

PERSPEKTIF BARU FIQIH PLURALIS

(Telaah Dekonstruktif Terhadap Doktrin Hukum Islam Klasik)

Oleh: Masnun Tahir¹

This writing treats of an offer of the need for pluralist understanding especially in solving the problems of relationship among religions. Interactive problems of religions with their legal implications will never be solvable on account of rigidity of different legal principles and of the legal products of the thinkers of the first centuries, which were dominated by the political will. Now is different from before. This means that the situation has changed and this change needs facing differently.

The author lets readers read the discourse on the need of understanding of the Islamic legal sensitive towards the plurality of people's life because Islam is for all people's mercy. Plurality of understanding is a must as God Himself does not oblige everyone of His people except in accordance with his might.

Kata kunci: *Pluralis, otoritarianisme, dekonstruksi, paradigma, doktrin.*

351

A. Pendahuluan

Ada yang menggembirakan dalam diskursus keagamaan kontemporer (*religious studies*) saat ini, terutama sejak awal abad ke-20 M, seperti ditulis Wilfred C. Smith, telah terjadi pergeseran paradigma pemahaman keagamaan, yaitu pemahaman keagamaan yang dahulu lebih mengarah pada dataran "idealitas" bergeser ke arah "historisitas", dari yang hanya membahas masalah "doktrin" ke arah entitas

¹Penulis adalah dosen IAIN Mataram dan Mahasiswa S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

“sosiologis” dan dari diskursus “esensi” ke arah “eksistensi”. Salah satu yang aktual saat ini adalah pergeseran paradigma pemahaman yang berkaitan dengan hubungan lintas agama. Perubahan pandangan dalam masalah ini mencuat setelah muncul banyak kasus dimana dalam realitasnya agama telah mendorong dan menyebabkan umatnya menjadi beringas dan tidak menghargai komunitas lain.

Pada masa-masa sebelumnya, pemikiran dan komunitas keagamaan senantiasa menempatkan “orang lain “ (*al-akhar*) sebagai kelompok manusia yang salah jalan., durhaka atau ingkar yang dalam term agama diistilahkan dengan kafir. Tegasnya, masing-masing agama lebih mengedepankan *truth claim* dan bersifat eksklusif. Namun, sejak awal abad ke-20, atau setidaknya pertengahan abad itu, sikap-sikap tersebut mulai berubah. Masyarakat dan lebih pemikiran keagamaan menjadi lebih terbuka dan melihat realitas bahwa yang ada di bumi ini tidak hanya agama mereka melainkan ada agama lain, sehingga masing-masing mengakui eksistensi pihak dan komunitas lain (*qabul al-akhar*). Dari sini mulai muncul terminologi pluralisme (fiqih pluralis, teologi pluralis) dalam diskursus religious studies di dunia termasuk Indonesia. Paham pluralisme dimaksudkan untuk menghilangkan paham kemutlakan, superior, eksklusif, *truth claim* dan lain-lain yang sejenis untuk kemudian memunculkan sikap-sikap rasionalisme, inklusif, saling menghormati keyakinan keagamaan dan saling belajar serta berbagi pengalaman untuk kebaikan.

Di Indonesia, perubahan sikap dan pemikiran yang inklusif tersebut tampak, antara lain misalnya, pada almarhum Nurcholish Madjid (Cak Nur) dengan istilah *kalimatun sawa*’. Lewat lembaga Paramadina-nya, Cak Nur dan kawannya berdiskusi dan mengembangkan ide-ide pluralismenya, sehingga secara perlahan namun pasti wacana ini menjadi trend baru dalam studi agama di Indonesia.

Namun harus diakui secara jujur problem relasi antaragama sampai saat ini masih saja menyisakan permasalahan. Berbagai kajian keagamaan tentang wacana ini masih belum menyentuh wilayah yang paling fundamental dalam doktrin agama (Islam) dalam hal ini fiqih.

Kenapa fiqh, karena fiqh jantung dari doktrin Islam. Dari sini muncullah tesis yang perlu dipegang teguh dalam konteks hubungan agama adalah **bahwa teologi pluralis membutuhkan fiqh pluralis**. Inilah yang akan menjadi fokus kajian tulisan ini, diawali dengan melihat realitas empirik hukum Islam (fiqh) dalam siklus sosial.

Persoalan fiqh lintas agama ini menarik untuk dilihat kembali dan penting, di samping karena persoalan tersebut merupakan persoalan pelik intern ummat Islam dalam kaitannya dengan ajaran agama, tetapi juga karena perbincangan tentangnya di panggung publik seringkali mengundang kontroversi dan sepertinya tak akan pernah kunjung selesai. Diskursus ini muncul dikarenakan perbedaan kerangka berfikir yang dipakai dalam mendekati persoalan yang pada akhirnya berimplikasi pada perbedaan mereka pada tingkat pemahaman.

Keadaan ini menjadi lebih rumit ketika kerangka berfikir yang lebih bernuansa *tekstualis atomistik* ini dilestarikan menjadi kerangka yang sudah baku yang pada gilirannya secara otomatis pemahaman – pemahaman yang merupakan produk dari metode ini juga dianggap sebagai pemahaman yang sudah final, mapan dan standard yang tak bisa diganggu gugat lagi.

B. Realitas Empirik Hukum Islam

Secara sosiologis, hampir keseharian hidup masyarakat muslim dibingkai oleh hukum Islam, karena titik berat hukum Islam adalah pada pengaturan hidup bersama manusia dalam tataran sosialnya, yang merupakan inti dari ajaran hukum Islam,² seperti keadilan, kesederajatan, kemanusiaan dan nilai-nilai humanistik lainnya.³

²Istilah hukum Islam, *fiqh*, dan bahkan *shari'ah* kini telah menjadi istilah yang identik dalam penggunaannya dewasa ini, meskipun istilah-istilah tersebut berbeda dari sudut historis dan makna literalnya. Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 33.

³Bandingkan. Amin Abdullah "Religious Humanism Versus Sculer Humanism Toward a New Spritual Humanism", dalam, *Makalah*, disampaikan pada *International Seminar on Islam and Humanism: Universal Kritis of Humanity And the Future of Religiosity*, Semarang Indonesia, IAIN Walisongo, 2-8 November 2000.

