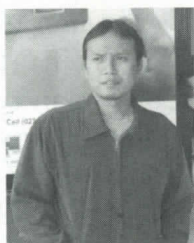


FIQIH DAN LOKALITAS DALAM PERSPEKTIF MULTIKULTURALISME



Zuhri Humaidi

Penulis lahir di Probolinggo 29 Juli 1982.
Alumnus Pesantren Darullughah Wal
Karomah Probolinggo dan Fakultas
Syari'ah UIN Sunan Kalijaga. Saat ini
terdaftar sebagai mahasiswa S2
Program Studi Antropologi UGM
Yogyakarta serta menjadi editor lepas
beberapa penerbit di kota yang sama

Problem Otoritas dan Tradisi dalam Penafsiran Fiqih

Relasi fiqih dan lokalitas sebetulnya bukanlah persoalan baru. Problem ini telah muncul di masa awal Islam dan tampak mengemuka ketika Islam memperluas wilayah demografinya ke daerah-daerah yang memiliki tradisi dan khazanah kultural berbeda. Fiqih mau tidak mau berdialektika dengan kekayaan kultural yang dimiliki penafsir dan penganutnya. Universalitas nilai-nilai fiqih dihadapkan pada partikularitas budaya yang beragam seluas negeri-negeri yang masuk dalam teritorial kekuasaan

Islam. Kenyataan tersebut memunculkan persoalan di mana wilayah fiqih yang *dzanni* (bisa dijadikan lahan ijtihad sesuai dengan situasi dan kenyataan historisnya), serta manakah bagian yang *qath'i* (tidak boleh berubah karena berisi nilai-nilai pokok). Muncullah beragam tafsir dan literatur yang mengkaji masalah itu, yang akhirnya memberikan sumbangsih tersendiri bagi dinamika keilmuan dalam Islam.

Dalam sejarahnya yang panjang, fiqih menduduki peranan kunci sebagai parameter untuk menentukan keberislaman. Begitu banyak aspek kehidupan, terutama tradisi kultural yang dihancurkan karena secara formalistik bertentangan dengan otoritas fiqih yang kokoh dan telah menghadirkan dirinya sebagai disiplin keilmuan yang mapan sejak abad kedua sampai ketiga hijriyah. Hal itu bisa dipahami karena fiqih merupakan komponen terpenting fondasi keislaman, bahkan menurut Muhammad Abed al-Jabiri peradaban Islam adalah peradaban fiqih (*hadlrah fiqh*) karena begitu kuatnya fiqih mempengaruhi cara hidup kaum muslim. Berbeda halnya dengan masyarakat Yunani yang begitu gandrung dengan filsafat (*hadlrah falsafah*) dan Barat yang menjunjung tinggi ilmu pengetahuan dan teknologi (*hadlrah 'ilmin wa tiqniyah*).¹

¹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwimul 'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), h. 97.

Dalam masyarakat muslim, fiqih dipahami bukan hanya sebatas aturan formal yang mengatur interaksi antar manusia, tetapi memiliki pengertian yang lebih luas menyangkut aturan perihal liturgi, etika, estetika dan soal ketatanegaraan. Fiqih merupakan totalitas aturan yang diterapkan dalam segenap aspek kehidupan, karenanya kedudukannya menjadi demikian memusat sehingga turut menentukan pandangan hidup dan tingkah laku masyarakat muslim.² Elemen-elemen lain semisal tasawuf dan tauhid menjadi penentu pada tingkat lebih lanjut yang hanya akan mempunyai arti jika telah memperoleh legitimasi dari fiqih.

Pada awal kemunculannya, fiqih dibentuk dalam *locus* budaya Arab di mana interaksi antara penafsir dan 'pesan ketuhanan' yang menjadi nilai esensialnya tidak lagi murni universal tetapi menjelma dalam wujudnya yang partikular. Nilai-nilai kearaban dengan pelbagai anasirnya turut menentukan bentuk fiqih yang dalam perkembangan selanjutnya menjadi kanon ortodoksi yang pakem dan baku.³ Ketika kekuasaan Islam mulai meluas dan keluar dari batas-batas kultural Semenanjung Arabia, muncullah problem otoritas dalam penafsirannya. Fiqih belum mampu

melepaskan diri dari lokalitas kemunculannya, yakni situasi sosial-kultural masyarakat Arab yang menjadi latar kehadirannya pertama kali. Partikularitas kearaban ini tampil dominan ketika bersinggungan dengan lokalitas yang lain. Oleh karena itu, dalam perjumpaan dua kebudayaan seringkali tidak tercermin adanya suatu dialog yang seimbang, karena yang pertama lebih menempatkan diri sebagai kebudayaan agung sehingga bisa menafikan keanekaragaman interpretasi dalam wilayah kultural dan pengalaman sejarah yang berbeda di luar tanah Arab.

