥwah al-islāmiyyah*, gerakan, organisasi, dan lembaga-lembaga yang ada di bawah kontrolnya. Ia membaca realitas sesuai situasi dan kondisi masa lampau dengan solusi yang sudah ternodai, sehingga kaum revivalis enggan membuka diri bahkan menunjukkan sikap resistensi yang berlebihan terhadap perkembangan metodologi Barat. Mereka kemudian menggunakan metode ulama klasik dan produk-produknya tanpa mengkritisi kelemahan dan kekurangannya. Padahal warisan metode *turās* ini terjebak pada cara pandang yang fragmentatif dan parsialistik. Namun demikian, Hājj Hamad tidak menganggapnya sebagai suatu kelemahan atau kekeliruan

diterbitkan oleh Markaz al-Nāqid as-Saqāfi Damaskus cetakan pertama pada tahun 2008.

¹²Ahmaidah al-Naifar dalam karyanya *al-Insān wa Al-Qur’ān Wajhan li Wajhin, at-Tafasīr Alqurānīyyah al-Mu’āṣirah, Qirāah fī al-Manhaj*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir, Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 101. Ia mengelompokkan Hājj Hamad, seperti juga Ḥassan Ḥanafī dan Muḥammad Syahrūr ke dalam tren ideologis dalam menafsirkan Alquran.

¹³Abd al-Jabbār ar-Rifā’ī, “Muḥammad Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad Miṣālun li al-Ijtīmā’ al-Islāmī as-Sūdānī al-laẓī Yabtakiru Namūzajahu al-Ijtihādī al-Khāṣṣ.” diakses dari www.afkarmoassira.com, Kamis 28 Agustus 2014.

¹⁴Hājj Hamad, *al-‘Ālamīyyah*, 40.

¹⁵Muḥammad Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad, *Al-Qur’ān wa al-Mutaghāyirāt al-Ijtīmā’īyyah wa at-Tarīkhiyyah*, ed. Muḥammad al-‘Ānī (Beirut: Dār as-Sāqī, 2012), 10.

melainkan sebuah keniscayaan dari karakteristik penciptaan yang selalu berproses dan berevolusi.¹⁶

Lebih lanjut Hājj Ḥamad menyatakan kegagalan kaum revivalis dalam memahami karakteristik hukum Qur'āni terlihat pada doktrin *al-ḥākimiyyah al-ilāhiyyah* (*God sovereignty*) yang dipopulerkan oleh al-Maududi.¹⁷ Padahal relevansi doktrin ini berkaitan dengan hukum *taurati* yang bercorak sadis dan kejam (*al-iṣr wa al-aglāl*). Karakteristik hukum ini berlaku pada kerajaan Tuhan di *arḍ muqaddasah*, Palestina, untuk mengatur kehidupan masyarakat Yahudi dalam kontek agama untuk bangsa tertentu. Sedangkan hukum Qur'āni bersifat ringan dan santun (*takhfīf wa raḥmah*), berlaku dalam konteks agama univeral (*ad-dīn al-'ālamī*), sehingga keberadaannya mampu mengakomodasi berbagai dinamika kehidupan dalam bingkai kedaulatan manusia (*ḥākimiyyat al-kitāb* atau *al-basyariyyah*) yang bertolak dari *arḍ al-ḥarām* Makkah.¹⁸

Adapun problem kaum liberalis, meskipun mereka tidak terpengaruh dengan cara berpikir *turās* islami dan juga tidak mempertimbangkan kategori-kategorinya, namun mereka menggunakan metode Barat dengan apa adanya, tanpa

¹⁶Muhammad Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad, “Al-Madākḥil al-Manḥajīyyah wa al-Ma'rifiyyah li an-Naṣṣ al-Qur'ānī wa at-Tajdīdī ma'a Dirāsah Taṭbīqīyyah ḥaula al-Mar'ah al-Muslimah wa Daūniyāt Maḥmūd al-Khalq al-Uṣṭūrī al-Isrāīlī wa al-'Urf al-Ijtimā'ī al-'Arabī,” makalah disampaikan dalam *diskusi yang diselenggarakan oleh Center for the Study of Islam and Democracy (CSID)*, pada tanggal 7 Juli tahun 2004 di Negeria, diakses dari www.Islam-democracy.org pada tanggal 4 Juli 2013.

¹⁷Konsep *al-ḥākimiyyah* dapat ditemukan dalam karya al-Maududi dan karya-karya yang membahas pemikiran tokoh ini, antara lain ditulis oleh Abū al-Ḥasan al-Nadwī yang berjudul *at-Tafsīr as-Siyāsī li al-Islām fī Mir'at Kitābāt Ustāz Abī al-'Alā al-Maudūdī wa asy-Syahīd Sayyid Quṭub*, (Kairo: Maṭba'ah al-Mansūrah, 1980), 63. Sedangkan karya al-Maudūdī sendiri antara lain *Manāḥij al-Inqilāb al-Islāmī* (Jeddah: ad-Dār as-Su'ūdīyyah, 1408/1988), 17; *Al-Islām fī Muwājahat at-Taḥaddīyāt al-Mu'āṣirah*, terj. Khalīl Ahmad al-Hamīdī; *Mimbar at-Tauḥīd wa al-Jihād, al-Islām wa al-Madanīyyah al-Ḥadīṣah, Naḥnu wa al-Ḥaḍārah al-Garbīyyah* (Jeddah: ad-Dār as-Su'ūdīyyah, 1407/1987).

¹⁸Muhammad Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad, “Al-Islām wa Mun'atīf at-Tajdīd,” makalah disampaikan pada diskusi di Markaz asy-Syaikh Ibrāhīm Alā Khalīfah, diakses dari <http://bahrainonline.org/showthread.php?r=77596>, dan Muḥammad Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad, *Al-Ḥākimiyyah*, ed. Muḥammad al-'Anī (Beirut: Dār as-Sāqī, 2010), 27.

melakukan revitalisasi terhadapnya, padahal terdapat anasir yang tidak relevan dengan Islam. Selain itu, mereka tidak memahami syarat-syarat kebangkitan Islam dan elemen-elemennya yang membuat mereka tidak mampu melakukan transformasi menuju kemodernan dan terdapat kekacauan dalam membaca syarat-syarat transformasi sosial dan politik.

Alquran sebagai sumber hukum dan bahkan sumber ilmu pengetahuan menurut Ḥājj Ḥamad parallel dengan *al-kaun*. Alquran adalah kitab *as-Sab‘u al-Masānī* dan *al-kaun* terdiri dari *as-sab‘u as-samāwāt*.¹⁹ Keduanya selalu bergerak dinamis dalam proses menjadi (*as-sair wa aṣ-ṣairūrah; being and becoming*) seirama dengan perkembangan peradaban umat manusia. Sehingga Alquran harus dipahami dengan pendekatan *tahlīlī* (analitis) secara utuh dengan perangkat keilmuan modern. Pendekatan ini menurutnya sudah menjadi keniscayaan dari globalisasi Islam ke dua yang lebih kompleks. Berbeda dengan pendekatan *tafsīr* dan bahkan *ta’wīl* di samping coraknya yang parsial juga merupakan keniscayaan dari era globalisasi Islam pertama yang sudah menjadi bagian dari masa lalu umat Islam.

Namun demikian, Ḥājj Ḥamad menolak pernyataan diskontinuitas dengan *turās*. Menurutnya, yang menghubungkan kita dengan *turās* adalah *sawābit al-Islām* (konstansi-konstansi Islam) yang disepakati oleh semua ulama dan para filsufnya, meskipun sedikit ada perbedaan di antara mereka tentang konsepsi *sawābit* tersebut. Abū Ḥamid al-Ghazālī (m. 505/1111) dan Ibn Rusyd (m. 520/1198), misalnya, tidak terdapat perbedaan antara keduanya seputar *sawābit al-Islām*, meskipun keduanya berbeda dalam memahami dan menafsirkan *sawābit* tersebut. Ḥājj Ḥamad sama dengan mereka yang tidak memutuskan diri dengan *sawābit al-Islām* (rukun Islam yang lima). “Akan tetapi perbedaan antara kami dengan mereka terletak pada metode. Kami tidak mengatakan bahwa metode mereka lemah dan metode kami lebih kuat. Hanya saja kami mengatakan bahwa mereka telah berbuat yang terbaik pada zamannya. Adapun kami (kata Ḥājj Ḥamad) berkarya dengan potensi nalar yang

¹⁹Ḥājj Ḥamad menghubungkan hal tersebut dengan Surat asy-Syams (91).

didukung oleh determinasi-determinasi²⁰ keilmuan teoretis dan epistemologis.” Itulah sebabnya menjadi suatu keharusan mencermati peninggalan mereka berupa warisan budaya melalui karakteristik pemikiran dan metode yang membentuk kesadaran kita dengan proses (*ṣairūrah*) sejarah dan perubahan sosial kemasyarakatan sebagai ganti dari pada memangkas atau meremehkan kedudukan warisan budaya yang ada”.²¹

Meskipun peringkat sosial dan keilmuan Ḥājj Ḥamad tidak diragukan, popularitas dan karya-karyanya tidak banyak dikenal baik di dunia Arab maupun di Indonesia. Menjadi salah satu dewan pakar di *al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī* tidak membuat karyanya di terima di lembaga kajian tersebut. Muḥammad ‘Imārah di antaranya, menuduh Ḥājj Ḥamad mengembangkan metode gnostik (*‘irfānī*) dalam memahami Alquran, seraya mengancam akan mengundurkan diri apabila lembaga tersebut mempertimbangkan tesis-tesis Ḥājj Ḥamad.²² Pemikir asal Sudan ini juga dituduh ingkar sunnah sembari mensejajarkan proyek pemikirannya dengan pemikiran Mahmūd Muḥammad Ṭāha. ‘Imārah melihat kedua karya yang masing-masing penulisnya dari Sudan ini memiliki kemiripan. Karya Ḥājj Ḥamad berjudul *Al-‘Ālamiyyah al-Islāmiyyah aš-šāniyah*, sedangkan karya Mahmūd Muḥammad Ṭāha berjudul *ar-Risālah aš-šāniyah Min al-Islām*. Padahal,

²⁰Determinisme adalah sebuah bentuk analisis yang menjelaskan suatu jenis gejala “dalam rumusan gejala yang lain” (*in term of another*). Dalam bentuknya yang lemah, determinisme menunjukkan adanya rantai sebab dan akibat dari sebuah kejadian. Menunjukkan keterkaitan kausal antar gejala atau peristiwa, misalnya antara kondisi-kondisi dan tindakan-tindakan manusia, tidak berarti menyangkal “kekhasan” (*specifity*) salah satu gejala atau peristiwa. Bahwa sebuah gejala mempunyai penyebab material tidak mereduksi signifikansi gejala tersebut pada faktor yang menjadi penyebabnya atau merenggut kekhasannya. Lihat Chris Barker, *Kamus Kajian Budaya*, terj. B. Hendar Putranto (Yogyakarta: PT Kanisius, 2014), 72.

²¹Muḥammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad, *Al-‘Ālamiyyah al-Islāmiyyah aš-Šāniyah: Jadaliyat al-Ghaib wa al-Insān wa at-Ṭabī‘ah*, ed. Muhammad al-‘Ānī (Bairut: Dār as-Sāqī, 2012), 189-190.

²²Muḥammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad, *Ibistimūlūjiyyat al-Ma‘rifah al-kauniyyah: Islāmiyyat al-Ma‘rifah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Hādī, kerjasama dengan Markaz Dirāsāt Falsafah ad-Dīn wa ‘Ilm al-Kalām al-Jadīd Bagdad, 1425/2004), 85. Lihat juga majalah *Qadāyā Islāmiyyah Mu‘āṣirah*, “Mudākhalah Muḥammad ‘Imārah,” 164-170, dan “Mudākhalah Jamal ad-Dīn Aḥḥiyah,” 174-179.

seperti yang diungkapkan Ḥājj Ḥamad, metode Mahmūd Muhammad Ṭāha bersifat sufistik kontemplatif (*ṣūfī ta'ammulī*) yang tentu berbeda dengan trialektika (*jadaliyat Ṣalās*), yaitu *al-ghaib*, *al-insān* dan *aṭ-ṭabī'ah*. Bahkan di dalam *al-‘Ālamiyyah* memuat kritik terhadap karya Mahmūd Muhammad Ṭāha.²³

Lebih jauh Ḥājj Ḥamad menyatakan bahwa ‘Imārah menuduh tanpa membaca karya saya dan karya Mahmūd Muhammad Ṭāha. Sikap ‘Imārah ternyata diikuti oleh penasehat *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) yang lain Ibrāhīm al-Ghawīl. Nama yang terakhir ini menyamakan karya Ḥājj Ḥamad “*al-‘Ālamiyyah*” dengan “*Kitāb al-Aḥḍar*” (buku hijau) karya Mu‘ammar Qazāfī. Sikap ini disampaikan al-Ghawīl ketika berbicara tentang “*an-Nazariyyah al-‘ālamiyyah as-sāliṣah*” pada seminar yang diselenggarakan Majalah *Risālah al-Jihād* di Malta pada 15-20 November 1988 dengan tema *ad-Dīn wa at-Tadāfu‘ al-Ḥaḍārī*. Ḥājj Ḥamad menuduh al-Ghawīl telah membunuh pendapatnya dan menyamakannya dengan *an-Nazariyyāt al-‘ālamiyyah as-sāliṣah*; “Al-Ghawīl memang aneh, banyak menaruh perhatian pada buku hijau, padahal penulisnya Mu‘amar Qadhafi sudah tidak tertarik pada karyanya sendiri.”

Berbeda dengan anggota dewan pakar IIIT yang memandang Ḥājj Ḥamad dengan sebelah mata, Taha Jaber Alwānī bahkan menunjukkan sikap sebaliknya. Hal ini juga dilakukan oleh Muhammad al-Ghazālī yang secara khusus memberikan komentar karya Ḥājj Ḥamad “*Minḥājiyyat al-Qur‘ān al-Ma‘rifīyyah*”. Sikap pro kontra terhadap karya Ḥājj Ḥamad ini menimbulkan tanda tanya besar.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini berupaya menjawab pertanyaan pokok: bagaimanakah metode *ijtihād nau‘ī* sebagaimana yang dirumuskan oleh Ḥājj Ḥamad? Untuk menjawab pertanyaan ini maka terlebih dahulu perlu dijelaskan bagaimanakah karaktersitik hukum Islam menurut Ḥājj Ḥamad sehingga suatu ijtihad harus bersifat inovatif? Paradigma seperti apakah yang

²³Ḥājj Ḥamad, *Al-‘Ālamiyyah*, 124.

digunakan Ḥājj Ḥamad dalam memahami Alquran dan sunnah?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk memahami metode *ijtihād nau'ī* sebagaimana yang dirumuskan oleh Ḥājj Ḥamad. Di samping itu, penelitian ini juga bertujuan menjawab bagaimanakah karakteristik hukum Islam menurut Ḥājj Ḥamad dan dalam persepektif seperti apa Ḥājj Ḥamad memahami Alquran dan sunnah? Adapun manfaat yang bersifat praksis penelitian ini menjadi wahana bagi peneliti untuk mengaktualisasikan kompetensi akademis. Sedangkan secara sosial, penelitian ini bermanfaat sebagai penelitian pendahuluan bagi peneliti dan akademisi lainnya.

D. Telaah Pustaka

Penelitian ini bukanlah satu-satunya penelitian tentang proyek pemikiran Ḥājj Ḥamad. Penelusuran dan usaha yang dilakukan penulis telah menemukan beberapa karya yang terkait dengan pemikiran Ḥājj Ḥamad antara lain berupa artikel yang pada umumnya ditulis oleh para akademisi Sudan, Maroko dan Suriah. Sedangkan tesis dan disertasi masing-masing ditulis di Malaysia, Sudan dan Aljazair. Meski demikian, semua karya ini diposisikan sebagai kajian pendahuluan sekaligus menjadi literatur dalam penelitian ini.

Penelitian tersebut tidak secara khusus dan spesifik menguraikan dan mendalami epistemologi nalar hukum Islam Ḥājj Ḥamad. Pembahasan mereka fokus pada metode pembacaan Ḥājj Ḥamad terhadap *naṣṣ-naṣṣ* Alquran dan pandangannya tentang islamisasi ilmu dan isu-isu kontemporer lainnya seperti demokrasi dan *syūrā*.

Di antara penelitian tersebut dilakukan oleh Al-Jilānī ibn at-tuhami Miḥfāḥ dengan judul *Taqwīm Manhajīyyah al-Madrasah al-Fikrīyyah al-Mu'āṣirah fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm (Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad Namūzajan)*.²⁴ Fokus penelitian ini adalah metode pembacaan Ḥājj Ḥamad terhadap *naṣṣ-naṣṣ* Alquran dan membandingkannya dengan beberapa

²⁴Tesis tersebut diuji di Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia pada bulan Maret 1998.

pengkaji Alquran di era kontemporer terutama Muḥammad Syahrūr. Tujuan dari perbandingan ini menurut pengakuan penulis untuk mengeksplorasi lebih banyak kriteria metodologis yang digunakan oleh para pengusung tafsir moderen.

