

REINTERPRETASI DOKTRIN DAN DIALOG: SEBUAH RESPON ATAS GERAKAN SALAFI GLOBAL

Khoirul Faizin

STAIN Jember

Jl. Jumat 94 Mangli Jember

email: faizin_khoirul@yahoo.com

Abstrak

Problem mendasar dalam proses pengajaran studi Islam di UIN, LAIN, dan STAIN, juga perguruan tinggi berbasis ilmu-ilmu keislaman lainnya adalah menyangkut persoalan metodologi pengkajian Islam itu sendiri. Selama ini, para pengajar “terbaca” sebagai pihak yang kurang memahami dengan baik persoalan metodologi dimaksud. Boleh jadi, eksplorasi matakuliah-matakuliah tertentu—cabang-cabang keilmuan Islamic studies sudah mendetail, namun asumsi-asumsi dasar dan kerangka teori yang digunakan oleh bangunan keilmuan tersebut lepas begitu saja. Penyebab utamanya adalah kegagalan penguasaan atas metodologinya. Sudah barang tentu, implikasi dan konsekuensi pada lokus praksis yang dimungkinkan bahkan dicanangkan oleh cabang-cabang keilmuan itu terlepas pula begitu saja. Atau dalam arti lain, kajian atas studi keislaman menjadi sesuatu yang normatif, utopis—tidak menjejak. Akibat dari pola baca yang sekedar puas menikmati kulit dan membuang isi tersebut menyebabkan “seolah-olah” terjadi inkompatibilitas antara Islam dengan sekian unsur modernitas (Misalnya: isu-isu perempuan, hak asasi manusia, kebebasan beragama, dan pluralisme).

Kata kunci: metodologi, doktrin, dialog, Islam, salafi

Pendahuluan

Apabila secara jujur diakui, selama ini, dosen-dosen yang mengajarkan berbagai ilmu keislaman di UIN, LAIN, maupun STAIN, dan saya termasuk salah satunya, kurang memahami dengan baik persoalan metodologi pengkajian Islam. Selama ini, saya misalnya, merasakan telah mengajarkan cabang-cabang keilmuan *Islamic studies* (*Dirasat Islamiyyah*), yang mungkin saja sudah mendetail, tetapi tetap terlepas begitu saja dan kurang memahami asumsi-asumsi dasar dan kerangka teori yang digunakan oleh bangunan keilmuan tersebut. Akibatnya, sudah dapat dipastikan menjadi terlepas pula menyangkut implikasinya dan (bahkan) konsekuensinya pada wilayah praksis sosial-keagamaan yang dimungkinkan dari bangunan keilmuan dimaksud.

Satu dari sekian deretan tawaran gagasan, setidaknya, tawaran gagasan intelektual dari Amin Abdullah dapat dirujuk sebagai sebuah upaya dalam rangka mengintergrasikan bangunan keilmuan yang selama ini “sengaja” diceraikan, didikotomikan. Sebagaimana dimafhumi, kita cenderung diajari untuk mengelompokkan wajah dan kelamin disiplin keilmuan kita sebagai bangunan ilmu-ilmu umum, di satu sisi, dan ilmu-ilmu agama agama (Islam), di sisi berseberangan. Nah, gagasan dari Amin Abdullah tersebut dapat kita baca dari idenya tentang

"horison jaring laba-laba keilmuan Islam".¹

(Maaf), saya tergugah dan terinspirasi oleh spirit kritisisme yang ia munculkan dan keinginannya mendialogkan Islam dengan khazanah keilmuan "di luar" Islam. Namun, problem mendasar bagi kita, terutama saya, adalah bagaimana mengoperasionalkan gagasan beragam dari pemikir (intelektual) yang kita baca secara metodologis. Secara sederhana, mungkin dapat kita mulai dengan mencoba mengeksplorasi apa yang ditawarkan dan menjadi basis metodologis kajian keislaman sebagaimana tertuang dalam tawaran matakuliah metodologi studi Islam (MSI).²

Membaca secara kritis apa yang tertuang dalam kajian keislaman (*Islamic studies*) di sisi metodologisnya, sebenarnya terklasifikasi tiga hal berikut, yakni 1) Basis filosofis (falsafah keilmuan), 2) Pendekatan dan metodologis (*approach and method*), dan 3) Penerapan pendekatan dan metode tersebut dalam studi Islam (*Dirasat Islamiyyah/ Islamic Studies*).

Ketiga unsur pokok tersebut, kemudian dipilah, setidaknya menjadi dua belas isu utama, yakni:

1. Pengantar Umum Filsafat Ilmu: *The Progress of Science* (Charles S. Pierce);
2. Filsafat Ilmu dalam Pemikiran Islam (M. Abid al-Jabiry);
3. Pendekatan dalam Pengkajian Islam (Charles J. Adam dan Richard C. Martin);
4. *Insider dan Outsider* Perspektif dalam Studi Agama dan Studi Islam (Russel T. McCutcheon dan Kim Knott);
5. *Dirasat Islamiyyah dan al-'Ulum al-Ijtima'iyah* (Ibrahim M. Abu Rabi' dan James L. Cox);
6. Hermeneutik [*Fiqh al-Ta'wil wa al-Tafsir*] (Khaled Abu Fadl dan Abdullah Saeed);
7. Gender Mainstreaming [*Fiqh al-Nisa' al-Mu'ashir*] (Amina Wadud dan Nasr Hamid Abu Zayd);
8. *International Human Right and Islamic Law* (Mashood A. Baderin dan Fathi Osman);
9. *Global Salafism* (Roel Meijer dan Stephen Sulaiman Schwartz);
10. *Muslim in Diaspora* (Abdullah Saeed);
11. *Trend in Islamic Thought Today* (Fethullah Gulen); dan
12. *Philosophy and Metodology in Islamic Law* (Jasser Auda).³