Dimensi partikular fiqih ini amat berguna sebagai salah satu piranti untuk memahami universalitas nilai-nilai yang dibawanya. Tanpa pengetahuan yang memadai mengenai wahana kultural dan sosial ketika pertama kali dikembangkan, fiqih akan kehilangan konteks historisnya. Namun ketika menyebar dan berkembang dalam kebudayaan-kebudayaan lain, fiqih akhirnya harus dibaca dengan optik setempat. Identitas-identitas kultural seperti sistem nilai, adat istiadat dan pandangan mereka tentang alam kosmos adalah elemen pokok yang mendasari seluruh penafsiran mereka terhadap fiqih,

² Fiqih didefinisikan sebagai kumpulan pengetahuan mengenai berbagai hukum syara' yang berkenaan dengan perbuatan manusia dan diperoleh dari sumber-sumber yang otoritatif. Diterjemahkan dalam istilah Indonesia menjadi "hukum Islam" dan tidak jarang disebut dengan "syariah". Lihat Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran GusDur*, (Yogyakarta : LKiS, 1999), h. 35.

³ Uraian mengenai keterkaitan antara teks, penafsir dan situasi sosio-kultural yang melatarinya dalam memahami pesan-pesan ketuhanan terdapat dalam Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama ; Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996).

yang sudah tentu berlainan dengan rumusan awal. Jika sinkretisme dipahami sebagai bentuk baru yang merupakan perpaduan antara dua paham yang berbeda, maka fiqih selanjutnya harus mengalami proses sinkretisasi.

Lokalitas dan fiqih adalah dua domain yang berbeda. Masing-masing memiliki independensi tertentu meski bukanlah suatu polarisasi yang absolut. Keduanya memiliki titik tumpang tindih. Fiqih tidak akan berarti apa-apa tanpa hadirnya instrumen budaya, sedangkan perkembangan budaya belum akan memiliki arah yang jelas tanpa adanya suatu nilai yang mengaturnya.⁴ Karakteristik seperti itu menjadikan fiqih dapat berubah sesuai dengan pemahaman sosial dan kultural suatu masyarakat. Fiqih membuka harapan bagi semua kelompok sosial, baik budaya, agama, etnik, kelas dan gender yang hidup dalam wilayah masing-masing untuk meneguhkan identitas dirinya tanpa harus berseberangan dengan ajaran-ajaran keislaman.

Persoalan ini sejak awal telah diakomodasi dalam teknik perumusan hukum melalui *qa'idah fiqhiyah* (kaidah fiqih) yang berbunyi, *al-'adah muhakkamah*.⁵ Kaidah tersebut menjelaskan bahwa tradisi, nilai, dan kebiasaan yang berlaku dalam suatu masyarakat dapat (harus) menjadi dasar hukum. Ini disebabkan karena Al-Qur'an seringkali hanya menerangkan prinsip-

prinsip yang menjadi sendi hukum sehingga aplikasinya membutuhkan instrumen sosial dan kultural yang nyata. Di samping karena pertimbangan kebutuhan serta persoalan masing-masing komunitas yang berbeda-beda sehingga membutuhkan aturan-aturan yang juga berlainan.

Secara tegas Al-Qur'an juga menyatakan:

"Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja)... (QS. Al-Maidah [5]: 48).

Demikian pula dalam ayat yang lain,

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. Al-Hujurat [49]: 13)

Dua ayat ini menunjukkan secara eksplisit bahwa fenomena keragaman merupakan *sunnatullah* yang perlu dikelola dan diarahkan kepada cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian hasrat kemanusiaan. Apa yang kini disebut fiqih sebetulnya adalah dialektika antara wahyu dan partikularitas kesejarahan manusia.

⁴ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), h.117

⁵ Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 77.

Karena itu, pembicaraan tentang fiqih harus didahului oleh pemahaman mengenai nilai-nilai universal yang harus tetap dipertahankan, serta bagian yang partikular karena itu harus selalu sesuai dengan ukuran ruang dan waktu, atau dalam *ushul fiqh* disebut *qat'i* dan *zanni*.



