

PARADIGMA IJTIHAD FIQH MINORITAS DI INDONESIA

Moh Dahlan

Program Pascasarjana STAIN Bengkulu
drdahlan@yahoo.co.id

Abstract

Indonesia is a famously religious nation that has a high-level of plurality in many aspects of race/ethnicity, religion, belief, language, customs, political thoughts, economic, cultural and ideological. All these could potentially contribute conflict and tension between different groups if the attitude of extreme and formalistic logic of fiqh flourished. This paper tries to emphasize the importance of fiqh aqalliyah in the era of pluralism to organize the life among different religious believers in which religious conflict has often been the case due to double standards and the Islamic militant movement. By means of Kuhn's shifting paradigm approach, this paper reveals that Muslims need to formulate a shifting paradigm of ijihad, namely from fiqh aglabiyah (majority fiqh) to fiqh aqalliyah (minority fiqh), where Muslims can protect non-Muslim minorities and also capable of providing the space for life of Muslims in the non-Muslim majority. Thus, this paper develops the nature of paradigm of the fiqh aqalliyah of M. Amin Abdullah, who is only focused on the aspect of giving space to Muslims living in non-Muslim territory. In his presentation, the author emphasizes the need for re-reading (re-interpret) the old discourse of fiqh and submit a new one drafted on the reading of religious texts based on universal religious values such as the conception of qat'ī-zannī as proposed by Masdar F. Mas'udi.

Abstrak

Indonesia adalah bangsa religius yang memiliki tingkat pluralitas tinggi dari aspek ras/etnis, agama, aliran kepercayaan, bahasa, adat istiadat, aliran politik, ekonomi, budaya dan ideologi. Hal ini berpotensi menimbulkan benturan dan ketegangan antar berbagai kelompok jika sikap ekstrim dan logika fiqh formalistik berkembang subur. Tulisan ini berusaha menekankan pentingnya *fiqh aqalliyah* di era kemajemukan ini untuk menata kehidupan antarumat beragama yang banyak dilanda konflik agama akibat adanya standar ganda dan gerakan garis keras

Islam. Melalui pendekatan pergeseran paradigma Kuhn, tulisan ini mengungkapkan bahwa kaum Muslim perlu melakukan pergeseran paradigma dalam merumuskan paradigma ijtihad fiqh dari fiqh mayoritas ke fiqh minoritas, di mana kaum Muslim bisa melindungi kaum minoritas non-Muslim dan juga mampu memberikan ruang gerak terhadap kaum Muslim yang hidup di wilayah yang mayoritas non-Muslim. Dengan demikian, sifat tulisan ini mengembangkan paradigma *fiqh aqalliyah* M. Amin Abdullah yang hanya menfokuskan pada aspek pemberian ruang gerak kepada kaum Muslim yang hidup di wilayah non-Muslim. Dalam paparannya, penulis menekankan perlunya pembacaan (tafsir) ulang terhadap wacana fiqh lama dan mengajukan rancangan pembacaan teks keagamaan yang berbasis nilai-nilai agama yang universal, antara lain konsepsi *qaṭ'ī-zannī* Masdar F Mas'udi.

Kata Kunci: pergeseran paradigma, ijtihad, *qaṭ'ī-zannī*, minoritas, mayoritas

A. Pendahuluan

Indonesia merupakan bangsa religius yang memiliki komposisi yang sangat beragam. Komposisi itu meliputi ras, agama, aliran kepercayaan, bahasa, adat istiadat, aliran politik, ekonomi, budaya dan ideologi. Jika dijabarkan lebih rinci, terutama dalam masalah keberagaman, bangsa Indonesia pada dasarnya mempunyai watak, varian dan loyalitas keberagaman yang plural yang diakui oleh Pancasila dan UUD 1945.¹

Setiap kategori keberagaman itu memiliki cara pandang dan orientasi tersendiri, sehingga bisa berbeda dengan kategori lainnya. Jika kondisi itu dijelaskan secara teoritis, bangsa Indonesia yang memiliki keragaman dalam masalah agama bisa melahirkan tingkat keragaman kepentingan dalam gaya hidupnya, sehingga bangsa ini tidak boleh memaksakan wawasan hukum keagamaan tertentu kepada warga yang beragama lain.²

¹ Dalam Pancasila, keberagaman agama diakui oleh Sila Pertama yang berbunyi: “Ketuhanan Yang Maha Esa”, sedang dalam UUD 1945 dimuat dalam Pasal 29; ayat 1, “Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa”. 2, “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. *UUD 1945 dan Amandemennya* (Surakarta: Al-Hikmah, t.t.), h. 10, 42.

² M. Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 5. Achmad Syahid, “Peta Kerukunan Umat Beragama Propinsi Bengkulu” (Seri II), dalam Tim Penulis, *Riuh di*

Lahirnya fenomena pemaksaan keyakinan keagamaan tertentu selain merupakan akibat dari adanya pengaruh logika fiqh formalistik, ia juga tidak lepas dari adanya komitmen keberagaman yang berlebihan dan melampaui batas kewajaran (*al-guluww*),³ padahal al-Qur'an sendiri memberikan kebebasan kepada umat beragama untuk memeluk dan mengamalkan keyakinannya sebagaimana tercantum dalam surat al-Kāfirūn yang artinya "Untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku"⁴.

