



Received: 2018-10-30

Accepted: 2020-02-09

Published: 2020-12-18

Original Article

Akar Pemikiran Hukum Islam Liberal: Analisis Terhadap Pemikiran Hukum Islam Ibrahim Hosen

The Roots of Liberal Islamic Law Thought: A Study of Ibrahim Hosen Islamic Law Thought

Zaid Hamdani^a & Rahimin Affandi Abdul Rahim^{a*}

^aDepartment of Fiqh & Usul, University of Malaya, Kuala Lumpur

*Corresponding author, email; faqir_ila_rabbih@um.edu.my

ABSTRACT

Liberal Islamic law, in terms of terminology, is in fact an extension of the Liberal Islamic ideology pioneered by young intellectuals from Western universities. The Liberal Islamic Movement is a continuation of the Islamic modernist movement that emerged in the early 19th century in the Islamic world as a response to the interaction of the Islamic world with Western civilization. Such Islamic modernism was influenced by Western ways of thinking based on rationalism, humanism, secularism and liberalism. Liberal Islam is a new stream of thinking among Muslims. From this it can be concluded that the way of thinking of Liberal Muslims is to make a new conclusion to something out of the ordinary. One of the key figures whom some observers considered as the main pioneer of Liberal Islamic law was Ibrahim Hosen. He was known as an Islamic law scholar who always presents thoughtful ideas related to Islamic law beyond the thinking of other scholars of his contemporaries. The following short essay will try to reveal the thoughts of Ibrahim Hosen in the field of Liberal Islamic law. And we will attempt to see whether or not his thoughts are in line with the teachings and beliefs of the Liberals of Islamic law.

Keywords: Ibrahim Hosen, Liberal Islam, ijtihad, Islamic Legal Thought.

Pendahuluan

Islam yang diturunkan Allah melalui perantara Rasul-Nya iaitu Muhammad SAW berupa wahyu secara berangsur-angsur dan sedikit demi sedikit agar menjadikan hati para pemeluknya menjadi kuat dan mantap. Penurunan Islam secara sempurna ialah ketikamana Rasul SAW berada di penghujung hayatnya. Setelah Islam menjadi sempurna dan Rasul SAW pun wafat, maka wahyupun terhenti dan tidak ada lagi seorang penyampai ajaran yang menyebarkan ajaran yang menyeru kepada kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran. Selepas kewafatan baginda, sebagai rujukan terhadap masalah keislaman diambil alih oleh para sahabat dan selepas ketiadaan para sahabat dilanjutkan oleh ulama *tabi'in*.

Di era *tabi'in* dan seterusnya banyak sekali bermunculan fahaman dan aliran keislaman yang berakibat daripada semakin majunya peradaban dan pemikiran manusia. Dalam menjawab persoalan yang berhubungkait dengan masalah hukum ramai muncul ulama mujtahid yang melahirkan rumusan-rumusan tentang hukum yang bersumberkan daripada sumber yang mu'tabar seperti al-Qur'an dan Hadith. Di samping itu tidak sedikit juga yang melahirkan fahaman tentang keislaman yang bersumberkan kepada rasional semata-mata. Sepanjang sejarahnya, muncullah fahaman Islam Liberal dalam dunia Islam.

Istilah "Islam Liberal" pertama kali digunakan oleh para penulis Barat seperti Leonard Binder¹ dan Charles Kurzman². Binder menggunakan istilah 'Islamic Liberalism' sedangkan Kurzman menggunakan istilah 'Liberal Islam'. Secara tersirat kedua-duanya mempercayai bahawa Islam itu banyak; antaranya ialah 'Islam Liberal'. Namun pada hakikatnya Islam itu sendiri tidaklah banyak, yang banyak hanyalah 'mazhab' dalam Islam. Jadi oleh yang demikian Islam Liberal dimaksudkan di sini ialah merupakan suatu aliran berfikir baru di kalangan umat Islam.³ Penggunaan istilah 'mazhab' untuk Islam Liberal menurut Ugi Suharto di sini adalah tidak tepat, sebab pemikiran Islam Liberal tidak termasuk dalam mazhab Islam. Menurutnya lagi, mazhab-mazhab dalam Islam tetap merujuk kepada induk yang sama, yang telah disepakati, yang satu, yang mapan, yang dipersetujui oleh seluruh umat Islam dari dahulu sehingga kini. Adapun Islam pemikiran Liberal, ia adalah suatu pemikiran yang berupaya membebaskan dan 'meliberalkan' umat Islam dari Islam yang satu, yang disepakati, dan Islam yang sudah mapan. Tegasnya pemikiran Islam Liberal tidak dapat dikatakan sebagai mazhab Islam kerana pemikiran ini bertujuan 'meliberalkan' dan merungkai takrif Islam yang telah dipersetujui oleh seluruh umat Islam.⁴

Meskipun demikian terdapat sarjana Islam lain yang lebih cenderung menggunakan istilah 'mazhab' untuk Islam Liberal.⁵ Menurut Jalaluddin Rakhmat, Islam Liberal ialah suatu pemikiran yang berusaha menemukan ruh atau semangat dari ajaran al-Qur'an dan al-Hadith. Dengan demikian, dapat dikatakan ciri khas kaum liberalis menurutnya ialah upaya untuk menangkap esensi wahyu; makna wahyu di luar erti lahiriah dari kata-kata. Mereka bersedia meninggalkan makna lahir dari teks untuk menemukan makna dalam dari konteks.⁶

Pemikiran Islam Liberal berpunca daripada pengaruh pandangan hidup Barat dan peradabannya yang *hegemonic* dan mendominasi semua bidang kehidupan dewasa ini. Ia merupakan percampuran antara pemikiran 'modernism' yang cuba memberikan tafsiran Islam

¹ Lihat Leonard Binder (1988), *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press.

² Charles Kurzman (1998), *Liberal Islam – A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.

³ Ugi Suharto (2007), *Pemikiran Islam Liberal; Pembahasan Isu-isu Sentral*. Selangor: Dewan Pustaka Pelajar, cet. I, hlm 4

⁴ *Ibid*

⁵ Lihat Jalaluddin Rakhmat (2007), *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh*. Bandung: Mizan Pustaka.

⁶ *Ibid.*, hlm. 211

yang sesuai dengan 'modernity' dan pemikiran 'post modernism'. Namun jika diteliti lebih jauh justeru dalam pemikiran Islam Liberal, pengaruh pemikiran 'post modernism' lebih ketara berbanding yang lainnya.⁷ Di samping itu, fahaman Islam liberal merupakan hasil ataupun buah yang timbul daripada gerakan Sekularisme yang muncul di Barat pada abad ke 15 dan 16. Ianya berasaskan world-view sekularisme yang ingin membebaskan diri daripada kongkongan agama dan gereja yang dituduh bertanggungjawab membawa kejumudan dan penderitaan kepada umat manusia.⁸ Pada peringkat awalnya, gerakan ini lebih bertumpu kepada usaha pembebasan diri dari bidang keilmuan, sosio-politik, ekonomi dan seterusnya merebak kepada bidang keagamaan.⁹ Dominasi world-view sekular ini masih lagi kekal dalam masyarakat barat sehingga pada masa sekarang, walaupun memang wujud pelbagai usaha yang agak agresif untuk mempertikaikan dan menghapuskannya.¹⁰

Meskipun secara terang-terangan fahaman liberalism ini bertentangan dengan world-view Islam, pihak Barat telah cuba menisbalkannya dengan nama Islam. Hal ini dibuat agar ianya mendapat justifikasi kebenaran dengan prinsip Islam yang kemudiannya bakal mendapat sokongan daripada penganut Islam itu sendiri. Atas dasar ini, amat sulit untuk kita memperincikan prinsip dasar Islam liberal kerana klasifikasi Islam liberal diperkenalkan agak lewat dan bersifat sewenang-wenangnya yang diperkenalkan oleh Charles Kurzman dan Leonard Binder. Ianya berasaskan world-view sekularisme barat yang ditempelkan dengan nisbah dan nama Islam. Kemudiannya, pengukuhan konsep dan metodologi Islam liberal ini telah diteruskan sendiri oleh kalangan sarjana Islam sendiri, khususnya dari kalangan yang cenderung untuk bertaqlid dengan pelbagai konsep Post-Modernism Barat. Secara kasarnya, fahaman liberalism dalam bidang agama dapat dicerakinkan dengan beberapa perkara yang utama:¹¹

1. Mempersoalkan dan menentang keras sebarang bentuk otoriti keagamaan, khususnya golongan ulama – dituduh bertanggungjawab mewujudkan gejala authoritarian yang menindas.
2. Mempercayai nisbah relativeism (tiada status kebenaran mutlak) di atas segala perkara, termasuklah dalam soal kebenaran terhadap sesuatu agama.
3. Kuasa mutlak untuk suatu kebenaran dari segi sistem nilai dan hasil pekerjaan manusia berpusat sepenuhnya kepada diri dan nafsu manusia itu sendiri (sensate culture). Semuanya ditentukan sendiri oleh kehendak individu tanpa perlu dipaksa oleh pihak lain.
4. Memperjuangkan kebebasan mutlak individu dalam *soal beragama ataupun daripada agama*. Sebarang usaha Amar Ma'ruf Nahi Mungkar akan dianggap sebagai menindas kebebasan individu ini.
5. Pluralism agama yang melampau, di mana semua agama dianggap sebagai sama. Oleh itu, tidak ada apa-apa keistimewaan yang dimiliki oleh seseorang penganut agama tertentu, termasuklah juga golongan yang tidak beragama.

