

Paradigma usul fikih multikultural di Indonesia

Moh Dahlan

STAIN Bengkulu

Email: drdahlan@yahoo.co.id

This study aims to examine how the significance of multicultural paradigm of usul fiqh in social and national life which is diversity. Approach to study uses a paradigm shift in Kuhn's opinion and theoretical framework of this study uses a "static and dynamic multiculturalism" in Baidoeri's opinion. The results of this study indicated that the diversity of life and religion of this nation need paradigms of multicultural opinion to create social and national life which are quiet, peaceful, tolerant as well as mutual respect and cooperation. As the largest Muslim nation, Muslims of Indonesia should have a multicultural paradigm of *usul fiqh* to build a fiqh opinion which is tolerant and accommodating towards differences and diversity of socio-culture, politics and religion, rather than monocultural paradigm of usul fiqh that aims to formalize the Islamic jurisprudence that is exclusive and discriminatory.

Keywords: *Paradigm shift; multiculturalism; Usul fiqh; Islamic jurisprudence*

Pendahuluan

Hasil penelitian Thomas Santoso menunjukkan bahwa salah satu penyebab konflik terbuka antar agama di Indonesia adalah adanya paham keagamaan yang eksklusif dan keras (Arifin, 2009:13). Penelitian Thomas Santoso ini memiliki relevansi dengan pandangan Abdurrahman Wahid yang menunjukkan bahwa kelompok garis keras atau Islam transnasional mengancam eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Hal tersebut dikarenakan mereka memiliki ideologi diskriminatif yang menganggap setiap Muslim lain yang berbeda dari mereka sebagai kurang Islami, atau bahkan kafir dan murtad. Mereka juga melakukan infiltrasi ke masjid-masjid, lembaga pendidikan, instansi pemerintah maupun swasta dan ormas moderat, terutama Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), untuk menjadikannya keras

dan kaku. Mereka berambisi menguasai Muhammadiyah dan NU karena dua ormas besar ini merupakan penghalang agenda politik mereka (Wahid, 2011: 146-147).

Untuk mengantisipasi melebarnya paham keagamaan yang eksklusif dan diskriminatif tersebut perlu dirumuskan gagasan baru yang bisa mengantarkan bangsa yang religius ini bisa hidup damai dan toleran (Schumann, 2004: 58) serta saling menghargai di antara sesamanya, terutama kaum Muslim sebagai mayoritas. Gagasan baru yang diperlukan bagi kaum Muslim itu adalah pembangunan paradigma ijtihad fikih yang dapat menafsirkan kasus-kasus hukum yang dijelaskan secara rinci dan yang tidak dijelaskan secara rinci dalam al-Qur'an dan Sunnah berkaitan dengan kepentingan kemajemukan hidup masyarakat dan bangsa (Abdullah, 2000: 336). Pembangunan paradigma ijtihad fikih tersebut diyakini penting. Sebab, gagasan-gagasan pembaruan fikih yang dilakukan oleh para ulama usul fikih masa lalu tidak mampu menyelesaikan kasus-kasus hukum fikih seperti status kewarganegaraan Non-Muslim, kaum perempuan dan masalah bentuk negara (An-Na'im, 1990: 84-86). Bahkan hasil-hasil ijtihad ulama usul fikih masa lampau yang telah dibakukan perlu dikritisi kembali dengan melakukan pergeseran paradigma –meminjam istilah Thomas S Khun (1970:147-149) - agar ajaran hukum fikih mampu menjawab berbagai problem kemajemukan masyarakat dan bangsa ini (Minhaji, 2004: 33-34).

Paradigma ijtihad fikih yang dimaksud tersebut adalah paradigma usul fikih multikultural (Kurzman, 2001: 485 dan Barton, 1999: 334). Secara historis, paradigma ijtihad fikih ini pada dasarnya telah digariskan oleh Nabi Muhammad saw dengan meletakkan Sunnah-nya sebagai penafsir dan pelaksana praktis dari ajaran hukum kitab Suci al-Qur'an yang telah berhasil mengakomodir kemajemukan tatanan sosial-budaya dan politik kaum Muslim dan non-Muslim di Madinah, (Rachman, 1995: 209) yang dikenal dengan "Piagam Madinah". Bahkan Piagam Madinah menjadi eksperimen dalam membangun tatanan sosial-politik yang diperintahkan bukan oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama dan berdasarkan kesepakatan warga masyarakat yang majemuk, baik dari segi golongan maupun agama (Rachman, 1995: 590). Eksperimen seperti Piagam Madinah ini juga dilanjutkan oleh Umar bin Khatthab ketika ia harus mengakomodir kepentingan warga masyarakat non-Muslim setempat dan kepentingan kaum Muslim pada kasus harta rampasan perang (An-Na'im, 1990: 28). Demikian juga Utsman bin Affan menetapkan hukum-hukum fikih bukan hanya

berdasarkan bunyi nas, tetapi juga berdasarkan kepentingan kemajemukan sosial-budaya masyarakat (Siry, 1996: 45).

Gagasan-gagasan pembangunan fikih yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya menunjukkan arti penting penghargaan dan kerjasama dalam kehidupan sosial-budaya dan politik yang majemuk. Gagasan-gagasan pembangunan fikih ini dapat didukung oleh hasil penelitian Chanchal Kumar (2011: 3) yang menunjukkan bahwa multikulturalisme bukan hanya sebuah pernyataan faktual, tetapi juga mengandung nilai universal, yaitu nilai penghargaan terhadap keragaman budaya dan menempatkan sebuah masyarakat yang berbeda dalam suatu komunitas yang membentuk identitas bersama walaupun mereka tetap mempertahankan asal budayanya. Oleh sebab itu, kajian ini bertujuan menguji bagaimana signifikansi paradigma usul fikih multikultural dalam kehidupan kemasyarakatan dan kebangsaan yang majemuk.

Kerangka teori

Secara harfiah, kata *fiqh* berarti "paham yang mendalam". Jika "paham" dapat digunakan untuk hal-hal yang bersifat lahiriyah, maka fikih berarti paham yang menyampaikan ilmu lahir kepada ilmu batin (Syarifuddin, 2009: 2 dan al-Qardlawi, 2001: 21). Secara istilah, ada sejumlah definisi di kalangan fuqaha' di antaranya: *Pertama*, Amir Syarifuddin menyebutkan bahwa fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum *shara'* yang bersifat amaliah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang tafsili. *Kedua*, Al-Amidi mengatakan bahwa fikih adalah ilmu tentang seperangkat hukum-hukum *syara'* yang bersifat *furu'siyah* yang berhasil didapatkan melalui penalaran atau *istidlal* (Syarifuddin, 2009: 3-4).