Dalam pengertian klasik, *qath'i* adalah nash yang dikemukakan dalam teks-bahasa tegas (*sharih*), sedangkan *zanni* merupakan ajaran yang diungkapkan dalam teks-bahasa tidak tegas, ambigu dan bisa dimaknai lebih dari satu pengertian. Namun, seperti ditegaskan Masdar F. Mas'udi, konsep semacam itu telah membikin fiqih kehilangan watak dinamisnya. Masdar menawarkan pembaharuan pemahaman konsep *qath'i* dan *zanni*.⁶ Menurutnya *qath'i* adalah ajaran-ajaran yang fundamental dan absolut, seperti misalnya nilai-nilai tentang kebebasan dan pertanggung jawaban individu, kesetaraan manusia di hadapan Allah tanpa memandang perwujudan lahiriahnya, keadilan, kejujuran dan welas asih. Pada prinsipnya seluruh nilai-nilai yang menjunjung tinggi martabat kemanusiaan adalah *qath'i* dan universal. Sedangkan *zanni* adalah hukum-hukum

yang merupakan implementasi dari prinsip universal tersebut. Ajaran *zanni* tidak mengandung kebenaran di dalam dirinya, sebab itu relatif dan terikat dengan hukum ruang dan waktu. Rumusan inilah yang partikular dan historis.

Fiqih merupakan hasil dari proses penafsiran prinsip-prinsip universal di atas ke dalam ketentuan partikular melalui kerangka operasional tertentu yang biasa disebut *ushul fiqh*. Misalnya contoh tentang prinsip keadilan di mana setiap manusia berhak dijamin hak asasinya. Sementara itu dalam kehidupan sosial tidak semua orang mampu memenuhi hak-haknya karena sebagian yang kuat cenderung untuk menguasai dan menindas, sedangkan sebagian lain rentan terhadap penguasaan pihak pertama. Fenomena ini mengandaikan munculnya pihak ketiga yang memiliki kewenangan

⁶ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 2000) h. 27-42

dan kekuasaan untuk mendistribusikan secara adil hak-hak tadi. Pihak inilah yang kemudian dikonsepsikan oleh Islam sebagai *imarah*, atau dalam pengertian umum disebut pemerintahan. Perihal mutlaknya penegakan keadilan dan perlunya kekuasaan pemerintahan sebagai instrumen yang menjalankannya merupakan ketentuan *qath'i*. Akan halnya dengan pengertian keadilan yang kemudian diwujudkan dalam aturan hukum serta bentuk kenegaraan yang menopangnya adalah wilayah *zanni* yang bisa berbeda-beda sesuai dengan tradisi masing-masing masyarakat.

Fiqih dalam Pengalaman ke-Indonesiaan

Fiqih sebagai elemen paling penting dari Islam, sebagai unsur paling problematis ketika bersinggungan dengan nilai-nilai lokalitas, memiliki dinamika kesejarahan yang cukup panjang. Jika ditilik dari latar belakang historisnya, Islam mula-mula datang ke Nusantara bukan dalam bentuk doktrin-doktrin syara' melainkan sebagai suatu sikap hidup yang dicirikan dengan penyerahan diri total kepada Allah serta welas asih pada sesama. Orientasi sufistik ini lambat laun mengalami transformasi yang signifikan ketika terjadi perubahan sosial dan politik di dunia Islam pada abad ke-19, yang mengubah wajah Islam Nusantara menjadi Islam dengan nalar kesyari'atan yang

begitu kuat. Ini salah satunya dapat dilihat dari munculnya gerakan Neo-Sufisme, yakni suatu bentuk tashawuf yang memadukan nilai kesufian dan kesyari'atan.⁷

Munculnya fiqih sebagai parameter keberislaman ini tak urung melahirkan berbagai peristiwa keras yang mencerminkan pertarungan antara kelompok pendukung fiqih serta dipihak lain kelompok Islam lokal yang menginginkan berlanjutnya nilai-nilai budaya setempat. Kelompok ortodoks tersebut tidak memberikan ruang keragaman dalam menginterpretasikan agama (fiqih), sehingga Islam tidak lagi mengakomodasi tradisi dan kebutuhan masyarakat. Islam menjadi sesuatu yang pristin dan berada di luar sejarah. Otentifikasi ajaran yang dilakukan oleh kelompok Islam syara' pada akhirnya melahirkan polarisasi. Islam syara' menganggap praktik beragama yang dilakukan selama ini telah bercampur dengan kepercayaan lokal sehingga perlu diluruskan kembali dengan ajaran syariat.

Dalam hal ini, pengalaman masyarakat Minangkabau menjadi contoh kasus yang sempurna. Antara adat Minangkabau dan Islam memang telah terjadi persentuhan yang cukup panjang, yang diwarnai benturan dan konflik. Ketegangan itu dimulai sekitar abad ke-19 M dengan kedatangan tiga orang haji yang pulang membawa faham baru. Mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumaniak, dan Haji Piobang. Bersama dengan ulama'

⁷ Keterangan yang sangat baik mengenai hal ini terdapat dalam Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 2001).

