

KAJIAN SOSIO-HISTORIS *MAQĀSID AL-SHARĪ'AH* SEBAGAI PILAR ETIKA UNIVERSAL ISLAM

Umi Sumbulah

Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang
Jl. Gajayana Nomor 50 Malang
Email: ummisumbulah@gmail.com

Abstrak: Islam menampakkan karakteristiknya sebagai agama yang sarat dengan pembelaannya terhadap unsur-unsur kemanusiaan. Secara historis, nilai-nilai tersebut dieksperimentasikan dalam kehidupan sejak awal-awal agama Islam hadir di bumi ini. Persamaan derajat di muka hukum, perlindungan masyarakat dari kezaliman, serta penjagaan akan hak-hak dasar, merupakan sekelumit goresan sejarah yang tidak terbantahkan, dari kepedulian risalah profetik Nabi Muhammad akan eksistensi nilai-nilai kemanusiaan tersebut. Pengungkapan fakta ini dilakukan dengan studi historis, dengan mengutamakan sumber-sumber dokumen (kitab-kitab yang relevan), dengan *content analysis*. Hasilnya menunjukkan bahwa *Maqāsid al-sharī'ah* merupakan salah satu penopang kuat bagi keharusan mengimplementasikan dalam kehidupan, karena *inherent* dengan eksistensi Islam sebagai agama dan peradaban, sebagaimana eksperimen *Mithāq Madīnah*. Namun pasang surut sejarah dan perpolitikan turut serta menentukan “wajah” perwujudan nilai-nilai universal, yang berimplikasi pada atmosfer kehidupan sosial.

Abstract: Islam revealed its characteristics as a religion that defends against the elements of humanity. Historically, the values were applied in life since the beginning of the existence of Islam in this earth. Equality before the law, protection of society from tyranny, and protection guarantee of basic rights, are some scratches of uncontested history, from the Prophet Muhammad's prophetic treatise that concerns with the existence of these human values. Disclosure of this fact was done through historical studies, with emphasis on the sources of the documents (relevant books), using content analysis. The results showed that the *maqāsid al-sharī'ah* was a strong pillar for the necessity of implementation in life, because it was inherent to the existence of Islam as a religion and civilization, as well as experimentation of *Mithāq Madīnah*. But the dynamics of history and politics played its part to determine the “face” of the embodiment of universal values, which implies a social atmosphere.

Kata kunci: *etika universal, pluralitas, maqāsid al-sharī'ah*

PENDAHULUAN

Etika universal Islam berakar pada konsep teologis dan aktualisasi historis, yang menampakkan diri pada manifestasi penting dalam rangkaian ajarannya yang meliputi hukum agama, keimanan, etika, sikap hidup serta kepedulian terhadap unsur-unsur utama kemanusiaan universal. Jika dicermati secara seksama, keputusan-keputusan atau fatwa-fatwa hukum yang berlangsung dalam sejarah peradaban Islam, proses mendiskusikan dan mendialogkan teks dengan realitas tersebut selalu dipraktikkan para ulama. Tokoh Islam klasik paling terkenal yang mempraktikkan metode ini adalah Umar ibn Khaṭṭāb, khalifah

Islam kedua yang populer dengan terobosan ijtihadnya yang sering memicu kontroversi di kalangan sahabat lainnya. Dia telah memutuskan perubahan hukum dalam sejumlah masalah yang sudah diputuskan Nabi. Salah satu contohnya adalah kasus perceraian (*ṭalaq*). Umar menyatakan bahwa ucapan *ṭalaq* tiga oleh seorang suami kepada isterinya secara sekaligus membawa konsekuensi perceraian yang tidak bisa dirujuk. Suami hanya bisa kembali kepada isterinya sesudah mantan isterinya tersebut menikah dengan laki-laki lain, telah dicampuri dan telah diceraikan. Umar memandang bahwa keputusan tersebut membawa kemaslahatan sosial, terutama bagi perempuan, pada masanya. Hal ini berbeda dengan keputusan Nabi SAW yang menganggap talak tiga sebagai perceraian yang bisa dirujuk tanpa harus menikahi kembali isterinya tersebut.¹ Demikian juga kasus pembebasan hukuman (*ḥad*) potong tangan bagi seorang pencuri makanan di masa *paceklik*. Dalam konteks ini, tampak bahwa Umar sangat menjunjung tinggi *maqāṣid al-sharī'ah*, berupa hak mempertahankan hidup (*ḥifẓ al-hāyah*). Dengan demikian, secara lahir tampak ada kontradiksi antara keputusan hukum yang diambil 'Umar ibn Khaṭṭāb dengan ketentuan teks al-Qur'an berupa *ḥad* potong tangan bagi seorang pencuri (Qs. 5: 38), namun demikian, secara substantif kedua diktum hukum tersebut bersesuaian. Dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*, ijtihad Umar dilakukan dalam kerangka menjaga *ḥifẓ al-hāyah*, sementara dalam Qs. 4: 29 dan 16: 39, diwujudkan dalam kerangka menjaga hak atas keamanan harta dan hak milik seseorang. Namun, tampaknya hak mempertahankan hidup dipandang lebih utama diambil Umar dibanding menegakkan hak mempertahankan kepemilikan seseorang atas harta.

Perubahan-perubahan hukum karena mempertimbangkan realitas baru seperti di atas, tentu tidak bisa dipandang sebagai sikap menentang Tuhan atau Nabi. Muhammad Muṣṭafā Sha'labī, profesor Hukum Islam di Universitas Iskandariah, menegaskan bahwa, hukum-hukum yang berkaitan dengan aspek-aspek sosial dan tradisi, dapat berubah-ubah sejalan dengan kemaslahatannya masing-masing. Hal demikian ini tidak berarti merusak teks hanya karena lebih mempertimbangkan logika, melainkan justeru sejalan dengan dan dalam kerangka menegakkan maksud dan kehendak dari teks-teks agama, yang berupa kebaikan sosial (kemaslahatan) itu sendiri. Berbagai pemikiran kontemporer tentang fiqh juga menegaskan bahwa diperlukan adanya kesadaran akan pesan dasar Islam sebelum suatu hukum atau hukuman dilaksanakan. Bahkan kesadaran yang demikian ini dapat disebut sebagai karakteristik pemikiran fiqh dan hukum Islam di zaman modern. Dalam konteks ini, relevan diangkat pemikiran intelektual muslim kontemporer, Fathī 'Uthmān,² bahwa suatu hukum —termasuk yang ada dalam al-Qur'an— dapat dilaksanakan hanya setelah ditegakkannya

¹Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'ṭām al Muwaqqi'in*, vol. 3 (Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1980), 30.