Usul fikih adalah ilmu yang membahas tentang sumber pokok dan metode pengambilan penetapan hukum Islam, sedangkan definisi lainnya menyebutkan bahwa usul fikih adalah ilmu tentang kaidah-kaidah yang membawa kepada usaha merumuskan hukum *syara'* dari dalilnya yang terinci. Untuk menetapkan dan merumuskan pemecahan hukum dari sumber dan dalil al-Qur'an dan Sunnah perlu dilakukan ijtihad, sedangkan ijtihad adalah upaya sungguh-sungguh untuk memahami dan menafsirkan sumber dan dalilnya (Djamil, 1997: 14; Donohue dan Esposito, 1995: 325; Syarifuddin, 2009: 41).

Kata “multikultural” merupakan gabungan dari kata *multy* (banyak) dan *culture* (budaya). Secara sederhana, “multikultural” dapat diartikan sebagai suatu paradigma tentang kesetaraan semua ekspresi budaya (Mustato', 2008). Dalam tradisi keilmuan, multikulturalitas memiliki dua orientasi, yaitu *Pertama*, multikulturalitas statis yang berpandangan mengenai keragaman yang bersifat fragmentatif, sehingga keragaman itu menjadi serpihan budaya yang berjalan sendiri-sendiri sesuai dengan spesifikasi masing-masing. Masing-masing anggota kelompok berupaya mempertahankan identitas-identitas partikularitasnya. *Kedua*, multikulturalitas dinamis yang berpendapat bahwa dalam beragam budaya atau tradisi terjadi interkulturalitas. Identitas baru yang dikonstruksi tidak lagi terkungkung oleh kondisi lokal tertentu, tetapi menekankan kolektifitas identitas lokal dari masing-masing kelompok identitas yang telah mengalami kondisi fragmentasi (Baidoeri, 2009: 13-15).

Problematika kemajemukan hidup bangsa Indonesia

Dalam kehidupan masyarakat yang majemuk telah terjadi tuntutan tersendiri untuk membangun tatanan kehidupan yang rukun, damai, toleran dan saling menghargai. Hal ini didasari oleh beberapa alasan. *Pertama*, secara kodrati, Allah menciptakan manusia dalam keanekaragaman budaya, sehingga pembangunan manusia perlu memperhatikan keanekaragaman budaya tersebut. Dalam konteks Indonesia juga menjadi keharusan bahwa pembangunan manusia Indonesia semestinya berwawasan multikultural, karena negeri ini berdiri tegak di atas keanekaragaman budaya, baik dalam budaya beragama, berpolitik maupun berekonomi. *Kedua*, dalam banyak kasus konflik sosial yang bernuansa SARA (suku, agama, dan ras) pada dasawarsa terakhir ini ditengarai berkaitan erat dengan masalah kebudayaan. Dalam banyak hasil penelitian disebutkan bahwa salah satu penyebab utama munculnya konflik ini adalah akibat lemahnya pemahaman dan pemaknaan tentang konsep kearifan budaya. Menurut al-Qadrie, berbagai konflik sosial di negeri ini disebabkan oleh kurangnya kemauan untuk menerima dan menghargai pendapat, karya dan jerih payah orang lain, kurangnya kesetiakawanan sosial, dan tumbuhnya sikap egois serta kurangnya kepekaan sosial. *Ketiga*, pemahaman terhadap multikulturalitas merupakan kebutuhan bagi bangsa untuk menghadapi tantangan global agar siap menghadapi arus budaya luar dan mampu menyatukan seluruh elemen bangsa yang terdiri dari berbagai macam budaya,

sehingga ancaman disintegrasi dan konflik bangsa dapat dihindarkan. Samuel P. Huntington juga menyebutkan bahwa terjadinya berbagai konflik sosial dan etnis di berbagai belahan dunia antara lain disebabkan oleh adanya perbedaan kebudayaan (Rifai, 2006).

Ahmad Faisol (2010: 67-68) menunjukkan bahwa adanya kekerasan yang dilakukan atas nama agama biasanya muncul akibat adanya pola pemahaman keagamaan yang skriptural, yaitu pemahaman yang hanya bersandar kepada teks dan mengabaikan konteksnya. Pemahaman seperti ini melahirkan sikap fanatik dan militan yang berakibat pada pandangan bahwa hanya golongannya sendiri yang benar. Dengan klaim seperti ini, paham ini lalu berusaha mempertahankannya walaupun harus dengan kekerasan demi mempertahankan identitasnya.

Dalam hal konflik agama, Thomas Santoso menyebutkan bahwa terjadinya tindak pengrusakan gereja di Situbondo disebabkan oleh adanya pemahaman keagamaan yang membenarkan tindakan tersebut. Di kalangan sebagian kaum Muslim berkembang pemahaman keagamaan yang eksklusif yang sering mengkritik keberadaan agama lain. Penelitian Fatima Husein juga menunjukkan adanya paham eksklusif di kalangan sebagian elite Muslim yang kemudian melahirkan sikap yang sering mengkritik paham non-Muslim. Paham ini tidak hanya berkembang di kalangan sebagian elite Muslim, tetapi juga di kalangan menengah dan akar rumput. Paham seperti ini mempengaruhi cara penerimaan terhadap agama lain. Walaupun agama bukan satu-satunya penyebab konflik dan kekerasan, tetapi masih ada hal lain yang mempengaruhinya, misalnya persoalan ekonomi yang juga turut memperkeruh suasana relasi antar umat beragama (Arifin, 2009: 13-14).