Secara sederhana, hal itu menjustifikasi bahwa kajian-kajian keislaman (*Islamic*

¹ Horison jaring laba-laba keilmuan Islam tawaran Amin Abdullah bercorak *toantropocentris-integralistik*. Dari bagan yang ditampilkan terlihat bahwa parak pandang dan horison metode pendekatan studi keislaman yang integralistik begitu luas (tidak *myopi*), sekaligus terampil dalam perikehidupan sektor tradisional maupun modern lantaran dikuasainya salah satu ilmu dasar dan keterampilan yang dapat menopang kehidupan era informasi-globalisasi. Di samping itu, tergambar sosok yang terampil dalam menangani dan menganalisis isu-isu yang menyentuh kemanusiaan dan keagamaan era modern dan pasca-modern dengan dikenalnya berbagai pendekatan baru yang diberikan oleh ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, humaniora kontemporer dan *religius studies*. Di atas segalanya, dalam setiap langkah yang ditempuh, selalu dibarengi landasan etika-moral yang obyektif dan kokoh, karena keberadaan al-Qur'an dan al-Sunnah yang dimaknai secara baru (*hermeneutis*) selalu menjadi landasan pijak pandangan hidup (*weltanschauung*) keagamaan manusia yang menyatu dalam satu tarikan nafas keilmuan dan keagamaan. Kesemua itu, diabdikan untuk kesejahteraan manusia secara bersama-sama tanpa pandangan latar belakang etnis, agama, ras, maupun golongan.

² Setidaknya, tawaran "bacaan" dalam matakuliah MSI yang dimaksudkan adalah sebagaimana yang diajarkan dalam jenjang magister atau bahkan doktor. Oleh karenanya, pokok kajian di dalam matakuliah MSI yang diulas dalam tulisan ini tidak akan kita temukan dalam jenjang strata-1.

³ Secara umum, tema-tema yang diperbincangkan tersebut bertitik tekan pada tawaran akan pentingnya beragam alternatif kerangka metodologi yang dapat dipakai dalam kajian keislaman.

studies) harus “diselami” secara ilmiah, yakni menerapkan kerangka kerja filsafat ilmu secara kritis dalam setiap kajian. Alasannya, penerapan secara kritis mampu mengantar kajian pada urgensi pelibatan ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan *humanities*—sebagaimana telah berlangsung dalam studi-studi agama (*religious studies*) mutaakhir dan era belakangan mulai bermunculan dalam *Islamic studies*.

Cara itu dirasa *bakal* sangat membantu menyikapi sejumlah problem yang dihadapi Islam dan para pemeluknya di tengah pusaran modernitas. Problem-problem dimaksud terutama menunjuk pada “tanda-tanda” terjadinya inkompatibilitas Islam dengan sekian unsur modernitas, sebut misalnya, isu-isu perempuan, hak asasi manusia, kebebasan beragama, dan pluralisme.

Sekali lagi, tema-tema tersebut, setidaknya menurut saya, sangat menarik. Menarik karena bukan hanya karena tema-tema tersebut bernilai strategis bagi pengembangan *discourse* studi Islam dan pemerayaan metodologinya, tapi juga karena keseluruhan tema itu bertulang-sumsun dengan *concern* intelektual saya—dan sudah pasti juga kolega-kolega saya, sebagai dosen di PTAIN (STAIN, IAIN, maupun UIN), sebuah tempat yang seharusnya menjadi ladang bagi persemaian benih-benih *discourse* dimaksud.

Tulisan sederhana ini bermaksud membaca salah satu *trend* pemikiran (Islam) yang tengah berkembang dan (begitu) mendesakkan hegemoninya. Pembacaan atasnya disandarkan kepada cara pandang dan pemaknaan kelompok ini terhadap “secuil” ajaran Islam yang dipahaminya (tentunya) berdasarkan perspektif metodologi yang dibangunnya. Selanjutnya, tulisan ini kemudian mencoba menawarkan sebuah respon sebagai bentuk penyelesaian, atau minimal mengimbangi, *trend* pemikiran tersebut. Upaya ini dimaksudkan agar pembacaan atas (ajaran) Islam tidak parsial dan cenderung menghilangkan eksistensi universalitasnya.

Membaca Beragam Fenomena Pemikiran Islam

Beragam fenomena telah muncul dan menghinggapi perjalanan “bahtera” yang bernama dunia Islam, terutama dalam hal pemikiran Islam, baik semenjak awal kemunculannya hingga di era kontemporer hari ini. Namun, apabila kita diminta mengeja di antara sekian *trend* fenomena dan pemikiran keislaman yang perkembangannya paling menggugah kerisauan adalah gagasan-gagasan kaum Muslim puritan yang secara teologis-ideologis bergerak dengan nafas Wahhabisme. Mengapa sedemikian merisaukan? Hal ini lebih disebabkan oleh revivalitas dan revitalisasinya yang tidak hanya mencemaskan orang-orang non-Muslim, tapi juga kebanyakan kalangan Muslim sendiri.⁴

Dalam ilustrasi Roel Meijer,⁵ Salafisme tidak mengatraksikan banyak

⁴ Berdasarkan *Annual Report LSM CMARs* pada pertengahan Pebruari 2011 atas potret kehidupan keberagaman, khususnya di Jawa Timur, terbaca dengan jelas bahwa kekerasan atas nama agama dan praktik keagamaan telah menempati posisi yang sangat mengkhawatirkan. Sebut saja misalnya, munculnya keagamaan yang sangat luar biasa formalisasi syari’at Islam dalam bentuk Perda-perda Syari’at Islam di beberapa kabupaten/kota di Jawa Timur. Belum lagi kasus penyesatan terhadap berbagai aliran pemikiran keagamaan. Dalam kurun waktu tahun 2009, di Jawa Timur, terdapat 12 aliran pemikiran keagamaan yang difatwa sesat. Sementara kasus kekerasan, baik berupa penyesatan bahkan pengerusakan tempat ibadah juga tidak kalah banyak dan menumpuk sebagai bagian dari potret buram kehidupan keagamaan di Jawa Timur. Lebih jauh periksa CMARs, “Potret Buram Kehidupan Beragama di Jawa Timur” dalam *Annual Report Tahun 2010*, tidak diterbitkan.