Namun demikian, nilai-nilai fundamental Islam tersebut dalam tradisi hukum Islam klasik mengalami stagnasi. Hal ini setidaknya-tidaknya dikarenakan oleh hilangnya upaya produktivitas dalam menterjemahkan muatan ideal hukum Islam itu sendiri. Beberapa fakta, misalnya, ketentuan hukum Islam klasik yang memandang kaum perempuan sebagai komunitas yang lemah,⁴ tak berdaya, dilarang untuk terlibat dalam ruang publik,⁵ tidak diizinkan untuk menjadi kepala pemerintahan dan sebagai hakim.⁶ Ketentuan hukum seperti ini, kata Muhammad Shahrur sebagai akibat dari pencabutan sifat keterbukaan, elastisitas doktrin Islam sendiri dan ini merupakan kesalahan terbesar (teori) hukum (*fiqh*) Islam.⁷ Maka tidaklah mengherankan, kalau Amina Wadud Muhsin mengatakan bahwa syari'ah historis (*historical syari'ah*) telah membuat satu situasi dimana muslim laki-laki selalu berusaha mendominasi perempuan dan mereka menikmati monopoli kekuasaan politik.⁸ Menurut Lutfi Syaukanie, penafsiran dan pemahaman keagamaan seperti ini jelas tidak sejalan dengan semangat dasar Islam. Lebih jauh Lutfi Syaukanie menegaskan: Islam menganggap berbagai penafsiran dan pemahaman Islam yang dilakukan sebagian 'ulamâ' klasik banyak yang bertentangan dengan semangat dasar Islam. Dalam soal hak-hak perempuan misalnya ada

⁴Menurut Muhammad 'Ali al-Sabuni, superioritas kaum laki-laki atas perempuan didasarkan pada ayat al-Qur'an surat al-Nisâ (4:34). Alasannya adalah, pertama, bahwa laki-laki memiliki kelebihan dan, kedua, laki-laki memberikan nafkah kepada perempuan. Secara lebih jauh, sebagian besar mufasir ketika mengelaborasi ayat 4:34 di atas mereka mengatakan, karena faktor akal, intelegensia dan kemampuan mengatur adalah lebih tinggi dan kuat kaum laki-laki. Atas dasar inilah, para Nabi dari kaum laki-laki. Lihat. Muhammad 'Ali al-Sabuni, *Safwat al-Tafâsir*, I (Bairût: Dâr al-Fikr, 1976).

⁵Abdullah Ahmed al-Na'im, "Toward an Islamic Reformation: Islamic Law in History and Society Today, dalam, Nourani Uthman (ed), *Shari'a Law and The Modern Nation-State A Malaysian Symposium*, (Malaysia, Kualalumpur : SIS (Berhad) Forum, 1994), hlm. 17

⁶Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm Wa Adillatuhu*, (Damshiq: Dâr al-Fikr, 1989), VI: 693.

⁷Muhammad Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'an: Qiraah Mu'asirah*, (Damshiq: Dâr al-Ahâli li al-Nasr wa al-Ta'uzi', 1997), hlm. 473

⁸Amina Wadud Muhsin, "The Qur'an, Shari'a and the Citizenship Rights of Muslim Women in the Umma", dalam Nourani Uthman (ed), *Shari'a Law ...*, hlm. 78

banyak sekali persoalan yang harus disikapi dan dimaknai ulang, seperti masalah warisan, kesaksian, pakaian, perlindungan, perkawinan dan lain-lain.⁹ Karenanya, kata Ulil Abshar Abdalla, doktrin hukum seperti ini harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan dan kemanusiaan sesuai dengan karakter ajaran Islam sebagai agama yang berkembang sejalan dengan denyut nadi perkembangan manusia. Bahkan dalam banyak hal, menurutnya, sejumlah ketentuan hukum yang dipandang sebagai doktrin agama sesungguhnya merupakan ekspresi budaya lokal Arab. Bentuk-bentuk budaya Arab seperti *jilbab*, potong tangan, *qisās*, *rajam*, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti, karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. Larangan kawin beda agama sudah tidak relevan lagi. Karenanya seluruh produk hukum klasik yang membedakan antara kedudukan orang Islam dan non Islam harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan.¹⁰

Persoalan hubungan dengan non-muslim, apapun agama dan aliran kepercayaannya adalah persoalan yang paling serius dan dilematis dalam fiqh Islam. Pada tataran ini, fiqh mengalami kelemahan yang amat luar biasa. Dimensi keuniversalan dan kelenturan fiqh seakan-akan tersimpan di laci, atau mungkin hilang entah kemana. Fiqh, secara implisit atau eksplisit, telah menebarkan kebencian dan kecurigaan terhadap agama lain.

Paling tidak ada empat alasan mengapa pihak minoritas non-muslim muncul sebagai masalah. *Pertama*, diakui atau tidak, langsung atau tidak, hal ini dipengaruhi oleh jiwa dan semangat yang berkembang di PBB khususnya –melalui deklarasi HAM-nya yang antara lain, menegaskan bahwa perbedaan agama tidak cukup menjadi alasan untuk memberikan perlakuan yang diskriminatif kepada satu individu

⁹Lufti Syaukanie, "Islam Liberal Pandangan Partisan", dalam Eko Endartomo (ed), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, (Jakarta: JIL dan TUK, 2002), hlm. xxvi