Pada masa Orde Baru, dengan slogan "persatuan" dan "kesatuan" yang dikawal oleh militer, pemerintahan Soeharto berusaha untuk menghapus segala potensi konflik suku, agama, ras dan antar golongan (SARA). Namun, ketika pemerintahan Soeharto jatuh, maka benih-benih konflik yang terpendam bertahun-tahun kemudian muncul ke permukaan yang kemudian berakhir dengan kerusuhan Mei 1998 di Jakarta. Konflik horizontal yang disebabkan SARA tersebut terjadi karena masyarakat Indonesia yang heterogen baik dari segi suku, agama, ras maupun golongan. Contoh konflik antar suku yang terjadi adalah perang antara suku di Papua beberapa bulan yang lalu, konflik yang bernuansa agama terjadi di Ambon dan Poso (Islam Vs Kristen) atau antara umat dalam satu agama seperti antara Islam dan

Ahmadiyah atau antara Sunni dan Syi'ah. Konflik antar Ras, seperti perang antara etnis Melayu dan Dayak di Sambas (Baraja, 2011).

Salah satu upaya untuk mengatasi hal-hal itu adalah dengan merumuskan paradigma berpikir multikultural. Paradigma multikultural adalah paradigma berpikir yang bisa menghormati, tulus dan toleran terhadap keanekaragaman budaya yang berkembang di kalangan masyarakat. Tidak seperti paradigma monokultural yang mengabaikan keunikan dan pluralitas yang telah menyebabkan terkuburnya sikap kritis dan kreatif. Karena itu, pola hidup bangsa saat ini harus dipupuk agar bisa mempertajam rasa kepekaan dan solidaritas hidup bersama antara pemeluk agama.

Usaha-usaha membangun kebersamaan berdasarkan kehidupan praktis dan pengalaman keagamaan sehari-hari perlu dilandasi gagasan metodologis yang memadai untuk mendukung pembangunan hubungan antara umat beragama yang plural di negara ini, baik dari segi ras, etnis, bahasa maupun agama. Hal ini perlu dilakukan untuk menghindari loyalitas hanya pada pandangan yang dimiliki dan lahir dari kelompoknya dan menafikan (gagasan yang lahir dari) kelompok lain. Al-Qur'an juga melarang kaum Muslim untuk bersifat melampaui batas itu sebagaimana dinyatakan berikut:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

Katakanlah, wahai ahlu kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia) dan mereka tersesat dari jalan lurus (QS. al-Ma'idah [5]: 77).

Kata *al-ghuluw* (melampaui batas) menjadi dasar pijak kaum Muslim untuk menghindari sikap berlebih-lebihan. Sebab, sikap berlebih-lebihan ini sering menyebabkan seseorang tersesat dan menyesatkan diri, bahkan tidak jarang menyebabkan berbagai masalah. Dalam bahasa Arab disebutkan dengan *tatarruf* yang berkonotasi makna radikal, ekstrim dan berlebihan. Di samping itu juga perlu menghindari lahirnya gagasan yang tidak berlandaskan pemikiran yang matang (Abdullah, 1996: 5-8 dan Hanafi, 2009: 3). Salah satu persoalan krusial dalam kehidupan religius bangsa Indonesia adalah pemikiran mayoritas religius bangsa Indonesia

yang beragama Islam, yakni paradigma usul fikih yang perlu selalu diperbarui agar terbangun pola pikir dan amalan praktis kaum Muslim yang bisa menghormati, tulus dan toleran terhadap keragaman budaya, agama dan hal-hal lain.

Pergeseran paradigma usul fikih

Sumber fikih monokultural dan multikultural

'Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan bahwa nash al-Qur'an seluruhnya bersifat *qat'iyah* baik dari sisi turun, ketetapan maupun penukilannya dari Nabi Muhammad saw. pada umatnya. Nash al-Qur'an diturunkan Allah melalui malaikat Jibril pada Nabi untuk disampaikan pada umat manusa tanpa ada perubahan dan penggantian sedikit pun (Khallaf , 1978: 34, Dahlan, 2006, dan An-Na'im, 1990: 18).

Nash al-Qur'an terdiri atas dua bagian: Pertama, *qat'iyah-dilalah* adalah nash yang mempunyai makna yang jelas dan tidak menimbulkan *ta'wib* serta tidak ada jalan untuk dipahami selain dari makna yang jelas itu, seperti nash al-Qur'an yang menjelaskan bagian warisan laki-laki setengah dari jumlah keseluruhan (QS. An-Nisa [4]: 12). Kedua, *zhanni-al-dilalah* adalah nash al-Qur'an yang memiliki suatu makna tertentu, tetapi maknanya masih menimbulkan *ta'wib* atau dapat diubah dari makna asalnya pada makna lain, seperti ayat al-Qur'an yang menjelaskan masa '*iddah* perempuan yang dilafadzkan dengan kata *qurû'* (QS. Al-Baqarah [2]: 228) yang bisa bermakna "suci" dan "haid". Demikian juga dengan al-Sunnah sebagai sumber kedua, ada yang *qat'iyah-dilalah* dan *zhanni-al-dilalah*, tetapi dengan tambahan *qat'iyah-wurûd* dan *zhanni-al-wurûd* (Khallaf , 1978: 35 dan 42). Sesuai dengan pendapat Khallaf itu, fuqaha' monokultural –seperti Imam Asy-Syafi'i>di dalam memahami *qat'iyah-dilalah* dan *zhanni-al-dilalah* menyatakan bahwa *qat'iyah-dilalah* adalah nash yang tidak mempunyai makna lebih dari satu, sedang *zhanni-al-dilalah* adalah nash yang mempunyai makna lebih dari satu (Fanani, 2001: 441-442, al-Jassas, 1993: 5-6, dan al-Zukhaili, 1986: 1052-1054).

Sementara itu, fuqaha' multikultural berpendapat bahwa yang *qat'iyah-dilalah* adalah nash yang universal atau nash yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan sebagai ukuran untuk membangun budaya kesetaraan dan kebersamaan dalam kehidupan budaya manusia yang plural seperti ayat-ayat tentang keadilan, sedangkan nash yang *zhanni-al-dilalah* adalah nash yang mempunyai makna jelas dan rinci yang seringkali bersifat eksklusif dan diskriminatif

terhadap non-Muslim dan perempuan, seperti ayat-ayat tentang hak non-Muslim, hak waris dan poligami (An-Na'im, 1997: 49 dan An-Na'im dan Deng, 1990: 358-361).