²Fathī 'Uthmān adalah seorang pemikir muslim kontemporer yang memimpin redaksi majalah Islam Internasional Arabia yang terbit di London.

keadilan sosial dan tatanan kemasyarakatan yang menjamin anggotanya untuk tidak melanggar ketentuan yang ditetapkan.³

METODE PENELITIAN

Studi ini merupakan kajian pustaka (*library research*), dengan pendekatan historis. Studi jenis ini relevan untuk mendalami tema dan atau kategori tertentu yang tertuang pada suatu teks, naskah atau narasi.⁴ Penggunaan pendekatan tersebut dalam studi ini adalah tepat, sebab data-datanya tersaji dalam bentuk data tertulis, berupa naskah-naskah klasik, dan buku-buku kontemporer yang memuat implemmentasi *maqāṣid al-sharī'ah* di masa-masa awal Islam.

Sesuai dengan pendekatan yang digunakan, dan karakter data yang akan diungkap, maka analisis yang akan digunakan adalah analisis isi atau *content analysis*. Secara operasional analisis ini dilakukan dengan mengikuti tiga langkah berikut: *pertama*, menetapkan tema atau kategori. Dalam konteks penelitian ini tema atau kata kunci dimaksud berkenaan dengan maqāṣid al-sharī'ah dan etika universalisme Islam; *kedua*, memberi makna terhadap berbagai konsep tersebut dengan cara mempelajari dan menelusuri sumber-sumber yang memuat tema tersebut di masa Rasulullah hingga sekarang; dan *ketiga*, melakukan identifikasi nilai-nilai etis dalam penerapan maqāṣid al-sharī'ah tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pemaknaan Maqāṣid al-Sharī'ah sebagai Pilar Etika Universal Islam

Ajaran Islam yang tertuang dalam teks-teks al-Qur'ān dan juga Sunnah Nabi SAW. dihadirkan dalam rangka menciptakan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan adalah tujuan dari aturan-aturan Islam. Imam al Ghazali (w. 1111 M)⁵ menyebut kemaslahatan itu dengan istilah *maqāṣid al-sharī'ah*.⁶ Dalam konteks pemikiran fiqh dan uṣūl fiqh kontemporer, *maqāṣid al-sharī'ah* sesungguhnya memiliki dua posisi sekaligus, sebagai doktrin dan sebagai metode.⁷

³Nurcholis Madjid mengutip dari pendapat Fathī 'Uthmān dari bukunya, *al-Dīn li al-Wāqī'* (Agama untuk Realita). Lihat Nurcholis Madjid, *Pandangan Kontemporer tentang Fiqh: Telaah Problematika Hukum Islam di Zaman Modern* dalam <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/FiqhKontemporer3.html>, diakses 3 Januari 2012.

⁴Ardana, dkk., *Metodologi Penelitian Pendidikan* (Malang, UMN, 2001), 96.

⁵Imām al-Ghazālī, *Al Mustashfā min 'Ilm al Uṣūl*, vol.1 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, tth.), 281.

⁶Seperti cabang ilmu lainnya maqāṣid al-sharī'ah mempunyai bentangan sejarah yang panjang. Menurut Ahmad Raysunī, ada 3 orang yang paling berpengaruh dalam transformasi *maqāṣid sharī'ah* di sepanjang sejarah: **pertama**, Abu al-Ma'ālī Abd al-Mālik al-Juwainy atau lebih dikenal dengan Imam al-Ḥaramain (wafat 478 H); **kedua**, Abu Ishāq al-Shātībī dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-Sharī'ah*. Dalam konteks ini al-Shātībī dijuluki sebagai *al-mu'allim al-awwal*; **ketiga**, Muḥammad Ṭāhir ibn Ashūr (wafat 1379 H/1973 M) dalam karyanya *Maqāṣid Sharī'ah al-Islāmiyah*. Tokoh yang kemudian digelar *al-mu'allim al-thānī* inilah yang berupaya menjadikan *maqāṣid sharī'ah* sebagai cabang ilmu independen, terpisah dari ilmu uṣūl fiqh.

⁷Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesca, 2006), 75.

Sebagai sebuah doktrin, *maqāṣid al-sharī'ah* sejatinya bertujuan untuk mencapai, menjamin dan melestarikan kemaslahatan umat manusia, khususnya umat Islam. Sedangkan sebagai metode, *maqāṣid al-sharī'ah* diposisikan sebagai pisau analisis terhadap dinamika realitas sosial yang terjadi di sekitar kita. Untuk kepentingan pemahaman kedua posisi inilah, maka dicanangkan tiga skala prioritas, yang kendati berbeda namun ketiganya saling melengkapi. Ketiga skala prioritas dimaksud adalah *al-ḍarūriyah* (tujuan primer), *al-ḥājiyyah* (tujuan sekunder) dan *al-taḥṣīniyyah* (tujuan tersier).

Maqāṣid al-ḍarūriyah didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan manusia secara total. Imam al-Ghazali merumuskan kemaslahatan tersebut ke dalam lima prinsip dasar yang dikenal dengan sebutan *al-kullīyyah al-khams*, yakni *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan terhadap keyakinan/agama), *ḥifẓ al-nafs* (perlindungan terhadap jiwa), *ḥifẓ al-'aql* (perlindungan terhadap akal pikiran), *ḥifẓ al-'ird* (perlindungan terhadap kehormatan/keturunan/alat-alat reproduksi) dan *ḥifẓ al-māl* (perlindungan terhadap kekayaan/properti). Misalnya demi menyelamatkan agama, Islam mewajibkan ibadah sekaligus melarang hal-hal yang merusaknya. Untuk keselamatan akal, Islam mewajibkan pendidikan sekaligus melarang hal-hal yang merusaknya, demikian seterusnya.

