

Agus Sunaryo

STAIN Purwokerto

Jl. Ahmad Yani No. 40a Purwokerto

Email: denbagoes_28@yahoo.co.id

Abstrak

Dalam diskursus keislaman, para ahli menganggap bahwa paradigma teologis inklusif adalah yang paling sesuai untuk diterapkan dalam konteks kehidupan beragama di abad modern. Prinsip mengakui keberadaan komunitas lain, mau “bertegur sapa” serta berusaha mencari titik temu sejalan dengan semangat yang dibangun oleh al-Qur’an. Artikel ini mencoba mengkaji paradigma tersebut serta melihat problematika fikih dalam kaitannya dengan relasi antara umat Islam dengan non muslim. Persoalan fikih menjadi penting untuk dibahas mengingat bahwa paradigma teologis seseorang cenderung berpengaruh terhadap cara pandang atau aktifitas berfikhnya. Persoalan teologis dan fikih yang dikaji dalam artikel ini bermuara pada pemikiran tokoh Nurcholish Madjid. Selain sebagai pengembang paradigma teologis-inklusif di Indonesia, pemikiran Nurcholish Madjid tentang perlunya melakukan pembacaan ulang fikih, nampaknya selalu menarik untuk dibahas dan sekaligus mengundang kontroversi. Apalagi ketika persoalan fikih tersebut harus melibatkan komunitas agama lain di dalamnya.

Abstract

In Islamic discourse, the scholars believe that the paradigm of inclusive theology is the most appropriate method to be applied in religious context in modern era. The principle of acknowledging other communities, willingness to greet them, and solution-finding are in accordance with the spirit of the holy Qur’an. This article tries to discuss the paradigm of inclusive theology and see the problems of Islamic legal especially about the relation between Muslims and non Muslims community. This issue becomes important to be discussed because the theological paradigm tends to influence one’s perspective and attitude toward *fiqih*. Both theology and *fiqih* come from Nurcholish Madjid’s though since his idea is always interesting and has arouse lot of controversy, moreover when it involves other religious communities.

Kata kunci: *Nurcholish Madjid, teologi inklusif, toleransi, fikih, non muslim*

A. Pendahuluan

Dalam konteks masyarakat saat ini, pluralitas sosial termasuk di dalamnya pluralitas keagamaan, adalah realitas yang tidak mungkin untuk dihindari. Pola hubungan antar komunitas beragama (*religious community*) semakin meningkat dan menunjukkan kompleksitasnya. Sangat

jarang ditemukan adanya komunitas beragama yang terisolasi (untuk menyebut tidak ada) dari dunia luar. Dinding pemisah yang dahulu menghambat jalur komunikasi antar komunitas, kini seolah telah tertembus oleh kemajuan jaringan komunikasi, sebagai konsekuensi dari majunya ilmu pengetahuan dan teknologi.

Jika demikian, maka tidak berlebihan apabila ada yang mengatakan bahwa gejala meningkatnya pluralitas keagamaan sebagaimana pluralitas-pluralitas yang lain seperti pluralitas etnik, pluralitas budaya dan pluralitas bahasa telah menjadi semacam hukum alam (*sunnatullah*). Mengingkari keberadaannya maka sama dengan mengingkari hukum alam.

Diskursus mengenai pluralitas keagamaan tentunya tidak hanya sekedar mengakui eksistensinya sebagai *sunnatullah* semata, melainkan menganalisa apakah masing-masing umat beragama mampu hidup berdampingan secara damai dan bersahabat dengan kelompok lain yang berbeda agama? atau justru sebaliknya, apakah masing-masing kelompok tersebut harus saling membenci dan memusuhi?¹

Di Indonesia, tidak banyak pemikir yang memiliki *concern* terhadap persoalan pluralitas keagamaan. Namun demikian, sosok Nurcholis Madjid (selanjutnya ditulis Cak Nur) nampaknya menjadi tokoh sentral ketika diskursus keagamaan di Indonesia harus dihadapkan pada persoalan pluralitas. Gagasannya tentang kontekstulasi ajaran Islam, universalisme Islam dan pluralisme semakin meneguhkan bahwa pemikirannya layak untuk disebut sebagai pioner.

Teologi inklusif-pluralis, kini seolah telah menjadi icon pemikiran Cak Nur. Dalam teologi ini kebenaran tidak lagi menjadi monopoli agama tertentu, melainkan menjadi hak semua penganut agama. Cara pandang demikian dalam perjalanannya ternyata mengundang reaksi beragam dari berbagai kalangan, ada yang pro dan ada yang kontra. Tulisan ini tentunya tidak akan membahas persoalan pro dan kontra tersebut, melainkan akan melihat pengaruh dari teologi inklusif-pluralis Cak Nur terhadap cara pandang fikih dalam hubungannya dengan interaksi antar umat beragama di Indonesia. Mengapa harus Indonesia? Sebab, selain memiliki penganut Islam terbesar di dunia, Indonesia juga telah memberikan pelajaran

berharga tentang bagaimana seharusnya antar umat beragama bisa menjalin interaksi. Tidak hanya itu, Indonesia juga mengajarkan tentang bagaimana sebuah harmoni umat beragama bisa terkoyak dan rusak akibat dari doktrin-doktrin keberagamaan yang tidak jelas sumbernya.