Minangkabau reformis lainnya, di antaranya yang paling terkenal adalah Tuanku Nan Renceh, mereka melakukan gerakan pembaharuan Islam. Mereka inilah yang kemudian dikenal sebagai kaum Paderi. Sasaran pembaharuan mereka adalah kaum penghulu adat yang dianggap masih banyak melakukan kegiatan dan praktik budaya yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Tentu saja gerakan ini mendapat tantangan keras dari kaum adat, terlebih ketika Haji Miskin memberi peringatan kepada masyarakat Pandai Singkek, Kabupaten Tanah Datar agar tidak menyabung ayam lagi. Peringatan ini tidak dipedulikan sehingga Haji Miskin membakar balai yang menjadi simbol kekuasaan kaum adat. Kaum adat sangat marah, dan dimulailah konflik terbuka yang dikenal dengan Perang Paderi.

Setelah melewati masa yang panjang, perang akhirnya dimenangkan oleh kaum Paderi. Berangkat dari keprihatinan karena sama-sama menderita kerugian, dua belah pihak kemudian mencari jalan penyelesaian yang diadakan di bukit Marapalam. Dalam momen inilah lahir konsensus bersama yang dikenal dengan "*Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*" (Adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah), atau juga disebut "Sumpah Sati Bukik Marapalam". Kesepakatan ini merupakan bukti keme-

nangan para ulama atas kaum adat. Melalui ungkapannya jelas terlihat supremasi Islam syara' dalam tradisi kebudayaan Melayu Minang, karena sebelumnya adagium yang dikenal masyarakat Minang adalah "*Adat bersendi alur dan patut, alam takambang jadikan guru*" (Adat bersendikan kepatutan, alam yang terhampar jadikanlah guru).⁸

Kompromi yang dilakukan oleh kaum adat tersebut membawa implikasi bahwa semua pengertian dan pemahaman tentang adat itu harus senantiasa didasarkan pada ajaran Islam. Walaupun terlihat juga dalam beberapa kasus Islam, mau tidak mau mengalami proses akulturasi. Akan tetapi jelas bahwa kini komunitas adat Minangkabau tidak lagi solid dan kuat seperti dulu dalam menghadapi intervensi pihak luar, setelah elemen serta pranata adatnya dihancurkan.

Jika pada kasus Minangkabau dua pihak akhirnya dipersatukan oleh misi melawan kolonialisme, lain halnya dengan fenomena Islam *Wetu Telu* di Lombok. Islam syara' dalam hal ini memiliki kepentingan yang sama dengan negara dalam melakukan normalisasi dan penyeragaman atas kehidupan agama dan budaya *Wetu Telu*. Islam *Wetu Telu* adalah tipologi Islam lokal yang banyak dianut oleh masyarakat Sasak asli di Lombok. Islam jenis ini adalah Islam yang dimanifes-

⁸ Edy Utama, "Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah" (Konstuksi tentang Islam dan Adat), terlampir dalam Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, (Jakarta: Desantara, 2002), h. 124-129.

tasikan dalam bentuk kepercayaan dan tradisi setempat, seperti pemujaan terhadap roh dan kepercayaan animistik lainnya. Mereka lebih mengutamakan upacara keagamaan dari pada melaksanakan ibadah formal yang terumuskan dalam ajaran Islam sebagaimana umumnya. Bahkan praktik keagamaan mereka berbeda dengan Islam ortodoks, seperti peringkasan hampir semua ibadah Islam menjadi tiga. Akibatnya dalam kehidupan keagamaan di Lombok ada semacam penegasan bahwa *Wetu Telu* menganut Islam yang belum sempurna, dan karenanya diperlawankan dengan Islam *Waktu Lima*, suatu bentuk Islam mayoritas yang lebih ortodoks. Islam *Waktu Lima* sengaja diciptakan oleh otoritas keagamaan di Lombok untuk menandingi, dan lebih-lebih menginvasi keberadaan Islam *Wetu Telu*.

Penafsiran secara lain terhadap Islam ini, khususnya terhadap norma-norma syariat, didasarkan pada kosmologi dan kepercayaan lokal masyarakat *Wetu Telu* sendiri. *Wetu* berasal dari kata *metu* yang berarti keluar sedangkan *telu* bermakna tiga. Mereka mempercayai kemunculan makhluk hidup berawal dari tiga proses, yaitu *menganak* (melahirkan) seperti

manusia dan mamalia, *menteluk* (bertelur) seperti burung, serta *mentiuk* (berbiji) seperti tumbuh-tumbuhan. Konsep *Wetu telu* merepresentasikan kemakmuran Tuhan yang mengizinkan siklus kehidupan bermula dari tiga proses reproduksi tersebut.⁹

