Proceedings Borneo International Islamic Conference; Vol. 17. 2026; 346-353
Published by Majmuah Enterprise
eISSN: 2948-5045

Telaah Pemikiran Islam Kontemporer: Analisis Kritis atas Metodologi Islam Kontekstual Masdar F. Mas'udi tentang Pelaksanaan Waktu Haji

*BAIHAKI, M. ABDUL MALIK, MAZRUR

Universitas Islam Negeri Palangka Raya, Indonesia
*baihaki@uin-palangkaraya.ac.id

i. Abstrak

Artikel ini mengkaji tentang pemikiran Islam kontemporer dengan menempatkan metodologi Islam kontekstual Masdar F. Mas'udi sebagai objek analisis kritis, dengan tafsirannya atas QS al-Baqarah [2]:197 tentang pelaksanaan waktu haji adalah pada bulan-bulan tertentu yakni Syawal, Zulqa'dah, dan Zulhijjah sebagai studi kasus. Penelitian ini bersifat kualitatif berbasis studi pustaka dengan analisis deskriptif-kritis. Hasil kajian menunjukkan, *pertama*, pemikiran Islam adalah produk ijtihad intelektual atas wahyu yang bersifat historis dan terbuka terhadap kritik. *kedua*, metodologi Masdar bertumpu pada maslahat dan keadilan sebagai prinsip universal (*qath'i*) dan memosisikan ketentuan teknis sebagai *zhanni* yang dapat berubah. *Ketiga*, dalam kasus pelaksanaan waktu haji, Masdar membaca frasa *asyhurun ma'lumat* secara harfiah sebagai tiga bulan dan memaknai hadis *al-hajju 'Arafah* sebagai penunjuk tempat, bukan waktu, sehingga membuka kemungkinan perluasan waktu pelaksanaan haji. Analisis kritis menunjukkan bahwa gagasan ini kuat pada kepekaan terhadap maslahat dan keselamatan para jamaah haji, tetapi menghadapi tantangan pada paradoks metodologis. Kedudukan Sunnah sebagai penjelas (*bayan*) al-Quran, dan kesepakatan ulama tentang wukuf di Arafah. Gagasan tersebut lebih tepat diperlakukan sebagai wacana ijtihad yang perlu terus diuji melalui ijtihad kolektif, bukan sebagai ketentuan hukum yang telah mapan.

Kata kunci: Pemikiran Islam Kontemporer; Islam kontekstual; Masdar F. Mas'udi; Maslahat; Pelaksanaan Waktu Haji

Abstract

This article examines contemporary Islamic thought by positioning Masdar F. Mas'udi's contextual Islamic methodology as the object of critical analysis, with his interpretation of Qur'an 2:197 concerning the prescribed period for performing Hajj—namely, the months of Shawwal, Dhu al-Qa'dah, and Dhu al-Hijjah—as a case study. This research employs a qualitative approach based on library research and descriptive-critical analysis. The findings reveal three main points. *First*, Islamic thought is a product of intellectual *ijtihad* concerning revelation, which is historically situated and remains open to criticism. *Second*, Masdar's methodology is grounded in *maslahah* and justice as universal principles (*qath'i*), while positioning technical provisions as *zhanni* and therefore subject to change. *Third*, regarding the period for performing Hajj, Masdar interprets the phrase *asyhurun ma'lumat* literally as referring to three months and understands the hadith *al-Hajju 'Arafah* as indicating a place rather than a specific time, thereby opening up the possibility of extending the period for performing Hajj. The critical analysis indicates that this idea is strong in its sensitivity to public interest and the safety of pilgrims, but faces methodological challenges concerning the paradox of its reasoning, particularly regarding the position of the Sunnah as an explanatory source (*bayan*) of the Qur'an and the scholarly consensus concerning *wuquf* at Arafah. This idea is therefore better regarded as a discourse of *ijtihad* that requires continuous examination through collective *ijtihad*, rather than as an established legal ruling.

Keywords: Contemporary Islamic Thought; Contextual Islam; Masdar F. Mas'udi; *Maslahah*; Hajj Period.

ii. A. Pendahuluan

Pemikiran Islam tidak pernah berhenti pada satu bentuk. Sejak persentuhan dunia Muslim dengan Eropa pada abad ke-19, pertanyaan tentang bagaimana wahyu yang universal dipahami dalam ruang dan waktu yang terus berubah menjadi pokok perdebatan lintas generasi.[1] Di Indonesia, perdebatan itu muncul dalam beragam format: pembaruan organisasi modernis, neo-modernisme, reaktualisasi ajaran Islam, hingga fikih sosial di lingkungan pesantren.[2] Salah satu pemikir yang membawa persoalan ini ke ranah metodologi hukum Islam adalah Masdar Farid Mas'udi, intelektual Nahdlatul Ulama yang pada 2020 tercatat sebagai Rais Syuriyah PBNU dan wakil ketua umum Dewan Mesjid Indonesia (DMI).[3] Ia dikenal melalui gagasan zakat sebagai pajak, fikih hak-hak reproduksi perempuan, dan rekonstruksi konsep *qath'i* dan *zhanni*.[4] Salah satu penerapan gagasannya yang paling mengundang perdebatan adalah pembacaannya atas QS

[1] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). 130.