¹⁰Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", dalam Zulmanni (ed), *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hlm. 4-5

terhadap individu lain dalam hal-hal yang sangat mendasar. *Kedua*, barangkali benar pendapat An-Na'im dan Tabandeh yang mengatakan bahwa pada subjek ini (dan juga pada soal gender) perbedaan-perbedaan yang mengarah pada diskriminasi sangat menonjol dalam hukum Islam. Sementara itu, perbedaan etnis, suku bangsa ataupun bahasa tidak menjadi dasar penting dalam penentuan hukum Islam. *Ketiga*, ada kecenderungan di sebagian orang yang berpendapat bahwa diskriminasi atas dasar agama telah menjadi salah satu sumber konflik bahkan perang antar sesama manusia. A.N. Wilson, novelis dan wartawan Inggris, merupakan salah satu contoh dalam barisan ini. Ia mengatakan bahwa, "*Religion is tragedy of mankind*" (agama adalah tragedi bagi umat manusia). Begitu juga Karl Mark yang menganggap agama tidak lebih sebagai candu yang menindas dan hanya mempertajam kepentingan elite. Dan, *keempat*, ada semacam kekhawatiran bahwa jika Islam (yang secara riil menjadi salah satu kekuatan dunia) berkuasa, ia tidak akan memberikan kesempatan hidup yang layak bagi kaum minoritas. Kekhawatiran ini didukung oleh realitas adanya gerakan kaum fundamentalis atau muslim militan yang diklaim selalu bersemangat untuk menghancurkan pihak agama lain, juga dalam pandangan mereka kenyataan sejarah yang menggambarkan Islam sebagai *the religion of sword*.¹¹ Ini dipertegas lagi dengan istilah-istilah *dār al-harb* dan *dār al-islām* dalam literatur-literatur Islam.¹²

356

"Padahal fenomena "fundamentalisme" ini, menurut Karen Armstrong merata dalam semua tradisi keagamaan. Fenomena ini tidak hanya terdapat pada agama monoteisme (Islam, Kristen dan Yahudi) saja melainkan terdapat juga di agama lain seperti Budha, Hindu, dan bahkan Kong Hu Cu. Menurut Armstrong, imajinasi mereka adalah bahwa dunia menjadi ajang "peperangan kosmis" antara kebaikan dan kejahatan, oleh sebab itu ekspresinya terkadang mengerikan, mereka menembaki jamaah yang sedang salat di masjid, membunuh para dokter dan perawat dalam klinik aborsi, membunuh Presiden, dan bahkan menggulingkan pemerintahan yang kuat. Maka bagi banyak orang, gerakan ini mengancam kedamaian dan harmoni dunia. Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, Muhammad Helmi dan Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2001), hlm.ix-x.

¹¹Akh. Minhaji, " Hak-Hak Asasi Manusia Dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru Tentang Posisi Minoritas Non-Muslim", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, 2, Vol. V (1993), hlm. 21.

Terdapat beberapa terminologis yang selalu dianggap musuh dalam fiqh klasik, yaitu “musyrik”, “murtad” dan “kafir”.¹³ Bila khazanah fiqh berpapasan dengan komunitas tersebut, maka sudah barang tentu fiqh akan memberikan “kartu merah” sebagai peringatan keras dalam menghadapi kalangan tersebut. Lalu pertanyaannya, kenapa watak fiqh klasik bisa seperti itu? Bagaimana fiqh hubungan antar agama direkonstruksi? Bagaimana fiqh menyikapi hak minoritas? Bagaimana fiqh menyikapi kekerasan yang mengatasnamakan agama? Bagaimana fiqh menyikapi konsep kewarganegaraan?

Disini perlu pembaruan dan dekonstruksi fiqh, terutama dalam merajut kembali hubungan antar agama yang sekian tahun ternodai. Setidaknya ada tiga level yang mesti dilakukan dalam pembaruan fiqh. Pertama, pembaruan pada level metodologis. Pada level ini memang banyak kesamaan antara pembaruan yang dilakukan ulama fiqh lain antara lain: perlunya interpretasi terhadap teks-teks fiqh secara kontekstual, bermazhab secara metodologis dan verifikasi antara ajaran pokok dan cabang. Dalam level ini setidaknya perlu dua langkah dekonstruksi dan rekonstruksi. Pandangan fiqh klasik sejatinya dibaca dalam konteks dan semangat zamannya.¹⁴

Kedua, pembaruan pada level etis. Khazanah fiqh yang terlanjur berkembang di tengah-tengah masyarakat adalah khazanah yang seakan-akan menyediakan sesuatu yang baku dan siap saji. Akibatnya produk fiqh adalah produk yang formalistik dan legalistik. Disini perlu pembaruan fiqh yang dapat menghadirkan fiqh sebagai etika sosial.

¹³Realitas masa lalu telah mewarnai sedemikian rupa pemaknaan teks-teks agama yang terkait dengan hak-hak keberagaman seseorang. Ada pemilahan seseorang menjadi muslim, kafir zimmi atau kafir harbi, dār al-Islam atau dār al-kufr, pidana pemurtadan, identifikasi terhadap kemurtadan seseorang, dan pengadilan serta eksekusi atas pidana pemurtadan. Fiqh riddah dalam wacana fiqh klasik merupakan salah satu konsepsi fiqh yang sering dijadikan dasar perlunya penanganan kekerasan terhadap pelanggaran keyakinan dan pemikiran umat Islam. Faqihuddin Abdul Kadir, “Nilai-nilai Pluralisme dalam ajaran Sosial Islam; Perspektif Fiqh Realitas, *Ulumuna* Volume VIII Edisi 14 Nomor 2 Juli-Desember 2004., hlm 267.

¹⁴Nurcholish Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 13

Ketiga, pembaruan pada level filosofis. Pada level ini sejatinya fiqh terbuka terhadap filsafat dan teori-teori sosial kontemporer apalagi menghadapi masyarakat multikultural dan multireligius. Ini penting agar fiqh bisa memotret realitas sosial secara komprehensif. Contoh yang sangat tepat dalam hal ini adalah yang terkait dengan HAM. Agar fiqh dapat berinteraksi dengan isu-isu kontemporer, sejatinya harus "membuka diri" dan progresif, serta memahami konsep tersebut secara mendasar, tidak imparsial. Tentu saja, fiqh terbuka dan progresif sangat tergantung pada pemahaman teologi yang pluralis pula. Sebab, fiqh yang mengedepankan penolakan terhadap kelompok atau komunitas lain memang merupakan produk dari teologi eksklusif.¹⁵

C. Membebaskan Fiqh dari Jebakan Otoritarianisme

Menurut Schacht Hukum Islam (fiqh) merupakan esensi dan representasi dari pemikiran Islam, manifestasi paling jelas dari cara dan pola hidup Islami, dan merupakan dasar dan paling inti dari keseluruhan doktrin Islam.¹⁶ Adalah tidak mungkin memahami Islam tanpa memahami Islam tanpa memahami ajaran hukumnya. Karena hukum Islam akan tetap merupakan salah satu subyek penting, jika bukan yang paling penting, bagi mereka yang menekuni kajian Islam (*Islamic studies*). Dalam ungkapan Anderson, .." Sungguh, sangat tidak mungkin untuk memahami pikiran seorang muslim, masyarakat Islam, ide-ide Islam, politik dan berbagai reaksi semua itu tanpa mempunyai pemikiran hukum Islam yang hingga kini masih mendominasi kehidupan umat Islam.¹⁷ Karena hukum Islam tidak saja dipandang sebagai suatu aturan yang membimbing perilaku *amaliah* keagamaan

¹⁵Ibid., 15. Bandingkan dengan Khoiruddin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara ;Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer DI Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002).