Berangkat dari tujuan tersebut Miftah kemudian sampai pada kesimpulan yang bersifat umum dan cenderung kurang mencerminkan kekhasan *al-manhajīyyah Alquranīyyah* dan karakteristik *al-‘ālamīyyah al-Islāmīyyah aš-sānīyah* yang menjadi fokus proyek Ḥājj Ḥamad. Metode Hamadian (*Minhajīyyah Ḥamadīyyah*) yang kemungkinan banyak terinspirasi oleh filsafat, dan belum mengelaborasi ilmu modern secara maksimal. Padahal ada indikasi bahwa metode tersebut secara geneologis memiliki mata rantai dengan gagasan tentang alam sebagai suatu organisme kolektif yang diperkenalkan oleh Ouspenky yang kemudian dikembangkan oleh Leopold dan diamini oleh Roderick Frazier Nash.²⁵

Membaca karya Miftāh ada kesan bahwa kesimpulan yang diperolehnya digiring oleh pandangan Muḥammad Syahrūr.²⁶ Misalnya, ia menyatakan bahwa Ḥājj Ḥamad menjauhkan Sunnah sebagai sumber kedua syariah. Padahal Ḥājj Ḥamad sangat mengapresiasi Sunnah meski dengan sangat selektif, untuk menghindari *an-Nuṣūṣ al-mudannasah* (teks yang ternodai) yang pada umumnya diriwayatkan oleh Muslim yang berlatar belakang Yahudi. Ḥājj Ḥamad memang hanya menerima sunnah jika tidak bertentangan dengan Alquran. Ia tidak mau disandera oleh ilmu *muṣṭalah al-ḥadīṣ* yang kerap mendahulukan kritik terhadap matarantai perawi (*naqd as-sanad*) dengan mengabaikan kandungan hadis itu sendiri (*naqd al-matn*). Oleh sebab itu, penilaian bahwa Ḥājj Ḥamad menjauhkan Sunnah sebagai sumber kedua merupakan klaim yang tidak tepat dan terburu-buru.

²⁵I. Bambang Sugiharto dan Agus Rachmat, *Etika dan Postmodernitas Wajah Baru Etika dan Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 75.

²⁶Al-Jilānī Ibn Tuhami Miftāh, "Al-Madrasah al-Fikrīyyah al-Mu'āṣirah fī Tafsir al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Majallah al-Muslim al-Mu'āṣir* 102 (Desember 2001): 9-68. Karya Miftah ini tampaknya menjadi cikal bakal karyanya yang berjudul: *Al-Ḥadaṣīyyūn al-'Arab fī al-'Uqūd aš-Salāsah al-Akhīrah wa al-Qur'ān al-Karīm Dirāsah Naqdīyyah* diterbitkan oleh Dār an-Nahḍah Beirut.

Selain belum banyak menyentuh metode Ḥājj Ḥamad yang banyak terinspirasi oleh filsafat ilmu modern, Miftāh juga belum menyentuh implikasi metode Ḥājj Ḥamad terhadap nalar hukum Islam. Ia hanya fokus pada karya *al-‘Ālamīyyah* sebagai sumber primernya. Padahal sejumlah karya Ḥājj Ḥamad yang lain pasca tesis Miftāh telah memperlihatkan kematangan berpikir pengusung mazhab *al-‘Ālamīyyah* tersebut. Artinya, Miftāh belum mengelaborasi pemikiran Ḥājj Ḥamad secara komprehensif. Hal ini kemudian berujung pada kesimpulan yang lebih mengarah kepada klaim dari pada hasil analisis yang mendalam.

Karya akademik lain tentang Ḥājj Ḥamad ditulis oleh Abdullah Ibrahim al-Maghlaj yang berjudul *al-Inḥirāf al-Lughawī fī al-Qirā‘ah al-Muā‘ṣirah li an-naṣṣ Alquranī*.²⁷ Sesuai dengan judulnya, penelitian ini mengurai *al-inḥirāf al-lughawī* (penyimpangan dan kesesatan bahasa) yang dilakukan oleh para pengusung pembacaan kontemporer terhadap Alquran. Bagi al-Maghlaj, pembacaan kontemporer (*al-qirā‘ah al-mu‘āṣirah*) adalah istilah baru yang bergulir di tengah belantara pemikir Muslim setelah terungkapnya kebencian kaum orientalis dan sekuler terhadap agama Islam dan Alquran pasca runtuhnya komunisme terutama di Uni Soviet. *Al-Inḥirāf al-lughawī* lanjut al-Maghlaj adalah usaha musuh Islam sejak dahulu, kini dan akan datang, meskipun dengan konten dan metode yang berbeda seiring dengan perkembangan zaman untuk menjatuhkan Islam. Mereka menggunakan instrumen metode kontemporer semisal *hermeneutique* dan *linguistic* barat modern. Disertasi ini meneliti enam pengusung pembacaan kontemporer dari berbagai negara, di antaranya adalah Muḥammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad dari Sudan, Muhammad Arkoun dari Aljazair, ‘Abd al-Majīd asy-Syarafī dari Tunis, Muhammad Shahrūr dari Suriah, Naṣr Hāmid Abu Zayd dan Hassan Hanafī, keduanya dari Mesir. Penelitian ini sejak awal memosisikan diri untuk menolak metode pembacaan kontemporer. Ia tidak sekadar mengunggulkan *al-manhaj as-salaft at-turāsī* dalam memahami Alquran tetapi juga memosisikannya sebagai metode Muslim yang permanen tetapi bersifat tertutup.

²⁷Disertasi ini ditulis oleh seorang mahasiswa asal Suriah dan diuji pada tahun 2010 di Universitas Ummu Durmān, Sudan.

Karya akademik lain yang fokus pada filsafat Hājj Ḥamad ditulis oleh al-Hājj Dawwāq dengan judul *al-Masyrū' al-Ma'rifī li Muhammad 'Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad wa Taṭbīqātuḥu an-Naqdiyyah*. Disertasi yang ditulis di Universitas Mentouri Constantine Aljazair ini kemudian diterbitkan oleh *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT) Herndon, Virginia pada 2013. Karya ini fokus pada filsafat Hājj Ḥamad yang kemudian dihadapkan dengan filsafat Barat dengan berusaha menemukan titik perbedaan dan persamaan serta kritik Hājj Ḥamad pada kritik terhadap filsafat Barat. Sayangnya, karya yang sangat baik ini ditulis dengan menggunakan bahasa yang sulit dipahami. Namun demikian, karya ini sedikit membantu untuk menelusuri biografi Hājj Ḥamad meskipun tidak secara detail. Penulis tidak banyak mengungkap aspek kehidupan Hājj Ḥamad baik yang berhubungan dengan sosial politik, akademik dan latar belakang keluarga.

Tulisan al-Ḥasan Ḥimā yang berjudul *al-Fikr ad-Dīnī al-Falsafī al-Mu'āṣir "Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad Anmūzajan"*.²⁸ Tulisan ini terdiri dari pendahuluan yang memaparkan permasalahan pemikiran keagamaan kontemporer yang lazim berangkat dari pendekatan dan metodologi Barat meski dengan varian yang berbeda-beda. Tegas Ḥimā, dilihat dari aspek ini sebetulnya tidak banyak energi yang akan terkuras untuk memahami produk pembacaan kontemporer. Apalagi latar belakang dan sasarannya hampir sama. Namun demikian, tidak berarti karya-karya tersebut harus diabaikan. Karena masing-masing proyek pemikiran memiliki kekhasan sendiri-sendiri termasuk proyek pemikiran Hājj Ḥamad. Kemampuan intelektualnya yang multi aspek telah menjadikan proyek *al-'Ālamīyyah* yang diusungnya menempati posisi istimewa. Setelah memaparkan biografi dan latar belakang akademik Hājj Ḥamad, al-Ḥimā menjelaskan secara singkat beberapa istilah kunci dalam proyek *al-'Ālamīyyah* yang dapat membantu untuk memahami karya-karya Hājj Ḥamad.

Abd al-Laṭīf Zakī Abū Hāsyim menulis dengan judul *Islāmīyyat al-Ma'rifah wa al-'Ālamīyyah al-Islāmīyyah as-sāniyah*. Tulisan ini menjelaskan istilah *taḥlīl* (analisis) yang

²⁸www.multaqaibnkhaldun.com diakses pada Jumat, 29 Agustus 2014.

digunakan Hājj Ḥamad sebagai ganti dari istilah *tafsīr*. Pengusung proyek *al-‘Ālamīyyah* adalah orang pertama yang melakukan analisis metodologis (*tahlīl manhajī*) secara komprehensif dan integral terhadap Alquran. Metode yang dikembangkan Hājj Ḥamad ini bersifat terbuka sehingga membutuhkan perangkat keilmuan lain baik itu keilmuan dalam lingkup kealaman maupun sosial humaniora. Fokus tulisan ini sebetulnya hanya menyorot pandangan Hājj Ḥamad yang memposisikan Islam sebagai alternatif di tengah kegagalan peradaban Barat untuk memanusiakan manusia. Disinilah pentingnya melakukan kombinasi dua model pembacaan terhadap alam yaitu pembacaan spiritual (*qirā’ah rabbāniyyah*) dan pembacaan intelektual (*qirā’ah insāniyyah*) yaitu suatu cara pembacaan dalam rangka trialektika antara *al-ghaib*, *al-insān* dan *at-tabī’ah* yang sampai saat ini tidak dilakukan oleh barat.

Dalam seminar di Beirut pada awal tahun 2006 dengan tema *al-Manāḥij al-Ḥadīṣah fī ad-Dars Alquranī* yang diselenggarakan oleh *al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr Islāmī* bekerjasama dengan *al-Multaqā al-Fikrī li al-Ibdā’*, an-Naifar secara khusus menulis makalah tentang tawaran Hājj Ḥamad untuk memperbaharui metode penafsiran Alquran. Setelah memaparkan keilmuan Hājj Ḥamad yang multidisiplin, an-Naifar menguraikan keistimewaan metode Hājj Ḥamad dalam memahami Alquran dalam karyanya, *al-‘Ālamīyyah*. Menurutnya, Hājj Ḥamad melakukan konstruksi metodologis Qur’āni berangkat dari domain *al-istikhlāf al-ilāhī li al-insānī* yang keberhasilannya tergantung pada kehendak dan kesadaran manusia itu sendiri. an-Naifar kemudian memperhatikan proyek *al-‘Ālamīyyah* dari tiga aspek yaitu problematika, metode dan implementasi trialektika antara Tuhan, manusia dan alam.

Tulisan Mas’ud Ṣaḥrāwī berjudul *Kaifa Yaḥḥamu Ṣāhib al-‘Ālamīyyah aš-sāniyyah Luḡhat Alquran Qirā’ah Naqdiyyah fī Ta’āmuli Muḥammad Abī al-Qāsim Hājj Ḥamad ma’a Luḡhat Alquran fī Kitābihi al-‘Ālamīyyah aš-sāniyyah*. Tulisan ini terdiri dari dua edisi yang dimuat pada *web chihab*. Dibandingkan dengan beberapa tulisan yang lain, tulisan Ṣaḥrāwī lebih konstruktif. Fokus tulisan tersebut adalah mengkritisi statemen Hājj Ḥamad bahwa bahasa Alquran

adalah bahasa Arab dalam konteks penggunaannya oleh Tuhan bukan oleh manusia. Berangkat dari pernyataan ini, Ḥājj Ḥamad kemudian menggugurkan sistem pemaknaan *musytarak, tarāduf, majāz dan kināyah* yang selama ini diberlakukan terhadap Alquran. Bagi Ḥājj Ḥamad bahasa Alquran bersifat ideal dan pasti (*lughah riyāḍiyyah misāliyyah*). Pernyataan seperti ini menurut Ṣahrāwī memastikan bahwa Ḥājj Ḥamad dipengaruhi oleh positivisme logis dan empirisme ilmiah (*al-waḍ'āniyyah al-mantiqiyah*) yang dibangun oleh Rudolf Carnap dan mazhab Frankfurt Vina.²⁹

Jika direnungkan, kesimpulan Ṣahrāwī tersebut cukup beralasan mengingat sumbangan Carnap bagi studi tentang masalah epistemologis dan filsafat ditandai dengan penerapan metode-metode analisis logis terhadap bahasa yang dipakai dalam kehidupan sehari-hari dan bahasa yang dipakai dalam ilmu. Carnap mengemukakan sikap sintaksis yaitu sikap terhadap sebuah kalimat yang hanya menyelidiki kalimatnya saja tanpa relasinya dengan realitas. Yang patut diperhatikan adalah susunan dan strukturnya. Bagi Ṣahrāwī, Ḥājj Ḥamad membingungkan para pembaca karyanya dengan sejumlah statemen pendahuluan yang bersifat fundamental. *Pertama*, keberadaan Alquran bersifat *ilāhīyyah*, baik susunan maupun strukturnya. Statemen ini tidak dapat dipungkiri mengingat Alquran adalah wahyu dari Tuhan. *Kedua*, bahwa bahasa yang mengandung makna *majāz, tarāduf, musytarak* dan lainnya adalah menyenangkan karena berpotensi melahirkan multi *tafsīr* dan *ta'wīl*. Ḥājj Ḥamad, lanjut Ṣahrāwī tidak konsisten dengan pernyataan ini karena faktanya ia melakukan penafsiran sufistik yang subjektif dan cenderung mengabaikan struktur gramatikal bahasa Arab. Meski demikian Ṣahrāwī mengakui orisinalitas pemikiran Ḥājj Ḥamad. Setelah mencermati bahwa Ḥājj Ḥamad melakukan *tahlīl qur'ānī* bukan *tafsīr qur'ānī*, Ṣahrāwī kemudian mempertanyakan apakah Ḥājj Ḥamad memahami ayat-ayat Alquran secara tertutup seperti halnya strukturalisme, atau memahaminya secara terbuka seperti halnya pragmatisme. Nampaknya dua pertanyaan ini sengaja dilontarkan Ṣahrāwī untuk menarik minat khalayak agar

²⁹Ḥājj Ḥamad, *al-'Ālamiyyah*, 167.

mengkaji proyek *al-‘ālamīyyah* secara obyektif dan komprehensif.

Studi komparatif tanpa menyebut nama penulisnya (anonim) dengan judul *Mā baina al-Qaṣḍī wa Qirā’ah al-Mu’āṣirah wa al-‘Ālamīyyah* coba berusaha membandingkan proyek *Minhāj al-Qaṣḍī*³⁰ oleh pemikir Irak as-Sayyid al-Ālim Subaiṭ an-Nīlī dengan proyek *qirāah mu’āṣirah* Shahrūr dan proyek *al-‘Ālamīyyah* Hājj Ḥamad. Meski ketiga pemikir tersebut melakukan revolusi metodologi dalam memahami Alquran, namun mereka berangkat dari terminologi yang berbeda. Misalnya, an-Nīlī menggunakan istilah *Qā’idah an-Nizām Al-Qur’ānī*. Sedangkan Hājj Ḥamad menggunakan istilah *al-Bunā’īyyah Al-Qur’ānīyyah Kamawāqi’ an-Nujūm*. Sedangkan Shahrūr sendiri menggunakan istilah *qirā’ah mu’āṣirah*. Kemunculan karya an-Nīlī sepuluh tahun setelah publikasi pertama karya Shahrūr dan dua puluh tahun setelah terbitan pertama buku *al-‘Ālamīyyah* karya Hājj Ḥamad. Meski kemunculan kitab tersebut pada era yang sama, namun dari aspek metodologis satu sama lain tidak saling mempengaruhi. An-Nīlī menafikan intervensi ilmu lain terhadap penafsiran Alquran dan hanya melakukan pemaknaan dari perspektif kata bukan dari susunan kalimat, karena masing-masing kata diletakkan berdasarkan tujuan (*al-qaṣḍī*). Karena itu ia menafikan bantuan hadis secara total dalam menafsirkan Alquran. Adapun Hājj Ḥamad menyatakan bahwa penafsiran terhadap Alquran bersifat terbuka dan memungkinkan masuknya perangkat keilmuan yang lain, bahkan yang paling urgen dalam menentukan validitas penafsiran adalah *al-manhaj* atau metode. Hājj Ḥamad tidak menafikan keberadaan hadis namun penggunaannya harus ekstra hati-hati dan terbatas pada hadis yang sahih yang diukur dengan Alquran. Jika ini tidak dilakukan, lanjut Hājj Ḥamad, maka keberadaan teks suci Alquran (*an-nuṣūṣ al-muqaddasah*) akan bercampur aduk dengan teks yang sudah ternodai (*an-nuṣūṣ al-mudannasah*). Inilah kemudian yang akan menjadikan Muslim sebagai “islam sunnah” dengan mengabaikan pesan-pesan Alquran seperti yang dialami kaum Yahudi yang berpegang pada kitab Talmud dengan mengabaikan Kitab Taurat.

³⁰As-Sayyid al-Ālim Subaiṭ an-Nīlī, *an-Nizām Al-Qur’ānī*, (ttp.: t.p., 2003).

Sebagaimana disebutkan di muka bahwa meski terdapat sisi persamaan pada perangkat metodologis antara Hājj Ḥamad dengan sejumlah pengusung pembacaan kontemporer yang lain namun terdapat perbedaan yang sangat mencolok dari sisi penerapan dan cara kerjanya. Hājj Ḥamad mampu mengkonstruksi perangkat filsafat ilmu modern dan metode Qur'āni di mana metode ini dimulai dengan interaksi intuisi dan nalar dengan ruh *naṣṣ* dan strukturnya. Semua ini telah mengantarkan Hājj Ḥamad mampu membangun proyek metodologi Qur'āni yang khas dalam berbagai lingkup keilmuan yang relevan dengan era sekarang, tidak membebek pada Barat dan juga tidak berapologi untuk mempertahankan *turās*.

Itulah sebabnya untuk melempangkan proyeknya Hājj Ḥamad menolak konsep *naskh* dan *asbāb an-nuzūl*. Kedua konsep ini di samping menjadi alat untuk menyuburkan perbedaan pendapat juga menyandera kemutlakan Alquran dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Padahal, Alquran bersifat absolut melampaui waktu dan tempat dan pesannya bersifat komprehensif universal.