Paradigma ijtihad fikih monokultural dan multikultural

Secara historis, hukum fikih lahirnya tidak lepas dari perdebatan peran budaya dan nash sejak masa sahabat, yaitu antara Umar ibn al-Khattab dan para sahabat Nabi lainnya dalam masalah bagian *muallaf* dan pembagian harta rampasan perang. Umar berpijak pada kepentingan kesejahteraan dan budaya masyarakat setempat, sedangkan para sahabat lainnya berpegang teguh bunyi nash al-Qur'an dan Sunnah yang telah menegaskan aturan hukum bagian *muallaf* dan pembagian harta rampasan perang tersebut bagi yang berhak. Perdebatan antara peran budaya dan nash terus berlanjut di kalangan ulama fikih hingga dewasa ini (Khallaf, 1978: 98-99).

Perkembangan perdebatan fikih di dunia Islam, khususnya di Indonesia, juga tidak lepas dari masalah peran nash dan budaya (Zahra, 1999: 335 dan Nafis, 1995: 541). Tarik-menarik antara peran nash dan budaya muncul karena adanya tuntutan kepentingan dan kemajemukan budaya masyarakat, seperti kepentingan memelihara hak-hak kaum marginal dan non-Muslim. Demikian juga munculnya paradigma usul fikih multikultural –yang akar historisnya dari ijtihad fikih Umar bin Khattab- dilatarbelakangi oleh keberagaman kepentingan dan budaya masyarakat (Baso, 2000: 125).

Perbedaan porsi dalam menggunakan peran nash dan budaya tersebut telah mempengaruhi pembaruan fikih yang terbagi menjadi dua paradigma: *Pertama*, paradigma usul fikih multikultural yang berusaha membuat kaidah dan hukum fikih sesuai dengan kepentingan budaya masyarakat. Begitu pentingnya nilai budaya manusia, sehingga *apa-apa yang dilihat oleh umat Islam sebagai sesuatu yang baik, maka yang demikian di sisi Allah adalah baik* (Syarifuddin, 2009: 400 dan al-Zukhaili: 1986: 82-803). Ijtihad dapat dilakukan hingga nash-nash al-Qur'an yang dianggap *qat'i* seperti persoalan waris dan hubungan antara agama, bukan hanya nas-nas *zānni*-saja (Kurzman, 2001: 484-503). Karena kepentingan budaya bangsa yang bersifat beragam itu dinamis, maka tinjauan mengenai kebenaran bagi paradigma ini bersifat plural, tidak tunggal.

Kedua, paradigma usul fikih monokultural yang meletakkan nas-nas al-Qur'an dan Sunnah sebagai dasar pijaknya dalam menjawab masalah baru, dan akal dianggap tidak mampu menafsirkan nas-nas al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan rinci. Demikian juga budaya tidak memiliki peran strategis dalam merumuskan ketentuan fikih (Hasan, 1970: 180 dan Minhaji, 2001: 247). Karena itu, paradigma ini tidak menafsirkan nas-nas al-Qur'an dan Sunnah yang sudah memiliki ketentuan jelas dan rinci seperti nas-nas tentang waris dan hukum potong tangan, sehingga ukuran mengenai kebenaran bagi paradigma ini bersifat tunggal (Al-Syafi'i, t. th: 560 dan Khalaf, 1978).

Pelaku ijtihad fikih (mujtahid) monokultural dan multikultural

Ijtihad merupakan usaha yang sungguh-sungguh dari seorang *mujtahid* dalam menemukan hukum-hukum *shar'i* (al-Shawwaf, 1993: 450 dan Dahlan, 2009: 141-144). Dalam melakukan upaya pembaruan fikih, terdapat tiga tingkatan *mujtahid*: Pertama, *mujtahid al-madhab* adalah seorang *mujtahid* yang mengikuti (*yuqallidu*) teori *ijtihad* dari salah satu imam madzhab, sedangkan produk hukumnya (boleh) berbeda dengan hasil pendahulunya. Sebagai konsekuensinya, *mujtahid al-madhab* harus mengetahui hukum-hukum dan dalil-dalil yang berlaku di kalangan madzhabnya. Kedua, *mujtahid al-mas'alah* adalah seorang *mujtahid* yang boleh melakukan *ijtihad* dengan hanya berbekal pengetahuan yang berhubungan dengan satu persoalan yang akan dipecahkan tanpa harus mengetahui persoalan lainnya yang tidak memiliki hubungan. Karena itu tidak ada syarat dan teori tertentu yang diharuskan bagi seorang *mujtahid* untuk mengikuti salah satu teori *ijtihad* dari salah satu pendapat-pendapat madzhab, bahkan dalam memecahkan suatu persoalan, *ijtihad* bisa dilakukan hanya dengan mengetahui sebagian pengetahuan *shar'i* dan pengetahuan bahasa yang mendukung pemahaman nash *shar'i* itu. Selain itu, produk hukumnya boleh berbeda dengan pendapat-pendapat sebelumnya. Ketiga, *mujtahid al-mutlaq* adalah seseorang yang memiliki kemampuan mencetuskan teori dan hukum-hukum *shar'i*. Sebagai konsekuensinya, *mujtahid al-mutlaq* harus mengetahui dalil-dalil *sam'iyah* yang menjadi dasar dalam membuat kaidah-kaidah dan hukum-hukum. Hal ini meliputi al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, teori *jam'u*, *tarjib*, dan *ta'arud*. Selain itu, ia juga harus mengetahui bahasa Arab, petunjuk-petunjuk lafadh dan unsur sastranya. Meskipun demikian, *mujtahid al-mutlaq* tidak harus mengetahui seluruh nash *shar'i* dan mampu

mencetuskan berbagai hukum, sebab ia bisa jadi mencapai tingkatan *ijtihad-al-mutlaq* dalam beberapa persoalan hukum, tetapi pada persoalan hukum lain tidak sampai tingkat *ijtihad-al-mutlaq*. Dalam konteks ini dilakukan pembagian ijtihad dalam artian sejauhmana tingkat kemampuan untuk mendalami sebagian dalil-dalil shar'i secara utuh hingga pada dalil-dalil yang tampaknya kontradiksi, bukan dalam arti pembagian bab-bab fikih seperti mengetahui satu bab fikih dan tidak mengetahui satu bab fiqh lainnya. Pembagian ijtihad hanya berlaku dalam hubungannya dengan kemampuan *istinbat*, bukan pembagian bab-bab fikih. Di luar tiga hal tersebut adalah masuk kategori *muqallid*, yang tindakannya sering disebut "*taqlid*". (Al-Shawwaf, 1993: 453-455 dan Zahrah, 1997: 389-399).