Pandangan kosmos semacam ini akhirnya turut menentukan cara pembacaan terhadap Islam sehingga melahirkan corak keberagaman berbeda, dan ironisnya lantas dianggap sebagai keyakinan menyimpang yang tak punya rujukan meyakinkan pada sumber-sumber ajaran resmi. Terdapat sistem kekuasaan dan pengetahuan di luar komunitas adat itu yang menilai dan menghakimi berbagai praktik adat. Dengan kata lain label 'belum sempurna' adalah hasil representasi dari otoritas Islam syara' yang dalam konteks ini berkolaborasi dengan negara untuk melakukan upaya Islamisasi. Negara dalam hal ini berkepentingan melancarkan modernisasi berbagai aspek kehidupan yang dianggap masih 'terbelakang', dan di sisi lain mempertahankan beberapa elemen adatnya sebagai komoditas turisme.

Usaha purifikasi, ambiguitas kebijakan pemerintah dan sederet tekanan

⁹ Sebutan *Wetu Telu* sendiri, menurut Erni Budiwanti, di kalangan penduduk mayoritas Lombok diubah menjadi *Waktu Telu* (waktu tiga) yang dikaitkan dengan reduksi ibadah formal menjadi tiga. *Waktu telu* adalah bentuk stigmatisasi yang diberikan untuk menandai komunitas yang mempraktikkan sinkretisme serta larangan agama lainnya, seperti minum minuman keras. Erni sendiri cenderung negatif dalam memberikan penilaian terhadap komunitas ini. Baginya *Wetu Telu* tidak lain dari agama tradisional yang berciri parokial dan lebih mementingkan hal-hal duniawi. Selanjutnya baca Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. 33

lainnya menjadikan Islam *Wetu Telu* sebagai komunitas marjinal di Lombok. Saat ini keberadaannya tercatat hanya di beberapa desa di Lombok Barat. Itupun dalam skala yang tidak seberapa banyak.¹⁰ Fakta yang dialami Islam *Wetu Telu* hanyalah eksemplar dari fenomena komunitas kultural lainnya di Indonesia. Ini dapat dibaca sebagai kegagalan Islam syara' dalam membangun dialog dan asimilasi budaya yang tepat. Apalagi di negara yang dirajut dengan beragam etnisitas dan tradisi. Karena itu, klaim dan upaya untuk membatasi nilai-nilai syariat hanya pada satu bentuk saja merupakan pilihan naif. Lokalitas budaya Arab memang tidak bisa diabaikan begitu saja, akan tetapi syariat mau tidak mau harus diletakkan dalam konteks ketika ia ditafsirkan dan dihayati oleh komunitas penerimanya. Nilai-nilai syariat adalah nilai universal, namun artikulasinya dalam kehidupan konkret bisa jadi beragam sesuai dengan kebutuhan dan bentuk penafsiran masyarakatnya.¹¹

Fakta ketegangan di atas pada gilirannya bertambah rumit dengan masuknya kolonialisme Barat. Islam (fiqih) mau tidak mau masuk dalam medan pertarungan kekuasaan. Pemerintah kolonial

memanfaatkannya sebagai sarana pengawasan dan stabilisasi masyarakat untuk menjaga dominasi kekuasaannya di Indonesia. Islam yang diperkenalkan dan didukung kolonialisme adalah Islam yang diatur, diadministrasi dan mudah dikontrol. Sementara Islam yang liar, bebas dan susah diatur seperti kelompok-kelompok kultural dan mistik digeser ke pinggir dan dicap kriminal. Pendekatan terhadap Islam ini memungkinkan Belanda menempatkan Islam pertama-tama sebagai objek kajian, dan akhirnya sebagai media pengawasan seperti dipraktikkan dengan sangat baiknya oleh seorang sarjana Belanda, Snouck Hurgronje. Ia berhasil membangun konstruksi tentang Islam serta menjadikan praktik-praktik adat dan keagamaan tradisional sebagai objek pengawasan polisi dan kejaksaan. Dalam kacamata pemerintah, agama harus tampil sebagai pengawas yang akhirnya menentukan mana cara beragama yang asli dan benar serta mana yang khurafat. Karena yang menyimpang dari 'garis resmi' ini dapat melahirkan teologi pembaharuan serta resistensi terhadap kekuasaan kolonial di Indonesia.¹²

Ketika Indonesia merdeka, strategi politik dan kebijakan terhadap agama

¹⁰ Berbeda dengan Erni, Heru Prasetya melihat komunitas ini dari perspektif relasi kuasa yang lebih luas yang selalu ditandai dengan ketegangan antara ajaran-ajaran agama resmi dan agama lokal. Heru Prasetya, *Masyarakat Adat Wet Semokan: Di tengah ketegangan ujaran dan ajaran*, dalam Hikmat Budiman (ed), *Hak Minoritas (Dilema Multikulturalisme di Indonesia)*, (Jakarta: Yayasan TIFA, 2005), h. 107-168