[2] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968–1980* (Jakarta: Paramadina, 1999). 35

[3] Padasuka TV, "KH. MASDAR F MAS'UDI: IBADAH HAJI BISA DILAKUKAN 3 BULAN; SYAWAL, DZULQA'DAH, DZULHIJJAH I PART 2", YouTube, 08 Juli 2021, https:// https://www.youtube.com/watch?v=YNJdFpAmAD0. Dan Alhafiz Kurniawan, "Para Kiai Bahas Pemikiran KH Masdar F. Mas'udi tentang Haji," *NU Online*, 22 Juli 2020, https://www.nu.or.id/nasional/para-kiai-bahas-pemikiran-kh-masdar-f-mas-udi-tentang-haji-QU8IG.

[4] Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997); Masdar F. Mas'udi, *Pajak Itu Zakat: Uang Allah untuk Kemaslahatan Rakyat* (Bandung: Mizan, 2010); Imam Kamaludin, Ryan Arif Rahman, dan Adib Fattah Suntoro, "Konsep Qaṭ'iy

al-Baqarah [2]:197 tentang waktu haji. Menurut laporan NU Online, gagasan itu dilontarkan sejak 1990 dan berisi perluasan waktu haji, termasuk wukuf, sebagaimana "beberapa bulan" yang disebut ayat tersebut, sehingga ibadah haji dapat diselesaikan pada Syawal, Zulqa'dah, atau Zulhijjah; gagasan ini dibahas secara khusus oleh sejumlah kiai dan ulama perempuan NU dalam diskusi daring pada 22 Juli 2020.[5] Sehingga dalam artikel ini berupaya menempatkannya dalam peta pembahasan yang lebih luas yaitu apa yang dimaksud pemikiran Islam, bagaimana sejarah dan modelnya pada era modern-kontemporer, dan di mana metodologi Masdar berdiri di dalamnya. Rumusan masalahnya ialah: 1). Apa pengertian pemikiran Islam dan bagaimana kedudukannya terhadap wahyu, 2). bagaimana sejarah perkembangan dan model pemikiran Islam modern-kontemporer. 3). bagaimana metodologi Islam kontekstual Masdar dan penerapannya pada QS al-Baqarah [2]:197 tentang waktu Haji; dan 4). apa kekuatan serta keterbatasan metodologi tersebut.

iii. B. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan desain studi pustaka (*library research*) dan analisis deskriptif-kritis. Sumbernya adalah segala hal yang meliputi pembahasan karya Masdar F. Mas'udi dan pernyataannya yang terdokumentasi baik melalui wawancara dan diskusi terbuka dari youtube[6] maupun seperti buku, artikel jurnal, skripsi dan laporan media yang kredibel. Kerangka analisis memakai tipologi pendekatan penafsiran Abdullah Saeed (tekstualis, semi-tekstualis, kontekstualis)[7]

C. Pembahasan

1. Pengertian Pemikiran Islam

Secara kebahasaan, *pemikiran* berasal dari kata "pikir", yakni aktivitas akal dalam menimbang, menalar, dan merumuskan sesuatu. Dalam bahasa Arab padanannya adalah *al-fikr*, yang dalam tradisi Islam beririsan dengan *'aql* (nalar) dan *ijtihad* (pengerahan daya intelektual untuk menyimpulkan suatu pandangan). Sebagai rumusan kerja dalam artikel ini, pemikiran Islam (*al-fikr al-Islami*) adalah hasil kerja intelektual umat Islam dalam memahami sumber ajaran (Alquran dan Sunnah), merumuskannya dalam disiplin keilmuan seperti tafsir, kalam, fikih, tasawuf, filsafat, serta pemikiran sosial-politik, dan menerapkannya pada realitas historis yang dihadapi. Rumusan ini menuntut pembedaan antara Islam sebagai wahyu dan Islam sebagai pemahaman. Harun Nasution membedakan ajaran dasar (Alquran dan hadis sahih) dari penafsiran manusia atas ajaran dasar itu; yang pertama bersifat mutlak, yang kedua relatif.[8] Fazlur Rahman membedakan Islam normatif dari Islam historis dan menegaskan perlunya metode yang menjembatani keduanya. M. Amin Abdullah memakai pasangan normativitas–historisitas untuk menjelaskan bahwa agama sebagai ajaran bersifat normatif, sedangkan agama sebagaimana dihayati dan dipikirkan pemeluknya adalah fenomena historis.[9] Dari sudut pandang berbeda, Mohammed Arkoun mengajukan kritik atas "nalar Islam" agar produk pemikiran historis tidak disakralkan seolah-olah ia wahyu itu sendiri.[10] Dari sini dapat disarikan empat ciri pemikiran Islam: (1) bersumber dari wahyu tetapi diproduksi oleh akal manusia; (2) historis, karena dipengaruhi konteks sosial-politik penyusunnya; (3) plural, karena melahirkan mazhab dan aliran yang beragam; dan (4) terbuka untuk dikaji, dikritik, dan direvisi. Adapun kata *modern* dalam "pemikiran Islam modern" merujuk pada pemikiran yang berkembang sejak sekitar abad ke-19 sebagai tanggapan atas modernitas: sains dan teknologi Eropa, kolonialisme, negara-bangsa, dan perubahan sosial-ekonomi.[11] Istilah ini bukan sinonim meniru Barat, sebagaimana akan terlihat, sebagian arus pemikiran modern justru menolak Barat sambil memakai perangkat modern.

iv. 2. Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam Modern-kontemporer

a. a. Prakondisi: kemunduran politik dan revivalisme pramodern

Harun Nasution membagi sejarah Islam ke dalam periode klasik (sekitar 650–1250), pertengahan (1250–1800), dan modern (sejak 1800).[12] Periode modern ditandai oleh melemahnya kekuatan politik Muslim (Utsmani, Safawi, Mughal) di hadapan Eropa. Ekspedisi Napoleon ke Mesir pada 1798 sering dijadikan titik tolak karena membuka mata elite Muslim terhadap kemajuan ilmu dan teknologi Eropa; Hourani bahkan memulai kajiannya tentang pemikiran Arab modern dari tahun tersebut.[13]

---

dan Ẓanniy dalam Epistemologi Hukum Islam: Telaah Model Ijtihad Masdar F. Masudi," *Mizan*, https://ejournal.uika-bogor.ac.id/index.php/MIZAN/article/view/20317.