Salah satu contoh gagasan dalam melakukan ijtihad secara ideal adalah *ijtihad* yang dilakukan Umar yang menempatkan gagasan fikihnya yang berbasis kultural, kepentingan penduduk setempat, dalam masalah harta rampasan perang (Dahlan, 2009: 148-149).

Contoh penting tentang upaya ijtihad dalam persoalan yang telah ditunjuk langsung oleh teks secara jelas dan rinci (*clear and definite texts*) dijumpai di dalam penolakan 'Umar untuk membagikan tanah rampasan perang selama penaklukan di Irak dan Syiria sebagai bagian dari *ghana'im* (rampasan perang) kepada tentara Muslim yang ikut bertempur, yang ditunjuk oleh teks al-Qur'an 59: 6-10. Ketika ditentang oleh mereka yang bersikukuh dengan pendapat bahwa Nabi telah membagi tanah rampasan perang selama hidupnya, Umar menguatkan penolakannya dengan mengikuti ayat-ayat al-Qur'an seperti yang ditafsirkan dan diterapkan (dalam sunnah, pen.) Nabi (*Umar justified his refusal to follow the Qur'anic verses as interpreted and applied by the Prophet*). Alasannya, kalau hal itu dilakukan, maka akan menguras sumber pembiayaan negara yang penting yang dibutuhkan untuk membangun tentara guna mempertahankan wilayah Negara (An-Na'im, 1990: 28).

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa pemahaman dan kebijakan 'Umar mampu mengakomodasi pluralitas kepentingan masyarakat setempat, sehingga ia dapat mengamalkan pesan *living tradition* dari Nabi, yang berarti mengikuti Sunnah Nabi dalam wujud tindakan baru yang sudah mengalami *the autonomisation of action* – meminjam istilah Paul Ricoeur (1982: 206). Kebijakan 'Umar ini tidak boleh dianggap sebagai masalah kasuistik yang terpisah dari proyek pembangunan usul fikih baru. Alasannya, kaum Muslim kontemporer juga memiliki hak yang sama untuk melakukan tindakan itu, yakni *ijtihad* sebagaimana yang dilakukan 'Umar walaupun menyangkut masalah yang sudah diatur oleh nash al-Qur'an dan Sunnah secara jelas dan rinci.

Imam Syafi'i sebagai Imam Madzhab yang mengambil jalan tengah antara rasionalis dan tradisional telah berhasil menyusun ilmu usul fikih secara sistematis yang berwawasan budaya lokal dan kepentingan masyarakat setempat, sehingga ia banyak melahirkan beragam fatwa hukum fikih yang secara umum dapat dikategorikan ke dalam *qawl qadim* di Irak dan *qawl jadid* di Mesir. Munculnya *qawl qadim* dan *qawl jadid* menjadi bukti nyata bahwa gagasan usul fikih Imam Syafi'i itu bukanlah rentetan perkembangan kematangan pemikirannya secara personal saja, tetapi juga sebagai suatu refleksi dari kehidupan sosial masyarakatnya yang beragam (Sirry, 1996: 100-107 dan 142).

Secara umum, paradigma usul fikih Imam Syafi'i tersebut cocok dengan budaya masyarakat Indonesia –dengan beberapa pengecualian– karena wawasan fikihnya telah memberikan contoh bagaimana hukum fikih bisa bergaul dan mengisi kebudayaan setempat, sehingga ketentuan fikihnya menjelma menjadi *qawl qadim* dan *qawl jadid*. Apalagi fikih yang diajarkan di Indonesia Nusantara adalah kebanyakan fikih yang berwawasan budaya, sehingga penyebaran ajarannya pun tidak melalui jalur militer dan kekerasan, tetapi melalui jalur pendidikan, kesenian, ekonomi dan perkawinan yang kemudian lambat laun menyebar ke berbagai pelosok Nusantara. Ajaran fikih Nusantara tidak selalu tampil dalam bentuk legal-formal, melainkan justru banyak sebagai cara ibadah dan pengajian kitab-kitab kuning sebagaimana banyak dilakukan di sejumlah Pesantren Jawa hingga sekarang. Adanya sejumlah tokoh besar sufi yang telah berjasa menyebarkan Islam di Nusantara seperti Ar-Raniri, Abdur Ra'uf Singkel, Hamzah al-Fansuri dan tokoh legenda Syekh Siti Jenar dan lawannya, para Wali Sanga, menjadi bukti nyata bahwa ajaran (fikih) Islam di Nusantara terbangun secara dialektis antara norma-normanya dengan kebudayaan setempat (Wahid, 2001: 154-155).

Kebetulan sekali madzhab fikih yang berkembang di sini dulu adalah madzhab Syafi'i, yang dalam usul fikihnya mencantumkan cara-cara menyerap hukum adat ke dalam hukum fikih (melalui perangkat *al-'adat muhakkamat*).... Beberapa pepatah menunjukkan kedudukan penting dari hukum fikih, seperti pepatah "adat bersandi syara' dan syara' bersandi Kitabullah" di masyarakat Minangkabau dan "hukum bak kata *meureuhum* dan adat bak kata Syah Kuala" di lingkungan Kesultanan Aceh (Wahid, 2001: 156).

Paradigma usul fikih multikultural di sini selain melakukan upaya menyusun rumusan keilmuan hukum fikih sesuai dengan kepentingan budaya masyarakat yang majemuk secara

dinamis, bukan fregmentatif, juga bersedia mengakui hukum-hukum fikih yang terserap dalam budaya lokal tetap dalam lokalitasnya. Dengan demikian, ada persamaan paradigma usul fikih ini dengan beberapa tambahan dari konsep “pribumisasi Islam-nya” Abdurrahman Wahid (Baso, 2000: 125).

Menuju paradigma usul fikih multikultural

Ajaran (fikih) Islam menjadikan rujukan nilai, pengetahuan dan tindakan bagi kaum Muslim untuk berta'aruf dengan kelompok lain dalam masyarakat yang berbeda, baik dari segi agama, sosial maupun budaya. Ajaran fikih ini perlu ditransformasi ke dalam kerangka kehidupan kaum Muslim Indonesia untuk menghadapi berbagai ancaman konflik dan disintegrasi dalam kehidupan berbangsa (Fadjar, 2007: 3).