Kajian tentang proyek *al-ālamīyah* juga dilakukan oleh Muhammad Waqi' Allāh dengan judul "*al-Akhtā' al-Fākhisyah fī Nazariyyāt al-Ālamīyyah al-Islāmiyyah as-sāniyah*" (Kekeliruan Fatal dalam Buku *al-Ālamīyyah* oleh Hājj Ḥamad).³¹ Fokus tulisan ini menyorot dua hal yaitu penafsiran gnostik dan relativitas hukum Alquran *ala* Hājj Ḥamad. Nampak dari kritik ini penulis mengidentifikasi Hājj Ḥamad sebagai pemikir *historical positivism* seperti halnya al-Asymāwī³² dan sejumlah pemikir lain yang mengklaim bahwa ketentuan hukum Alquran bersifat temporal. Waqi' Allāh tidak mengkaji secara mendalam metode yang digunakan kedua

³¹Muhammad Waqi' Allāh, "Al-Akhtā' al-Fākhisyah fī Nazariyyāt Kitāb al-Ālamīyyah al-Islāmiyyah as-sāniyah li Muḥammad Abi al-Qāsim Hājj Ḥamad," diakses pada tanggal 3 Januari 2013 dari: <http://www.alintibaha.net/portal>.

³²Muhammad Sa'id al-Asymāwī, *Ma'ālim al-Islām* (Kairo: t.p., 1999), 112. Al-Asymāwī juga menulis sejumlah karya yang memaparkan pikirannya tersebut antara lain *al-Islām as-Siyāsī* (Kairo: t.p., 1982); *Al-Khilāfah al-Islāmiyah* (Kairo: t.p., 1990); *Jauhar al-Islām* (Kairo: t.p., 1992).

pemikir tersebut sehingga ia belum menemukan sisi perbedaan yang sesungguhnya.

Kajian yang relatif menyentuh tema *uṣūl al-fiqh* dilakukan oleh Ahmad Idrīs aṭ-Ṭa‘ān yang berjudul *al-Madkhal al-Maqāṣidī wa al-Munāwarah al-‘Almāniyyah*. Makalah ini memang tidak fokus membahas pemikiran Ḥājj Ḥamad. Beberapa pembaca *turās* yang kritis menjadi konsen tulisan ini. Ḥājj Ḥamad, kata penulis makalah ini seperti halnya beberapa pemikir lainnya masuk dalam lingkaran komunitas pemikir modern sekuler (*hadaṣī ‘almānī*). Kritik tajam al-Ṭa‘ān terhadap Ḥājj Ḥamad menjadi bagian dari isi karyanya yang berjudul *al-‘Almāniyyūn wa Alquran al-Karīm*. Buku yang terdiri dari 892 halaman ini diberi catatan pengantar oleh Muhahmmad ‘Imarah dan Nūr ad-Dīn Atar. Ḥājj Ḥamad disejajarkan dengan al-Āsymāwī yang selalu mengkritisi sisi *dalālāt* Alquran yang selama ini menurutnya dipahami secara rigid. Mereka kemudian beralih ke nalar *al-maqāṣidī* yang dipahaminya secara liberal.³³ Selanjutnya aṭ-Ṭa‘ān menyatakan bahwa proyek Ḥājj Ḥamad merupakan kelanjutan dari proyek seniornya Mahmoud Muḥammad Ṭāha.³⁴ Namun klaim ini selalu ditolak oleh Ḥājj Ḥamad.³⁵

Mahmūd Muhammad Ṭāha yang dihukum mati atas tuduhan murtad pada 18 Januari 1985 oleh rezim Sudan pada saat itu secara khusus menyatakan “pada abad ke VII terdapat ayat-ayat *al-furū‘* dan pada abad ke-20 terdapat ayat-ayat *al-uṣūl*. Inilah hikmah dibalik konsep *naskh* yang diartikan bukan menghapus pemberlakuan hukum melainkan penundaan yang bersifat sementara sampai waktunya yang tepat”.³⁶ Pendekatan Mahmoud Muḥammad Ṭāha ini oleh muridnya Ahmad Na‘im

³³Ahmad Idrīs aṭ-Ṭa‘ān, *Al-‘Almāniyyūn wa al-Qur‘ān al-Karīm Tarīkhiyat an-naṣṣ* (Riyadh: Saudi Arabia, 1428/2007), 357. Lihat juga makalah Roqaya Jaber al-Alawānī, “Qirāah fi Ḍawābiṭ at-Ta‘wīl wa Ab‘āduhā al-MinḤājjīyah fi ad-Dirāsāt al-Qur‘āniyyah al-Mu‘āṣirah,” disampaikan dalam seminar *Dirāsāt at-Taṭawwūrāt al-Ḥadīṣah fi ad-Dirāsāt al-Qur‘āniyyah al-Mu‘āṣirah*, di Beirut, 11-12 Februari 2006.

³⁴Mahmūd Muḥammad Ṭāha, *Ar-Risālah aṣ-ṣāniyah min al-Islām* (t.p.: t.p., 1967), 10.

³⁵Lihat Ḥājj Ḥamad, *Al-‘Ālamīyyah*, 270.

³⁶Abdullahi Ahmed An-Na‘im, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LKiS bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994), 97-98.

disebutnya dengan ‘*Evolutionary Approach*’. Inti pendekatan ini adalah “...untuk mencapai tahap reformasi hukum, harus terlebih dahulu menyingkirkan teks-teks Alquran dan sunnah Madinah yang jelas dan definitif, dan selanjutnya mengimplementasikan teks-teks periode Makkah yang sebelumnya tidak sesuai untuk tujuan aplikasi praktis akan tetapi sekarang menjadi satu-satunya yang harus ditempuh. Metodologi ini kemudian disebut evolusi syari’at yaitu “tafsir modern dan evolusioner terhadap Alquran.”³⁷

Dari uraian di atas belum ditemukan karya yang secara khusus melakukan kajian mendalam terhadap epistemologi Hājj Ḥamad khususnya dalam nalar hukum Islam. Bahkan kajian terhadap proyek pemikiran Hājj Ḥamad selama ini cenderung dipengaruhi oleh arus utama yaitu arus salafi dan arus liberal. Hasilnya, ada yang berlebihan menolak di samping ada juga yang menerima namun tidak berdasarkan kajian yang mendalam dengan menelusuri latar sosial, politik, budaya, psikologis dan ideologi pemikiran yang mempengaruhi Hājj Ḥamad. Di lihat dari keseluruhan itu, penelitian ini menjadi berbeda dengan apa yang telah dilakukan sebelumnya.

Lebih jauh dimaknai, terutama pada perkembangan pemikiran epistemologi studi Islam, kajian para pemikir Muslim yang berkembang selama ini terjebak pada *muqārabāt* dan *muqāranāt*. Sebagaimana disebut oleh Hājj Ḥamad, *muqārabāt* adalah upaya pengharmonisasian sekaligus pembebekan kepada Barat, sedangkan *muqāranāt* adalah upaya membandingkan sekaligus menafikan keilmuan Barat. Kedua pola ini terjebak pada arus fundamentalis dan liberalis, dan jalan tengah di antara keduanya sulit menemukan titik singgung yang diterima secara umum. Dampaknya, kajian Islam pun terjebak pada dikotomi ilmu eksakta dan ilmu sosial, yang dilihat dari *the ideals of natural order* dan *the ideals state of social order*,³⁸ kedua-duanya sering berbenturan karena

³⁷Lihat juga ulasan tentang pemikiran Mahmoud Muḥammad Tāha dalam ‘Abd al-Majīd asy-Syarafī *al-Islām wa al-Ḥadārah* (Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2009), 144.

³⁸M. Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubjektivitas dengan Pendekatan Sistem*, (Jakarta: Institut Pembelajaran Gelar Hidup, 2014), 9.

yang satu (positivisme) mendominasi yang lain (humaniora). Padahal tujuan pengembangan ilmu tidak terbatas pada upaya memahami namun menjaga keberlangsungan keseimbangan alam (eksakta maupun sosial). Pada titik ini, ilmu sosial terasa sangat kurang memberikan dampak pada kemajuan masyarakat karena terkurung pada wilayah kajian apa adanya (*is*) tanpa berupaya masuk ke ranah bagaimana membentuk tatanan sosial yang seharusnya (*ought to*). Persis pada titik inilah pemikiran Hājj Ḥamad keluar dari arus epistemologi konvensional dalam memahami dan mengenali fenomena tersebut dengan membentuk *general epistemology* yang dapat disebut sebagai *the epistemology of unity* atau *epistemologi tawahhūdī*. Nalar epistemologi ini melahirkan pembacaan yang menyeluruh atau *sophisticated* dalam mengkonstruksi hukum Islam untuk menjawab persoalan kontemporer.

E. Metode Penelitian

Studi kualitatif ini mengambil model kajian tokoh sekaligus menempatkannya pada kategori kajian kepustakaan (*library research*). Studi tokoh dalam kerangka filsafat berada dalam ruang lingkup tiga domain, yaitu: ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Penelitian ini berusaha mengkaji metode *ijtihād nau'ī* yang dibangun oleh Hājj Ḥamad dengan merumuskan kembali nalar Islam yang selaras dengan kebutuhan kontemporer.

Kajian tentang metode pada dasarnya merupakan bagian studi epistemologi tidak bisa terlepas dari studi sejarah filsafat. Menurut Jorge J.E. Gracia ada dua masalah utama yang dihadapi, pertama, layaknya kajian sejarah pada umumnya, kajian ini terfokus pada masa lalu di mana peneliti tidak pernah mendapatkan akses empiris secara langsung, terlebih tokoh yang dikaji sudah wafat. Hal ini menuntut peneliti mengumpulkan data dari pihak-pihak yang pernah berhubungan langsung, mengumpulkan seluruh karya-karya pemikirannya (*primary sources*), dan karya-karya penulis lain yang mengkaji pemikiran Hājj Ḥamad (*secondary sources*). *Kedua*, domain penelitian ini adalah ide (epistemologi), sedangkan ide bukanlah benda, peristiwa-peristiwa, atau fakta-fakta yang bisa ditemukan langsung penunjuk terhadap domain tersebut. Penelitian ini sedikit dimudahkan karena

menggunakan pendekatan sosiologi ilmu pengetahuan yang tidak terbatas pada pengungkapan pemikiran (ideas) Hājj Hamad, namun juga menuntut pemahaman yang komprehensif terkait dengan konteks sosial, politik, budaya, psikologis Hājj Hamad. Dikatakan sedikit dimudahkan karena Gracia berkata, “*the study of the history of philosophy is very difficult.*”³⁹

Pentingnya mengkaji nalar epistemologi Hājj Hamad karena dua alasan. *Pertama*, Hājj Hamad merupakan seorang pemikir yang terlahir dari dua rahim pendidikan dan pergerakan. Kesempatan untuk bergabung pada lembaga pendidikan formal ditutup rapat oleh rezim Sudan pada saat itu. *Kedua*, proyek pemikiran Hājj Hamad bersifat ensiklopedis mencakup berbagai aspek keilmuan termasuk nalar hukum Islam. *Ketiga*, secara metodologis proyek pemikiran Hājj Hamad berbeda dengan proyek-proyek pemikiran Arab pada umumnya yang menggunakan perangkat metode Barat tanpa mengadaptasikannya dengan kekhasan keilmuan Islam.⁴⁰

³⁹*Ibid.*

⁴⁰Dalam perspektif filsafat ilmu menurut Harahap bahwa keabsahan studi tokoh sebagai salah satu metode penelitian dapat dianalisis dari tiga sudut yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi. Secara ontologis studi tokoh bersifat alamiah (dideskripsikan seperti apa adanya), induktif (dijelaskan data yang diperoleh dari seorang tokoh), mempertimbangkan etik dan emik serta *verstehen* (peneliti dapat menggali pikiran, perasaan dan motif yang ada di balik tindakan sang tokoh). Sudut epistemologi studi tokoh dilakukan dengan pendekatan historis, sosio-kultural religious (tidak melepaskannya dari konteks sosio-kultural dan agama sang tokoh) dan bersifat kritis-analisis. Sedangkan dari sudut aksiologi studi tokoh dapat dilihat dari nilai gunanya, terutama dari sudut keteladanan, bahan introspeksi bagi tokoh-tokoh belakangan dan memberi sumbangan perkembangan masyarakat dan ilmu pengetahuan. Ketokohan seseorang paling tidak dapat dilihat dari tiga indikator yaitu: *pertama*, integritas tokoh tersebut. Hal ini dilihat dari kedalaman ilmu yang dimiliki, kepemimpinan yang dijalankan, kesuksesannya dalam bidang yang ditekuni, sehingga ia memiliki kelebihan yang khas dibanding orang lain yang hidup semasa dengannya. Integritas seorang tokoh juga dapat dilihat dari aspek integritas moralnya. *Kedua*, karya-karya monumental baik karya tulis maupun karya nyata, bentuk fisik maupun non fisik yang bermanfaat bagi masyarakat pada zamannya atau sesudahnya. *Ketiga*, kontribusi atau pengaruhnya secara nyata dapat dirasakan oleh masyarakat terutama dalam bentuk pikiran, karena pikiran adalah bentuk aksi. Kontribusi tokoh juga dapat dilihat dari kepemimpinan dan keteladanannya sehingga ketokohnya diakui, diidolakan, diteladani dan dianggap memberikan inspirasi bagi generasi sesudahnya. Lihat Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh dan Penulisan*

Oleh sebab itu, setidaknya ada dua tujuan dalam kajian pemikiran tokoh: pertama, memahami pemikiran tokoh secara deskriptif-obyektif; kedua, melacak dan mengungkap argumen-argumen dan kepentingan (ideologi) di balik pemikiran tokoh.

F. Teknik Analisis Data

Proses analisis data dalam penelitian ini menggunakan metode deskriptif untuk mencapai tujuan pertama dan metode analisis-kritis untuk tujuan kedua. Metode deskriptif dimaksudkan untuk mendeskripsikan kerangka pemikiran Hājj Hamad lengkap dengan latar sosial, politik, budaya, psikologis, dan ide-ide pemikiran yang mempengaruhinya. Analisis deskriptif ini diperkuat dengan metode analisis-kritis yaitu untuk mengungkap motif ideologis, kepentingan yang mempengaruhi epistemologi Hājj Hamad yang secara otomatis mempengaruhi pembaharuan hukum Islam kontemporer. Agar tercapai pemahaman yang utuh dan komprehensif maka metode analisis-sintesis dan komperatif juga digunakan.

Untuk mengungkap domain epistemologi secara mendalam penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi ilmu pengetahuan (*sociology of knowledge*). Pendekatan ini bertujuan menelusuri keterkaitan *setting* sosial terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Ibn Khaldun dalam *magnum opus*-nya, *Muqaddimah*, pertama kali menyinggung pentingnya kajian sosiologi ilmu pengetahuan ini. Secara khusus, Ibn Khaldun membahas macam-macam ilmu pengetahuan, metode-metode, dan situasi sosial yang melatari perkembangannya.⁴¹

Dalam tradisi Marxis, nama Karl Mannheim dianggap sebagai tokoh yang pertama kali mengembangkan kajian sosiologi ilmu pengetahuan. Menurut Mannheim, sosiologi pengetahuan adalah bagian dari ilmu sosiologi yang mengkaji,

Biografi, (Jakarta: Prenada Prenadamedia Group, 2014), 8, dan Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh, Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

⁴¹Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 521. Lihat juga Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 31-40.

menganalisis hubungan antara pengetahuan (*knowledge*) dengan kehidupan (*existence*); faktor-faktor, bentuk-bentuk, realitas sosiologis apa saja yang mempengaruhi perkembangan pemikiran manusia.⁴² Tipe pendekatan sosiologi pengetahuan klasik ini dirasa sangat tendensius terhadap *setting* sosial (*social determinism*), sehingga dikritik sebagai bentuk pereduksian. Ann Swidler dan Jorge Arditi menyatakan sosiologi ilmu pengetahuan tradisional terfokus terhadap ide-ide dan sistem formal seperti persoalan *worldview* dan politik intelektual. Atas dasar keterbatasan tersebut kedua penulis ini mengajukan format baru sosiologi ilmu pengetahuan dengan menggunakan pendekatan *cultural studies*.⁴³

Evolusi pendekatan sosiologi ilmu pengetahuan dalam kerangka studi tokoh mencapai bentuk yang cukup komprehensif di tangan Jurgen Habermas dalam tradisi Frankfurt. Sosiologi ilmu pengetahuan dalam konsepsi Habermas berusaha mengungkap keterkaitan ideologi dengan ilmu pengetahuan.⁴⁴ Faktor ideologi tentu bukanlah sesuatu yang sederhana tapi kompleks dan plural.⁴⁵ Habermas mengembangkan hermeneutika kritis dalam konsep sosiologi ilmu pengetahuan. Hermeneutika kritis berusaha mengungkap kepentingan di balik teks. Oleh sebab itu, penelitian ini berusaha mengungkap kerangka epistemologi Hājj Hamad dengan kompleksitas kehidupan sosial, politik, budaya, psikologis serta pengaruh ideologi-ideologi pemikiran yang mempengaruhi Hājj Hamad dalam mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi nalar epistemologi Islam untuk kemudian

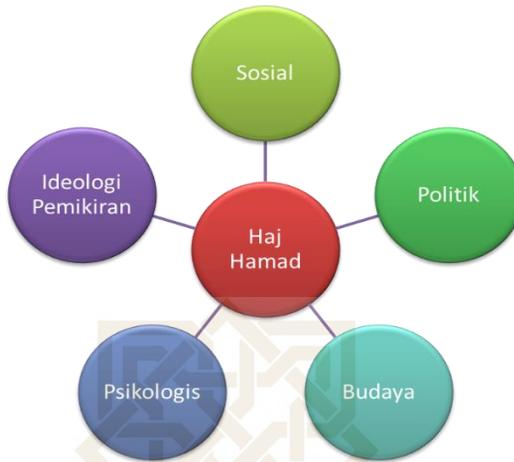
⁴²Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, terj. Louis Wirth and Edward Shils (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1954), 237.

⁴³Ann Swidler dan Jorge Arditi, "The New Sociology of Knowledge," *Annual Review* (1994): 305-306. Bandingkan dengan: E. Doyle McCharty, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1996).