[5] Alhafiz Kurniawan, "Para Kiai Bahas Pemikiran KH Masdar F. Mas'udi tentang Haji."

[6] Padasuka TV, "KH. MASDAR F MAS'UDI: IBADAH HAJI BISA DILAKUKAN 3 BULAN; SYAWAL, DZULQA'DAH, DZULHIJJAH I PART 1 dan 2", YouTube, 06 dan 08 Juli 2021, https:// https://www.youtube.com/watch?v=YNJdFpAmAD0.

[7] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006). 3–4.

[8] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995). 9.

[9] M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[10] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994). 1.

[11] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975); h. 12–13

[12] Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*. 12–14.

[13] Hourani, *Arabic Thought*; Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*. 34–66

Sebelum itu, abad ke-18 telah menyaksikan gerakan pemurnian internal seperti Wahhabiyah di Arabia dan pembaruan Shah Waliyullah di India. Fazlur Rahman menyebutnya *pre-modernist revivalism*: gerakan yang menyerukan kembali kepada Alquran dan Sunnah serta mengkritik taklid, tetapi belum bersentuhan sistematis dengan sains dan institusi modern.[14]

b. b. Modernisme klasik (sekitar 1800–1930-an)

Gelombang pertama pemikiran modern berupaya mendamaikan Islam dengan rasionalitas dan ilmu modern. Rifa'ah al-Tahtawi, yang dikirim ke Paris pada 1820-an, memperkenalkan gagasan-gagasan Eropa melalui penerjemahan dan pendidikan di Mesir.[15] Jamaluddin al-Afghani menyerukan persatuan dan kebangkitan Muslim menghadapi imperialisme; muridnya, Muhammad Abduh, menekankan rasionalitas, pembaruan pendidikan dan hukum, serta pembukaan kembali pintu ijtihad, dan dilanjutkan oleh Rasyid Ridha melalui majalah *al-Manar*.[16] Di India, Sayyid Ahmad Khan mendirikan lembaga pendidikan Aligarh dan menafsirkan ulang teologi agar selaras dengan ilmu modern, sedangkan Muhammad Iqbal merumuskan rekonstruksi pemikiran keagamaan yang dinamis melalui rangkaian kuliahnya pada 1930. Pada periode ini juga muncul perdebatan tentang perempuan, negara, dan kekhalifahan, antara lain melalui Qasim Amin dan 'Ali 'Abd al-Raziq.

c. c. Revivalisme-Islamisme dan nasionalisme (sekitar 1920-an–1970-an)

Pasca-Perang Dunia I, runtuhnya kekhalifahan Utsmani dan frustrasi terhadap kolonialisme melahirkan arus yang melihat Islam sebagai sistem menyeluruh. Hasan al-Banna mendirikan Ikhwanul Muslimin (1928), Abul A'la al-Mawdudi mendirikan Jamaat-e-Islami (1941), dan Sayyid Qutb merumuskan kritik radikal atas masyarakat modern.[17] Arus ini sering berseberangan dengan modernisme klasik: ia memakai institusi modern (partai, organisasi massa) tetapi menolak sekularisme dan menekankan kedaulatan syariat.

d. d. Neo-modernisme dan kritik epistemologis (sekitar 1960-an–kini)

Pada paruh kedua abad ke-20 muncul generasi yang menilai modernisme klasik terlalu apologetik dan revivalisme terlalu ideologis. Fazlur Rahman mengusulkan neo-modernisme dengan metode gerak ganda: bergerak dari kasus-kasus Qurani menuju prinsip moral-hukum umum, lalu menurunkannya kembali pada situasi kontemporer.[18] Mohammed Arkoun mengajukan kritik atas nalar Islam; Nasr Hamid Abu Zayd memandang Alquran sebagai teks yang berinteraksi dengan konteks bahasa dan budaya; Muhammad 'Abid al-Jabiri menganalisis struktur nalar Arab; dan Hasan Hanafi mengusulkan proyek "tradisi dan pembaruan". Abdullahi Ahmed An-Na'im mengusulkan reformasi hukum publik Islam, dan Charles Kurzman memetakan berbagai suara "Islam liberal" dalam kumpulan teks yang berpengaruh.[19]

e. e. Dinamika di Indonesia

Di Indonesia, pembaruan awal abad ke-20 bertumpu pada organisasi: Muhammadiyah (1912), al-Irsyad (1914), dan Persis (1923) mewakili arus modernis, sedangkan Nahdlatul Ulama (1926) mewakili kalangan tradisionalis pesantren. Pada awal 1970-an, Nurcholish Madjid melontarkan seruan pembaruan pemikiran Islam dan integrasi umat, yang dianggap titik awal neo-modernisme Indonesia.[20] Fachry Ali dan Bahtiar Effendy memetakan pemikiran Islam Orde Baru ke dalam beberapa tipe, di antaranya modernisme, neo-modernisme, dan sosialisme-demokrasi. Pada 1980-an, Menteri Agama Munawir Sjadzali menggulirkan "reaktualisasi ajaran Islam", dan Abdurrahman Wahid memperkenalkan "pribumisasi Islam".[21] Di kalangan pesantren, kontekstualisasi tradisi turath tumbuh melalui fikih sosial Sahal Mahfudh dan program pembacaan kitab kuning secara kontekstual yang digerakkan P3M, tempat Masdar berkiprah.[22] Kuntowijoyo menawarkan paradigma Islam transformatif. Sejak awal 2000-an, muncul pula penolakan keras terhadap arus liberal; salah satu