¹⁶Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law*, (London: Calender, 1996), hlm. 1

¹⁷ J.N.D. Anderson, *The Study of Islamic Law* (Ann Arbor: The University of Michigan Ann Arbor, 1977), hlm. 3

umat muslim, tetapi juga, merupakan penjelmaan konkret kehendak Allah di tengah-tengah masyarakat.¹⁸

Wacana fiqh adalah wacana praktis yang biasa menjadi rujukan keseharian kaum muslimin baik itu soal ibadah mahdah, muamalah, jinayah atau berkaitan dengan sosial kemasyarakatan. Namun dalam realitas empiriknya fiqh mempunyai keterbatasan-keterbatasan yang mencerminkan “partikularitas”, “temporalitas” dan “lokalitas”.

Keterbatasan fiqh, karena sebagai teks juga merupakan bagian dari produk budaya yang tidak terlepas dari mata rantai kognisi sosial-kultural, faktor-faktor historis, ideologis, dan psikologis. Faktor-faktor ini yang oleh Arkoun dianggap telah mereduksi keutuhan bahasa Al-Qur'an yang kaya akan makna simbolis, metaforis, dan figurative menuju bahasa logosentrisme yang denotative. Hal ini secara historis juga bisa dimengerti karena fiqh sejak awalnya terikat dengan karakter awal kedatangan Islam yang menghadapi budaya ketauhidan yang politis dan ateis. Tiga abad pertama Islam (abad VII-IX M) adalah periode pembentukan fiqh (*aṣr al-tadwīn*). Konstruksi fiqh sangat terkait dengan watak teritorial, geografis dan konteks sosial politik umat Islam. Dari faktor ini, maka bisa difahami bila fiqh dan keilmuan lainnya (dirasah islamiyah), meski pada awalnya merupakan ajang kreatifitas para pemikir muslim yang masih mencerminkan “keutuhan” epistemologi Islam, yang masih bernuansa teo-antroposentris, namun lambat laun mulai bergeser menuju wacana fiqh yang teosentris.¹⁹

359

¹⁸ Sayed Husen Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979), hlm. 93

¹⁹ Konsep hukum yang cenderung “*theosentris*” dan “*formalistik*” yang dibangun ulama klasik, ternyata terasa kehilangan nuansa sosialnya, sehingga tidak mampu memenuhi tuntutan realitas. Keabsurdan *ijma*” dan kekakuan *qiyās* seolah telah mendistorsi substansi misi prophetis wahyu. Doktrin-doktrin hukum Islam yang terlalu ketat dengan dogma teologis, telah menghilangkan otoritas interpretasi manusia. Ironisnya, umat Islam justru begitu mensakralkan produk ulama tertentu, bahkan melebihi pensakralan mereka terhadap al-Qur'an. Padahal menurut Mazheruddin Siddiqi “kekakuan pikiran-pikiran ortodok ini telah membuat umat Islam tidak mampu melihat hukum secara dinamis dan terkungkung oleh ulama masa lalu yang pikirannya dipandang sakral dan tidak dapat diganggu gugat”. Akh. Minhaji, “Menatap Masa Depan Hukum Perkawinan

Tradisi fiqh atau hukum Islam klasik yang menjunjung “premis-premis” pembentukan hukum yang “anti-otoritarianisme” premis-premis serupa tidak lagi berlaku. Pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari visi teo-antroposentrisme ke teosentrisme ini kemudian menjadikan wacana fiqh kian mapan dan dominan. Karena fiqh-fiqh hanya dibaca dan diwacanakan dari generasi ke generasi secara tekstual, normatif dan historis sehingga muncullah sifat “otoriter”. Bahkan orang yang telah memahami fiqh seolah-olah telah memahami inti ajaran Islam dan mewakili Tuhan. Di sini, para tokoh agama (mufti) tidak lagi “bicara tentang Tuhan” melainkan bicara “atas nama Tuhan”, atau bahkan menjadi corong Tuhan itu sendiri. Ketika pendakwaan absolut ini berkelindan dengan kekuasaan despotik, maka kita menemukan perselingkuhan agama dengan kekuasaan yang sangat berbahaya. Pemberian fatwa permohonan pelarangan Ahmadiyah oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berimbas terhadap fasilitas kerusakan milik Ahmadiyah diberbagai daerah (seperti di Jakarta dan NTB) merupakan kasus terbaru di tanah air yang merupakan tindakan sewenang-sewenang yang mengatasnamakan Tuhan atau mewakili Tuhan.²⁰

Dari sini wacana fiqh lalu masuk dalam jebakan otoritarianisme. Abou El Fadl²¹ seorang pemikir kontemporer mengatakan bahwa problem “otoritarianisme” adalah salah satu manifestasi yang paling

Islam” Makalah Disampaikan Pada Seminar Nasional “Islam Dan Tantangan Modernitas Dalam Perkawinan”, oleh KMA-PBS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 22-23 November 1997, hlm. 3.

²⁰Fatwa tentang Ahmadiyah dari MUI ini bukan yang pertamakali dikeluarkan, pada tahun 1984 MUI juga mengeluarkan fatwa yang sama tentang Ahmadiyah. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa...134*. Untuk fatwa terbaru dari MUI tentang Ahmadiyah lihat, Nanang RI Iskandar, *Fatwa MUI dan Gerakan Ahmadiyah Indonesia* (Jakarta: Darul Kutbil Islamiyah GAI, 2005).

