TAJDID MUHAMMADIYAH DI ABAD II
(Perjumpaan Tradisi, Modernitas dan Posmodernitas)[1]

M. Amin Abdullah
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pendahuluan

Ketika Muhammadiyah berdiri tahun l912, seluruh dunia Muslim masih berada di bawah penjajahan. Belum banyak yang merdeka secara politis dari cengkeraman imperalisme dan kolonialisme Barat. Di tengah-tengah kesulitan seperti itu, Muhammadiyah berdiri dengan membawa optimisme baru. Kata-kata atau slogan "**Islam yang berkemajoean**" amat didengung-dengungkan saat itu. Mungkin belum disebut Islam "modern" atau "reformis" seperti yang disematkan orang dan para pengamat pada paroh kedua abad ke-20. Namun dalam perjalanan waktu, identitas gerakan Muhammadiyah tidak dapat dilepaskan dari arti penting dari Dakwah dan Tajdid. Kata kunci Dakwah terkait dengan mengemban dan mengamalkan Risalah Islam, mengajak ke kebaikan *(al-Khair)* dan melaksanakan amar ma'ruf dan nahi mungkar. Sedangkan sistem tata kelolanya, usaha dakwah dalam artian luas tersebut memerlukan Tajdid, baik yang bersifat pemurnian maupun pembaharuan (Nashir, 2006: 54).

1. Disampaikan pada Seminar Nasional Muhammadiyah di Abad II: Dialektika Tradisi dan Modernitas Menuju Peradaban Utama, Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, STIKES, Palembang, 27 Februari 2014.

Prestasi yang diukir selama satu abad (l912-2012) cukup mewarnai derap langkah sejarah umat Islam di Indonesia. Berbagai tantangan dan dinamika perjoangan telah dilalui dengan selamat baik pada era kolonialisme, era awal kemerdekaan, era orde lama, orde baru dan era reformasi. Semuanya menoreh pengalaman yang amat berharga untuk kematangan sepak terjang organisasi.[2] Banyak organisasi keagamaan di Mesir atau di Pakistan yang mengalami nasib yang pahit ketika berhubungan dan berhadapan dengan negara. Gerakan Ikhwan al-Muslimun (IM) di Mesir, yang beberapa kali dibekukan oleh pemerintah, dan yang terakhir adalah pasca pemakzulan presiden Mursi, tahun 2013, adalah sebagai contoh. Muhammadiyah tidak mengalami nasib seperti itu. Mungkin karena pilihan Muhammadiyah—sebagai organisasi—yang menekuni bidang Pendidikan yang kemudian menjadikannya sedikit aman dari godaan-godaan terjun ke wilayah politik praktis. Meskipun perlu dicatat, bahwa setelah gerakan reformasi bergulir (1998), maka peran tokoh dan pimpinan Muhammadiyah di berbagai lini di masyarakat pun ikut berubah sesuai dengan tantangan dan tuntutan baru yang dihadapinya.

Bagaimana menatap 100 tahun ke depan? Apakah Muhammadiyah akan mengulang sejarah kesuksesan 100 tahun silam? Jangan-jangan hadis Nabi yang sudah menjadi adagium dan sering disebut dan dikutip oleh para tokoh dan da'i-da'iyah Muhammadiyah bahwa "*'ala kulli ra'si kulli mi'ah sanah mujaddidun*" (Setiap melintasi seratus tahun usia jaman, akan datang seorang pembaharu) akan juga berlaku bagi persyarikatan Muhammadiyah? Atau tidak berlaku, dalam arti, adagium itu berlaku untuk organisasi lain, tetapi tidak untuk Muhammadiyah? Jika diandaikan berlaku dalam Muhammadiyah lalu seperti apa coraknya? Bagaimana mengantisipasinya? Apa implikasinya dalam Majelis Tarjih dan Tajdid, juga pada materi dan metode pendidikan Kemuhammadiyahan dan Keislaman di sekolah dan perguruan tinggi Muhammadiyah? Jika diandaikan tidak ada dan tidak berlaku bagi persyarikatan Muhammadiyah, apakah jaman dan situasi dunia memang tidak berkembang dan berubah lewat hukum dinamika sejarahnya sendiri?

Tulisan singkat ini mau menguraikan—jika saja memang ada perubahan, pergeseran dan dinamika sejarah dunia, termasuk dinamika sejarah umat Islam di dunia—lalu bagaimana Strategi Dakwah dan Tajdid Muhammadiyah menghadapinya dalam menapaki usianya yang seratus tahun kedua atau abad ke 2 ? Namanya juga berandai-andai, maka bisa jadi bisa tidak. Kalau tidak ada perubahan, maka corak dan strategi gerakan mungkin akan tetap dipertahankan

2. Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010, 2nd Enlarged Edition,* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (Iseas), 2012, khususnya bab-bab 10, 11, 12 dan 14.

dan dilestarikan seperti itu adanya (*al-Muhafadzah 'ala al-qadim al-salih*). Tapi jika perubahan itu benar-benar ada, baik cepat maupun lambat, maka strategi baru apa yang akan dan perlu disiapkan oleh Muhammadiyah (*al-Akhdzu bi al-jadid al-aslah),* sebagai organisasi yang hidup dan kaya pengalaman melewati dan melintasi kurun-kurun waktu sulit?

Sangat berbeda tingkat kerumitan dan kompleksitasnya membayangkan Muhammadiyah dan warganya ketika berhadapan dengan "tradisi" dan "modernitas", dan ketika Muhammadiyah dan warganya berhadapan dengan "tradisi", "modernitas" dan "posmodernitas". Sebagaimana halnya, ketika membayangkan Muhammadiyah dengan hanya sedikit jumlah anggota dan simpatisannya dan membayangkan Muhammadiyah dengan banyak anggota dan simpatisannya dengan berbagai dampak politisnya. Juga demikian halnya, terdapat perbedaan tingkat kompleksitas yang dihadapi Muhammadiyah pada era pra dan paska Reformasi sekarang ini, khususnya dalam kaitannya dengan kehidupan politik di tanah air.

Setidaknya, ada empat isu penting yang dihadapi oleh umat Islam dalam era abad ke-21, bersamaan waktunya ketika usia Muhammadiyah memasuki abad kedua.

Pertama*,** pengembangan tradisi keilmuan dan pendidikan Islam – dan sudah barang tentu kemuhammadiyahan - yang tidak lagi cukup hanya bersandar tradisi intelektual (*Turats*) atau *Ulum al-Din* lama dan juga tidak cukup bersandar pada tradisi intelektual Modernitas (*al-Fikr al-Islamiy*). Era posmodernitas memerlukan perjumpaaan dengan *Islamic Studies (Dirasat Islamiyyah)* baru. ***Kedua, minoritas Muslim di Barat. Globalisasi mendorong munculnya *genre* baru keummatan dari Minoritas Muslim di berbagai negara mayoritas Kristen baik di Amerika, Eropa maupun Australia. Pengalaman orang Muslim yang biasa tinggal di lingkungan mayoritas Muslim dan berjumpa dengan minoritas Kristen, saya sebut dengan sebutan ***Mus-kris,*** berbeda dengan pengalaman orang Muslim yang tinggal dan berjumpa dengan Mayoritas Kristen, saya sebut dengan sebutan ***Kris-mu***. ***Ketiga***, Peradaban Barat yang leading. Peradaban Barat yang mencakup keilmuan dan teknologi, dan pusat-pusat research sosial-kemanusiaan dan keagamaan masih terus *leading* dalam memimpin dunia dalam berbagai sektor kehidupan. ***Keempat*,** Gerakan Dakwah dan Tajdid bertemu dan bersentuhan dengan gerakan Dakwah dan Jihad. Apa yang disebut-sebut sebagai *global salafism*, apalagi *Jihadi-salafi* adalah fenomena nyata pada era posmodernitas, yang tidak dijumpai oleh Muhammadiyah ketika ia masih menyandang sebagai gerakan modern atau modernitas. ***Kelima***, Dialog antar umat beragama (*A Common Word between Us and You;* terjemahan dari surat Ali Imran, 64: *Ta'alau ila kalimatin sawa' bainana wa*

bainakum). Perkembangan globalisasi dunia saat ini meniscayakan semakin dekatnya hubungan sosial antar umat beragama *(a greater inter-faith interaction).* Kelima isu besar ini tidak berdiri sendiri-sendiri tetapi saling saling teranyam, berkait kelindang

Menurut hemat penulis, sepuluh, dua puluh, lima puluh dan seratus tahun ke depan, sejarah peradaban umat beragama, termasuk di dalamnya keberagamaan Islam dan Muhammadiyah, akan ditentukan oleh corak **paradigma, model**, dan **strategi** dalam merespons kelima isu kontemporer ini, yang dalam makalah ini diistilahkan dengan perjumpaan antara **Tradisi, Modernitas, dan Posmodernitas.** Umat Islam umumnya dan warga Muhammadiyah khususnya pasti tidak bisa mengelak dan menghindar dari perkembangan pemikiran keagamaan, keislaman dan sosial-kemanusiaan kontemporer, baik pada level lokal, regonal, nasional maupun internasional.