⁷ Ugi Suharto (2007), *op.cit.*, hlm. 5

⁸ Idris Zakaria (1999), "Intelek Eropah Dan Penentangan Terhadap Agama", dalam *al-Maw'izah*, bil. 7, 1999, hlm 15-21

⁹ Syamsuddin Arif (2008), *Orientalis Dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta : Gema Insani Press, hlm 78.

¹⁰ Muhammad Kamal Hasan (2001), *Intellectual Discourse at the End Of The Second Millennium: Concerns Of A Muslim-Malay CEO*, Kuala Lumpur: UIAM, hlm 113-116

¹¹ Perinciannya boleh didapati dalam Syamsuddin Arif (2008), *Orientalis Dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press; Abu Saif al-Mahshari (2008), "Barat Dan Islam Liberal Pasca 911: Identifikasi, Faham dan Strategi Mendepani Arus Liberal Islam", dalam *Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan*, Anjuran PUM dan YADIM, pada 23-24hb Ogos 2008, di ILIM, Bandar Baru Bangi, Selangor dan Adian Husaini (2005), *Wajah Peradaban Barat*, Jakarta: Gema Insani Press.

6. Kebebasan mutlak perlu diberikan kepada seseorang itu untuk memilih agama, terpenting sekali ianya perlu diberi hak untuk menukar agama mengikut kemahuannya sendiri.
7. Kebebasan mutlak perlu diberikan kepada seseorang itu untuk menukar budaya mengamalkan sesuatu agama daripada sekadar kepercayaan kepada agama semata-mata.
8. Seseorang perlu diberikan kebebasan mutlak untuk mentafsirkan ajaran agamanya dan bukan menjadi hak monopoli sesuatu institusi keagamaan yang khusus. Proses ini dikenali dengan pendekatan dekonstruksi (bongkar) dan rekonstruksi (pasang balik).
9. Menolak pelaksanaan undang-undang Islam di dalam masyarakat dan mendokong penubuhan negara sekular yang kononnya akan menjadi lebih adil kepada semua penganut agama yang berbeza.
10. Paradigma Fundamentalism ataupun usaha mahu berpegang teguh kepada ajaran agama perlu ditentang keras kerana ianya hanya akan membawa kepada sifat radikalism yang melampau.¹² Oleh sebab itu, sebagai gantinya, pendekatan liberal barat perlu dipromosikan sebagai kaedah terbaik seandainya sesuatu masyarakat itu mahu maju dan bersesuaian dengan kehendak dunia moden.¹³

Sementara itu, Charles Kurzman mencatatkan bahawa awal kemunculan Islam liberal adalah impak daripada sebuah perdebatan panjang antara tiga tradisi dalam menginterpretasi sosio-religius dalam dunia Islam selama lebih dari dua abad yang lampau. Tradisi-tradisi ini sebenarnya saling melengkapi dan menjalin hubungan mesra antara satu sama lainnya serta tidak semestinya dianggap berbeza. Bahkan dalam perannya sebagai alat bantu, ketiga jenis tradisi ini memberikan sudut pandang yang signifikan dalam sejarah wacana Islam masa kini.¹⁴ Tradisi *pertama* ialah "Islam adat". Tradisi ini ditandai oleh kombinasi kebiasaan-kebiasaan kedaerahan yang biasa dilakukan di seluruh dunia Islam. Contohnya seperti di Moroko, tradisi menghormati beberapa tokoh yang dianggap suci di mana sebahagian Muslim merasa tidak mempunyai pengetahuan dasar tentang al-Qur'an. Di Indonesia, tradisi semacam ini menyangkut juga pertunjukan-pertunjukan ritual keagamaan dan kekuatan yang mengekspresikan tradisi-tradisi budaya daerah.¹⁵ Kebiasaan-kebiasaan lokal yang dipraktikkan itu, tanpa disedari boleh jadi bertentangan dengan rukun Islam, seperti yang berlaku di Asia Tenggara, di mana di beberapa tempat menziarahi batu-batu keramat dianggap sebagai pengganti yang sesuai untuk ibadah haji yang dianggap sebagai muslihat orang Arab untuk memperdayakan orang-orang mukmin.¹⁶ Selain contoh di atas, banyak lagi praktik-praktik budaya dan tradisi di pelbagai belahan negara di Asia yang masing-masingnya mempunyai corak dan bentuknya yang tersendiri. Tradisi yang berlaku di beberapa negara Asia tersebut merepresentasi majoriti terbesar umat Islam di banyak tempat.

Tradisi *kedua* ialah Islam Revivalis, dikenali juga sebagai Islamisme, Fundamentalisme atau Wahabisme. Tradisi ini menyerang interpretasi adat yang kurang mengambil berat terhadap inti doktrin Islam. Dalam menghadapi pelbagai praktik dan ritual keagamaan yang menyimpang,

¹² Jacques Waardenburg, (1985), "Islam as a Vehicle of Protest", dalam *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*. Berlin: t. tp, hlm. 29-30; Peter Chalk (2002), "Al-Qaeda and its links to terrorist groups in Asia" dalam Andrew Tan dan Kumar Ramakrishna (ed.), *The new terrorism: Anatomy, Trends and Counter-Strategies*. Singapore: Eastern Universities Press, hlm 109-119

¹³ Kalim Siddiqui (1996), *Ke Arah Revolusi Islam*. Hanapi Dolah (terj.). Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, hlm 24-26.

¹⁴ Charles Kurzman (ed.) (2001), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (terj.). Jakarta: Paramadina, hlm. xv

¹⁵ Clifford Geertz (1968), *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 17

¹⁶ Roy F. Ellen (1983), "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South – East Asia", dalam M.B Hooker (ed), *Islam in South – East Asia*. Leiden: E.J. Brill, hlm. 65

tradisi revivalis menginginkan penekanan akan pentingnya bahasa Arab kembali menegaskan kepalsuan institusi-institusi politik lokal sebagai “perebut” kedaulatan Tuhan. Gerakan Muhammad Ibnu Abdul Wahab pada abad ke – 18 di semenanjung Arab – prototype untuk semua gerakan – bertujuan untuk membersihkan pusat-pusat strategik tradisi Islam adat dan praktik-praktik yang tidak Islami yang berkembang pada beberapa abad selepas Islam diwahyukan serta mengembalikan kemurnian Islam sepertimana ia mengecapi masa kejayaannya suatu ketika dahulu.¹⁷

Tradisi *ketiga* ialah Islam liberal. Seperti dinyatakan oleh Charles Kurzman, Islam liberal yang merupakan pendukung kepada Islam Revivalis, mendefinisikan dirinya berbeza secara kontras dengan Islam adat dan menyerukan keutamaan periode Islam paling awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktik-praktik keagamaan masa kini. Namun demikian, Islam liberal menghadirkan kembali masa lalu itu untuk kepentingan moderniti, sedangkan Islam Revivalis menegaskan moderniti atas nama masa lalu. Terdapat pelbagai versi liberalisme Islam, tetapi satu hal yang harus diingat adalah kritik yang dilemparkannya terhadap sama ada Islam adat mahupun Islam revivalis ialah tentang “keterbelakangan” yang dalam pandangan mereka menghalangi dunia Islam untuk menikmati “buah” moderniti iaitu berupa kemajuan ekonomi, demokrasi, hak-hak hukum dan lain sebagainya. Di samping itu, tradisi liberal berpendapat bahawa Islam, jika difahami secara benar, ianya sejalan dengan – atau bahkan perintis jalan – bagi liberalisme Barat.¹⁸

Sejarah Kemunculan Gerakan Islam Liberal di Indonesia

Wacana pemikiran Islam di Indonesia telah berkembang dengan pesat sekali, sehingga pengaruhnya sangat begitu besar sekali, termasuklah di Malaysia. Apa yang unikinya, peta pemikiran Islam baru di Indonesia sentiasa berkembang mengatasi kawasan lain seperti Timur Tengah, Indo-Pakistan dan Eropah. Ianya turut diwarnai antara lain dengan tingginya sifat tradisionalism, rasionalism dan penghargaan terhadap realiti masyarakat Indonesia yang memang bersifat multi kultural. Di samping itu juga, masyarakat Indonesia memang mengamalkan sifat keterbukaan dengan pelbagai bentuk pemikiran baru yang didatangkan daripada luar, sama ada daripada Barat mahupun Timur Tengah.

Berasaskan kepada latarbelakang ini, kita dapat mengenalpasti tahap-tahap perkembangan fahaman liberalisme di Indonesia yang dipelopori oleh sarjana Islam Indonesia. *Tahap awal* kemunculan Islam Liberal di Indonesia ialah dipelopori oleh Nurcholis Madjid pada sekitar tahun 1970-an dengan mengusung idea-idea liberalisasi, sekularisasi, modernisasi dan Islam Kultural. Nurcholis Madjid yang juga merupakan murid kepada Fazlur Rahman di Chicago, memelopori gerakan kelompok liberal bersama dengan Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid. Pada saat itu beliau telah menyuarakan pluralisme agama dengan menyatakan:

*“Rasanya toleransi agama hanya akan tumbuh di atas dasar faham kenisbian (relativisme) bentuk-bentuk formal agama ini dan pengakuan bersama akan kemutlakan suatu nilai yang universal, yang mengarah kepada setiap manusia, yang kiranya merupakan inti setiap agama”.*¹⁹

¹⁷ Charles Kurzman (2001), *op.cit.*, hlm. xvi

¹⁸ *Ibid.*, hlm. xvii

¹⁹ “Sejarah Panjang Islam Liberal di Dunia dan di Indonesia”, dalam <http://www.islamislami.com>, 2hb Januari 2018

Pada tahap awal kemunculannya, idea beliau turut mendapat sokongan daripada sarjana dan pemikir Islam Indonesia lainnya seperti Harun Nasution dan Mukti Ali dan lain-lain.²⁰ Dan tidak berlebihan sekiranya Nurcholis Madjid mendapatkan gelaran Guru Bangsa, suatu gelaran yang cukup berprestij bagi mengenangkan jasanya membawa pembaharuan pemikiran Islam moden. Kesemua gagasan pemikiran Islam Nurcholis Madjid telah mendorong dibangunkannya Universiti Paramadina yang memperjuangkan idea liberalism yang dicetuskan oleh beliau dengan sedikit sebanyak mengadakan penambahan yang lebih berani mengatasi apa yang diutarakan sendiri oleh beliau, seperti idea pluralisme agama dan feminisme moden.