²¹Ia disebut-sebut sebagai “an enlightened paragon of liberal Islam”, tema sentralnya adalah kritik otoritarianisme hukum Islam yang dilakukan oleh para pemberi fatwa (mufti). Ia berusaha mempertegas kembali keseimbangan relasi antara pengarang (*author*), Teks, dan pembaca (*reader*), sehingga tidak terjadi “tragedy otoritarianisme” yang justru saling mengkooptasi makna satu sama lain. Khaled M. Abou El Fadl, *Atas nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).

nyata dan menyedihkan dalam hukum Islam. Biasanya fiqh dijadikan alat legitimasi kekuasaan untuk membungkam kebebasan berpikir. Kenyataan ini bisa dilihat dari munculnya sejumlah fatwa keagamaan yang secara eksplisit menolak pembaruan pemikiran. Bahkan dalam tataran yang menyedihkan, atas nama fiqh lalu lahir “anak haram”, “perang suci” yang dipersepsikan sebagai kewajiban agama. Yang menggejala dalam model fiqh semacam ini, yaitu mistifikasi yang berlebihan terhadap seseorang dianggap sebagai “pewaris kebenaran”.²²

Selain itu, kalangan yang menyandarkan diri pada teks-teks keagamaan menafikan pluralitas, dialog dan inklusivitas. Identitas keagamaan semakin dipersempit dalam lingkaran pemaknaan yang sudah terkodifikasi sedemikian rupa. Disinilah arti penting kritik terhadap fiqh teosentris yang sarat dengan nuansa otoritarianisme yang selama ini dimonopoli oleh para pemberi fatwa semisal CLRO, Komisi Fatwa MUI, Bahsul Masail NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persis. Karena itu, kita mesti beranjak dari fiqh teosentris menuju fiqh antroposentris.²³ Fiqh antroposentris akan menghidupkan hakikat fiqh secara komprehensif, sebagaimana disuarakan kalangan Mu'tazilah dalam konsep *al-'adlu wa altauhid*, bahwa yang harus diutamakan adalah dimensi keadilan dan ketauhidan.

361

Untuk membebaskan fiqh dari jebakan otoritarianisme dan tindakan kesewenang-wenangan ini, Aboul Fadl memberikan beberapa persyaratan dan etika dalam berijtihad yaitu kejujuran, kesungguhan, keseluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri. Lima katup penyumbat inilah yang disebut Fadl sebagai daruriyah aqliyah, keharusan rasional. *Pertama*, kejujuran yang merupakan dimensi yang paling urgen

²²Nurcholish Madjid, *Fiqh*...135.

²³CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*) adalah lembaga pengkajian ilmiah dan fatwa, sebuah lembaga resmi di Arab Saudi yang diberikan otoritas untuk mengeluarkan fatwa. Lihat Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik Dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca”, (Pengantar Atas karya Khaled, *Atas nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm.XIII

terutama dalam melakukan ijtihad terhadap hukum Islam, karena dalam proses ijtihad ini melibatkan nilai-nilai ilahiyah yang secara pasti bersumber pada al-Qur'an dan al-hadis.²⁴ Sikap jujur dalam memahami ataupun mengambil suatu keputusan hukum diimplementasikan dengan adanya pengakuan bahwa pemahamannya terhadap teks tidak melampaui batas kewenangan Tuhan. Kesungguhan. Kedua, kesungguhan sebagai syarat penting dalam proses penggalan hukum, yaitu mujtahid harus tekun melakukan penalaran dan penyelidikan (*badzl al-nazar wa jahd al-qarīhah*) dalam menyajikan susunan lengkap dari teks-teks yang relevan dengan masalah yang dibahas.²⁵ Ketiga, keseluruhan, prasyarat ini apabila seseorang, institusi, mufassir, fuqaha atau siapapun telah melakukan penyelidikan yang mendalam dan menyeluruh dan berharap bahwa seseorang telah mempertimbangkan semua perintah yang relevan, melakukan upaya yang terus menerus untuk menemukan semua perintah yang relevan, dan tidak melepaskan tanggung jawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu. Keempat, rasionalitas, hal ini berarti bahwa seseorang yang melakukan interpretasi dan analisis terhadap doktrin agama harus memperhatikan dimensi logis dan rasionalitasnya. Rasionalitas harus teruji secara umum dan sesuai dengan kaidah dan prinsip logika validitas doktrin agama.²⁶ Dan kelima, pengendalian diri. Pengendalian diri dalam konteks memahami hukum Tuhan seseorang tidak akan terjebak dalam kubangan otoritarianisme intelektual apabila mampu menahan diri. Pembaca harus sadar bahwa hanya tekslah yang bisa mewakili kehendak Tuhan, bukan dirinya. Dengan pengertian ini, maka moralitas tertinggi berkenaan dengan masalah ini adalah moralitas diskursus dan bukan moralitas kebenaran.²⁷

²⁴Khaled M. Abou El Fadl, *Atas nama Tuhan...*, hlm. 99-100.

²⁵Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan; Yang Berwenang dan Yang Sewenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), hlm.99

²⁶Khaled M. Abou El Fadl, *Atas nama Tuhan...*, hlm. 102.

²⁷Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan...*, hlm.98.

D. Dekonstruksi Hukum Islam menuju Fiqih Pluralisme

Dekonstruksi adalah sebuah strategi atau metode yang digunakan untuk membongkar dan menolak segala keterbatasan penafsiran atau bentuk kesimpulan yang baku. Dalam pemikiran keislaman dekonstruksi dapat dipakai sebagai upaya menyingkap beberapa dimensi tradisi Islam dengan tujuan mengeliminasi klaim-klaim kebenaran dalam pemikiran Islam khususnya pemikiran Islam klasik, karena bagaimanapun, pemikiran itu dibangun di atas landasan episteme zamannya. Wacana dekonstruksi pertama kali digulirkan oleh Heidegger dan Derrida yang kemudian dipatenkan oleh para posmodernis, sayangnya term ini dipandang atau dinilai negatif oleh sementara orang. Heidegger menyebut 'dekonstruksi' dengan destruksi dalam bahasa Jerman. Meskipun sedikit berbeda namun dengan tujuan yang sama Derrida menekankan bahwa dekonstruksi tidaklah negatif dan destruktif yang dapat menghancurkan sistem atau struktur yang telah dikonstruksi dari pembicaraan sejarah, namun dekonstruksi adalah positif.²⁸

