

PENCARIAN OTENTISITAS ISLAM LIBERAL DI INDONESIA

Masnun Tahir*

Abstract

In the contemporary Islamic discourse in Indonesia, an Islamic movement initiated by a group of young muslim intellectuals emerged which offered a new paradigm in comprehending Islamic doctrines. The movement naming itself Jaringan Islam Liberal (JIL) carries some jargons of modern life like pluralism, tolerance, inclusivism, freedom of thought, and human rights.

Through sociological approach, this article shows that JIL has played a significant role in dinamizing Islamic discouse in Indonesia. JIL proposed the “individualism” of Islamic thought; it is called “individual autonomy” in Berger and Luckman’s term, and “Islamic liberalism” in Binder and Kurzman’s one. Some methodologies applied by JIL in promoting its ideas are ijthad freedom, hermeneutics, reactualization of Islamic doctrines, and “al-muhâfazhah ‘alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah”.

Keywords: *Islam Liberal, Otentisitas, Liberalisme, Teokrasi, Demokrasi, Modernisasi.*

PESAN fundamental dari bangunan doktrin Islam adalah untuk kemaslahatan kemanusiaan universal, atau dalam terminologi yang lebih operasional, lahirnya keadilan sosial. Ungkapan standar bahwa doktrin Islam dicanangkan demi kebahagiaan lahir-batin, duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip

*Penulis adalah dosen Fakultas Syari’ah IAIN Mataram, Jln. Pendidikan 35 Mataram. e-mail: tate_tirangga@yahoo.com.

kemaslahatan tersebut. Oleh sebab itu, tawaran teoretik (*ijtihād*) apapun dan bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan dalam perspektif Islam adalah sah. Konsekuensinya, umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya.

Klaim teologis di atas membawa implikasi bagi komunitas muslim di seluruh dunia (termasuk Indonesia) untuk melakukan akselerasi gerak interpretatif dan transformatif bagi doktrin Islam agar mampu merespons kebutuhan dunia modern dan global, menghalau keresahan dan membentuk kemaslahatan bagi umat manusia (*humanism universal*), serta mampu menampilkan wajah yang ramah dalam persekawanannya dengan ideologi dan tradisi-tradisi besar dunia di era liberalisasi ini.

Kemampuan doktrin Islam merespons secara kontekstual akan menentukan validitas nilai, norma, dan logika konvensional yang melingkupi kehidupan sebelumnya. Transformasi sosial, pergeseran, dan kompleksitas nilai peradaban modernitas, pada galibnya memang menjadi representasi atas kebenaran itu sendiri. Dalam konteks semacam itu, tafsir agama yang telah cukup santai menikmati “ketenangan” selama berabad-abad, menjadi terusik oleh sengatan transformasi kehidupan. Pertanyaan yang sering dimunculkan dan menjadi kegelisahan akademik intelektual muslim sekarang adalah bagaimana hakikat kebakuan agama mampu bergerak lincah di kancan relativitas kehidupan duniawi? Dalam kerangka menjawab pertanyaan ini, maka lahirlah ide pembaruan pemikiran Islam, (baik individu maupun melalui lembaga) dengan segala tawaran paradigmatiknya.

Dalam kaitannya dengan tawaran pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, tulisan ini membahas salah satu aliran pemikiran yang berkembang di Indonesia, yaitu Islam liberal. Diskursus dalam tulisan ini meliputi penelaahan terhadap historisitas, otentisitas, dan dasar metodologis Islam liberal di Indonesia.

Konteks Historis Islam Liberal di Indonesia

Islam liberal adalah fenomena mutakhir di blantika diskursus Islam Indonesia. Ia menyeruak sebagai “*project* pemikiran”, layaknya sajian siap saji yang beraroma ideal (*kâffah*). Penggagasnya adalah generasi yang cukup energik. Keterlibatan para anggota Islam liberal dengan kajian kritis pengetahuan modern telah menggempleng dan memberi rona baru dalam menanggapi dunia pandang (*worldview*) yang ada. Sikap Islam liberal sangat proaktif menolak regresivitas khazanah pengetahuan dan budaya; karenanya dengan cepat wacana tersebut terkristal dalam tindakan aktual. Ini dikarenakan Islam sejarah, dengan berbagai derivasinya, lebih banyak menampilkan kemandekan, kejumudan, dan kegagalan, bahkan menjadi agama otoritarian yang menentang agama humanis. Maka, sebagai anak kandung pembaruan, gagasan Islam liberal seakan hadir menyempurnakan tema yang diusung sebelumnya, seperti gerakan revivalisme ala Wahhâbiyah di Arab Saudi, Sanûsiyah di Afrika Utara, dan Fulâniyah di Afrika Barat. Semuanya berlangsung antara awal abad XVIII sampai awal abad XIX M. Gerakan modernis ala Sayyid Ahmad Khân (India, 1898), Jamâl al-Dîn al-Afghânî (Timur Tengah, 1897), Muḥammad Abduh (Mesir 1905), neorevivalism ala Jamaat al-Islâmi (Maududi, Pakistan 1925), serta neomodernisme Islam ala Fazlurrahman (1979), yang berbasiskan sintesis progresif antara rasionalitas modern dan penguasaan khazanah klasik sebagai prasyarat kebangkitan Islam.¹ Gagasan neomodernisme Fazlurrahman dalam konteks ini sering diidentifikasi dengan Islam liberal dalam peta pemikiran Islam di Indonesia.²

¹Yudhie R Haryono, “Gagalnya Madzhab Islam Liberal”, *REPUBLIKA*, 21 Maret 2001, 4.

²Untuk ciri-ciri kaum neo-modernisme Islam Indonesia, lihat Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 66.

Lewat Leonard Binder,³ Greg Barton,⁴ dan Charles Kurzman,⁵ merupakan sederetan ilmuwan Barat yang banyak menulis tentang Islam liberal. Dalam konteks Indonesia, gagasan Islam liberal terus menggelinding bagai *snow ball* yang terus membesar. Epistemologi dari gagasan ini adalah “menjelaskan Barat dengan term Islam”. Bagaimana teokrasi, demokrasi, relasi minoritas-mayoritas, relasi jender, kebebasan berpikir, dan penerimaan gagasan baru menjadi pintu gerbang bagi *labelling* Islam liberal. Artinya, siapa saja yang menyetujui dan mencarikan gagasan tersebut menjadi kompatibel dengan Islam, layaklah dia menjadi “agen” dan “imam” mazhab Islam liberal.

Pemikiran liberalisme Islam di Indonesia mendapatkan momentumnya dan sekaligus reaksi keras dari kalangan “fundamentalis”. Pemikiran tersebut muncul melalui gagasan-gagasan (khususnya) yang dilontarkan oleh Harun Nasution dan Nurcholish Madjid. Dari kedua tokoh pembaru ini sejak tahun 1970-an muncul terma-terma “Islam rasional” (Harun Nasution) dan “sekularisasi” (Nurcholish Madjid). Salah satu inti dasar pemikiran kedua tokoh ini adalah Islam itu modern, liberal, dan rasional.

Tunjuk misal Harun Nasution, dikenal sebagai tokoh “Neo-Mu’tazilah”, dengan tegas mengatakan bahwa agama yang diperlukan manusia di abad XX M adalah agama yang rasional, yaitu agama yang mampu mengimbangi materialisme sains dan

³Lihat Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1989). Karya ini diterjemahkan oleh Imam Muttaqin menjadi, *Islam Liberal: Kritik terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

⁴Lihat Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia* (Australia: Monash University, 1995). Karya ini diterjemahkan oleh Nanang Tahqiq menjadi *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999).

⁵Lihat Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998). Karya ini diterjemahkan oleh Bahrul Ulum dan Her Junaidi menjadi *Wacana Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2001).

teknologi; atau agama yang nilai-nilai moralnya bersifat absolut untuk mengimbangi relativisme Barat. Juga agama yang ritualnya berfungsi menghidupkan hati nurani manusia modern yang kering dari nilai-nilai spiritualitas keagamaan, serta agama yang ajaran humanismenya bersifat rasional dan terhindar dari ketinggalan zaman.⁶ Karena Islam adalah agama yang rasional, maka ia akan mampu bukan hanya memberikan alternatif terhadap krisis-krisis spiritualitas manusia modern, tetapi juga sekaligus mengapresiasi penemuan-penemuan besar manusia di bidang sains dan teknologi. Inilah tipikal semangat kaum liberalis, yaitu memiliki optimisme terhadap Islam dalam konteks dunia modern sekarang ini, tanpa harus merasa bersalah atas pengadopsian “sesuatu” yang berasal dari Barat.

Di sisi lain, dalam berbagai kesempatan, Nurcholish sering memaparkan bahwa liberalisasi Islam berarti suatu usaha rasionalisasi untuk memperoleh manfaat dalam berpikir dan bekerja secara maksimal untuk kemaslahatan umat manusia. *Ultimate goal* (tujuan akhir) dari sikap liberal itu dicapai dengan terus-menerus mengusahakan segala perbaikan, baik individu maupun masyarakat, yang semuanya dilakukan sebagai panggilan dari Allah.