Paradigma usul fikih multikultural di sini hadir untuk memproduk hukum-hukum fikih yang aspiratif dan akomodatif terhadap pluralitas kepentingan kebangsaan, sehingga seluruh anak bangsa mendapatkan posisi yang setara tanpa membedakan ras, agama, jenis kelamin ataupun keturunan, disamping adanya pengakuan terhadap keragaman “budaya yang sah” (Khallaf, 1978: 79-80). Paradigma usul fikih multikultural ini berdasarkan al-Qur'an yang menyatakan:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya (QS. Yunus [10]: 99)."

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk (Q.S. Al-Nahl [16]: 125)."

Kata-kata hikmah/kebijaksanaan itu memberikan ruang yang terbuka bagi pola hubungan di antara sesama anak bangsa, termasuk hubungan antaragama, antara etnis, suku atau budaya. Karena itu, fikih yang berasaskan nilai-nilai hikmah itu akan mudah menghargai perbedaan dan dinamika kehidupan bangsa, sebab fikih yang berasaskan nilai-nilai hikmah telah menetapkan “budaya yang sah” sebagai basis pembentukan hukum fikih. Hal ini dikembangkan dari paradigma usul fikih multikultural yang memiliki orientasi mengedepankan pesan-pesan hukum kontekstual tanpa meninggalkan pesan-pesan hukum tekstual yang mendukung pembangunan kebidupan bermasyarakat dan berbangsa yang majemuk.

Paradigma usul fikih multikultural ini berusaha menempatkan nilai-nilai budaya dan memberikan kesempatan pada setiap generasi untuk memberikan terobosan baru untuk mencapai suatu pengetahuan hukum fikih yang aktual dan dinamis sesuai dengan kepentingan budaya masyarakat dan bangsa. Pertimbangan kepentingan budaya perlu memperoleh tempat yang layak. Bahkan titik berat proses pengambilan keputusan hukum fikih harus berpijak pada pertimbangan kepentingan budaya, sehingga dalam jangka panjang perlu ditinjau kemungkinan menyusun sistem hukum fikih yang berwawasan budaya, yakni fikih yang menghargai budaya masing-masing warga masyarakat.

Adapun contoh paradigma fikih yang mengabaikan kepentingan budaya tersebut dapat dilihat dari wacana fikih monokultural, misalnya dalam kasus fikih jinayat dan hukum kenegaraan yang dapat disebutkan, yaitu Pertama, hukum pidana ini membedakan warga negara berdasarkan agama dan gender. Misalnya, *diyat* (membayar kompensasi uang pada keluarga korban pembunuhan) jika korbannya perempuan atau non-Muslim tidak sebanyak *diyat* untuk korban seorang laki-laki Muslim. Kedua, hukum fikih ini membedakan dejabat saksi berdasarkan jenis kelamin atau agama dalam masalah pembuktian. Kesaksian perempuan Muslim atau *dhimmi* tidak diterima dalam kasus pelanggaran kriminal *hijudat* dan *qisps*. Sementara itu, kesaksian seorang perempuan dalam urusan perdata dapat diterima dengan syarat, yakni dua orang perempuan untuk satu kasus persaksian. Ketiga, hukum perdata ini menetapkan adanya perbedaan dalam persoalan perceraian dan *dhimmi*. Seorang laki-laki Muslim dapat menikahi empat orang perempuan dalam waktu bersamaan dan juga dapat menceraikannya tanpa memberikan alasan apa pun, sedangkan perempuan Muslim hanya dapat menikah dengan satu orang laki-laki Muslim dan hanya bisa menuntut perceraian di

muka pengadilan. Selain itu, hukum perdata ini melarang perempuan Muslim menikah dengan laki-laki non-Muslim (An-Na'im, 1990: 89-91 dan Dahlan, 2009: 241-266).

Dalam kasus pembangunan rumah ibadah, Said Aqil Siradj (2012) menunjukkan bahwa Al-Shaybani dalam bukunya *al-Siyar al-Kabit* menjelaskan bahwa larangan membangun gereja baru berlaku jika kaum Muslimin menjadi mayoritas di wilayah tersebut. Alasannya, di daerah mayoritas itu, kaum Muslimin melakukan ibadah Shalat Jumat dan Idul Fitri. Mengizinkan mereka membangun gereja berarti memperlemah dan melawan kaum Muslimin secara formal. Namun demikian, jika non-Muslim menjadi mayoritas sehingga Shalat Jumat tidak diberlakukan, maka mereka tidak dilarang membangun gereja baru.

Dalam kasus keindonesiaan, Abdurrahman Wahid menunjukkan bahwa semua pihak perlu mewaspadaai munculnya formalisasi syariat melalui pemberlakuan Peraturan Daerah (Perda) fikih yang tidak lagi sepenuhnya membawa pesan dan ajaran syariat, dan muatannya bersifat intoleran dan melanggar hak-hak sipil serta hak-hak minoritas karena diturunkan dari paradigma fikih yang sempit dan eksklusif. Bahkan ancaman nyata gerakan garis keras adalah usaha mengidentifikasi Islam dengan ideologi Wahabi/Ikhwani Muslimin serta usaha menyempitkan budaya dan tradisi bangsa ini serta menggantinya dengan budaya Wahabi yang diklaim oleh mereka sebagai budaya Islam. Ironisnya, agen-agen garis keras juga melakukan infiltrasi ke Majelis Ulama Indonesia (MUI). Bahkan MUI sekarang sudah menjadi bunker dan organisasi fundamentalis. Saat ini ada anggota MUI dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) telah memainkan peran kunci dalam gerakan-gerakan garis keras di Indonesia. Padahal, HTI jelas-jelas mencita-citakan *Khilafah Islamiyah* yang secara ideologis bertentangan dengan Pancasila dan NKRI (Wahid, 2011: 160-162).

Sementara itu dalam ketentuan fikih multikultural ditegaskan bahwa persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan harus ditegakkan di depan hukum. Demikian juga persamaan kedudukan non-Muslim di depan hukum, baik dalam persoalan hukum pidana, persaksian maupun perdata. Prinsip persamaan di depan hukum ini dirujuk pada sumber asasi hukum fikih yang universal, bukan yang partikular, dalam kehidupan kenegaraan (An-Na'im, 1990: 180-181).