Heidegger menggunakan term destruksi ini sebagai usaha pelucutan atas bangunan pemikiran yang telah terbentuk sedemikian rupa. Destruksi disini artinya pembongkaran (*a freeing up*) atau pelucutan (*a de-structuring*). Destruksi yang membawa semangat pembongkaran dan pelucutan ini kemudian memberi inspirasi Jaques Derrida untuk menerapkan ide *deconstruction*-nya.²⁹

Dalam melakukan dekonstruksi Derrida mengajukan dua pendekatan: pertama, ia menggunakan ilmu tulis (*a science of writing*) yang kemudian dinamainya sebagai *grammatology*. Dalam pendekatan pertama ini yang penting adalah membangun sebuah keberanian untuk melakukan pembongkaran terhadap teks (*to encourage the deconstruction of texts*) dengan disertai atau mengikuti logika identitas

²⁸Lihat Mark Charles worth, *Philosophy And Religion From Plato to Postmodernisme* (One World Publication, 2002), hlm. 164-165.

²⁹Andrew Cutrofello "Jacques Derrida" dalam Edward Craige (editor), *Routlege Encyclopedia of Philosophy*, Vol. II (London, Rouledge, 1998), hlm. 897.

(*a logic of identity*). Pendekatan kedua ia gunakan prinsip yang disebut *difference*, yaitu kerja membedakan dalam konteks ruang (*to differ in space*) dan menunda dalam konteks waktu dan kehadiran (*to defer means to put off in time or to postpone presence*).

Ide dekonstruksi yang diadopsi oleh para pemikir Islam ini dimaksudkan untuk memisahkan secara dikotomik hubungan antara dimensi historisitas yang aturannya selalu berubah-ubah, dengan normativitas al-Qur'an atau keagamaan Islam, yang sesuai dengan waktu dan tempat. Ide ini dimaksudkan juga untuk melelehkan kalau tidak menghancurkan pemikiran keagamaan yang olehnya dianggap telah disakralkan oleh umat Islam (*taqdis al-afkār al-dīniy*), termasuk dalam bidang fiqh yang terkungkung dalam jebakan otoritarianisme para ulama klasik sehingga menjadi ortodoksi baru.

364 Maka bagi pemikir Islam kontemporer, prioritas pertama yang harus dibongkar adalah pelapisan geologi pemikiran Islam yang ter (di) bentuk secara historis, berlapis-lapis dan berlangsung lama, dan Arkoun menyebutnya sebagai "ortodoksi." Sebab seperti yang dianggapnya, tradisi keislaman yang tercermin dalam konsep ortodoksi ini, seperti teologi, gnostik (tasawuf) dan fiqh tidak lain adalah merupakan hasil rumusan manusia biasa, yang tidak luput dari kepentingan dan intervensi "ideologi" tertentu yang berkembang pada saat itu, meskipun dibingkai dengan berbagai petikan wahyu atau hadis Nabi Muhammad. Kalau gugusan yang mewarnai corak dan bentuk serta isi tradisi keilmuan Islam itu benar terhegemoni, katanya, maka tradisi itu sah saja untuk dikritisi, didekonstruksi, dibahas dan dianalisis, supaya menghasilkan tradisi yang terbuka dan pluralis yang benar-benar asli dan bebas dari bias-bias kepentingan, terlebih-lebih pengaruh dari ortodoksi.

Fiqh atau hukum Islam yang berkembang selama ini telah menjadi ortodoksi baru akibat pensakralan yang berlebihan dari para pengagumnya. Para pemberi fatwa dalam hukum Islam tidak lagi memikirkan hukum Tuhan tetapi telah berbicara atas nama Tuhan atau menjadi juru bicara Tuhan. Hukum Islam yang merupakan produk

pemikiran abad ke 2 hijrah sangat sarat dengan *prior text* atau lingkungan yang mengitarinya.³⁰

Metode *dekonstruksi* dianggap perlu sebagai upaya kritik epistemologi atas bangunan keilmuan agama Islam yang selama ini dianggap permanen. Kesadaran akan dibutuhkannya metode ini mencuat pada saat para pemikir Islam mulai mempertanyakan bangunan episteme tradisi keilmuan Islam. Mereka mempertanyakan mengapa rancang bangun keilmuan Islam tidak pernah mengalami perubahan yang signifikan baik dari segi konsepsi, bahasa maupun metodologi...?. Samakah "pengalaman beragama" abad klasik – skolastik dengan pengalaman beragama era modernisasi dan teknologi kontemporer...?. Samakah kualitas pengetahuan manusia era klasik dan era kontemporer, begitu juga problema dan tantangan yang mereka hadapi...?. Jika tidak sama, mengapa konstruksi epistemologi "ilmu-ilmu" agama Islam tidak berubah dari yang semula ada ...?. Bukankah apa yang disebut sebagai "ilmu" – apapun ilmu tersebut termasuk juga ilmu agama Islam – tidak lain dan tidak bukan adalah semata-mata produk sejarah...?. sehingga bangunan epistemologi keilmuannya tidak lain dan tidak bukan adalah juga produk budaya dan kreatifitas manusia biasa yang hidup pada era tertentu...?. Jika demikian halnya, mengapa konstruksi bangunan keilmuan Islam harus dibakukan dan tidak boleh dimodifikasi agar terjadi "dinamika" pemikiran keagamaan dalam Islam.

365

³⁰Prior Text adalah latar belakang, persepsi, dan keadaan individu penafsir, yakni bahasa dan konteks kultural di mana teks tersebut ditafsirkan. Inilah yang mampu memperluas persepektif dan kesimpulan penafsiran, sekaligus menunjukkan individualitas tafsiran. Hal ini tidak bisa dikatakan baik, namun juga tidak bisa disebut buruk bagi tafsir tersebut. Tetapi penting dipahami secara kritis agar menemukan konteks yang sebenarnya. Karena menurutnya: : *No Method of Qur'anic exegesis fully objective. Each exegete makes some subjective choices*". Baca Amina Wadud Muhsin, *Perempuan Di dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 7-8.