Sensitifitas keberagamaan yang sering memunculkan perilaku emosional penganutnya ditengarai muncul karena adanya doktrin-doktrin keagamaan yang ditafsirkan secara tidak tepat. Hal ini tentunya tidak menafikan adanya sebab-sebab lain seperti setting sosial, stabilitas ekonomi dan kondisi politik. Dalam konteks Islam, corak penafsiran terhadap dogma agama, biasanya membawa pengaruh terhadap perilaku keberagamaan umat Islam. Corak penafsiran yang eksklusif akan berdampak pada lahirnya perilaku keberagamaan yang eksklusif, sementara penafsiran yang inklusif dan toleran juga akan memunculkan sikap keberagamaan yang inklusif dan toleran pula. Terkait dengan hal tersebut penafsiran terhadap dogma fikih mau tidak mau ikut memberi kontribusi atas terjadinya harmoni atau disharmoni kehidupan beragama umat Islam baik antar sesama mereka maupun dengan pemeluk agama lain. Sebab, disiplin fikih, di samping memiliki intensitas kajian yang tinggi menyangkut interaksi umat manusia², juga sering dijadikan tolok ukur kesalihan seseorang dalam menjalani aktifitas kehidupan. Kesalihan inilah yang nantinya akan menentukan keselamatan seseorang di kehidupan kelak.

Bagi masyarakat Indonesia, prinsip toleransi dan kebebasan nampaknya bukan lagi merupakan hal yang baru. Nenek moyang bangsa ini sejak dahulu bahkan sudah mengenalkan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika*. Semboyan ini tentunya sangat relevan dengan kondisi riil bangsa Indonesia yang memiliki tingkat pluralitas tinggi. Tidak hanya pluralitas etnis, bahasa dan budaya, melainkan juga pluralitas agama dan kepercayaan. Semua terpadu

dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Beberapa kerusuhan dan aksi anarkhisme yang sering menggunakan simbol-simbol agama paling tidak telah menjadi bukti betapa prinsip yang mulia tersebut telah ternoda. Dalam konteks inilah, kajian mengenai bagaimana umat Islam harus bersikap terhadap komunitas agama lain akan selalu relevan untuk diwacanakan. Terlebih ketika menyangkut persoalan fikih, banyak sekali dogma (aturan) yang bersinggungan dengan relasi antara umat muslim dan non muslim.

B. Cak Nur dan Teologi Inklusif-Pluralis

1. Universalisme Islam

Memahami konsep universalisme Islam Nurcholish Madjid, meniscayakan adanya pengakuan dan penerimaan dari pihak (kelompok) luar atas kebenaran atau keyakinan sebuah kelompok. Artinya, apa yang dianggap benar (baik dan tepat) oleh seseorang atau suatu kelompok harus juga dianggap benar oleh seorang atau kelompok lain dalam situasi yang sama.³ Dalam konteks Islam universalisme tidak bisa dipisahkan dari pemaknaan terhadap *al-Islām* itu sendiri. Menurut Cak Nur, *al-Islām* memiliki dua makna, yaitu makna *al-Islām* secara generic (umum) dan *al-Islām* dalam arti khusus.

Secara generik, *al-Islām* memiliki makna *sikap pasrah kepada Tuhan*. Sikap ini tidak hanya merupakan ajaran Tuhan kepada hamba-Nya, melainkan ia diajarkan oleh-Nya dengan dihubungkan kepada alam manusia itu sendiri.

Dalam pandangan Islam, alam kemanusiaan adalah sesuatu yang sangat penting bagi manusia. Alam kemanusiaan ini tidak akan terpengaruh oleh zaman dan tempat, asal-usul rasial dan kebahasaan. Ia akan tetap ada meskipun zaman selalu berubah. Oleh karena Islam selalu berurusan dengan alam kemanusiaan, maka ia harus ada bersama manusia tanpa pembatasan ruang dan waktu serta tanpa hambatan kualitas lahiriah manusia (asal-

usul rasial dan bahasa).⁴ Dengan bahasa yang lebih sederhana dapat dikatakan bahwa sikap pasrah kepada Tuhan itu merupakan tuntutan alami manusia. Hal ini berarti pula bahwa agama (*ad-Dīn*), yang secara harfiah antara lain memiliki makna *ketundukan, kepatuhan* atau *ketaatan*, tidak lain merupakan sikap pasrah kepada Tuhan (*al-Islām*). Jika demikian, maka sangat beresalan apabila salah satu prinsip beragama dalam Islam mengatakan, *tidak ada agama (al-Dīn) yang benar tanpa kepasrahan kepada Tuhan (al-Islām)*. Di dalam al-Qur'an, prinsip ini diperkuat dengan firman-Nya:

إن الدين عند الله الإسلام

"*Sesungguhnya agama (yang benar) di sisi Allah hanyalah al-Islām.*"⁵

Mengutip apa yang disampaikan oleh Wilfred Cantwell Smith, Cak Nur berpendapat bahwa nama "Islam" bukanlah nama yang lahir berdasarkan nama tempat atau nama tokoh pendirinya. Meskipun ia sudah menjadi nama sebuah agama (*proper name*), yaitu agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui nabi Muhammad,⁶ namun ia bukanlah sekedar nama sebuah agama. Konsep *al-Islām* tumbuh dan berkembang karena hakikat dan inti dari ajaran agama (*al-dīn*), yaitu kepasrahan kepada Tuhan.

Adapun *al-Islām* dalam pengertiannya sebagai nama sebuah agama (*proper name*), menurut Cak Nur juga memiliki nilai-nilai universal. Hal ini erat kaitannya dengan fungsi al-Qur'an, al-Hadis dan realitas sejarah yang melingkupi keduanya.