Maqāṣid al-ḥājiyyah didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia dalam rangka mempermudah pencapaian kepentingan primer. Oleh karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer, maka kehadiran *maqāṣid al-ḥājiyyah* ini dibutuhkan dan bukan niscaya. Artinya kehidupan manusia tidak akan hancur karena tidak terpenuhinya *maqāṣid al-ḥājiyyah* ini. Misalnya untuk menjaga keselamatan agama melalui shalat sebagai kebutuhan primer, dibutuhkan adanya sarana di antaranya berupa masjid. Tanpa masjid, tujuan melindungi agama tidak akan hancur, namun akan mengalami berbagai kesulitan, karena shalat memang tidak hanya bisa dilakukan di masjid. Demikian juga untuk melindungi keselamatan akal, Islam mencanangkan kewajiban belajar yang salah satu pirantinya adalah tersediakannya sarana-prasarana pendidikan berupa gedung sekolah atau kampus. Memang tanpa gedung sekolah atau kampus perlindungan primer terhadap akal tidak akan hancur, namun akan menghadapi serangkaian hambatan dan kesulitan, demikian seterusnya.

Sedangkan *maqāṣid al-taḥṣīniyyah* didefinisikan sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya dan bukan pula dibutuhkan, namun bersifat dan berperan memperindah proses perwujudan kepentingan *ḍarūriyah* dan *ḥājiyyah*. Dengan demikian, ketidakhadirannya bukan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, namun mengurangi etika dan estetika kehidupan. Misalnya kehadiran masjid (*ḥājiyyah*) sebagai sarana mewujudkan kepentingan primer berupa menjaga agama (*ḍarūriyah*), dapat diperindah (*taḥṣīniyyah*) dengan kubah model Madinah, Kairo, Istanbul atau model Jakarta (lambang segilima dengan tuisan Allah di dalamnya). Demikian ketiga skala prioritas tersebut bekerja dalam kerangka mewujudkan kemaslahatan manusia dalam kehidupan.

Kajian dan pemikiran mengenai *maqāṣid al-sharī'ah* pada kurun berikutnya, dilakukan oleh Abū Ishāq al-Syathibi (1388 M), yang mensistematisir konsep kemaslahatan dalam *magnum opus*-nya, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*.⁸ Al-Shāṭibī adalah ahli *uṣūl fiqh* besar yang sangat menekankan betapa signifikansinya prinsip-prinsip kemaslahatan tersebut dalam konteks kajian-kajian hukum shari'ah. Dalam pengantarnya atas buku ini, Abd Allāh Darrāz (w. 1932),⁹ menegaskan bahwa kelima prinsip dasar dan perlindungan terhadap hak-hak kemanusiaan, merupakan dasar-dasar pembangunan masyarakat yang diajarkan oleh setiap agama. Dapat dinyatakan bahwa tanpa dasar-dasar ini, dunia tidak akan tegak dan keselamatan manusia akan terancam.¹⁰ Dalam konteks masa kini, *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan agama/sharī'ah) juga disebut-sebut identik dengan prinsip-prinsip dalam Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia (DUHAM).¹¹

Di sisi lain, konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang disempurnakan dan disistematisasi al-Shāṭibī dalam karya besarnya itu, bisa disebut sebagai sebuah jembatan yang menghubungkan antara *uṣūl fiqh mutakallimīn* dengan *uṣūl fiqh fuqahā*. Pemikir Islam berkebangsaan Spanyol yang begitu dikagumi sejak Islam mendaratkan kekuasaannya di semenanjung Iberia tersebut selama 7 abad¹² berhasil meramu teori *uṣūl fiqh* yang berbeda dari masa al-Shāfi'ī, sehingga *fiqh* dipandang lebih hidup dan menemukan *elan vital*-nya dalam konteks kehidupan modern, karena daya adaptabilitasnya yang demikian tinggi.

Beberapa pemikir juga menyebut karya al-Shāṭibī ini sebagai pijakan analisis dan penyangga bagi teori adaptabilitas hukum Islam dalam konteks perubahan sosial. Menurut Mohammed 'Ābid al-Jābirī, metodologi *uṣūl fiqh* yang digunakan pada masa al-Shāfi'ī, bertopang pada asumsi (*ẓannī*) pemaknaan mereka terhadap teks agama dan *qiyas* yang berkuat pada asumsi. Karena *qiyas* berpedoman pada sebuah *'illat al-ḥukm*, yang diduga

⁸Kitab ini merupakan karya paling monumental dan paling dikenal di antara karya-karya Imam Shāṭibī lainnya. Kitab yang terdiri dari 4 juz ini pada awalnya berjudul *al-Ta'rīf bi Asrār al-Taklīf* yang setelah bermimpi bertemu gurunya, al-Syathibi mengganti judulnya dengan *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*. Kitab yang merupakan salah satu mahakarya ulama Andalusia ini mulai dikenal di Mesir semenjak Muhammad Abduh mengadakan kunjungan ke Tunisia tahun 1884 M. Sejak kunjungan itulah, Abduh kemudian memperkenalkannya kepada Mesir dan langsung dicetak dua kali, cetakan pertama di-tahqīq Muḥammad Muhy al-Dīn Abd al-Hamīd oleh penerbit Maktabah Ṣābiḥ di Mesir tahun 1969 M, sementara cetakan kedua di-tahqīq oleh Shaikh Abd Allāh Darrāz oleh penerbit al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā di Mesir tanpa tahun cetakan).

⁹Abd Allāh Darrāz adalah di antara ulama yang mempunyai peranan sangat penting dalam mempopulerkan kitab al-Muwāfaqāt ini, tentunya dengan dua orang gurunya, Muḥammad Abduh dan Muḥammad Rāshid Riḍā. Bahkan Riḍā menyebut kitab *al-Muwāfaqāt* ini sebanding dengan *al-Muqaddimah* karya emas Ibn Khaldun.

¹⁰ Abd Allāh Darrāz, dalam Kata Pengantar Imām Abū Ishāq Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubra, t.th.), 4.

¹¹Hussein Muhammad, Metode Kontekstual Sebuah Cara Untuk Mewujudkan Keadilan Bagi Perempuan, Makalah disampaikan dalam *Dawrah Ulama Aceh*, di Cirebon, tanggal 12 April 2007.