⁴⁴F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009).

⁴⁵E. Doyle McCharty, "Sociology of Knowledge," dalam *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 2482-2485.

membangun relevansinya bagi pembaharuan hukum Islam kontemporer.



Gambar 1.1.
Kerangka Elaborasi Pemikiran Hājj Ḥamad

Selain menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan (*sociology of knowledge*) penelitian ini juga menggunakan pendekatan historis-filosofis atau lazim disebut dengan pendekatan interpretatif. Pendekatan ini dikembangkan oleh Mazhab Frankfurt sebagai penerus yang mengembangkan sosiologi ilmu pengetahuan. Pendekatan ini terwujud dalam lingkaran hermeneutis di mana untuk memahami bagian-bagian harus memiliki pra-pengertian lebih dahulu tentang keseluruhan dan untuk mengerti keseluruhan harus memahami lebih dahulu bagian-bagiannya.⁴⁶ Lingkaran hermeneutis juga ditujukan untuk memahami pertautan antara teks, pikiran pengarang, dan benak pembaca.⁴⁷ Oleh sebab itu, penelitian ini menggunakan teori hermeneutika sebagaimana dielaborasi pada bagian kerangka teori.

⁴⁶Hardiman, *Kritik Ideologi*, 175.

⁴⁷Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2004), 3.

G. Kerangka Teori

Penelitian ini menggunakan perangkat teori hermeneutika Jorge J.E. Gracia. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, untuk memahami pemikiran seorang tokoh seorang peneliti berhadapan pada masalah kelampauan waktu. Peneliti dituntut menemukan makna historis (*historical meaning*) dari teks-teks yang dihasilkan oleh tokoh (*author*). Ini disebabkan karena teks adalah entitas historis. Untuk itu, Gracia menawarkan kerangka teoritis yang dia sebut dengan istilah *the development of textual interpretation* (pengembangan interpretasi tekstual).⁴⁸

Untuk memahami teks-teks buah karya Hājj Ḥamad, peneliti menggunakan definisi interpretasi ketiga yang dikembangkan oleh Gracia,⁴⁹ bahwa interpretasi merujuk pada teks yang melibatkan tiga komponen, yaitu: teks yang ditafsir (*interpretendum*), penafsir (*interpreter*), dan keterangan tambahan (*interpretans*). Penafsiran terbentuk dari hubungan antara *interpretendum* dan *interpretans* yang ditambahkan oleh penafsir. Fungsi umum interpretasi menurut Gracia adalah ‘menciptakan di benak audiens kontemporer pemahaman terhadap teks yang sedang ditafsir’.

Selanjutnya Gracia membagi fungsi spesifik penafsiran menjadi tiga, yaitu: fungsi historis (*historical function*), fungsi makna (*meaning function*), dan fungsi implikatif (*implicative function*).⁵⁰ Fungsi historis bertujuan untuk membentuk kembali (*re-create*) ke dalam benak audiens kontemporer pemaknaan yang dimiliki oleh pengarang teks (*author*) dan audiens historis. Fungsi makna bertujuan untuk menghasilkan makna (*meaning*) ke dalam benak audiens kontemporer yang

⁴⁸Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Alquran,” dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’ān dan Hadis, Teori dan Aplikasi*, ed. Syafa’atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009).

⁴⁹Dua interpretasi lain yang dikembangkan Gracia, yaitu (1) Interpretasi yang bermakna sama dengan pemahaman (*understanding*) yang dimiliki seseorang terhadap teks. (2) Interpretasi yang bermakna proses atau aktivitas di mana seseorang mengembangkan pemahaman terhadap teks. Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality* (Albany: State University of New York Press, 1995), 147-148.

⁵⁰*Ibid.*, 153-154.

barangkali melampaui atau terlepas dari makna yang dihasilkan oleh pengarang dan audiens historis. Adapun fungsi implikatif adalah dimaksudkan untuk menghasilkan pemahaman ke dalam benak audiens kontemporer sehingga mereka paham akan implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.

Namun, sebagaimana ditegaskan oleh Gracia, penafsiran dalam fungsi historis menimbulkan apa yang dia sebut dengan *interpreter's dilemma* (dilema penafsir), yaitu keterangan tambahan (*interpretans*) berarti melakukan distorsi terhadap teks yang ditafsir, sedangkan tanpa *interpretans* pembaca kontemporer sulit untuk memahami makna historis dari audiens historis. Penafsiran terhadap karya-karya tokoh seringkali terperangkap dalam justifikasi berupa 'merusak makna', 'menyimpang', 'sesat-menyesatkan', bahkan pengkafiran pada satu sisi, atau justifikasi atas 'pengetahuan mutlak' atas apa yang dimaksud oleh audiens historis. Sebuah sikap yang menurut Hājj Hamad tidaklah penting. Untuk itu, Gracia mengajukan solusi yang dia sebut dengan *the principle of proportional understanding* (Prinsip Pemahaman Proporsional). Yaitu sebuah prinsip yang menuntut audiens kontemporer memahami teks sesuai dengan makna yang dimaksud oleh pengarang dan audiens historis, kemudian audiens kontemporer diberikan keleluasaan mengembangkan penafsiran sehingga membentuk fungsi makna dan fungsi implikatif dari aktifitas penafsiran.

Setelah memahami makna interpretasi yang dikembangkan oleh Gracia, selanjutnya memahami dua tipologi interpretasi Gracia sangat mendukung penelitian ini. Kedua tipologi interpretasi yang dimaksud adalah interpretasi tekstual dan interpretasi non-tekstual. Tipologi ini dibuat berdasarkan tujuan dari penafsiran. Sebagaimana dijelaskan oleh Sahiron Syamsuddin, penafsiran tekstual berupaya menangkap makna dari teks yang ditafsirkan (*interpretandum*) yang bertujuan menciptakan makna baru dengan asumsi bahwa penafsir berperan dalam menciptakan makna untuk konteks di mana teks ditafsirkan. Dengan kata lain, tujuan penafsiran tekstual adalah menghasilkan makna dan implikasi dari makna

teks tersebut. Sedangkan penafsiran non-tekstual⁵¹ bertujuan untuk menangkap makna di balik makna tekstual.⁵² Penafsiran non-tekstual ini dalam teori hermeneutika spiritual Henry Corbin dimaksudkan agar tidak hanya mengungkap makna *zahīriyyah* (*exoteric*), namun juga *baṭīniyyah* (*esoteric*).⁵³ Atau tidak hanya mengungkap *mā fi an-naṣṣ* (apa yang ada di dalam teks), melainkan juga menguak makna yang ada di sekitar teks (*mā ḥawla an-naṣṣ*) menurut Amīn al-Khūlī.⁵⁴

Interpretasi menurut Gracia mengandung nilai obyektivitas dan subyektifitas sekaligus. Obyektifitas dan subyektifitas penafsiran ditentukan oleh sejauh mana obyektifitas makna *interpretandum* mengambil peran dalam sebuah interpretasi.⁵⁵ Dengan demikian, penafsiran dikatakan subyektif bilamana penafsiran hanya sedikit menyinggung makna teks (pengarang) dan makna historis yang dihasilkan audiens historis. Sebaliknya, interpretasi dikatakan sangat obyektif jika penafsir memberikan makna teks (pengarang) dan makna historis dari audiens historis menjadi perhatian utama.

Penelitian ini berupaya menyajikan penafsiran atas pemikiran Ḥājj Ḥamad. Kerangka pemikiran Ḥājj Ḥamad setidaknya terbangun atas empat konsep utama, yaitu: (1) konsep jurisdiksi Tuhan (*al-ḥākimiyyah*) yang terbagi atas *ḥākimiyyat ilāhiyyah*, *ḥākimiyyat istikhlāf*, dan *ḥākimiyyat al-kitāb* atau *ḥākimiyyat al-basyarīyah*; (2) konsep Alquran paralel dengan *al-kaun* (*mu'ādil al-kaunī li al-wujūd*); (3) metode Qur'āni (*al-manhaj Alquranī*) dengan mengkombinasikan antara dua model pembacaan (*manhaj al-jam' baina al-qirā'ataīn*) yaitu: *qirā'ah ghaibiyyah* dan *qirā'ah qalamiyyah*; dan (4) konsep 'ālam yang terbagi menjadi 'ālam *al-amr*, 'ālam *al-irādah*, dan 'ālam *al-masyī'ah*. Peneliti berusaha mengungkap makna keempat konsep utama tersebut sesuai dengan makna yang dibangun

⁵¹Corak penafsiran non-tekstual sangat bervariasi. Misalnya, penafsiran historis, psikologis, filosofis, legal, saintifik, sastra, dan lain sebagainya.

⁵²Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge J.E. Gracia," 153.

⁵³Yusuf Rahman, "Spiritual Hermeneutics (ta'wil): a Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach," *Al-Jamī'ah Journal of Islamic Studies* 62, no 12 (1998): 4.

⁵⁴Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥwī wa al-Balāgh wa at-Tafsīr wa al-Adāb* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961), 312-317.

⁵⁵Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge J.E. Gracia," 158.

oleh Hājj Ḥamad dan juga para pengkaji pemikiran Hājj Ḥamad pada masa hidupnya (kolega, mahasiswa, atau pihak lainnya) sebagai audiens historis. Di samping itu peneliti juga mengungkap dan memaparkan makna dan implikasi nalar epistemologi Hājj Ḥamad bagi pembaharuan kajian hukum Islam kontemporer. Selain empat konsep pokok epistemologi Hājj Ḥamad peneliti juga mengungkap dan memaparkan konsep turunan, seperti fase internasionalisasi Islam, trialektika *al-ghaib*, *al-insān*, *‘ālam (aṭ-ṭabī‘ah)*, dan lain sebagainya.

Pada titik yang lain, teori interpretasi Gracia mendukung dan memperkuat kerangka epistemologi Hājj Ḥamad. Gracia dalam bukunya *How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation*, mengembangkan kerangka hermeneutis dalam penafsiran wahyu (*divine revelation*). Tesis utama yang ia pertahankan adalah bahwa dalam menafsirkan wahyu (*divine revelation*) terbuka kemungkinan ditafsirkan dengan berbagai varian metode logis, tapi komponen yang paling pokok dan esensial adalah teologis.⁵⁶ Metode logis yang dimaksud oleh Gracia adalah bentuk interpretasi non-tekstual. Interpretasi teologis menurut Gracia haruslah diterapkan dalam setiap bentuk interpretasi, termasuk metode yang terkesan berbeda, seperti penafsiran literal dan sosiologis. Ini disebabkan karena Gracia mengklaim bahwa interpretasi teologis merupakan penghubung (*theological interpretations are relational*). Pada ujungnya, konsepsi ini menimbulkan pertanyaan tentang mungkinkah ada interpretasi yang bersifat pasti (*definitive interpretation*) dan interpretasi relatif (*relative interpretation*).⁵⁷ Dengan demikian, Gracia dalam hal ini hendak mendorong bahwa dalam menafsirkan wahyu maka haruslah berdasarkan pada pemaknaan (*meaning-based*). Baik makna yang dibentuk oleh *historical author* maupun makna yang dibentuk oleh si penafsir berdasarkan *interpretans*-nya.

Berdasarkan tesis yang dibangunnya tersebut Gracia melampaui dekonstruksi hermeneutis kontemporer yang tidak sedikit menilai penafsiran teologis menghancurkan tradisi filosofis, sehingga manusia sibuk dengan Tuhan. Misalnya, tuduhan terhadap al-Ghazālī sebagai biang dari kehancuran

⁵⁶Jorge J.E. Gracia, *How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation* (New York: Palgrave, 2001), xii.

⁵⁷*Ibid.*, xii.

tradisi filsafat lewat karyanya *tahāfut al-falāsifah*. Dengan begitu, Gracia membentuk penafsiran yang lebih *sophisticated*.⁵⁸ Karena interpretasi teologis membentuk hubungan (*relational*) antara pengetahuan keagamaan dengan keimanan.

Selaras dengan tesis yang dibangun oleh Gracia, Hājj Ḥamad pun keluar dari tradisi penafsiran klasik sebagaimana dipertahankan kaum revivalis (*tafsīr salafī*) maupun dekonstruksi kontemporer dari kelompok liberalisme religious (*tafsīr al-khalaf*). Menurutnya, kedua corak penafsiran itu pada satu sisi mencoba membandingkan (*muqāranāt*) metode Barat dan tradisi Islam, namun tetap memegang teguh warisan *salafī* dan tidak mau berdamai dengan tradisi Barat, sedangkan dekonstruksi kontemporer hanya mengharmonisasi (*muqārabāt*) antara tradisi keilmuan Barat dan Islam. Keniscayaan interpretasi teologis maupun gnostik sangat terlihat dalam kerangka epistemologi Hājj Ḥamad. Jurisdiksi Tuhan (*hākimiyyāt*), metode Qur'āni (*al-manhaj Alquranī*), kesejajaran Alquran dengan *al-kaun* serta konsep 'ālam sangat jelas dan tegas bahwa Hājj Ḥamad tidak hanya ingin menghidupkan interpretasi teologis atau ketuhanan (*qirā'ah gahibiyyah*) namun juga interpretasi keilmuan atau metodologis (*qirā'ah qalamiyyah*) dalam penafsiran. Artinya, sekalipun *al-kaun* berubah dan berpengaruh terhadap perubahan penafsiran Alquran, namun pengaruh tersebut tidaklah membunuh aspek teologis dalam penafsiran. Karena bagaimana pun juga kegiatan penafsiran tersebut merupakan *hākimīyyat basyarīyyah* dan berada dalam 'ālam *al-masyī'ah* dengan menggunakan *qirā'ah ghaibiyyah* dan *qirā'ah qalamiyyah* menyertakan Tuhan atau pembacaan secara akademik intelektual dengan perangkat metodologi kritis.

Akan tetapi, sekalipun interpretasi teologis *cum* gnostik tetap hidup dalam kerangka epistemologi Hājj Ḥamad bukan berarti membuat *al-manhaj Alquranī* yang dibangunnya bersifat kaku dan rigid. Di sinilah letak fleksibilitas dan daya akomodatif *al-manhaj Alquranī* yang menuntut keselarasan dengan perubahan *al-kaun* berdasarkan trialektika Tuhan,

⁵⁸Joseph W. Koterski, "How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation," *The Review of Metaphysics* (Maret 2003): 648-649.

Alam, dan Manusia. Misalnya, dalam bidang hukum, Hājj Ḥamad menolak hukuman yang berat dan sadis (*al-iṣr wa al-aghhlāl*), seperti hukuman potong tangan dan rajam. Menurut Hājj Ḥamad, karakter hukum Allah dalam konteks agama global (Islam) adalah *takhfif* dan *rahmah*.

H. Sistematika Penulisan

Disertasi ini terdiri atas tujuh bab yang secara integratif-komprehensif membahas *ijtihād nau'ī* Muḥammad Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad. Dikatakan integratif-komprehensif karena proyek pemikiran Hājj Ḥamad sangat kompleks dan sistemik.

Bab I merupakan bagian pendahuluan yang menjelaskan dasar pemikiran dan alasan akademik penelitian ini dilakukan. Pembahasan pada bab ini terdiri atas latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, studi pustaka, metode dan pendekatan penelitian, serta teori-teori yang digunakan dalam penelitian ini, termasuk penjelasan tentang sistematika penulisan penelitian ini.

Bab II menjelaskan biografi intelektual Muḥammad Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad sebagai seorang pemikir yang lahir dari dua rahim yaitu rahim lembaga pendidikan dan pergerakan politik. Bab ini sudah berusaha mengungkap biografi Hājj Ḥamad yang meliputi latar sosial, budaya, politik, psikologis yang membentuk karakter Hājj Ḥamad baik sebagai seorang politisi maupun sebagai seorang pemikir. Berbagai narasi kehidupan seperti pengembaraannya, benturan pemikiran, hingga momen kemanusiaan yang mengguncang psikologi Hājj Ḥamad hingga membuat ia enggan melaksanakan salat, dideskripsikan sebagai bagian petualangannya dalam merumuskan kerangka pemikiran yang unik, komprehensif, kompleks, dan tersistem. Konteks sosiologi-politis yang dialami Hājj Ḥamad juga menjadi latar jejak geneologi pemikirannya.

Bab III fokus pada konsep *al-ḥākimiyyah* dan karakteristik hukum Islam menurut Hājj Ḥamad. Bab ini merupakan pintu masuk untuk memahami proyek pemikiran Hājj Ḥamad secara keseluruhan.

Pada bab IV menjelaskan Alquran sebagai basis paradigma nalar hukum Islam. Bab ini menjelaskan pandangan Hājj Ḥamad tentang Alquran dan karakteristik Kitab suci ini

yang membedakannya dengan kitab-kitab suci sebelumnya. Bab ini dilanjutkan dengan pandangan Hājj Ḥamad terhadap relasi Alquran dengan Sunnah serta relevansinya dengan *asbāb an-nuzūl*. Di dalam bab ini dijelaskan kesejajaran Alquran dengan *al-kaun* yang kemudian menginspirasi Hājj Ḥamad untuk membangun bahasa dan kosa kata Alquran sebagai bahasa ideal yang bersifat terminologis seperti halnya bahasa sains atau ilmu pengetahuan. Itulah sebabnya bab ini diakhiri dengan sub-bab tentang karakteristik dan keunggulan struktur Alquran.

Bab V secara khusus membahas *ijtihād nau'ī*. Dua model pembacaan (*qirā'ah ghaibiyyah* dan *qirā'ah kauniyyah*) dalam *ijtihād nau'ī* dielaborasi secara lebih dalam. Hājj Ḥamad meletakkan kedudukan *ijtihād nau'ī* dalam konsep kebebasan manusia berbasis *rūh* dalam trialektika Tuhan, manusia, dan alam, sehingga juga menjadi bagian integral dalam pembahasan bab ini.