Menurut Cak Nur, al-Qur'an tidak berfungsi sebagai petunjuk absolut yang mengatur secara rinci dan detail segala persoalan dalam kehidupan manusia, melainkan ia berfungsi sebagai wahyu yang memberikan pengetahuan kepada manusia tentang cita-cita dan prinsip Tuhan. Sementara itu, al-Hadis yang tidak lain merupakan pemahaman Nabi atas kandungan al-Qur'an, memiliki fungsi

sebagai media transformasi agar cita-cita dan prinsip Tuhan tersebut bisa diterima baik oleh umat manusia.⁷

Sunnah nabi, meskipun al-Qur'an memuatnya dalam konteks ruang dan waktu yang secara khusus dialami oleh nabi, namun bukan berarti hal tersebut tidak mengandung pesan moral yang bersifat dinamis yang memungkinkan untuk digeneralisir. Pada titik inilah nilai universal Islam dapat ditemukan.⁸

Cak Nur nampaknya lebih menekankan hal-hal yang merupakan dinamisasi Islam untuk terus menterjemahkan masalah-masalah praktis yang terjadi pada masyarakat di mana al-Qur'an diturunkan dengan konteks kultural-sosial masyarakat modern. Dalam berbagai tulisannya, Cak Nur sering mengutip pernyataan as-Syafi'i *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān, la yunkiru taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān*.⁹

Untuk dapat menerapkan prinsip ini, diperlukan kemampuan menangkap pesan zaman dengan baik. Sebuah hukum hanya akan berlaku efektif apabila pemberlakuannya tidak keluar dari konteks zaman. Selain itu, ia juga menuntut kemampuan membuat generalisasi atau abstraksi terhadap hukum-hukum yang ada sehingga dapat menjadi prinsip-prinsip umum yang bisa diberlakukan pada setiap masa dan tempat. Pemberlakuan prinsip *untuk segala ruang dan waktu* akan membuka peluang terhadap pelaksanaan prinsip tersebut secara teknis dan kongkret menurut tuntutan ruang dan waktu. Ketika ruang dan waktu senantiasa berubah, maka tuntutan spesifik dari prinsip tersebut juga akan berubah. Tuntutan spesifik inilah yang kemudian dikenal dengan dogma fikih (hukum Islam). Menurut Cak Nur, yang berubah dari hukum Islam itu bukanlah prinsip dasarnya, melainkan pelaksanaan teknis yang bersifat kongkret dari hukum tersebut dalam kehidupan masyarakat di masa tertentu.¹⁰

2. Kontekstualisasi Ajaran Islam

Kehadiran Islam sebagai salah satu agama yang dianut oleh umat manusia, tidaklah datang dalam kondisi masyarakat yang hampa agama dan keyakinan. Al-Qur'an, yang diyakini sebagai firman Allah, keyataannya telah memasuki wilayah historis. Hal ini paling tidak dapat dibuktikan dengan beberapa hal: *pertama*, Allah telah memilih bahasa manusia (bahasa Arab) sebagai kode komunikasi dengan pembawa risalah-Nya, Muhammad SAW. *Kedua*, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan di satu sisi dan sebagai penafsir di lain sisi ikut menentukan proses sosial pengujian dan tekstualisasi al-Qur'an. *Ketiga*, sejak masa turunnya, al-Qur'an telah berdialog dengan realitas yang melingkupinya. *Keempat*, firman Allah tersebut telah direkam dalam bentuk catatan atau teks.¹¹

Menurut Cak Nur, periode ketika nabi Muhammad berada di Makkah menggambarkan sisi universalitas ajaran Islam, di mana prinsip-prinsip moral dan etika menjadi ciri khas ajaran yang ia sampaikan kala itu. Dalam perkembangannya, apa yang disampaikan Muhammad di Makkah nampaknya menjadi cikal bakal lahirnya ketentuan-ketentuan Islam yang bersifat kehukuman (legalistik). Sejak periode Makkah, Muhammad sudah mengenalkan prinsip keadilan sosial, menghormati hak milik orang lain dan prinsip kesetaraan serta kebebasan. Mengingat bahwa prinsip-prinsip ini bersifat sangat abstrak, maka wajar apabila Muhammad kemudian merumuskan aturan-aturan yang lebih kongkret dan detail. Periode Madinah akhirnya dipilih oleh Muhammad sebagai periode yang tepat bagaimana rumusan-rumusan ajaran Islam pada periode Makkah diejawantahkan dalam berbagai aturan yang bersifat praktis.¹²

Pada perkembangan selanjutnya, apa yang dilakukan Muhammad ketika berada di Makkah dan Madinah, telah melahirkan sebuah disiplin ilmu keislaman yang kemudian dikenal dengan *fikih*. Ilmu

ini dirumuskan dengan melihat praktik kaum muslimin yang ketika memahami dan melaksanakan aturan hukum melihat pada prinsip-prinsip umum yang terdapat dalam kitab suci (al-Qur'an) dan apa yang diucapkan serta dipraktikkan Nabi. Selain itu mereka juga merujuk aktifitas kaum muslimin (khususnya sahabat nabi) yang hidup semasa dengan nabi atau berdomisili dekat dengan tempat tinggal nabi.

Pendekatan dalam merumuskan hukum Islam seperti ini sangat dimungkinkan mengingat watak dan karakter dasar dari hukum Islam adalah lapang dan luwes. Dengan kedua karakter ini hukum Islam selalu mampu beradaptasi dengan setiap perkembangan zaman.¹³

Berangkat dari kenyataan bahwa tidak mungkin memisahkan ajaran Islam dari realitas, Cak Nur, dengan membenarkan pendapat Ibn Khaldūn dan al-Syahrastani menyatakan bahwa terdapat pengaruh-pengaruh tertentu lingkungan hidup sekelompok manusia bagi perilaku keagamaannya. Hal ini bukan berarti pembatalan atas keuniversalan suatu agama, terlebih Islam. Persoalan yang mungkin akan terjadi hanyalah berkenaan dengan munculnya keragaman dalam menerapkan prinsip-prinsip umum dan universal suatu agama. Dalam konteks Islam, munculnya keanekaragaman atau perbedaan bukanlah sesuatu yang buruk, melainkan ia dipandang sebagai sesuatu yang bernilai positif sebagai rahmat dari Tuhan.¹⁴