¹¹ Abdul Mu'im DZ, "Mempertahankan Keragaman Budaya," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi 14, 2003, h. 7

¹² Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 214-256

semacam ini pada gilirannya diadopsi, direproduksi, dan direposisi ulang oleh rezim-rezim yang berkuasa. Baik Orde Lama maupun Orde Baru mempraktikkan sejenis otoritas terhadap agama. Di masa Orde Lama, untuk menangkal paham agama dan kepercayaan yang dianggap liar oleh pemerintah pada tahun 1958, Kejaksaan Agung membentuk Gerakan Agama dan Masyarakat. Pada 1960, lembaga ini ditingkatkan lagi menjadi Biro PAKEM (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat) dengan tugas pengawasan sampai di tingkat provinsi dan kabupaten. Dengan cara yang lebih represif Orde Baru kemudian melanjutkan praktik ini, kebijakan yang berorientasi menertibkan komunitas-komunitas kultural serta 'mengamankan' agama-agama resmi yang diakui negara dari tindakan penyimpangan dan penistaan, yang pada hakikatnya juga mengamankan stabilitas kekuasaan negara. Wacana kemurnian jelas akan dipergunakan oleh kalangan agamawan dan negara untuk mengendalikan sejauh mana praktik-praktik agama yang dijalankan oleh individu ataupun kelompok tidak menyimpang dari pokok ajaran-ajaran resmi, seperti selama ini dituduhkan pada kelompok sinkretik. Inilah momen di mana agama dan negara saling bertukar tempat dan memeralat satu sama lain.

Sebab itu, Jane Monnig Atkinson menunjukkan dengan gamblang bagai-

mana Islam dan umumnya agama-agama resmi lainnya sesungguhnya merupakan bagian dari lanskap proyek pembangunanisme Orde Baru, yang di dalamnya mengurai makna tentang kemajuan yang bertolak belakang dengan citra agama pagan, tradisional, primitif.¹³ Namun demikian, Islam dengan dimensi fiqihnya yang sangat protektif, terutama semenjak abad-abad terakhir, tidak mampu sepenuhnya menggusur pemaknaan-pemaknaan lokal terhadapnya. Selalu ada ruang bagi negosiasi dan kontestasi atas konstruksi dominan tentang agama (fiqih) sehingga tidak jarang melahirkan pertentangan di wilayah budaya ataupun politik.

Beberapa kasus di atas memberikan argumentasi yang cukup akan pentingnya sinergi antara fiqih dan teori multikulturalisme yang terbukti lebih apresiatif terhadap heterogenitas budaya. Apalagi kini seiring dengan munculnya era keterbukaan, kembali marak terdengar usulan penegakan syariat Islam yang kemudian disusul dengan aksi kekerasan yang demonstratif. Meskipun gerakan ini tidak cukup meraih simpati publik, namun ini menyiratkan bahwa implementasi fiqih di negeri ini masih menyisakan suatu persoalan serius.

Proyek ke Arah Multikulturalisme Berfiqih

Lalu bagaimanakah paradigma serta pola implementasi *Fiqih Multikultural*?

¹³ M. Nurkhoiron, *Agama dan Kebudayaan; Menjelajahi Isu Minoritas dan Multikulturalisme di Indonesia*, dalam Hikmat Budiman (ed), *Hak Minoritas (Dilema Multikulturalisme di Indonesia)*, (Jakarta: Yayasan TIFA, 2005), h. 44

Fiqih Multikultural berangkat dari pemahaman yang berbeda dan menyeluruh mengenai universalisme dan kosmopolitanisme Islam. Jika selama ini gerakan otentifikasi syariah merujuk pada formulasi fiqih sebagaimana pertama kali diwahyukan di tanah Hijaz, sebagai rumusan ideal yang mesti diterapkan dalam *locus* sosial dan budaya yang berbeda, maka *Fiqih Multikultural* menganggap bahwa hal itu dimulai dengan pendasaran yang salah mengenai universalisme fiqih (Islam). Universalisme fiqih adalah prinsip-prinsip dasar yang sangat mengagungkan unsur-unsur utama kemanusiaan, yang dalam ilmu *ushul fiqih* dikategorisasikan ke dalam lima hal mendasar (*al-kulliyatul khamsah*).¹⁴ Universalitas fiqih inilah yang kemudian mewujud dalam suatu medium budaya Arab yang partikular sehingga terikat dalam ruang dan waktu.