Bab VI adalah bab analisis yang membahas analisis *ijtihād nau'ī* serta kritik penulis terhadap proyek pemikiran Hājj Ḥamad.

Bab VII adalah bab penutup. Bab ini berisi kesimpulan, saran yang bersifat konstruktif dan rekomendasi.

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Selaras dengan tesis yang dibangun dalam teori hermeneutika Gracia, proyek pemikiran Ḥājj Ḥamad keluar dari tradisi penafsiran klasik sebagaimana dipertahankan kaum revivalis maupun dekonstruksi kontemporer dari kelompok liberalisme religius. Menurutnya, kedua corak penafsiran itu pada satu sisi mencoba membandingkan metode Barat dan tradisi Islam, namun tetap memegang teguh warisan *salaf* dan tidak mau berdamai dengan tradisi Barat. Sementara itu, dekonstruksi kontemporer hanya mengharmonisasi (*muqārabāt*) antara tradisi keilmuan Barat dan Islam. Keniscayaan interpretasi teologis maupun gnostis sangat terlihat dalam kerangka metodologi Ḥājj Ḥamad. Jurisdiksi Tuhan (*ḥākimiyyah*), metode Qur'ānī (*al-Manhaj al-Qur'ānī*), kesejajaran Alquran dengan *al-kaun*, serta konsep *al-'ālam*, sangat jelas menegaskan bahwa Ḥājj Ḥamad tidak hanya ingin menghidupkan interpretasi teologis atau ketuhanan (*qirā'ah ghaibiyah*) namun juga interpretasi keilmuan atau metodologis (*qirā'ah qalamiyyah*) dalam penafsiran. Artinya, sekalipun *al-kaun* berubah dan berpengaruh terhadap perubahan penafsiran Alquran, namun pengaruh tersebut tidaklah membunuh aspek teologis dalam penafsiran. Bagaimana pun juga, kegiatan penafsiran tersebut merupakan *ḥākimiyyat basyariyyah* dan berada dalam *'ālam masyī'ah* dengan menggunakan *qirā'ah ghaibiyah* dan *qirā'ah qalamiyyah*, artinya pembacaan yang menyertakan Tuhan atau pembacaan secara akademik intelektual dengan perangkat metodologi kritis.

Akan tetapi, sekalipun interpretasi teologis *cum* gnostis tetap hidup dalam kerangka nalar Ḥājj Ḥamad, bukan berarti membuat *al-manhaj al-qur'ānī* yang dibangunnya bersifat kaku dan rigid. Di sinilah letak fleksibilitas dan daya akomodatif *al-manhaj al-qur'ānī* yang menuntut keselarasan dengan perubahan *al-kaun* berdasarkan trialektika Tuhan, alam, dan manusia. Misalnya, dalam bidang hukum, Ḥājj Ḥamad menolak hukuman yang berat dan sadis (*al-iṣr wa al-*

aghlāl), seperti hukuman potong tangan dan rajam. Menurut Hājj Ḥamad, karakter hukum Allah dalam konteks agama global (Islam) adalah *takhfīf* (meringankan) dan *rahmah* (kasih sayang). Oleh sebab itu, temuan dalam penelitian ini dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, hukum Islam memiliki karakteristik yang universal, ringan dan penuh kasih sayang. Hal ini berbeda dengan hukum Taurati yang bersifat sadis dan berat.

Kedua, *ijithād nau'ī* atau ijtihad inovatif merupakan derivasi dari proyek *al-‘Ālamiyyah al-Islāmiyyah* yang berbasis pada *al-manhaj al-qur’ānī* yang bertitik tolak dari metode trialektika *al-ghaib*, *al-insān*, dan *aṭ-ṭabī‘ah (jadaliyyah sulāsiyyah)*.

Ketiga, berdasarkan hal tersebut, lahirlah *al-manhaj al-qur’ānī* sebagai metode *ijithād nau'ī* yang bertolak pada dua model pembacaan yaitu *al-qirā‘ah al-ghaibiyah* dan *al-qirā‘ah al-kauniyyah*. Pembacaan kombinatif menjadi mutlak dalam paradigma *al-ḥurriyah ar-rūḥiyyah* dalam nalar hukum Islam di era *al-ḥākimiyyah al-basyariyyah*.

B. Rekomendasi

Penelitian ini merekomendasikan tindak lanjut dari gagasan peneliti tentang ijtihad inovatif-kritis sebagai pengembangan *ijithād nau'ī* sebagaimana yang dikembangkan oleh Hājj Ḥamad. Berdasarkan perspektif ini, pembaruan hukum Islam tidak semata mengedepankan argumen pragmatis guna melahirkan hukum Islam yang dinamis dan fleksibel. Sebaliknya, tetap mengedepankan prinsip trialektika antara Alquran, *al-insān* dan *aṭ-ṭabī‘ah*.

Selanjutnya, peneliti juga merekomendasikan agar pemangku kekuasaan baik eksekutif, yudikatif, legislatif, maupun para praktisi agar mempertimbangkan paradigma ijtihad inovatif-kritis ini. Hal ini dimaksudkan agar diskursus pembangunan hukum Islam mampu menjawab perubahan zaman, tanpa terseret ke dalam ideologi-ideologi yang melatari perubahan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fuād. *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1422/2001.
- ‘Abd Ar-Raḥmān, ‘Aisyah. *Al-I’jāz al-Bayānī li al-Qur’ān wa Masā’il Ibn al-Azraq Dirāsah Qur’āniyyah Lugawiyah wa Bayāniyyah*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.
- ‘Abd ar-Raḥmān, Ṭāha. *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm at-Turās*, Kasablanka: Al-Markaz as-Saqāfī al-‘Arabī, 1994.
- ‘Abd ar-Razzāq, Abū Bakar. *Ma‘a al-Ghazālī fī Munqizihī min al-Dalāl*. Kairo: ad-Dār al-Qaūmiyyah li al-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr, t.t.
- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill dan Bryan S. Turner. *Kamus Sosiologi*. terj. Desi Noviyani, Eka Adinugraha, Rh. Widada. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. *Hākazā Takallama Ibn ‘Arabī*. Casablanca: al-Markaz al-Šaqāfī al-‘Arabī, 2004.
- _____. *Al-Imām asy-Syāfi ‘ī wa Ta’sīs al-Aidūlūjiyyah al-Wasaṭiyyah*. Kairo: Sinā li an-Nasyr, 1992.
- _____. *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*. Kairo: Sinā li an-Nasyr, 1992.
- Aḥmar, Faiṣal al-. *Mu‘jam as-Sīmiyā’iyyāt*. Beirut: Dār al-‘Arabīyyah li al-‘Ulūm Nāsyirūn, 1434/2010.
- ‘Ak, Khalid ‘Abdu ar-Raḥmān al-, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā’iduhu*. Beirut: Dār an-Nafā’is, 1406/1986.
- _____. *Fī Ittijāhāt al-Maṣīr al-Insānī*. Beirut: al-Intisyār al-‘Arabī, 2004.
- ‘Alwānī, Roqaya Jaber al-. “Qirāah fī Dawābiṭ at-Ta’wīl wa Ab’āduhā al-Minhājiyyah fī ad-Dirāsāt al-Qur’āniyyah al-Mu’āṣirah.” Makalah seminar *Dirāsāt at-Taṭawwurāt al-Ḥadīṣah fī ad-Dirāsāt al-Qur’āniyyah al-Mu’āṣirah*, di Beirut tanggal 11-12 Februari 2006.

- ‘Alwānī, Ṭāha Jaber al-. *Al-Azmah al-Fikrīyah al-Mu‘āṣirah: Tasykhiṣ wa Muqtarahāt al-‘Ilāj*. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1409H/1989.
- _____. *Al-Khuṣuṣiyyah wa al-‘Ālamuyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir*. Beirut: Dār al-Hādī, 2003.
- _____. *Nahwa at-Tajdīd wa al-Ijtihād: Murāja‘ah fī al-Manzūmah al-Ma‘rifīyah al-Islāmīyah*. Kairo: Dār at-Tanwīr Li an-Nasyr wa at-Tauzī’, 2008.
- _____. *Nahwa Mauqif Qur‘ānī min an-Naskh*. Kairo: Maktabah asy-Syurūq ad-Daulīyah, 2006.
- _____. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Virginia: The International Institute Of Islamic Thought, 1990.
- _____. *Al-Jam‘u baīna al-Qirā‘atain: al-Wahy wa al-Kaun*. Kairo: Dār as-Salām, 2013.
- Ali, Atabik dan Muhdlor, Ahmad Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab – Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksud Pondok Pesantren Krapyak, t.t.
- ‘Alī, Maher ‘Abd al-Qādir Muḥammad. *Al-Manṭiq al-Istiqrā’ī*. Beirut: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah li al-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr, 1984.
- ‘Ālim, Muḥammād Amīn al-. *Al-Fikr al-‘Arabī Baina al-Khuṣuṣiyyah wa al-Kauniyyah*. www.kotobarabia.com.
- _____. *Mawāqif Naqdiyyah min at-Turās*. Kairo: Dār Qaḍāyā Fikriyyah li an-Nasyr wa at-Tauzī’, t.t.
- Allāsy, Sa‘id. *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-Adabiyyah al-Mu‘āṣirah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1405/1985.
- Almirzannah, Syafa‘atun dan Sahiron Syamsudin, ed. *Pemikiran Hermeneutik dalam Tradisi Barat: Reader*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Alūsī, Syihāb ad-Dīn Maḥmūd Ibn Abdullāh al-. *Rūh al-Ma‘ānī fī Tafṣīr al-Qur‘ān al-‘Azīm wa as-Sab‘i al-Maṣānī*. Beirut: Mu‘assasah ar-Risālah, 1431/2010.

- Amidī, Saifuddīn al-. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. I. Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa a-Tauzī‘, 1996.
- Amīn, Aḥmad dan Zaki Najib Maḥmūd. *Qiṣṣah al-Falsafah al-Yunāniyyah*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1935.
- Amīn, Ihsān al-. *Minhāj an-Naqd fī at-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Hādī Li al-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1428/2007.
- Amīrī, ‘Umar Bahā’ ad-Dīn al-. *Al-Islām wa Azmat al-Ḥaḍārah al-Insāniyyah al-Mu‘āṣirah fī Ḍaū’ al-Fiḥ al-Ḥaḍārī*. Beirut: Dār al-‘Ālamīyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1414/1993.
- Andalūsī, Abū Ḥayyān al-. *Al-Baḥr al-Muḥiṭ*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maūjūd dan ‘Alī Muḥammad Ma‘raḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413/1993.
- ‘Ānī, Muhammad al-. “Qirā’ah Kitāb al-‘Ālamīyah.” Makalah yang disampaikan pada seminar *Mu‘minūn bilā Ḥudūd li ad-Dirāsāt wa al-Abḥās*, pada tanggal 11 Desember 2015 di Maroko.
- Arkoun, Muhamad. *Ma‘ārik min Ajl al-Ansanah fī asy-Syāqat al-Islāmīyyah*. Beirut: Dār as-Sāqī, 2001.
- _____. *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- _____. *Tārīkhiyyat al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī*, terj. Hāsyim Saleh, Beirut: Dār al-Baiḍā’, Markaz al-Ittihād al-Qaumī wa al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī, 1998.
- ‘Asymāwī, Fāṭimah al-. “Ṣinā‘at al-Ma‘ājim baina al-Qadīm wa al-Ḥadīṣ.” *Tesis*, Qism al-Lughah wa Ādābiha, 2013.
- _____. “Al-Mas’alah al-Muṣṭalāḥiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm.” *At-Tawāṣulīyah* 2 (1436 H/April 2015).
- ‘Asymāwī, Muḥammad Sa‘īd al-. *Uṣūl asy-Syarī‘ah*, Kairo: Maktabah Madbulī & Beirut: Dār Iqra’, 2003.
- ‘Asymāwī, Muḥammad Sa‘īd al-, *Uṣūl asy-Syarī‘ah*, Beirut: Dār Iqra’, 1983.

- _____. *Al-Khilāfah al-Islāmiyah*. Kairo: Sīnā li an-Nasyr, 1990.
- _____. *Al-Islām as-Siyāsi*. Kairo: Maktabah al-Madbūlī al-Şagīr, 1416/1996.
- _____. *Ar-Ribā wa al-Fā'idah*. Kairo: Maktabah Mudawila Şagīra, 1996.
- _____. *Jauhar al-Islām*, Kairo: Sīnā li an-Nasyr, 1992.
- _____. *Ma'ālim al-Islām*. Beirut: Al-Intisyār al-'Arabī, 1989.
- 'Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir ibn. *Maqāşīd asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Tunis: Asy-Syarikah at-Tunīsiyah li at-Tauzī', 1988.
- _____. *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Tunis: ad-Dār at-Tunīsiyah, 1984.
- 'Aṭīyyah, Ibn. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafşīr al-Kitāb al-'Azīz*, ed. 'Abd asy-Syāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422/2001.
- 'Aṭīyyah, Jamāl ad-Dīn. *Naḥwa Taf'īl al-Maqāşīd asy-Syarī'ah*. Amman: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1999.
- 'Aṭīyyah, Muhyi ad-Dīn ibn. "Tajdīd Uşūl al-Fiqh wa Rāqiyat 'an Adabiyāt maṭla' al-Qarn al-Jadīd (2000-2007)." *Majallah al-Muslim al-Mu'āşir* 125-126 (t.t.).
- Auda, Jasser. *Maqasid asy-Syariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1429/2008.
- Bachelard, Gaston. *Falsafah ar-Rafđ: Mabḥas Falsafī fī al-'Aql al-'Ilmī al-Jadīd*, terj. Khalīl Ahmad Khalīl. Beirut: Dār al-Hadāşah, 1985.
- _____. *al-Fikr al-'Ilmī al-Jadīd*. Terj. 'Ādil 'Ala', taşḥīh. Abdullah Abd ad-Dāim. Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'iyyah li ad-Dirāsat wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1403/1983.

- Badar ad-Dīn, Muḥammad Ḥasan. “Nazariyyat an-Naskh fi al-Šaqāfah al-Islāmiyyah wa Mu‘aḍḍalāt at-Ta’sīs wa at-Tauzīf.” *Mu‘minūn bilā Ḥudūd Muassasah Dirāsāt wa Abḥās, Qism ad-Dirāsāt ad-Dīniyyah*, 28 Maret 2019 (www.mominoun.com).
- Badawī, Abd Raḥmān. *Mausū‘ah Haḍārah al-‘Arabīyah al-Islāmiyyah*. Beirut: Muassasah al-‘Arabīyyah li ad-Dirāsāt wa an-Nasyr, 1995.
- Badawi, Abd Raḥmān. *Mausū‘ah al-Musyasyriqīn*. Beirut: Dār al-‘Ilmī li al-Malāyīn, 1993.
- Bagir, Haidar dan Basri Syafiq. editor. *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1988.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Bakar, Al Yasa Abu’. *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2016.
- Baker, Chris Barker. *Kamus Kajian Budaya*. terj. B. Hendar Putranto. Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syari’ah Menurut asy-Syatibi*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1966.
- Barbour, Ian G. *Isu dalam Sains dan Agama*. Terj. Pusat Bahasa UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: Penerbit Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2006.
- _____. *Juru Bicara Tuhan Antara Sains dan Agama*. Terj. E.R. Muhammad, Bandung: Mizan, 2000.
- Bartschat, Brigitte. *Manāhij ‘Ilm al-Lughah min Herman Paul ilā Noam Chomsky*. trj. Sa‘īd Hasan Buhārī. Kairo: Muassasah al-Mukhtār, 1425/2004.
- Bennett, Tony, Lawrence Grossberg dan Meaghan Morris. *Mafātīḥ Iṣṭilāḥiyyah Jadīdah: Mu‘jam Muṣṭalahāt al-Šaqāfah wa al-Mujtama’*, Terj. Sa‘īd al-Gānimī. Beirut: al-Munazzamah al-‘Arabīyah li at-Tarjamah kejasama dengan Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2010.
- Blackburn, Simon. *Kamus Filsafat*, terj. Yudi Santoso. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

- Būshīkhī, Asy-Syahīd al-. *Dirasāt Muṣṭalahiyyah*. Kairo: Dār as-Salām Li al-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī’, 1433/2012.
- Busyro, Tāriq. *Al-Waḍ‘u al-Qānūnī al-Mu‘āṣir baina asy-Syarī‘ah al-Islāmīyah wa al-Qānūn al-Waḍ‘ī*. Kairo: Dār asy-Syurūq, 1417/1996.
- Capra, Fritjof Capra, *al-Ṭāwīyah wa al-Faiziyyā’ al-Ḥadīṣah: Istiksyāf at-Tamāsulāt Baina al-Faiziyyā’ al-Ḥadīṣah wa al-Ṣūfīyah asy-Syarqiyyah*, terj. Hannā ‘Abbūr. Damaskus: Dār Ṭalās Li ad-Dirāsāt wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1999.
- _____. *Jaring-jaring Kehidupan Visi Baru Epistemologi dan Kehidupan*. terj. Saut Pasaribu. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.
- Chaer, Abdul. *Filsafat Bahasa*. Jakarta: Rineka Cipta, 2015.
- Charles, Kurzman, ed. *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.
- Charles, Taylor. *Manābī’ az-Zāt Tukawwinu al-Huwwiyyah al-Ḥadīṣah*, terj. Ḥaidar Ḥāj Ismā‘īl, Beirut: Markaz ad-Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabīyah, 2014.
- Collins, Jeff dan Bill Mayblin, *Uqaddimu Laka Derrida*, terj. Ḥamdī al-Jābirī. Kairo: al-Majlis al-A‘lā li al-Ṣāqāfah, 2004.
- Darrāz, Muhammad Abdullāh. *An-Naba’ al-‘Azīm: Naẓarāt Jadīdah fī al-Qur’ān*, Kuwait: Dār al-Qalam, t.t.
- Dasūqī, Muḥammad. *At-Tajdīd fī al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: al-Madār al-Islāmī, 2004.
- Dawūd, Muhammad Muhammad. *Kamāl al-Lughah al-Qur’āniyyah*. Kairo: Dār al-Manār, 1998.
- Diderot, Denis. *Ar-Rahībah*, terj. Rawaz Makhlūf. Abū Dabi: Hai‘ah Abū Dabī li as-Ṣāqāfah wa at-Turās, 1430/2009.
- Dugim, Samīh, *Mausū‘ah Muṣṭalahāt ‘Ilm al-Kalām al-Islāmī*. Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirūn, 1998.