⁵ Ulasan detailnya, baca Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: C.

perhatian sebelum tragedi 9/11, kecuali untuk periode klasik⁶ atau awal periode modern⁷. Dalam dunia akademik, "fundamentalism" telah menjadi topik penelitian dan perhatian sejak terbunuhnya Anwar Saddat (Mesir) pada 1981, tetapi hanya sedikit sarjana yang mengkaji *Salafism*, membiarkannya sebagai fenomena global.

Ada empat pokok doktrin *Salafism* yang diinspirasi oleh *Wahhabism*,⁸ yakni: *Pertama*, program Wahhabisme untuk kembali kepada sumber-sumber pokok Islam (al-Qur'an dan hadits), sedang secara faktual mengikuti (*taqlid*) kepada Madzhab Hanbali. Hal ini memperlihatkan adanya kontradiksi. Reformers Nasir al-Din al-Albani (1914-1999), seorang yang paling berpengaruh terhadap *Salafisme* modern, adalah orang pertama untuk menggambarkan kontradiksi ini dalam Wahhabisme. Stephane Lacroix menunjukkan bahwa al-Albani dipengaruhi oleh para reformer *Salafi* liberal akhir abad ke-19, yang menolak pemujaan kuburan *shaykh* dan *taqlid*, dan mempromosikan *ijtihad*. Akan tetapi al-Albani lebih radikal daripada para reformer tersebut dalam hal studi hadits sebagai poin sentral gerakan reformisnya, yang mengarahkannya pada ilmu pengetahuan.⁹

Kedua, regulasi hubungan antara mukmin dan non-mukmin (*outsider*). Kontribusi Wahhabisme terhadap *Salafisme* adalah perlakuan keras terhadap orang asing dan sekte-sekte yang non-Wahhabi. Di sinilah muncul konsep ajaran *al-Wala' wa al-Bara'* (kesetiaan dan penolakan) atau antara mukmin dan non-mukmin. Wilayah yang non-Wahhabi disebut sebagai *bilad al-musyrikin*.¹⁰ Hal ini dapat digunakan untuk memahami perang antara mereka dengan kerajaan Ottoman dan invasi *ikhwan* (pasukan khusus Wahhabi) ke Iraq.

Ketiga, tema Wahhabi yang mempengaruhi *Salafisme* dan telah menjadikannya radikal adalah penolakan terhadap *Sy'ism* sebagai *bid'ah*, dengan dua alasan: (1) Syi'is mengkultuskan *imam* dan (2) Syi'is menolak tiga di antara *Khulafa' Rasyidun* (632-661) dan karenanya menolak para sahabat Nabi dan otentisitas hadits yang merupakan basis ajaran Wahhabisme/*Salafisme*.¹¹

Keempat, ambiguitas Wahhabisme yang diwariskan kepada *Salafisme* modern adalah pada praktek *hisba*, yakni *al-antar bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*. Meskipun praktek ini sudah berlangsung lama dan telah eksis sejak masa Dinasti Abbasiyah (750-1258) dan dinyatakan oleh Ibn Taymiyah sebagai bentuk puncak *jihad*, hal tersebut dipertahankan oleh Wahhabisme untuk menegaskan sikap moral kerasnya

Hurst Company, 2009).

⁶Lihat Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1.

⁷Lihat sebagai contoh, John O. Voll, "Foundations for Renewal and Reform", dalam John L. Esposito (Ed.), *The Oxford History of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 509-547; Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

⁸Bernald Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁹Gambaran secara detail tentang "perserubuhan" antara gagasan dan gerakan Muslim puritan dengan gagasan Wahhabisme digambarkan secara gamblang oleh Stephen Sulaiman Schwartz dalam bukunya *The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism* (New York: Anchor Books, 2003).

¹⁰Stephane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of the Contemporary Salafism" dalam Mejer, *Global Salafism*, 58-80.

¹¹Commins, *The Wahhabi Mission*, 63.

¹²Baca lebih jauh tentang anti-Syi'ism, Guido Steinberg, "Jihadi-Salafism and the Shi'is: Remarks of the Intellectual Roots of anti-Shi'ism" dalam Mejer, *Global Salafism*, 107-125.

terhadap masyarakat dan meluruskan deviasi seperti merokok, memuja tempat keramat, dan bentuk-bentuk lain yang termasuk *syirk*. Pada tahun 1920-an praktek *hisba* dilembagakan oleh polisi agama (*mutawwa'/mutawwi'a*) untuk memaksa moralitas masyarakat dan pelaksanaan shalat tepat waktu. Pada tahun 1950-an Komite *Amar Ma'ruf Naby al-Munkar* juga digunakan sebagai alat politis untuk menolak oposisi sekular.¹³

Dalam skala global, gagasan-gagasan mereka telah melahirkan—meminjam istilah Bassam Tibi—sebagai fundamentalisme Islam.¹⁴ Faham ini, tidak hanya meminggirkan seluruh unsur keagamaan yang (dianggap) tidak sejalan dengan keyakinan teologis dan ideologis mereka, tetapi juga memposisikan Barat sebagai musuh bersama (*common enemy*). Radikalisme yang melegalkan penggunaan cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan kepentingan teologis-politisnya.¹⁵ Dan pembacaan selanjutnya, suka tidak suka, juga langsung maupun tidak, apa yang mereka lakukan telah “mencoreng”, mengerdikan, dan (bahkan) memperburam citra Islam di level internasional.¹⁶