Maka pertanyaannya adalah seperti pertanyaan yang dilontarkan oleh Tariq bin Ziyad mengawali era "globalisasi" sejarah Islam abad pertengahan, ***"Aina al-mafarr? Al-Bahru waraakum wa al-aduwwu amamakum".*** (Ke mana kita akan lari menghindar dari persoalan yang nyata-nyata kita hadapi? Hamparan laut luas ada di belakang kita, sedang musuh dengan berbagai keahliannya ada di hadapan kita?) Begitu pertanyaan dan sekaligus motivasi dan semangat yang ditanamkan oleh Tariq bin Ziyad puluhan abad yang silam ketika hendak meninggalkan selat Gibraltar, selat yang ada di antara ujung barat-utara benua Afrika dan ujung selatan benua Eropa, dan masuk ke daratan Spanyol sekarang. Daratan yang sama sekali asing dan baru bagi Tariq bin Ziyad dan teman-temannya saat itu.

Perjumpaan Tradisi (*Ulūm al-Dīn*), Modernitas (*al-Fikr al-Islāmiy*) dan Posmodernitas (*Dirāsāt Islāmiyyah/ Islamic Studies*)

Perkembangan Studi keislaman (*Dirasat Islamiyyah*) kontemporer berbeda dari Tradisi keilmuan Islam atau *Ulum al-Din* yang biasa diajarkan disekolah-sekolah, pesantren, *ma'had*, *hauzah,* bahkan juga di perguruan tinggi agama Islam negeri maupun swasta di tanah air. Jangan ditanya bagaimana perbedaannya dengan penyelenggaraan pendidikan dan kursus-kursus atau training-training keagamaan Islam singkat yang diselenggarakan secara tidak atau kurang mendalam, akademik, tidak berjenjang dan sistematik. Salah satu dari sekian perbedaannya, antara lain karena *Dirasat Islamiyyah* kontemporer menggunakan dan memanfaatkan kajian dan analisis filsafat ilmu (*philosophy of science*) yang biasa berlaku dalam studi sosial-kemanusiaan dan juga cara berpikir keilmuan (*scientific world view*) dalam ilmu-ilmu sains pada umumnya.[3] Sedang

3. Intelektual Muslim kontemporer menggunakan pisau bedah analisis keilmuan filsafat ilmu dalam studi keislaman, antara lain

Ulum al-Din tradisional tidak atau belum menggunakan dan memanfaatkan pisau bedah analisis falsafah keilmuan ini dengan baik.

Menurut pendapat al-Jabiry, istilah "Tajdid" dalam pengertian keilmuan fikih tidak dikenal dalam bahasa ilmu-ilmu kemanusiaan, filsafat, metodologi keilmuan pada umumnya. Dalam falsafah ilmu, istilah-istilah kajian dan analisis keilmuan yang biasa digunakan adalah seperti *research/ inquiry***,** falsifikasi, verifikasi, *shifting paradigm, program research***,** *context of justification* **dan** *context of discovery, origin, change dan development, kainunah, sairurah dan shairurah* dan begitu seterusnya.[4] Untuk memecahkan masalah-masalah baru, baik dalam wilayah kealaman, sosial maupun keagamaan, tidak dapat atau tidak cukup dibedah dan diurai hanya melalui pintu "ijtihad", dalam artian disiplin ilmu fikih, tetapi perlu melampauinya, yakni dengan cara "membebaskan" diri kungkungan dan hambatan-hambatan pemikiran yang menghambat kearah kemajuan **(***bi al-taharrur min 'awaiqi al-taqaddum*). Secara umum, kemajuan, modernitas atau *al-hadatsah* adalah kritik yang tajam dan radikal terhadap Tradisi Lama, tradisi pemikiran lama yang sekarang masih berjalan, untuk mencapai dan menciptakan Tradisi Baru. (*Tsaurah 'ala al-turats al-qadim, turats al-madhi wa al-hadhir, min ajli khalqi Turats Jadid)*.[5]

Dalam konteks diskusi keilmuan dan falsafah keilmuan seperti itu, maka muncullah generasi baru keilmuan Islam, yang lebih komprehensif dalam memahami Islam. Saya menamainya sebagai generasi Pemikiran Islam (*al-Fikr al-Islamy*), yang salah satu tokohnya adalah Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam*. Banyak yang lain, sudah barang tentu. Teori *double movement*nya Fazlur Rahman sangat fenomenal saat itu. Fikih tidak lagi menjadi satu-satunya melihat bangunan pengalaman dan pemikiran Islam, Masih ada yang lain seperti falsafah, tasawwuf, kalam, aliran modern dalam Islam dan begitu seterusnya.[6]

dapat disebut disini Muhammad Abid al-Jabiry, dalam bukunya *al-Turats wa al-Hadatsah: Dirasaat wa munaqasat ,* al-Markaz al-tsaqafy al-araby, khususnya bagian 1,2 dan 3. juga Abdul Karim Soroush*, Mengguguat Otoritas dan Tradisi Agama (Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Wrtings of Abdolkarim Soroush),* terjemahan Abdullah Ali, Penerbit Mizan, 2002. Khususnya bab 11, bahkan juga Muhammad Shahrur*, Nahw Ushulin Jadidiah li al-Fiqh al-Islamiy,* Damaskus: 2000 dan Lebih-lebih lagi Jasser Auda*, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach 2008*.

4. A.F. Chalmers, *Apa Itu yang dinamakan ilmu?: Suatu penilaian tentang watak dan status ilmu serta metodenya (What is this thing called Science?),* terjemahan Hasta Mitra, Jakarta: Hasta Mitra, 1983.

5. Hasan Hanafi dan Muhammad Abid al-Jabiry, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib: Nahw i'adati binai al-fikr al-qaumy al-araby,* Beirut: al-Muassasah al-arabiyyah li al-dirasaat wa al-nasyr*, 1990, h.73-75*.

6. Fazlur Rahman, *Islam*, terjemahan Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1984. Juga M. Amin Abdullah, "Mempertautkan *Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat Islamiyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global", dalam Marwan Saridjo (ed.), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai,*

Seiring dengan perkembangan waktu, upaya keilmuan ini dirasa tidak cukup. Munculnya intelektual muslim pasca Fazlur Rahman, maju selangkah lebih tegas dengan memanfaatkan filsafat (*critical philosophy*) dan kajian ilmu-ilmu sosial dan kemanusian kontemporer.[7] Generasi muslim scholars atau intelektual muslim kontemporer ini mengantarkan muncul dan menguatnya disiplin Studi Keislaman atau *Dirasat Islamiyyah* **(***Islamic Studies*). Generasi ini benar-benar konsekwen menggunakan perspektif filsafat keilmuan dalam studi keislaman. Generasi inilah yang saya kategorikan dengan generasi keilmuan posmodernitas. Banyak ilmuan dapat disebut antara lain, Muhammad Abid al-Jabiry, Muhammad Arkoun, Bassam Tibbi, Ibrahim Moosa, Abdul Karim Soroush, Muhammad Shahrur, Ibrahim M. Abu Rabi', Farid Esack, Abdullah Saeed, Khaled Abu al-Fadl, Jasser Auda[8] dan begitu seterusnya. Buku-buku dan buah pikirannya mulai banyak dikaji pada program pascasarjana perguruan tinggi Islam – belum semua perguruan tinggi Islam di tanah air mengenalnya, sudah barang tentu - dan pusat-pusat studi keislaman baik di Barat maupun di Timur. Teori *Hudud,* Teori *Systems***,** *Syariah* and *Critical social sciences***,** *antropolojiyyah al-diniyyah, sosiolojiyyah al-diniyyah*, teori *al-qabdh* dan *al-bast,* hadis-hadis *mysoginic,* teori dan perspektif gender, perspektif *HAM, al-Qira'ah al-Tarikhiyyah* **dan** *al-Qira'ah al-Maqasidiyyah* (untuk tidak hanya berhenti dan mencukupkan diri pada jenis *al-Qira'ah al-Taqlidiyyah*) dan begitu seterusnya menghiasi diskusi keilmuan Islam era kontemporer.

Pada titik ini, perspektif modernitas memang tidak lagi cukup. Corak pemikiran Islam perspektif posmodernitas ingin menyempurnakan kekurangan yang melekat pada pola pikir keagamaan modernitas. Perlu dicatat bahwa dalam pemikiran keagamaan termasuk keislaman, menurut hemat saya, tidak mudah, bahkan *tidak tepat*, digunakan istilah "*falsification*" a'la Karl Popper. Popper berpendapat bahwa ketika *research* di lapangan ditemukan bukti ada 'angsa hitam' (ilmu baru) di tengah hutan belantara Afrika, maka keilmuan atau seluruh pengetahuan manusia bahwa 'angsa itu putih' (ilmu lama) akan begitu saja terhapus, tereliminasi dan dihilangkan. Dalam ilmu dan pengetahuan keagamaaan

Jakarta: PT Raj Grafindo Persada,2009, h. 261-298.