Nurcholish Madjid telah menunjukkan bahwa prinsip-prinsip egaliter dan kemajemukan hidup tersebut telah diberikan contoh oleh Nabi Muhammad saw. dalam bentuk "Piagam

Madinah” untuk mengenalkan tatanan sosial-politik yang baik dengan mengenalkan sistem pendelegasian wewenang (artinya, wewenang tidak berpusat pada satu orang, melainkan melalui musyawarah) dan kehidupan berkonstitusi (artinya, sumber wewenang tidak ada pada keputusan pribadi, tetapi ada pada dokumen tertulis yang prinsip-prinsipnya disepakati bersama). Bahkan Al-Sayyid Muhammad Ma’ruf al-Dawalibi dari Universitas Islam Internasional Paris menunjukkan bahwa Konstitusi Madinah itu menjadi dokumen yang memuat untuk pertama kalinya dalam sejarah, prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah kenegaraan dan nilai-nilai kemanusiaan yang sebelumnya tidak pernah dikenal umat manusia (Rachman, 1995: 590).

Dalam kasus pembangunan rumah ibadah, Said Aqil Siradj (2012) menunjukkan bahwa Al-Sarakhsi dalam kitabnya *al-Mabsut* menerangkan bahwa *ahl al-dhimmah* tidak dilarang sama sekali membangun gereja baru di desa. Dengan demikian, hubungan Muslim dengan non-Muslim sekarang wajib dipandang sebagai anggota yang memiliki tanggung jawab terhadap keutuhan komunitas, sehingga Muslim sudah saatnya melakukan rekonstruksi dan kontekstualisasi terhadap pandangan fikih klasik, terutama mengenai pembangunan tempat ibadah di daerah mayoritas Muslim. Adapun larangan para ahli fikih klasik terhadap pembangunan gereja di daerah mayoritas Muslim itu pada dasarnya lahir di tengah situasi antagonistik Islam dan agama lain, sedangkan kondisi masa kini dunia sudah berubah menuju kebersamaan.

Dalam kasus keindonesiaan, fikih multikultural bisa mengambil contoh kebijakan ulama pendiri negara bangsa ini yang menerima pencabutan “Piagam Jakarta” dari pembukaan UUD 1945 oleh Ki Bagus Hadikusumo, Kahar Muzakir, Abikusno Tjokrosuyono, Ahmad Subardjo, Agus Salim dan KH A Wahid Hasyim (Wahid, 2006: 191-192). Kebijakan mereka yang menerima Pancasila dan pencabutan “Piagam Jakarta” dari Pembukaan UUD 45 menjadi tanda adanya sikap akomodatif mereka terhadap kemajemukan masyarakat dan bangsa Indonesia. Kebijakan ini jika dicari dalilnya dapat mendasarkan diri pada sabda Nabi Muhammad saw yang menyatakan bahwa “apa yang dipandang baik oleh kaum Muslimin, maka menurut Allah swt pun digolongkan sebagai perkara baik” (Zahrah, 1997: 417).

Contoh lain yang ditunjukkan oleh Abdurrahman Wahid adalah pembaruan fikih Syekh Arsyad yang berakar pada tradisi setempat, yakni pembaruan hukum fikih tentang hak kewarisan. Dalam karyanya, Syekh Arsyad menyampaikan hukum *Perpatangan*. Hukum fikih ini memperharui hukum fikih pembagian hak kewarisan (*faraid*) secara umum. Kalau biasanya

dalam fikih itu disebutkan bahwa ahli waris laki-laki menerima bagian dua kali lipat dari ahli waris perempuan, Syekh Arsyad berpendapat bahwa ketentuan fikih waris itu berbeda dengan adat Banjar yang berlaku di daerah Kalimantan Tengah dan Kalimantan Selatan (Wahid, 2006: 250).

Wacana fikih multikultural tersebut sangat relevan jika dikaitkan dengan hasil penelitian Chanchal Kumar (2011: 5) yang menunjukkan bahwa paham multikultural itu dapat menawarkan integrasi setiap individu ke dalam negara yang tidak didasarkan pada pelepasan total dari ikatan komunitas partikularistiknya. Sebaliknya, setiap individu dapat masuk ke dalam ikatan negara bangsa sebagai warga masyarakat yang majemuk, tetapi mereka tetap memiliki derajat setara, dan negara menjamin martabat setiap individu sebagai bagian integral dari martabat kolektif masyarakat. Dengan kata lain, kelompok minoritas (non-Muslim) dan kaum perempuan dengan sifat partikularitasnya dapat bersinergi dengan tatanan hidup kemasyarakatan dan kebangsaan yang majemuk di Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), sehingga masing-masing kelompok dapat mengekspresikan hak-hak dan tanggung jawabnya dalam menjalani kehidupannya secara proporsional dan dinamis. Paradigma inilah yang hendak dibangun oleh paradigma "multikulturalitas dinamis".

Penutup

Paradigma usul fikih yang diperlukan saat ini adalah paradigma usul fikih multikultural, bukan paradigma usul fikih monokultural, yang memiliki beberapa karakteristik berikut: Pertama, ia menekankan pada pengambilan nilai-nilai budaya manusia sebagai prinsipnya dalam merumuskan hukum fikih, yakni mendasarkan diri pada ayat-ayat universal, bukan ayat-ayat partikular, untuk menangkap dan mengakomodasi keragaman kepentingan budaya manusia yang sah. Kedua, ia mendorong kaum Muslim untuk selalu menangkap realitas aktual kekiniannya melalui pergeseran paradigma berpikir. Ketiga, ia berusaha menghargai dan menghormati adanya perbedaan gaya hidup beragama sebagai keniscayaan sebagai konter terhadap adanya gerakan formalisasi hukum fikih yang eksklusif dan sektarian di sejumlah daerah di Indonesia.