[14] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970): 317–333.
[15] Hourani, *Arabic Thought*; Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 2002). 67
[16] Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972); 129.
[17] Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 61–69.
[18] Rahman, *Islam and Modernity*; Rahman, "Islamic Modernism."
[19] Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998). 3
[20] Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat," dalam *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987); 89.
[21] Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, ed., *Islam Indonesia: Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989). 81.
[22] Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994). 23

ekspresinya adalah fatwa MUI 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama.[23] Dinamika tarik-menarik inilah konteks intelektual tempat gagasan Masdar diterima sekaligus dipersoalkan.

Tabel 1. Ringkasan fase pemikiran Islam modern-kontemporer

Fase	Periode (perkiraan)	Tokoh/gerakan	Ciri utama
Revivalisme pramodern	abad ke-18	Wahhabiyah; Shah Waliyullah	pemurnian, kembali ke Alquran dan Sunnah, kritik taklid
Modernisme klasik	± 1800–1930-an	al-Tahtawi, al-Afghani, Abduh, Ridha, Sayyid Ahmad Khan, Iqbal	rasionalisasi, reformasi pendidikan dan hukum, adaptasi ilmu modern
Revivalisme-Islamisme	± 1920-an–1970-an	al-Banna, al-Mawdudi, Qutb	Islam sebagai sistem menyeluruh, kritik terhadap Barat, aktivisme politik
Neo-modernisme dan kritik epistemologis	± 1960-an–kini	Rahman, Arkoun, Hanafi, Abu Zayd, al-Jabiri, An-Na'im	metodologi tafsir kontekstual, kritik nalar, hermeneutika

v. 3. Model dan Pendekatan Pemikiran Islam Modern-Kontemporer

Untuk memetakan keragaman di atas, para peneliti mengajukan sejumlah tipologi. Charles Kurzman membedakan tiga kecenderungan: Islam adat (*customary*), Islam revivalis, dan Islam liberal.[24] Fazlur Rahman, dalam tipologi yang lebih historis, membedakan revivalisme pramodern, modernisme klasik, neo-revivalisme, dan neo-modernisme.[25] Untuk konteks Indonesia, Fachry Ali dan Bahtiar Effendy memakai tipologi yang menekankan modernisme, neo-modernisme, sosialisme-demokrasi, dan internasionalisme Islam.[26] Bagi analisis metodologi penafsiran, tipologi Abdullah Saeed paling relevan karena membedakan pendekatan menurut cara membaca teks: *tekstualis* (menekankan makna kebahasaan teks dan cenderung mempertahankan ketentuan hukumnya sebagaimana tertulis), *semi-tekstualis* (mirip tekstualis, tetapi dengan bahasa apologetik modern), dan *kontekstualis* (menekankan konteks sosio-historis pewahyuan maupun konteks kini, sehingga muatan etis-hukum teks dapat dimaknai ulang).[27]

Tabel 2. Model dan pendekatan pemikiran Islam modern-kontemporer

Model	Pendekatan terhadap teks	Pendekatan terhadap realitas	Contoh
Revivalis/tekstualis	makna harfiah dan otoritas teks	realitas dinilai dengan teks	Islamisme (al-Banna, al-Mawdudi, Qutb)
Modernis klasik	rasionalisasi, ijtihad, pembaruan tafsir	adaptasi ilmu dan institusi modern	Abduh, Sayyid Ahmad Khan
Neo-modernis/kontekstualis	tafsir historis-hermeneutik, prinsip moral	teks dan konteks dibaca timbal balik	Rahman, Abu Zayd, Saeed
Kritik nalar	analisis struktur dan sejarah nalar Islam	dekonstruksi klaim otoritas	Arkoun, al-Jabiri

vi. 4. Metodologi Islam Kontekstual Masdar F. Mas'udi

a. a. Profil singkat dan lingkungan intelektual

Masdar Farid Mas'udi adalah tokoh Nahdlatul Ulama berlatar pesantren yang pada 2020 menjabat Rais Syuriyah PBNU.[28] Kajian biografis menyebut keterlibatannya di P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dalam kegiatan pembacaan kitab kuning secara kontekstual. Latar ini penting karena pemikirannya tumbuh dari dalam tradisi pesantren dan perangkat fikih klasik, bukan dari luar tradisi tersebut.

[23] Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama.

[24] Kurzman, *Liberal Islam*.

[25] Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities," dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia, ed., *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 315–330;

[26] Fachry Ali, dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986. 170–174.

[27] Saeed, *Interpreting the Qur'an*.