¹² Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Tenth Edition (London and Basingstoke: The Macmillan Press LTD, 1974), 493-614. Lihat pula PM. Holt (ed.) *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 406-439.

para fuqaha sebagai dasar justifikasi sebuah perkara, maka sebuah produk fiqh juga merupakan hasil dari sebuah asumsi. Hal ini mengakibatkan rancang bangun fiqh dinilai menjadi rapuh dan rigid karena bertopang pada asumsi. Dalam konteks ini, menarik dicermati tesis Khaled Abou al-Fadhl, Profesor Hukum Islam di UCLAAS, bahwa aturan-aturan hukum yang bersifat khusus (partikular) yang terdapat dalam sumber-sumber otentik dapat dipandang sebagai aturan yang mengandung pesan moral. Akan tetapi ia dianggap demikian karena aturan tersebut lebih diterima sebagai solusi yang bersifat ketuhanan atas problem partikular yang terjadi pada kondisi tertentu. Dengan berubahnya kondisi, aturan-aturan hukum yang bersifat khusus tersebut bisa saja gagal memenuhi tujuan moralnya dan karena itu harus ditinjau ulang.¹³ Oleh karena itu, pemahaman teks harus senantiasa mempertimbangkan bahkan meniscayakan realitas sosial sebagai basis bagi kemungkinan perubahan hukum. Dengan begitu, teori ini dapat mengantarkan para pembaca teks untuk selalu mengkaji dan menganalisis dengan seksama realitas-realitas yang menyertai teks tersebut pada satu sisi, dan melihat realitas-realitas yang tengah di hadapinya pada sisi yang lain. Keputusan hukum yang diambil pada akhirnya tetap harus mempertimbangkan prinsip keadilan dan kemaslahatan (kepentingan yang baik) yang menyertai realitas baru yang dihadapinya.

Dalam khazanah *uṣūl* fiqh, *maqāṣid al-sharī'ah* itu meliputi nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah dan kebijaksanaan, serta cinta kasih. *Maqāṣid* inilah yang sejatinya menjadi sumber inspirasi tatkala al-Qur'ān hendak melabuhkan ketentuan-ketentuan legal-spesifiknya di lapangan. Pendek kata, dapat dinyatakan juga bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sumber tidak tertulis dari segala sumber hukum dalam Islam. Oleh karena itu — sekiranya dan andai mungkin — ditemukan sebuah teks agama yang bertentangan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, maka ia dapat “dibatalkan” demi logika *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut.

Teks suci tanpa kemaslahatan memang tidak akan berfungsi apa-apa bagi manusia, kecuali untuk teks itu sendiri. Teks baru akan bermakna bagi kemanusiaan jika di dalamnya menyertakan cita kemaslahatan bagi umat manusia. Hal ini karena kemaslahatan adalah fondasi paling mendasar bagi setiap perundang-undangan syari'at Islam. Hal ini juga bukan karena ajaran Islam perlu dicocok-cocokkan dengan perkembangan kemaslahatan, melainkan karena tuntutan kemaslahatan itu secara obyektif meniscayakan demikian. Dalam konteks ini, Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām menyatakan bahwa seluruh ketentuan agama diarahkan untuk sebesar-besarnya kemaslahatan umat manusia (*innamā al-takālif kulluhā rāji'atun ilā maṣāliḥ al-'ibād*). Dengan demikian, maka kemaslahatan itu merupakan ajaran agama yang *thawābit* (kokoh, tidak berubah dan universal), sementara wujud pelaksanaan cita kemaslahatan itu merupakan persoalan agama yang *mutaghayyir*, yakni berubah-ubah mengikuti perubahan alur sejarah dan peradaban. Oleh karena itu, teks-teks al-Qurān

¹³Khalid Abou El Fadhl, *Melawan Tentara Tuhan*, terjemahan dari *And God Knows The Soldier : The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, 158.

mengandung prinsip-prinsip ajaran universal, yang melintasi ruang dan waktu, mengatasi berbagai ras, etnis, jenis kelamin dan bahkan keyakinan. Teks-teks semacam ini dapat disebut sebagai ayat dengan kedudukan paling tinggi (*al-ayāt al-a'la qīmah*), ayat-ayat dasariah (*al-ayāt al-uṣūliyah* atau *uṣūl al-Qurān*). Di antara ayat yang dapat dikategorikan seperti ini adalah ayat: *I'dilū huwa aqrabu li al-taqwā* (Qs. 5: 8). Alasannya adalah karena keadilan, yang merupakan salah satu prinsip Islam, sesungguhnya merupakan dimensi dan implikasi kemanusiaan dari ketaqwaan kepada Allah.¹⁴ Pada saat yang sama ketaqwaan merupakan elemen penting dalam pembentukan egalitarianisme masyarakat. Di samping itu, ketaqwaan juga mengandung prinsip kesamaan antar manusia, juga asas relasi manusia dengan sesamanya.¹⁵ Namun perlu ditegaskan di sini bahwa kategorisasi ayat-ayat al-Qur'an pada yang universal-*qaṭ'iy* atau partikular-*ẓanny*, sepenuhnya tergantung pada kesepakatan dan ijtihad para ulama yang berkompeten.

Upaya ke arah penafsiran kontekstual terhadap teks-teks ketuhanan baik al- Qur'an maupun al-Sunnah, harus dimulai dengan menempatkan prinsip ketuhanan Tauhid (monoteisme) sebagai basis keyakinan personal dan relasi-relasi sosial kemanusiaan. Dalam sistem monoteisme Islam, Allah adalah satu-satunya Eksistensi yang Absolut, sementara selain Dia adalah eksistensi yang relatif dan terbatas. Teologi monoteisme juga meniscayakan bahwa seluruh manusia di hadapan Allah adalah setara, sederajat dan bersaudara. Al-Qur'an juga menyatakan dengan tegas bahwa tidak ada kelebihan satu manusia atas manusia yang lain atas dasar identitas-identitas sosial yang membedakan dalam bentuk apapun, kecuali atas dasar ketaqwaannya kepada Tuhan.¹⁶ Prinsip universal ini membawa implikasi logis bagi keharusan setiap manusia untuk menegakkan keadilan dan memberikan penghargaan atas sesamanya. Bahkan dalam konteks ini bisa dinyatakan bahwa kesetaraan, keadilan, persaudaraan, serta kehormatan manusia merupakan konsekuensi paling rasional dalam sistem teologi Islam (*tawḥīd*). Kesemua itu merupakan nilai-nilai moral universal dalam sistem Islam yang ingin ditegakkan dalam konteks kehidupan manusia yang penuh keragaman. Dalam konteks ini pula, ayat-ayat al-Qur'an yang sarat dengan makna dan pesan-pesan moral universal ini harus menjadi dasar bagi seluruh cara pandang interpretasi kita atas teks-teks keagamaan. Dengan demikian, pemikiran dan interpretasi yang bertentangan dengan prinsip-prinsip tersebut, sudah selayaknya untuk diperbaiki. Ibn al-Qayyim (w.1292) secara lugas juga menyatakan bahwa adalah sebuah kemustahilan jika sharī'ah mendatangkan ketidakadilan dan ketidakrahmatan. Jika hal itu terjadi, maka pastilah dikarenakan interpretasi atau aturan-aturan positif yang pemberlakuannya tidak tepat.¹⁷

¹⁴M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), 165-166.