Sikap melampaui batas dan memaksakan keyakinan keagamaan ini tampak berkembang subur sejak era reformasi di Indonesia. Mereka mengingatkan umat pada gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII), karena seperti DI/TII, mereka juga berusaha mengubah negara bangsa menjadi negara agama, mengganti ideologi negara Pancasila dengan Islam versi mereka, bahkan mereka berkeinginan menghilangkan NKRI dan mengantinya dengan *khilāfah Islāmiyyah*.⁵

Kelompok garis keras Islam itu terus berkembang hingga akhir-akhir ini yang selalu menganggap setiap kelompok Muslim lain yang berbeda dari kelompoknya dianggap sebagai kurang Islami, atau bahkan kafir. Dalam menjalankan aksinya, mereka kemudian melakukan infiltrasi ke mesjid-mesjid, lembaga pendidikan, instansi pemerintah maupun swasta, ormas moderat, terutama Muhammadiyah dan NU, untuk membangunnnya menjadi keras dan kaku. Mereka sangat berambisi menguasai Muhammadiyah dan NU, karena dua ormas besar ini merupakan penghalang agenda politik mereka. Gerakan garis keras itu sudah

Beranda Satu: Peta Kerukunan Umaat Beragama di Indonesia, Jakarta: Bagian Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Beragama, Pusat Litbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang Agama & Diklat Keagamaan, Departemen Agama RI, 2003), h. 1.

³Muhammad Wahyuni Nafis, "Referensi Historis bagi Dialog Antaragama", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia dan Paramadina, 2001), h. 95. Hans Kung, *Etika Ekonomi-Politik Global: Mencari Visi Baru Bagi Keberlangsungan Agama di Abad XXI*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2002).

⁴QS. Al-Kāfirūn (109): 6

⁵Abdurrahman Wahid, *Sekadar Mendahului* (Jakarta: Nuansa Cendekia, 2011), h. 140-141.

lama melakukan infiltrasi ke Muhammadiyah.⁶ Seorang pakar politik dan garis keras Indonesia, Sadanant Dhume menegaskan:

“Hanya ada pemikiran kecil yang membedakan PKS (Partai Keadilan Sejahtera) dan JI (Jemaah Islamiyah). Seperti JI, manifesto pendirian PKS adalah untuk memperjuangkan *khilāfah Islāmiyyah*. Seperti JI, PKS menyimpan rahasia sebagai pengorganisasiannya yang dilaksanakan dengan sistem Sel yang keduanya pinjam dari Ikhwan Muslimin..... Bedanya, JI bersifat revolusioner sementara PKS bersifat evolusioner”.⁷

Dalam hal yang sama, pola pikir mereka sering memberlakukan standar yang berbeda untuk dirinya dengan standar ideal, sedangkan pandangan terhadap agama lain biasanya menggunakan standar realistis dan historis yang seringkali bertentangan dengan tujuan ideal. Melalui pandangan yang menggunakan standar ganda ini, lalu muncul prasangka sosiologis dan teologis, yang telah memperkeruh suasana hubungan intern umat seagama dan antarumat beragama.⁸

Upaya penggantian ideologi negara dengan ideologi agama tertentu dalam bentuk labelnya itu bertentangan dengan ajaran universal fiqh yang memiliki prinsip, bahwa kemaslahatan umat manusia menjadi standar utama dalam pemberlakuan fiqh dalam kehidupan sosial-politik, tidak hanya mengedepankan ajaran formalitas dan eksklusif tanpa memadang substansi atau tujuan. Padahal, at-Ṭūfī mengatakan bahwa kepentingan manusia menjadi dalil yang paling kuat daripada kepentingan *naṣṣ* atau teks agama (al-Qur’an dan Sunnah).⁹

Klaim-klaim kalangan yang mengatakan bahwa merekalah yang sepenuhnya memahami maksud kitab suci al-Qur’an, dan karenanya berhak menjadi wakil Allah (*khaliḫatullāh*) dan menguasai dunia ini sehingga memaksa siapa-pun mengikuti

⁶ *Ibid.*, h. 146-147.

⁷ *Ibid.*, h. 151.

⁸ Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. ix-x.

⁹ Nurcholish Madjid, “Pandangan Kontemporer tentang Fiqh: Telaah Problematika Hukum Islam di Zaman Modern”, dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 393.

dirinya tidak dapat diterima secara logis, hukum *fiqh* dan teologis.¹⁰ Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid menyatakan:

Mereka benar bahwa kekuasaan hanya milik Allah swt. (*Jā hukma illā lillāh*), tetapi tak seorang pun yang sepenuhnya memahami kekuasaan Allah swt. Karena itu Nabi bersabda, "Kalian tidak tahu apa sebenarnya hukum Allah". Ringkasnya, sekalipun didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah, *fiqh*-yang lazim digunakan sebagai justifikasi teologis kekuasaan oleh mereka-sebenarnya adalah hasil usaha manusia yang terikat dengan tempat, waktu, dan kemampuan penulis *fiqh* yang bersangkutan.¹¹

Untuk menjawab pola pikir yang berlebihan dan memaksakan hawa nafsunya, umat Islam perlu melakukan perbaikan pola pikir dan mensinergikan antara "komitmen" dan "keterbukaan".¹² Pembangun paradigma (pola pikir) moderat ini sangat penting dalam menjawab kasus-kasus mutakhir bangsa Indonesia yang banyak dilanda konflik agama akibat adanya standar ganda dan gerakan garis keras Islam.¹³

Sebagai upaya melakukan pergeseran paradigma tersebut, *fiqh aqalliyah* perlu dideklarasikan pada era kemajemukan ini untuk menata kehidupan antarumat beragama.¹⁴ Orientasi *fiqh* minoritas ini di samping mampu menjaga dan melindungi komunitas kecil (minoritas) juga memberikan ruang bagi kaum Muslim untuk melakukan ijtihad tersendiri yang berbeda dari wacana *fiqh* di negara yang mayoritas Muslim.