Daftar pustaka

- Abdullah, M. Amin, "Telaah Hermeneutis terhadap Masyarakat Muslim Indonesia", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Abdullah, M Amin. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- al-Zukhaili, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islami* Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Arifin, Syamsul. *Silang Sengkarut Agama di Ranah Sosial Tentang Konflik, Kekerasan Agama dan Nalar Multikulturalisme*. Malang: UMM Press, 2009.
- Baidoeri, Tadjoe Ridjal, "Ragam Reaksi Akulturatif Masuknya Ide-ide Baru dalam Dunia Pesantren" dalam *Makalah* disampaikan pada Lokakarya Nasional Pengasuh Pondok Pesantren se-Jawa Timur "Peningkatan Peran Pondok Pesantren dalam Membangun Budaya Damai", 12-13 Agustus 2009 diselenggarakan oleh FAI Univ Darul 'Ulum Jombang Kerjasama dengan Puslitbang & Diklat Depag RI.
- Baraja, Abbas Arfan. *Peran Tokoh Agama Dalam Mencegah Dan Mengatasi Konflik Horizontal Bernuansa Sara (Suku, Agama, Ras & Antar golongan)*, <http://blog.uin-malang.ac.id/baraja/2011/03/12/peran-tokoh-agama-dalam-mencegah-dan-mengatasi-konflik-horizontal-bernuansa-sara-suku-agama-ras-antar-golongan/> diakses tanggal 31 Maret 2012
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid*. terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Baso, Ahmad, "Islam Liberal Sebagai Ideologi", *Gerbang*, Vol. 06, No 03, Pebruari-April 2000.
- Dahlan, Moh. Abdullahi Ahmed An-Na'm: *Epistemologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Dahlan, Moh. *Epistemologi Hukum Islam: Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im*. Disertasi S-3 : UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.
- Djamil, Fathurahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos, 1997.
- Fadjar, A Malik, "Strategi Pengembangan Pendidikan Islam di Era Globalisasi" dalam *Seminar Internasional di Era Globalisasi: Tantangan dan Upaya Merumuskan Kembali Orientasi Strategi dan Kurikulum*. Kerjasama FAI-UMM dengan AIPUM Malaysia, di UMM, tgl 22-23 Juni 2007.
- Faisol, Ahmad, "Rekonstruksi Sosial Masyarakat Lokal Sebagai Strategi Preventif Menanggulangi Terorisme", *Salam: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial*, Vol 3 No.1, Januari-Juni 2010.

- Fanani, Muhyar, "Sejarah Perkembangan Konsep Qat'i-Zanni: Perdebatan Ulama tentang Anggapan Kepastian dan Ketidakpastian Dalil Syari'at", *Al-Jami'ah* Vol. 39, No. 2, 2001.
- Hanafi, Muchlis M, "Konsep al-Wasathiyah dalam Islam" dalam *Makalah* disampaikan pada Lokakarya Nasional Pengasuh Pondok Pesantren se-Jawa Timur "Peningkatan Peran Pondok Pesantren dalam Membangun Budaya Damai", 12-13 Agustus 2009 diselenggarakan oleh FAI Univ Darul 'Ulum Jombang Kerjasama dengan Puslitbang & Diklat Depag RI
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1970.
- <http://www.shaleholic.com>.
- al-Jassas, Abi Bakar Ahmad al-Razi. *Ahkam al-Qur'an* Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam, 1978.
- Khun, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions, Second Edition*. Chicago: The University of Chicago, 1970.
- Kumar, Chanchal, "Multiculturalism in a Global Society: Minority Rights and Justice", *Research on Humanities and Social Sciences*, ISSN 2224-5766 (Paper) ISSN 2225-0484 (Online), Vol.1, No.3, 2011, <http://www.iiste.org/Journals/index.php/RHSS/article/view/1263>, diakses tanggal 26 Maret 2012.
- Kurzman, Charles (ed.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina, 2001
- Madjid, Nurcholish, "Pergeseran Pengertian "Sunnah" ke "Hadits" Implikasinya Dalam Pengembangan Syari'ah", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Yayasan Paramadina, 1995.
- Mahmashani, Subhi, "Penyesuaian Fikih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (peny.). *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-masalah*. terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Pers, 1995.
- Minhaji, Akh., "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim", dalam M. Amin Abdullah, dkk, (eds.). *Antologi Studi Islam*. Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Minhaji, Akh., "Review Article: Mencari Rumusan Ushul Fiqh untuk Masa Kini", *Al-Jami'ah*, No. 62, 2001.
- Minhaji, Akh., "Hukum Islam: Antara Profanitas dan Sakralitas (Perspektif sejarah Sosial)", Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fak. Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, "The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts", *Emory International Law Review* 11, 1997.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed dan Francis M. Deng (eds.). *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*. Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1990.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- al-Qardlawi, Yusuf. *Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on Language, Action, and Interpretation*, John B Thompson (terj. & ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Rifai, Agus, "Perpustakaan dan Pendidikan Multikulturalisme" dalam *Artikel Peserta Lomba Penulisan Karya Ilmiah bagi Pustakawan Tahun 2006*, maunlib.do.am/load/0-0-1-87-20, diakses terakhir tanggal 26 Maret 2012
- Schumann, Olaf H. *Menghadapi Tantangan, Memperjuangkan Kerukunan*. Jakarta: Gunung Mulia, 2004.
- al-Shawwaf, Muhami Munir Muhammad Thahir. *Tahafut al-Qira'ah al-Mu'ashirah*. Cyprus: Al-Shawwaf li al-Nashr wa al-Dirasat, 1993.
- Siradj, KH. Said Aqil, "Mengurai Kekusutan Keberagamaan", http://www.wahidinstitute.org/Opini/Detail/?id=287/hl=id/Mengurai_Kekusutan_Keberagamaan, diakses 31 Maret 2012. Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. *Al-Risalah*. Beirut: Dar al-Fikr, t. th.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fikih Islam; Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sjadzali, Munawir, "Kembali Ke Piagam Madinah", dalam Abu Zahra (ed.). *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999.
- Suparlan, Parsudi, "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural", Simposium Internasional Bali, Jurnal Antropologi Indonesia, Denpasar Bali, 16-21 Juli 2002 dikutip dari Mustato', "Pendidikan Agama Islam Berbasis Multikultural", Agustus 2008, dalam *Arsip Blog*.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fikih 1*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Wahid, Abdurrahman, "Syari'atisasi dan Bank Syari'ah" dalam Abdurrahman Wahid. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- Wahid, Abdurrahman. *Sekadar Mendahului: Bungan Rampai Kata Pengantar*. Jakarta: Penerbit Nuansa, 2011.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Usul Fikih*, terj. Saifullah Ma'sum. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.