- Dunyā, Sulāīman. *Al-Haqīqah fī Naẓari al-Ghazālī*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.
- Edith, Kurzweil. *Jaring Kuasa Strukturalisme*, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- Fāḍil, Ahmad Muḥammad al-. *Al-Ittijāh al-‘Almānī al-Mu‘āšir fī ‘Ulūm al-Qur‘ān: Dirāsah wa Naqd*. Beirut: Markaz an-Nāqid as-Saqāfi, 2008.
- Faḍl, Muna dan Taha Jaber al-‘Alawānī. *Mafāhīm Miḥwāriyyah fī al-Manhāj wa al-Manhājiyyah*. Kairo: Dār as-Salām, 1430/2009.
- Faḍlullāh, Muhammad Husaīn. *Min Wahy al-Qur‘ān*, vol. XIII. Beirut: Dār al-Malāk, 1419/1998.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Faridy, Heri MS, Rahmat Hidayat, Ika Prasasti Wijayanti, ed. *Ensiklopedi Tasawuf*, vol. 1. Bandung: Penerbit Angkasa, 2008.
- Fāsī , ‘Allal al-. *Maqāṣīd asy-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.
- Foucault, Michel. *Arkeologi Pengetahuan*, terj. H. M. Muchtar Zoerni. Yogyakarta: Qalam, 2002.
- _____. *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan*, terj. B. Priambodo dan Pradana Boy. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Furchan, Arief dan Agus Maimun. *Studi Tokoh, Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Furchan, Arief dan Agus Maimun. *Studi Tokoh, Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Gadamer, Hans-Gerg. *Kebenaran dan Metode*, terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, t.t.

- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *Al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl*, Kairo: Syarikah al-Ṭibā'ah al-Fannīyyah al-Muttaḥidah, 1971.
- _____. *Al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uşūl*, ed. Muḥammad Hasan Hito. Damaskus: Dār al-Fikr, 1980.
- _____. *Mi'yār al-'Ilm*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- _____. *Syifā' al-Galīl fī Bayān asy-Syabah wa al-Mukhill wa Masālik at-Ta'līl*, ed. Ḥamad al-Kabisi. Baghdad: Maṭba'ah al-Irsyād, 1977.
- _____. *Al-Munqiz min al-Ḍalāl*, ed. Maḥmūd Bījū. Kairo: al-Maktabah at-Taūfīqīyyah, t.t.
- Ghazālī, Muḥammad al-. *Turāşunā al-Fikrī fī Mīzān asy-Syar' wa al-'Aql*, Kairo: Dār asy-Syurūq, 1428 H/2007 M.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib at-Taḥsīr al-Islāmī*, terj. Abdu Ḥalīm an-Najjār. Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1374/1955.
- Gracia, Jorge J.E. "Texts and Their Interpretation." *Review of Metaphysics* 43 (Maret 1990).
- _____. *A Theory of Textuality*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- _____. *How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation*. New York: Palgrave, 2001.
- Griffin, David Ray. *Tuhan & Agama dalam Dunia Postmodern*. Terj. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*, vol. II. Boston: Beacon Press, 1987.
- Hādī, Fa'ur Mahmud Abd al-. *Al-Maqāşid 'inda al-Imām Syātibī: Dirāsah Uşūliyyah Fiqhīyah*. Beirut: Basyuni li al-Ṭibā'ah, 1427/2006.
- Hadi, Hardono. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Haḍrāmī, Ahmad al-. *Maqāşid asy-Syarī'ah: Waraqah Naqdiyyah li al-Aglāt al-Ma'rifiyyah 'inda at-Tayyār al-Hadasī*, dipublikasikan secara online oleh Markaz Salaf li al-Buhūs wa ad-Dirāsāt (www.salafcenter.com).

Ḥaidarī, Kamāl al-. *Baḥs Ḥaula al-Imāmah*, terj. Jawād Ali Kisār. Qum: Muassasah al-Balāg, t.t.

Ḥājj Ḥamad, Muḥammad Abū al-Qāsim. *Al-‘Ālamiyyah al-Islāmiyyah as-sāniyah: Jadalīyat al-Ghaib wa al-Insān wa at-ṭabī‘ah*, ed. Muḥammad al-‘Ānī. Beirut: Dār as-Sāqī, 2012.

_____. “Ḥarakāt al-Guluww ad-Dīnī fī al-Khalīj al-‘Arabī: Juzūr an-Nasy’ah wa at-Takwīn wa al-Āfāq al-Mustaqbalīyyah.” *Makalah dipublikasikan oleh Mu’minūn bilā Ḥudūd Muassasah Dirāsāt wa Abhās, Qism ad-Dirāsāt ad-Dīniyyah*, Nopember 21 Maret 2019 (www.mominoun.com). Diakses pada tanggal 17 Juli 2019, 45.

_____. *Al-Azmah al-Fikriyyah wa al-Ḥaḍāriyyah fī al-Wāqī‘ al-‘Arabī ar-Rāhin*. Beirut: Dār al-Hādī, 1425/2004.

_____. *Tasyrī‘āt al-‘Ā‘ilah fī al-Islām*. Beirut: Dār as-Sāqī, 2012.

_____. *Al-Fāriq baina al-Manhajain al-Islāmi wa al-Yahūdī: Šiyāghat an-naṣṣ at-Tasyrī‘ī baina al-Muṭṭlaq wa an-Nisbī wa baina asy-Syar‘iyyah wa al-Manhaj*.

_____. *Al-Ḥākimiyyah*. Beirut: Dār as-Sāqī, 2012.

_____. *Al-Ibistemūlūjiya (Lahzat al-Faṣl wa al-Waṣl baina al-Qur’ān wa al-Ibistemūlūjiyā*.

_____. *Al-Istirjā’ an-naqdī al-Qur’ānī al-Haimanah ‘alā at-Taṣdīq*.

_____. *Al-Qur’ān wa al-Mutagaiyirāt al-Ijtimā‘iyyah wa at-Tarīkhiyyah*. Beirut: Dār as-Sāqī, 2012.

_____. *at-Taṣawwuf wa Martabat ‘Ālam al-Amrī*, Kuliah Umum di Rabat, 9 September 2004.

_____. *Islāmiyyāt al-Ma‘rifah, al-Uṣūl wa at-Tamwīh*.

_____. *Juzur al-Ma’zaq al-Uṣūlī*. Beirut: Dār as-Sāqī, 2012.

_____. *Laisa fī al-Islām ‘Uqūbāt Nakālin wa Iṣrin wa aglālin*.

- _____. *Manhajiyat al-Qur'ān al-Ma'rifiyyah: Aslamat Falsafat al-'Ulūm al-Ṭabī'iyyah wa al-Insāniyyah*. Beirut: Dār al-Hādī, kerjasama dengan Markaz Dirāsāt Falsafah ad-Dīn wa 'Ilm al-Kalām al-Jadīd Bagdad, 1424 H/2003 M.
- Hallaq, Wael. B. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Hamasah, Muḥammad Abdul Laṭīf. *An-Naḥw wa ad-Dalālah: Madkhal li Dirāsāt al-Ma'nā an-Naḥwī ad-Dalālī*. Beirut: Dār asy-Syurūq, 1420/2000.
- Ḥāmid, 'Abd. *Manhaj ad-Darsī ad-Dalālī 'inda al-Imām asy-Syāṭibi*. Maroko: Wizārat al-Aukāf wa asy-Syu'un al-Islāmiyyah, 1422/2001.
- Ḥāmid, Kurdi Rajih al-. *Naẓariyāt al-Ma'rifah baina al-Qur'ān wa al-Falsafah*. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1412/1992.
- Hammādī, Ubaidī al-. *Asy-Syāṭibī wa Maqāshid asy-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Qūṭabah, 1412/1992.
- Ḥamzah, Muḥammad. *Bidāyatu Tadwīn al-Ḥadīṣ an-Nabawī*, dipublikasikan oleh *Mu'minūn bilā Ḥudūd Muassasah Dirāsāt wa Abhās, Qism ad-Dirāsāt ad-Dīniyyah*, 14 Nopember 2016 (www.mominoun.com), diakses pada tanggal 14 Juli 2019.
- Ḥanafī, Ḥasan. "Ḥiwār Ma'a Ḥasan Ḥanafī dengan judul "Qadāyā at-Turās wa at-Tajdīd wa Isykalīyāt an-Naqli wa al-Ibdā'." *Majallah al-Munṭalaq* 114 (1996).
- _____. *At-Turās wa at-Tajdīd: Mauqifunā min at-Turās al-Qadīm*. Beirut: Muassasah al-Jāmi'iyah li ad-Dirāsāt wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 2012.
- _____. *Al-Yasār al-Islāmī wa al-Waḥdah al-Waṭaniyyah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, t.t.
- _____. *Maūsū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah al-Islāmīyah*, 2 vol. Kairo: Muassasah al-'Arabiyyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr, 1993.

- _____. *Oposisi Pasca Tradisi*, terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Sarikat Indonesia, 2003.
- Ḥanafī, Hisyam Gāṣib. *Hal Hunāka ‘Aqlun ‘Arabīyun? Qirā’ah Naqdiyyah li Masyrū ‘ Muḥammad Ābid al-Jābirī*. Amman Yordania: Dār at-Tanwīr al-‘ilmī li an-Nasyri wa at-Tawzī’, 1993.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh dan Penulisan Biografi*, (Jakarta: Prenada Prenadamedia Group, 2014).
- Haraz, Abdu al-Laṭīf al-. *Jadal at-Tasyakkul wa al-Istilāb: Muḥammad al-Ṣadar wa Abū al-Qāsim Ḥājī Ḥamad baina at-Takḥīṭ al-Ilāhī al-‘Ām wa al-‘Ālamiyyah al-Islāmiyyah as-šāniyah*. Beirut: Dār al-Fārābī, 2014.
- Ḥarb, ‘Ali. *al-‘Ālam wa Ma’zaqahu Manṭiqah as-Saddām wa Lughah at-Tadāwul*. Casablanca: Al-Markaz as-Saqāfī al-‘Arabī, 2002.
- _____. *Naqd an-naṣṣ*, Beirut: Markaz al-Šaqāfī al-‘Arabī, 1995.
- Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideologi Menyingkap Pertautan Pengetahuan dengan Kepentingan bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- _____. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- _____. *Melampaui Positivisme dan Modernitas Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2014.
- _____. *Kritik Ideologi Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- _____. *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, dan Posmodernisme Menurut Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi. Bandung: Penerbit Pustaka, 1405/1984.

- Hasan, Husain Hamid. *Naẓariyat al-Maṣlaḥah fī at-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Kairo: Maktabah al-Mutanabbī, 1981.
- Hasnawī, Fadā’ Ziyāb Galim. *Al-Ab‘ād at-Tadāwuliyyah ‘inda al-Uṣuliyyīn: Madrasah an-Najaf al-Hādīṣah Anmūzajan*. Beirut: DB-UK, 2016.
- Haṣrī, Ahmad al-. *Al-Ḥukm wa Maṣādir at-Tasyrī‘ al-Islāmī fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kitāb al-‘Arabī, 1407/1986.
- Hāsyim, Abd al-Latīf Zakī Abū-. *Qirāah fī Kitāb al-‘Ālamiyyah al-Islāmiyyah as-Sānīyah li al-Mufakkir al-Islāmī Muḥammad Abū al-Qāsim Hāj Hamad ‘Arḍun wa Naqd*. ttp.: t.p., t.t.
- Hāsyimi, Abdu al-Mun‘im al-. *Abā al-A’lā al-Maudādī*. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1996.
- Hatta, Mohammad. *Ajaran Marx atau Kepintaran seorang Murid Membeo*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Ḥifnī, ‘Abd al-Mun‘im al-. *Masā‘ah Al-Firaq wa al-Mazāhib wa al-Jamā‘āt al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār ar-Rasyād, 1413/1993.
- Holmes, Rolston III. *Ilmu & Agama Sebuah Survei Kritis*, terj. Pusat Bahasa UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta: Penerbit Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2006.
- Hourani, Albert. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, terj. Suparno dkk, Bandung: Mizan, 2004.
- Humām, Muḥammad. *Al-Manhaj wa al-Istidlāl fī al-Fikr al-Islāmī: Musāhamah fī an-Naqd*. Beirut: Dār al-Hādī, 1424/2003.
- Huwaitī, Fahmī. “Al-Ḥākimiyyah baina Ahl ad-Da‘wah wa Ahl al-Qānūn.” *Nadwah at-Tayyārāt al-Islāmīyyah al-Mu‘aṣirah fī al-Waṭan al-‘Arabī* di Malta: al-Markaz al-Islāmī 15-19 Juni 1986, Mansyūrāt Risālāt al-Jihād, 1416/1995.

- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Ashraf Press, 1971.
- ‘Īd, ‘Abd ar-Rāziq. *Azmat at-Tanwīr: Syar‘anah al-Fawāt al-Ḥaḍārī*. Damaskus: Al-Ahālī li at-Tauzī‘, 1997.
- ‘Imārah, Muhammad. *Al-A‘māl al-Kāmilah li al-Imām Muḥammad Abduh*, vol. VI, Beirut: Al-Muassasah al-‘Arabīyyah li ad-Dirāsah wa an-Nasyr, 1972.
- _____. *Ma‘ālim al-Manhaj al-Islāmī*. Kairo: Dār asy-Syurūq, tt
- Iṣfahānī, Ar-Rāgīb al-. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān*. ttp.: Maktabah Nazar Mustafā al-Baz, t.t.
- _____. *Mufradāt Alfāz al-Qur‘ān*, ed. Muṣṭafā ibn al-‘Adawī. ttp.: Maktabah Fayyaḍ li at-Tijārat wa at-Tauzī‘, t.t.
- Isma‘īl, Fatimah. *Al-Qurān wa an-Nazr al-Aqlī*, Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1413/1993.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur‘ān*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002.
- _____. *Allāh wa al-Insān fī al-Qur‘ān ‘Ilm Dalālāt ar-Ru‘yah al-Qur‘āniyyah li al-‘Ālam*, terj. Hilāl Muḥammad. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2007.
- Ja‘far, Hishām Ahmad ‘Awad. *Al-Ab‘ād as-Siyāsīyyah li Maḥmūd al-Ḥākīmīyyah: Ru‘yah Ma‘rafiyyah*. Herndon Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī lil Fikr al-Islāmī, 1986.
- Jābirī, Idrīs Nagasy al-. “Al-‘Ulūm al-Islāmiyyah wa Madkhal al-Ibistimūlūjiyā wa Tārīkh al-‘Ulūm.” *Ad-Dalīl* 1, no. (Juni 2013).
- Jābirī, Muḥammad ‘Ābid al-. *Al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabī, Muḥaddadātuh wa Tajalliyātuh*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 1991.
- _____. *At-Turāš wa al-Hadāsah: Dirāsah wa Munāqasyah*. Beirut: Markaz al-Šaqāfi al-‘Arabī, 1991.

- _____. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nazm al-Ma'rifah al-'Arabīyyah*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabīyyah, 1990.
- _____. *Fikr Ibnu Khaldūn: Al-'Aṣabiyyah wa ad-Daulah: Ma'ālim Nazariyyah Khladūniyyah fī at-Tārīkh al-Islāmī*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-'Arabīyyah, 1994.
- _____. *Isykāliyyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyyah, 1989.
- _____. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKIS, 2000.
- _____. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirasāt al-Waḥdah al-'Arabīyyah, 1988.
- Jacobson, Roman. *Al-Ittijāhāt al-Asāsiyyah fī 'Ilm al-Lughah*, terj. Hākim Ṣālih dan Hasan Nāzim. Maroko: al-Markaz as-Saqāfi al-'Arabī, 2002.
- Jād, Abdul Raziq Ahmad Muḥammad. *Falsafah al-Masyārī' al-Haḍārī baina al-Ihyā' al-Islāmī wa at-Taḥdīs al-Garbī*. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1416/1995.
- Jāhiz, Abī Usmān ibn 'Amr ibn Bahr al-. *Al-Bayān wa at-Tabyīn*, ed. 'Abd as-Salām Muḥammad Hārūn. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1418/1998.
- Jauziyyah, Muḥammad ibn Qayyim al-. *I'lām al-Muwāqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Kairo: Dār al-Hadīs, t.t.
- Jum'ah, Muḥammad Ali. *Al-Mutasyaddidūn: Manhajuhum wa Munāqasyat Ahammi Qaḍāyāhum*. Kairo: Dār al-Muqattam, 1432/2012.
- Jum'ah, Qāsim. *An-Nazarīyah an-Naqdiyyah 'inda Eric Fromm*. Beirut: Muntadā al-Ma'ārif, 2011.
- _____. *Al-Ṭarīq ilā at-Turās al-Islāmī: Muqaddimāt Ma'rafiyyah wa Madākhil Manhajiyyah*. Kairo: Dār an-Naḥdah, 2009.
- Jurjānī, Asy-Syarif Ali Ibn Muḥammad al-. *At-Ta'rifāt*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1433/2012.