Merujuk kepada fahaman sekularism yang diperkenalkan pertama kali oleh Nurcholis Madjid, dalam ucapannya pada 2hb Januari 1970 yang bertajuk "*Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat*", begitu juga dalam artikelnya yang lain bertajuk "*Sekali Lagi Tentang Sekularisasi*", Cak Nur, nama panggilan Nurcholis Madjid, memperkenalkan istilah "sekularisasi" kepada masyarakat Islam Indonesia dengan mendakwa bahawa sekularisasi tidaklah dimaksudkan dengan penerapan sekularisme. Bahkan menurutnya proses sekularisasi itu merupakan proses Islami seperti tertuang dalam permulaan kalimah syahadah (*La ilaha...*) itu sendiri. Beliau secara terang-terangan mengatakan bahawa:

*"Agama Islam bila diteliti benar-benar dimulai dengan proses sekularisasi lebih dulu. Justeru ajaran "Tauhid" itu merupakan pangkal tolak proses sekularisasi besar-besaran".*²¹

Sebenarnya Cak Nur telah terpengaruh dengan cara analisis Harvey Cox²² dari kalangan pemikir Kristian yang mengatakan bahawa akar sekularisasi itu sudah ada dalam ajaran-ajaran Bible. Cak Nur memang membaca karya Harvey Cox, *The Secular City*, yang terbit tahun 1965 dan ketika itu menjadi *best-seller* di Amerika. Nurcholis Madjid kemudian mengambil gagasan utama Cox itu untuk diterapkan pada Islam. Namun beliau tidak memberitahu kepada masyarakat awam bahawa gagasan sekularisasi itu adalah diciplak daripada pemikiran Harvey Cox.²³

Kemudian *tahap selanjutnya* ialah bermula daripada tahun 2001 ke atas, dengan lahirnya kelompok muda Jaringan Islam Liberal. Kemunculan Jaringan Islam Liberal ini bermula daripada pertemuan yang tidak rasmi antara Ulil Abshar Abdalla (Lakpesdam NU), Ahmad Sahal (Jurnal Kalam), dan Goenawan Muhammad (ISAI) di jalan Utan Kayu 68 H, Jakarta Timur, Februari 2001. Tempat ini kemudian menjadi markas JIL. Para pemikir muda lain, seperti Lutfi Asyaukani, Ihsan Ali Fauzi, Hamid Basyaib dan Saiful Mujani menyusul ikut bergabung. Dalam perkembangannya, Ulil disepakati sebagai penyelaras. Kelompok JIL yang banyak diikuti oleh anak-anak muda berusia antara 20 – 35 tahun, umumnya terdiri dari para pelajar universiti, jurnalis, kolonnis dan peneliti. Tujuan utamanya ialah menyebarkan gagasan Islam liberal seluas-luasnya. Itulah antara sebab mengapa kelompok ini menamakan dirinya sebagai jaringan dan bukan organisasi kemasyarakatan ataupun parti politik. Adapun tema kajian yang disampaikan ialah seputar masalah agama dan demokrasi. Seperti jihad, penerapan syari'at Islam, tafsir kritis, keadilan gender, masalah jilbab dan negara sekular.²⁴

²⁰ *Ibid*

²¹ Drs. Nurcholis Madjid (1977), "*Sekali Lagi Tentang Sekularisasi*", dalam Prof. Dr. H.M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholis Madjid Tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, cet. 2, hlm. 33

²² Harvey Cox (1965), *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: The Macmillan Company.

²³ Ugi Suharto (2007), *op.cit.*, hlm. 9

²⁴ "Sejarah Panjang Islam Liberal...*op.cit.*

Selanjutnya muncul kelompok lain menamakan dirinya dengan kumpulan Post-Tradisionalis yang dipimpin oleh Masdar Mas'udi dan Zuhairi Misrawi. Walaupun kesemuanya berbeza trend pemikiran yang dibawa, tetapi mereka bersepakat dengan idea liberalism asas yang terlebih dahulu di bawakan oleh Nurcholis Madjid.

Pada semua tahap-tahap di atas, terdapat pelbagai sarjana dan kelompok khusus yang memberikan respon yang proaktif-negatif terhadap idea liberalism yang dicetuskan oleh Cak Nur. Ianya termasuklah penentangan oleh Mohammad Rasjidi, Tahir Azhary, Adian Husaini, Hamid Fahmi Zarkasyi, Hartono Ahmad Jaiz dan pelbagai kelompok tertentu seperti Muhammadiyah, FPI, MUI dan sebagainya. Pada tahap tahun 2002 juga menyaksikan kelahiran golongan tradisionalis dan fundamentalis melampau yang memang menentang keras semua idea liberalism yang dibawakan oleh kelompok Paramadina dan JIL.

Suatu perkara unik dan boleh dikatakan agak normal bagi kelompok Islam di Indonesia adalah munculnya pelbagai LSM yang memperjuangkan pelbagai bentuk pemikiran Islam yang agak rencam sifatnya, sama ada liberalis, tradisionalis, sekularis, rasionalis dan fundamentalis. Apa yang agak menarik lagi kesemua LSM ini dikesan telah mendapat bantuan dana daripada luar, sama ada daripada Barat mahupun Timur Tengah. Antara LSM yang menggunakan aliran liberalis adalah JIL, Yayasan Desantara, Lakpesdam, ELKIS, ELSAD, The Wahid Institute dan banyak lagi. Manakala LSM yang mewakili aliran tradisionalis pula adalah INSIST.

Kesemua LSM ini bergantung sepenuhnya kepada dana/funding luar negeri. LSM yang memperjuangkan aliran liberalis menggunakan dana daripada Asia, Ford, Fullbright, Toyota dan Konhraf Adenour Fondation. Bagi LSM tradisionalis pula, golongan ini bergantung kepada dana daripada kerajaan Arab Saudi. Pertentangan yang wujud antara kedua aliran liberalis dan tradisionalis boleh dikatakan agak tegang sehingga kerap menimbulkan pelbagai aksi dan tindakan anarkis. Apatah lagi sebahagian besar daripada perjuangan aliran tradisionalis turut mendapat sokongan kuat daripada aliran fundamentalis yang agak radikal, seperti FPI (Front Pembela Islam).

Islam Liberal dan Hubungkaitnya dengan Sistem Fiqh Islam

Jika dibandingkan antara penganut faham liberalis di Malaysia dan Indonesia, kalau di Malaysia rata-ratanya tidak mendapat pendidikan agama formal yang mendalam sedangkan di Indonesia rata-ratanya terdiri daripada graduan institusi pendidikan tinggi Islam yang beraliran tradisionalism. Justeru realiti ini mendorong sebahagian besar daripada fahaman mereka terhadap sistem fiqh Islam tidaklah begitu negatif dan melampau sepertimana yang berlaku di Malaysia.²⁵

Namun demikian, dengan berkembangnya pelbagai bentuk pemikiran ala rasionalism yang agak melampau di tengah masyarakat, telah menyebabkan semua pihak sama ada dari kalangan pakar ataupun masyarakat awam yang cuba bercakap tentang pemikiran ini walaupun tanpa memiliki pengetahuan asas keilmuan Islam yang memadai. Hal ini sering dijadikan modal utama oleh kalangan sarjana barat bagi menunjukkan suasana konflik (antara sekularis, tradisionalis dan modernis) yang kononnya wujud di dalam dunia intelektual umat Islam moden.²⁶

Antara pegangan golongan liberalis yang berkaitan dengan sistem fiqh Islam ialah: **Pertama**, masih lagi berpegang kepada kerangka asas metodologi hukum Islam (ilmu usul al-fiqh), seperti keperluan menguasai bahasa Arab, mengakui peranan al-Qur'an dan Sunnah, menekankan syarat

²⁵ Rahimin Affandi Abd Rahim (2006), "Islam Dan Isu Penterjemahan Dalam Era Globalisasi", dalam Hamedi Mohd Adnan (ed.), *Penerbitan Malaysia-Indonesia: Mengukuhkan Jaringan Penerbitan Serantau*. Kuala Lumpur: Penerbit UM, hlm. 151-164

²⁶ Peter Riddel (2001), *Islam and the Malay-Indonesian World*. Singapore: Oxford University Press, hlm. 101-135

mujtahid, kaedah pentafsiran nas, kepentingan berpegang kepada qawaid fiqhiyyah dan Maqasid syari'ah. Namun begitu, sebahagian besar daripada pegangan mereka ini telah disertai dengan beberapa pentafsiran baru yang agak berani, seperti:

1. Percubaan untuk menerima paradigma liberalisme barat yang menganggap kandungan kitab suci al-Qur'an yang datang kepada umat manusia telah dicampuri dengan tafsiran dan elemen kemanusiaan yang dilakukan oleh Rasulullah SAW, yang terpengaruh dengan kontekstual budaya Arab. Maknanya al-Qur'an bukanlah kitab yang maksum seperti mana dikehendaki oleh Allah yang terdapat di Luh Mahfuz, tetapi telah menjadi kitab yang penuh dengan elemen kemanusiaan. Hal ini diburukkan lagi dengan wujudnya usaha pentafsiran ulama tafsir silam yang rata-ratanya terpengaruh dengan pelbagai kepentingan budaya setempat dan diri sendiri.
2. Metode Hermeneutik perlu digunakan sebagai ganti terhadap kelemahan formula ilmu tafsir yang dibangunkan oleh sarjana silam. Jika diteliti secara mendalam, kita akan mendapati bagaimana paradigma falsafah yang kononnya dianggap berstatus tinggi dan supreme ini memang mempunyai persamaan dengan paradigma kajian barat yang bertentangan dengan world-view Islam.
3. Terdapat cubaan untuk menapis secara kritikal konsep sunnah Rasulullah SAW yang perlu dinilai mengikut konteks zamannya yang sudah pasti berbeza dengan realiti zaman moden.
4. Penetapan status biasa terhadap Rasulullah SAW dan ulama salaf (elemen terpenting untuk proses ijma') sebagai ketokohan biasa yang boleh dilakukan kritikan demi menjadikannya lebih relevan dengan konteks zaman moden.
5. Mempertikaikan syarat-syarat mujtahid yang telah ditetapkan oleh fuqaha silam yang dikatakan telah ketinggalan zaman dan perlu diperbaiki secara liberal.

Kedua, mengamalkan sikap kritis yang melampau terhadap Turath Islam silam (al-Qur'an, Sunnah dan karya fiqh). Lebih jauh lagi, mereka menganggap sikap berpegang kepada warisan turath ini telah menyebabkan kelemahan daya intelektual dan material umat Islam di zaman moden. Ringkasnya warisan turath dianggap tidak lagi bersifat sakral atau maksum. Hal ini berasaskan kepada beberapa alasan berikut:²⁷

1. Terpengaruh oleh kontekstual ulama yang awal (pengaruh fahaman politik dan budaya setempat).
2. Wujudnya elemen monopoli oleh sarjana Islam dalam mentafsirkan ajaran Islam, yang hanya menyebabkan wujudnya elemen authoritarian (self truth claim) – penindasan terhadap kebebasan individu untuk mentafsirkan Islam.
3. Wujudnya elemen dominasi pro Arabism yang menafikan elemen bukan Arab. Ianya dikatakan lebih bersifat rasial yang melampau kepada budaya Arab, sedangkan masyarakat Arab memang ketinggalan dari segi kemudahan pembangunan. Contohnya, dalam kes kekurangan air yang dialami oleh masyarakat Arab. Sistem fiqh pro Arabism sering memandang tinggi soal air, sedangkan masyarakat luar tanah Arab tidak menghadapi masalah tersebut. Namun begitu kupasan fuqaha silam sering menonjolkan seolah-olah hanya formula fiqh dari konstruksi masyarakat arab yang menghargai air – yang perlu dipakai oleh semua manusia.
4. Ianya penuh dengan budaya Patriakhi yang menindas dan meminggirkan golongan wanita.
5. Ianya penuh dengan elemen penindasan terhadap golongan bukan Islam, tiadanya nisbah yang menghormati hak asasi golongan bukan Islam.

²⁷ Abdul Moqsih Ghazali (2007), "Mengubah Wajah Fiqh Islam", dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK (Universitas Paramadina), hlm 412-431.

6. Ianya penuh dengan elemen fundamentalis yang bersikap fanatik sehingga menggalakkan penggunaan kaedah kekerasan terhadap golongan yang tidak sehaluan dengan pandangan mereka.
7. Ianya penuh dengan nisbah kejahilan dengan realiti Sains dan Teknologi moden, kerana kebanyakan sarjana Islam silam terlalu berpegang kepada paradigma pemikiran Bayani (lebih berpandukan kepada teks dan menafikan fungsi akal).
8. Jawapan Islam yang terkandung dalam warisan turath tidak lengkap dan hanya terhad kepada isu masyarakat yang timbul di zaman silam dan tidak kepada isu zaman moden. Contohnya isu alam sekitar, hak asasi manusia, hak golongan bukan Islam, isu rasuah dan sebagainya.

Ketiga, mereka berusaha mewujudkan sistem fiqh baru berasaskan kepada metodologi liberalisme yang kemudiannya ditawarkan pemakaiannya kepada masyarakat Islam Indonesia.²⁸ Lebih malangnya, alternatif fiqh ini terlalu bersifat liberal dan condong kepada kehendak golongan bukan Islam. Antaranya adalah sistem fiqh dalam beberapa bentuk:

1. Sistem fiqh ibadah, Muamalah, Siyasa dan budaya yang tunduk kepada teori post modernism barat ataupun analisis reductionist yang diutarakan oleh genre orientalism barat. Jelas sekali mereka sanggup memperlekehkan sarjana Islam silam sendiri demi menjaga kehendak pemberi dana mereka daripada Barat. Hal ini amat malang sekali, kerana sebahagian besar daripada metodologi genre orientalism Barat telah dibuktikan sebagai salah, tidak ilmiah dan bersekongkol dengan kuasa politik Barat.
2. Sistem fiqh yang pro Pancasila sehingga sanggup mempersendakan kupasan fuqaha Islam silam. Tindakan buruk ini dapat dikategorikan sebagai penyakit kekeliruan ilmu yang secara langsung menjejaskan pemahaman mereka terhadap hakikat hukum Islam yang sebenar.
3. Sistem fiqh yang menafikan konsep kebenaran Islam yang hakiki, dengan berpegang kepada fahaman bahawa semua agama bersifat relatif. Hal ini bertentangan sama sekali dengan world-view Tauhid.
4. Sistem fiqh yang berteraskan proses tajdid (ala liberalism) yang tidak terhad kepada isu muamalah semata-mata, tetapi terbuka kepada semua dimensi ajaran Islam, termasuklah dalam soal akidah dan ibadah. Lebih teruk lagi, proses ijtihad di dalam membangun sistem fiqh baru ini turut dibuka kepada sarjana bukan lulusan Islam.
5. Sistem fiqh yang berteraskan kepada konsep pluralism agama.²⁹ Bahkan konsep ini memang diakui bukan setakat secara teori, bahkan turut dipraktikkan dalam kes perkahwinan berbeza agama yang dianjurkan oleh golongan liberalis Paramadina.
6. Sistem fiqh yang begitu meraikan realiti dan sifat masyarakat majmuk di Indonesia. Ianya memandang syari'ah Islam tidak harus dijadikan sebagai undang-undang teras negara, tetapi ianya lebih sesuai dijadikan sebagai religio etik dala kehidupan bermasyarakat (Islam Kultural).
7. Sistem fiqh yang mengamalkan sikap positif terhadap konsep sekularisme tajaan Barat memandangkan ianya adalah fenomena biasa dalam konteks dunia moden.
8. Sistem fiqh yang lebih mesra wanita. Apa yang agak negatifnya, mereka begitu sinikal terhadap kitab *turath* Islam, tetapi menghormati dan obses yang melampau kepada konsep feminisme Barat yang secara terang-terangan terpengaruh oleh elemen sekularisme.

²⁸ *Ibid*

²⁹ Tim Penulis Paramadina (2004), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

Biografi Ringkas Ibrahim Hosen

Ibrahim Hosen dilahirkan pada 1hb Januari 1917 di Tanjung Agung, Bengkulu. Beliau merupakan anak kepada pasangan K.H. Hosen, seorang ulama dan saudagar besar keturunan Bugis dan Siti Zawiyah, seorang puteri keturunan diraja dari Kerajaan Salebar. Pada masa kelahirannya suasana Bengkulu masih sunyi daripada lalu lalang manusia. Tambahan pula pada ketika itu penjajah Belanda masih lagi mencengkam kekuasaannya di bumi Indonesia.³⁰

Melihat daripada latarbelakang kedua ibubapanya, tidaklah menjadikan Ibrahim Hosen bersenang lenang duduk dalam rumah tanpa berbuat apa-apa. Justeru beliau turut membantu meringankan beban kerja ibubapanya seperti menjaga kedai dan mengasuh adik-adiknya. Pola hidup yang penuh dengan suasana kesederhanaan telah ditanamkan oleh kedua ibubapanya dalam keluarganya. Ketika masa kecilnya Ibrahim Hosen tergolong sebagai kanak-kanak yang biasa-biasa sahaja, tiada apa-apa perkara istimewa terdapat pada diri Ibrahim Hosen. Proses pembentukan Ibrahim Hosen menjadi seorang ulama telah dimulai daripada pendidikan di lingkungan keluarganya sejak beliau masih kanak-kanak lagi. Ayahnya yang seorang ulama, tampaknya telah melihat potensi yang besar pada diri Ibrahim Hosen sejak masa kecil. Potensi itu kemudian dibina dengan sebaik mungkin oleh ayahnya bagi mendedahkan kepada Ibrahim Hosen kecil terhadap pengetahuan-pengetahuan keislaman yang nantinya akan menjadi modal awal Ibrahim Hosen dalam menekuni kajian keislaman pada perjalanan intelektual Ibrahim Hosen selanjutnya.