Setidaknya, berbicara konteks Indonesia, terdapat empat karakteristik utama gerakan kaum salafi militan; karakteristik ini terkait konstruk pemikiran sekaligus agenda politiknya.¹⁷ Empat karakteristik tersebut adalah:

1. Kelompok ini cenderung mempromosikan “peradaban tekstual Islam”. Ini sekaligus menjadi penguat atas penilaian Abu-Zayd bahwa *discourse* dunia Islam didominasi oleh “peradaban tekstual” (*hadharah al-nash*). Peradaban ini merupakan suatu paradigma pemaknaan yang memahami teks sepenuhnya hanya sebagai teks dan bukan sebagai wacana yang perlu dikritisi terus menerus sehingga seluruh konteks historis, sosiologis, dan latar kultural dari tiap teks serta-merta

¹³Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 180-191; Commins, *The Wahhabi Mission*, 109.

¹⁴Periksa selengkapnya dalam Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000). Sementara itu, khusus menyoal tentang ciri-ciri yang dapat dilekatkan sebagai penanda kelompok fundamentalis ini, kita dapat meminjamnya dari Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991), ix-x.

¹⁵Lebih lanjut lihat Khaled M. Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper San Francisco, 2005). Khusus untuk tulisan ini, saya mengacu pada versi terjemahan buku tersebut, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006).

¹⁶Sementara konteks Indonesia, geliat mereka mewujud dan seolah menemukan momentum kebangkitannya segera pasca-rezim Orde Baru tumbang. Rezim Orba ini ditengarai sebagai rezim yang senantiasa memberangus eksistensi mereka dan melekatu mereka sebagai “ekstrem kanan”. Momentum itu dituai seiring euforia reformasi dan terbukanya luas kran-kran kebebasan berpendapat dan berserikat. Mereka mengambil peluang, dan bermunculanlah kelompok-kelompok yang belakangan biasa disebut terkategori dalam “gerakan salafi militan”, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Hamas, Lasykar *Jundallah*, Ikhwanul Muslimin, dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Gerakan massif nan radikal yang mereka kedepankan disebut-sebut sebagai manifestasi dari gerakan ideologi transnasional, suatu ideologi impor, yang bertumpu pada gagasan-gagasan teologis Wahhabisme dan sejumlah ideolog semisal Taqiy al-Din al-Nabhani, Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, dan Abu al-A'la al-Mawdudi. Periksa M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2007).

¹⁷Sumber utama sebagai rujukan untuk mengidentifikasi keempat karakteristik tersebut adalah M. Syafi'i Anwar, “Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia,” dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2007): xii-xxxvii.

- terdiskriminasi. Hampir semua aktivis militan menafsirkan al-Qur'an atau hadits dengan cara tersebut sehingga melahirkan sikap-sikap eksklusif, kaku, dan intoleran terhadap perbedaan dalam kehidupan mereka sehari-hari.
2. Seluruh gerakan salafi militan itu setia memegang pola pikir yang "*syari'ah minded*". Bagi mereka, *syari'ah* (baca: interpretasi *fiqh* yang mereka sendiri) adalah jawaban terhadap krisis multidimensional yang membaluti bangsa Indonesia yang menurut mereka terjadi gara-gara bangsa ini lebih mempercayai sistem sekuler dan kapitalistik dibandingkan sistem Islam. Itulah mengapa mereka mendesakkan secara terus menerus ide formalisasi syari'at di level negara yang sangat mungkin di ujung bermuara pada pembentukan "negara Islam" atau suatu kekhalifahan Islam (*khilafah islamiyah*).
 3. Gerakan kaum salafi militan itu cenderung mengembangkan agenda antipluralisme. Bagi mereka, ide pluralisme yang berasal dari Barat telah menyerang Islam sebagai kebenaran tunggal dan menyangkalnya sebagai jalan keselamatan satu-satunya—suatu persepsi yang jelas-jelas menggeneralisasi diskursus pluralisme. Sikap eksklusif dan antipluralistik hadir secara kasat mata dalam anggapan dasar, semua orang di luar mereka, yakni orang-orang non-muslim atau muslim yang "dianggap menyimpang" dari keyakinan mereka, adalah kafir, murtad, sesat, dan sejenisnya. Klaim teologis ini tak jarang menjadi alasan bagi mereka untuk memusuhi, dan (bahkan) menghalalkan darah orang-orang "luar" itu—suatu hal yang belakangan ini kerap mereka lontarkan secara terbuka tanpa menimbang perasaan dan memberikan peluang orang-orang "tertuduh" itu memberikan argumentasinya.
 4. Kelompok ini cenderung mempercayai secara berlebihan teori konspirasi yang "dijalankan Barat untuk menghancurkan Islam". Barat, terutama AS dan sekutunya, rutin mereka tuduh sebagai penyebab kemunduran Islam. Dan Barat di sini senantiasa disimplifikasi sebagai representasi langsung dari kepentingan Yahudi dan Kristen. Mereka yakin, seluruh anasir Barat itu telah berkomplot-konspiratif menjalin aliansi bersama di bidang politik, militer, ekonomi, dan budaya untuk memporak-porandakan Islam. Kendati teori konspirasi sejatinya lebih merupakan *paranoia within reason*, tetapi mereka sangatlah fanatik dengan teori ini. Hal itu, selain karena terpengaruh hasil penafsiran literal-tekstual, juga lantaran ketidakberdayaan menghadapi hegemoni kekuasaan politik, militer, ekspansi ekonomi, budaya Barat secara kritis dan kreatif. Akibatnya muncul sikap resisten yang kelewat ideologis terhadap segenap persoalan menyangkut relasi Islam dengan Barat.¹⁸