- Juwaīnī, Abū al-Ma'ālī al-. *Giyās al-Umam fī at-Tiyas al-Zulam*, ed. Mustafā Hilmi dan Fuad Abd al-Mun'im. Alexandria: Dar ad-Da'wah, 1990.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*. Yogyakarta: Paradigma, 2009.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an Tajwid dan Terjemahnya, Dilengkapi dengan Asbabun Nuzul dan Hadis Sahih*. Bandung: PT Sygma Examedia Arkanleema, t.t.
- Khaldūn, 'Abd ar-Rahmān ibn. *Muqaddimah*. Damaskus: Dār Ya'rib, 1425/2004.
- Khālīdī, Ṣalāh Abdu al-Fattāh al-. *Sayyid Quṭub min al-Mīlād ilā al-Istisyhād*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1431/2010.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Maṣādir at-Tasyrī' fī mā lā Naṣṣa fīh*. Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1955.
- Khaṭṭābī, Muḥammad al-. *Lisanīyāt an-naṣṣ: Madkhal ilā Insijām al-Khitāb*. Casablanca: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 2006.
- Khūlī, Amīn al-. *Manāhij Tajdīd fī an-Nahwī wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adāb*, Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Khūlī, Yumnā Ṭarīf al-. *Falsafah al-'Ilm fī al-Qarn al-'Isyrīn*. Kairo: Muassasah Handāwī li at-Ta'līm wa al-Ṣaqāfah, 2014.
- Kirkham, Richard L. *Teori-Teori Kebenaran Pengantar Kritis dan Komprehensif*, terj. M. Khozim. Bandung: Nusa Media, 2013.
- Knet, W. "Fath al-'Alam Nahwa Taṣawwur Ausa' li al-Ṣaqāfah," terj. Khalid Haji, *Majallah al-Mun'aṭif al-Magribiyyah* 20 (t.t).
- Koterski, Joseph W. "How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation." *The Review of Metaphysics* (Maret 2003).
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Tafsīr Al-Qur'an Tematik*. Jakarta: Kamil Pustaka, 2017.

- Lāsyīn, Mūsā Syāhīn. *Al-Lāli' al-Ḥisān fī 'Ulūm al-Qūr'ān*. Kairo: Dār asy-Syurūq, 1423/2002.
- Latīf, Zaitānī. *Mu'jam Muṣṭalahāt Naqd ar-Riwāyah: 'Arabī, Inklīzī, Faransī*. Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirun, 2002.
- Madkūr, Muḥammad Salam. *Manāhij al-Ijtihād fī al-Islām wa al-Aḥkām al-Fiqhiyyah wa al-Ijtihādiyyah*. Kuwait: Jāmi'ah al-Kuwait, 1393/1973.
- _____. *Mabāhiṣ al-Ḥukm 'inda al-Uṣūliyyīn*. ttp.: t.p., tt.
- Mahdī, al-Imām as-Sādiq. *Fī az-Zikrā as-Sābi'ah li as-Sayyid Abu al-Qāsim Hājī Hamad*, 12 Januari 2012.
- Mahmud, Ahmad Mahmud Sayyid. *Al-Akhlāq baina al-'Aql wa al-Wujdān*. Kuwait: Āfāq Lin-Nanyr wa at-Tauzī', 1432/2011.
- Mahmud, Fahmī Zaidān. *Manāhij al-Baḥṣ al-Falsafī*. Beirut: Jāmi'ah ad-Duwal al-'Arabīyah, 1974.
- Majhūl, Faiṣal Gāzī. "Ludwig Wittgenstein." dalam *Al-Falsafah al-Garbīyah al-Mu'aṣirah: Ṣanā'at al-Aql al-Gharbī min Markazīyat al-Hadāṣah ilā at-Tasyfīr al-Muzdawaj*, ed. 'Ali Ḥarb. Jazair: Mansyārāt al-Ikhtilāf, Beirut: Mansyārāt Difāf, 1434 /2013.
- Makkī, Bāsim al-. "Muḥāwalah Litatwīr ar-Ru'yah al-Islāmiyyah." dalam *Majallah Yatafakkarūn I* (2013).
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, terj. Louis Wirth dan Edward Shils. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1954.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*, vol. 5. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Maqdisī, Muḥammad Abu Muḥammad al-. 'Āṣim. "Al-Kawāsyif al-Jaliyyah fī Kufr ad-Daulah as-Su'ūdiyyah." *Minbar at-Tauhīd wa al-Jihād*, 1421 H.
- Maqna'ī, Bilāl. *al-Ṣilah Baina al-Wahyi wa al-Wāqi' Fī Fikr Hasan Hanafī Muhāwalatu Li Tafahhumi*. publikasi online Mu'minūn Bilā Hudūd, Muassasah Dirāsāt wa Abḥās), diakses dari www.mominoun.com pada tanggal 17 Januari 2016.

- Marcuse, Herbert. *Rasio & Revolusi: Menyuguhkan Kembali Doktrin Hegel untuk Umum*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- _____. *One-Dimensional Man (Studies in the ideology of advanced industrial society)*. London and New York: Routledge Classics, 2007.
- Marīnī, Jilali al-. *Al-Qāwa'id al-Uṣūliyyah 'inda al-Imām asy-Syātībī min Khilāl Kitābihi al-Muwāfaqāt*. Dammam dan Kairo: Dār Ibn al-Qayyim dan Dār Ibn 'Affan, 1423/2002.
- Marx, Karl. *Theories of Surplus Value*. London: Lawrence & Wishart, 1951.
- Marzūqī, Abū Ya'rab dan Muḥammad Sa'id Ramadan al-Būfī. *Isyāliyyāt Tajdīd Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1426/2006.
- Maṣrī, Aiman al-. *Uṣūl al-Ma'rifah wa al-Manhaj al-'Aqlī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 2010.
- Maṣrī, Ḥākīm 'Ubaisān al-. *Tārīkh Tadwīn as-Sunnah wa Syubuhāt al-Musyasyriqīn*. Kuwait: Jāmi'ah al-Kuwait, 2002.
- Maūdūdī, Abū A'lā. *Manāḥij al-Inqilāb al-Islāmī*. Jeddah: ad-Dār as-Su'ūdīyah, 1408/1988.
- McCharty, E. Doyle. "Sociology of Knowledge." dalam *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- _____. *Knowledge as Culture; The New Sociology of Knowledge*. London: Routledge, 1996.
- Miftāh, Jilānī ibn Tahāmī. *Al-Hadaṣīyyān al-'Arab fī al-'Uqūd al-Ṣalāsah al-Akhīrah wa al-Qur'an al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*. Beirut: Dār an-Nahḍah, t.t.
- Miftāh, Muḥammad. *Majhūl al-Bayān*. Casablanca: Dār Tubiqāl, 1990.
- _____. *At-Talaqqī wa at-Ta'wīl: Muqārabah Nasaqīyah*. Casablanca: Al-Markaz as-Saqāfī al-'Arabī, 1994.

- _____. *Dināmiyyatu an-naṣṣ: Tanẓīr wa Injāz*. Casablanca: Al-Markaz as-Saqāfī al-‘Arabī, 2006.
- _____. *Ru’yat at-Tamāsul*. Casablanca: Al-Markaz Saqāfī al-‘Arabī, 2005.
- Mīlād, Zakī al-. *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh: Dirāsah Tahlīliyah Naqdīyah li Muhāwalāt al-Mu’āṣirīn*. Casablanca: Al-Markaz as-Saqāfī al-‘Arabī, 2013.
- Mīlādī, Riyaḍ al-. “Bayānīyyat an-naṣṣ wa Nisbiyyat ad-Dalālah.” *makalah* dimuat web Mu’minūn Bilā Hudūd (Mominoun Without Border), Muassasah Dirāsāt wa Abhās. Diakses pada tanggal 20 April 2019.
- Manhaji, Akh. *Sejarah Sosial dalam Studi Islam, Teori, Metodologi, dan Implementasi*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2013.
- Miṣḍāq, Hasan. *Jurgen Habermas wa Madrasat Frankfurt: an-Nazariyyah an-Naqdiyyah at-Tawāṣulīyah*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī, 2005.
- Muadz, M. Husni. *Anatomi Sistem Sosial Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubektivitas dengan Pendekatan Sistem*. Jakarta: Institut Pembelajaran Gelar Hidup (IPGH), 2014.
- Muhammad, Ali Fakh. *Biografi Lengkap Karl Marx Pemikiran dan Pengaruhnya*. Yogyakarta: Labirin, 2017.
- Munjid, Muḥammad Nūr ad-Dīn al-. *At-Tarāduf baina al-Qur’ān al-Karīm: Baina an-Nazariyāt wa at-Taṭbīq*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1428/2007.
- Murwah, Hasan. *An-Naz’āt al-Māddiyyah fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Fārabī, 1979.
- Mutawakkil, Ahmad. *Qaḍāyā al-Lughah al-‘Arabīyyah fī al-Lisāniyyāt al-Waẓīfiyyah*. Rabat: Dār al-Amān, 1434/2013.
- Na’im, Abdullahi Ahmed an-. *Dekontruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994.

- _____. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Nādir, Nāyilah Abū-. *at-Turās wa al-Manhaj Baina Arkān wa al-Jābirī*. Beirut: asy-Syabkah al-‘Arabīyah Li al-Abhās wa an-Nasyr, 2008.
- Nadwī, Abū al-Hasan al-. *At-Tafsīr as-Siyāsī li al-Islām fī Mir’āt Kitābāt Ustāz Abī al-A‘lā al-Maūdūdī wa asy-Syahīd Sayyid Quṭub*. Kairo: Maṭba‘ah al-Manšūrah, 1980.
- Naifar, Ahmadah al-. *Al-Insān wa al-Qur’ān Wajhan li Wajhin: at-Tafāsīr al-Qur’āniyyah al-Mu‘āshirah, Qirāah fī al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘ašir dan Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- Najjār, Abdu al-Majīd ‘Umar al-. *Fiqh at-Tadayyun Fahman wa Tanzīlan*, Tunis: az-Zaitūnah li an-Nasyr wa at-Tawzī’, 1416/1995.
- Nakāwī, Fātih Muḥammad Sulaiman. *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘ašir (dalālatuha wa taṭawwuruha)*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2012M.
- Nāšir, ‘Abdu Al-Lāwī al-. “Jurgen Habermas.” dalam *Al-Falsafah al-Gharbiyyah al-Mu‘āshirah Šinā‘at al-‘Aql al-Gharbī min Markazīyat al-Hadāсах ilā at-Tafsīr al-Muzdawaj*, ed. Ali Harb. Jazair: Mansyūrāt al-Ikhtilāf, Beirut: Mansyūrāt Difāf, 1434/2013.
- Naṣr, Muḥammad Hamid. *Al-‘Aṣrāniyyūn baina Mazā‘im at-Tajdīd wa Mayādīn at-Tagrīb*. Riyadh: Maktabah al-Kaušar, 2001.
- Nasysyār, ‘Alī Sāmī al-. *Manāhij al-Bahs ‘inda Mufakkirī al-Islām wa Iktisyāf al-Manhaj al-‘Ilmī fī al-‘Alam al-Islāmī*. Beirut: Dār an-Nahḍah al-‘Arabīyah, 1404/1984.
- Nawawī, Yahya ibn Syaraf al-. *Syarah Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 7. Kairo: Maṭba‘ah al-Miṣrīyyah bi al-Azhar, 1347/1929.
- Nīlī, As-Sayyid al-‘Ālim Subaiṭ al-. *An-Nizām al-Qur’ānī*, ttp: t.p., 2003.

- Nyezee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, Kuala Lumpur: The Other Press, 2002.
- Nyoman, Kutha Ratna. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Olender, Maurice. *Lughāt al-Firdaūs*, terj. George Sulaiman. Beirut: Mansyūrāt al-Munazzamah al-‘Arabīyah li at-Tarjamah, 2007.
- Piaget. Jean. *Strukturalisme*, terj. Hermoyo. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Popper, Karl R. *Logika Penemuan Ilmiah*, terj. Saut Pasaribu dan Aji Sastrowardoyo. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Praja, Juhaya S. *Islam dan Globalisasi & Kontra Terorisme: Islam Pasca Tragedi 9/11*. Bandung: Kaki Langit, 2004.
- _____. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: LPPM-Universitas Islam Bandung, 1995.
- Psillos, Stathis. *Falsafat al-‘Ilm min al-Alif ilā al-Yā’*, terj. Ṣalāḥ ‘Uṣmān. Kairo: al-Markaz al-Qaūmī li at-Tarjamah, 2018.
- Putra, Haddy Shri Ahimsa. *Strukturalisme Levi Straus*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Qanūjī, Ṣiddīq ibn Husain al-. *Abjad al-‘Ulūm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Kaifa Nata‘āmal ma‘a al-Qur‘ān al-‘Aẓīm?* Kairo: Dār asy-Syurūq, 2006.
- _____. *Baina al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa an-nuṣūṣ al-Juz‘iyyah*. ttp: Markaz Dirāsāt Maqāṣid asy-Syarī‘ah al-Islāmīyah, 2006.
- Qāsimī, Zāfir al-. *Nizām al-Ḥukm fī asy-Syarī‘ah wa at-Tārīkh al-Islāmī*. Beirut: Dār an-Nafā’is, 1403/1983.
- Qāsyānī, Al-. *Syarḥ Fuṣūl al-Ḥikam*. Kairo: Maktabah al-Halabī, 1996.

- Quṭub, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 5. Kairo: Dār asy-Syurūq, 2004.
- Riḍawī, Nāilah as-Salīnī al-. *Tārīkhīyat at-Tafsīr al-Qur'ānī*, vol. I, Casablanca: al-Markaz as-Saqāfī al-'Arābī, 2002.
- Rahman, Fazlur Rahman. "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest on Islamic Law." *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979).
- _____. *Islam*, terj. Ahasin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rahmān, Hājj 'Abd al-. "Ad-Dirāsāt al-Qur'āniyyah al-Mu'aṣirah fī Taḥlīl al-Khiṭāb." *Makalah* diakses pada tanggal 11 Januari 2011 Dāri <http://www.almultaqā.net/writer.php?writer=>
- Rahman, Yusuf. "Spiritual Hermeneutics (ta'wil): a Studi of Henry Corbin's Phenomenological Approach." *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* 62, no. 12 (1998).
- Raisūnī, Aḥmad al-. *Nazariyat al-Maqāṣid 'inda Al-Imam Syāṭibī*, Riyad: ad-Dār al-'Ilmīyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1992M.
- _____. *Al-Ijtihād, an-naṣṣ, al-Wāqi', al-Maṣlahat*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, dan Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- Rājil, 'Abdu al-'Aziz. "Nubūwat al-Wahyi wa al-'Aql wa an-Nafs 'inda Muḥammad Abu al-Qāsim Ḥājj Ḥamad: 'Arḍ wa Taqwīm." disampaikan pada *Internasional Workshop on Religious Sciences* pada, 30 Desember 2017 yang diselenggarakan oleh Iğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Iğdir University Faculty Of Divinity).
- Ramaḍān, Yahyā. *Al-Qirā'ah fī al-Khiṭāb al-Uṣūlī: al-Istirātījiyyah wa al-Ijrā'*. Irbid: 'Ālam al-Kutub al-Hadīs, Amman: Jidāran li al-Kitāb al-'Ālamī, 2007.
- Randall, John Herman. *Takwīn al-'Aql al-Hadīs*, terj. Curuj Tha'mah. Beirut: Dār al-Šaqāfah, t.t.

Rāzī, Abu Bakar Fakhr ad-Dīn al-. *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, ed. ‘Ajil an-Nasyimi. Kuwait: Wizārāt al-Auqāf wa asy-Syu’ūn ad-Dīniyyah, 1994.

_____. *Al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-Uṣūl*, ed. Tāha Jābir al-‘Alawānī. Beirut: Muassasah ar-Risālāh, 1992.

Reichonbach, Hans. “The Pragmatic Justification of Induction.” dalam *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*, ed. Sven Bernecker & Fred I. Dretske. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Riḍā, Muḥammad Rāsyid. *Tafsīr al-Manār*, vol. II, ed. Samīr Muṣṭafā Abāb. Beirut: Dār Ihyā’ at-Turās al-‘Arabī, t.t.

_____. *Yusr al-Islām wa Uṣūl at-Tasyrī’ al-‘Ām*. Kairo: Maṭba‘ah Nahḍah Miṣr, 1956.

Rifā‘ī, Abd al-Jabbār al-. “Muḥammad Abū al-Qāsim Hājj Ḥamad Miṣālun li al-Ijtimā’ al-Islāmī as-Sūdānī al-laẓī Yabtakiru Namūzajahu al-Ijtihādī al-Khāṣṣ.” diakses dari www.afkarmoassira.com, Kamis 28 Agustus 2014.

Rummānī, Abū al-Ḥasan ‘Īsā al-, Abū Sulaimān al-Khaṭṭābī dan ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī. *Salās Rasā’il fī I’jāz al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Ahmad Khalafallāh dan Muḥammad Zaghlūl Sallām. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1976.

Sa‘adullāh, Muḥammad. “Mafāhīm al-Masyrū’ an-Nahḍawī al-Islāmī al-Mu’āsir: Naqd wa Taujīh.” *Majallah an-Nūr li ad-Dirāsāt al-Hadārīyah wa al-Fikrīyah* 1 (2010).

Sab‘īn, Ibn. *Buddu al-‘Ārif*. Beirut: Dār al-Kindī, dan Dār al-Andalus, t.t.

Ṣadr, Muḥammad Baqir al-. *At-Tafsīr al-Maūḍū‘ī wa al-Falsafah al-Ijtimā’iyyah fī al-Madrasah al-Qur’āniyyah*, ed. Jalal ad-Dīn ‘Alī al-Ṣagīr. Beirut: ad-Dār al-‘Ālamīyyah, 1409/1989.

Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. London: Routledge, 2006.