Tulisan ini bertujuan mengungkap pentingnya *fiqh aqalliyah* di masa kini. Melalui pendekatan pergeseran paradigma Thomas S. Kuhn¹⁵, penulis ingin mengungkapkan bahwa kaum

¹⁰ Wahid, *Sekadar Mendahului*, h. 141.

¹¹ *Ibid.*, h. 141.

¹² Nafis, "Referensi Historis", h. 95.

¹³ A. Mukti Ali, "Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia", dalam Zaini Muhtarom dkk. (redaksi), *Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia (Beberapa Permasalahan)* (Jakarta: INIS, 1990); Mukti, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Mizan, Bandung, 1998); Ahmad Malik MTT, "Peta Kerukunan Umat Beragama Propensi Kalimantan Timur", dalam Tim, *Riuh di Beranda*, h. 305.

¹⁴ M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>. (diakses tanggal 20 Februari 2012).

¹⁵ Pergeseran paradigma itu berjalan dari normal sains, anomali, krisis, dan paradigma baru. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*,

Muslim dewasa ini perlu melakukan pergeseran paradigma dalam merumuskan paradigma ijtihad fiqh, sehingga kaum Muslim bisa merumuskan hukum fiqh yang melindungi kaum minoritas non-Muslim sekaligus mampu memberikan ruang gerak terhadap kaum Muslim yang hidup di wilayah yang mayoritas non-Muslim. Dengan demikian, sifat tulisan ini mengembangkan paradigma *fiqh aqalliyah* M Amin Abdullah yang hanya menfokuskan pada aspek pemberian ruang gerak kepada kaum Muslim yang hidup di wilayah non-Muslim.

B. Akar Historis Ijtihad Fiqh Minoritas

Amir Syarifuddin menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw. mungkin dan boleh berijtihad sebagaimana berlaku pada manusia lainnya. Pendapat ini didasarkan pada al-Qur'an (al-Ḥasyr (59): 2) yang pada intinya memerintahkan penggunaan nalar dalam memahami kejadian dalam sejarah untuk diambil sebagai perbandingan. Jika manusia lain diminta berijtihad, maka Nabi Muhammad saw. sendiri lebih pantas melakukan ijtihad.¹⁶ Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya sejumlah usaha Nabi dalam menjawab berbagai masalah di masyarakat Makkah dengan melakukan hijrah ke Madinah.

Kebijakan hijrah Nabi ini tidak hanya menunjukkan adanya perubahan dalam pertumbuhan jumlah umat Islam dan pembentukan sistem kenegaraan Islam pertama di Madinah, tetapi juga adanya pergeseran penting dalam materi pokok dan kandungan misi keislaman (*significant shift in the subject matter and content of the message*). Selama periode Makkah, ayat-ayat al-Qur'an yang diterima Nabi Muhammad saw. banyak membicarakan moralitas, akidah, dan pemurnian dari syirik, serta belum membicarakan tentang politik dan hukum secara khusus, sedangkan pembicaraan masalah sosial-politik dan hukum fiqh berkembang sejak periode Madinah, yakni setelah Nabi Muhammad saw. hijrah dari Makkah ke Madinah. Pada periode Madinah ini, ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi kemudian banyak membicarakan secara khusus

Second Edition (Chicago: The University of Chicago, 1970), h. 147, 149.

¹⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I* (Jakarta: Kencana, 2009), h. 8-9.

tentang hukum-hukum fiqh.¹⁷

Hijrah menandai awal era Muslim karena pada titik inilah Nabi saw. mampu menerapkan gagasan Qur'ani secara maksimal dengan membangun tatanan kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang tidak terikat lagi dengan hubungan darah, tetapi berdasarkan suatu ideologi bersama, suatu inovasi yang mengagumkan di masyarakat Arab. Tidak ada seorang pun yang terpaksa konversi ke dalam agama Islam, tetapi justru seluruh kaum Muslim, pemuja berhala, dan kaum Yahudi menjadi satu *ummah*, tidak bisa saling menyerang, dan berjanji untuk saling melindungi.¹⁸ Dalam memainkan peran-peran ijtihadnya, Nabi mencetuskan keputusan hukum fiqh yang terkadang dikonfirmasi oleh al-Qur'an dan terkadang juga tidak dikonfirmasi.¹⁹

Setelah masa Nabi, peran ijtihad Nabi dilanjutkan oleh para sahabatnya.²⁰ Pada periode ini, gerakan ijtihad²¹ telah berkembang secara dinamis yang dilakukan oleh Abū Bakr, 'Umar ibn Khaṭṭāb, Usmān ibn 'Affān, dan Ali ibn Abī Ṭālib dalam menjawab kasus-kasus hukum fiqh yang aktual.²² Salah satu contoh ijtihad sahabat adalah kebijakan 'Umar ibn Khaṭṭāb yang tidak membagikan harta rampasan perang di dalam suatu perang pembukaan Irak dan Syam, karena adanya tuntutan kemaslahatan umat pada waktu itu²³ walaupun sudah ada perintah eksplisit naṣṣ al-Qur'an tentang skema pembagian harta rampasan perang.²⁴ Oleh Umar, warga petani yang beragama non-Muslim

¹⁷ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), h. 52.

¹⁸ Karen Armstrong, *Islam: Sejarah Singkat*, terj. Funky Kusnaendi Timur (Yogyakarta: Jendela, 2002), h. 18.

¹⁹ Ṭaha Jabir al-Alwani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 7.

²⁰ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, h. 14.

²¹ Nurcholish Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", dalam Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam*, h. 1-2.

²² Alwani, *Metodologi Hukum Islam*, h. 17. 20-25.

²³ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 40.