¹⁵*Ibid.*, 675.

¹⁶Periksa Qs. 49: 13.

¹⁷al-Jawziyah, *I'lam al Muwaqqi'in*, vol. 3, 3.

Kendati al-Shāṭibī bukanlah peletak embrio pertama *maqāṣid al-sharī'ah*,¹⁸ namun ia telah berhasil menggabungkan antara teori *uṣūl fiqh* dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa konsep masalah tersebut pada awalnya dicetuskan oleh *imām al-ḥaramayn*, Imam al-Juwayny yang kemudian dikembangkan oleh muridnya, Imam al-Ghazālī dan mencapai titik kesempurnaan di tangan Imam al-Shāṭibī. Hal ini berarti bahwa ia telah sukses menggagas sebuah jalan keluar agar *uṣūl fiqh* tidak terkungkung pada muara teks, dan menjadikan produk *fiqh* lebih kompatibel untuk mengakomodir kemaslahatan manusia. Ia bahkan mampu menunjukkan bahwa produk *fiqh* senantiasa bisa berdialog dengan perubahan sosial. Bukankah sejatinya hukum diciptakan Tuhan memang hanya untuk kemaslahatan hamba (*al-ḥukm wuḍi'a li maṣlaḥah al-'ibād*), sebagaimana diidealisasikan oleh *uṣūliyyūn*.

Prinsip dan etika universal Islam yang mencitakan tegaknya lima hak dasar kemanusiaan tersebut, dalam praktiknya senantiasa menuntut diimbangi oleh kearifan yang muncul dari keterbukaan peradaban Islam itu sendiri. Jaminan dasar akan keselamatan jiwa, dapat diwujudkan hanya oleh mereka yang memiliki komitmen menjunjung tinggi keadilan hukum, sesuai dengan hak-masing-masing. Jaminan dasar akan keselamatan keyakinan agama, merupakan landasan kokoh bagi terjaminnya sikap saling menghormati dan saling pengertian yang besar. Sepanjang sejarah kemanusiaan, membuktikan bahwa toleransi merupakan bagian *inherent* dari kehidupan. Sejarah agama juga membuktikan bahwa dobrakan moralitas yang ditawarkan Islam atas penindasan dan ketidakadilan yang dipertontonkan oleh *worldview* masyarakat jahiliyyah, telah mampu membalik sejarah tirani Arab dengan prinsip penghargaan dan keadilan, yang pengaruhnya kita rasakan hingga kini. Tawaran monoteisme Islam, juga telah mampu menegakkan keadilan dan penghargaan terhadap perbedaan ras, etnis, keyakinan dan jenis kelamin.

Keselamatan keluarga dan keturunan dijamin oleh Islam dalam sosok moral yang begitu kuat dalam kesucian keluarga, yang membentuk kohesi sosial yang indah dengan mengintegrasikan warganya kepada tingkat kehidupan masyarakat secara lebih luas. Sejarah umat manusia juga membuktikan bahwa jaminan keselamatan akan harta milik menjadi penentu bagi terciptanya kreativitas masyarakat untuk terlibat aktif dalam proses-proses transformasi sosial. Demikian juga jaminan keselamatan akan daya kreativitas serta profesi yang dipilih manusia dalam kehidupan bermasyarakat, dengan senantiasa memperhatikan alur hukum yang berlaku dan disepakati secara umum. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa kelima hak dasar kemanusiaan tersebut merupakan cerminan dari tujuan disyariatkannya Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*) yang berwatak *rahmatan li al-'ālamīn*, Islam

¹⁸Terdapat perdebatan tentang awal munculnya teori *maṣlaḥah* sebagai metode penalaran hukum. Di antaranya dapat disebutkan teori Rudi Paret, bahwa kata *maṣlaḥah* sebagai istilah teknis tidak digunakan oleh

yang tidak hanya ditujukan untuk mendesain kehidupan umat Islam, tetapi juga untuk menata kehidupan seluruh umat manusia.

Tegaknya lima hak dasar kemanusiaan di sepanjang sejarah ruang kehidupan manusia akan terwujud jika demokratisasi dijunjung tinggi. Terdapat empat elemen penting dalam upaya mewujudkan demokratisasi dalam kehidupan, yakni keadilan (*justice*), persamaan (*equality*), kebebasan (*freedom*) dan kemandirian (*independency*). Empat elemen penting ini harus dapat dinikmati dan dirasakan semua pihak dari segmen, kelompok, golongan, jenis kelamin, ras dan afiliasi teologis-kemazhaban manapun, terutama dalam mewujudkan identitas dan jati diri peradaban Islam trans-multikultural, yang berwatak kosmopolit sejak pertama lahirnya agama hanif ini.

Keharusan menegakkan empat elemen penting penyangga demokratisasi tersebut, sesungguhnya merupakan keharusan sejarah yang bernilai hukum obyektif.¹⁹ Keadilan merupakan bagian dari hukum kosmik yang jika tidak ditegakkan akan menghancurkan tatanan kehidupan. Realitas penghargaan Tuhan terhadap upaya penegakan keadilan sebagai entitas penting yang disandingkan pada ketakwaan —sebuah standard penghargaan tertinggi bagi martabat manusia di hadapan-Nya— merupakan justifikasi tersendiri bagi pentingnya mewujudkan keadilan dalam setiap ruang dan ranah kehidupan, baik di tingkat pribadi, keluarga, masyarakat, bangsa dan negara. Demikian juga tiga elemen berikutnya, yakni persamaan (*equality*), kebebasan (*freedom*) dan kemandirian (*independency*), yang harus bisa diakses, dinikmati, dimanfaatkan serta dikontrol oleh setiap orang, tanpa pembedaan dan klasifikasi berdasarkan kategori apapun.