Pada gilirannya, dalam rentang kesejarahan yang panjang, fiqih telah menyerap berbagai manifestasi kultural dan wawasan kepercayaan sehingga menghasilkan kehidupan beragama yang eklektik selama berabad-abad, suatu hal yang menunjukkan watak kosmopolit dari ajaran Islam. Universalitas ajarannya bersinggungan dengan unsur-unsur lokalitas yang membentang di seluruh

penjuru dunia Islam, mulai dari Arab, tempat pertama kali ia dibentuk, hingga ke pelosok dunia lainnya seperti Indonesia. Kosmopolitanisme fiqih (Islam) ini membuktikan keterbukaan serta kearifannya dalam mengakomodasi nilai dan kepercayaan lokal, yang kemudian dipersempit oleh sikap dogmatis umat Islam sendiri.

Dengan kata lain, fiqih sesungguhnya dibentuk oleh dialektika terus menerus antara dimensi universalitas dan partikularitas. Hal ini didukung oleh suatu fakta lain yang cukup mengejutkan, bahwa fiqih banyak mewarisi secara kreatif tradisi dan kepercayaan Arab pra-Islam. Ibadah haji, mengagungkan ka'bah, menyucikan bulan Ramadhan, hukuman bagi pelaku zina, pencuri dan peminum khamar, hukum qishas dan diyat, tradisi syura, poligami, dan lain-lain adalah tradisi masyarakat Arab yang telah diadopsi oleh hukum Islam. Bahkan ibadah Sholat, dengan bacaan-bacaan ayat suci menyertai ruku' dan sujud, merupakan sisa-sisa pemujaan yang dilakukan orang-orang Kristen Syiria.¹⁵ Ini berarti bahwa hukum Islam yang kini telah hadir dalam bentuk yang mapan dan kokoh selalu merupakan racikan antara wahyu dan tradisi.

¹⁴ Lima prinsip itu adalah memelihara agama (*hifzhud din*), memelihara jiwa (*hifzhun nafs*), memelihara akal (*hifzhul 'aql*), memelihara keturunan (*hifzhun nasl*) dan memelihara harta (*hifzhul mal*). Menurut Abu Zahrah ke lima dasar itu telah menjadi salah satu dalil pengambilan dan penetapan hukum yang dikenal dengan *Maslahat Mursalat*. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 423

¹⁵ Zainul Milal Bizawie, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi 14, 2003, h. 41

Penjelasan tersebut tidak bermakna bahwa *Fiqih Multikultural* dimaksudkan untuk menciptakan bentuk-bentuk ritual dan aturan yang sama sekali lain dari yang sudah ada, akan tetapi mencoba menampilkan watak dinamis dari hukum. Fiqih layaknya tumbuh sebagai organisme yang hidup, mengakomodasi kebutuhan-kebutuhan masyarakat lokal, harapan dan problem yang dihadapinya, di dalam merumuskan hukum agama tanpa harus mengubah inti dasar ajarannya. Karena itu, *Fiqih Multikultural* memiliki dua fungsi sekaligus. Di satu sisi ia melestarikan segi positif dari tradisi dan kepercayaan kultural serta peradaban Islam yang telah merentang selama berabad-abad. Di sisi lain ia mengubah unsur-unsur destruktif dari keduanya dan kemudian mengarahkannya pada cita-cita pemenuhan harkat kemanusiaan.

Pola seperti ini telah terlihat di masa-masa awal Islam. Nabi tidak begitu saja menebas keyakinan serta sisa-sisa kebudayaan yang sebelumnya jauh mengakar, tetapi mempertahankan dan mendialogkannya dengan wahyu. Maka bisa dimengerti jika intensi dasar wahyu, yang akhirnya memunculkan aturan-aturan legalistik, di Mekah maupun Madinah memperlihatkan diversitas yang nyata. Ayat-ayat Mekah menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia, seperti kebebasan dan demokrasi, tanpa membedakan jenis kelamin, agama, suku,

ras, dan lain-lain. Sedangkan ayat-ayat Madinah merupakan kompromi praktis dengan Islam di sana sehingga cenderung diskriminatif. Untuk itu, Abdullahi Ahmed An-Na'im merekomendasikan suatu titik tolak radikal dalam teori *naskh*. Syariat Islam yang dikembangkan oleh muslim selama ini didasarkan hanya pada wahyu dan pengalaman historis masyarakat Islam di Madinah pada abad ke-7. Menurutny hal itu tidak memungkinkan perubahan yang signifikan dalam syariah. Prinsip *naskh* klasik yang membatalkan pesan Mekah dan mengangkat pesan Madinah, seharusnya dibalik dengan menekankan pesan Mekah sebagai basis pembaruan syariah. An-Na'im berkeyakinan bahwa hal ini akan membawa perubahan mendasar bagi suatu upaya pembaruan yang formatif dan menyeluruh.¹⁶