Di masa kecilnya Ibrahim Hosen diperlakukan cukup istimewa oleh ayahnya. Perlakuan istimewa ini tidak membuat iri hati adik beradiknya yang lain. Bahkan menambah rasa sayang mereka terhadap Ibrahim Hosen kecil. Pada masa itu, ayah Ibrahim Hosen tak teringin menyekolhkannya ke sekolah Belanda (HIS misalnya), meskipun beliau mampu untuk berbuat demikian. Belajar di sekolah Belanda, termasuk mempelajari bahasanya, menurut ayah Ibrahim Hosen – dan juga fahaman yang dianut oleh kebanyakan ulama ketika itu – masih dianggap tabu.³¹ Oleh kerana itu Ibrahim Hosen dididiknya sendiri.

Ibrahim Hosen mengawali pendidikan dasarnya secara formal pada Madrasah Al-Segaf Singapura. Namun ketika darjah empat keluarganya kembali ke tanah air, kemudian beliau melanjutkan pada sekolah Mu'awanatul Khaer Arabische School (MAS). Pendidikannya dilanjutkan hingga pada peringkat menengah pada sekolah tersebut. Pada saat menempuh persekolahan di peringkat menengah ini Ibrahim Hosen kerap meluangkan masa bagi mendalami ilmu agama dan bahasa Arab kepada Kiyai Nawawi, seorang ulama besar di Lampung ketika itu. Dari Kyai inilah, Ibrahim Hosen memperoleh kelebihan dalam penguasaan ilmu bahasa Arab dan fiqh disamping pelbagai disiplin ilmu agama lainnya.³²

Ibrahim Hosen menamatkan pendidikan menengahnya pada Madrasah Tsanawiyah (MAS) pada tahun 1934. Di samping itu beliauapun telah menamatkan beberapa kitab *turath* daripada Kiyai Nawawi, antaranya ialah kitab nahwu, sharaf dan fiqh, termasuk *Minhaj al-'Abidin* dalam bidang tasauf. Meskipun telah menamatkan pelajarannya di sini dengan hasil yang cukup memuaskan, namun Ibrahim masih belum berpuas hati dengan ilmu yang didapatinya. Berbekalkan ilmu yang didapat, Ibrahim Hosen bertekad melanjutkan pelajarannya di beberapa pondok di tanah Jawa. Pondok yang pertama di masukinya ialah Pesantren Cibeber, Cilegon di Banten. Di sini beliau berguru kepada K.H. Abdul Latif.³³

³⁰ Panitia Penyusun Biografi Ibrahim Hosen (1996), *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 2. Jakarta: LPII-IIQ, hlm. 1

³¹ *Ibid.*, hlm. 5

³² *Ibid.*, hlm. 8

³³ *Ibid.*, hlm. 9

Selain pondok dimana Ibrahim Hosen pergi menuntut ilmu yang disebutkan di atas, terdapat beberapa buah pondok lagi yang didatangi Ibrahim Hosen dalam 'perburuannya' terhadap ilmu-ilmu agama. Dengan cara beliau belajar terus kepada Guru dan Kiyai tersebut, beliau merasakan terdapat kepuasan hati dan merasakan tahap keilmuan yang mantap. Hal ini terbukti selepas puas beliau belajar dengan mendatangi terus para Kiyai tersebut, kemudian sekembalinya beliau ke kampung halamannya beliau sering terlibat dengan perdebatan berkaitan dengan masalah-masalah agama dan hukum Islam, dan beliau dapat menjawabnya dengan baik. Dalam hal berdebat ini sebenarnya bukan perkara yang asing bagi Ibrahim Hosen, kerana dari sejak kecil lagi, beliau sememangnya memiliki sikap *intiqadi*, iaitu sikap yang menunjukkan watak selalu berdebat atau menyangkal suatu persoalan yang menurut keyakinannya salah dan perlu dibenarkan.³⁴

Pada ketika itu, sambil beliau bertugas mengajar pada sekolah yang terdapat di kampungnya, di samping juga dipercayakan menjawat jawatan kuasa kampung, beliau menanamkan keazaman untuk melanjutkan pendidikan ke tahap yang lebih tinggi lagi. Ibrahim Hosen berhasrat melanjutkan pelajarannya ke Universiti Al-Azhar Mesir, cita-cita yang telah lama ditanamkan oleh beliau sejak daripada kecil lagi. Selepas menempuh pelbagai cabaran dan dugaan akhirnya beliau jadi juga berangkat ke Mesir bagi melanjutkan pelajarannya.³⁵

Sekembalinya dari menuntut ilmu di Mesir, pada tahun 1960, beliau mengabdikan diri pada beberapa institusi perguruan tinggi Islam di Indonesia. Antaranya ialah Universiti Al-Wasliyah Jakarta, Universiti Islam Sumatera Utara, IAIN Palembang, IAIN Jambi, Rektor PTIQ dan banyak lagi. Selain itu dalam institusi kerajaan, beliau turut menjawat sebagai salah seorang staf pada Departemen Agama Republik Indonesia (1961-1977), staf ahli Menteri Agama Republik Indonesia (1971-1982) dan Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (1986).³⁶

Hukum Islam Liberal: Analisis Pemikiran Hukum Islam Ibrahim Hosen

Ijtihad merupakan usaha para ulama untuk menjelaskan kandungan al-Qur'an dan al-Sunnah agar sesuai dengan perkembangan zaman. Pada masa Umayyah dan Abbasiyah berlaku usaha besar-besaran untuk kemajuan ilmu pengetahuan dan peradaban. Di Irak muncul Abu Hanifah (w. 150 H/767 M), yang meneruskan dan mengembangkan ijtihad *ahl al-ra'y*. Di Madinah tampil Imam Malik (w. 179 H/795 M) yang meneruskan ijtihad *ahl al-hadith*. Kemudian al-Syafi'i (w. 204 H/819 M) yang pernah berguru kepada Imam Malik dan banyak bertukar fikiran dengan Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (w. 186 H/805 M). Oleh kerana itu, metod yang dikembangkan al-Syafi'i berupaya mengkombinasikan dua model ijtihad di atas. Di samping itu juga muncul Ahmad bin Hanbal (w. 241H/855 M), murid kepada al-Syafi'i seorang ahli hadith yang juga banyak melakukan ijtihad dalam masalah-masalah hukum.³⁷

Pada ketika ini ijtihad mengalami perkembangan yang sangat pesat disebabkan oleh berkembangnya ilmu pengetahuan dan peradaban. Bahkan yang paling menonjol pada masa ini ialah perkembangan dalam bidang hukum Islam yang ditandai dengan munculnya Imam *Mujtahid Mutlaq*. Dengan metod yang mereka miliki, para mujtahid tersebut dapat melakukan ijtihad secara bebas. Atas ijtihad yang mereka lakukan, kemudian muncul pelbagai macam mazhab fiqh.

Hukum Islam yang kreatif dan dinamis, dalam perkembangannya membentuk menjadi mazhab-mazhab atas inisiatif beberapa ahli hukum terkenal. Namun dalam perkembangannya, atas beberapa alasan tertentu, pintu ijtihadpun akhirnya tertutup. Akibat yang muncul dari

³⁴ *Ibid.*, hlm. 18

³⁵ *Ibid.*, hlm. 40 - 47

³⁶ Ahmad Azhar Basyir *et al.* (1996), *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, hlm. 7

³⁷ Munawar Cholil (1998), *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*. Jakarta: Bulan Bintang, cet. 8, hlm. 70 - 115

tertutupnya pintu ijtihad ini, semangat dan kreatifiti dalam menggali dan mengembangkan hukum Islampun akhirnya menjadi pudar dan suram. Doktrin tertutupnya pintu ijtihad mempunyai implikasi yang cukup meluas terhadap dinamika kehidupan umat Islam. Pada titik inilah imej Islam sebagai agama yang sempurna sepanjang zaman menjadi tercalar dan bertolak belakang dengan perkembangan sosial yang kian pesat.

Kedaaan ini berlangsung dalam waktu yang sangat panjang. Sememangnya pada setiap masa sentiasa ada usaha dari beberapa tokoh untuk menembus kebekuan intelektual akibat doktrin tertutupnya pintu ijtihad tersebut. Namun usaha tersebut dalam kenyataannya tidak mampu membawa hasil sepertimana yang diharapkan. Usaha membuka pintu ijtihad kemudian berkembang menjadi perdebatan mengenai persoalan yang lebih bersifat teknikal-operasional.