Eksperimentasi Etika Universal Islam dalam Piagam Madinah

Aktualisasi historis dan apresiatif dari sifat kosmopolitanisme dan etika universal Islam terhadap fakta keanekaragaman agama, ras, etnis dan budaya serta peradaban, dibuktikan oleh Rasulullah Muhammad ketika menjadi pemimpin politik sekaligus pemimpin agama di Madinah. Kepindahan beliau dari Makkah ke Madinah menandai babak baru perjalanan karirnya sebagai Nabi dan Rasul sekaligus sebagai pemimpin politik. Dengan *prestise* moral dan kecakapan politik yang dimiliki, Muhammad SAW mampu menjadikan komunitas Madinah tertarik dan merindukan seorang arbitator yang mampu mengatasi konflik yang berkepanjangan di kota tersebut. Peran strategis beliau sebagai arbitrator dan negoisator bagi seluruh elemen masyarakat Madinah ini, dibuktikan dengan disepakatinya sebuah perjanjian bersama yang dikenal dengan Piagam Madinah atau Perjanjian Madinah.²⁰

Imām Mālik dan al-Shāfi'y, sehingga dengan demikian konsep ini digunakan era pasca al-Shāfi'y. Baca Khaled Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pustaka, 1996), 160.

¹⁹Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 184.

²⁰Ridwan, "Piagam Madinah dan Resolusi Konflik: Model Penataan Hubungan Antarumat Beragama" Dalam *Harmoni*, Jurnal Multikultural & Multireligius, Volume VIII, Nomor 30, Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang & Diklat Departemen Agama RI, 2009, 142.

Dalam konteks itu, Rasulullah tidak menjadikan Islam sebagai agama resmi negara, atau budaya kaum Muhajirin (Mekkah) sebagai budaya yang paling diakomodir dengan menafikan eksistensi budaya lain. Karena itu, *Mithāq Madīnah*,²¹ menjadi rujukan valid bagi upaya mewujudkan keharmonisan dalam keragaman. *Mithāq Madīnah* juga dinilai oleh sejumlah pemikir baik dari Timur maupun maupun Barat, sebagai manifesto terpenting dalam sejarah, utamanya dalam konteks apresiasi, akomodasi dan penghargaan atas realitas kemajemukan.

Pemikir Turki, Bullac Ali,²² menyatakan bahwa Konstitusi Madinah merupakan komitmen kontrak sosial, di mana semua elemen Madinah disatukan dalam kesatuan sosial politik dan bukan kesatuan religius, yang belakangan dikenal dengan sebutan *ummah*. Dengan Konstitusi Madinah yang ditandatangani oleh perwakilan semua elemen masyarakat Madinah itu, berarti mereka memberikan kepercayaan penuh, pengakuan dan legitimasi kepada Rasulullah SAW sebagai pemimpin dan penengah di antara mereka. Sebagai konsekuensinya, mereka akan senantiasa berkomitmen memberikan ketaatan dan kesetiaan kepada Rasulullah SAW sebagai pucuk pimpinannya, saling menghormati dan memiliki hak dan kewajiban yang sama sebagai warga Negara Madinah. Suku Yahudi yang sebelumnya hanya klan, kini terangkat harkat dan martabatnya sebagai warga negara yang juga sama derajatnya dengan umat Islam. Demikian pula elemen-elemen lain non-Yahudi dan non-muslim, sama-sama dapat menghirup udara segar yang sama dan sejajar dengan umat-umat lainnya.²³

Piagam Madinah merupakan sebuah undang-undang yang sangat spesifik dan modern. Bahkan beberapa pemikir menyebutnya sebagai undang-undang yang terlampau modern untuk konteks zamannya. Hal ini karena Piagam Madinah yang dihasilkan Muhammad bersama masyarakat Madinah tersebut, diklaim sebagai konstitusi pertama yang secara teoretis maupun praksisnya belum pernah terpikirkan apalagi dilaksanakan oleh dua imperium besar sebelumnya, yakni Romawi-Byzantium dan Sasania-Zoroaster, maupun imperium-imperium lainnya baik di dunia Barat maupun Timur. Piagam Madinah yang disebut-sebut sebagai undang-undang paling modern dalam konteks zamannya itu, membuktikan dirinya sebagai

²¹Komitmen ketaatan dan kesetiaan semua elemen masyarakat Madinah dikukuhkan dalam *Bai'at Aqabah I* yang terjadi pada tahun 621 M dan *Bai'at 'Aqabah II* pada tahun 622 M. Perjanjian ini ditandai dengan penerimaan secara terbuka terhadap Muhammad SAW dan 70 orang pengikutnya dari Makkah (*muhajirin*) oleh masyarakat Madinah muslim, yang kemudian disebut sebagai *anshar*. Oleh karena itu, langkah pertama yang dilakukan Rasulullah SAW setiba di Madinah adalah membangun masjid, yang selain dijadikan sebagai basis kegiatan keagamaan, juga difungsikan sebagai sarana menjalin persatuan dan kesatuan kaum muslimin. Segera setelah itu, maka dilakukan pembicaraan dan negosiasi tentang teks Piagam Madinah yang disusun pertama kali hanya di kalangan kaum muslimin di rumah Anas bin Malik. Pembahasan teks Piagam Madinah selanjutnya juga melibatkan unsur-unsur non-muslim, yakni Yahudi, kaum musyrikin dan penganut paganisme, sebelum akhirnya disahkan menjadi Konstitusi Madinah.

²²Ali Bulac, "Piagam Madinah" dalam Kurzman, Charles (ed.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001).