²⁴ QS. Al-Anfāl (8):41 menyatakan: *ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya*

diberi jatah menggarap tanah harta rampasan perang di tempat tanah taklukan dengan kewajiban membayar pajak kepada negara. Dengan ijtihad inovatif ini, warga Muslim, Yahudi, Kristen dan Zoroaster tetap berada dalam lindungan dan ikatan satu *ummah*.

Contoh lain adalah kasus pemberlakuan *qiṣāṣ* (hukum balasan yang sama) yang diterapkan Umar terhadap orang-orang Yaman yang membunuh satu orang. Ketika itu orang-orang Yaman mengadakan konspirasi untuk membunuh satu orang, sehingga Umar menetapkan kebijakan untuk membunuh semua orang yang terlibat dalam konspirasi berapa pun jumlahnya yang terlibat dalam pembunuhan satu orang.²⁵

Setelah masa Sahabat, peran ijtihad sahabat dilanjutkan oleh para tabi'in dan generasi penerusnya, dan akhirnya dilanjutkan oleh para imam mazhab. Sampai masa imam mazhab, sejarah perkembangan hukum fiqh ialah dinamika dan kreativitas itu sendiri. Perbedaan dalam masalah *furū'iyah* terus bermunculan, misalnya, perbedaan pendapat antara Imam Abū Ḥanīfah dan Imam Mālik dalam banyak kasus yang jumlahnya mencapai sekitar empat belas ribu dalam mu'amalah.²⁶ Salah satu contoh wacana *fiqh aqalliyah* dapat disimak dari cerita yang mengulas kemampuan Imam Abū Ḥanīfah yang sendirian mampu menempatkan diri di hadapan pihak yang lebih banyak dan berkuasa dengan pedang. Mun'im A. Sirry menceritakan:

Ada cerita menarik yang menunjukkan kebijakan dan kecerdasan Abū Ḥanīfah. Ketika ia sedang duduk dalam masjid, tiba-tiba datang beberapa orang dari kelompok khawarij dengan pedang terhunus. "Abū Ḥanīfah," kata salah seorang dari mereka, "kami datang untuk bertanya dua pertanyaan". Jika anda mampu menjawab dengan benar, anda akan bebas, tetapi jika tidak, maka pedang ini akan memenggal kepala anda".

"Masukkan dulu pedang kalian ke dalam sarungnya. Pedang terhunus seperti itu mengganggu pikiran saya" kata Abū Ḥanīfah.

seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil.

²⁵ Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, h. 99.

²⁶ Nurcholish Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", dalam Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi*, h. 311-316.

“Tidak, sebab kami mendapat bayaran apabila berhasil menebaskan pedang ini pada leher anda.”

“Baiklah, silahkan tanya!”

“Ada dua jenazah di dekat pintu. Yang satu seorang peminum khamar yang mati karena mabuk, yang satu lagi seorang wanita hamil karena zina dan mati ketika melahirkan anaknya sebelum bertobat. Apakah keduanya dikatakan kafir atau masih Mukmin?”

Abū Ḥanīfah tahu bahwa mazhab mereka adalah mazhab *takfir* (suka mengkafirkan seseorang karena berbuat kesalahan). Jika dijawab keduanya masih mukmin, tentu ia akan dibunuh.

“Apakah mereka orang-orang Yahudi?” tanya Abū Ḥanīfah.

“Bukan.”

“Nasrani.”

“Bukan.”

“Majusi.”

“Bukan.”

“Lalu, siapa mereka?”

“Mereka adalah orang-orang Muslim.”

“Lho, kan sudah kalian jawab sendiri,” kata Abū Ḥanīfah, menjebak.

“Tidak, maksud kami apakah mereka di neraka atau di surga?”

“Saya akan katakan sebagaimana dikatakan oleh Nabi Ibrahim as terhadap orang yang lebih keji dari dua orang yang mati di dekat pintu itu. *“Siapa yang mengikutiku, sudah tentu dia termasuk golonganku. Dan siapa yang inkar kepadaku, sesungguhnya Engkau Maha Pengampun dan Penyayang.”* (QS. Ibrāhīm (14): 36) dan Nabi Isa as juga berkata: *“Jika Engkau siksa mereka, maka mereka itu hamba-hamba-Mu”* (QS. Al-Mā'idah (5): 118).²⁷

Cerita di atas bisa menjadi modal dasar dan inspirasi bagi kaum Muslim yang berada di wilayah mayoritas non-Muslim untuk mampu memosisikan diri dengan sebaik-baiknya, sehingga mereka bisa diterima oleh kalangan mayoritas non-Muslim di wilayahnya. Dalam konteks kekinian, bagaimana kaum Muslim mampu memosisikan diri hidup di Bali atau di daerah-daerah lain yang didominasi non-Muslim, termasuk kaum Muslim di wilayah Eropa, Amerika, Inggris, Jepang dan negara lainnya.

²⁷ Sirry, *Sejarah*, h. 85-86.

Setelah masa para imam mazhab, yaitu mulai sekitar abad keempat Hijriyah, maka yang terjadi ialah pertumbuhan dan perkembangan mazhab itu sendiri. Proses ijtihad hukum fiqh kala itu berkembang ke arah paradigma ijtihad imam mazhab, sehingga lahirlah aliran Mazhab Hanafiyah dan Malikiyah.²⁸ Pada masa jeda dari Imam Mazhab dan masa pengikut Imam Mazhab itulah terjadi kemunduran dalam gerakan *ijtihad* hukum fiqh. Untuk menjawab kevakuman ijtihad fiqh itu, Ibnu Taimiyyah (1263-1328 M) lalu menyuarakan perlunya pembukaan kembali pintu ijtihad dalam rangka melakukan pembaruan Islam sebagai kritik terhadap adanya arus gerakan taqlid pada masa itu.²⁹