[28] Kurniawan, "Para Kiai Bahas Pemikiran KH Masdar F. Mas'udi tentang Haji."

b. b. Maslahat sebagai acuan dan rekonstruksi *qath'i–zhanni*

Inti metodologi Masdar adalah rekonstruksi konsep *qath'i* (pasti) dan *zhanni* (dugaan/relatif). Menurut telaah Kamaludin dkk., Masdar mengategorikan kemaslahatan dan ajaran yang bersifat universal sebagai *qath'i*, sedangkan ajaran yang bersifat teknis dan penjabaran sebagai *zhanni*. Konsekuensinya, ketentuan baku yang bersifat teknis dapat dimodifikasi bila dianggap bertentangan dengan maslahat; maslahat menjadi acuan utama dan ajaran teknis berperan sebagai penyokong. Penulis yang sama menilai definisi ini berbeda secara esensial dari pemahaman para ahli usul fikih, yang menentukan *qath'i* dan *zhanni* berdasarkan kepastian sumber (*tsubut*) dan kejelasan makna (*dalalah*), bukan semata maslahat.[29] Kholidah juga menempatkan konsep ini sebagai basis rekonstruksi penafsiran dan penemuan hukum Masdar.[30]

Penelitian lain tentang penafsiran Masdar menyimpulkan bahwa ia memadukan sumber riwayat (*bil ma'tsur*) dan nalar (*bil ra'yi*), memakai corak penafsiran transformatif yang berpegang pada kemaslahatan dan keadilan, serta cenderung pada corak *adabi-ijtima'i* (sosial-kemasyarakatan); penelitian itu pula mencatat bahwa sebagian penafsirannya kontroversial di kalangan ulama.[31] Menarik bahwa Masdar sendiri, dalam diskusi pada Juli 2020, menyatakan tidak memakai metode istinbat yang berbeda dari ulama, yakni menggabungkan semua nas yang berkaitan dengan suatu persoalan.[32]

c. c. Penerapan dan posisi dalam tipologi

Pendekatan ini tampak pada gagasannya tentang zakat sebagai pajak dan hak-hak reproduksi perempuan, sebagaimana tercermin dalam judul karya-karyanya.[33] Dalam tipologi Saeed, pendekatan ini dekat dengan model kontekstualis karena menempatkan prinsip etis (keadilan dan maslahat) sebagai poros, dan ketentuan teknis sebagai wilayah yang dapat dinegosiasikan. Dalam diskursus usul fikih, posisinya mengingatkan pada perdebatan klasik tentang kedudukan maslahat: al-Tufi cenderung memberi posisi kuat pada maslahat, bahkan dalam kondisi tertentu dapat didahulukan atas dalil *zhanni* pada ranah muamalah, sedangkan al-Syatibi menempatkan maslahat sebagai tujuan syariat yang tetap berada dalam koridor teks dan tidak bertentangan dengan dalil *qath'i*.[34]

vii. 5. Studi Kasus: QS al-Baqarah [2]:197 dan Waktu Haji

a. a. Teks dan pembacaan klasik

Ayat yang menjadi pokok perdebatan berbunyi: **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ** (*al-hajju asyhurun ma'lumat*), yang dapat diterjemahkan secara bebas "(musim) haji adalah beberapa bulan yang telah dimaklumi". Dalam literatur tafsir dan fikih klasik, para ulama pada umumnya memahami bahwa Syawal dan Zulqa'dah termasuk bulan-bulan haji, dan perbedaan terutama terletak pada batas akhirnya: sebagian menyebut sepuluh hari pertama Zulhijjah, sebagian hingga fajar malam kurban (sehingga tidak mencakup hari kesepuluh), dan sebagian seluruh Zulhijjah.[35] Perbedaan ini bersumber dari penafsiran kata "bulan" (apakah dua bulan penuh ditambah sebagian bulan ketiga) dan dari riwayat sahabat, antara lain riwayat Ibn 'Umar yang disebut dalam *Sahih al-Bukhari* secara *mu'allaq*. Dalam tradisi tafsir Nusantara, Hamka memahami frasa ini sebagai bulan-bulan yang telah diketahui yang mencakup periode ibadah haji. Poin yang kerap luput adalah bahwa perdebatan klasik itu bukan tentang *berapa bulan* haji, melainkan *apa yang boleh dilakukan di dalamnya*. Pelaksanaan manasik Nabi pada haji wada' berlangsung sekitar enam hari (8–13 Zulhijjah), sebagaimana dipaparkan dalam salah satu kajian tentang gagasan Masdar,[36] sementara ayat menyediakan rentang beberapa bulan. ikhtilaf bermuara pada pertanyaan apakah seluruh ritual haji dapat dilakukan sepanjang musim haji atau sebagian ritual khusus dilaksanakan pada salah satu bulan haji saja. Di titik inilah gagasan Masdar masuk.

---

[29] Kamaludin, Rahman, dan Suntoro, "Konsep Qaṭ'iy dan Ẓanniy."

[30] Kholidah, "Qathi' dan Zhanni menurut Masdar Farid Mas'udi," FITRAH *Vol. 02 No. 1 Januari-Juni 2016* https://jurnal.uinsyahada.ac.id/index.php/F/article/download/453/425.

[31] Heryannor, 2021, *Skripsi, Metode dan Corak Penafsiran Al-Qur'an Masdar Farid Mas'udi,* UIN Antasari Banjarmasin, , https://idr.uin-antasari.ac.id/16916/8/BAB%20V.pdf

[32] Kurniawan, "Para Kiai Bahas Pemikiran KH Masdar F. Mas'udi tentang Haji."

[33] Mas'udi, *Pajak Itu Zakat*; Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*; Kholidah, "Qathi' dan Zhanni."