7. Ebrahim Moosa, " Introduction", dalam Ebrahim Moosa (Ed.), *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism Fazlur Rahman*, Oxford: Oneworld Publications, 2000, h. 1-29; juga Ibrahim M. Abu-Rabi', A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History" dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications, 2002, h.36.

8. Dari sekian banyak generasi pemikir Muslim kontemporer era posmodernitas, yang dengan sengaja menyebut istilah post moderity dalam kajian keilmuan Islamnya adalah Jasser Auda. Lebih lanjut Jasser Auda, *Maqasid al Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, h. 161 dan 204.

dan keislaman *lebih tepat* menggunakan istilah "*shifting paradigm*" a'la Thomas S. Kuhn. Dalam konsep *shifting paradigm,* ilmu lama tidak hilang dan dibuang begitu saja. Titik tekan tidak pada Falsifikasi, tetapi pada *Shifting Paradigm* (pergeseran perspektif). Ada pergeseran dan penambahan, mungkin juga pengurangan, terhadap cara pandang terhadap realitas keilmuan lama (*Turats Qadim*)) , karena adanya perkembangan dan perubahan sejarah peradaban manusia, baik yang terkait dengan sudut pandang sejarah, ilmu dan agama (*Turats Jadid*). Menarik membandingkan cara pandang Usul fikih tentang *al-Muhafadzah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdzu bi al-jadid al-aslah* dengan cara pandang falsafah keilmuan *Shifting paradigm*, dimana kemudian teori *Gestalt shift* juga masuk disitu.

Muhammad Iqbal, misalnya, sebagai sosok pemikir Muslim yang mewakili era modernitas --juga Muhammad Abduh dan Rashid Ridla dan lain-lain-- memberi makna atau arti kata "ijtihad" sebagai "prinsip gerak dalam Islam" (*the principle of movement in the nature of Islam*).[9] Namun, tidak dijelaskan lebih lanjut bagaimana operasionalisasi, konsep-konsep turunan dan item-item apa saja yang terkait dengan istilah "prinsip gerak" tersebut. Era posmodernitas menjabarkan istilah "gerak" tersebut secara lebih komprehensif, cermat dan sistimatis. Agar pemikiran keagamaan dan lebih-lebih lagi pemikiran hukum Islam kontemporer dapat merumuskan dan mencapai "*Turast Jadid*" dan menyingkirkan hambatan berpikir keagamaan kearah kemajuan *('awaiq al-taqaddum*), menurut Jasser Auda, setidaknya ada 6 komponen fitur yang perlu dicermati dan dipenuhi, yaitu 1) Kognisi (menyadari bahwa pemikiran keagamaan dan pemikiran hukum Islam adalah bagian dari hasil kognisi manusia (*ijtihadat basyariyyah*) semata. Oleh karenanya, sangat boleh jadi pemikiran dan penafsiran keagamaan bisa saja salah dalam menafsirkan maksud syari' atau syari'ah. Prinsip *fallibility of knowledge*, bahwa rumusan dan keyakinan manusia bisa saja salah penting untuk digarisbawahi disini. Lebih-lebih, karena semua hasil *ijtihad* dan pemikiran manusia selalu terkait dengan "waktu" yang mengitarinya.

2. Openness (Keterbukaaan). Pemikiran hukum Islam, *fiqh* dan *usul fiqh* perlu membuka diri dan menerima masukan dari berbagai disiplin ilmu lain, termasuk sains, ilmu-ilmu sosial, psikologi, antropologi dan begitu seterusnya. 3. Wholeness (Utuh). Memahami ayat-ayat al-Quran dan *al-sunnah al-maqbulah* harus utuh, tidak boleh sepotong-potong, dipilih secara selektif sesuai keinginan dan kepentingan (politik, sosial, ekonomi, organisasi) penafsir dan para pemangku kepentingan. 4. Mutidimensi. Pemikiran fikih yang cenderung mengedepankan oposisi biner (*qat'iy-dzanny; muslim-kafir, halal-haram, nasikh–mansukh*) perlu

9. Sir Mohammad Iqbal, *The Reconstruction od Religious Thought in Islam,* Lahore: SH. MUHAMMAD ASHRAF, 1986, h. 148.

digeser dan disempurnakan (*shifting paradigm*) kearah yang lebih kontekstual, dengan mempertimbangkan berbagai dimensi, aspek dan faktor (sejarah, sosial, budaya, bahasa, agama, geografi, politik). 5) Interrelated hierarchy (hirarki yang saling terkait). Hubungan antara *Dharuriyyat, Hajiyyat dan Tahsiniyyat*, misalnya, bukanlah bercorak ketat-struktural, dimana yang satu, *dharuriyyat,* misalnya, lebih penting dan perlu didahulukan dari pada yang lain, tetapi ketiga-tiganya sama-sama pentingnya untuk kehidupan. 6) Berpijak, berpedoman dan mendahulukan pada Maqasid (Purposefulness). Berpikir keagamaan tidak lagi cukup hanya mengedepankan *illah,* atau sebab dan akibat, tetapi lebih dari itu, yaitu perlu mempertimbangkan tujuan utama dari beragama. Perlu dicermati juga bahwa pemikiran hukum Islam umumnya sering terjebak pada penekanannya pada *partial maqasid (*seperti memberi kemudahan bagi orang yang lagi sakit untuk tidak berpuasa; maksud utama larangan menyimpan daging pada saat hari raya (Id) adalah perintah untuk menyantuni dan memberi makan para fakir maiskin*)* atau *specific maqasid* (kesejahteraan anak dalam hukum keluarga; mencegah tindakan kriminal dalam undang-undang kriminal; mencegah tindakan monopoli dalam hukum transaksi keuangan), tetapi hukum Islam kurang menyentuh dan mendalami dan memperhatikan *general maqasid (Keadilan, Kemudahan, Kebebasan (dalam Berpikir, Beragama, Berorganisasi, Berekspresi).*[10]

Pada titik perjumpaaan dan pergumulan antara ketiganya, yaitu antara Tradisi, Modernitas dan Posmodernitas inilah pimpinan persyarikatan pada setiap levelnya, majelis, badan, lembaga, ortom-ortom, lebih-lebih perguruan tinggi Muhammadiyah dalam memasuki abad ke II dituntut peran aktifnya. Suka tidak suka, para pecinta ilmu keagamaan Islam, bahkan "orang awam"[11] sekalipun akan berhadapan dan mempertanyakan

10. Lebih lanjut Jasser Auda*, Maqasid al-Shariah as a Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, khususnya bab 6, juga h. 7. Juga M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", *Asy-Syir'ah*, Vol. 46, No.II, Juli-Desember 2012, h.315-368. Gambar ilustrasi perbedaan cara berpikir keagamaan Islam era modern dan posmodern dapat dijumpai pada halaman 196 dan 204.

11. "Orang awam" yang saya maksud disini adalah orang yang menguasai disiplin ilmu dan keahlian yang berbeda. Cerdik pandai, bahkan guru besar dalam ilmu Kimia, misalnya, bisa saja sangat "awam" dalam ilmu sosiologi, dan begitu sebaliknya. Istilah "awam" disini bukan dalam pengertian yang umum dipahami di lingkungan ilmu-ilmu agama Islam yang membedakan antara golongan "khawas" dan "awam" dalam hierarki intern penguasaan keilmuan agama sendiri. Oleh karenanya, golongan yang disebut "awam" dalam kategori keilmuan agama lama, dapat saja dia masuk golongan sangat "khawas" dalam disiplin ilmu lain yang dikuasainya. Pertukaran antara kedua istilah sosiologis tersebut menjadi sangat cair jika dibawa keluar dari domainnya, dan menjadikan ilmuan bidang apapun, termasuk bidang agama, menjadi lebih memahami batas-batas yang ia kuasainya.

jenis *al-Qira'ah al-Taqlidiyyah*, yang tanpa sengaja masih dipraktikkan di berbagai sekolah, madrasah dan perguruan tinggi keagamaan pada umumnya dan perguruan tinggi Muhammadiyah. Organisasi keagamaan yang mendapat predikat "modern" oleh masyarakat, belum tentu dapat melakukan pembacaan keagamaan yang "modern" juga *(al-qira'ah al-asriyyah*), apalagi *al-qira'ah* yang bercorak kontemporer (*al-mu'asirah*). Cepat atau lambat, ketika Muhammadiyah memasuki abad ke II akan menghadapi situasi keilmuan keagamaan dan keislaman yang memang seperti itu adanya. Bagaimana persiapan dan kesiapan, baik struktural-organisasional (majelis Dikti, majelis Tarjih dan Tajdid, misalnya) maupun personal-individual – para guru dan dosen Keislaman dan Kemuhammadiyahan di sekolah-sekolah dan berbagai perguruan tinggi Muhammadiyah menghadapi tantangan abad ke II Muhammadiyah?