Di Indonesia, antara tokoh yang memiliki gagasan pembaharuan hukum Islam ialah Ibrahim Hosen. Gagasan pembaharuan hukum Islam oleh Ibrahim Hosen memiliki peran signifikan bagi tumbuhnya semangat baru untuk memecahkan persoalan dalam perspektif hukum Islam. Gagasan Ibrahim Hosen, terutamanya mengenai ijtihad, telah memberikan semangat baru bagi generasi selepasnya untuk terus mendinamisasikan hukum Islam agar sejalan dengan perkembangan zaman. Ali Yafie menyatakan, kehadiran Ibrahim Hosen merupakan bahagian tak terpisahkan daripada peran ulama dan cendekiawan Muslim dalam perjuangan dan pembangunan bangsa Indonesia.³⁸

Gagasan Ibrahim Hosen tentang ijtihad tidak dapat dilepaskan daripada konsep-konsep yang dirumuskannya mengenai dasar-dasar metodologi hukum Islam. Ibrahim Hosen melihat bahawa pembaharuan hukum Islam dilakukan berdasarkan minimal tiga alasan. *Pertama*, setelah agak lama idea pembaharuan muncul, belum ditemukan suatu rujukan yang pasti daripada pencetus pembaharuan yang dapat dijadikan landasan dasar untuk mewujudkan idea tersebut. *Kedua*, daripada tokoh pembaharu Islam sendiri, seperti Muhammad Abduh, Jamaluddin Al-Afghani juga tidak meninggalkan rujukan dan rumusan pembaharuan seperti yang dimaksudkan di atas. Bahkan dapat dikatakan tidak ada kreasi baharu daripada mereka yang ada kena mengena dengan idea pembaharuan. *Ketiga*, banyaknya persoalan terutama daripada kalangan masyarakat awam yang ditujukan kepada Ibrahim Hosen yang berhubungkait dengan penancangan idea dan gagasan tersebut.³⁹

Dalam konteks Indonesia, Ibrahim Hosen adalah termasuk salah seorang pakar hukum Islam yang pendapat-pendapatnya banyak dianggap sebagai kontroversial. Beliau dikenal sebagai pemikir yang unik dan berani tampil beza melalui hujjah yang dibangunnya dengan tetap berpegang pada nas dan *ruh al-tasyri'* serta bersandar pada kemapanannya dalam penguasaan fiqh dan usul fiqh. Kemampuan atau ketidakmampuan pola fikir seseorang pada prinsipnya merupakan gambaran lahiriah tentang jati diri sebenar dirinya. Oleh itu, ketika Ibrahim Hosen tampil dengan wawasan intelektualnya yang luas dalam bidang hukum Islam, maka hal itu sebenarnya telah menggambarkan bahawa Ibrahim Hosen adalah merupakan seorang cendekiawan muslim yang cukup menguasai terhadap permasalahan hukum Islam.

Jika terdapat upaya untuk mengaplikasikan hukum Islam dalam kehidupan sosial, maka agenda mendesak yang harus dipersiapkan ialah visi dan misi yang jelas, dan untuk tujuan tersebut diperlukan adanya pemahaman maksimal tentang kedudukan syari'ah dan fiqh. Berdasarkan teori usul fiqh, Ibrahim Hosen mengklasifikasikan hukum Islam menjadi dua iaitu hukum Islam kategori Syari'ah dan hukum Islam kategori Fiqh. Syari'ah ialah hukum Islam yang

³⁸ Ali Yafie (1996), "Dzalika fadlullahi yu'tihi man yasya'", dalam Panitia Penyusun Biografi Prof. K.H. Ibrahim Hosen, *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 2. Jakarta: LPII-IIQ, hlm. 288

³⁹ Ibrahim Hosen (1985), "Kerangka Landasan Pemikiran Islam", dalam *Mimbar Ulama*, Tahun IX No. 91 Februari/Mac 1985, hlm. 4

dijelaskan secara tegas dalam al-Qur'an atau Sunnah yang tidak mengandung pentafsiran atau pentakwilan. Sedangkan fiqh ialah hukum Islam yang tidak/belum ditegaskan oleh nas al-Qur'an dan Sunnah dimana hal itu baru diketahui melalui ijtihad. Dari segi status dan penerapan antara syari'ah dan fiqh tidak sama. Syari'ah statusnya *qat'i*, sedangkan fiqh statusnya *zanni*.⁴⁰

Berdasarkan pengklasifikasian ini, Ibrahim Hosen menyatakan bahawa hukum Islam kategori syari'ah tidak diperlukan ijtihad kerana kebenarannya bersifat absolut/mutlak, tidak boleh ditambah atau dikurangi. Dari segi penerapannya, keadaanlah yang harus tunduk kepadanya dan ia berlaku umum tidak mengenal waktu dan tempat. Sedangkan kategori fiqh kebenarannya relatif, ia benar tapi mengandung kemungkinan salah atau salah tapi mengandung kemungkinan benar. Dan dari segi penerapannya, fiqh justeru harus sejalan dengan atau mengikuti keadaan, untuk siapa dan dimana ia akan diterapkan.⁴¹ Ia disebut sebagai kebenaran nisbi/relatif, sebab ia terhasil daripada *zann* seorang mujtahid mengenai hukum sesuatu yang dianggapnya sebagai hukum Allah melalui ijtihad. Di samping itu ia haruslah sejalan dengan destinasi dan semangat hukum Islam, iaitu menciptakan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan.⁴² Dan daripada sinilah Ibrahim Hosen memulakan pembaharuan hukum Islam tersebut.

Hukum fiqh sebagai hasil pemikiran para mujtahid sangat dipengaruhi oleh latar belakang budaya, pola pikir dan kapasiti keilmuan mujtahid itu sendiri. Oleh yang demikian, fiqh yang dihasilkan oleh seseorang mujtahid kadang-kadang berbeza dengan mujtahid lainnya, disebabkan oleh kerana latar belakang tersebut di atas. Upaya untuk mempersempit perbezaan di kalangan mujtahid atas fiqh yang mereka hasilkan sangat diperlukan adanya penguasaan terhadap perlbagai ilmu pengetahuan yang integral dengan persoalan fiqh yang tengah dibincangkan. Meskipun seringkali berlaku perbezaan pendapat di kalangan mujtahid, namun ijtihad menurut Ibrahim Hosen⁴³ merupakan jalan yang paling efektif untuk melestarikan hukum Islam, kerana itu perbezaan hasil ijtihad adalah hal yang dapat di terima.⁴⁴

Selanjutnya menurut Ibrahim Hosen, hukum fiqh sebagai hasil ijtihad seharusnya tidak statik atau kaku, sebab sifat dari fiqh itu sendiri ialah elastik dan dinamis. Oleh kerana itu, dalam penerapannya haruslah kondisional, sesuai dengan tuntutan zaman. Dengan demikian sangat tidak logik jika umat Islam harus terikat pada satu mazhab sahaja, kerana fiqh merupakan produk suatu mazhab pada zaman tertentu dan belum tentu sesuai dengan fiqh produk zaman lain dan mazhab yang berbeza. Oleh kerana itulah, maka para mujtahid melarang kita untuk mengikuti mazhab mereka.⁴⁵

Sebagai salah seorang tokoh pembaharuan hukum Islam di Indonesia, Ibrahim Hosen telah melahirkan banyak idea seputar hukum Islam yang sempat menjadi fenomena dan kontroversial suatu ketika dahulu. Namun begitu, jika diteliti lebih jauh cara beliau beristinbat dengan segala hujjah dan dalil yang dikemukakannya tersebut, semuanya mempunyai pijakan yang jelas, landasan yang cukup kuat, dan meyakinkan dari sisi kebenaran ilmiah. Dari sekian banyak idea dan gagasan beliau tersebut, di sini penulis kutip beberapa sahaja. Antaranya ialah:

⁴⁰ Panitia Penyusun Biografi (1996), *op.cit.*, hlm. 103-104

⁴¹ Ibrahim Hosen (1985), *op.cit*, hlm. 6

⁴² *Ibid.*, hlm. 59

⁴³ Ibrahim Hosen (1985), "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam Ahmad Azhar Basyir *et al*, *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, hlm. 27-29

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 30, lihat juga Ibrahim Hosen (1995), "Taqlid dan Ijtihad: Beberapa Pengertian Dasar", dalam Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Islam dalam Sejarah*, cet. II. Jakarta: Paramadina, hlm. 322

⁴⁵ Ibrahim Hosen, "Menyongsong Abad ke-21: Dapatkah Hukum Direaktualisasikan", dalam Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, *Mimbar Hukum*, No. 12, Tahun V, Februari 1994, hlm. 5

1. Penggunaan *Istishab*

Penggunaan kaedah *istishab* ini dilakukan oleh Ibrahim Hosen pada tahun 1986 ketikamana muncul isu lemak khinzir yang dicampurkan ke dalam pelbagai bahan makanan dan kosmetik tertentu yang sempat mengguncang masyarakat Indonesia saat itu. Isu tersebut terus merebak dan turut disulut oleh pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab dengan menambah daftar makanan dan minuman yang ikut sama mengandungi lemak khinzir. Dengan keadaan seperti ini, aktiviti perekonomian turut terjejas. Dan sebagai akibatnya, beberapa kilang pemproses makanan dan minuman yang menggunakan tenaga pekerja menjadi lesu kerana berhenti memproduksi.