[34] Ayu Juniaty Siregar dan Rina Solin, "Comparison of the Concept of Maslahah in the Thought of At-Thufi and Al-Syathibi and its Relevance in Islamic Law," *At-Tafahum*, Vol 8, No 2 (2024) https://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/attafahum/article/view/29112

[35] Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, jil. 2, h. 376, tafsir QS al-Baqarah [2]:197; Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Kitāb al-Ḥajj, pembahasan *mīqāt al-zamān*, jil. 1, h. 271

[36] Syaeful Amrurozi, *Analisis Pemahaman Masdar Farid Mas'udi tentang Ayat Waktu Pelaksanaan Haji,* Skripsi, UIN Walisongo, bab IV, 2016, https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/5843/6/BAB%20IV.pdf.

b. b. Argumen Masdar tentang waktu haji

Berdasarkan sumber yang tersedia, argumen Masdar dapat direkonstruksi sebagai berikut. Pertama, pembacaan harfiah atas ayat. Masdar menjadikan QS al-Baqarah [2]:197 sebagai dasar utama, dan berdasarkan wawancara yang ditayangkan di youtube[37] serta menurut berita RMOL.ID yang ditulis oleh Dahlan Iskan ia menegaskan bahwa ayat itu jelas menyebut waktu haji sebagai beberapa bulan yakni Syawal Zulqa'dah dan Zulhijjah, sehingga tidak memerlukan penafsiran tambahan.[38] Ibadah Haji juga merupakan ibadah *fi'li* (aktif), yakni perbuatan yang harus dilakukan bergerak, sehingga sifatnya juga adalah termasuk ibadah yang *muwassa'* waktunya longgar dan luas, bukan ibadah yang waktunya *mudhayyaq* yang pas-pasan dan terbatas waktunya, termasuk ibadah yang sifatnya *tarki* (pasif) seperti puasa dan lain-lain.[39] Jadi ibadah haji adalah ibadah yang jelas-jelas sifatnya *fi'li*, banyak aktivitas bergerak dan waktunya yang *muwassa'* (longgar). Adapun memaknai hadis *hajjul 'arafa*h adalah mengenai tempat, bukan waktu, sehingga bisa dilaksanakan pada waktu yang *muwassaq* tersebut termasuk wukuf di Arafah, dapat dilakukan kapan saja dalam kurun tiga bulan (Syawal, Zulqa'dah, dan Zulhijjah).[40] Kedua, kedudukan praktik Nabi. Praktik Nabi yang menunaikan haji pada hari-hari tertentu di Zulhijjah, menurut Masdar sebagaimana dilaporkan dalam berita RMOL.ID, tidak dapat menghapus ayat yang menyebut waktu haji beberapa bulan, apalagi Nabi hanya sekali berhaji.[41] Ketiga, pemaknaan hadis *al-hajju 'Arafah*. Menurut laporan NU Online, Masdar memaknai hadis ini sebagai "haji itu di padang Arafah", yakni penunjuk tempat wukuf, bukan waktunya; sedangkan wukuf pada hari Arafah dipandang sebagai waktu istimewa dan afdal, bukan syarat sah.[42] Keempat, motivasi maslahat. Peneliti dari Syaeful UIN Walisongo mencatat bahwa gagasan ini ditawarkan sebagai solusi atas masalah yang beberapa kali muncul pada musim haji, termasuk tragedi akibat kepadatan jamaah; durasi manasik yang hanya sekitar sepuluh hari memungkinkan pemberangkatan secara bergilir. Dalam wawancara yang dituangkan RMOL, Masdar juga mengaitkannya dengan panjangnya antrean haji.[43] Kelima, klaim metodologis. Seperti telah disebut, Masdar menyatakan memakai jalan istinbat yang sama dengan ulama, yaitu mengumpulkan seluruh nas terkait waktu haji. Ia telah menyuarakan gagasan ini sejak 1990, kemudian menyusunnya dalam makalah "Waktu Haji itu Tiga Bulan (Memikirkan Kembali Konsep Waktu Haji)" (10 Mei 2015), dan tulisan dalam *Risalah NU* edisi 58–60 (2016).

c. c. Respons akademik dan keulamaan

Diskusi daring para kiai NU pada Juli 2020 menunjukkan bahwa gagasan ini diapresiasi sebagai ijtihad zamani (ijtihad terkait waktu), tetapi para peserta juga mengajukan sanggahan dan pertanyaan tentang metode istinbat yang dipakai. Dalam penelitian Syaeful menyimpulkan bahwa pemikiran Masdar tentang waktu pelaksanaan haji sampai saat ini belum dapat dijadikan dasar hukum ibadah, dan memandangnya sebagai upaya menawarkan solusi atas persoalan musim haji. Kajian lain yang membandingkan Masdar dengan Hasbi ash-Shiddieqy menyimpulkan bahwa perbedaan mereka bersumber dari perbedaan penafsiran atas ayat dan hadis tentang waktu haji.

viii. 6. Analisis Kritis Pemikiran Masdar F. Masudi

a. a. Kekuatan

Pertama, gagasan ini berangkat dari persoalan nyata. Dalam penelitian Syaeful mencatat bahwa ia ditawarkan sebagai respons atas tragedi yang beberapa kali terjadi pada musim haji. Dalam kerangka *maqasid al-syari'ah*, perlindungan jiwa adalah pertimbangan yang sah dalam menata pelaksanaan ibadah, dan maslahat memang diakui oleh para teoretikus usul fikih, meski dengan kedudukan yang diperdebatkan.[44] Kedua, Masdar tidak meninggalkan nas. Ia berangkat dari ayat Alquran dan, menurut pengakuannya, memakai jalan istinbat yang sama dengan ulama, yakni mengumpulkan semua nas yang relevan. Dengan demikian, perdebatan dapat diarahkan pada kualitas pembacaan nas, bukan pada tuduhan meninggalkan teks. Ketiga, gagasan ini membuka forum ijtihad yang terbuka. Diskusi para kiai pada 2020 menunjukkan bahwa ia ditanggapi sebagai ijtihad yang layak diuji secara akademis, bukan ditolak sejak awal.[45]

---

[37] Padasuka TV, "*KH. MASDAR F MAS'UDI: IBADAH HAJI BISA DILAKUKAN 3 BULAN; SYAWAL, DZULQA'DAH, DZULHIJJAH* I PART 2", YouTube, 08 Juli 2021, https:// https://www.youtube.com/watch?v=YNJdFpAmAD0.