Paradigma rasionalitas modern ini, dalam pandangan Nurcholish, bukan westernisasi (“pembaratan”) dan bukan pula bersifat rasionalisme, yang sekarang di Barat telah menghasilkan sekularisme dan materialisme. Akan tetapi, Islam memberikan ruang pada usaha manusia rasional dan penalaran kritis, dalam arti penggunaan akal pikiran manusia untuk menemukan kebenaran dalam bimbingan kebenaran yang lebih tinggi dari rasio, yaitu wahyu. Islam dan sains modern tidak ada pertentangan, atau tidak perlu dipertentangkan. Kebenaran harus

⁶Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001), 427.

secara kontinu dicari, seperti juga ilmu—yang selain dicari—mesti diperlakukan dalam taraf hipotesis.⁷

Kedua pemikir (Harun dan Nurcholish) inilah kemudian diklaim sebagai pengusung utama pemikiran Islam liberal di Indonesia.⁸ Namun, sebenarnya, latar belakang pemikiran liberal kedua tokoh tersebut mempunyai akar yang jauh sampai di masa keemasan Islam (*the golden age of Islam*). Teologi rasional Islam yang dikembangkan oleh Mu'tazilah dan para filosof, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, dan sebagainya, selalu dianggap telah mampu menjadi perintis perkembangan kebudayaan modern dewasa ini.

Pemikiran liberal Islam yang memberi bobot besar terhadap penafsiran baru ajaran Islam dewasa ini sebenarnya memang mempunyai *geneologi* pemikiran jauh ke belakang hingga Ibn Taymiyah (1263-1328) yang menghadapi problem dualisme sistem pemerintahan, yaitu kekhalifahan yang ideal dan pemerintahan sekuler yang diperintah oleh Sultan Mamluk, di mana Ibn Taymiyah juga menjadi pegawainya. Dia juga berhadapan dengan dua sistem hukum, yaitu *syari'ah* (hukum agama), dan hukum yang diterapkan pemerintahan Mamluk (*political expediency*).

Menghadapi situasi yang dilematis, Ibn Taymiyah melakukan refleksi mendalam terhadap keseluruhan tradisi Islam dan situasi baru yang dihadapinya. Dalam ketegangan-ketegangan pilihan itu, Ibn Taymiyah menjalankan suatu “jalan tengah”, yaitu sikap moderat. Untuk itu, perlu dilakukan *ijtihad* pada situasi yang berubah. Dari sudut substansi, pemikiran *ijtihad* Ibn Taymiyah ini sudah merintis suatu metodologi penafsiran teks dan *ijtihad* atas masalah sosial-politik yang menjadi inspirator baik untuk kalangan liberalis, revivalis, dan neo-fundamentalis.⁹

⁷*Ibid.*, 428.

⁸Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 27.

⁹Rachman, *Islam ...*, 431.

Kalau dirunut dalam perspektif sejarah hukum Islam (*târikh tasyri'*), ternyata Ibn Taymiyah bukanlah peletak dasar pemikiran rasional. Dalam *târikh tasyri'* kita akan mendapatkan gambaran realitas bahwa dalam sejarah Islam selalu muncul dua kutub, yaitu kutub literalis dengan kutub liberalis (rasional) dalam menyikapi teks agama. Di antara dua kutub itupun masih terbentang spektrum pandangan begitu beragam. Dua kutub ini selalu berada dalam ketegangan yang tak pernah berujung.

Demikianlah, dalam sejarah *tasyri'* ditemukan fenomena 'Umar bin Khattâb (khalifah II pascawafat Rasulullah saw.) yang "sangat berani" meninggalkan bunyi literal ayat al-Qur'an ketika petunjuk ayat tersebut dinilai "tidak sesuai" lagi dengan konteks. Sikap meninggalkan bunyi literal ayat al-Qur'an, bukan semata-mata karena ingkar, melainkan demi mencapai tujuan ideal syari'at (*maqâsid al-syari'ah*) seperti keadilan dan persamaan. Sementara di ujung yang lain terdapat orang seperti Bilal sebagai kontra wacana liberalnya 'Umar bin Khattâb.

Logika penalaran hukum yang telah diekspresikan "dengan baik" oleh 'Umar di atas terus menghiiasi wacana *ijtihad* hukum Islam, dan tidak jarang para teoritis hukum Islam kontemporer - termasuk di Indonesia-- menjadikannya sebagai *frame of reference* dalam paradigma pemikiran hukum Islam dan upaya penyelesaiannya.¹⁰ Menurut Ahmad Amin, sikap 'Umar tersebut mengindikasikan bahwa ia tidak hanya sekedar menggunakan rasio dalam menetapkan hukum bagi peristiwa yang tidak terdeteksi status hukumnya dalam *nash*, tetapi lebih jauh ia berusaha menemukan *mashlahah* dan *hikmah* yang menjadi tujuan pensyari'atannya.¹¹

Dalam perkembangannya, fenomena liberalisme Islam ini semakin ekstensif dan liberalis dan mendapatkan tempat di

¹⁰Amir Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khattab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1986), xv.

¹¹Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdliyyah al-Mishriyyah, 1975), 25.

kalangan intelektual muda. Hal ini setidaknya-tidaknya ditandai dengan penolakan atas pembatasan *ijtihād* atas doktrin Islam, dan mereka adalah kalangan muda Nahdlatul Ulama' (NU).¹² Menurut Akhmad Minhaji, munculnya kelompok pemikir liberal muda NU ini sebagai akibat ketidakpuasan terhadap tradisi yang berkembang di NU. Kelompok muda NU ini “terpaksa keluar” dari *mainstream* NU dan mengembangkan pikiran-pikirannya. Mereka mengusung bendera resmi yang bernama Jamaah Islam Liberal (JIL).¹³

Kehadiran komunitas JIL setelah reformasi ini bergulir, bisa dibilang menjadi *genre* baru dalam peta pemikiran Islam kontemporer di tengah *mandegnya* gerak pemikiran Islam dari kalangan “generasi tua” Islam Indonesia. Komunitas ini merupakan gambaran tentang generasi yang tidak lagi terikat dengan sekat-sekat mazhab keagamaan. Pemikiran-pemikiran mereka melampaui cara berpikir sektarian organisasi maupun politik.¹⁴ Kehadiran mereka bersamaan dengan saat terjadinya perubahan sosial-politik di Indonesia, di mana sejumlah gerakan keagamaan garis keras seperti Laskar Jihad, Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir, dan lain-lainnya yang menuntut pemberlakuan *syari'ah* Islam,¹⁵ dalam proses penyelenggaraan negara sebagai bentuk aktualisasi cita-cita gerakan mereka.¹⁶

Menurut Ulil Abshar Abdalla, upaya penegakan *shari'ah* Islam adalah wujud ketidakberdayaan umat Islam menghadapi masalah

¹²Zuhairi Misrawi, “Dekonstruksi Shari’ah: Jalan Menuju Desakralisasi, Re-Interpretasi dan Depolitisasi”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No.12, (2002), 20.

¹³Hamid Basyaib, “Islib Butuh Metodologi: Tanggapan Untuk Haidar Bagir”, *REPUBLIKA*, 23-Maret 2003.

¹⁴Zuly Qadir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 97.

¹⁵Lihat Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA, *Islam Yes, Shari’ah Islam No* (Jakarta: Paramadina, 2001), 54.

¹⁶Lihat Osta Olessen, *Islam and Politics in Afganistan* (British: Curzon Press, 1996), 238.

yang menghimpit mereka dan menyelesaikan dengan cara rasional.¹⁷ Penolakan JIL ini mendapat dukungan kuat dari sejumlah pemikir Islam, seperti Azyumardi Azra, Abdurrahman Wahid, dan Muslim Abdurrahman. Muslim misalnya berkomentar:

“Apabila *syari’at* Islam diterapkan, maka yang menjadi korban adalah *pertama*, kaum perempuan. Ini karena banyaknya regulasi dalam Islam dalam berbagai hal. Misalnya soal pengenaaan pakaian dan lain-lain. *Kedua*, kelompok minoritas non-muslim. Alasannya, saat ini kita sedang mencari tafsiran yang sesungguhnya kalau *syari’at* Islam diterapkan dalam bentuk hidup bersama. Apakah kalau kita merujuk ke Piagam Madinah, masih tergambar bahwa kelompok Islam berkuasa dan oleh karenanya ada perlindungan. Sementara kelompok nonmuslim menjadi warga kelas dua, dan *ketiga*, sebagaimana yang terjadi di Sudan dan negara muslim lainnya, kalau *syari’at* Islam diterapkan dengan asumsi hukum *hudud* dilaksanakan secara konsisten, maka orang-orang miskin menjadi korban pertama”.¹⁸

Liberalitas pemikiran keagamaan JIL seperti di atas memunculkan reaksi keras dari sejumlah akademisi, intelektual, dan ulama sehingga dalam batas-batas tertentu JIL diklaim sebagai ”Jaringan Iblis”, bahkan mereka dianggap sebagai perpanjangan tangan imperialisme global yang menyesatkan.¹⁹

Sejak digulirkan wacana Islam liberal, wacana Islam Indonesia seakan-akan berubah total. Minimal perubahan tersebut terjadi pada lapisan mazhab pemikiran yang ada di Indonesia. Memang terdapat gerakan Islam yang sering disebut sebagai gerakan Islam fundamentalisme-radikal atau skriptural, tetapi Islam liberal boleh dibilang sebagai indiginesasi Islam yang bercorak kultural sekalipun wacana yang dikembangkan

¹⁷Ulil Abshar Abdalla, “Liberalisme dan Fundamentalisme: Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, dalam *Talk Show dan Seminar Nasional Mengadili Islam Liberal*, diselenggarakan oleh Pesantren Mahasiswa An-Nur dan Harian Bangsa, 28 Pebruari, 2003, 4.