Menyikapi apakah Islam mampu beradaptasi dengan dunia modern, Cak Nur selalu memiliki pandangan optimis. Mengutip apa yang disampaikan oleh Ernest Gellner, Cak Nur mengatakan bahwa di antara tiga agama monoteist atau *abrahamic religion*, yaitu Yahudi, Nasrani (Kristen) dan Islam, agama yang disebut terakhir (Islam) adalah yang paling dekat dengan modernitas. Ini disebabkan oleh kandungan ajaran Islam yang sarat dengan pesan universalisme, skripturalisme, egalitarianism spiritual, dan mengandung

ajaran tentang sistematisasi rasional kehidupan sosial.¹⁵

3. Pluralisme Islam dan Masalah ke Indonesiaan

Pandangan bahwa sekalipun semua agama pada intinya adalah sama atau satu, meskipun manifesto sosio-kulturalnya secara historis berbeda-beda, telah mendorong Cak Nur untuk melahirkan gagasan agar fenomena perbedaan lahiriyah sesama pemeluk agama tidak menghalangi usaha untuk mencapai suatu titik temu (*common platform*) antara semua agama.¹⁶

Indonesia, dalam pandangan Cak Nur memiliki posisi yang strategis dalam upaya membangun titik temu antar agama. Paling tidak, realitas bahwa semua agama besar ada di negeri ini menjadi alasan kuat mengapa Indonesia bisa berperan besar dalam upaya tersebut. Pergumulan yang panjang antar pemeluk agama dan sejarah keberagamaan di Indonesia membuat Cak Nur semakin optimis bahwa suasana hidup beragama yang toleran dan terbuka (inklusif) bisa terwujud di Indonesia. Hal ini tentunya tanpa menafikan bahwa pasang surut harmoni hubungan tersebut selalu ada.

Bagi Cak Nur, sikap keberagamaan yang inklusif dan toleran akan muncul jika setiap umat beragama memiliki paradigma teologis yang inklusif pula. Dalam Islam, paradigma teologi inklusif dan toleran nampak terlihat dari kata *al-Islām* itu sendiri. Menurut Cak Nur, kata *al-Islām* tidak selalu harus dimaknai sebagai *organized religion* atau agama yang telah terlembaga. Ia bisa diartikan secara lebih umum, yaitu *setiap agama yang mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan*, sebagaimana arti kata Islam itu sendiri. Sikap yang demikian adalah merupakan inti ajaran dari agama-agama Ibrahim (Yahudi, Kristen dan Islam). Dalam hal ini, Cak Nur mengutip Q.S. Al-Ankabūt (29): 46.¹⁷

Menurut Cak Nur, kata *al-muslimūn* pada ayat tersebut harus

diartikan sesuai makna generiknya, yaitu orang-orang yang pasrah kepada Tuhan. Dengan demikian para penganut kitab suci pada dasarnya termasuk dalam kategori *al-muslimūn*, selama mereka memiliki sikap pasrah kepada Tuhan. Cak Nur juga menegaskan bahwa Tuhan tidak akan menerima seorang muslim (dalam pengertian *organized religion*), bila dalam beragama tidak dibarengi sikap pasrah kepada Tuhan.¹⁸ Hal ini mengacu pada Q.S. Ali Imran (3): 19.¹⁹

Hukum ketundukan dan kepasrahan semacam ini menurut Cak Nur harus dijalani oleh setiap manusia, kapan dan di manapun. Sebab, ia merupakan perjanjian *primordial* antara manusia dengan Tuhannya sejak manusia diciptakan. Cara pandang yang seperti ini nampaknya dipengaruhi oleh penafsiran Abdullah Yusuf Ali yang mengatakan bahwa Islam bukanlah agama sekte atau etnis. Semua agama adalah satu, karena kebenaran itu satu adanya. Penafsiran semacam ini muncul sebagai bentuk kesadaran akan segi kontinuitas beragama. Oleh karenanya, kaum muslimin harus berpegang pada prinsip kontinuitas tersebut dengan beriman kepada semua nabi dan rasul tanpa membedakan-bedakannya.²⁰

C. Implikasi Teologi Inklusif-Pluralis Cak Nur terhadap Fikih Lintas Agama di Indonesia.

1. Kontekstualisasi Hukum Islam dan Relevansi Fikih Inklusif

Di antara problem fikih yang paling serius adalah ketika berhubungan dengan persoalan yang melibatkan komunitas di luar Islam (baca: non muslim), apapun agama dan aliran kepercayaannya. Seringkali fikih terkesan *pongah* ketika harus menentukan sikap terhadap relasi antara seorang muslim dengan non muslim. Kalaupun fikih memberi respon, maka yang diberikannya cenderung bersifat diskriminatif dan sarat dengan kecurigaan (untuk tidak menyebut kebencian).²¹ Fenomena yang demikian

sudah tentu mengalami pasang surut. Artinya, kecenderungan fikih yang diskriminatif dan sarat kecurigaan tersebut tidak terjadi, selamanya. Adakalanya sejarah fikih menunjukkan fenomena yang sebaliknya, dimana Islam menawarkan sikap yang benar-benar toleran dan terbuka terhadap umat non muslim. Hal ini nampak sekali dalam sejarah penaklukan kota Makkah (*fatḥu Makkah*) dan sikap nabi Muhammad ketika merumuskan Piagam Madinah.

Kondisi fikih yang tidak lagi tampil sebagai ajaran yang toleran dan terbuka terhadap komunitas agama lain nampaknya membuat sebagian kalangan berupaya untuk melakukan pembacaan ulang (*rethinking*) terhadap fikih. Menurut mereka diperlukan perspektif baru mengenai fikih, yaitu dengan meletakkannya kembali sebagai produk budaya yang hadir pada zaman tertentu dan berlaku untuk komunitas tertentu.