Globalisasi dan Masyarakat Minoritas Muslim di Barat

Apakah Masyarakat atau Peradaban Utama yang dimaksud dalam al-Qur'an, dan lebih-lebih yang tertulis dalam dokumen cita-cita Muhammadiyah, hanya bersifat lokal-kejawaaan /keminangan/kebugisan, atau nasional-keindonesiaan atau juga meliputi global-kesemestaaan (*rahmatan li al-'alamin*)? Jika hanya lokal-kedaerahan, lalu bagaimana hubungan dialektika timbal-balik dan pengaruh resiprokalnya dengan Masyarakat Utama yang ada dan juga dicita-citakan oleh masyarakat Muslim lokal yang lain? Juga bagaimana hubungan antara problem yang semula hanya bersifat lokal, kemudian diangkat oleh media nasional dan pada gilirannya menjadi isu global seperti yang biasa muncul dalam pengeluaran fatwa-fatwa keagamaan? Fatwa hukuman mati bagi Salman Rushdi oleh ulama Iran, fatwa pengharaman karikatur nabi di Denmark? Persoalan di Afrika mengimbas ke Asia dan begitu sebaliknya, juga persoalan di minoritas muslim di Eropa mengimbas ke masyarakat mayoritas muslim di Asia dan begitu pula sebaliknya. Belum lagi dalam hubungannya dengan umat beragama yang lain.

Adalah kenyataan sejarah, bahwa tahun l960 terjadi imigrasi atau perpindahan penduduk dari negara-negara Muslim ke Eropa. Orang-orang Muslim dari Turki dan Marokko banyak berhijrah ke daratan Eropa dan Australia, sedangkan India dan Pakistan banyak yang pindah ke Inggris. Begitu pula sekarang Afganistan, Iraq dan Suria ke Australia. Anak keturunan mereka yang di Eropa sudah menjadi warga negara setempat, mempunyai status ekonomi yang mapan dan berperan dalam komunitas baru baik sebagai pedagang, konsultan, ahli hukum, guru, dosen, dan bahkan anggota parlemen. Kepindahan mereka semula karena semata-mata untuk kepentingan ekonomi dan pembangunan. Mereka datang untuk memenuhi kebutuhan tenaga kerja

yang memang sangat diperlukan untuk pengembangan ekonomi Eropa dan Australia. Mereka bekerja di pabrik-pabrik, buruh bangunan dan berbagai industri jasa yang lain. Di samping mereka yang pindah sebagai tenaga buruh, ada juga *imigrasi intelektual* karena untuk melanjutkan studi, belajar menuntut ilmu pengetahuan di Barat dan kemudian tinggal-menetap sebagai akademisi di perguruan tinggi, menjadi penduduk di negara-negara Eropa, Amerika maupun Australia.[12]

Jumlah mereka sedikit, tetapi tidak sedikit mereka yang menjadi scholars ternama, intelektual, ahli hukum, insinyur, dokter, dosen, peneliti dan guru besar di berbagai perguruan tinggi di Barat. Mereka berasal dari berbagai negara Muslim seperti Turki, Pakistan, India, Iran, Mesir. Tunis, Marokko, Suria, Afrika Selatan, Bangladesh dan begitu seterusnya. Mereka inilah yang dalam tulisan ini disebut minoritas Muslim yang tinggal di Barat. Mereka, para intelektual Muslim generasi baru, pada paro kedua abad ke 20, ini jugalah yang saya kategorikan pada era **Posmodernitas**. Di antara nama-nama yang dapat disebut antara lain: Ibrahim M. Abu Rabi' (Palestina), Bassam Tibbi (Jerman), Khaled Abou el-Fadl (Kuwait; USA), M. Arkoun (Aljazair; Perancis), Abdullah Saeed (Australia), Abdullahi Ahmed al-Naim (Sudan; USA), Akbar S. Ahmed (Pakistan; Inggris), Fazlur Rahman (Pakistan; USA), Ismail Raji' al-Faruqi (Palestina; USA), Sa'diyya Shaikh (Afrika Selatan), Amina Wadud (Afrika Selatan; USA), Leila Ahmad (USA), Farid Esack (Afrika Selatan), Ziba Mir-Hossein (Iran; Inggris), Ibrahim Moosa (Afrika Selatan; USA), Omit Safi (Iran; USA), Tariq Ramadan (Swiss). Karya-karya akademik dan penelitian mereka banyak yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan memberi inspirasi pengembangan metodologis studi keislaman di tanah air.[13]

Sejak akhir paroh kedua abad ke-20, apa yang disebut dengan umat Islam sesungguhnya tidak hanya merujuk kepada mereka yang berada di wilayah negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim (**Mus-kris**) tetapi juga meliputi dan mencakup minoritas Muslim di Eropa, Amerika, Australia **(Kris-mus**)[14] dan berbagai tempat

12. Yvonne Yazbeck Haddad (Ed.), *Muslims in The West: From sojourners to citizens*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

13. Dapat ditunjuk sebagai contoh Tholhatul Choir, Ahwan Fanani (Ed.*), Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009; juga M. Arfan Mu'ammar, Abdul Wahid Hasan,dkk., *Studi Islam: Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

14. Para akademisi dan intelektual Jerman tidak tinggal diam dalam menghadapi perubahan demograpi di negerinya. Saya pernah diundang oleh *Wissenschtsrat* (The German Council of Science and Humanities), Jerman untuk memberi masukan terhadap rekomendasi yang diajukan oleh *Wissenschaftsrat* kepada pemerintah Federal Jerman untuk mendirikan Islamic Studies (bukan lagi Orientalism, tetapi mirip-mirip seperti studi keislaman yang ada di perguruan tinggi agama di Indonesia) di perguruan negeri di Jerman, dalam seminar yang diadakan tentang Islamic Studies in Germany, 13-14 Juli 2010, di Cologne.

atau negara yang lain. Pengalaman kesejarahan, psikologi keummatan, pergaulan sosial-budaya, tingkat kesejahteraan ekonomi, penguasaan ilmu pengetahuan, akses terhadap fasilitas kehidupan modern, persoalan hidup sehari-hari di negara 'asing', termasuk pendidikan dan pembinaan keluarga Muslim sangatlah berbeda dari saudara-saudara Muslim mereka yang hidup di negara-negara yang mayoritas Muslim. Jangankan syiar Islam yang biasa diselenggarakan dengan mudah di negara-negara mayoritas Muslim, mendengarkan adzan secara lepas lewat pengeras suara keluar gedung bangunan mushalla atau masjid pun dilarang oleh pemerintah setempat karena akan mengganggu ketenangan masyarakat sekitar yang non-Muslim. Mereka hanya mendengarkan adzan hanya di dalam ruangan masjid, tidak dengan pengeras suara keluar dari masjid.

Menghadapi permasalahan konkrit seperti itu, (psikologi) golongan mayoritas Muslim di wilayah Timur seringkali merasa *humiliated* (terhina; tertekan, terdiskriminasi), tetapi bagi golongan minoritas Muslim di wilayah Barat adalah sebagai bentuk ketaatan warganegara minoritas terhadap konstitusi dan aturan pemerintah setempat. Mereka juga tidak bisa berpikir dan bertindak seolah-olah berada pada wilayah mayoritas Muslim seperti yang mereka rasakan ketika masih berada di kampung halamannya dahulu. Sudah barang tentu menjaga identitas *(identity)* sebagai Muslim tidaklah semudah yang dialami oleh saudara-saudara mereka di negara-negara mayoritas berpenduduk Muslim.[15]

Bagaimana mereka menjalani kehidupan sebagai seorang Muslim? Apakah mereka harus bercita-cita harus dapat mengikuti aturan-aturan fikih yang berlaku di negara mayoritas Muslim ataukah mereka punya kebebasan berijtihad untuk menentukan masa depan mereka sendiri secara otonom sesuai dengan dinamika pergulatan sosial-budaya-agama-ekonomi-politik setempat? Apakah fikih dan fatwa-fatwa keagamaan Islam mereka harus mengikuti persis seperti fikih dan fatwa-fatwa keagamaan seperti yang dipahami dan dikeluarkan oleh saudara-saudara mereka di negara mayoritas? Ke depan, hubungan antara fikih *aqalliyyah dan* fikih *aghlabiyyah* seperti ini akan menarik untuk diamati, dipelajari, dibahas, dan diteliti, karena kedua kelompok tersebut, mayoritas dan minoritas, saling berinteraksi lewat media elektronik, internet, website,

Usulan program baru ini dimaksudkan untuk melayani hajat warganya yang beragama Islam. Yang menarik, usulan rekomendasi ini muncul dari *Wissenschaftsrat*, dari para Ilmuan sosial dan kemanusiaan Jerman, bukan dari Kementriannya dan bukan dari organisasi keagamaannya. Dalam surat undangan disebut "The Recommendations aim at ***restructuring Christian theologies***, ***developing teligious studies and promoting Islamic studies at public universities".*** Lebih lanjut, WR, ***Recommendations on the Advancement of Theologies and Sciences concerned with Religions at German Universities,*** 2010.

15. Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

teleconference, bahkan situs-situs dan media sosial yang sangat mudah diakses oleh siapapun.