Para pembaru Islam seperti Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, aṭ-Ṭabāṭabai dan Muḥammad Jawwād juga mengakui eksistensi dan kebenaran agama minoritas baik Yahudi, Nasrani maupun Ṣābi'īn karena agama tersebut mempunyai dasar ideologi hukum yang sama, yaitu bersumber hanya pada Tuhan Yang Maha Esa dan implementasi hukum-hukumnya bertujuan mewujudkan keadilan atau kemaslahatan.³⁰ Nurcholish Madjid, sebagai salah seorang pembaru Islam Indonesia, menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. juga mengakui eksistensi keberadaan agama Yahudi, Nasrani maupun Ṣābi'īn sebagai Ahli Kitab yang patut dihormati dan dihargai sebagai satu komunitas *ummah* dalam tatanan kehidupan politik dan kenegaraan.³¹

C. Pergeseran Paradigma Ijtihad Fiqh Minoritas

Merujuk pemikiran Thomas S. Kuhn, setiap paradigma pemikiran apapun itu tidak boleh kebal dari pergeseran paradigma, dan pergeseran paradigma itu tidak mesti bersifat evolusioner, tetapi juga bisa bersifat revolusioner.³² Dalam kajian fiqh, pergeseran paradigma juga diperlukan di dalam melakukan pembaruan fiqh/

²⁸ Madjid, "Tradisi Syarah", dalam Rachman (ed.), *Kontekstualisasi*, h. 311-316.

²⁹ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, h. 35-36.

³⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 2005), h. 57.

³¹ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2004), h. 46.

³² Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, h. 147, 149.

hukum Islam. Upaya pembaruan fiqh itu dilakukan melalui ijtihad. Ijtihad itu adalah usaha seorang ahli fiqh yang menggunakan seluruh kemampuannya untuk menggali hukum yang bersifat amaliyah (praktis) dari dalil-dalil yang terperinci.³³

Mengutip Muḥāmī Munīr Muḥammad Ṭāhir asy-Syawwāf, ijtihad adalah usaha yang sungguh-sungguh dari seorang mujtahid dalam melahirkan hukum-hukum *syar'ī*. Dari definisi ini, mujtahid harus memiliki tiga syarat: *Pertama*, penerahan segala kemampuan mujtahid hingga ia merasa tidak mampu lagi melampaui upaya yang dilakukannya. *Kedua*, upaya sungguh-sungguh itu adalah untuk mencetuskan dan melahirkan hukum-hukum *syar'ī* yang bersifat *ẓannī*, bukan yang *qaṭ'ī*. *Ketiga*, upaya mencari masalah-masalah yang *ẓannī* itu adalah dari naṣṣ *syar'ī* (al-Qur'an dan Sunnah).³⁴

Menurut Aḥmad Ḥasan, ijtihad adalah “*the process of rethinking and reinterpreting the law independently*”. Oleh sebab itu, fiqh itu pada dasarnya dibangun untuk menjawab masalah-masalah baru sejak masa Nabi, sehingga rumusan fiqh setelah dirumuskan secara baku, bisa dikritisi kembali jika ia sudah tidak relevan lagi dengan kepentingan kondisi lingkungannya.³⁵ Adapun syarat minimal mujtahid meliputi tiga kategori: *Pertama*, syarat umum terdiri atas baligh, berakal, paham masalah, dan beriman. *Kedua*, syarat utama meliputi penguasaan bahasa Arab, ilmu *uṣūl al-fiqh*, ilmu mantiq (logika) dan pengetahuan hukum asal. *Ketiga*, syarat pokok mencakup pengetahuan al-Qur'an, al-Sunnah, *maqāṣid asy-syar'*, *asrār asy-syar'*, dan *qawā'id fiqhiyyah*.³⁶

³³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, terj. Saefullah Ma'sum (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 567

³⁴ Muḥāmī Munīr Muḥammad Ṭāhir asy-Syawwāf, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah* (Cyprus: Asy-Syawwāf li al-Nasyr wa ad-Dirāsāt, 1993), h. 450; Muhammad Kamāl ad-Dīn Imām, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Iskandariyyah: Dār al-Maṭbū'at al-Jāmi'iyyah, t.t.), h. 309-310.

³⁵ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), h. 115; Moh Dahlan, *Abdullahi Ahmed An-Na'im: Epistemologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

³⁶ Asjmuni Abdurrahman, “Sorotan terhadap Beberapa Masalah Sekitar *ijtihād*” dalam Ahmad Baidowi, M. Affan dan Ach. Baidowi Amiruddin (peny.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA-Press,

Dalam hal ijtihad, para sahabat telah memberikan uraian dan penafsiran terhadap *naşş* dalam menjawab masalah yang muncul di masyarakat. Dengan adanya gerakan ijtihad, fiqh mampu mencapai masa kejayaannya pada abad II H hingga pertengahan abad IV H. Semua perkembangan situasi dan kondisi kemudian dijawab secara memadai, sehingga kaum Muslim mampu memiliki peradaban yang tinggi, terutama dalam khazanah fiqh.³⁷ Apa yang dilakukan para sahabat itu pada dasarnya juga berakar dari praktik ijtihad yang sudah digalakkan pada masa Nabi Muhammad saw.