E. Menuju Fiqih Yang Peka Terhadap Pluralisme

Pluralisme agama (*religious pluralism*) adalah sebuah faham (isme) tentang pluralitas. Faham bagaimana melihat keragaman dalam agama-agama. Terminologi "*religious pluralism*" menurut John Hick merujuk pada suatu teori dari hubungan antara agama-agama dengan segala perbedaan dan pertentangan klaim-klaim mereka. Pluralisme, secara eksplisit menerima posisi yang lebih radikal yang diaplikasikan oleh inklusivisme yaitu suatu pandangan bahwa agama-agama besar mewujudkan persepsi, konsepsi, dan respon yang berbeda-beda tentang "*The Real*" atau "*The Ultimate*". Juga bahwa tiap-tiap agama menjadi jalan untuk menemukan keselamatan dan pembebasan. Intinya, John Hick mengajukan gagasan pluralisme sebagai pengembangan dari inklusivisme. Bahwa agama adalah jalan yang berbeda menuju pada tujuan (*the Ultimate*) yang sama.³¹

366 Pluralitas adalah sebuah kenyataan hidup dimana setiap orang harus berusaha sampai kepada sikap saling memahami satu sama lain. Dasar pluralitas agama adalah kesatuan tujuan dan dialog yang terbuka. Kesadaran terhadap pluralitas agama akan melahirkan kesadaran terhadap adanya kesatuan iman. Kesatuan iman bekerja dalam menjaga sejarah keberlangsungan wahyu Tuhan, yang dimulai sejak zaman Adam as sampai dengan Muhammad saw.³² Pada dasarnya, al-Qur'an telah menetapkan aturan tentang masyarakat plural yang di dalamnya hidup beragam agama secara berdampingan dan dapat menerima satu sama lain dengan dasar etika.

Pluralitas ini merupakan konsep yang mendapat perhatian serius untuk dicermati dalam bangunan fiqih klasik, terutama yang berkaitan dengan hubungan mayoritas-minoritas, hubungan muslim dan non-muslim. Dalam banyak kasus, fiqih masih terkesan menomorduakan

³¹Adian Husaini, Pluralisme Dan Problema Teologi Kristen" dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban *Islamia*, Thn 1 No.4, Januari-Maret 2005, hlm.27-28.

³²Mahmoud Ayoub, *Dirāsah fi al-'Alāqah al-Masīhiyyah al-Islāmiyyah* (Libanon: Markaz al-Dirāsah al-Masīhiyyah al-Islāmiyyah, 2001), hlm. 265.

non-muslim. Bahkan bila ditanya, persoalan apa dalam tradisi fiqh yang belum mendapatkan penyelesaian secara adil? Tentu saja, jawabannya adalah fiqh lintas agama.

Persoalan ini memang cukup mendasar. Pertama, dikarenakan fiqh sengaja ditulis dalam masa yang mana hubungan antara muslim dan non-muslim tidak begitu kondusif. Nasir Hamid Abu Zya'id menyebutkan, bahwa kitab-kitab klasik ditulis dalam sebuah zaman yang mana umat Islam sedang menghadapi perang salib, sehingga diperlukan upaya strategis untuk mempertahankan identitas dan mengembalikan epistemologi Islam dalam kerangka "teks". Fiqh merupakan bagian terpenting dari proses pergulatan kehidupan pada saat itu, sehingga sangat besar kemungkinan bila fiqh menyesuaikan diri dengan konteks zamannya.

Kedua, fiqh ditulis dalam situasi internal umat Islam yang tidak begitu solid, sehingga amat dimungkinkan para penguasa menggunakan fiqh sebagai salah satu alat untuk mengambil hati masyarakat, sehingga para ulamanya dapat mendesain fiqh yang seolah-olah memberikan perhatian kepada umat Islam dan menolak kehadiran non-Islam. Cara pandang seperti ini dapat memikat umat Islam, dikarenakan sikap bangsa-bangsa non-muslim terhadap Islam yang cenderung hegemonik dan kolonialistik.

Ketiga, adanya simbol keagamaan yang secara implisit menganjurkan sikap keras terhadap agama lain. Dalam banyak ayat, terutama bila dibaca secara harfiah, maka akan disimpulkan secara rigid dan kaku.³³

Problem-problem yang menjadi dilematisme fiqh lintas agama ini telah mengakibatkan hubungan yang tidak baik antara muslim dan non-muslim, dan pada tahap selanjutnya fiqhpun terbawa arus besar cara pandang masyarakat muslim. Ada beberapa konsep dalam doktrin fiqh klasik yang mengakibatkan dilametisme fiqh lintas agama seperti

³³Nurcholish Madjid dkk, *Fiqh...*hlm.43-44.

konsp *ahl al-dzimmah*, jizyah, kawin beda agama dan waris beda agama.³⁴

Dalam konteks ini sangat terlihat adanya keagapan fiqih dalam melihat agama lain. Di sini terlihat betapa pentingnya melihat fiqih secara kritis. Memaksakan diri untuk menggunakan kesimpulan-kesimpulan yang digunakan ulama klasik dalam merespon masalah kekinian dianggap upaya mengorbankan masa kini untuk masa lalu. Dan bila yang terjadi demikian, maka agama akan dituduh sebagai ajaran yang tidak kontekstual. Agama akan dituduh sebagai biang dari kemunduran, kebodohan, ketidakadilan dan kezaliman.

Yang diperlukan sekarang yaitu mengembalikan nilai-nilai universal seperti kemaslahatan umum, egaliterianisme, rasionalisme, pluralisme sebagai prinsip-prinsip paradigmatis fiqih sehingga tidak terjebak dalam kubangan literalisme, fundamentalisme, otoritarianisme dan konservatisme. Selain itu, dekonstruksi pemikiran keagamaan di masa datang mesti mengembangkan budaya tafsir yang terbuka dan toleran. Di sini hermeneutika dapat dijadikan mekanisme mengungkap "makna yang tertunda" guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis.. Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekedar "revelasionis" yang menggantung diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi lebih diaplikasikan dalam hermeneutika "fungsional", yaitu sejauhmana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan.

Oleh sebab itu dalam menajamkan komitmen toleransi dan pluralisme fiqih, diperlukan hermeneutika yang setidaknya bisa melakukan perubahan yang sangat mendasar dalam tradisi fiqih klasik.