¹⁸Muslim Abdurrahman, “Korban Pertama dari Penerapan *Syari’at* adalah Perempuan”, *JAWA POS*, 16 September, 2001, 4.

¹⁹Baca Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal* (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2002).

berakibat pada sikap politik umat Islam.

Sejak Islam liberal muncul di tanah air, jagat intelektual Islam Indonesia benar-benar hiruk pikuk. Tawaran pelbagai wacana baru dari Islam liberal “menghentak” republik ini, akibat wacana yang sangat kontradiktif dengan wacana Islam yang cenderung revivalis, monolitik, dan syari’ah *oriented*. Tawaran-tawaran pemikiran keislaman dari Islam liberal mungkin mencoba memberikan perimbangan atas kemunculan wacana Islam yang lebih bersifat formalis-syari’ah.

Dengan ilustrasi di atas, terbaca sangat jelas bahwa Islam liberal mempunyai genealogi yang kukuh dalam sejarah pemikiran Islam di Indonesia sebagaimana Islam literal.

Pencarian Otentisitas Islam Liberal di Indonesia

Persepsi Orientalis tentang Pemikiran Liberal dalam Islam

Charles Kurzman telah menyunting buku “Liberal Islam” yang berasal dari sekitar 30-an tokoh muslim dari berbagai disiplin keilmuan. Dari studinya, ia menemukan bahwa sebenarnya yang terjadi di dunia Islam itu tidak seperti yang dibayangkan para orientalis (islamis) selama ini. Samuel Huntington, penulis buku *The Clash of Civilization*, misalnya, mengatakan Islam sebagai agresi dan ancaman (*aggression and hostility*) terhadap Barat. Islam seringkali digambarkan sebagai ancaman lipat tiga: ancaman politik, peradaban, dan ancaman demografi. Kontestasi dan konfrontasi seringkali digambarkan sebagai sebuah benturan peradaban.²⁰ Pendek kata, Barat telah menciptakan stereotipe-stereotipe simplistis yang menunjukkan wajah *the rage of Islam*.

Menurut Kurzman, anggapan ini tidak sepenuhnya benar karena dalam realitasnya, terdapat sebagian umat Islam berpikir liberal. Liberalisme itu terkait dengan problematika sosial,

²⁰John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, ter. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, Cet. II (Bandung: Mizan, 1995), 196.

budaya, politik, maupun ekonomi. Kurzman mau menekankan bahwa pemikir-pemikir di dunia Islam itu sama dengan di dunia Barat; karena itu, tidak perlu dipertentangkan apakah istilah Islam liberal itu suatu *contradictio interminus*. Sebab dalam faktanya, hal ini memang benar-benar ada, telah dan sedang dalam pertumbuhan di banyak bagian dunia Islam.

Pemikiran Kurzman ini sangat berbeda dengan konsep intelektual lainnya, misalnya Leonard Binder. Binder melihat bahwa proyek-proyek liberalisme yang dimainkan Barat pada dasarnya adalah untuk meredam potensi-potensi despotik yang bisa dimainkan oleh penguasa-penguasa atas nama agama. Bagi Binder, kritik agama yang terjadi di Eropa pada abad XIX M sangat cocok bagi Islam; agama yang memiliki nafas mesianistik yang tak kurang dibanding Kristen. Islam dapat menjadi senjata politik yang sangat agresif bila mendapat peran. Sikap Binder dengan menawarkan wacana liberalisme dalam Islam sebagai pengujian, apakah sebuah rezim muslim itu dianggap cukup terbuka atautkah otoriter-fundamentalis, bagi penulis telah menempatkan Islam seperti kepingan *puzzle* yang sedang dimainkan.

Pemahaman Binder tersebut malah menjerembabkan nilai-nilai liberal menjadi sangat pejoratif karena baginya hanya ada satu nilai liberal, yaitu liberalisme Barat dan harus mau diterima dalam tradisi Islam; atau kalau menolak, dicap sebagai Islam yang tidak ideal. Memilih tradisi berislam politik sama dengan mempraktikkan Islam yang tidak ideal. Mempraktikkan Islam politik akan berimplikasi pada otoritarianisme dan membahayakan umat lain.

Masih dalam perspektif Barat bahwa orang Islam dalam *stereotype* Barat identik dengan hal-hal yang negatif-eksotik. Islam sering diidentifikasi sebagai fundamentalis, fanatik, suka jihad, anti HAM, dan tidak beradab. Hingga beberapa tahun belakangan, sejak lahirnya karya-karya restrospektif Timur terhadap dirinya sendiri hadir—yang banyak digagas dalam

kajian poskolonial (narasi yang menolak pembelaan Barat terhadap ambisi-ambisinya dalam tulisan)—wajah Islam tak tampak lebih berpelangi. Ia masih saja kental dengan *stereotyping* ala Barat, tetapi Islam bukan satu-satunya korban. Kalau dibuka catatan kerja para pengkaji *identity* dan *subjectivity*, seperti Edward W. Said, Chinua Achebe, Homi K. Bhaba, John L. Esposito, dan Karen Armstrong, terlihat banyak bercak permusuhan yang belum hilang sepenuhnya dalam pemikiran Barat terhadap Timur.

Achebe dalam novelnya, *Things Fall Apart*, bercerita dengan sangat satiris bahwa bangsa Eropa masih (saja) “mengobok-obok” keyakinan masyarakat Nigeria, yang selama ratusan tahun, hidup harmoni dalam keyakinan mereka. Rasionalitas dan keagungan agama Eropa malah menghancurkan segalanya, tak bersisa. Kepala suku mati bunuh diri, klan suku pecah, anak kepala suku berpindah agama, tetapi malah depresi. Kosong! Hampa! Generasi setelahnya mati rasa, sejarahnya tak lagi diingat baik, karena mereka tak lagi berkawan dengan ruh para leluhur dan dewa-dewa hutan.²¹

Lihat lagi catatan Edward W. Said dalam karya *Orientalism*-nya. Terlihat banyak sekali karya Barat pada masa kolonialisasi hanya mempertahankan ambisi mereka melalui narasi besar yang dibangun. Mereka hanya mempertanyakan Timur dan sibuk dengan setumpuk afirmasi terhadap diri sendiri (*insider*). Namun, tak sampai di situ saja, mereka berbicara seolah-olah keinginan, keheningan, dan segala yang baik (*righteousness*) bagi diri sendiri adalah baik juga baik orang lain (*outsider/the others*). Orang lain yang menolak tawaran suci ini dianggap *barbarism*, *uncivilized*, bodoh, dan lain-lain. Abad berganti, kolonialisasi berhenti, era negara bangsa (*nation state*) terbentuk, *declaration of human rights* dikodifikasi, ratifikasi anti invansi dikawal oleh lembaga PBB,

²¹Bernard Adeney Risakotta, “Civil Society and Abrahamic Religions” dalam Bernard Adeney Risakotta (ed.), *Keadilan dan HAM dalam Perspektif Agama-Agama* (Yogyakarta: Sanata Dharma, t.t.), 47-9.

tetapi “selera” Barat terhadap Timur tidak hilang. Di era modern ini ambiguitas Barat malah beroperasi. Sikap narsis dibiarkan. Homi K. Bhaba memakai istilah kesantunan yang licik (*shy civility*) untuk menuduh “badan” di balik baju kebudayaan liberal.²²

Streotype ini tidak hanya berkembang di kalangan awam, tetapi juga merambah dunia akademik, sebagaimana yang tercermin dalam karya-karya akademik dengan judul-judul yang menakutkan, seperti “Islam radikal” (*Radical Islam*), “Islam militan” (*Militant Islam*), dan “Jihâd” (*Sacred Rage*).²³

Begitu juga seperti dikutip Said dari Novel Disraeli, *Tancred*, Timur bagi Barat adalah karir, dalam arti sesuatu yang selalu harus berada dalam genggamannya, “suatu gairah yang meliputi segala-galanya”. Said menekankan bahwa kepentingan Barat atas kebudayaan-kebudayaan asing senantiasa bersifat komersial, perluasan militer, penaklukan, dan imperium. Islam adalah salah satu kontestan terhadap Barat bukan hanya di bidang-bidang kebudayaan dan ideologi, melainkan juga di banyak bidang materiil dari kehidupan manusia. Itulah sebabnya dunia Islam harus selalu dipotret jelek, tidak bisa dipercaya, rendah, hina, dan seterusnya. Dalam film-film dan televisi, orang Arab—yang umumnya dimaksud mewakili Islam sekaligus—selalu dikaitkan dengan praktik-praktik seks yang rendah, dengan watak selingkuh yang selalu haus darah. Dalam film atau gambar berita, orang Arab selalu ditampilkan sebagai massa, tanpa individualitas, tak ada sentuhan atau pengalaman pribadi. Bahkan dua jilid terkenal dari *The Cambridge History of Islam* dalam kaca mata Said dari produk puncak serikat ortodoksi di atas. Pada buku sejarah Islam ini terlalu banyak gagasan yang diterima begitu saja oleh para editornya; terlalu banyak persandaran pada konsep-konsep kabur; tak cukup perhatian pada soal-soal metodologis”. Islam ditampilkan melulu sebagai

²²Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 85.