Adanya upaya melakukan ijtihad itu tidak lepas dari sejumlah argumentasi rasional berikut. *Pertama*, wahyu sebagai sumber fiqh masih terus berjalan, sementara itu setelah Nabi wafat wahyu sudah berhenti untuk selamanya. *Kedua*, kasus-kasus fiqh yang baru pada masa Nabi tidak sebanyak kasus-kasus fiqh yang lahir setelah wafatnya Nabi. *Ketiga*, setelah wafatnya Nabi, kaum Muslim semakin rumit dalam menjalani kehidupannya, terutama disebabkan oleh semakin luasnya wilayah Islam. Di samping itu, argumentasi normatifnya juga telah digariskan dalam hadis Nabi ketika berdialog dengan Mu'āz ibn Jabal yang artinya:

"Bahwasanya Rasulullah saw. ketika akan mengutus Mu'āz ke negeri Yaman, Nabi bertanya: "Bagaimana anda memberi putusan jika dimintai suatu putusan. Muadz menjawab: "Saya akan memberi putusan dengan kitab Allah. Jika saya tidak menjumpainya, maka saya akan memberi putusan berdasarkan sunnah Rasulullah saw. Jika saya juga tidak menjumpainya, maka saya melakukan ijtihad dengan akal pikiran dan tidak melampaui batas. Kemudian Rasulullah saw. menepuk dadanya dan berkata: "Segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah pada jalan yang dikhendaki Rasulullah saw."³⁸

Dalam membahas ruang lingkup ijtihad, para pembaru fiqh telah melakukan pergeseran paradigma ijtihad dengan membongkar dasar normatif yang menjadi sumber ijtihad hukum Islam. Pergeseran paradigma ijtihad dilakukan melalui pergeseran

2003), h. 243-4; Imām, *Uşūl al-Fiqh al-Islāmī*, h. 310-314.

³⁷ Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, terj. Achmad Syathori (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 78-79.

³⁸ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uşūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), h. 56.

konsepsi *qaṭ'ī* dan *ẓannī* yang dimunculkan oleh Masdar F. Mas'udi yang menyebutkan bahwa seluruh ayat al-Qur'an yang bersifat universal disebut dengan "*āyāt muḥkamāt*" karena berbicara tentang substansi, sedangkan semua ayat al-Qur'an yang bersifat teknis-partikular disebut "*āyāt mutasyābihāt*" karena berbicara tentang aturan teknis-praktis yang sangat erat hubungannya dengan kepentingan situasi dan kondisi.³⁹ Gagasan ijtihad Mas'udi ini berbeda dengan pemikiran Islam konservatif-formalistik yang memandang bahwa ayat yang *qaṭ'ī ad-dalālah* adalah teks yang menunjuk pada makna yang jelas dan tidak menimbulkan *ta'wīl* serta tidak ada jalan untuk dipahami selain dari arti yang jelas itu. Kedua, ayat yang *ẓannī ad-dalālah* adalah teks yang menunjuk kepada sebuah makna, tetapi masih memiliki kemungkinan untuk di-*ta'wīl* atau diubah dari makna aslinya kepada makna lainnya.⁴⁰

Mohammed Arkoun juga berpendapat bahwa Tradisi atau Turats dengan T besar adalah tradisi transenden yang dipahami sebagai tradisi ideal, yang datang dari Allah, dan karenanya ia bersifat abadi atau *qaṭ'ī*, sedangkan tradisi dengan t kecil (*tradition/turās*) ini dipengaruhi oleh sejarah manusia, baik warisan sepanjang sejarah kehidupan atau penafsiran manusia, sehingga tradisi ini bersifat *ẓannī*.⁴¹ Sifat abadi atau universal ayat tersebut dapat dilihat dari nada ungkapannya, "wahai anak Adam" atau "wahai manusia" dan panggilan terhadap semua anak cucu Adam.⁴² Allah swt. berfirman:

"Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan" (QS. Al-Isrā' (17): 70.).

³⁹ Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), h. 50-51.

⁴⁰ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 34-35.

⁴¹ Badrus Syamsi, "Metodologi Studi al-Qur'an Mohammed Arkoun (Kajian Kritis)", http://www.inpasonline.com/index.php?option=com_content&view=article&id=487:metodologi-studi-al-quran-mohammed-arkoun-kajian-kritis&catid=43:aliran-menyimpang&Itemid=103. (Diakses tanggal 21 Januari 2012).

⁴² An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, h. 54.

Pesan ayat ini memiliki muatan kandungan hukum fiqh yang sangat egaliter dan tanpa adanya sikap deskriminatif terhadap sesama manusia, ayat ini tidak membatasi pergaulan hidup karena adanya perbedaan ras, suku, bahasa maupun agama yang bisa digunakan untuk melindungi kaum minoritas non-Muslim dan juga sekaligus memberikan keleluasaan terhadap kaum Muslim yang hidup di wilayah mayoritas non-Muslim agar bisa menyesuaikan diri dengan baik dan benar. Untuk itu, kaum Muslim sekarang perlu memiliki keberanian untuk mendudukkan permasalahan ajaran fiqhnya dalam konteks hitoris masa hidup Muhammad saw. yang telah memberlakukannya. Keberanian itu harus dilakukan dengan kembali pada sumber asli hukum Islam (al-Qur'an dan Sunnah), bukan melewati fuqaha' klasik, dalam rangka merumuskan pemikiran fiqh yang moderat dan akomodatif terhadap kemajemukan hidup umat dan bangsa Indonesia, sehingga umat dan bangsa ini dapat terhindar dari tindakan melanggar dan merusak hak-hak kaum minoritas yang beragama lain, kaum perempuan dan kaum Muslim bisa hidup di wilayah yang mayoritas non-Muslim.⁴³

Abdurahman Wahid menunjukkan bahwa fiqh pada saat tertentu harus mengalah dengan kepentingan umat manusia. Oleh sebab itu, ketika ada aturan fiqh yang melarang non-Muslim menjadi kepala negara di negara ini, maka aturan larangan tersebut tidak bisa dibenarkan karena hal itu bertentangan dengan UUD 1945. Demikian juga melebihi agama tertentu dari agama lainnya juga tidak boleh. Tidak hanya itu, fiqh harus mampu memberikan perlindungan terhadap kaum Muslim yang pindah agama sebagai realitas kemanusiaan, bukan masuk kategori *riddah/aspotasy*, sehingga tidak dibenarkan pelakunya dihukum mati. Lebih lanjut, Wahid mengemukakan fiqh yang membela kaum perempuan yang menyebutkan bahwa kasus pelarang poligami di Turki pada awalnya mendapat pertentangan keras dari berbagai pihak, padahal al-Qur'an itu sendiri membuka diri terhadap adanya pemahaman yang baru dengan mengatakan "kalau tidak bisa berbuat adil, cukup menikah satu kali." Ketentuan ini mirip dengan ketentuan

⁴³ *Ibid.*, h. 157-160.