Urgensi Metodologi Studi Islam

Pertanyaannya, bagaimana respon para intelektual (Muslim) atas pergerakan kaum Muslim militan tersebut? Pun juga, sikap terbaik seperti apa yang mesti kita kedepankan untuk mengimbangi ekspansi teologis mereka yang "*syari'ah*"-*minded* itu

¹⁸ Beberapa kasus mutakhir menegaskan tesis tersebut. Sebut saja misalnya; pro-kontra ide formalisasi syari'at, wacana pluralisme, juga kasus-kasus penyerangan dan tuntutan pembubaran atas Ahmadiyah (kasus berdarah Pandeglang contoh mutakhir), penyerangan masjid-masjid kelompok Syi'ah, penyerangan FPI atas massa AKKBB (Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan), razia "sepihak" massa Muslim militan terhadap tempat-tempat hiburan, sejumlah teror yang belakangan semakin kerap dilakukan kelompok-kelompok Muslim pro-kekerasan.

di ranah publik? Dalam konteks inilah kita menemukan ladang persemaian ide dengan desain tematik kajian metodologi studi Islam; persemaian yang relevan di tengah kian beranak-pinaknya kasus-kasus “pola keberagamaan” di atas. Melalui pengayaan wacana dan juga metodologi mampu membantu kita untuk memetakan ulang, menganalisis, sekaligus memberi sikap terbaik atas kesemua *trend* keberislaman faktual-aktual dalam lanskap politik keagamaan dan pemikiran keislaman di Indonesia kekinian.

Diakui atau tidak, sikap dan kecenderungan gagasan yang ditampilkan oleh gerakan intelektual-ideologis kelompok Muslim militan itu hanya dari aspek tekstual saja. Tesis sederhananya, bahwa kelompok ini cenderung memakai model pemahaman agama yang tekstual-skriptural, selalu mengandaikan kebenaran yang hanya ada di dalam dan (hanya) didapat melalui teks saja. Kebenaran wahyu diyakini cuma dapat ditangkap dan dikuasai dengan cara analisis gramatikal dan makna kata dalam teks belaka.¹⁹ Sementara, konteks yang terus menerus berubah—karena berdialog, praktis terabaikan, setidaknya disubordinasi atas teks, bahkan boleh jadi diabaikan.

Dampaknya, kebenaran Islam yang diusung pun tak lagi visioner. Ini tidak aneh karena pada dasarnya gerak epistemologisnya bukan memproduksi pengetahuan, melainkan tidak lebih dari mereproduksi pengetahuan masa lalu. Masa lalu, ketika Islam menjalani era formatifnya, didudukkan sebagai tolok ukur tunggal kebenaran ke mana seluruh kenyataan hari ini harus diproyeksikan. Meminjam Arkoun, fakta-fakta masa lalu itu didudukkan sebagai rujukan kebenaran tunggal dalam berislam.²⁰ Pemahaman sedemikian mudah membentuk sikap sosial yang eksklusif dan apologetik.²¹ Akhirnya, pola keberagamaan yang ditampilkan pun cenderung otoritarian daripada humanistik. Inilah yang kemudian menyuburkan eskalasi kekerasan atas nama agama.

Dan jelas, susah untuk dinafikan bahwa yang sedemikian itu (baca: revivalitas paham keagamaan tekstual dan sikap sosial eksklusif) merupakan ancaman besar bagi penciptaan integrasi dan kohesi sosial dalam masyarakat yang plural dan

¹⁹Arkoun menyebut *trend* ini sebagai logosentrisme dalam pemikiran keislaman. *Trend* yang cenderung memandang wahyu sebagai sesuatu yang *jumul*, final, dan tanpa alternatif. Penguatannya selama ini telah menyebabkan kapan keislaman, doktrin, dan sejarahnya, mandul dan tidak produktif. Di antara ciri utama pemikiran logosentris, selain cenderung mendasarkan diri pada satu *ta’ab* yang dipancang sebagai kriteria tunggal kebenaran, juga mengalihkan fakta-fakta menjadi sebatas retorika, permainan bahasa, dan kata-kata. Realitas masa lalu di mana Islam melalui masa “formatifnya” sebagai agama tidak lagi diperlakukan sebagai sekumpulan fakta yang terikat oleh ruang dan waktu, tapi sebagai fiksi yang mengatasi kedua dimensi itu. Akibatnya, seluruh ajaran Islam kehilangan dimensi historisitasnya. Setidaknya demikian Mohamed Arkoun membaca “dampak negatif” jika fakta-fakta di masa lalu yang dipegang kukuh dan “dipaksakan” menjadi kriteria kebenaran tunggal, sebagaimana dikutip Ahmad Baso, “Ummah yang Terpelintir: Kritik Teks ‘Konstitusi Madinali,’” dalam *Jurnal Gerbang* Volume 03 Nomor II (Juli-September, 1999): 17-26.

²⁰Menurut Arkoun, di situlah letak persoalan mengapa geliat pemikiran Islam nyaris tidak pernah berlangsung revolusioner. Sebab, bila revolusi memiscayakan pemisahan dengan masa lalu, revolusi Islam justru mengakomodasi dan memomorsatukan masa lalu, tambahannya. Peniksa Mohamed Arkoun, *Al-Fikr al-Urbani wa Ittibalat al-Ta’ab, Nahwa Tarikhin Akbar li al-Fikr al-Islami* (London: Dar al-Saqi, 1999), 115.