²³Kurzman, *Liberal ...*, 3.

kronologi peperangan, kerajaan, kebangkitan, kejayaan, yang dibuat muncul dan berlalu secara kerontang dan monoton. Maka buku dua jilid dengan judul terhormat ini telah “memberikan gambaran yang sangat keliru dan menindas tentang Islam sebagai agama; ia tidak memiliki pandangan yang utuh tentang dirinya sendiri sebagai sejarah.”²⁴

Semua penggambaran buruk ini yang tampaknya dimaksud hanya untuk mengatasi suara-suara Islam di bidang kebudayaan dan ideologis, sesungguhnya berfungsi sebagai *raisonable* untuk menyingkirkan serta mematahkan potensi tanding Islam di bidang peradaban, kebudayaan, dan pemikiran. Selama potensi tanding itu ada, baik atau buruk, selama itu pula Islam harus selalu dipotret demikian. Dari sinilah penggambaran jelek yang sistematis dan terus menerus ini dilakukan, dengan berbagai cara, dengan penuh imajinasi. Mulai dari penggambaran langsung lewat media massa yang sumber-sumber beritanya dikuasai oleh kekuatan-kekuatan yang tidak senang pada Islam atau penggambaran tidak langsung dengan menyelundupkan *agent provocateur* ke dalam situasi keagamaan rawan yang sebelumnya juga diciptakan melalui provokasi, hingga pergelaran berbagai sandiwara untuk kemudian dipotret sebagai fanatisme Islam.

Sekalipun demikian, pandangan Barat tentang Islam itu tidak seharusnya dipersalahkan secara keseluruhan. Secara historis, Islam terdiri dari pemahaman-pemahaman yang beraneka ragam, di antaranya adalah sebuah tradisi kaum liberal yang menyuarakan soal-soal yang paralel dengan isu-isu liberalisme Barat. Para pendukung tradisi ini mengekspresikan kemarahan dengan pernyataan bahwa posisi-posisi mereka “secara umum telah diabaikan oleh para sarjana Barat dan media tertentu yang lebih tertarik pada wacana sensasionalisme kaum ekstremis yang menyita perhatian masyarakat Barat”. Di antara masalah yang menjadi perhatian tradisi kaum liberal yang terabaikan adalah

²⁴Said, *Orientalism ...*, 302- 3.

sebagaimana yang dianalisis oleh Kurzman dalam perspektif counter wacana terhadap penggambaran Barat atas Islam yang lebih banyak dilihat dengan pendekatan reduksionis (*reductionist approach*).²⁵

Tema-Tema Pokok Pemikiran Islam Liberal

Dari hasil survei yang dilakukan atas pemikiran tokoh-tokoh muslim liberal, Kurzman menyimpulkan tema-tema yang menjadi wacana mereka dalam konteks pencarian otentisitas Islam itu berkuat pada enam hal; *pertama*, penafsiran melawan teokrasi (*against theocracy*), yaitu wacana yang sampai sekarang masih tetap kontroversial. Isu negara Islam itu sebenarnya sangat modern; artinya, pada zaman Nabi Muhammad saw. tidak pernah ada perdebatan apakah perlu negara Islam atau tidak. Begitu ada konsep tentang negara dan ada pengertian baru tentang pemerintahan modern, maka wacana tentang negara Islam mulai lahir. Wacana negara Islam sebenarnya berkaitan dengan perkembangan baru dunia Islam pascakolonial, bukan wacana berdasarkan syari'at yang abadi dan tidak berubah. Tema melawan teokrasi ini biasanya dibicarakan dengan cara *silent syari'ah*.²⁶ Kunci utama dari pendukung tema ini adalah penolakan terhadap apa yang disebut "mitologi Negara Islam", yaitu sebuah negara yang berdasar pada pemahaman total hukum Islam (*syari'ah*) dan peleburan monopolistik kekuasaan dan agama. Gerakan ini juga mendesak dialog antaragama

²⁵Kebalikan dari *reductionist approach* adalah *idealist approach*, yaitu memahami dan menafsirkan sejarah Islam dengan cara mengidealisasikannya sedemikian rupa sehingga seolah-olah dalam sejarah itu tidak ada cacatnya. Pendekatan ini biasanya dimiliki oleh orang Islam yang nalarnya tertutup. Lihat M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 43.

²⁶Dalam konteks Indonesia, sejak diproklamasikan Negara Indonesia, tarik-menarik antara ideologi sekuler dengan ideologi teokrasi terus-menerus terjadi. Lihat Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995), 102-24.

dan perjuangan untuk menciptakan sebuah masyarakat politik demokratis dan pluralistik.

Kedua, mendukung gagasan demokrasi, yang biasanya dibicarakan dengan metode *liberal syari'ah*. Golongan *liberal syari'ah* ini mendukung gagasan demokrasi dengan menganggap bahwa Islam sudah memiliki nilai-nilai demokrasi yang *inherent* dalam doktrin agama walaupun dalam bentuknya yang masih sederhana yang biasanya dielaborasi lewat konsep tradisional mengenai *syûra*.

Memang, terlihat secara kasat bahwa gerakan pencerahan dan modernisme pasca-Perang Dunia II memperlihatkan upaya sekularisasi agama. Gerakan sekularisme yang menggejala dan mendidihkan temperatur holisitas agama itu, berperan besar mengangkat hal-hal yang dianggap suci dalam tradisi keberagamaan pemeluknya. Kelompok liberal dan sekularis mencoba melakukan retransvaluasi agama, di mana “aura” permusuhan dalam sejarah masa lampau agama telah menghasilkan konflik dan perang antaragama. Di abad-abad pertengahan, agama bertindak dengan egoisnya sebagai penafsir tunggal atas seluruh kebenaran duniawi. Peran ini disanggah oleh gagasan teokratik bahwa kedaulatan Tuhan dipertahankan berdasarkan mandat yang diberikan kepada hamba-hambanya. Dalam perkembangan modern, hal-hal yang mengancam itu dieleminasi dengan sebuah tuntutan, agama harus beralih kesetiaan pada modernisme, yaitu agama yang ilmiah, lebih tepatnya agama yang mengikuti akselerasi *science* dan “tidak berbelit-belit”. Di sini peran agama yang semula menghasilkan metafor-metafor metafisik profan dan temporal diganti dengan semangat modernitas, yaitu substansi metafor yang berkait dengan penguatan potensi kemanusiaan dan peran-peran demokrasi, di mana manusia memiliki kekuasaan untuk mengontrol “kemarahan” Tuhan pada umat lainnya, dengan sandaran moral global, yaitu persamaan, kebebasan, dan persaudaraan.

Ketiga, yang menjadi wacana Islam liberal penting lainnya adalah hak-hak perempuan, yaitu penafsiran golongan Islam liberal seputar wacana gender. Sebuah wacana yang berhadapan dengan kalangan fundamentalis sangat berat dan penuh kontroversi, tidak seperti demokrasi yang memang sudah bisa ditafsirkan secara liberal. Berkenaan dengan isu kesetaraan gender dan pembelaan atas hak-hak perempuan, kaum Islam liberal harus berjuang keras melawan interpretasi atas pernyataan-pernyataan dalam al-Qur'an yang selama ini dalam tradisi sudah ditafsirkan secara misoginis (prasangka kebencian terhadap perempuan), dalam budaya patriarki. Seolah-olah memang al-Qur'an telah meneguhkan *gender inequality*. Misalnya, berkaitan dengan poligami bagi kaum pria, hak mutlak pria menceraikan istri, hak-hak waris pria lebih besar. Ironisnya, realitas *inequalities* ini dilegitimasi dan mendapatkan justifikasi dogmatis-ideologis dan teologis dari sebagian penafsiran orang terhadap doktrin agama, padahal tak ada satupun agama yang terlahir di dunia ini mengajarkan ketidakadilan. Islam lewat al-Qur'an sesungguhnya memperlihatkan pandangan yang egaliter.²⁷

Diakui atau tidak, arah kesejarahan Islam pun pascakenabian Muhammad saw. ditentukan dan dipengaruhi oleh interpretasi, pemikiran, fatwa, imajinasi, dan pengalaman batin para ulama dan penafsirnya. Dengan demikian, dikhawatirkan adanya kesenjangan rumusan hukum Islam (dalam hal apapun termasuk hukum tentang perempuan) dengan akar-akar ketentuannya dalam al-Qur'an. Konteks ruang dan waktu, serta kepentingan-kepentingan politik diyakini mempengaruhi rumusan hukum Islam, yang membuatnya mungkin berjarak dengan akar-akar ketentuannya dalam al-Qur'an. Belakangan, sesuatu yang

²⁷Terdapat sejumlah ayat al-Qur'an yang mengungkapkan prinsip egaliter ini antara lain: Qs. al-Hujurât (49): 13, al-Nahl (16): 97, al-Tawbah (9): 71, dan al-Ahzâb (33): 35. Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, Rahima & The Ford Foundation, 2001), 18-9.

sebenarnya sosiologis ini menjelma dan diyakini sebagai dogma teologis.