Undang-Undang Dasar di banyak negara yang menyatakan bahwa konstitusi itu dapat diubah melalui sebuah amandemen.⁴⁴

D. Paradigma Pembentukan Fiqh Minoritas di Indonesia

M. Amin Abdullah merupakan salah seorang cendekiawan muslim Indonesia yang dikenal telah memunculkan dan mendorong pentingnya paradigma *fiqh aqalliyah* (fiqh minoritas) bagi kaum Muslim yang berada dalam wilayah mayoritas non-Muslim.⁴⁵ Dalam kajian ini, term *fiqh aqalliyah* dikembangkan dengan tambahan bahwa kaum Muslim juga perlu memberikan perlindungan terhadap warga minoritas non-Muslim melalui paradigma *fiqh aqalliyah*. Semua ini bertujuan membangun tantangan hukum fiqh yang bisa saling hormat-menghormati dan harga-menghargai secara totalitas, termasuk jiwa, pikiran, naluri, keyakinan dan agama.

Dengan paradigma ini, kerukunan hidup beragama yang tulus akan dapat diciptakan secara baik dan optimal, bukan kerukunan agama yang palsu (*having religious*). Umat beragama perlu membangun pola hubungan antaragama yang tulus dengan merujuk pada nilai-nilai substansial agama secara produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*) dan juga melindungi kepentingan kaum minoritas. Selain itu, umat beragama juga perlu membaca khazanah keimanan dan keberagaman orang lain yang tidak menutup kemungkinan bisa didialogkan hingga mencapai pola hubungan antaragama yang ideal, baik pada tataran konseptual maupun praktik.⁴⁶

Umat beragama harus membangun dialog antara para pemeluk agama untuk membangun cara berpikir, cara bersikap dan cara bertindak yang santun, menahan diri, terbuka, dan bijaksana dalam menyikapi kemajemukan hidup beragama di negeri ini. Hal

⁴⁴Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, ed. Agus Maftuh Abegebriel (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 286. 288. 303.

⁴⁵Abdullah, "Urgensi Pendekatan Antropologi", <http://aminabd.wordpress.com>.

⁴⁶Abdullah, *Studi Agama*, h. 65; M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, Number 2, July-Desember 2001, h. 386.

ini perlu dalam membangun keharmonisan hubungan antaragama secara *de jure* dan juga membangun pola hidup antaragama yang bercorak *being religious*, yakni sikap dan tingkah laku yang rendah hati, mampu menerima dan mengakui perbedaan sebagai modal konstruktif untuk membangun kehidupan beragama dan bermasyarakat yang berkeadilan.

Dalam upaya membangun *fiqh aqalliyah* di Indonesia perlu dibangun rancangan pembacaan teks keagamaan yang berbasis nilai-nilai agama yang universal sebagaimana telah diungkapkan dimuka, yakni berdasarkan konsepsi *qat. ʾī-zannī* Masdar F Mas'udi, yakni ayat-ayat al-Qur'an yang universal harus diberlakukan sekarang sebagai ganti dari ayat-ayat al-Qur'an yang teknis-pratikular-historis, yang dalam bahasa Mohamed Arkoun dinyatakan dengan perlunya pemberlakuan Tradisi dengan T besar, bukan tradisi dengan t kecil.

Problematika pembacaan (tafsir) ulang juga dapat diberlakukan kepada *tafsīr fiqhī* masa Nabi dan masa sahabat. Sebab, tafsir-tafsir itu pada dasarnya adalah contoh kajian *tafsīr fiqhī* yang relevan pada masa itu, dan belum tentu relevan untuk masa sekarang, sehingga bisa diganti sesuai dengan kepentingan situasi dan kondisi masa kini. Sebab, situasi dan kondisi sosio-budaya dan politik masa Nabi dan para sahabat juga telah mewarnai karakter tafsiran fiqh dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an pada waktu itu, yang sudah pasti berbeda dengan kondisi dan situasi sosio-budaya dan politik masa kini.⁴⁷

Pengaruh warisan sejarah kehidupan manusia itulah yang perlu dikritisi dengan menawarkan *fiqh aqalliyah* (fiqh minoritas) sebagai ganti dari wacana *fiqh aglabiyyah* (fiqh mayoritas). Asumsinya, dengan membela kepentingan setiap person, maka pada akhirnya sama dengan membela banyak person. Fiqh juga menandakan hukum *qisās* sebagai upaya membela hak minoritas, sebab asumsinya membunuh satu jiwa sama dengan membunuh banyak jiwa. Inilah dasar utama lahirnya *fiqh aqalliyah* dibangun

⁴⁷ M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), h. xi-xii.