Apakah problem sosial, ekonomi, budaya, keamanan dan agama yang dirasakan dan dialami oleh masyarakat muslim di Leiden, Amsterdam, Frankfurt, Melbourne akan disamakan begitu saja dengan problem sosial, ekonomi, budaya, keamanan dan agama yang dialami oleh masyarakat muslim di Mesir, Riyadh, Karaci dan Jakarta misalnya? Perlu imajinasi geografis, demografis dan intelektual sekaligus di sini. *What do all Muslims agree upon?* (Apa saja *to* yang memang disepakati oleh semua orang Muslim di manapun mereka berada?). Kemudian, di mana *saja wilayah yang tidak harus sama dan tidak perlu disepakati bersama dan memerlukan* toleransi tingkat tinggi terhadap perbedaaan dalam membaca dan menafsirkan ajaran agama, sosial dan politik antara wilayah territorial fikih *aqalliyyah* (minoritas) dan wilayah territorial fikih *aghlabiyyah (*mayoritas*)*? Pada level akar rumput keummatan, dan lebih-lebih dunia media, baik cetak dan lebih-lebih elektronik, cita-cita perjoangan menuju Masyarakat Utama dan Peradaban Utama memang memerlukan kehati-hatian, ketelitian, kesabaran, tidak *grusa-grusu*, dan pemikiran genuin-otentik, serta keterbukaan dan keluasan pandangan, jika umat Islam tidak ingin kehilangan *masterplan* perjumpaan horison kelokalan (*Turats Qadim*) dan kesemestaan sekaligus (*Turats Jadid*) dalam identitas keislaman dan kemusliman mereka.

Tidak hanya itu. Yang lebih tajam dan nyata pengaruhnya dalam masyarakat mayoritas Muslim dimanapun mereka berada adalah dalam bidang kesarjanaan, penelitian, keintelektualan dan keulamaan yang dihasilkan oleh karya tulis dan karya kesarjanaan para intelektual Muslim dari kalangan minoritas Muslim di Eropa, Amerika maupun Australia. Karya-karya kesarjanaan Muslim *paska kesarjanaan orientalis* ini sungguh-sungguh berbeda dari karya-karya kesarjanaan, keintelektualan dan keulamaan di berbagai negara mayoritas Muslim, karena training kesarjanaan *(scholarship)* yang mereka lalui dan miliki memang nyata-nyata berbeda baik dari segi metode, pendekatan maupun bahasa asing yang mereka kuasai. Karya tulis kesarjanaan ini dituangkan dalam jurnal keilmuan dan diterbitkan dalam buku-buku literatur keislaman kontemporer. Buku literatur yang ditulis oleh para akademisi, peneliti, intelektual Muslim yang bekerja di berbagai Perguruan Tinggi di Barat ini tidak kecil jumlahnya. Sumbangan mereka tidak kecil dalam pengembangan keilmuan keislaman, khususnya di era kontemporer. Tulisan dan buku-buku mereka dibaca dan diterjemahkan kedalam bahasa Muslim seperti Turki, Iran, Urdu, Arab, Indonesia dan begitu seterusnya.

Banyak ketegangan muncul antara pengalaman tradisi keilmuan

keislaman yang dikembangkan di belahan bumi Muslim yang dihuni mayoritas Muslim (Mesir, Tripoli, Khartum, Karaci, Riyadh, Jakarta, Kualalumpur) dan belahan bumi yang dihuni oleh para akademisi Muslim di Perguruan Tinggi di belahan bumi Barat yang dihuni oleh minoritas Muslim (Chicago, Philadelpia, Berlin, Paris, Melbourne). Para pemimpin dan tokoh Muhammadiyah dalam setiap jenjang dan peringkatnya tidak dapat melepaskan diri dari tanggungjawab intelektualnya dalam menghadapi tantangan baru ini, sebuah tantangan yang tidak dialami oleh generasi tokoh dan pimpinan Muhammadiyah era 100 tahun pertama, lebih-lebih jika dikaitkan dengan cita-cita besar hendak mewujudkan Masyarakat atau Peradaban Utama. Apakah para tokoh dan pemimpin umat (baca: pemimpin Persyarikatan Muhammadiyah) di tingkat lokal, regional, nasional, siap menerima kehadiran generasi intelektual Muslim baru dari kalangan minoritas Muslim dari berbagai negara Barat? Juga apakah mereka siap menerima kehadiran generasi muslim intelektual baru, yang dihasilkan oleh perguruan tinggi di dalam negeri masing-masing, yang berbeda dari training dan latihan yang diselenggarakan secara konvensional dan menurut pagar ketat eksklusivitas organisasi sosial-keagamaan masing-masing? Siap dan tidaknya menerima kehadiran mereka—dan begitu pula sebaliknya—akan mewarnai dinamika sejarah perabadan Islam abad ke 21 ini.

Peran Kesejarahan dan Peradaban Barat

Globalisasi pada era sekarang ini, dengan menggunakan instrumen ilmu pengetahuan dan teknologi adalah memang warisan peradaban Barat. Jika agama ikut-ikut membonceng di belakangnya, itu adalah hal lain. Perkembangan dan pengembangan konsep teologi agama juga sangat dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi ini. Perkembangan ilmu pengetahuan empiris lewat penelitian yang mendalam dan berkesinambungan terhadap alam semesta, sosial-kemanusiaan dan sosial-keagamaan adalah bentuk intervensi Barat, meneruskan dan melanjutkan saja apa yang telah dikerjakan oleh para ilmuan Muslim pada abad-abad sebelumnya. Tujuh abad (abad ke 7–14) peradaban Muslim telah pernah menghiasi, mengukir sejarah, untuk tidak menyebutnya menguasai dunia. Bahasa dan tulisan Arab berikut ilmu pengetahuan yang menyertainya pernah digunakan di mana-mana termasuk di wilayah nusantara. Kerajaan dan *empirum* Islam jatuh bangun, saling silih berganti sampai berakhirnya kerajaan Turki-Usmani di awal abad ke 20.

Sejarah berputar dan sejak abad ke l5 sampai dengan abad ke 20, hampir semua wilayah Islam di bawah jajahan Barat. Metode *research* modern dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan diperkenalkan. Kelautan, kedirgantaraan, ketenagaan, transportasi laut, darat, udara, pertanian, perikanan,

kehutanan dan begitu seterusnya sampai ke tenaga nuklir, persenjataan, eksplorasi ruang angkasa, sampai berujung ke teknologi komunikasi, komputerisasi, media elektronik, media sosial. Berjalan bersamaan pengembangan dan *research* dalam ilmu-ilmu kemanusiaan sejak dari bahasa, filsafat, sosial, budaya, agama, seni dan begitu seterusnya.

Peradaban Muslim abad ke-21 masih berhadapan dan berhubungan dengan peradaban Barat dalam seluruh aspeknya. Politik, ilmu pengetahuan dan teknologi, perekonomian, perdagangan, perbankan, pendidikan, media, *tourism*, perhotelan, pengobatan, politik ketatanegaraan, keberagamaan, bahkan sampai ke tata boga dan tata busana seluruhnya selalu berinteraksi langsung maupun tidak langsung, berdialog dengan kebudayaan dan peradaban Barat. Seluruh fakta sejarah ini seolah-olah membenarkan pendapat Bassam Tibbi, seorang sarjana Muslim dari Siria yang tinggal di Jerman, ketika ia berkata bahwa *'It is hard to reconcile … the religious proclamation, "You are the best community (umma) created by God on earth"* (al-Qur'an 3: 110) *with the reality in which members of this very* umma *rank with the underdogs in the present global system dominated by the West'* (Tibbi, 2001: 54). Sangatlah sulit sekali saat sekarang ini untuk menyesuaikan pernyataan agama al-Qur'an dalam surat Ali Imran, ayat 110 bahwa "Kamu (umat Islam) adalah sebaik-baik masyarakat (*ummah*) yang diciptakan oleh Allah diatas bumi" dengan realitas konkrit di lapangan pada abad ke 21 ini, di mana hampir seluruh umat Islam rata-rata masih terbelakang dalam berbagai seginya dalam bersaing dengan peradaban yang sekarang ini didominasi oleh Barat.[16]

Muhammadiyah didirikan 100 tahun yang lalu adalah untuk menjawab tantangan ini. "Islam yang berkemajoean" adalah idam-idaman dan cita-cita besar para pendiri organisasi ini sampai harus mentransfer, meng*adapt* dan meng-*adopt* cara dan sistem pengelolaan pembelajaran dan persekolahan di era penjajahan Belanda dulu. Sekarang di era kemerdekaan yang ke 69, Muhammadiyah telah memeiliki ribuan sekolah dari SD sampai SMU dan ratusan Perguruan Tinggi Muhammadiyah (PTM) di berbagai daerah di tanah air. Belum lagi menyebut taman kanak-kanak dan pendidikan anak usia dini (PAUD). Mari kita lakukan introspeksi (*muhasabah al-nafs; muhasabah al-harakah)* melewati batas 100 tahun usia Muhammdiyah. Sebutlah salah satu contoh, bagaimana kita menjawab pertanyaan sederhana tapi cukup sulit dijawab: apakah anak-anak dan mahasiswa keluaran sekolah dan perguruan tinggi Muhammadiyah telah menjadi "*khaira ummah*" pada setiap jenjang pendidikan yang diikutinya? Mengapa keluaran sekolah

16. Keprihatinan yang mendalam seperti ini yang juga mendorong Jasser Auda untuk melakukan studi Ph.D ke 2 dan kemudian memimpin Pusat Studi al-*Maqasid Research Centre* di London, dan kemudian menulis buku *Maqasid al-Shariah*. Lihat Jasser Auda, *op. cit.*, h. XXI-XXII

atau Perguruan Tinggi yang didirikan oleh non Muhammadiyah seringkali lebih baik dan lebih unggul dari pada yang didirikan oleh Muhammadiyah? Atau memang bukan kesitu arah pendidikan Muhammadiyah?