Atas dasar ini, barangkali signifikansi perbedaan antara produk penafsiran dengan sumber penafsiran, antara penafsiran atas penafsiran dengan penafsiran langsung terhadap sumbernya perlu dilakukan. Al-Qur'an dan al-Sunah itulah sumber penafsiran, sementara yang selainnya adalah hasil penafsiran yang kemungkinan bias dengan realitas sosial budaya, politik, dan nuansa psikis saat penafsiran itu diturunkan. Kondisi seperti inilah yang disebut *prior text*.²⁸

Golongan Islam liberal yang memperjuangkan tema ini, harus bersusah payah membuat penafsiran baru, dan mereka—karena berhadapan dengan teks sakral yang telah dianggap membenarkan ketidaksetaraan gender—akibatnya tidak bisa mengambil posisi yang *liberal syari'ah*. Posisinya adalah harus mengkaji ulang secara radikal, maka muncullah model hermeneutik *interpreted syari'ah*. Mereka kemudian melakukan sesuatu yang boleh jadi bertentangan dengan makna teks al-Qur'an yang literal, atau malah harus melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an itu sendiri.

Lewat studi agama dan studi teks ini, golongan Islam liberal dengan mengacu kaum feminis telah membongkar realitas seksisme dalam setiap aspek kajian keagamaan dan teologis. Dalam suatu rangkaian perdebatan yang hidup dan kreatif, keahlian dekonstruktif yang diasah oleh kaum liberal dan feminis

²⁸*Prior text* adalah latar belakang, persepsi, dan keadaan individu penafsir, yakni bahasa dan konteks kultural di mana teks tersebut ditafsirkan. Inilah yang mampu memperluas perspektif dan kesimpulan penafsiran, sekaligus menunjukkan individualitas tafsiran. Hal ini tidak bisa dikatakan baik, tetapi juga tidak bisa disebut buruk bagi tafsir tersebut. Penting dipahami secara kritis agar menemukan konteks yang sebenarnya. Menurut Amina Wadud Muhsin, “No Method of Qur’anic exegesis fully objective. Each exegete makes some subjective choices”. Baca Amina Wadud Muhsin, “Qur’an and Woman” dalam Kurzman (ed.) *Liberal...*, 127-38.

menundukkan simbolisme keagamaan, bahasa, literatur, sejarah, dan doktrin agama melalui penelitian yang kritis dan menyeluruh. Pada waktu yang lebih belakangan, variasi kategori otoritas dan aneka asumsi objektivitas akademik yang sebelumnya telah baku ditentang dan ditolak. Feminis religius mencerminkan sejumlah *concern* yang secara tipikal didefinisikan sebagai postmodernis, memaksakan kesadaran akan perlunya kajian yang dikondisikan secara sosial dan historis, kritisisme diri, dan perlawanan terhadap dominasi teori-teori besar atau metanaratif. Sebagai hasilnya, pendekatan feminis telah dan terus berfungsi sebagai suatu percobaan untuk menguji kemampuan agama mendefinisikan kebermaknaan dirinya dalam konteks pluralitas kontemporer dan menghadapi tantangan modernitas.

Keempat, mengenai hak-hak nonmuslim. Wacana ini merupakan permasalahan yang tidak pernah final. Setidaknya ada empat alasan mengapa pihak minoritas nonmuslim muncul sebagai masalah. *Pertama*, diakui atau tidak, langsung atau tidak, hal ini dipengaruhi oleh jiwa dan semangat yang berkembang di PBB, khususnya—melalui deklarasi HAM-nya—yang antara lain menegaskan bahwa perbedaan agama tidak cukup menjadi alasan untuk memberikan perlakuan yang diskriminatif kepada satu individu terhadap individu lain dalam hal-hal yang sangat mendasar. *Kedua*, barangkali benar pendapat An-Na'im dan Tabandeh yang mengatakan bahwa perbedaan-perbedaan yang mengarah pada diskriminasi sangat menonjol dalam hukum Islam. Sementara itu, perbedaan etnis, suku bangsa, ataupun bahasa tidak menjadi dasar penting dalam penentuan hukum Islam. *Ketiga*, ada kecenderungan di sebagian orang yang berpendapat bahwa diskriminasi atas dasar agama telah menjadi salah satu sumber konflik, bahkan perang antar-sesama manusia. A. N. Wilson, novelis dan wartawan Inggris, merupakan salah satu contoh dalam barisan ini. Ia mengatakan, "*religion is tragedy of mankind*" (agama adalah tragedi bagi umat manusia). Begitu juga Karl Mark yang menganggap agama tidak lebih sebagai candu

yang menindas dan hanya mempertajam kepentingan elite. Dan *keempat*, ada semacam kekhawatiran bahwa jika Islam berkuasa, ia tidak akan memberikan kesempatan hidup yang layak bagi kaum minoritas. Kekhawatiran ini didukung oleh realitas adanya gerakan kaum fundamentalis atau muslim militan yang diklaim selalu bersemangat untuk menghancurkan pihak agama lain, juga dalam pandangan mereka kenyataan sejarah yang menggambarkan Islam sebagai *the religion of sword*.²⁹ Ini dipertegas lagi dengan istilah-istilah *jibād fi sabīl al-Lâh*, *dâr al-harb* dan *dâr al-islâm* dalam literatur-literatur Islam.³⁰

Walaupun banyak penafsiran dalam masalah yang keempat tersebut, ia masih tetap mendapat perhatian besar dan penuh kontroversi, berhadapan dengan pandangan lama yang secara teologis bersifat eksklusif. Salah satu contoh kontroversial adalah pidato Nurcholish Madjid di Taman Ismail Marzuki pada tahun 1992 yang menawarkan pemahaman Islam yang *hanîfiyyah sambah*, bahwa keberagamaan itu harus dilihat bukan dari keberagamaan formalnya, tetapi lebih-lebih dari substansialnya, yaitu sikap hati kepada Yang Ilahi, yaitu segi-segi nilai religiusitas Islam. Pada masa sekarang, sudah banyak orang yang mencoba membangun sebuah teologi Islam yang inklusif. Bahkan beberapa pemikir juga sudah mulai berpikir untuk membangun teologi Islam yang dapat berdampingan dengan agama-agama lain.

²⁹Padahal fenomena “fundamentalisme” ini, menurut Karen Armstrong, merata dalam semua tradisi keagamaan. Fenomena ini tidak hanya terdapat pada agama monotheisme (Islam, Kristen dan Yahudi) saja, melainkan terdapat juga di agama lain, seperti Budha, Hindu, dan bahkan Kong Hu Cu. Baca Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, ter. Satrio Wahono, Muhammad Helmi, dan Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2001), ix-x.

³⁰Akh. Minhaji, “Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim”, dalam Amin Abdullah dkk., *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 330-359.

Permasalahan hak-hak nonmuslim ini berkaitan dengan konsep hukum *riddah* dan praktik *jibâd* dalam fiqh. Konsep *riddah* dan *jibâd* semacam ini pada zaman sekarang mulai dipertanyakan karena bertentangan dengan wacana kebebasan beragama yang pada dasarnya diakui al-Qur'an. Standar yang dipakai oleh kalangan Islam liberal ini adalah hak-hak asasi manusia, termasuk mengenai kebebasan beragama.

Tema kelima, mengenai kebebasan berpikir. Menurut kaum liberal, pada awalnya Islam datang membawa konsep kebebasan berpikir (*hurriyah al-fikr*) dan keadilan dalam konteks sosiokultural umat Islam. Akal diposisikan sebagai garda depan dalam menyikapi *nash-nash* yang ada.³¹ Fungsi akal adalah penentu baik untuk menerima ataupun menolak wahyu. Kebebasan ini sangat penting karena berkaitan dengan reaktualisasi konsep lama mengenai *ijtibâd*. Dan sekarang, *ijtibâd* itu perlu ditekankan kembali sebagai motor yang sangat penting supaya agama menjadi dinamis dan responsif terhadap tantangan zaman.