²³Umi Sumbulah, "Muhammad SAW Sebagai Peletak Dasar Pemerintahan Pluralistis dalam Islam", dalam Perspektif: *Jurnal Agama dan Kebudayaan*, STFT Widayasan Malang, Juni 2008, 37-45.

dasar bagi peletakan pemerintahan yang berbasis pada elemen pluralistis. Piagam dimaksud terdiri dari 47 pasal yang memiliki makna signifikan bagi penciptaan kemaslahatan umat, yang menjunjung tinggi pluralitas sejati. Dengan demikian posisi Piagam Madinah tidak saja merupakan konstitusi negara, namun juga sebagai resolusi yang mengakhiri konflik. Makna yang lebih penting lagi adalah bahwa Piagam Madinah juga menjadi *starting point* bagi penataan hubungan antarumat beragama. Dengan konstitusi ini pula, mereka bisa hidup berdampingan secara bermartabat, sehingga memiliki signifikansi bagi model pembangunan hubungan intern-antarumat beragama.²⁴

Piagam Madinah mengatur dengan tegas kebebasan beragama bagi para penganut agama yang ada di Madinah, terutama kaum Muslim dan kaum Yahudi. Sebagai kepala negara, Muhammad menjamin hak semua rakyat Madinah, baik Muslim maupun non-Muslim dalam melakukan aktivitas keagamaan. Nabi Muḥammad SAW. akan menindak tegas siapa pun yang melakukan pengkhianatan terhadap perjanjian yang sudah dibuat dalam Piagam Madinah.²⁵

Prinsip-prinsip etika universal di ataslah yang sesungguhnya juga menjadi misi utama kehadiran Islam, yakni *rahmatan li al-‘ālamīn*. Inilah keunikan pesan al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam Qs. 2: 148, 21: 92-93 dan 23: 52. Kendati Nabi Muḥammad diklaim sebagai penutup semua rasul, nabi yang terakhir (Qs. 33: 40) yang menawarkan jalan sempurna untuk memenuhi kebutuhan spiritual, namun doktrin teologis tersebut bukan halangan bagi seluruh pengikut agama-agama terdahulu untuk mendapatkan rahmat Tuhan.²⁶

Jalan yang telah dirintis Muḥammad SAW. dalam memperlakukan komunitas agama selain Islam diteruskan oleh *khalifah rāshidah*. Di era dinasti Umayyah, terjadi fanatisme terhadap Arab di kalangan elite dinasti, yang terlalu membanggakan warisan Arab pra-Islam. Bahkan fanatisme tersebut sampai pada tingkat memarginalkan golongan non-Arab (baca: *mawālī*). Para pejabat pemerintahan Dinasti Umayyah juga merampas hak-hak mereka, misalnya harta rampasan perang yang tidak dibagikan secara adil, yang berarti telah mengabaikan syariat Allah dalam hal *ganāim* (harta rampasan perang). Kultur yang bercita rasa hellenistik, Persia dan India ditekan dengan mendominasi kultur Arab, padahal Islam historis-kultural sesungguhnya tidak hanya diwakili oleh kultur Arab.

Dominasi kultural Arab di dunia muslim ini, bisa dilihat pengaruhnya hingga sekarang. Masjid yang merupakan ikon tempat melakukan penyembahan suci terhadap Tuhan, selalu identik dengan bentuk masjid dalam tradisi kultural Arab lengkap dengan kubah layaknya bentuk masjid pada umumnya di Arab. Oleh karena itu, terasa aneh dalam pandangan mata

²⁴*Ibid.*, 143.

²⁵*Ibid.*, 16.

²⁶Mukti Ali, "Pluralisme Budaya Memahami Agama-agama," dalam *Ijtihad : Jurnal Hukum Islam dan Kemanusiaan*, no.1 Januari-Juni, Jurusan Syari'ah dan P3M STAIN Salatiga, 2003, 2.

sekelompok orang ketika menemukan masjid yang tidak berkubah sebagaimana biasanya namun berbentuk *joglo* atau rumah adat salah satu daerah di Indonesia. Kebijakan khalifah Umayyah yang Arab sentris ini (Arabisasi kultural) tampaknya cukup membuat bangsa Arab merasa superior atas bangsa-bangsa lainnya, karena simbolisme Arab mendominasi setiap nafas kultural Umayyah yang era itu menjadi ikon supremasi politik Islam.

Jika dicermati lebih lanjut —mengecualikan beberapa khalifah seperti ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz— tampaknya ada beberapa hak dasar dalam *maqāṣid al-sharī‘ah* yang kurang mendapatkan tempat dan penghargaan di era Umayyah ini. Yang paling terlihat adalah hak kebebasan berfikir dan berpendapat (*ḥifẓ al-‘aql*) dan hak kepemilikan atas harta (*ḥifẓ al-māl*). Tidak diakomodirnya kepentingan politik komunitas non-Arab (*mawālī*) dalam stuktur birokrasi pemerintahan dan dihilangkannya hak mereka mendapatkan ghanimah (harta rampasan perang), bisa disebut sebagai contohnya.

Di era Abbasiyah, yang terjadi adalah sebaliknya. Dinasti yang dibangun pertama kali oleh Abu ‘Abbās al-Ṣaffah ini, bagaikan turunnya hujan setelah kemarau panjang. Pada masa ini, semua ruang kehidupan bercita rasa eklektik, Romawi, Persia, India dan Arab, dalam satu tarikan nafas kemajuan peradaban Islam. Bahkan para fuqaha juga merasa mendapatkan ruang gerak leluasa untuk memberikan kritik terhadap pemerintah. Komunitas sosial dengan latar belakang yang demikian plural, juga memiliki pengaruh penting terhadap perkembangan fiqh, karena “lahan garapan” para fuqaha menjadi lebih luas. Hal ini karena permasalahan yang timbul dari komunitas masyarakat yang plural, lebih rumit dan kompleks, di samping iklim intelektual yang kondusif karena beragam agama, sekte teologi dan madzhab tumbuh kembang di wilayah ini. Hak kebebasan dan mempertahankan keyakinan agama (*ḥifẓ al-dīn*), hak mendapatkan pengakuan dalam berkeaktivitas (*ḥifẓ al-‘aql*),²⁷ serta apresiasi dan penghargaan terhadap karya para ulama dengan memberikan gaji yang tinggi sesuai dengan yang diusahakannya (*ḥifẓ al-māl*).