Apa arti "*khaira ummah*" untuk wilayah pendidikan? Bagaimana untuk wilayah sosial, ekonomi, politik, budaya, agama, belum lagi menyebut IPTEK? Apakah tata kelola, sistem dan metode pendidikan dan pengajaran telah dievaluasi secara mendasar? Bolehkah sistem pendidikan Muhammadiyah mencangkok sistem lain yang ternyata lebih dapat mengantarkan anak didiknya lebih unggul? Bagaimana sistem pendidikan dan pengajaran materi keislaman di lingkungan perguruan Muhammadiyah? Kata kuncinya, menurut hemat penulis, istilah "*khaira ummah*" dalam al-Qur'an itu bukanlah *taken for granted*, pasti datang dengan sendirinya, otomatis bagus karena sudah ber(i)slam atau ber(m)uhammadiyah, tanpa upaya pembaharuan-pembaharuan yang terus menerus … untuk mencapai derajat "*khaira ummah*", apalagi sampai Masyarakat Utama dan lebih-lebih Peradaban Utama. Perlu kritik tajam secara terus menerus, tidak berhenti melakukan eksperimentasi*, trial and error*, *fresh ijtihad*, dievaluasi dan dimonitor secara saksama oleh persyarikatan. Sampai di sini, belum disinggung perlunya keringat dan kerja keras peneliti dan pekerja dalam laboratorium. Peninjauan ulang terhadap ini semua (meragukan, *doubt*) mengandaikan niscayanya perubahan dalam sistem organisasi pengelolaan sekolah dan perguruan tinggi di lingkungan persyarikatan Muhammadiyah dan kesediaan para pengurus untuk belajar dan keberanian mentransfer dan meng*adapt* keberhasilan organisasi dan metode pembelajaran lain yang lebih unggul dalam bidang yang sama. Masih terngiang-ngiang terus pertanyaan Syeikh Sakip Arsalan, *"Li madza taakhkhara al-Muslimun wa taqaddama ghairuhum?"* di awal abad ke-20 dan ternyata masih berlaku hingga sekarang.

Muhammadiyah, termasuk Majelis Tarjih dan Tajdidnya, harus berani terus-menerus bertanya, melakukan "koreksi", "meragukan" sebagian atau semua langkah yang pernah ditempuhnya sebagai bahan untuk memperbaiki dan menyempurnakan langkah yang akan ditempuh pada masa-masa yang akan datang, khususnya di era abad kedua usianya. Karen inti budaya modern sebenarnya adalah "melembagakan keragu-raguan" *(the Institutionalization of Doubt)*, begitu papar Anthony Giddens dalam karyanya, *The Consequences of Modernity* (1990, 59).

Perjumpaaan Dakwah dan Tajdid serta Dakwah dan Jihad.

Mungkin tidaklah terlalu mengada-ada dan tidak pula berlebihan jika dikatakan bahwa perjuangan dan aktivitas keagamaan umat Islam menuju masyarakat dan atau peradaban

utama pada abad ke 21 sekarang ini akan diwarnai persinggungan, gesekan, rivalitas dan kontestasi antara model gerakan Dakwah dan Tajdid dan model gerakan Dakwah dan Jihad. Akan terjadi perebutan wilayah dan perseteruan psikis dan mungkin juga territorial-politis antara kedua model gerakan dakwah ini. Keduanya sama-sama mengklaim anak kandung al-Qur'an dalam upaya untuk merealisasikan cita-cita idealisme "*khaira ummah*". Rivalitas kewenangan dan perebutan wilayah kerja dakwah antar pendukung kedua model gerakan dakwah Islamiyyah ini sangat mudah di jumpai di lapangan, baik di tempat-tempat peribadatan (mushalla, masjid, langgar) dan pendidikan (sekolah, perguruan tinggi, pesantren) dan juga majelis taklim dan kelompok pengajian, bahkan juga pendirian rumah sakit. Pernyataan di muka publik, statemen-statemen para tokoh dan pemimpinnya di media masa dan forum-forum keagamaan, media elektronik (tampilan dan konten situs-situs di website), media cetak berupa buletin, selebaran-selebaran, pamplet-pamplet dengan mudah dapat ditengarai. Khususnya ketika mereka diminta merespon berbagai isu dan persoalan sosial-budaya, sosial- politik, sosial-ekonomi, sosial-keagamaan, hubungan internasional, hubungan antar agama dan begitu seterusnya.

Semua pihak, tidak hanya Muhammadiyah, perlu terus menerus mencermati dan mewaspadai perkembangan ini, lebih-lebih di lingkungan intern Muhammadiyah, karena dalam Muhammadiyah tegas-tegas disebut ada dua sisi, yaitu aspek "pemurnian" (selain "pembaharuan"), juga ada anjuran 'nahi mungkar' (selain anjuran ber 'amar ma'ruf'), seperti disinggung diatas. Dalam kedua istilah ini, "pemurnian" dan "nahi mungkar", Muhammadiyah bersinggungan langsung dengan identitas yang diusung oleh gerakan Dakwah dan Jihad. Gerakan "pemurnian", kalau tidak pandai mengemasnya akan sangat mudah beralih dan berbelok arah menjadi 'jihad ideologis-kultural' untuk menyerang realitas perkembangan sosio-historis dan realitas perkembangan sosio-kultural keummatan Islam yang sangat kompleks dan beraneka ragam, tidak hanya di tanah air tetapi juga di seluruh dunia Muslim. Sedang penekanan pada sisi 'nahi mungkar', dengan sedikit mengesampingkan 'amar ma'ruf' juga berpotensi akan mudah terbawa arus jihad dengan menggunakan kekerasan (gerakan radikalisme agama) dalam menegakkan perintah-perintah agama secara paksa (*coersive)* dan bukannya persuasif (*persuasive).*[17]

Gelombang jihad rasanya akan memikat dan menarik generasi muda yang haus akan pengetahuan agama, yang masih labil secara kejiwaan apalagi ekonomi, lebih-lebih dipicu dengan

17. Khaled Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan (The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists),* terjemahan Helmi Mustafa, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.

melihat penomena ketidakadilan yang mereka saksikan di berbagai tempat di negeri mereka masing-masing. Gelombang jihad akan semakin menghiasi perjalanan peradaban Islam kontemporer abad ke-21, selagi politik luar negeri negara-negara Barat belum berubah dan dialog antar budaya dan agama tidak tulus dan macet. Gelombang jihad akan tetap menarik generasi muda jika Amerika dan sekutunya belum keluar dari Timur Tengah dan negara-negara mayoritas berpenduduk Muslim lainnya. Kalau itu ukurannya, maka masih agak lama waktunya untuk meredam, apalagi menghilangkan semangat dan militanisme jihad melawan Barat dan sekutunya di dalam negeri Muslim sendiri. Gerakan Dakwah dan Jihad, oleh Ibrahim M. Anu-Rabi', disebut dengan "Islamism".[18] Ketika peradaban Islam kontemporer berhadapan secara langsung dengan peradaban Barat seperti itu, maka gerakan Islam modern maupun yang tradisional, yang menginginkan kemajuan masyarakat muslim untuk mengejar ketertinggalannya juga terkena imbasnya. Imbas itu sangat pahit, dan menimbulkan perpecahan umat jilid berikutnya.