Menurut mereka, Tuhan menciptakan manusia untuk menjadi pemikir, dan syariat mendorong kaum muslim untuk melakukan refleksi dan penyelidikan. Hal ini karena kebebasan berpikir diarahkan bagi kemajuan intelektual dunia Islam. Itulah mengapa orang yang menggunakan pemikirannya dalam ber-*ijtibâd*, walaupun salah, tetap mendapat pahala di sisi Tuhan. Bahkan kebebasan berpikir merupakan landasan utama keberagaman yang sejati.³²

Tema terakhir adalah masalah modernisasi. Wacana ini berkaitan dengan gagasan kemajuan yang sampai saat ini masih problematik walaupun sudah tidak sekontroversial masa lalu.³³

³¹Nashr Hamid Abû Zayd, *Naqd al-Khibâb al-Dîni* (Kairo: Maktabah al-Shinâ' li al-Nasyr, 1994), 101.

³²Muhsin Jamil, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 154.

³³Kurzman, *Liberal...*, 19-25.

Di Indonesia, misalnya, pada akhir tahun 1960-an masih ada perdebatan apakah perlu modernisasi Islam? Jawaban yang sering muncul bahwa Islam boleh modern, tetapi tidak boleh menjadi Barat, modernisasi itu bukan westernisasi. Pertemuan Islam dengan gagasan-gagasan Barat itu, apakah masuk wilayah modernisasi atau westernisasi? Memang saat ini penerimaan terhadap modernitas dapat dipisahkan dengan “menjadi Barat”. Menjadi modern tidak serta merta menjadi Barat. Masyarakat Jepang menjadi modern, tetapi tidak menjadi Barat dalam nilai-nilai budayanya, sehingga masih tetap sebagai bangsa Jepang dengan seluruh otentisitasnya. Begitulah seharusnya kaum muslim. Masalah ini muncul karena menurut golongan Islam liberal, perkembangan kemajuan itu—tidak bisa tidak—harus bisa kita terima sebagai bagian perkembangan zaman.

Sebaliknya, golongan fundamentalis tidak bisa menerima paham kemajuan karena menurut mereka, itu berarti Islam menyesuaikan kepada zaman. Padahal, seharusnya zamanlah yang harus menyesuaikan Islam. Sebuah pernyataan retorik yang jelas salah. Islam yang dibicarakan ini bukan “Islam di alam langit”—sebagai suatu *sacred canopy*—tetapi Islam yang dihayati dan hidup dalam suatu masyarakat yang terus berdialektika, Islam yang menyejarah sehingga Islam pun tidak bisa tidak selalu menyejarah.

Keenam gagasan tersebut—oleh kalangan Islam liberal—dicobajelaskan dan dicarikan padanannya dalam khazanah Islam yang tidak bertentangan dengan Barat, bahkan Islam mendukung gagasan liberal tersebut karena sudah ada dalam sejarah dan dogmanya. Islam dengan demikian menyejarah dengan kekomplitan atas segala zaman dan tempat.

Di Indonesia, tema-tema inilah yang selalu diusung oleh kelompok Islam liberal dengan berbagai diskursusnya. Pilihan tema-tema itu sendiri, menurut penulis, telah dengan sendirinya menempatkan gerakan Islam liberal sebagai komunitas yang agak lain, dari kebiasaan Islam di Indonesia. Artinya, pilihan tema-

tema di atas mengindikasikan bahwa dalam berislam, seorang harus senantiasa melakukan kritik, baik terhadap diri maupun orang lain.

Tema-tema yang diangkat memang merupakan tema yang sangat relevan dengan kondisi mutakhir kenegaraan kita di Indonesia. Hal ini mengingat betapa derasnya konfigurasi segregasi peta pemikiran dan aksi Islam Indonesia sejak reformasi digulirkan oleh mahasiswa dan intelektual independen, baik dari universitas maupun aktivis NGO. Tema-tema diskursus Islam liberal secara tidak langsung memberikan pertimbangan dan kontrol (*check and balance*) dalam perkembangan pemikiran dan aksi Islam Indonesia, yang belakangan mengarah pada pengerasan Islam (menuju formalisasi syariat Islam).

Dengan bergulirnya tema-tema, seperti Islam dan demokrasi atau Islam dan pluralisme, menunjukkan bahwa komunitas Islam liberal hendak memberikan “warna baru” dalam memahami Islam, yaitu Islam yang kontekstual, bukan Islam yang monolitik atau Islam formalis syariat, di mana Islam telah empat belas abad yang lalu diturunkan. Islam awal bukan tidak berarti, tetapi kondisi masyarakat Islam ketika itu jelas berbeda dengan kondisi masyarakat Islam sekarang, lebih-lebih di Indonesia.

Metodologi Pemikiran Kaum Islam Liberal

Persoalan metodologi pemikiran yang digunakan oleh para kaum Islam liberal pada awalnya menjadi perdebatan yang sangat tajam karena para pengusung Islam liberal tidak menyebutkan secara eksplisit metode yang digunakan. Haidar Bagir dalam tulisannya di *Republika* menantang secara intelektual terhadap komunitas Islam liberal untuk merumuskan metodologi dalam mengkaji Islam.³⁴ Meskipun sarat kritik dan bahkan provokasi

³⁴Haidar Bagir, “Islib Butuh Metodologi”, *REPUBLIKA*, 20 Maret 2002, 5.

intelektual, analisis Haidar mewakili “kritik yang beradab” terhadap geliat pembaruan pemikiran keagamaan yang dimotori komunitas Islam liberal. Sementara tanggapan Hamid Basyaib dalam harian yang sama sengaja tidak ingin menjawab kerangka metodologi Islam liberal yang dipertanyakan Haidar.³⁵ Namun, tulisan yang cukup mewakili adalah ulasan Sukidi yang berusaha mengurai metodologi yang digunakan Islam liberal.³⁶ Senada dengan Sukidi bahwa penulis meyakini bahwa tidak mungkin sebuah gerakan pemikiran lahir dari ruang hampa tanpa metodologi yang jelas.

Dari pembacaan terhadap tema-tema pokok yang diusung komunitas Islam liberal, maka ada beberapa metode pembaruan yang ditawarkan para kaum Islam liberal dalam rangka pembaruan pemikiran Islam di Indonesia yaitu: kebebasan berijtihad, reaktualisasi ajaran Islam, metodologi hermeneutik, dan prinsip *al-muhâfaẓah ‘alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadâd al-ashlah*.

Kebebasan Berijtihâd

Islam bukan saja memberi legalitas *ijtihâd*, tetapi juga mentolerir adanya perbedaan pendapat sebagai hasil produk *ijtihâd*. *Ijtihâd* merupakan institusi untuk menyelesaikan problematika kehidupan yang tidak terdeteksi dalam al-Qur’an dan al-Hadis. Melalui institusi ini, doktrin-doktrin Islam telah berkembang secara dinamis pada masa kejayaannya.

Sejak pintu *ijtihâd* dianggap tertutup oleh ulama pada pertengahan abad IV H,³⁷ pemikiran Islam mengalami stagnasi,

³⁵Hamid Basyaib, “Islam Butuh Metodologi? Tanggapan Untuk Haidar Bagir”, *REPUBLIKA*, 23 Maret 2002, 5.

³⁶Sukidi, “Metodologi Islam Liberal”, *REPUBLIKA*, 6 April 2002, 5.

³⁷Masalah penutupan pintu *ijtihâd* ini tetap menjadi wacana diskursus menarik di kalangan para sarjana. Ketika membahas masalah ini, Hallaq sampai pada kesimpulan bahwa pintu *ijtihâd* tetap terbuka dan hukum Islam tetap fleksibel dan dinamis walaupun telah ada mazhab-mazhab hukum.

baik dalam doktrin maupun peradaban. Penyebab lainnya adalah sebagian orang berpegang pada prinsip *lâ ijtihâd fî mâ fîh nash* (tak ada *ijtihâd* dalam hal-hal yang telah dicakup oleh al-Qur'an atau hadis. Artinya, umat Islam hanya diperbolehkan memikirkan hal-hal yang belum disebut secara eksplisit oleh al-Qur'an dan hadis, dan menerima apa adanya hal-hal yang telah ditulis dalam kedua sumber itu.³⁸

Dengan terjadinya kontak peradaban Islam dengan peradaban Eropa, para intelektual Islam mulai menyadari bahwa untuk mengatasi kemunduran umat Islam, maka pintu *ijtihâd* yang selama ini diklaim tertutup harus dibuka kembali.

Untuk kalangan Islam liberal di Indonesia, terbukanya pintu *ijtihâd* ini dimanfaatkan untuk melakukan reinterpretasi terhadap doktrin-doktrin Islam yang dianggap sebagai faktor kemunduran Islam. Menurut mereka, dengan mengakui keberlangsungan eksistensi *ijtihâd*-lah, potensi intrinsik transformasi doktrin Islam dapat dijalankan. Doktrin Islam selain dari al-Qur'an dan hadis adalah merupakan produk *ijtihâd* sahabat Nabi dan para ulama pascazaman mereka yang meliputi aspek akidah, filsafat, tasawuf, dan fiqh.