²¹Lebih detail baca M. Amin Abdullah, “Dilema Antara Konservasi Nilai Tradisi Keislaman dan Penyebaran Etos Perdamaian: Pimpinan Agama Memerlukan Kemampuan Dua Bahasa,” dalam Koeswinarno dan Dudung Abdurrahman (eds.), *Fenomena Konflik Sosial di Indonesia: Dari Aceh Sampai Papua* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006): 21-47.

multikultural seperti Indonesia. Keberagaman eksklusif memandang hanya agamanya—dan penafsiran sekaligus pemahaman keagamaannya—yang paling benar dan yang lain salah sehingga harus dinegasikan dan ditiadakan, bila perlu dengan kekerasan. Pergerakannya yang militan di ruang publik berdampak langsung pada sulitnya para pemeluk agama untuk saling berdialog dan hidup berdampingan dalam keragaman. Umat Islam, tak ayal, tampil resisten saat berhadapan dengan multikulturalisme atau pluralisme sehingga terkesan ajaran Islam bertentangan dengan anasir modernitas itu.

Apabila dicermati, secara sederhana, terdapat dua hal mendasar berupa tawaran para pemikir/intelektual—yang saya rujuk di atas—dalam rangka menyikapi eksklusivisme keberagaman yang lahir dari skripturalisme pemahaman. Dua hal mendasar tersebut adalah:

- (1) Pentingnya melakukan reinterpretasi doktri-doktrin keagamaan ortodoks yang sejauh ini dimainkan sebagai dalih eksklusivitas dan pembenaran aksi opresif oleh kaum salafi militan, dan
- (2) Tidak henti-hentinya tanpa rasa lelah, terus menerus mendialogkan agama (Islam) secara kritis dengan gagasan-gagasan modernitas seperti pluralisme, multikulturalisme, dan demokrasi.

Nah, selama ini, karena keterbatasan akan pemahaman para pegiat studi Islam, baik dalam ranah teori terlebih praktisnya atas khazanah metodologi keilmuan modern, seperti metode-metode analisis yang dikenal dalam ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan *humanities*, menjadikan upaya mendialogkan persoalan itu menjadi tidak maksimal. Setelah mengeksplorasi tawaran dari para intelektual di atas, paling tidak, kita semakin mendapatkan justifikasi bahwa pelibatan tawaran mereka tersebut merupakan sebuah keharusan yang tidak boleh alpa dalam kerangka mendialogkan Islam dengan gagasan-gagasan modernitas itu *plus* realitas kontemporer yang terus berubah.

Menyoal item pertama, yakni pentingnya melakukan reinterpretasi doktrin-doktrin keagamaan ortodoks yang sejauh ini dimainkan sebagai dalih eksklusivitas dan pembenaran aksi opresif oleh kaum salafi militan, nyata-nyata merupakan pesan yang terkandung dalam dimensi progresif Islam itu sendiri—subyeknya disebut Muslim progresif. Dimensi progresif ini, menurut Barry Desker, direktur IDSS, sebenarnya bukan barang baru karena sesungguhnya dalam dunia Islam ada suatu tradisi yang tidak pernah pudar, yang disebutnya dengan istilah *on going drive to reform* yang mentradisi sejak runtuhnya dinasti Ottoman tahun 1924. Sementara Abdullah Saeed memandang bahwa kajian dimensi progresif semacam ini akan menawarkan sebuah pendekatan rasional dan moderat dalam *me-manage* pola hubungan dunia luas.

Setali tiga uang dengan penilaian di atas, Alparsalan Acikgenc, Dekan Fakultas Seni dan Ilmu-ilmu Sosial Fatih University Turkey, menyatakan bahwa Islam progresif adalah Islam yang menawarkan keseimbangan antara *mysterious and the rational aspects of human nature*.²² Definisi lainnya dikemukakan oleh Saeed, bahwa Islam progresif merupakan salah satu dari sekian banyak aliran pemikiran Islam kontemporer yang berupaya untuk *incorporate the contexts and the needs of modern Muslims*²³ yang pada akhirnya sesungguhnya menuju "*want to act to preserve the vibrancy*

²² Ibid., 7.

²³ Ibid., 14.

and variety of the Islamic tradition".²⁴

Dimensi progresif Islam menjadi krusial untuk diangkat dan disosialisasikan, salah satunya, menurut Saeed, disebabkan oleh adanya anggapan bahwa hanya ada satu set hukum Islam yang bisa diterima sebagai kebenaran tunggal dan lainnya dianggap salah. Penyakit *truth claim* ini masih major di kalangan umat Islam. Dan, interpretasi doktrin-doktrin keagamaan ortodoks yang sejauh ini dimainkan oleh kaum salafi militan sebagai dalih eksklusivitas dan membenaran aksi opresif, merupakan jawaban nyata atas realitas dimaksud.

Sementara itu, jika berbicara Muslim progresif, menurut Saeed, perihal karakteristik penting yang harus dimilikinya, ada enam, yaitu:

- (1) Mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim saat ini;
- (2) Mereka cenderung mendukung perlunya *fresh* ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer;
- (3) Beberapa di antara mereka juga mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern;
- (4) Mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam;
- (5) Mereka tidak mengikatkan dirinya pada dogmatisme atau madzhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan
- (6) Mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.²⁵

Nah, tawaran Abdullah Saeed ini dapat dianggap sebagai salah satu "amunisi baru" yang dapat ditempuh dalam rangka mengeliminasi semakin menjamurnya penyakit *truth claim* yang kemudian beranak-pinak dalam bentuk radikalisme yang melegalkan penggunaan cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan kepentingan teologis-politisnya.

Sedangkan pembacaan atas item kedua, yakni tidak henti-hentinya tanpa rasa lelah, terus menerus mendialogkan agama (Islam) secara kritis dengan gagasan-gagasan modernitas seperti pluralisme, multikulturalisme, dan demokrasi, tawaran M. Fethullah Gülen sangat layak untuk dicermati. Bukan sekedar sebagai bentuk berbeda dari "perlawanan" terhadap semakin menggeliatnya gerakan salafi global, Gülen

²⁴Omid Safi, (ed) "Introduction," dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 2.