[38] Dahlan Iskan "Haji Masdar," *RMOL*, 30 September 2021, https://rmol.id/read/2021/09/30/506302/haji-masdar.

[39] TVNU Televisi Nahdlatul Ulama, *Kyai Masdar Menawar: Waktu Haji Perlu Ditinjau Kembali?*, YouTube, 22 Juli 2020, https://www.youtube.com/live/BKx-JBPDRJI.

[40] Ibid.

[41] Dahlan Iskan "Haji Masdar," *RMOL*.

[42] Kurniawan, "Para Kiai Bahas Pemikiran KH Masdar F. Mas'udi tentang Haji."

[43] Dahlan Iskan "Haji Masdar," *RMOL*.

[44] Ayu Juniaty Siregar dan Rina Solin, "Comparison of the Concept of Maslahah in the Thought of At-Thufi and Al-Syathibi and Its Relevance in Islamic Law," *AT-TAFAHUM: Journal of Law* 8, no. 2 (2024): 76–80, https://doi.org/10.47006/attafahum.v8i2.29112.

[45] Kurniawan, "Para Kiai Bahas Pemikiran KH Masdar F. Mas'udi tentang Haji."

b. b. Keterbatasan dan tantangan

Pertama, redaksi hadis *al-ḥajju ʻArafah* perlu dianalisis dengan memperhatikan konteks matan dan jalur periwayatannya. Dalam riwayat ʻAbd al-Raḥmān ibn Yaʻmūr yang diriwayatkan al-Tirmiżī, Nabi saw. bersabda, *al-ḥajju ʻArafāt* dan kemudian menegaskan: *wa-man adraka ʻArafata qabla an yaṭluʻa al-fajru fa-qad adraka al-ḥajj* ("Barang siapa menjumpai Arafah sebelum terbit fajar, sungguh ia telah mendapatkan haji"). Redaksi yang sejalan juga diriwayatkan Ibn Mājah dengan penjelasan bahwa orang yang datang sebelum salat Subuh pada malam *Jamʻ* telah menyempurnakan hajinya.[46] Kelanjutan ini menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak hanya menyebut Arafah sebagai unsur pokok haji, tetapi juga mengandung penjelasan mengenai batas waktu untuk mendapatkan haji. Oleh karena itu, penafsiran yang membatasi makna hadis pada dimensi tempat dan menafikan dimensi waktu belum memadai apabila hanya bertumpu pada penggalan *al-ḥajju ʻArafah*, tanpa mengkaji matan secara utuh dan membandingkan jalur-jalur periwayatannya. Meski demikian, penentuan makna kata *ʻArafah* tetap memerlukan analisis bahasa dan konteks, sebab keberadaan keterangan waktu dalam kelanjutan hadis tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa kata tersebut bermakna "hari", bukan "tempat". Kedua, praktik berkesinambungan umat. Para fukaha dalam literatur klasik berbeda tentang batas akhir bulan haji, tetapi, sejauh ini perbedaan itu tidak menggeser pelaksanaan wukuf dari hari Arafah.[47] Jika usulan Masdar diterima, ia akan menggeser praktik waktu manasik yang selama ini diikuti umat. Beban pembuktiannya karena itu berat, dan lazimnya memerlukan ijtihad kolektif dengan keterlibatan otoritas penyelenggara haji. Ketiga, paradoks metodologis. Dalam kasus ini, kesimpulan Masdar bersifat longgar, tetapi jalan menuju kesimpulan itu justru harfiah, ia membaca "beberapa bulan" apa adanya. Dalam tipologi Saeed, pembacaan Masdar atas QS al-Baqarah [2]:197 karenanya lebih tekstual dalam metode,[48] sementara unsur kontekstualnya bekerja pada tingkat motivasi maslahat. Hal ini berarti menunjukkan bahwa label "Islam kontekstual" tidak seragam pada semua level argumen.

Keempat, kelayakan implementasi. Pengelolaan haji berada di tangan otoritas Arab Saudi dan melibatkan banyak negara. Pernyataan yang dimuat dalam berita RMOL tentang gerbang Arafah yang tertutup di luar musim haji memperlihatkan bahwa perubahan tata waktu bergantung pada kebijakan institusional di luar wacana fikih.[49] Karena itu, tanpa forum ijtihad lintas negara, gagasan ini sulit menjadi praktik. Berdasarkan analisis di atas, gagasan Masdar tentang waktu haji tepat diposisikan sebagai wacana ijtihad yang memperkaya diskusi, bukan sebagai ketentuan hukum yang mapan, sejalan dengan kesimpulan Syaeful yang menyatakan bahwa gagasan ini belum dapat dijadikan dasar hukum ibadah.