Reaktualisasi Ajaran Islam

Reaktualisasi adalah upaya reinterpretasi terhadap doktrin Islam yang memiliki validitasnya sendiri. Ia harus dilakukan untuk menampung kebutuhan hidup yang terus berkembang. Perspektif yang tidak persis sama jika dilihat dari sudut pandangan sejarah itu menuntut kemampuan kaum muslimin

Tesis ini didukung oleh data sejarah bahwa setelah munculnya mazhab-mazhab, masih selalu muncul para ulama yang berkualifikasi mujtahid ataupun mufti dan juga terdapatnya karya-karya yang berisi fatwa para ulama. Lihat Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihâd Closed?", *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 3-14.

³⁸Mahmoud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, ter. Abdullahi An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 23.

untuk merumuskan ulang nilai-nilai normatif yang langsung dalam konteks relevansinya bagi kebutuhan hidup.

Secara tidak disadari, proses reaktualisasi itu telah menjadi alami dalam kehidupan kaum muslimin. Konfigurasi antara nilai-nilai normatif dan reaktualisasi ajaran agama akan tetap menjadi kebutuhan yang nyata, selama kaum muslimin tetap pada pendirian untuk tidak “melangkahi” ketentuan sumber tekstual, tetapi juga tidak bersedia menarik diri dari pola kehidupan yang senantiasa berubah. Dengan kata lain, konfigurasi itu merupakan upaya menjaga kontinuitas (persambungan tradisi) di tengah perubahan agar tidak kehilangan akar-akar budaya dan keagamaan mereka. Dalam jangka panjang, sikap ini akan mematangkan fungsi Islam dalam hidup mereka. Hukum Islam, misalnya, yang semula berarti kerangka hidup normatif dengan perwujudannya sendiri sebagai hukum formal, lalu berubah menjadi etika masyarakat yang diserahkan sepenuhnya kepada pilihan-pilihan oleh warga masyarakat. Ia tidak berkembang menjadi hipokritas karena pada dasarnya kemunafikan haruslah dilihat adanya pada kesengajaan untuk menggelapkan ajaran. Dalam proses reaktualisasi, yang terjadi adalah upaya penafsiran kembali dari satu orang ke lain orang di kalangan kaum muslimin, tanpa mengubah pandangan formal masyarakat muslim secara keseluruhan.³⁹

Terjadinya proses reaktualisasi membawa konsekuensi logisnya adalah terjadinya perubahan ketentuan terhadap hal-hal yang telah diterima sebagai konsensus. Ini menunjukkan vitalitas nilai-nilai normatif Islam. Tidak mudah dilakukan perubahan atasnya, tetapi tetap tidak tertutup kemungkinan bagi perubahan. Rintisan perumusan kembali ketentuan yang telah ada merupakan proses dinamisasi doktrin agama, dan pada esensi inilah seharusnya doktrin agama berkembang menjadi

³⁹Abdurrahman Wahid, “Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi Ajaran Islam”, pengantar dalam *Ensiklopedi Ijmak*, ter. Sahal Machfudz dan Mustofa Bisri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), xv.

doktrin Islam, sebuah sistem norma yang melayani kehidupan manusia dan mengarahkannya dalam sebuah proses yang tidak pernah berhenti.

Bagi komunitas Islam liberal, doktrin Islam klasik tidak cukup hanya melakukan reaktualisasi. Lebih dari itu, perlu dilakukan dekonstruksi atau bila perlu dengan amandemen. Lebih jauh Luthfi As-Syaukanie menegaskan:

“Islam menganggap berbagai penafsiran dan pemahaman Islam yang dilakukan sebagian ulama klasik banyak yang bertentangan dengan semangat dasar Islam. Dalam soal hak-hak perempuan misalnya, ada banyak sekali persoalan yang harus disikapi dan dimaknai ulang, seperti masalah warisan, kesaksian, pakaian, perlindungan, perkawinan, dan lain-lain”.⁴⁰

Karenanya, kata Ulil Abshar Abdalla, doktrin seperti ini harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan dan kemanusiaan sesuai dengan karakter ajaran Islam sebagai agama yang berkembang sejalan dengan denyut nadi perkembangan manusia.⁴¹ Bahkan dalam banyak hal, menurutnya, sejumlah ketentuan hukum yang dipandang sebagai doktrin agama sesungguhnya merupakan ekspresi budaya lokal Arab.

Bentuk-bentuk budaya Arab, seperti *jilbab*, potong tangan, *qishbâsh*, *rajam*, jenggot, dan jubah, tidak wajib diikuti; oleh karena itu, hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. Larangan kawin beda agama sudah tidak relevan lagi. Karenanya, seluruh produk hukum klasik yang membedakan antara kedudukan

⁴⁰Luthfi As-Syaukanie, “Islam Liberal Pandangan Partisan”, dalam Eko Endartomo (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: JIL dan TUK, 2002), xxvi. Baca juga Zuhairi Misrawi, “Dekonstruksi Syari’ah: Jalan Menuju Desakralisasi, Re-Interpretasi, dan Depolitisasi”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No.12, (2002), 20.

⁴¹Ulil Abshar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, *KOMPAS*, 18 November, 2002, 4. lihat juga, Zulmanni (ed.), *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 4-5.

orang Islam dan non-Islam, harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan.⁴²

Metodologi Hermeneutik

Proses pembongkaran ide-ide pokok wacana agama yang dibangun oleh sebuah komunitas termasuk komunitas liberal akan mengantarkan pada permasalahan, yakni ditemukannya kembali sejumlah asumsi-asumsi baru yang mengandaikan sebuah tesis baru. Dari sini sebuah konsep baru harus ditemukan, ketika asumsi-asumsi lama runtuh dan tidak memadai lagi. Pencarian penafsiran terhadap asumsi-asumsi baru menyangkut sejumlah kata-kata dan konsep kunci, pada akhirnya butuh satu teori, yaitu hermeneutika.

Hermeneutika di dalam pengoperasiannya untuk memperoleh kesimpulan makna suatu teks (ayat) selalu berhubungan dengan tiga aspek dari teks itu, yakni: (1) dalam konteks apa suatu teks itu ditulis (jika dikaitkan dengan al-Qur'an, dalam konteks apa suatu teks diwahyukan); (2) bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut (bagaimana pengungkapannya dan apa yang dikatakannya); dan (3) bagaimana keseluruhan teks (ayat), *weltanschauung*-nya atau pandangan hidupnya.

Penggunaan hermeneutika membuat teks (*nash*) dapat ditafsirkan menjadi pesan-pesan yang relevan dengan situasi modern. Ia mengambil pertimbangan teks dan konteks sesuai dengan pembaca dan konteksnya. Untuk memahami konteks, diperlukan tidak hanya penguraian simbol-simbol (*lafazh, nash*), menerjemahkan, dan menganalisis apa yang tertulis, tetapi juga merekonstruksi situasi dan peranan situasi yang dimainkan dalam teks itu sendiri.

Karena itu, liberalisme penafsiran yang dilakukan para kaum Islam liberal bersandar pada metode hermeneutika ini. Mereka

⁴²*Ibid.*

mendekati Islam dengan sangat liberal, sebagaimana semangat liberalisme dalam al-Qur'an itu sendiri. Meskipun hampir tak pernah dieksplisitkan secara sistematis di kalangan mereka, sebenarnya pilihan terhadap metode hermeneutika ini merupakan pilihan sadar yang secara intrinsik *built-in* di kalangan kaum Islam liberal sebagai metode untuk membantu usaha penafsiran dan interpretasi.⁴³

Al-Muhâfazhah 'alâ al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah

Menurut kaum Islam liberal, jalan menuju reformasi Islam beragam. Dengan demikian, keotentikan kebangunan Islam, juga merupakan sesuatu yang mengambil bentuk plural. Keotentikan Islam bukan semata-mata sesuatu yang bersifat satu arah dan linier, yakni hanya mendasarkan diri pada “tradisi-tradisi masa lampau”. Keotentikan tidak bisa semata-mata bergerak mundur, tetapi juga harus bergerak ke depan. Artinya, keotentikan tidak bisa dicapai kalau Islam tidak menjangkarkan diri pada realitas yang dihadapi umat Islam sekarang ini; manakala Islam tidak bertaut dengan tradisi setempat di mana Islam tumbuh. Dengan demikian, keotentikan dalam konteks reformasi Islam adalah sesuatu yang bergerak dua arah; ke belakang dan ke depan sekaligus, ke masa lampau dan ke masa kini. Akibatnya, berkembang di kalangan mereka *mainstream* pemikiran *al-muhâfazhah 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah* (memelihara warisan lama yang baik, serta mengadopsi produk modernitas yang lebih baik).⁴⁴

Karenanya, Islam liberal berangkat dari tradisi. Namun, tradisi hanya dijadikan sebagai dasar pijakan untuk melakukan transformasi. Islam liberal menolak menerima tradisi secara

⁴³Sukidi, “Metodologi Islam Liberal” *REPUBLIKA*, 6 April 2002, 5.