Saat itu Ibrahim Hosen mengamati, jika keadaan tersebut dibiarkan terus-menerus akan berakibat pada jatuhnya perekonomian nasional dalam skala luas. Maka oleh kerana itu Ibrahim Hosen segera berinisiatif mengeluarkan fatwa bahawa dalam keadaan dimana belum ada hasil penelitian laboratorium yang dapat dipertanggungjawabkan, maka segala sesuatu itu dikembalikan kepada hukum asal berdasarkan *istishab*. Atas dasar itu pula, maka semua makanan, minuman termasuk susu dan kosmetik yang diisukan tercemar oleh lemak khinzir tersebut hukumnya adalah halal. Sebab sebelum ada isu lemak khinzir, semua makanan, susu dan kosmetik tersebut hukumnya halal.⁴⁶

2. Memfiqihkan Hukum *Qat'i*

Dalam mengklasifikasikan nas, Ibrahim Hosen mengakui bahawa hukum-hukum yang terkandung dalam nas-nas *qat'i*, sifatnya mutlak dan tidak boleh dipersoalkan lagi. Hal ini menurutnya sudah selari dengan sebuah kaedah fiqh: *la ijthada fi muqabalat al-nas al-qat'i* (tidak dibenarkan berijtihad terhadap nas yang *qat'i*). Akan tetapi menurutnya, bila suatu hukum tidak boleh berubah maka hukum itu akan menjadi kaku. Maka oleh itu untuk mengatasi kekakuan tersebut, Ibrahim Hosen membahagi nas *qat'i* tersebut menjadi dua iaitu: 1) *Qat'i fi jami' al-ahwal* (*qat'i* dalam semua keadaan) dan 2) *Qat'i fi ba'di al-ahwal* (*qat'i* pada keadaan semasa). Menurutny, yang tidak boleh diijthadi adalah nas yang *qat'i fi jami' al-ahwal*. Sedangkan nas yang *qat'i fi ba'di al-ahwal* boleh sahaja dilakukan ijtihad padanya.⁴⁷

Adapun nas yang bersifat *qat'i fi ba'di al-ahwal* dalam penerapannya dibahagi lagi menjadi dua bahagian/kategori, iaitu: 1) Hukum dasar atau menurut makna tekstual. 2) Hukum kedua atau menurut makna kontekstual. Untuk menguatkan hujahnya tersebut, Ibrahim Hosen mengemukakan contoh bahawa memakan daging khinzir adalah haram menurut hukum asal, yakni dalam keadaan masih belum ada pilihan lain. Akan tetapi dalam keadaan terpaksa (*darurat*), maka berlaku hukum kedua, dalam erti dibolehkan makan daging khinzir. Selanjutnya, beliau mengemukakan kaedah fiqh: *al-daruratu tubihu al-mahzurat* (keadaan terpaksa membolehkan apa yang terlarang). Dalam kaitannya dengan *qat'i fi jami' al-ahwal*, beliau memberi contoh dalam hal jumlah rakaat dalam solat dan bilangan tawaf, yang mana hal ini berlaku untuk sepanjang masa dan tidak pernah berubah. Ertinya ia tidak mengenal hukum pertama dan hukum kedua. Inilah bentuk hukum yang tidak boleh dirubah dan ianya berlaku sepanjang masa.⁴⁸

Berdasarkan huraian di atas, dapat disimpulkan bahawa tidak semua hukum *qat'i* dari segi penerapannya berlaku *fi jami' al-ahwal*. Sebab kalau *qat'i*nya umum pasti ada *qat'i* pula yang

⁴⁶ Panitia Penyusun Biografi (1996), *op.cit.*, hlm. 200 – 201

⁴⁷ Munawir Sjadzali (1995), *Bunga Rampai Wawasaan Islam Dewasa Ini*. Jakarta: Paramadina, hlm. 57 – 58

⁴⁸ Ibrahim Hosen (1995), "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Tim Penulis Buku 70 Tahun Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, cet. I. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, hlm. 273 – 274

berstatus mentakhsiskan, kalau qat'inya mutlaq, ada pula qat'i lain yang mentaqyidkannya. Oleh yang demikian, memfiqihkan qat'i itu adalah dari segi penerapannya, bukan lafaznya yang menafikan seluruh *ihimal*.

Selanjutnya, Ibrahim Hosen menjelaskan bahawa dalam hukum Islam terdapat dua kategori hukum. *Pertama*, "hukum semula" (*'azimah*), dan *kedua*, hukum yang menyalahi hukum pertama kerana perubahan keadaan (*rukhsah*). Kedua kategori hukum inilah iaitu *'azimah* dan *rukhsah* kemudian ditambah dengan kaedah "*taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-amkinah wa al-azminah*" yang dijadikan landasan dasar oleh Ibrahim Hosen dalam memfiqihkan hukum-hukum qat'i. Beliau turut mengakui bahawa memfiqihkan yang qat'i ini telah menjadi perselisihan para ulama. Namun beliau memilih pendapat ulama yang membolehkan, dengan meletakkan syarat ketat iaitu hanya berlaku terhadap qat'i yang keberlakuannya tidak *fi jami' al-ahwal*. Dalam hal ini, beliau memperkuat hujahnya dengan berdalil pada al-Qur'an surah *al-Baqarah: 185*, *al-Hajj: 88*, dan sejumlah hadith Nabi yang menjelaskan tentang kemudahan.⁴⁹

3. Pendekatan *Ta'aqquli*

Ketika Ibrahim Hosen mengemukakan pemikirannya dalam hukum Islam dengan mengadakan pendekatan *ta'aqquli*, sebahagian pengamat menilai bahawa beliau secara terang-terangan dengan sengaja menyebarkan pemahaman liberalism dalam hukum Islam. Antaranya ialah sepertimana dinyatakan oleh Jalaluddin Rakhmat bahawa ketika Ibrahim Hosen berbicara tentang *ta'aqquli* dan *ta'abbudi*, sebenarnya beliau menggaungkan kembali perbezaan pendapat para sahabat tentang sunnah Rasulullah SAW. Adakah Nabi Muhammad SAW berjihad? Ramai kalangan sahabat membahagi perintah-perintah Nabi SAW ke dalam dua bahagian, iaitu yang berhubungan dengan ibadah ritual dan yang berhubungan dengan masalah-masalah sosial. Mereka menerima yang pertama secara *ta'abbudi*, dan menerima yang kedua secara *ta'aqquli*. Pada bahagian yang kedua Rasulullah SAW sering berjihad. Ijtihadnya boleh jadi benar dan boleh jadi salah. Oleh itu sahabat tidak merasa terikat dengan sunnah. Bukankah Nabi SAW mengatakan, "*Kamu lebih mengetahui urusan duniamu*"?⁵⁰

Dalam mendeteksi ajaran hukum Islam, ramai ulama masa silam yang melakukan pendekatan *ta'abbudi* (hukum Islam diterima apa adanya tanpa komen). Oleh kerananya kausaliti *'illat hukum* dan *hikmah tasyri'* tidak banyak terungkap sehingga fikiran kaum muslimin cenderung menjadi jumud. Pendekatan *ta'abbudi* semata ini, menurut Ibrahim Hosen harus dirubah dengan jalan bahawa sebaiknya dalam memahami ajaran/hukum Islam dilakukan melalui pendekatan ilmiah rasional iaitu menuju pendekatan *ta'aqquli*. Dengan mengadakan pendekatan ini, *'illat hukum* dan *hikmah tasyri'* dapat diterima oleh penalaran umat Islam, terutama dalam masalah kemasyarakatan.⁵¹

Dalam pandangan Ibrahim Hosen, sememangnya hukum Islam ada yang bersifat *ta'abbudi* dan ada pula yang bersifat *ta'aqquli*. Maka oleh itu, sempena pembaharuan hukum, hendaklah dibezakan mana yang termasuk kategori *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*. Jika ianya termasuk kategori *ta'aqquli*, maka hendaklah ia difahami dengan pendekatan *ta'aqquli*. Dengan memakai cara ini, maka hukum Islam dapat dikembangkan melalui metod qiyas. Adapun pada bahagian yang selama

⁴⁹ Hadith-hadith tersebut antaranya ialah, seperti: "...Allah menyukai hukum *rukhsah*-Nya dilaksanakan sebagaimana Ia senang hukum *azimah*-Nya dikerjakan". "...Permudahlah dan jangan mempersulit, gembirakanlah dan janganlah membuat mereka lari". "Agama ini mudah, tidaklah seseorang akan memberatkannya kecuali pasti ia terkalahkan. *Ibid.*, hlm. 276

⁵⁰ Jalaluddin Rakhmat (2007), *op.cit.*, hlm. 212

⁵¹ *Ibid.*, hlm 268

ini dianggap ianya *ta'abbudi*, masih terbuka kemungkinan untuk dimasukkan sebagai hukum Islam yang bersifat *ta'aqquli* melalui kajian dan penelitian yang mendalam.

Penilaian dan pembezaan apakah suatu pensyari'atan hukum Islam itu termasuk sesuatu yang *ta'abbudi* dan *ta'aqquli* amatlah penting untuk dilakukan, ianya memandangkan bahawa dengan cara ini akan ditentukan sama ada satu kes hukum itu masih memungkinkan untuk dilakukan ijtihad ataupun tidak.⁵² Jika selepas dilakukan penelitian yang mendalam, ternyata suatu pensyari'atan hukum telah ditetapkan bahawa ianya bersifat *ta'abbudi*, maka berdasarkan penelitian tersebut dapatlah disimpulkan bahawa ijtihad tidak berlaku lagi padanya. Sebaliknya, jika berdasarkan penelitian yang mendalam, bahawa suatu pensyari'atan hukum didapati ianya bersifat *ta'aqquli*, maka ijtihad dapat diberlakukan padanya. Hasil dari hukum tersebut dapat dikembangkan untuk kes-kes lain yang mempunyai persamaan melalui qiyas. Dengan sistem ini, maka hukum itu akan terus berkembang sesuai dengan tuntutan zaman.⁵³ Oleh yang demikian, pada prinsipnya di sini Ibrahim Hosen turut menekankan perlunya rasionalisasi ajaran dan hukum Islam agar mudah difahami dan dapat dilaksanakan secara serentak sama ada teori mahupun praktiknya. Walaupun begitu, beliau juga tidak menafikan bahawa ada juga ajaran atau hukum Islam yang sifatnya *ta'abbudi* semata. Namun Ibrahim Hosen tetap menggalakkan agar apa yang selama ini dianggap *ta'abbudi* supaya diteliti ulang lebih lanjut, sehingga terbuka kesempatan untuk menjadikannya sebagai sesuatu yang *ta'aqquli* dengan tetap berpijak pada landasan *maqasid al-syari'ah* menerusi pemahaman '*illat* dan *hikmah tasyri'*.