Adalah kenyataan yang tidak dapat dibantah bahwa selain adanya *the clash of civilizations* seperti yang tercermin dalam perang tak berkesudahan di Timur Tengah (Iraq, Palestian-Israel, sekarang disusul Suria) dan wilayah Asia Tengah (Afganistan) dan Asia Selatan (Pakistan), tetapi yang jelas-jelas dihadapi peradaban Islam kontemporer ketika merespon ketiga isu di depan (Minoritas Muslim di Barat, dominasi Barat, dan klaim kebenaran Interpretasi terhadap apa yang disebut "*khaira ummah*") adalah *the clash within (Islamic) civilizations*, baik di Mesir, Aljazair, Sudan, Suria, Saudi Arabia, Pakistan, Indonesia, Turki. Gerakan Salafi, Salafi-Wahhabi atau juga dikenal dengan istilah *Global Salafism* merambah di mana-mana. Dalam bentuknya yang lebih keras muncul pula apa yang disebut Jihadi-salafi.[19] Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah sosial-keagamaan Islam di Indonesia tidak dapat menghindar dari perkembangan kontemporer diatas dan dapat merespon dengan arif dan tegas. Lebih-lebih, jika *sibghah* (corak khas atau ikon) Dakwah dan Tajdid masih melekat di tubuhnya. Namun tidak mudah mempertahankan *sibghah* tersebut, tanpa dibarengi pembaharuan-pembaharuan *from within*, pembaharuan dalam Muhammadiyah sendiri, khususnya ketika memasuki abad kedua usianya. Juga memang perlu diikuti pembaharuan *from without*, yaitu pembaharuan politik luar negeri negara barat, khususnya politik luar negeri Amerika Serikat.

18. Ibrahim M. Abu-Rabi', "Islamism from the Standpoint of Critical Theory", dalam Ibrahim M. Abu M. Rabi' (Ed.), *The Contemporary Arab Reader on Political Islam*, Alberta, Canada: Alberta University Press, 2010, h.VII-XXV.

19. Roel Meijer (ed.), *global salafism: Islam's New Religious Movement,* London: Hurst & Company, 2009.

Dialog antar Umat Beragama (*Ta'alau ila Kalimatin Sawa' Bainana wa Bainakum*)

Salah satu yang membedakan Muslim Modern dan Muslim Progressif, jika saja pengkategorisasian ini benar, maka perhatian, minat, kepedulian dan keterpanggilan tentang perlunya Dialog antar umat beragama adalah satu diantaranya. Menurut hemat saya, era Posmodern lebih dicirikan oleh pola pikir Muslim Progresif dari pada pola pikir Muslim Modern. Berbeda dari Muslim Modern, Muslim Progressif lebih terpanggil untuk melakukan dialog antara umat beragama. Trend atau kecenderungan berpikir keagamaan Islam yang 'baru' ini – tidak baru sesungguhnya, karena al-Qur'an sejak dari awalnya telah mengawali dan mengajak untuk melakukan dialog antar umat beragama – tampak dari tulisan-tulisan dan literatur yang muncul ke permukaaan.[20] Muslim Progressif sekarang hanya ingin merumuskan dan mengartikulasikan kembali bentuk dan formula hubungan yang baik, harmonis, *non-conflictual coexistence* antar berbagai penganut agama-agama dunia, saling menerima dan menghormati antar sesama pemeluk agama-agama yang berbeda, lebih-lebih antara umat Islam dan Kristen di seluruh dunia. Muslim modern kurang begitu vokal dalam menyerukan perlunya dialog antar umat beragama karena masih selalu dibayang-bayangi kecurigaan masa lalu, era kolonialisme dan imperialisme, dimana gerakan evangelisme terasa ada dimana-mana. Jika pun dilakukan, hanya ada pada aras pimpinan elitnya, tetapi tidak tercermin pada program pendidikan, termasuk pendidikan tinggi yang dikelola, apalagi pada lapis pimpinan struktural dibawahnya.

Di era posmodernitas, *tension* atau ketegangan ini masih ada, tetapi secara berangsur dirasakan perlu segera diatasi mengingat karena umat Islam sekarang juga bagian tidak terpisahkan dari negara-negara barat baik di Eropa, juga Amerika maupun Australia. Di dunia ini, menurut catatan Syaikh Ali Goma'a, Mufti dari Mesir, ada 2 milyar manusia menganut agama Kristen, sedang Islam dianut oleh 1,5 milyar manusia.[21] Menyadari akan hal itu, pada tingkat praxis pendidikan, gerakan pendidikan yang terinspirasi oleh pemikiran Fethullah Gulen (Turki; tinggal di Pensylvania), misalnya, memiliki lembaga pendidikan di lebih dari 100 negara di dunia. Fethullah Gulen sangat mengedepankan corak

20. Omit Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford:Oneworld Publications, 2005. Dibawah payung istlah pluralism ada program *inter-faith dialog*. Juga Abdullah Saeed*, Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, London: Routledge, 2006, h. 2 menyebut bahwa *a greater-interfaith interaction* semakin disadari oleh banyak umat beragama di manapun mereka berada.

21. Syaikh Ali Goma'a, "A common Word Between Us and You": Motives and Applications", dalam Waleed El-Ansary and David K. Linnan (Ed.*), Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word",* New York: Palgrave Macmillan, 2010, h.17.

keberagamaan Islam yang lebih ramah dengan kondisi sosial-budaya keagamaan sekitar dimana mereka berada dan dialog antar agama dan dialog budaya antar berbagai penganut agama dan budaya menjadi sangat penting dan mendapat skala prioritas.[22] Gerakan Gulen mempunyai Gulen Chairs di Melbourne Catholic University dan juga di beberapa negara yang lain, termasuk di Jakarta. Di wilayah konflik Pilipina selatan (Zamboanga), ada sekolah yang dinamakan "The Philippine-Turkish School of Tolerance" dimana anak-anak Muslim dan Kristen dididik secara bersama-sama untuk memperoleh pendidikan dan ketrampilan yang baik.[23] Berbeda sama sekali dari corak keberagamaan Islam *ala* Salafi-Wahhabi, yang secara sosial-politis, hanya mementingkan kesetiaan kepada pemimpin yang berasal dari kelompok (pemahaman keagamaan) nya sendiri dan menolak patuh pada kepemimpinan yang dipegang oleh orang Muslim yang bukan dari madzhab dan kelompoknya, apalagi dari non-Muslim (pemahaman dan doktrin ini lebih populer dikenal dengan istilah *al-wala' wa al-barra': the principle of loyalty and diavowal*).[24]

Bukannya kebetulan - meskipun faktor pendorong munculnya berbeda dari yang disebut dalam uraian diatas - jika kemudian muncul surat terbuka (*Open Letter*) atau dokumen penting dalam sejarah hubungan antar penganut agama-agama, khususnya antara Islam dan Kristen abad ke 21, yang diinisiasi oleh orang Muslim. Belakangan dokumen atau surat bersejarah tersebut dikenal dengan sebutan dokumen *A Common Word between Us and You (Ta'alau ila kalimatin sawa' bainana wa bainakum).* Dokumen ini ditandatangai oleh 138 Muslim intelektual, scholars, ulama, mufti dari berbagai negara berpenduduk Muslim, antara lain Syeikh Muhammad Said Ramadan al-Buti (Suria), Syaikh Ali Jum'a (Mufti Mesir), Syaikh Ahamd Badr al-Din Hassoun (Suria), Syaikh Mustafa Ceric (Bosnia- Herzogovina), Prof. Akber S. Ahmed (USA), Hasan Hanafi (Mesir), Ekmeleddin Ihsanoglu (Turki), Muhammad Hashim Kamali (Malaisia), Seyyed Hossein Nasr (Washington), Pangeran Ghazi bin Muhammad bin Talal (Jordan), Syaikh Wahba Mustafa al-Zuhayli (Suria) dan masih banyak yang lain. Dari Indoensia tercantum nama Nazaruddin Umar dan Din Syamsuddin. Mereka semua sepakat bahwa al-Quran dan Injil sama-sama

22. M. Fethullah Gulen, *Toward a Global Civilization of Love & Tolerance*, New Jersy: The Light, 2004; Robert A. Hunt dan Yuksel A. Aslandogan (Ed.), *Muslim Citizens of the Globalized World : Contributions of the Gulen Movement,* New York: The Light, Inc. & IID Press, 2006*;* Paul Weller and Ihsan Yimaz (Ed.), *European Muslims, Civility and Public Life: Perspectives on and From the Gulen Movement*, London dan New York: Continuum International Publishing Group, 2012.

23. Thomas Michel, "Fethullah Gulen as Educator", dalam M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito (Eds.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gulen Movement*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2003, h. 70.