²⁵ Ibid., 150-51. Dalam kesempatan lain, Saeed menawarkan karakteristik lain (secara lebih detail dan praksis) tentang Muslim progresif adalah: (a) menunjukkan rasa nyaman (*comfort*) ketika menafsir ulang atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip Islam, (b) berkeyakinan bahwa keadilan gender adalah ditegaskan dalam Islam, (c) berpandangan bahwa semua agama secara inheren adalah sama dan harus dilindungi secara konstitusional, (d) berpandangan bahwa semua manusia juga *equal*, (e) berpandangan bahwa keindahan (*beauty*) merupakan bagian inheren dari tradisi Islam, baik yang ditemukan dalam seni, arsitektur, puisi atau musik, (f) mendukung kebebasan berbicara, berkeyakinan dan berserikat, (g) menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk, (h) menganggap bahwa hak "orang lain" itu ada dan perlu dihargai, (i) memilih sikap moderat dan anti-kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan masyarakatnya, dan (j) menunjukkan kesukaan dan antusiasnya ketika mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran publik. Peniksa IDSS, "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies," Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapura, tanggal 7-8 Maret 2006.

mengambil bentuk lain dengan mengedepankan kerjasama antara Islam dengan agama lainnya, antara pemeluk Islam dengan pemeluk agama lainnya. Pintu masuk untuk melakukan itu semua adalah dialog *interfaith* yang didasari oleh keinginan yang kuat untuk memberi dan melakukan yang terbaik bagi sesama.

Prinsip gerakan Gülen berusaha untuk mengusung kembali masa lalu, mengagungkan romantisme masa awal Islam, tetapi menyegarkan modernitas dengan nilai-nilai tradisional. Tujuan Gülen adalah mendidik generasi yang memiliki kedalaman spiritual, terlibat dalam pengejaran intelektualitas, dan berkomitmen melayani seluruh umat manusia. Bagi Gülen, "melayani manusia berarti melayani Tuhan".²⁶ Gülen mendorong pengikutnya untuk membuka sekolah dan universitas modern, dengan fokus pada sains dan bahasa.

Kata kunci yang dimunculkan oleh Gülen adalah harmonisasi antara modernitas dan spiritualitas serta semangat melayani dan peduli pada manusia. Problem yang umat Islam hadapi, menurutnya, berakar dari pandangan hidup materialis yang membatasi peran agama dalam kehidupan sosial kontemporer. Hanya sedikit orang yang menyadari bahwa harmoni sosial, damai dengan alam, antarmanusia, dan dalam diri manusia itu sendiri, dapat dibatasi dengan rekonsiliasi antara material dan spiritual.²⁷ Dalam abad ke-21 ini, mimpi Gülen akan berkembang dinamika spiritual yang akan menghidupkan kembali nilai-nilai moral, menjadi sebuah abad yang penuh toleransi, saling memahami, dan tercipta kerjasama internasional yang baik. Semua ini akan mengantarkan umat manusia menuju dialog *intercultural* dan *sharing* nilai-nilai.

Apabila kita perbandingan antara gerakan salafisme global dengan apa yang digagas oleh Gülen (yang sama-sama berskala global)²⁸ jelas nampak jauh berbeda. Gerakan salafi global menggunakan kekerasan dan penghancuran sebagai media menerjemahkan gagasannya, sementara Gülen menerapkan kesopan-santunan dalam bentuk kerjasama dan berbagi dalam menjelaskan jati diri Islam yang sebenarnya.

Penutup

Di luar perkembangan teoretik dan pergeseran paradigmatik di atas, kita juga begitu merasakan perubahan yang sangat signifikan menyangkut cara pandang dan strategi penyikapan atas pergerakan ideologis-intelektual-politik kaum "salafisme" itu. Selama ini, suka tidak suka, kita harus mengakui bahwa kita terbiasa memandang hampir setiap hal dalam oposisi biner (*binary opposition*). *Minna-minbum, us-otber, insider-outsider*, dan seterusnya. Akibatnya, tak ada posisi *excluded middle*, kutub "abu-abu", atau antara mereka dan kita.

Oleh karenanya, meskipun dalam segenap tindakannya selama ini, kalangan Muslim puritan, tidak jarang mengatasnamakan demokrasi untuk terus meneguhkan diri di area publik, nampak dampak yang kita dapatkan adalah sebaliknya, yakni justru apa yang mereka lakukan (nyata-nyata) menodai demokrasi itu sendiri. Mengingat, secara sederhana, demokrasi tak mungkin mampu mewedahi anasir yang mengancam

²⁶ M. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (Clifton: Light Publication, Gundem Mehmet, 2004).

²⁷ Lihat Unal dan Williams, *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen* (Fairfax: The Fountain, 2000), 9.

²⁸ Berdasarkan pengamatan di lapangan, sampai kapan ini ditulis, sekolah/lembaga pendidikan yang berada di bawah "naungan" Gülen sudah berdiri di lebih dari seratus negara. Di Indonesia sendiri, bahkan telah berdiri lebih dari lima sekolah/lembaga pendidikan.

nilai-nilainya.

Menjejak pada dua hal dimaksud, yakni; *pertama*, pentingnya melakukan reinterpretasi doktrin-doktrin keagamaan ortodoks yang sejauh ini dimainkan sebagai dalih eksklusivitas dan pembenaran aksi opresif oleh kaum salafi militan; dan *kedua*, tidak henti-hentinya tanpa rasa lelah, terus menerus mendialogkan agama (Islam) secara kritis dengan gagasan-gagasan modernitas seperti pluralisme, multikulturalisme, dan demokrasi. Sebagai upaya mencapai dua hal dimaksud, maka meminjam tawaran Abdullah Saeed dan M. Fethullah Gülen merupakan langkah yang tepat dan konkrit.