Prinsip *ta'aqquli* dapat kita lihat terserlah pada sikap Ibrahim Hosen terhadap permasalahan jenayah yang mana beliau lebih cenderung pada aspek *zawajir* berbanding *jawabir*. Jawabir ialah dimana dengan hukuman yang dijatuhkan kepada si penjenayah, maka dosa atau kesalahan si penjenayah tersebut telah diampuni oleh Allah SWT. Justeru itu, mengenai hukuman dalam kes-kes jenayah, beliau tidak setuju dengan pemahaman yang termaktub dalam nas semata-mata, tidak kurang dan tidak lebih. Oleh yang demikian, dikeranakan terlalu berpegang pada prinsip ini, maka hukuman bagi pencuri hanya dengan potong tangan sahaja, bagi penzina mesti dirajam bagi yang *muhsan* atau disebut 100 kali sebatan bagi yang *ghairu muhsan*.

Pendekatan *ta'aqquli* dalam masalah ini penting untuk dilakukan dan dapat ditempuh dengan menekankan segi *zawajirnya*, iaitu hukuman yang dilakukan agar si penjenayah merasa jera, tidak akan mengulangi perbuatannya lagi. Dengan demikian, hukuman tersebut tidak terikat dan terpaku pada nas. Atas dasar ini, maka pencuri dapat dihukum dengan hukuman lain selain dengan potong tangan, asalkan ia menjadi jera tidak mengulangi perbuatannya lagi. Begitu juga dengan si penzina.⁵⁴

Kesimpulan

Sebagai rumusan akhir, penulis dapat menyimpulkan bahawa perkembangan aliran Islam liberal dan tradisonalis di Indonesia mempunyai momentum yang cukup pesat. Salah satu daripada elemen besar yang disuarakan oleh golongan liberalis ini adalah sikap sinikal-kritikal terhadap warisan Islam klasik, yang sayangnya tidak dilanjutkan sikap yang sama terhadap pandangan yang disuarakan oleh sarjana barat. Atas dasar itulah, fahaman Islam liberal di Indonesia yang dipelopori oleh kaum muda intelektual dengan begitu cepat mudah menyebar dan diterima oleh kebanyakannya kaum terpelajar dan ahli akademik.

Apa yang jelasnya, golongan liberalis ini turut terjebak dengan penyakit taksub kepada pemodenan barat. Hal ini secara langsung bertepatan dengan dua teori yang dikemukakan oleh

⁵² Panitia Penyusun Biografi (1996), *op.cit.*, hlm. 124

⁵³ *Ibid.*, hlm. 125

⁵⁴ Ibrahim Hosen (1995), *op.cit.*, hlm. 269

Ibn Khaldun dan Syed Hussein Al-Attas. Mengikuti Ibn Khaldun, nisbah realiti ketaksuban ini boleh dilihat dari *teori jiwa hamba* yang dihadapi oleh bangsa yang pernah dijajah, yang akan menganggap kuasa bekas penjajah mereka sebagai suatu bangsa yang maju dan agung serta dianggap sebagai patut ditiru oleh bangsa yang pernah dijajah. Manakala bagi Syed Hussein al-Attas pula, beliau mengemukakan *teori mentality watak tertawan*, sikap yang terlalu pro nilai-nilai barat yang dipegang sesetengah kalangan masyarakat Islam selepas merdeka.

Salah seorang tokoh ulama dan cendekiawan Indonesia yang turut terkena tempas semangat liberalism ialah Ibrahim Hosen. Beliau merupakan seorang ulama sekaligus pakar dalam bidang hukum Islam atau fiqh yang berwawasan luas. Ibrahim Hosen dikenali sebagai seorang ulama yang menyerukan digalakkannya ijtihad sempena reaktualisasi hukum Islam di Indonesia. Hal ini dapat dilihat menerusi gagasan-gagasan tentang hukum Islam yang telah dirumuskannya. Sebagai seorang intelektual di Indonesia, beliau telah banyak menyumbang pemikiran-pemikiran baru, terutama dalam hal pembaharuan hukum Islam. Dengan kerangka metodologi yang ditawarkannya, hukum Islam akan selalu dapat menyesuaikan perkembangan zaman.

Jika diamati secara lebih jauh terhadap pemikiran hukum Islam yang ditawarkan oleh Ibrahim Hosen, maka ia dapat dikelompokkan ke dalam mazhab pemikiran liberal. Dengan pemahaman *ta'auquli* terhadap hukum Islam, maka tidak jarang beliau berbeza dengan nas secara harfiah. Meskipun demikian semuanya itu tetap dalam konteks *maslahah* dan berlandaskan kepada *maqasid al-syari'ah*. Selain itu, jika diamati juga, berkenaan dengan pemikiran liberal yang dikemukakan oleh Ibrahim Hosen dalam gagasannya untuk pembaharuan hukum Islam, dapatlah diketahui bahawa beliau adalah antara tokoh terawal yang memperkenalkan pemikiran liberal di Indonesia berbanding dengan Ulil Absar Abdalla. Hal ini terbukti bahawa pokok-pokok pemikiran Ibrahim Hosen sempena pembaharuan hukum Islam telah dimulai sejak beliau menjawat sebagai Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia sekitar tahun '80-an dan fahaman liberalism mengikuti sejarahnya, baru dibangkitkan lagi oleh Ulil Absar Abdalla pada tahun 2001.

BIBLIOGRAFI

Abu Saif al-Mahshari (2008), "Barat Dan Islam Liberal Pasca 911: Identifikasi, Faham dan Strategi Mendepani Arus Liberal Islam", dalam *Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan*, Anjuran PUM dan YADIM, pada 23-24hb Ogos 2008, di ILIM, Bandar Baru Bangi, Selangor.

Abdul Moqsih Ghazali (2007), "Mengubah Wajah Fiqh Islam", dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK (Universitas Paramadina).

Adian Husaini (2005), *Wajah Peradaban Barat*, Jakarta: Gema Insani Press.

Ahmad Azhar Basyir et al. (1996), *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan.

Ali Yafie (1996), "Dzalika fadlullahi yu'tihi man yasya'", dalam Panitia Penyusun Biografi Prof. K.H. Ibrahim Hosen, *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 2. Jakarta: LPII-IIQ.

Charles Kurzman (1998), *Liberal Islam – A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.

(ed.) (2001), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (terj.). Jakarta: Paramadina.

- Cliford Geertz (1968), *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ibrahim Hosen (1985), "Kerangka Landasan Pemikiran Islam", dalam *Mimbar Ulama*, Tahun IX No. 91 Februari/Mac 1985
- _____ (1985), "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam Ahmad Azhar Basyir *et al*, *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, hlm. 27-29
- _____ (1994), "Menyongsong Abad ke-21: Dapatkah Hukum Direaktualisasikan", dalam Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, *Mimbar Hukum*, No. 12, Tahun V, Februari 1994.
- _____ (1995), "Taqlid dan Ijtihad: Beberapa Pengertian Dasar", dalam Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Islam dalam Sejarah*, cet. II. Jakarta: Paramadina.
- _____ (1995), "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Tim Penulis Buku 70 Tahun Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, cet. I. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina
- Idris Zakaria (1999), "Intelek Eropah Dan Penentangan Terhadap Agama", dalam *al-Maw'izah*, bil. 7, 1999.
- Jalaluddin Rakhmat (2007), *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Jacques Waardenburg (1985), "Islam as a Vehicle of Protest", dalam *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*. Berlin: t. tp.
- Kalim Siddiqui (1996), *Ke Arah Revolusi Islam*. Hanapi Dolah (terj.). Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Leonard Binder (1988), *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Muhammad Kamal Hasan (2001), *Intellectual Discourse at the End Of The Second Millennium: Concerns Of A Muslim-Malay CEO*. Kuala Lumpur: UIAM.
- Munawar Cholil (1998), *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, cet. 8. Jakarta: Bulan Bintang.
- Munawir Sjadzali (1995), *Bunga Rampai Wawasaan Islam Dewasa Ini*. Jakarta: Paramadina.
- Nurcholis Madjid (1977), "Sekali Lagi Tentang Sekularisasi", dalam Prof. Dr. H.M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholis Madjid Tentang Sekularisasi*, cet. 2. Jakarta: Bulan Bintang.
- Panitia Penyusun Biografi Ibrahim Hosen (1996), *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 2. Jakarta: LPII-IIQ.
- Peter Riddel (2001), *Islam and the Malay-Indonesian World*. Singapore: Oxford University Press, hlm. 101-135

Rahimin Affandi Abd Rahim (2006), "Islam Dan Isu Penterjemahan Dalam Era Globalisasi", dalam Hamed Mohd Adnan (ed.), *Penerbitan Malaysia-Indonesia: Mengukuhkan Jaringan Penerbitan Serantau*. Kuala Lumpur: Penerbit UM.

Roy F. Ellen (1983), "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South – East Asia", dalam M.B Hooker (ed.), *Islam in South – East Asia*. Leiden: E.J. Brill.

Syamsuddin Arif (2008), *Orientalis Dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press.

Ugi Suharto (2007), *Pemikiran Islam Liberal; Pembahasan Isu-isu Sentral*. Selangor: Dewan Pustaka Pelajar.