Merumuskan fikih yang toleran dan inklusif terhadap komunitas non muslim memang bukan persoalan mudah. Dalam hal ini, diperlukan perspektif baru yang mampu meletakkan fikih benar-benar sebagai produk budaya atau hasil dari dari sebuah dialektika dinamis antara teks dan konteks. Dalam hal ini, menarik untuk dicermati apa yang ditawarkan oleh Yūsūf al-Qarḍāwī mengenai perlunya melakukan *reformasi fikih*. Al-Qarḍāwī mengusulkan agar fikih dapat diperbaharui menjadi fikih realitas (*fiqh al-wāqī'*) dan fikih prioritas (*fiqh al-awlāwiyāt*). Dengan keduanya, fikih diharapkan mampu menjadi pedoman baru bagi problem-problem kemanusiaan yang muncul di tengah masyarakat. Tidak hanya persoalan yang berdimensi vertikal (*ta'abbudi*), melainkan juga persoalan kemanusiaan seperti isu kesetaraan gender (*fiqh al-mar'ah*), ketatanegaraan (*fiqh ad-dawlah*), kewarganegaraan (*fiqh al-muwāḥānah*) dan lain sebagainya.²²

Untuk mencapai tujuan tersebut, beberapa ulama kontemporer mengusung sebuah paradigma baru fikih, yaitu fikih sebagai sumber kemaslahatan.

Kemaslahatan dalam konteks ini tentunya bukan hanya milik penguasa ataupun Tuhan, melainkan kemaslahatan yang bisa dirasakan oleh seluruh umat manusia di muka bumi ini.

Paradigma fikih sebagai sumber kemaslahatan (biasa juga disebut *fiqh al-maqāsid*) sebenarnya bukan hal baru dalam diskursus keislaman. Namun demikian, paradigma ini seperti menemukan momentumnya di masa sekarang, khususnya ketika fikih dihadapkan pada serangkaian persoalan yang sama sekali baru dan membutuhkan ijtihad kreatif dari para ahli fikih.

Dalam kaitannya dengan persoalan hubungan antara umat muslim dengan umat beragama lain, menarik untuk disimak apa yang dikatakan oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im bahwa segala bentuk perlakuan diskriminatif atas agama dan gender dengan mengatasnamakan syariat (fikih) adalah sebuah bentuk pelanggaran terhadap Hak Asasi Manusia (HAM). Diskriminasi semacam ini tertolak secara moral dan tidak dapat diterima secara politik pada kehidupan sekarang. Ia merupakan titik sulut terjadinya konflik dan ketegangan antara syariah dan HAM universal.²³

2. Problematika Fikih Lintas Agama

Kehidupan yang harmoni antar umat beragama adalah dambaan setiap orang. Untuk itu diperlukan kesadaran dalam diri setiap penganut agama bahwa meskipun keberagaman masing-masing mereka menghadirkan corak dan warna beragam, namun semua dapat mencapai satu titik temu (*kalimatun sawā*). Kesadaran teologis semacam ini menjadi hal yang sangat penting ketika masyarakat sering dihadapkan pada realitas kehidupan umat beragama yang tidak lagi harmonis dan sarat konflik. Namun demikian, kesadaran teologis yang inklusif-pluralis tanpa dibarengi dengan kesadaran fikih yang mendukung juga akan menjadi sebuah kesadaran yang *absurd*. Teologi, walau bagaimanapun, bersifat teoritis dan

spekulatif. Untuk itu ia membutuhkan perangkat keilmuan lain yang bersifat praktis dan mampu memberi kepastian. Untuk itu, fikih yang inklusif-pluralis menjadi tawaran yang tidak dapat ditolak.

Terjadinya pergeseran paradigma teologis di kalangan umat Islam dari teologi eksklusif menjadi inklusif-pluralis, secara tidak langsung memberi pengaruh terhadap paradigma fikih lintas agama. Fikih yang sebelumnya kurang bersahabat dengan komunitas non muslim, dirumuskan kembali oleh para ahli menjadi fikih yang ramah, terbuka dan toleran.

Dalam upaya mencapai tujuan tersebut, Cak Nur dan kawan-kawan mengajak umat Islam di Indonesia agar dapat melihat dan membedakan secara jernih dan cerdas, mana ajaran Islam yang bersifat universal dan mana fikih yang merupakan produk ijtihadi yang kental dengan nuansa lokalnya (arab). Walau bagaimanapun, antara masyarakat Indonesia dan masyarakat di mana fikih ditulis (Arab) memiliki latar belakang sejarah dan sosial yang berbeda. Oleh karena itu perbedaan dalam hal pemahaman dan penerapan dogma fikih adalah hal yang wajar.

Ada beberapa persoalan fikih yang hingga saat ini belum dianggap inklusif dan toleran oleh mereka yang menganut paradigma teologi inklusif-pluralis seperti Cak Nur. Bagi masyarakat muslim di Indonesia, persoalan tersebut seringkali dianggap memiliki sensitifitas tinggi bahkan kontroversial, yaitu:

- a. Mengucapkan salam kepada non muslim

Sudah menjadi tradisi bagi sebagian masyarakat muslim di Indonesia bahwa ketika saling bertemu, maka mereka akan saling bertegur sapa yang salah satunya diwujudkan dengan mengucapkan salam. Hal ini dilakukan sebagai simbol saling menghormati, sikap kekeluargaan dan keramahmatan.