Safi, Louay. *Ancangan Metodologi Alternatif*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

- Sa'fī, Wāḥid. *Fī Qirā'ah al-Khiṭāb ad-Dīnī*. Beirut: Dār al-Intisyār al-'Arabī, 2008.
- Sa'id, Bustāmī Muḥammad. *Maḥmūd Tajdīd ad-Dīn*. Jeddah: Markaz at-Ta'şīl li ad-Dirāsāt wa al-Buḥūş, 1433/2012.
- Sa'id, Jalāl ad-Dīn. *Mu'jam al-Muṣṭalahāt wa asy-Syawāhid al-Falsafiyah*, Tunis: Dār al-Junūb li an-Nasyr, t.t.
- Saimima, Iqbal Abdurrauf, ed. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 1988.
- Şalāh ad-Dīn, Abdullah Ibrahim. "Manhaj al-Ghazālī fī al-Ma'rifah Nasy'atuhu wa Taṭawwuruh." makalah disampaikan dalam *Muktamar Takāmul 'Ulūm al-Qur'ānī wa 'Ulūm ak-Kaunī*, diselenggarakan oleh Jāmi'ah al-Qur'ān al-Karīm wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah wa as-Sunnah an-Nabawiyah pada tanggal 9-11 Muharram 1430/6-8 Januari 2009.
- Salībā, Jamīl. *Al-Mu'jam al-Falsafī bī al-Alfāz al-'Arabiyah wa al-Faransiyyah wa al-Inklīziyyah wa al-Lātīniyyah*. Beirut: Asy-Syirkah al-'Ālamiyah lī al-Kutub. 1996.
- Sampson, G. *Schools of Linguistics*. London: Hutchinson, 1980.
- Şāni'ī, asy-Syaikh Yūsuf. *Muqārabāt fī at-Tajdīd al-Fiqhī*, terj. Ḥaidar Hubballāh, Beirut: al-Intisyār al-'Arabī, 2010.
- Sardar, Ziauddin. *Kembali ke Masa Depan Syari'at sebagai Metodologi Pemecahan Masalah*, terj. R. Cecep Lukman Yasin & Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi, 2005.
- Saussure, Ferdinand de. *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Scott, John. *Teori Sosial Masalah-masalah Pokok dalam Sosiologi*, terj. Ahmad Lintang Lazuardi. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2012.
- Scott, Lash. *Sosiologi Post Modernisme*, terj. A. Gunawan Admiranto. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

- Setyawan, Eko Huda. *Pengakuan Wanita Suriah yang Dipaksa Jalani `Jihad Seksual` dalam Liputan 6.com*. diakses pada 17 November 2013.
- Shaufi, Ahmad Maher al-. *Al-Maūsū'ah al-Kauniyyah al-Kubrā: Āyāt al-'Ulūm al-Kauniyyah Wifqa Ahdas ad-Dirāsāt al-Falakiyyah wa an-Nazariyyāt al-'Ilmīyyah*. Beirut: al-Maktabah al-'Aşriyyah, 1429/2008.
- Shenouda III, H.H. Pope. *Syakhşiyat al-Kitāb al-Muqaddas. Adam & Hawa wa Cain&Abel*, 1982.
- Shihab, M. Quraish, ed. *Ensiklopedia Al-Qur'ān: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sikti, Ahmad Syahrus. *Dinamika Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2019.
- Sindunata. *Dilema Manusia Rasional*. Jakarta: Gramedia, 1982.
- Sudais, 'Abd ar-Raḥmān al-. *Al-Hākimiyyah fī Tafşīr Aḍwā' al-Bayān*. Jeddah: Dār Ṭayyibah, 1412 H.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Şughayyar, 'Abd al-Majīd al-. *Al-Fikr al-Uşūlī wa Isykāliyāt as-Sulṭah al-'Ilmīyyah fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Muntakhab, 1415/1994.
- Sugiharto, I. Bambang dan Agus Rachmat. *Etika dan Postmodernitas Wajah Baru Etika dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Sulaimān, 'Abd al-Waḥḥāb Ibrāhīm Abū. *Manhajīyyah al-Imām Muḥammad ibn Idrīs asy-Syāfi 'ī al-Fiqh wa Uşūlih*. Beirut: Dār Ibn Hazam, Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1420/1999.
- Sulaiman, Abu dan Abdul Wahab Ibrahim. *Manhaj al-Baḥş fī al-Fiqh al-Islāmī*. Makkah: Al-Maktabah al-Makkiyyah, 1416/1996.
- Sunu, Mustafa Qutub. "Ibistimūlūjiyat Uşūl al-Fiqh." *Dirāsāt 'Arabiyyah: Majallah Fikriyyah Iqtisādiyyah Ijtimā' iyyah* 35, no. 7-8, , (Mei-Juni 1999).

- _____. *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh: 'Arabī, Inklīzī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- Suseno, Franz Magnis. *Dari Mao ke Marcuse: Percikan Filsafat Marxis Pasca-Lenin*. Jakarta: Gramedia, 2016.
- _____. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosial Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia, 1999.
- Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn 'Abdu Ar-Raḥmān al-. *Al-Ijtihād wa ar-Radd 'alā man Akhlada ilā al-Arḍ*, ed. Fuād Abdu al-Mun'im Aḥmad. Alexandria: Muassasah Kitāb al-Jāmi'ah, 1405/1985.
- _____. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. 'Abd ar-Raḥmān Fahmī az-Zawāwī. Kairo: Dār al-Jadīd, 1427/2006.
- Swidler, Ann dan Jorge Arditi. "The New Sociology of Knowledge." *Annual Review*, 1994.
- Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idris al-. *Ar-Risālah*. Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1940/1358.
- Syahrūr, Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Aḥāb li al-Ṭibā'ah li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1992.
- _____. *Tajfīf Manābi' al-Irhāb*. Damaskus: Dār al-Aḥālī, 2013.
- _____. *Al-Islām wa al-Imān Manzumāt al-Qiyām*. Damaskus: al-Aḥālī, 2004.
- _____. *Nahwa al-Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Aḥālī li at-Tauzī', 2000.
- _____. *The Qur'ān, Morality and Critical Reason*, terj. Andreas Christmann, Leiden dan Boston: Brill, 2009.
- _____. *Umm al-Kitāb wa Tafṣīluhā: Qirā'ah Mu'āṣirah li al-Ḥākimiyyah al-Insāniyyah Tahafut al-Fuqahā' wa al-Ma'sūmīn*. Beirut: Dār as-Sāqi, 2015.
- Syaikh, Ahmad. *Min Naql al-Istisyraq ilā Naqd al-Istighrāb*. Kairo: al-Markaz al-'Arabī li ad-Dirāsāt al-Gharbīyah, 2000.

- Syairawānī, ‘Alī. *Al-Usus an-Nazariyyah li at-Tajribah ad-Dīniyyah: Qirā’ah Naqdiyyah Muqāranah li Ibn ‘Arabī wa Rudolf Otto*, terj. Ḥaidar Ḥubbullāh. Beirut: al-Gadīr li ad-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1424/2003.
- Syamsuddin, Sahiron. “Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur’ān.” dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’ān dan Hadīs: Teori dan Aplikasi*, ed. Syafa’atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Syarafī, Abd al-Majīd al-. *Labināt Ma’ālim al-Hadāshah*. Tunis: Dār al-Junūb, 1994.
- _____. *Al-Islām wa al-Hadāshah*. Beirut: Dar al-Madār al-Islāmī, 2009.
- _____. *Al-Islām Baina ar-Risālah wa at-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Ṭalī’ah, 2008.
- Syarī’atī, ‘Alī Syarī’atī, *Al-Islām wa Madāris al-Gharb*, terj. Muḥammad Husain Bāzī, Beirut: Dār al-Amīr, 2008.
- Syanqītī, Muḥammad al-Amīn al-. *Aḍwā’ al-Bayān fī Īdāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*. ttp.: Ālam al-Fawāid, t.t.
- Sya’rāwī, Muḥammad Mutawallī al-. *Tafsīr asy-Sya’rāwī*. Kairo: Majma’ al-Buḥūs al-Islāmīyyah al-Idārah al-‘Āmmah, t.t.
- Ṭā’ī, Sarmad al-. *Qaḍāyā Islāmīyah Mu’āshirah: Tahawwulāt al-Fikr al-Islāmī al-Mu’āshir al-Marja’īyāt, al-Manāhij, As’ilatu at-Tajdīd*. Beirut: Dār al-Hādī, 1424/2003.
- Ṭa’aimah, Šābir Abdu ar-Raḥmān. *Dirāsāt fī al-Firaq*. Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif, t.t.
- Ṭa’ān, Ahmad Idrīs al-. *Al-‘Almāniyyah wa al-Qur’ān al-Karīm: Tarīkhīyyat an-naṣṣ*, ed. Nūr ad-Dīn ‘Atar dan Muḥammad Imārah. Riyadh: Dār Ibn Hazm, 1428H/2007M.

- Ṭabātabā'ī, Muhammad Husain al-. *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, vol. 5. Beirut: Mansyūrāt Muassasah al-A'lā li al-Maṭbū'āt, 1417/1997.
- Ṭāhā, Mahmūd Muḥammad. *Ad-Da'wah al-Islāmiyyah al-Jadīdah*. Khartoum: Maktabah al-Fikr al-Jumhuriyyah, 1974.
- _____. *Al-Islām wa Insāniyāt al-Qarn al-'Isyrīn*. Khartoum: Maktabah al-Fikrah al-Jumhūriyyah, 1973.
- _____. *Allah Nur as-Samāwāt wa al-Arḍ*. Khartoum: Maktabah al-Fikrah al-Jumhuriyyah, 1976.
- _____. *Ar-Risālah as-šāniyah li al-Islām*. Beirut: al-Markaz as-Saqāfi al-'Arabī, 2002.
- _____. *The Second Message of Islam*. Syiracus: Syiracus University Press, 1987.
- Ṭāha, Syarīf. *Maqālāt al-Gulāt Ḥaula Qaḍīyat al-Hākimiyyah -Aurāq 'Ilmiyyah-* 34. ttp.: Markaz Salafī li al-Buhūs wa ad-Dirāsāt, t.t.
- Taḥānawī, Muḥammad 'Alī al-. *Mausū'ah Muṣṭalahāt 'Ilmi al-Manṭiq 'inda al-'Arab.*, ed. Rafiq ala-'Ajam. Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirūn, 1996.
- Taimiyah, Taqī ad-Dīn ibn. *Muqaddimah fī Uṣūl at-Tafṣīr*. Beirut: Dār Maktabati al-Ḥayāt, 1402/1980.
- Tarabichi, Georges. *Arab Intellectuals and Their Heritage (al-Musaqqafun al-'Arab wa at-Turas at-Tahlil an-Nafsi li 'Ishabīn Jama'i)*. London: Riad El-Rayyes, 1991.
- _____. *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabī: Nazarīyah al-'Aqal*. London: Dār as-Sāqī, 1996.
- Ṭarīqī, Anas al-, ed. "Mafāhīm Multabisah fī al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir as-Siyādah wa al-Hākimiyyah." dipublikasikan oleh *Mu'minūn bilā Ḥudūd Muasasah Dirāsāt wa Abhās, Qism ad-Dirāsāt ad-Dīniyyah*, 3 April 2015 (www.mominoun.com).
- Tawāb, Ramadan. *Fuṣul fī Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah*. Maktabah al-Khanji, 1983.

- Titscher, Stefan, Michael Meyer, Ruth Wodak dan Eva Vetter. *Metode Analisis Teks & Wacana*, terj. Ghazālī, Thomas Pandonge, Frans Thomas dll. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Titus, Harold et. al. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM Rosyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Tīzinī, Ṭayyibb. *Muqaddimāt Awwaliyyah fī al-Islām al-Muḥammadī al-Bākir: Nasyatan wa Ta'sīsan*. Damaskus: Jauhar asy-Syam, 1994.
- Ṭūfī, Najm ad-Din Sulaimān ibn Sa'id al-. *At-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn an-Nawawiyyah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1390/1970.
- Turābī, Ḥasan al-. *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*. Casablanca: Dār al-Qarāfī li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1963.
- _____. *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh*. Beirut dan Khartoum: Dār al-Fikr, 1980.
- Turner, Jonathan H. *Alexandra Maryanski, Fungsionalisme*, Terj. Anwar Efendi dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Ṭūṭāw, asy-Syarīf. "Hermīniyūṭīqā an-naṣṣ al-Qur'ānī fī Manzūr al-Yasār al-Islāmī (Ḥasan Ḥanafī Anmūzajan)." publikasi online *Mu'minūn Bilā Hudūd, Muassasah Dirāsāt wa Abḥās*, 2015, diakses dari www.mominoun.com pada tanggal 17 Januari 2016.
- Uḥamnah, Al-Ḥāj Dawwāq. *Al-Ibistimūlūjiyyāt al-Kauniyyah wa al-Manḥaj al-Ma'rīfī at-Taūhīdī Qirā'ah fī Masyrū' Muḥammad Abū al-Qāsim Ḥājj Ḥamad*. Herndon: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1436/2015.
- Ulfā, Rānī Īlī. *Mausū'ah A'lām al-Falsafah al-'Arab wa al-Ajānib*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1412/1992.
- Ulwān, Fahmi Muḥammad. *Al-Qiyām al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid at-Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: al-Hai'ah al-'Āmmah li al-Kutub, 1989.
- Umar, Ahmad Mukhtar. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣirah*. Kairo: 'Ālam al-Kutub, 2008.

- ‘Umarī, Marzūqī al-. *Isykāliyāt Tārīkhīyat an-naṣṣ ad-Dīnī fī al-Khiṭāb al-Ḥadāsī al-‘Arabī al-Mu‘āṣir*. Rabat: Mansyūrāt al-Ikhtilāf, 1433/2012.
- ‘Umarī, Akram Ḍiyā’ al-. *At-Turās wa al-Mu‘āṣirah “Kitāb al-Ummah”*. Qatar: Idārāt al-Buḥūs wa ad-Dirāsāt al-Islāmiyyah bi Wizārat al-Auqāf wa asy-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 1306 H.
- ‘Uraibī, Muhamad Yasin. *Al-Istisyraq wa Taghrīb al-‘Aql at-Tārīkhī al-‘Arabī: Naqd al-‘Aql at-Tārīkhī*. Rabat: al-Majlis al-Qaūmī li al-Ṣaqāfah al-‘Arabiyyah, 1991.
- Wāhid, ‘Abd al-Ḥāmid ‘Umar ‘Abd al-Ḥāmid ‘Abd al-. *Al-Ḥākimiyyah fī Żilāl al-Qur’ān al-Karīm*. Palestina: Jāmi‘ah an-Najāh al-Waṭaniyyah, 2005.
- Wahyudi, Yudian. *Maqashid Syari’ah dalam Pergumulan Hukum Islam: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- _____. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Waqi‘illāh, Muḥammad. “Al-Akhtā’ al-Fākhisyah fī Naẓariyāt Kitāb al-Ālamiyyah al-Islāmiyyah al-Ṣāniyyah li Muḥammad Abi al-Qāsim Hājj Ḥamad.” diakses pada tanggal 3 Januari 2013 Dari: <http://www.alintibaha.net/portal>
- Watloly, Aholiab. *Sosio-Epistemologi Membangun Pemgetahuan Berwatak Sosial*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2013.
- Weber, Max. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Abingdon: Taylor & Francis, 2005.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca, New York: Spoken Language Services, 1976.
- Wijaya, Aksin. *Nalar Kritis Epistemologi Islam*. Yogyakarta: KKP dan Nadi Pustaka, 2012.

- Yahyā, Muḥammad. *Madkhal ilā Fahm al-Islām: al-Fikr al-Islāmī Nuḥumuhu, Adawātuḥu Uṣūluḥu*. London dan Beirut: al-Intisyār al-‘Arabī, 1999.
- Ya‘rib, Marzūqī Abū-. *Falsafat ad-Dīn min Manẓūr al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Hādi, 1427/2006.
- _____ dan Sa‘id Ramaḍān al-Buṭī. *Isykāliyat Tajdīd Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1426/2006.
- Za‘bī, Anār Khālid al-. *Zāhirīyah Ibnu Hazm: Nazāriyah al-Ma‘rifah wa Manāhij al-Baḥs*. Urdun: al-Ma‘had al-‘Ālamī lī al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- Zahrānī, Muḥammad ibn Maṭar. *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawīyyah Nasyatuhu wa Taṭawwuruḥu min al-Qarn al-Awwal ilā al-Qarn at-Tāsi‘ al-Hijrī*. Riyad: Dār al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1417/1996.
- Zaid, Mustafā. *Najm ad-Dīn al-Ṭūfi wa al-Maṣlahah fī at-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.
- Zaidān, Muḥammad Fahmī. *Fi Falsafat al-Lughah*. Beirut: Dār an-Nahḍah al-‘Arabīyah, 1985.
- _____. *Manāhij al-Baḥs al-Falsafi*, Beirut: Jāmi‘ah ad-Duwal al-‘Arabīyah, 1974.
- Zarkasyī, Muḥammad al-. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1972.
- Zuchdi, Darmiyati. *Panduan Penelitian Analisis Konten*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian IKIP Yogyakarta, 1993.
- Zuwaib, Hamadī. *As-Sunnah baina al-Uṣūl wa at-Tārīkh*. Casablanca: Al-Markaz as-Saqāfi al-‘Arabī, 2005.

SUMBER INTERNET

www.mominoun.com

<http://www.alintibaha.net/portal>

www.salafcenter.com

<http://www.almultaqa.net/writer.php?writer=>

www.kotobarabia.com.

<http://www.tempo.co/read/news/2013/09/21/115515396/Wanita-Tunisia-Ber-Jihad-Seks-diSyria>.

http://www.bbc.co.uk/news/world-africa_24448933.

<http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2013/10/06/Official-few-Tunisian-womenwaging-Syria-sex-jihad-.html>.

[www. Liputan 6.com](http://www.liputan6.com).

[www. sodanis.net](http://www.sodanis.net).