ix. D. Kesimpulan

Pemikiran Islam adalah hasil ijtihad intelektual atas wahyu yang bersifat historis dan terbuka bagi kritik. Pemikiran Islam modern-kontemporer berkembang dari kemunduran politik dan persentuhan dengan Eropa melalui fase modernisme klasik, revivalisme-Islamisme, dan neo-modernisme-kontekstualisme, dengan dinamika khas di Indonesia. Metodologi Masdar F. Mas'udi bertumpu pada maslahat dan keadilan sebagai prinsip universal dan pada rekonstruksi konsep *qath'i–zhanni*; dalam tipologi Saeed, ia dekat dengan model kontekstualis. Pada kasus QS al-Baqarah [2]:197, Masdar membaca "beberapa bulan" secara harfiah sebagai Syawal, Zulqa'dah, dan Zulhijjah, memaknai *al-hajju ʻArafah* sebagai penunjuk tempat, bukan waktu, dan memotivasi gagasannya dengan maslahat keselamatan jamaah dan antrean. Gagasan ini kuat pada kepekaan terhadap persoalan nyata dan pada pengakuan atas teks, tetapi menghadapi tantangan serius pada Paradoks metodologi, kedudukan Sunnah, penggunaan maslahat pada ibadah ritual, redaksi hadis, serta praktik berkesinambungan umat. Karena itu, ia tepat diperlakukan sebagai wacana ijtihad yang perlu diuji melalui ijtihad kolektif dan kajian sanad serta data empiris, bukan sebagai ketentuan hukum yang telah mapan.

x. Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhum al-Nass: Dirasa fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li-l-Kitab, 1990.

Ali, Fachry, dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.

Amrurozi, Syaeful. Skripsi, *Analisis Pemahaman Masdar Farid Mas'udi tentang Ayat Waktu Pelaksanaan Haji*, UIN Walisongo, 2016

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

[46] Muḥammad ibn ʻĪsā al-Tirmiżī, al-Jāmiʻ, Kitāb Tafsīr al-Qur'ān, hadis no. 2975, Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Manāsik, hadis no. 3015

[47] Al-Qurtubi, *al-Jamiʻ li-Ahkam al-Qur'an*, tafsir QS al-Baqarah [2]:197; Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid*, Kitab al-Hajj; al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, bab haji.

[48] Saeed, *Interpreting the Qur'an*.

[49] Dahlan Iskan "Haji Masdar," *RMOL*.

Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Diterjemahkan oleh Robert D. Lee. Boulder: Westview Press, 1994.

Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968–1980*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Dahlan Iskan, "Haji Masdar." *RMOL*, 30 September 2021. https://rmol.id/read/2021/09/30/506302/haji-masdar

Euben, Roxanne L., dan Muhammad Qasim Zaman, ed. *Princeton Readings in Islamist Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Hanafi, Hasan. *al-Turath wa al-Tajdid*. Kairo, 1980.

Heryannor, *Skripsi, Metode dan Corak Penafsiran Al-Qur'an Masdar Farid Mas'udi,* UIN Antasari Banjarmasin, 2021.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut, 1984.

Kamaludin, Imam, Ryan Arif Rahman, dan Adib Fattah Suntoro. "Konsep Qaṭ'iy dan Ẓanniy dalam Epistemologi Hukum Islam: Telaah Model Ijtihad Masdar F. Masudi." *MIZAN: JOURNAL OF ISLAMIC LAW, 9(3), 413–424.* https://ejournal.uika-bogor.ac.id/index.php/MIZAN/article/view/20317

Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Kholidah. *"Qathi' dan Zhanni menurut Masdar Farid Mas'udi."* FITRAH *Vol. 02 No. 1 Januari-Juni2016* https://jurnal.uinsyahada.ac.id/index.php/F/article/download/453/425

Kurniawan, Alhafiz. "Para Kiai Bahas Pemikiran KH Masdar F. Mas'udi tentang Haji." *NU Online*, 22 Juli 2020. https://www.nu.or.id/nasional/para-kiai-bahas-pemikiran-kh-masdar-f-mas-udi-tentang-haji-QU8IG.

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

Kurzman, Charles, ed. *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2002.

Madjid, Nurcholish. "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat." Dalam *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.

Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.

Majelis Ulama Indonesia. Fatwa No. 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama.

Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.

Mas'udi, Masdar F. *Pajak Itu Zakat: Uang Allah untuk Kemaslahatan Rakyat*. Bandung: Mizan, 2010.

Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1995.

Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Padasuka TV, "KH. MASDAR F MAS'UDI: IBADAH HAJI BISA DILAKUKAN 3 BULAN; SYAWAL, DZULQA'DAH, DZULHIJJAH I PART 2", YouTube, 08 Juli 2021, https:// https://www.youtube.com/watch?v=YNJdFpAmAD0

Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities." Dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, disunting oleh Alford T. Welch dan Pierre Cachia, 315–330. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rahman, Fazlur. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives." *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970): 317–333.

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

Saimima, Iqbal Abdurrauf, ed. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Siregar, Ayu Juniaty, dan Rina Solin. "Comparison of the Concept of Maslahah in the Thought of At-Thufi and Al-Syathibi and its Relevance in Islamic Law." *At-Tafahum*. Vol 8, No 2 (2024) https://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/attafahum/article/view/29112

TVNU Televisi Nahdlatul Ulama, *Kyai Masdar Menawar: Waktu Haji Perlu Ditinjau Kembali?,* YouTube, 22 Juli 2020, https://www.youtube.com/live/BKx-JBPDRJI.

Wahid, Abdurrahman. "Pribumisasi Islam." Dalam *Islam Indonesia: Menatap Masa Depan*, disunting oleh Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: P3M, 1989.