³⁴Khusus untuk masalah perkawinan antaragama memang sangat kontroversial dan belum ada kata final pada satu kesimpulan, antara yang membolehkan dan melarang mempunyai argumen yang sama-sama otoritatif. Walaupun sering ada himbauan larangan untuk melakukan perkawinan antaragama namun dalam praktiknya sulit dihindari, apalagi belakangan ini Paramadina sudah menjadi fasilitator untuk perkawinan beda agama, sebuah terobosan baru dalam wacana fiqih Islam di Indonesia. Respon pro-kontrapun mengiringi terobosan ini.

Pertama, mengimani teks sebagai produk budaya. Teks dan budaya adalah dua mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan. Ketika berbicara teks sesungguhnya berbicara budaya, begitu juga sebaliknya. Karenanya diperlukan dekonstruksi keyakinan teologis dari eksistensi teks sebagai wahyu Tuhan, menjadi wahyu yang dibentuk dan disempurnakan oleh budaya. Kedua, mengimani teks sebagai wahyu progresif, sehingga tidak menjadi ideologis dan dijadikan alat justifikasi kekuasaan politik. Apabila terdapat pertentangan antara teks dengan problem kemanusiaan, maka dengan sendirinya teks tidak dapat digunakan. Ketiga, mengimani adanya paradigma emansipatoris yang sejalan dengan komitmen wahyu, seperti al-Qur'an sebagai teks terbuka, kesetaraan, kemanusiaan, pluralisme, pembebasan, kesetaraan, keadilan jender, tidak diskriminatif.³⁵

Karena itu, yang harus digelar adalah upaya membangun "fiqih demokratik", fiqih pluralis" dan "fiqih civil society" yaitu fiqih yang tidak menggunakan agama sebagai komoditas politik. Fiqih yang mendorong demokrasi, pluralisme dan egalitarianisme sebagai prasyarat terbentuknya masyarakat yang adil dan berkeadaban.

F. Penutup

Legitimasi dan pengakuan atas adanya persamaan-persamaan universal antara agama satu dan lainnya terutama tiga agama besar (Yahudi, Kristen dan Islam) tidak cukup untuk membangun dan mengembangkan harmonis antaragama, sebab agama-agama sering kali berhadap-hadapan satu sama lain dalam suasana tegang, kontradiktif, konfrontatif bahkan konflik berkepanjangan sehingga menimbulkan kesengsaraan dan malapetaka, seperti diperlihatkan oleh banyak fakta diberbagai tempat terutama Islam versus Kristen di tanah air (Lombok, Poso, Ambon). Tentu, agama bukan merupakan satu-satunya kontributor bagi terjadinya ketegangan atau konflik sosial,

³⁵ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih*....174-175.

sebab kehidupan manusia bersifat multidimensional yang melibatkan berbagai aspek kehidupan seperti ekonomi, politik, sosial budaya, keamanan. Disinilah terletak salah satu alasan perlunya diselenggarakannya hubungan anataragama pada tingkat praksis yaitu dialog dan kerjasama. Dialog dan kerjasama adalah dua hal yang sambung menyambung. Yang satu mengandaikan yang lain. Tidak ada kerjasama tanpa didahului oleh suatu dialog. Dan dialog yang tidak berlanjut pada kerjasama merupakan dialog setengah hati, bahkan verbalisme (dalam arti, mengatakan sesuatu merasa telah melakukannya).

Pada era globalisasi sekarang ini, masyarakat harus bersedia hidup dalam lingkungan sosial plural, melampaui batas etnis, budaya dan agama. Untuk menyeleggarakan kehidupan yang harmonis, maka kita dituntut mampu menghadapi realitas kebinekaan (*pluralism*). Konsep pluralisme ini sudah menjadi filosofi ketatanegaraan masyarakat dunia sekarang. Fiqh dan konsep pluralisme ini secara eksplisit dapat kita jumpai dalam sumber primer doktrin Islam yaitu al-Qur'an dan al-Hadis. Dalam Islam, pluralisme merupakan dasar dari penciptaan alam dan karenanya pluralisme tidak berpotensi untuk melahirkan konflik, melainkan berpotensi untuk membentuk suatu keseimbangan (*equilibrium*). Semoga.

DAFTAR PUSTAKA

- Adian Husaini, Pluralisme Dan Problema Teologi Kristen” dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban *Islamia*, Thn 1 No.4, Januari-Maret 2005.
- Akh. Minhaji, “Hak-Hak Asasi Manusia Dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru Tentang Posisi Minoritas Non-Muslim’, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, 2, Vol. V (1993)

Amina Wadud Muhsin, *Perempuan Di dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994)

Andrew Cutrofello "Jacques Derrida" dalam Edward Craige (editor), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. II (London, Routledge, 1998).

Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, Muhammad Helmi dan Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2001).

Khaled, M. Abou El Fadl, *Atas nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004).

Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan; Yang Berwenang dan Yang Sewenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003).

Khoiruddin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara ;Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer DI Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002).

371

Luþfi Syaukanie, "Islam Liberal Pandangan Partisan", dalam Eko Endartomo (ed), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, (Jakarta: JIL dan TUK, 2002).

Mahmoud Ayoub, *Dirasah fi al-alaqah al-masihhiyyah al-Islamiyyah* (Libanon: Markaz al-Dirasah al-Masihhiyyah al-Islamiyyah, 2001).

Mark Charles worth, *Philosophy And Religion From Plato to Postmodernisme* (One World Publication, 2002).

Muhammad 'Ali al-Ṣabūni, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, I (Bairūt: Dār al-Fikr, 1976).

Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qiraah Mu'āsirah*, (Damshiq: Dār al-Ahālī li al-Nasr wa al-Tauzī', 1997)

Nanang RI Iskandar, *Fatwa MUI dan Gerakan Ahmadiyah Indonesia* (Jakarta: Darul Kutbil Islamiyah GAI, 2005).

Nourani Uthman (ed), *Shari'a Law and The Modern Nation-State A Malaysian Symposium*, (Malaysia, Kualalumpur : SIS (Berhad) Forum, 1994).

Nurcholish Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2004)

Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1992)

Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", dalam Zulmanni (ed), *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan*, (Yogyakarta: eL SAQ Press, 2003).

Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islām Wa Adillatuhu*, (Damshiq: Dār al-Fikr, 1989)