Satu hal yang menarik adalah bahwa dalam doktrin Islam terdapat larangan bagi umat Islam untuk

mengucapkan salam kepada umat agama lain. Larangan ini nampaknya agak aneh jika dikaitkan dengan misi ajaran Islam yaitu *rahmatan li al-‘ālamīn* (sebagai menebar kasih sayang bagi seluruh alam, termasuk umat non muslim). Dalam sebuah riwayat rasulullah pernah bersabda:

لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه²⁴

Hadis ini sering dipahami sebagai larangan bagi umat Islam untuk mengucapkan salam kepada umat non muslim. Secara tekstual, pemahaman yang seperti ini dapat dibenarkan. Namun jika dilihat dari konteksnya, larangan mengucapkan salam sepertinya diberlakukan nabi dalam situasi dan kondisi khusus. Lebih dari itu, sosok nabi adalah pribadi yang dikenal selalu mengutamakan keramah-tamahan dan rasa persahabatan dengan siapapun, termasuk dengan orang-orang yang memusuhinya. Jadi, menurut Cak Nur dan kawan-kawan agak aneh apabila nabi mengeluarkan larangan mengucapkan salam kepada non muslim, terlebih jika mereka tidak memusuhi umat Islam. Untuk lebih jelasnya, hadis ini perlu disandingkan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dimana rasul bersabda:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: استأذن رهط من اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا السلام عليك فقلت بل عليكم السلام واللعة فقال (يا عائشة إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله) . قلت أولم تسمع ما قالوا قال (قلت وعليكم)²⁵

Menurut mereka yang menganut paradigma inklusif, unsur kemaslahatan menjadi hal yang tak terpisahkan untuk menetapkan hukum. Selain itu, kontekstualisasi dogma fikih dengan semangat zaman juga merupakan hal yang menentukan dalam legislasi Islam. Hal ini dimaksudkan untuk menjaga sifat dasar dari Hukum Islam, yaitu elastis, dinamis dan *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.²⁶

Kasus pelarangan mengucapkan salam kepada non muslim jika dilihat dari konteksnya, menurut mereka, ditujukan kepada sekelompok orang yang ketika berjumpa dengan nabi mereka mengucapkan “*as-sām alaikum*” yang artinya *kematian (kebinasaan) bagi kalian*. Mereka inilah yang semasa hidup nabi sering memusuhi dan memerangi kaum muslimin. Adapun dengan orang-orang yang berbuat baik nabi mengucapkan salam, seperti yang beliau ucapkan kepada raja Najasyi (Etiopia).

Dari segi maslahatnya, jika mengucapkan salam dilarang untuk umat non muslim di Indonesia, maka akan menyebabkan disharmoni antar sesama masyarakat yang selama ini dikenal ramah dan bersahabat. Dengan demikian, larangan mengucapkan salam menurut mereka tidak sejalan dengan nilai maslahat dan tujuan ditetapkannya suatu hukum (*maqāṣid al-syarīḥ*).

b. Menghadiri dan mengucapkan selamat hari raya kepada non muslim.

Saling mengunjungi dan mengucapkan selamat pada setiap perayaan keagamaan adalah bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan masyarakat di Indonesia, tidak terkecuali dalam masyarakat muslim. Namun demikian, dalam salah satu doktrin Islam terdapat sebuah larangan untuk menghadiri dan mengucapkan selamat hari raya kepada umat non muslim.

Terkait dengan hal di atas, Majelis Ulama Indonesia, sebagai lembaga ulama yang dianggap paling otoritatif mengeluarkan fatwa keagamaan di Indonesia, mengeluarkan fatwa haram bagi umat Islam untuk mengucapkan selamat natal kepada pemeluk Kristiani. Sebuah fatwa yang menurut Cak Nur dan kawan-kawan dianggap tidak tepat untuk konteks masyarakat Indonesia.

Persoalan, larangan mengucapkan selamat natal adalah bagian dari kreatifitas ijtihad di kalangan umat Islam. Oleh

karena sifatnya yang *ijtihadi*, maka sangat wajar jika kemudia ada beberapa pihak yang berbeda pendapat. Tokoh seperti Cak Nur, Gus Dur, Alwi Shihab, Amien Rais adalah representasi dari mereka yang tidak setuju terhadap larangan tersebut. Hal ini tampak sekali dalam acara perayaan Waisak Nasional pada tanggal 15 Mei 2003 di Candi Borobudur, di mana mereka hadir dan memberi ucapan selamat kepada pengikut Budha.²⁷

c. Nikah dan waris beda agama

Persoalan yang paling sensitif ketika berbicara mengenai relasi antara umat Islam dengan komunitas non muslim adalah perkawinan beda agama. Dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang dipahami oleh beberapa ulama sebagai dasar pelarangan nikah beda agama. Di antaranya adalah Q.S. Al-Baqarah (2): 221 dan Q.S. Al-Mumtahanah (60): 10.²⁸

Kedua ayat di atas, bagi kelompok yang setuju pengharaman nikah beda agama, dipahami sebagai larangan untuk menikahi umat non muslim. Kata "musyrik" sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 221 mencakup umat Yahudi dan Nasrani. Menurut imam ar-Rāzi, alasan mengapa umat Yahudi dan Nasrani dikategorikan sebagai musyrik yang haram dinikahi adalah karena orang-orang Yahudi menganggap 'Uzair sebagai anak Allah. Sementara umat Nasrani (Kristen) menganggap al-Masih (Isa) juga sebagai anak Allah.²⁹

Menurut Cak Nur dan kawan-kawan, pemahaman seperti ini tidak bisa serta merta diterima. Dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 105 dan Q.S. Al-Bayyinah (98): 1³⁰ Allah sepertinya membedakan antara term "ahlul kitab" dan "musyrik". Ini terlihat dari kata penghubung yang digunakan "dan" (*wa*) pada keduanya. Sebagaimana maklum bahwa kata penghubung "dan" adalah menunjukkan dua hal yang berbeda. Konsekuensi dari pemahaman seperti ini adalah bahwa pernikahan yang diharamkan dalam al-Qur'an adalah pernikahan antara orang

Islam dengan orang musyrik, bukan dengan ahlul kitab. Mengingat bahwa Yahudi dan Nasrani (Kristen) adalah termasuk ahlul kitab, maka pernikahan dengan pengikut kedua agama ini adalah dibolehkan.³¹

Apa yang dipahami oleh Cak Nur di atas, nampaknya menemukan justifikasi dari ulama sebelumnya. Muḥammad Rasyīd Riḍā, dengan menukil pendapat Muḥammad Abdūh, menyebutkan bahwa pernikahan yang dilarang oleh Islam sebagaimana termaktub dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 221 adalah pernikahan dengan perempuan-perempuan musyrik Arab.³² Dengan demikian, menikahi perempuan musyrik non Arab menurut Rasyīd Riḍā diperbolehkan.