Dua formula yang ditawarkan oleh kedua tokoh tersebut menawarkan semangat yang tidak hanya berlaku bagi internal umat Islam (Muslim) tetapi juga memberi ruang yang sangat leluasa bagi pihak lain (non-Muslim). Jauh dari sebuah upaya penegasian antarmasing-masing pihak. Dan justru sebaliknya, kedua tawaran itu mensyaratkan upaya yang dilakukan harus melalui cara kontestasi, membuka ruang dialog dengan mereka. Selebar-lebarnya, seluas-luasnya.

Apabila jalan negasi dan kekerasan intelektual yang kita lakukan, maka kita sejatinya tak ada beda dengan mereka. Bukan hanya itu, kita justru akan menciderai "kebenaran Islam" sendiri. Bahkan, lebih parah lagi, kita tidak akan pernah menjadi bagian dari pihak yang senantiasa memperjuangkan hadirnya Islam dalam maknanya yang sebenarnya, yakni Islam yang damai dan merangkul, bukan yang menyerang dan memukul. Pun juga bukan Islam yang menghancurkan dan membinasakan. Selanjutnya, jika cara pandang dan pikir demikian itu—menyerang dan memukul juga menghancurkan dan membinasakan—yang senantiasa kita kukuh, maka upaya menciptakan tata dunia yang lebih baik, demokratis, dan berkeadilan benar-benar jauh panggang dari api.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam Jurnal *al-Jami'ah* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Volume 39 Number 2 (July-December, 2001): 359-91.
- _____, "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya," Makalah (tidak diterbitkan), dipresentasikan dalam Seminar Nasional "Hermeneutika al-Qu'ran: Pergulatan tentang Penafsiran Kitab Suci" yang diselenggarakan LPPi UMY bekerja sama dengan Program Pascasarjana Magister Studi Islam UMY pada 10 April 2003: 1-22.
- _____, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- _____, "Dilema Antara Konservasi Nilai Tradisi Keislaman dan Penyebaran Etos Perdamaian: Pimpinan Agama Memerlukan Kemampuan Dua Bahasa," dalam Koeswinarno dan Dudung Abdurrahman (eds.), *Fenomena Konflik Sosial di Indonesia: Dari Aceh Sampai Papua*, (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006).
- _____, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif-Interkonektif," dalam Fahrudin Faiz (ed.), *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007).
- Adams, Charles J., "Islamic Religious Tradition," dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: John Wiley and Sons, 1976).
- _____, "Foreword," dalam Richar C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).
- Arkoun, Mohamed, *Rethinking Islam* (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, 1987).
- _____, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).
- _____, *Berbagai Pembacaan Quran*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997).
- _____, *Al-Fikr al-'Usuli wa Istihalat al-Ta'shil, Nabwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islami* (London: Dar al-Saqi, 1999).
- Anwar, M. Syafi'i, "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia," dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2007).
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).
- _____, *Maqasid al-Syariah: Dalil li al-Muhtadi'in* (London: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2008).
- Baderin, Mashood, A., *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Baso, Ahmad, "Ummah yang Terpelintir: Kritik Teks 'Konstitusi Madinah'," dalam *Jurnal Gerbang* Volume 03 Nomor II (Juli-September, 1999).
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000).
- CMARs, "Potret Buram Kehidupan Beragama di Jawa Timur" dalam *Annual Report*

- Tahun 2010, tidak diterbitkan.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Cox, James L., *Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (New York: T&T Clark International, 2006).
- Dilthey, Wilhelm, *Selected Works: Hermeneutics and the Study of History*, eds. dan terj. Rudolf A. Makkarel dan Frithjof Rodi, Vol. IV (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).
- Esack, Farid, "In Search of Progressive Islam beyond 9/11," dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism* (England: Oneworld Publications, 2003): 78-97.
- _____, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).
- El Fadl, Khaled M. Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman* (Oxford: Oneworld Publication, 2001).
- _____, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006).
- Gulen, M. Fethullah, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (Clifton: Light Publication, Gundem Mehmet, 2004).
- Hidayat, Komaruddin, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998).
- IDSS, "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies," Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapura, tanggal 7-8 Maret 2006.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tabiliyyah Naqdiyyah li Nudbbbum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993).
- _____, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligijs* (terjemahan seri 1, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*), terj. Imam Khoiri (Jogjakarta: IRCiSoD, 2003).
- King, Richard, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, terj. Agung Prihantoro (Jogjakarta: Qalam, 2001).
- Meijer, Roel, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: C. Hurst Company, 2009).
- Muslim, Imam, *Shabih Muslim*, Juz I (t.t: t.p., t.th.).
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Martin, Richard C., "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay," dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* karya (New York: Syracuse University Press, 1990).
- Osman, Fathi, "Islam and Human Right; The Challenge to Muslim and the World" dalam *Rethinking Islam and Modernity*, Abdel Wahab al-Effandi (ed.) (London: The Islamic foundation, 2001).
- Rabi', Ibrahim M. Abu, "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History," dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi' (eds.), *11 September: Religious Perspective on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld

- Publication, 2002).
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Selangor Darul Ehsan: International Islamic University Press, 1996).
- Safi, Omid (ed), "Introduction," dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003).
- Schwartz, Stephen Sulaiman, dalam bukunya "*The Two Face of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism* (New York: Anchor Books, 2003).
- Tibi, Bassam, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).
- Wadud, Amina, *Inside Gender Jihad, Womens Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publication, 2006).
- Williams, dan Unal, *Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen* (Fairfax: The Fountain, 2000).
- Zayd, Nashr Hamid Abu, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001).