24. Roel Meijer, "Introduction", dalam Roel Meijer, *op. cit*., h.10.

menekankan pentingnya *Love God* (Mencintai Tuhan) dan *Love Neighbour* (Mencintai Tetangga). Dokumen atau surat ini dikirim ke Paus Benedict XVI. di Roma. Setelah itu, ada respon dari penganut agama Kristen dengan penyelenggaraan serangkaian seminar, konferensi Muslim-Kristen di berbagai tempat di dunia, termasuk yang diselenggarakan oleh gereja Anglikan dari Inggris. Ada pula beberapa buku yang juga terbit merespon ajakan umat Muslim untuk berdialog dengan Kristen, antara lain buku yang diedit oleh Waleed el-Ansary dan David K. Linnan.[25]

Kejadian dan peristiwa diatas menggambarkan betapa pentingnya dialog antar agama untuk Perdamaian Dunia (*World Peace*). Jumlah penganut Islam dan Kristen di seluruh dunia mencapai 55 % dari penduduk dunia. Dengan begitu, sekarang ini boleh dikata bahwa dimana ada orang Muslim pasti ada orang Kristen dan dimana ada orang Kristen disitu ada orang Muslim. Perdamaian Dunia sangat ditentukan oleh pola hubungan sosial antar pengikut kedua agama ini. Kita dapat membayangkan apa yang terjadi di Afrika tengah sekarang ini, dimana milisi agama dan suku sedemikian berkait-kelindan untuk saling menegasikan dan saling meniadakan. Kita tidak bisa membayangkan bagaimana situasi dunia, jika penganut kedua agama berselisih, bertengkar dan berebut kekuasaan tanpa mengindahkan dan berpegang teguh pada nilai-nilai luhur etika yang mendukung pada kehidupan damai, kerjasama, saling menghormati.. Wajah sosial persyarikatan Muhammadiyah pada abad ke II perjalanan sejarahnya sebagian akan ditentukan bagaimana respon dan pandangan dunia keagamaan para anggota dan elit pimpinannya tentang apa yang disebut dengan Dialog antara umat beragama dalam sebuah dunia yang semakin hari semakin sempit, semakin dekatnya hubungan antar personal, sosial dan institusional antara Muslim dan Kristen di belahan dunia yang mana pun mereka berada.

Penutup.

Pergumulan Tradisi, Modernitas dan Posmodernitas akan selalu mengiringi dan membayang-bayangi perjalanan Muhammadiyah dan umat Islam pada umumnya di masa depan. Pergumulan dan dialektikanya tidak lagi cukup antara Tradisi dan Modernitas *(al-Turats wa al-Hadatsah*), tetapi lebih dari itu, karena umat Islam yang hidup pada abad ke 21, sekaligus juga

25.Waleed el-Ansary dan David K. Linnan (Ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word "*, New York: Palgrave Macmillan, 2010. Juga HOPE (House of Prayer for Everyone*), A Common Word*, Australia: HOPE, 2008. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan tambahan keterangan: 138 Tokoh Islam Sedunia, 300 + Tokoh Kristen Sedunia Mencari Solusi bagi masalah terbesar sepanjang masa: Perdamaian Dunia, Jakarta: Ma'arif Institut. Buku Muslim and Christian Understanding sedang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan akan terbit tahun 2014, oleh penerbit Mizan.

berhadapan dan berdialog dengan pola pikir dan budaya Posmodernitas (*ba'da al-Hadatsah)*. Dalam konteks pemikiran keagamaan Islam era Posmodernitas, perkembangan sejarah umat Islam sekarang mengantarkan mereka mengenal apa yang disebut dengan Muslim Progressif, bukan lagi terbatas hanya pada Muslim Modern, selain Muslim Tradisional. 5 fitur (*features)* yang saya ringkaskan diatas berlaku sebagai batu uji dan tolak ukur untuk mengukur keberhasilan dan kegagalan umat Islam membangun pola pikir (*world view*) keagamaan baru (*Turats Jadid*) dalam mengarungi samudra pergumulan sejarah di masa akan datang.

Tantangan yang dihadapi Muhammadiyah pada abad pertama usianya pasti berbeda dari abad kedua usianya, meskipun kontinuitas dan kesinambungan antara keduanya tetap ada. Untuk itu, Paradigma, Model, dan Strategi Tajdidnya juga harus disesuaikan dengan perkembangan terbaru *discourse* keislaman baik dalam teori maupun praktik. Perjumpaan dan pergumulan sosial-keagamaan yang disimbulkan dalam pergumulan dan bertemunya tiga entitas berpikir, yaitu Tradisi, Modernitas dan Posmodernitas adalah ujian sejarah bagi Muhammadiyah untuk menghadapinya. Muhammadiyah perlu melakukan upaya pembenahan dan pembaharuan *from within*, yang meliputi strategi pembaharuan gerakan keilmuan dan pendidikan, mengenal dengan baik dan mendalam metode dan pendekatan terhadap studi Islam dan Keislaman era klasik, modern dan lebih-lebih posmodern.

Mendekatkan dan mendialogkan studi keislaman dan kemuhammadiyahan dengan *Islamic Studies/Dirasat Islamiyyah* dan *Religious Studies,* bersikap inklusif dan terbuka terhadap perkembangan pengalaman dan keilmuan generasi mudanya. Mulai mengenalkan perlunya dialog antar budaya dan agama pada level elit pimipinan dan di basis akar rumput, memahami *cross-cultural values,* memperkaya pengetahuan melalui *cross-reference* dalam hal literatur yang dibaca dan mengembangkan dan mempertajam politik multikulturalitas yang lebih luas (pengembangan lebih lanjut dari Dakwah Kultural) dalam bingkai fikih NKRI dan fikih *World citizenship* (warga dunia) adalah sebagian dari agenda penting yang perlu dimulai penanganannya. Tanpa menempuh langkah-langkah tersebut, gerakan pembaharuan Islam menuju ke arah terwujudnya Masyarakat dan Peradaban Utama di tanah air ini, tentu akan dirasakan terlalu abstrak, melangit dan mengalami kekurangan oksigen untuk menghirup udara keilmuan yang segar dan merespon isu-isu sosial-keagamaan global dan isu-isu peradaban Islam kontemporer.

Untuk konteks keindonesiaan, ikon perjoangan meraih "Islam yang berkemajoean" sepertinya tetap menarik untuk diperbincangkan dan didiskusikan sepanjang masa, meskipun dengan catatan perlunya

mendialogkannya dengan cerdas dengan berbagai jenis bacaan dan pandangan dunia keagamaan Islam yang bercorak *Taqlidiyyah, Tarikhiyyah-Ilmiyyah* dan *Maqasidiyyah*. Dengan begitu kontinuitas dan kesinambungan perjoangan antara generasi abad pertama dan generasi penerus abad kedua masih terpelihara, dan bahkan perlu dikembangkan, sebagaimana diharapkan dan dipesankan oleh *founding fathers* Muhammadiyah terdahulu.

Wallahu a'lam bi al-sawab.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. "Mempertautkan *Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat Islamiyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global", dalam Marwan Saridjo (ed.), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai,* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009.

----, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", *Asy-Syir'ah*, Vol. 46, No.II, Juli-Desember 2012.

El-Ansary, Waleed & Linnan, David K. (ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word "*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 1429H/2008 CE.

Bunt, Gary R. *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environment*. London: Pluto Press, 2003.

Carroll, B. Jill. *A Dialogue of Civilizations: Gulen's Islamic Ideals and Humanistic Discourse*. New Jersey: The Light and the Gulent Institute, 2007.

Chalmers, A.F., *Apa Itu yang dinamakan ilmu?: Suatu penilaian tentang watak dan status ilmu serta metodenya (What is this thing called Science?)*, terjemahan Hasta Mitra, Jakarta: Hasta Mitra, 1983.

Esack, Farid. *Qur'an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.

El-Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist*. New York: HerperCollins, 2007.

El-Fadl, Khaled Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan (The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists)*, terjemahan Helmi Mustafa, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Gulen, M. Fethullah. *Toward a Global Civilization of Love & Tolerance*, New Jersy: The Light, 2004.

Hanafi, Hasan & al-Jabiry, Muhammad Abid. *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib: Nahw i'adati binai al-fikr al-qaumy*

al-araby, Beirut: al-Muassasah al-arabiyyah li al-dirasaat wa al-nasyr, 1990.

Hunt, Robert A. & Aslandogan, Yuksel A. (eds.). *Muslim Citizens of the Globalized World: Contributions of the Gulen Movement*. New Jersey: The Light Publishing, 2007.

Iqbal, Sir Mohammad. *The Reconstruction od Religious Thought in Islam*, Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1986.

Meijer, Roel (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst & Company, 2009.

Michel, Thomas. "Fethullah Gulen as Educator", dalam M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gulen Movement*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2003.

Moosa, Ebrahim "Introduction", dalam Ebrahim Moosa (ed.), *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism Fazlur Rahman*, Oxford: Oneworld Publications, 2000,

Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010*, 2nd Enlarged Edition, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (Iseas), 2012.

Rabi', Ibrahim M. Abu (ed.), *The Contemporary Arab Reader on Political Islam*, Alberta, Canada: Alberta University Press, 2010.

Rahman, Fazlur, *Islam*, terjemahan Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1984.

Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, London: Routledge, 2006.

Safi, Omit (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 2005.

Shahrur, Muhammad, *Nahw Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah: al-Wasiyyah-al-Irts-al-Qawwamah-al-Ta'addudiyyah-al-Libas*, Damaskus: al-Ahali li-tab'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', 2000.

Soroush, Abdul Karim. *Mengguguat Otoritas dan Tradisi Agama (Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Wrtings of Abdolkarim Soroush)*, terjemahan Abdullah Ali, Bandung: Mizan, 2002.

Weller, Paul & Yimaz, Ihsan (ed.), *European Muslims, Civility and Public Life: Perspectives on and From the Gulen Movement*, London dan New York: Continuum International Publishing Group, 2012.

WR, Wissenschaftsrat, *Recommendations on the Advancement of Theologies and Sciences concerned with Religions at German Universities*, 2010.