⁴⁴Ulil Abshar Abdalla, “Membangunkan Kembali Islam”, pengantar dalam Nur Kholik Ridwan, *Islam Bourjuis dan Islam Proletar* (Yogyakarta: Galang Press, 2002), xiv.

taken for granted, tetapi mengolahnya secara kreatif dan profesional. Tradisi ini bisa berarti praktik keagamaan dan yang lebih penting adalah tradisi pemikiran.⁴⁵

Dengan demikian, tradisi warisan masa lalu mesti dihargai sekaligus harus dihadapi dengan sikap kritis agar umat menjadi kreatif. Barangkali patut dimasyarakatkan istilah “taqlid yang kritis dan kreatif”, istilah yang sesungguhnya berasal dari kaidah *al-muhâfazbah ‘alâ al-qadim al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadid al-aslah* di atas. Kedua sikap ini, antara mempertahankan dan mengambil, harus dipegang secara adil dan seimbang, tidak mungkin hanya dipakai salah satu aspeknya saja.

Catatan Akhir

Sebagaimana aliran pemikiran lainnya, Islam liberal di Indonesia dengan segala tawarannya tidaklah lahir dari ruang hampa. Islam liberal, menurut penulis, merupakan kelanjutan (*continuity*) dan perubahan (*change*) dari gerakan pembaharuan

⁴⁵Sukidi, “Metodologi Islam Liberal” *REPUBLIKA*, 6 April 2002, 5. Baca juga Akh. Minhaji, “Supremasi Hukum dalam Masyarakat Madani (Perspektif Sejarah Hukum Islam)”, *UNISIA*, No.41, (2000), 250. Salah satu gugatan mereka adalah melakukan penafsiran atas doktrin ASWAJA. Dalam tradisi NU, terdapat suatu doktrin yang dikenal dengan doktrin *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah* (ASWAJA) sebagai ajaran yang *taken for granted* oleh kalangan tradisionalis, terutama oleh para kiai NU. Bagi intelektual muda NU, bahwa doktrin *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah* tidak mampu menjawab problem yang dihadapi warga NU dan perubahan zaman yang begitu cepat. Karena itu, diperlukan upaya menafsirkan, melintasi, dan melompat dari ASWAJA. Salah satu anak kandung sayap post-tradisionalis adalah *Islam liberal*. Aliran ini mencoba menafsirkan tradisi dan mengkorelasikannya dengan demokrasi, HAM, pluralisme, dan gender. Menurut mazhab ini, Islam adalah ajaran yang terbuka atas isu-isu kontemporer yang datang dari luar tradisi Islam. Upaya untuk mensenyawakan antara Islam dan isu-isu kemoderenan sebenarnya, dalam kerangka menghadirkan Islam yang toleran, inklusif, dan pluralis untuk menjawab kecenderungan fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme. Baca Zuhairi Misrawi, “Menyoal Tradisi untuk Liberalisasi”, *KOMPAS*, Jumat, 26 September 2003, 6.

Islam sebelumnya. Islam liberal bukan merupakan sesuatu yang datang dengan tiba-tiba, dan ia juga bukan antitesis terhadap gerakan Islam lainnya. Hal ini penting untuk ditegaskan karena biasanya berbagai macam corak pemahaman keislaman yang berkembang secara dialektis, antara satu dengan yang lain cenderung saling menafikan, atau paling tidak menimbulkan asumsi bahwa “ini” lebih baik dari “itu”. Cara pandang demikian secara tidak disadari memunculkan semangat “penindasan” atas satu kelompok terhadap kelompok lain, di samping juga akan menjadi gagal untuk memahami segi-segi keterkaitan antara satu gerakan dengan gerakan lain. Dalam konteks Islam di Indonesia, misalnya, kita mengenal tipologisasi “tradisional” dan “modern” yang keduanya sering diperhadapkan secara diametral sehingga muncul kesan bahwa tradisional itu jelek, kolot, irrasional, statis, dan pada saat yang sama harus dicerca, dihindari, bahkan kalau perlu dimusnahkan. Sedang “modern” diasumsikan sebaliknya, sesuatu yang baik, dinamis, rasional dan seterusnya sehingga harus dipuji, dibela, bahkan diikuti. Tentu saja cara pandang demikian sangat “membahayakan” dan “menindas” karena kita akan kehilangan kearifan. Dengan menggunakan teori “kontinuitas dan perubahan”, kita akan mendapatkan kearifan intelektual dalam menyikapi dan melihat berbagai masalah yang sekilas saling bertentangan antara satu dengan yang lain.

‘Alâ kulli bâl, kesadaran yang perlu diperjuangkan oleh intelektual Islam (dan agama lain) kini adalah bagaimana membiarkan semua potensi pemikiran keagamaan tumbuh, apakah itu formalis, substansialis, maupun liberalis, serta secara sadar membangun dialog yang tidak terburu-buru mengharapkan sebuah konsensus. Apabila setelah proses dialog yang sadar dan jauh dari kepentingan politis itu masih ada perbedaan, biarkan perbedaan itu berenang dalam kolam pluralisme yang kita jaga dengan komitmen tidak saling mendominasi. Bukankah Islam adalah *unity in diversity*, yakni Islam yang satu, tetapi diejawantahkan dalam pelbagai ragam bentuk. Artinya,

betapapun perbedaan yang kita jumpai dalam tubuh umat Islam tetap saja ada satu *common denominator* (*kalimatun sawâ'*) yang mempersamakan seluruh umat Islam. Betapapun berbeda, umat Islam diikat oleh suatu kredo yang dikenal dengan syahadat. Dan begitulah keadaannya di setiap zaman.●

Daftar Pustaka

- Abdurrahman Wahid, "Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi Ajaran Islam", pengantar dalam *Ensiklopedi Ijmak*, ter. Sahal Machfudz dan Mustofa Bisri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).
- Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002).
- Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintaban Konstitusional di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995).
- Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdhiyyah al-Mishriyyah, 1975).
- Akh. Minhaji, "Hak-Hak Asasi Manusia Dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru Tentang Posisi Minoritas Non-Muslim", dalam Amin Abdullah dkk., *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 330-359.
- _____, "Supremasi Hukum dalam Masyarakat Madani (Perspektif Sejarah Hukum Islam)", *UNISLA*, No.41, (2000).
- Amir Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khattab: Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1986).
- Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Woman" dalam Kurzman (ed.) *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998).
- Bernard Adeney Risakotta, "Civil Society and Abrahamic Religions" dalam Bernard Adeney Risakotta (ed.), *Keadilan dan HAM dalam Perspektif Agama-Agama* (Yogyakarta: Sanata Dharma, t.t.).

- Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998).
- Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).
- Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia* (Australia: Monash University, 1995).
- Haidar Bagir, "Islib Butuh Metodologi", *REPUBLIKA*, 20 Maret 2002, 5.
- Hamid Basyaib, "Islib Butuh Metodologi? Tanggapan Untuk Haidar Bagir", *REPUBLIKA*, 23 Maret 2002.
- Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal* (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2002).
- Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, Rahima & The Ford Foundation, 2001).
- John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, ter. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, Cet. II (Bandung: Mizan, 1995).
- Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, ter. Satrio Wahono, Muhammad Helmi, dan Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2001).
- Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA, *Islam Yes, Shari'ah Islam No* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1989).
- Luthfi As-Syaukanie, "Islam Liberal Pandangan Partisan", dalam Eko Endartomo (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: JIL dan TUK, 2002).
- M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
- Mahmoud Muhammad Tâhâ, *The Second Message of Islam*, ter. Abdullahi An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

- Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- Muhsin Jamil, *Membongkar Mito Menegakkan Nalar* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- Muslim Abdurrahman, “Korban Pertama Dari Penerapan Syari’at adalah Perempuan”, *JAWA POS*, 16 September, 2001.
- Nashr Hamid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dînî* (Kairo: Maktabah al- Shinâ’ li al-Nasyr, 1994).
- Sukidi, “Metodologi Islam Liberal” *REPUBLIKA*, 6 April 2002.
- Ulil Abshar Abdalla dalam Zulmanni (ed.), *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003).
- _____, “Liberalisme dan Fundamentalisme: Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, dalam *Talk Show Dan Seminar Nasional Mengadili Islam Liberal*, diselenggarakan oleh Pesantren Mahasiswa An-Nur dan Harian Bangsa, 28 Pebruari, 2003.
- _____, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, *KOMPAS*, 18 November, 2002.
- _____, “Membangun Kembali Islam”, pengantar dalam Nur Kholik Ridwan, *Islam Bourjuis dan Islam Proletar* (Yogyakarta: Galang Press, 2002).
- Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihâd Closed?”, *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984).
- Yudhie R. Haryono, “Gagalnya Madzhab Islam Liberal”, *REPUBLIKA*, 21 Maret 2001.
- Zuhairi Misrawi, “Dekonstruksi Shari’ah: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No.12, (2002).
- _____, “Menyoal Tradisi Untuk Liberalisasi”, *KOMPAS*, Jumat, 26 September 2003.
- Zuly Qadir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).