dalam wacana kehidupan keagamaan yang majemuk di Indonesia. Sebab, gaya hidup majemuk itu terbukti telah mendukung dan membawa kemaslahatan bagi kehidupan bangsa ini, sehingga tatanan kehidupan ini perlu dipelihara sebagaimana sebuah keniscayaan sesuai dengan kaidah *uṣūl al-fiqh* yang menyebutkan bahwa *as-ṣābit bi al-‘urf ka as-ṣābit bi an-naṣṣ* (apa yang sudah menjadi ketetapan suatu tradisi, maka kedudukannya sama dengan ketetapan teks agama).⁴⁸ Dengan demikian, wawasan kebangsaan yang sudah dan sedang dikembangkan untuk melindungi seluruh elemen bangsa, terutama kelompok minoritas perlu dilestarikan karena hal itu memiliki kesamaan tujuan dengan ajaran fiqh, yakni membangun persamaan nasib dan tujuan untuk mencapai kesejahteraan bersama.⁴⁹

Fiqh aqalliyah pada era kemajemukan ini memiliki nilai penting untuk menata kehidupan antarumat beragama, sehingga orientasi fiqh itu mampu melindungi komunitas kecil, sekaligus juga memberikan ruang gerak untuk melakukan ijtihad tersendiri yang berbeda dari wacana fiqh di negara yang mayoritas Muslim. Ijtihad di negara minoritas muslim perlu ditata dan dibangun secara tersendiri mengikuti versi lokalitas negara tersebut.⁵⁰

Tawaran *fiqh aqalliyah* tentu perlu mendapat apresiasi yang memadai sebagai upaya meng-*counter* wacana kaum radikal yang masih memandang bahwa karya-karya *fiqh aglabiyyah* ulama masa lalu harus dipertahankan di era kemajemukan dan globalisasi ini. Padahal, adanya pandangan fiqh yang menyakralkan paham fiqh masa lalu perlu dikritisi. Sebab, karya ulama fiqh masa lalu hanya bisa dinilai sebagai *turās* dengan *t* kecil, sehingga semua pendapat fiqh ulama masa lalu tidak perlu disakralkan, bahkan sebaliknya, boleh diperdebatkan. Inilah masalah yang perlu mendapat perhatian dari kaum Muslim yang hidup di negara yang majemuk dan era global ini, sehingga wawasan fiqh (kaum Muslim) terbuka dan kaum non-Muslim minoritas dapat terlindungi.

⁴⁸ Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 90.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 86.

⁵⁰ Abdullah, “Urgensi Pendekatan Antropologi”, <http://aminabd.wordpress.com>.

E. Penutup

Pergeseran paradigma ijtihad fiqh perlu dilakukan melalui pergeseran paradigma konsepsi *qat' i-zanni* sebagaimana yang ditawarkan Masdar F Mas'udi untuk membangun wacana fiqh yang memberikan ruang gerak kepada kaum Muslim untuk melindungi kaum non-Muslim dan juga kaum Muslim bisa hidup di wilayah yang mayoritas non-Muslim, sehingga *fiqh aqalliyah* sekarang perlu segera dideklarasikan untuk menjaga dan mendorong terwujudnya kehidupan umat yang majemuk pada tataran lokal, regional, nasional maupun internasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, “Urgensi Pendekatan Antropologi”, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/> (Diakses tanggal 20 Februari 2012). Abdullah, M. Amin, *Studi Agama; Normativitas dan Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Amin, “At-Ta’wil al-‘Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, Number 2, July-Desember 2001.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul Fiqh*, terj. Saefullah Ma’sum, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- al-Alwani, Taha Jabir, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Amstrong, Karen, *Islam: Sejarah Singkat*, terj. Funky Kusnaendi Timur, Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Baidowi, Ahmad; M. Affan; dan Amiruddin, Ach. Baidowi (peny.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2003.
- Dahlan, Moh., *Abdullahi Ahmed An-Na’im: Epistemologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1970
- Hidayat, Komaruddin, dan Gaus AF, Ahmad (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia dan Paramadina, 2001.
- Imām, Muḥammad Kamāl ad-Dīn, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Iskandariyyah: Dār al-Maṭbū‘at al-Jāmi‘iyyah, t.t..
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Qalam, 1978.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions, Second*

- Edition*, Chicago: The University of Chicago, 1970.
- Kung, Hans, *Etika Ekonomi-Politik Global: Mencari Visi Baru Bagi Keberlangsungan Agama di Abad XXI*, terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2002.
- Madjid, Nurcholish, dkk, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2004.
- Mas'udi, Masdar F., *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhtarom, Zaini, dkk. (redaksi), *Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia (Beberapa Permasalahan)*, Jakarta: INIS, 1990.
- Mukti, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1998.
- Munawar-Rachman, Budhy (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Munawar-Rahman, Budhy, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1987.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 2005.
- Sirry, Mun'im A., *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Syamsi, Badrus, "Metodologi Studi al-Qur'an Mohammed Arkoun (Kajian Kritis)", http://www.inpasonline.com/index.php?option=com_content&view=article&id=487:metodologi-studi-al-quran-mohammed-arkoun-kajian-kritis&catid=43:aliran-menyimpang&Itemid=103.

(Diakses tanggal 21 Januari 2012).

Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Kencana, 2009.

asy-Syawwāf, Muḥāmī Munīr Muḥammad Ṭāhir, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah*, Cyprus: Asy-Syawwāf li al-Nasyr wa ad-Dirāsāt, 1993

Tim Penulis, *Riuh di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*, Jakarta: Bagian Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Beragama, Pusat Litbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang Agama & Diklat Keagamaan, Departemen Agama RI, 2003.

UUD 1945 dan Amandemennya, Surakarta: Al-Hikmah, t.t.

Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, ed. Agus Maftuh Abegebriel, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Wahid, Abdurrahman, *Sekadar Mendahului*, Jakarta: Nunasa Cendekia, 2011.