Sebenarnya, kasus nikah beda agama jika pihak laki-lakinya beragama Islam, dewasa ini hampir tidak dipermasalahkan lagi. Yang menjadi persoalan adalah jika laki-lakinya beragama non Islam, sementara yang perempuan beragama Islam. Apabila mengacu pada cara berfikir Cak Nur dan kawan-kawan, maka pernikahan tersebut seharusnya diperbolehkan. Namun demikian, membolehkan sesuatu yang oleh mayoritas ulama diharamkan bukanlah persoalan yang mudah.

Contoh yang paling nyata dalam kasus ini adalah pernikahan puteri Cak Nur, Nadia, dengan seorang pemuda Yahudi berkebangsaan Rusia bernama David. Dalam kasus pernikahan puterinya, Cak Nur dituntut konsistensinya dalam memegang teguh paradigma inklusif-pluralisnya, namun disisi lain pernikahan puterinya tersebut menuai banyak kritik bahkan kecaman dari banyak orang. Emha Ainun Najib, menyikapi pernikahan Nadia-David, memberikan pernyataan bahwa ketika Cak Nur membenarkan pernikahan antara puterinya dengan pemuda Yahudi, maka sama saja ia telah menciptakan agama baru di mana Cak Nur menjadi nabinya.³³

Adapun mengenai waris beda agama, pengusung paradigma inklusif-

pluralis nampaknya mencoba mengembalikan hukum waris pada semangat awalnya, yaitu berdasarkan hubungan keluarga (*ūlu al-arḥām*), keturunan (*nasab*) dan persemenḍaaan (*muṣāharah*). Hubungan agama ataupun keyakinan oleh mereka tidak dijadikan sebab seseorang mendapatkan atau tidak mendapatkan harta waris. Hal ini tentunya bertolak belakang dengan pendapat mayoritas ulama yang mengharamkan seorang mukmin mewarisi harta orang kafir dan begitu pula sebaliknya, mereka tidak boleh mewariskan hartanya kepada orang-orang kafir.³⁴

Dalam menyikapi hadis yang menyatakan larangan bagi seorang orang kafir untuk mewariskan hartanya kepada seorang muslim, Cak Nur dan kawan-kawan mencoba meletakkan hadis tersebut sesuai dengan konteks zamannya. Menurut mereka, ketika hadis tersebut diucapkan nabi, kondisi hubungan antara umat Islam dengan non muslim kurang harmonis. Sekarang, ketika hubungan di antara keduanya telah menunjukkan keadaan yang lebih harmonis, maka larangan itu sudah semestinya tidak berlaku.

Dari keempat³⁵ persoalan di atas, nampaknya pernikahan dan waris beda agama adalah yang paling banyak menuai kontroversi. Bagaimana tidak, kedua kasus ini menyangkut kepentingan banyak orang. Dalam pernikahan, ia melibatkan kedua orang tua, keluarga kedua belah pihak dan anak-anak yang terlahir dari kedua mempelai. Warispun demikian, ia melibatkan banyak ahli waris lain yang tidak diperdebatkan lagi kedudukannya dalam menerima harta warisan. Terkait dengan hal ini, menarik untuk dicermati pendapat dari Khaled Abou el-Fadī yang mengatakan bahwa ketentuan fikih yang memiliki akibat hukum luas, maka ia membutuhkan kepastian menyangkut autentisitas dan ketepatan ketentuan

tersebut.³⁶ Nikah dan Waris beda agama dalam hal ini termasuk persoalan fikih yang memiliki akibat hukum luas, sehingga jika tidak hati-hati dalam membuat ketetapan maka dipastikan akan muncul kontroversi.

D. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa Cak Nur adalah salah seorang *pioneer* dalam mengenalkan dan mengembangkan teologi inklusif pluralis di Indonesia. Konsep teologi ini dalam perkembangannya telah memberi warna bagi perkembangan dan pembaharuan fikih di Indonesia, khususnya fikih yang bersinggungan dengan persoalan antara umat Islam dengan non muslim.

Beberapa persoalan fikih seperti, mengucapkan salam kepada non muslim, memasuki tempat ibadah agama lain, mengucapkan selamat natal, kawin beda agama dan waris beda agama, oleh Cak Nur dan kawan-kawan diberi sentuhan Indonesia dengan mengacu pada paradigma teologis yang dibangunnya. Apa yang selama ini dipahami oleh umat Islam sebagai larangan, menjadi boleh menurut Cak Nur dan kawan-kawan.

Gagasan Cak Nur tersebut dalam perkembangannya menuai pro dan kontra di tengah masyarakat. Bagi yang pro mereka sepakat bahwa dalam kehidupan modern, wacana fikih yang eksklusif-intoleran sudah waktunya untuk perbaharui dengan wacana yang lebih terbuka dan toleran. Sementara bagi kelompok yang tidak setuju, mereka mengatakan bahwa ide pembaharuan fikih dalam kaitannya dengan hubungan antara umat Islam dan non muslim tidak memiliki dasar pembenaran yang kuat. Bahkan, dalam beberapa hal, Cak Nur dianggap telah melakukan sebuah pembelokan dari ajaran Islam yang sebenarnya.