Watak Islam yang sangat kosmopolit di era Rasulullah, mendapatkan momentum kesempurnaannya di era Abbasiyah, yang sering disebut-sebut sebagai era keemasan (*the Golden Age*) peradaban Islam. Dengan demikian, penegakan etika universal Islam yang telah dirintis dan dicontohkan oleh Muḥammad SAW. dan telah tereduksi oleh kekhalifahan Umayyah, berhasil dikembalikan citranya oleh kekhalifahan Abbasiyah. Manifestasi etika universal Islam juga ditunjukkan secara mengagumkan oleh kekhalifahan Islam di semenanjung Iberia, Spanyol. Bahkan manifestasi penting *maqāṣid al-sharī‘ah* sangat dijunjung tinggi oleh khalifah. Kekhalifahan Islam menjamin kemerdekaan kepada semua

²⁷Pada masa kekhalifahan Baghdad, didirikan sebuah Lembaga Ilmu Pengetahuan (*Bayt al-Hikmah*) yang aktivitasnya antara lain menterjemahkan secara besar-besaran karya-karya berbahasa Yunani, Latin, Persia, Koptik, Sanskrit dan Syria, dalam bidang kedokteran, filsafat, sains Barat dan Timur. Selanjutnya baca John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (Oxford University Press, 1992), 34.

suku dan agama bangsa yang ditaklukkan. Orang Suevi, Goth, Vandal, Romawi dan Yahudi memiliki derajat yang sama dengan umat Islam.²⁸ Penguasa muslim juga memberikan jaminan kemerdekaan penuh kepada umat Kristen dan Yahudi untuk menjalankan agama dan menggunakan secara bebas rumah-rumah ibadahnya (*ḥifẓ al-dīn*), menjamin keamanan jiwa (*ḥifẓ al-ḥāyah*) dan harta benda serta properti mereka (*ḥifẓ al-māl*). Dengan demikian, semua hak dasar kemanusiaan memiliki tempat yang sangat nyaman untuk dapat diakses, dilaksanakan dan ditegakkan, baik secara individu maupun kelompok. Sehingga di era Spanyol Islam ini, umat Islam, Yahudi dan Kristen bersama-sama menghasilkan peradaban yang mengagumkan dan berpengaruh besar bagi semangat Renaissance di Eropa.²⁹ Amir Ali menyatakan bahwa Islam memang menawarkan agamanya, tetapi tidak pernah memaksakannya, dan menerima Islam berarti mendapatkan hak yang sama dengan kaum muslimin.³⁰ Demikian citra etika universal Islam dalam episode sejarah Islam klasik yang demikian mengagumkan. Tanpa bermaksud romantisisme, betapapun realitas sejarah ini tentunya menjadi modal dasar bagi penciptaan dan penegakan etika universal Islam yang terangkum dalam prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* di era modern, baik dalam tingkat kehidupan individu, kelompok sosial, pemerintah maupun bangsa ini.

SIMPULAN

Prinsip etika universal Islam berakar pada ajaran dasar, yang manifestasinya terangkum dalam tujuan umum disyariatkannya agama, yakni demi kemaslahatan umat manusia. Prinsip-prinsip tersebut dapat digali pada teks-teks al-Qur'ān dan ḥadīth, dengan menggunakan kajian substantif teks (*maqṣūd al-naṣṣ*) secara kontekstual. Penegakan etika universal Islam dalam konteks pluralitas agama dan peradaban, telah diteladankan oleh Rasulullah SAW ketika beliau menjadi pemimpin agama dan politik di negara Madinah. Panorama yang sama juga ditegakkan oleh para pengganti beliau, *khalīfah rāshidah*. Kendati sempat kurang mendapatkan perhatian di hati sejumlah penguasa dinasti Umayyah di Damaskus, namun penegakan etika universal juga dapat kita saksikan kembali pada era kekuasaan Abbasiyah yang berpusat di Baghdad dan era kekhilafahan Umayyah di semenanjung Iberia selama 7 (tujuh) abad. Pada dua kekhilafahan yang disebutkan terakhir ini, *maqāṣid al-sharī'ah* dalam konteks pluralitas agama dan peradaban bahkan mendapatkan tempat dan apresiasi yang mengagumkan.

²⁸Syed Ameer Ali, *Api Islam*, terj. HB. Jassin (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 457.

²⁹Hamid Basyaib, "Perspektif Sejarah Hubungan Islam dan Yahudi" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia-Yayasan Wakaf Paramadina, 1998), 343-367.

³⁰Ameer Ali, *Api Islam*, 362.

Daftar Pustaka

- al-Ghazāly, Imām. *al Mustasfā min ‘Ilm al Uṣūl*, vol. 1. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Ali,Mukti. “Pluralisme Budaya Memahami Agama-agama,” dalam *Ijtihad : Jurnal Hukum Islam dan Kemanusiaan*, no.1 Januari-Juni, Jurusan Syari‘ah dan P3M STAIN Salatiga.
- Ali,Syed Ameer. *Api Islam*, terj. HB. Jassin. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *I’lām al Muwaqqi’in*, vol. 3. Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1980.
- Ardana, dkk. *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Malang: UMN, 2001.
- Basyaib, Hamid. “Perspektif Sejarah Hubungan Islam dan Yahudi” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Passing Over Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia-Yayasan Wakaf Paramadina, 1998.
- Bulac, Ali. “Piagam Madinah” dalam Kurzmann, Charles (ed.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Darrāz, Abd Allāh. “Kata Pengantar Imām Abū Ishāq Al-Shāṭibī” dalam *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*. Kairo: Maktabah al-Tijāriyah al Kubra, t.th.
- El Fadhl, Khalid Abou. *Melawan Tentara Tuhan*, terjemahan dari And God Knows The Soldier : The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality*. Oxford University Press, 1992.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. Tenth Edition. London and Basingstoke: The Macmillan Press LTD, 1974.
- Holt. PM. (ed.) *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina,1995.
- . Pandangan Kontemporer tentang Fiqih:Telaah Problematika Hukum Islam di Zaman Modern dalam [http://media.isnet.org/ islam/Paramadina/ Konteks / FiqhKontemporer3.html](http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/FiqhKontemporer3.html).
- Mas’ud, Khaled. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pustaka, 1996.
- Muhammad, Hussein. “Metode Kontekstual Sebuah Cara Untuk Mewujudkan Keadilan Bagi Perempuan”, Makalah disampaikan dalam *Dawrah Ulama Aceh*, di Cirebon, tanggal 12 April 2007.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Ridwan, “Piagam Madīnah dan Resolusi Konflik: Model Penataan Hubungan Antarumat Beragama” Dalam *Harmoni*, Jurnal Multikultural & Multireligius, Volume VIII, Nomor 30, Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang & Diklat Departemen Agama RI, 2009.

Sumbulah, Umi. “Muhammad SAW Sebagai Peletak Dasar Pemerintahan Pluralistis dalam Islam”, dalam *Perspektif: Jurnal Agama dan Kebudayaan*, STFT Widyasasana Malang, Juni 2008.

Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Nawesea, 2006.