Catatan Akhir:

- ¹ Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 63-64.
- ² Lihat definisi fikih dalam Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008), hlm. 11.
- ³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 1141).
- ⁴ Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 426.
- ⁵ Q.S. Alī Imrān (3): 19.
- ⁶ Definisi Islam ini bisa dibaca pada Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 1985), I: 17.
- ⁷ Madjid, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam", dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 210.
- ⁸ *Ibid.*, hlm. 214.
- ⁹ *Ibid.*, hlm. 221. Lihat juga NJ Coulson, *Konflik dalam Jurisprudensi Islam*, terj. Fuad Zein (Yogyakarta: Navila, 2001).
- ¹⁰ *Ibid.*, hlm. 221.
- ¹¹ M. Imdadun Rahman, "Islam Pribumi; Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam *Tashwir Afkar*, No. 14 tahun 2003, hlm. 15-16.
- ¹² Nurcholish Madjid, "Sejarah," hlm. 239.
- ¹³ Lihat juga Ali Yafie, "Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 300.
- ¹⁴ Madjid, *Islam*, hlm. 545.
- ¹⁵ *Ibid.*, hlm. 468.
- ¹⁶ Jalaluddin Rahmat, dkk., *Thariqat Nurcholishy* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2001), hlm. 394.
- ¹⁷ Q.S. Al-Ankabūt (29): 46.
- ¹⁸ Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. x-xviii.
- ¹⁹ Q.S. Alī Imrān (3): 19.
- ²⁰ Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 145.
- ²¹ Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 63-64.
- ²² *Ibid.*, hlm. 8.
- ²³ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 339.
- ²⁴ Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusayn al-Qusyayrī al-Nisāburi, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Dār Ihyā' at-Turās al-'Arabī, t.th), IV: 1707.
- ²⁵ Abū Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)* (Beirut: Dār ibn Katsīr, 1987), hlm. 2538.
- ²⁶ Uraian selengkapnya mengenai sifat dasar hukum Islam bisa dibaca pada Mustafā Aḥmad al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'Amm* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998), hlm. 48-49. Lihat juga Yusuf al-Qardawi, *Syariat Islam Ditantang Zaman*, terj. Abu Zaky (Surabaya: Pustaka Progressif, 1990), hlm. 17.
- ²⁷ Madjid dkk., *Fiqh Lintas Agama*, hlm. 88.
- ²⁸ Lihat selengkapnya pada Q.S. Al-Baqarah (2): 221 dan Q.S. Al-Mumtaḥanah (60): 10.
- ²⁹ Muḥammad Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah Dīyā' al-Dīn Umar al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), V: 61.
- ³⁰ Lihat Q.S. Al-Baqarah (2): 105 dan Q.S Al-Bayyinah (98): 1.
- ³¹ Madjid dkk., *Fiqh Lintas Agama*, hlm. 159.
- ³² Muḥammad 'Abdūh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah,t.t.), VI: 193.
- ³³ Abdullah Ahmad Qadiry, *Nikah Beda Agama Menurut Islam*, terj. Syaihu Asnawi (Yogyakarta: Media Wacana, 2003), hlm. 16.
- ³⁴ Mengenai alasan pengharaman waris beda agama bisa dibaca pada Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 265.

³⁵ Sebenarnya masih banyak persoalan lain yang dicontohkan oleh Cak Nur dan kawan-kawan menyangkut bagaimana fikih selama ini terlihat eksklusif dan kurang ramah terhadap komunitas agama lain. Uraian selengkapnya bisa dibaca pada Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 63-64.

³⁶ Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 83.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Abdullah Yusuf. *Qur'an dan Tafsirnya*, terj. Ali. Audah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Al-Bukhāri, Abū Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah. *Al-Jāmi' as-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al-Bukhāri)*. Beirut: Dār ibn Katsīr, 1987.
- Coulson, N.J. *Konflik dalam Jurisprudensi Islam*, terj. Fuad Zen. Yogyakarta: Navila, 2001.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Atas Nama Tuhan*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Khallāf, Abdul Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008.
- Madjid, Nurcholish, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- M. Arkoun. "Menuju Pendekatan Baru Islam." *Ulumul Qur'an*, vol. II, Oktober-Desember, 1990.
- Madjid, Nurcholish. *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam," dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- dkk. *Fiqih Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Mahmadah, Syaifiq dan Fatma Amalia. "Fiqh dan Ushul Fiqh pada Periode Taqlid". dalam *Madzhab Jogja*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Muḥammad Abdūh dan Rasyīd Ridā. *Tafsīr al-Mannār*, 9 jilid. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Al-Nisāburī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Husayn al-Qusyayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, 8 juz. Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, t.t.
- Qadiry, Abdullah Ahmad. *Nikah Beda Agama menurut Islam*, terj. Syaihu Asnawi. Yogyakarta: Media Wacana, 2003.
- Al-Qardawi, Yusuf. *Syariat Islam Ditantang Zaman*, terj. Abu Zaky. Surabaya: Pustaka Progressif, 1990.
- Rahman, M. Imdadun. "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar*, No. 14 tahun 2003.

Al-Rāzī, Muḥammad Fakhr al-Dīn
ibn al-‘Allāmah Diyā’ ad-Dīn
Umar. *Tafsīr al-Kabīr*, 7 jilid.
Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Rahmat, Jalaluddin, dkk. *Thariqat
Nurcholishy*. Yogyakarta:
Pustaka Pelajar, 2001.

Rusyd, Ibn. *Bidāyah al-Mujtahid wa
Nihāyah al-Muqtaṣid*, 2 juz.
Indonesia: Dār Ihyā’ al-
Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.

Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-
Madkhal al-Fiqhī al-‘Amm*,
3jilid. Damaskus: Dār al-
Qalam, 1998.