Dengan begitu, evolusi syariah dari waktu ke waktu sejalan dengan tatanan sosial dan kebudayaan masyarakatnya adalah truisme yang tak bisa disangkal. Frase ini sebenarnya telah menyertai kajian keislaman di Indonesia dalam dasawarsa terakhir. Hanya saja perdebatan yang berkembang, seperti wacana kontekstualisasi misalnya, masih diorientasikan pada persoalan bagaimana fiqih menyesuaikan diri dengan unsur-unsur kebudayaan lokal sehingga lambat laun diharapkan untuk berubah sesuai dengan fiqih "resmi". Yang terjadi kemudian,

¹⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 111-130

kebudayaan lokal tersebut tetap dalam posisi sebagai “yang lain”, sub-ordinat, marjinal, ketika berhadapan dengan fiqih “resmi”.

Sejumlah karya masih memperlihatkan kerangka yang sama, misalnya ketika penulisnya menggunakan perspektif sinkretisme dalam menilai hubungan antara Islam dan lokalitas. Untuk tujuan ini, Clifford Geertz melalui *Religion of Java* (1976) dapat diambil sebagai sampel. Pembagian Islam di Jawa ke dalam tiga varian, *Santri*, *Priyayi*, *Abangan*, di mana dua yang terakhir dianggap merupakan bentuk penyimpangan, menunjukkan bahwa Geertz melihat kejawaan semata-mata sebagai unsur luar yang membuat Islam mengalami transformasi bentuk.¹⁷

Ungkapan “Islam Sinkretis” yang telah akrab digunakan untuk menggambarkan genre Islam lokal sebenarnya juga mengandung asumsi tersembunyi. Unsur utama di situ adalah Islam, sementara lokalitas adalah unsur luar yang menyebabkan unsur utama tersebut mengalami distorsi. Pertama-tama perhatian dibagikan pada Islam sebagai “tradisi agung” yang mempunyai elemen-elemen kanonik yang bersifat universal, baru kemudian tradisi lokal yang terbatas ruang lingkungannya.¹⁸

Fiqih Multikultural mencoba menegros asumsi tadi dengan menawarkan hubungan baru antara subjek-objek, antara universalitas dan partikularitas. Lokalitas diposisikan sebagai subjek yang berbicara, menyiasati, menyesuaikan dan memaknai fiqih sesuai dengan kepentingan serta kebutuhannya. Lokalitas adalah elemen dasar yang membentuk cara baca masyarakat Indonesia, dengan kulturnya yang begitu rumit dan kaya, terhadap fiqih. Karena itu, persoalan *Fiqih Multikultural* bukan hanya melestarikan kultur asli dengan mengupayakan bagaimana pakaian, pagelaran seni, masjid dan lain-lain mencerminkan citra lokal. Akan tetapi ia adalah proses timbal balik yang sejajar, produktif dan kreatif, yang kemudian terejawantah dalam perilaku serta sikap hidup sehari-hari.

Pada tataran yang lebih jauh, *Fiqih Multikultural* diletakkan sebagai siasat perlawanan terhadap hegemoni kebudayaan yang selama ini direpresentasikan oleh negara dan kelompok-kelompok dominan. Agama dalam dinamika sosial dan berbangsa di Indonesia lebih banyak tampil dalam suatu bentuk yang telah distabilkan oleh negara serta lembaga-lembaga keagamaan. Maka muncullah wacana beragama yang murni dan mod-

¹⁷ Tesis Geertz ini ditolak oleh seorang pakar studi Islam yang lain bernama Mark R. Woodward. Bagi Woodward tidak ada bentuk sinkretisme dalam Islam Jawa. Islam Jawa setara dengan Islam yang berkembang di belahan dunia lainnya. Konflik yang selama ini muncul bukanlah konflik antara Islam dan kejawaan, melainkan persaingan internal antara Islam normatif dan Islam kultural. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

¹⁸ Ulil Abshar Abdalla, “Serat Centhini”, Sinkretisme Islam dan Dunia Orang Jawa”, *Kompas*, 04-Agustus-2000

ern, di mana makna kemurnian dan kemodernan itu sendiri dikonstruksikan dalam ukuran-ukuran lazim. Tentu saja, langkah berikutnya adalah marginalisasi terhadap sesuatu yang dianggap tidak murni dan modern. *Fiqih Multikultural* lahir dari etos menjadikan fiqih tidak melulu sebagai sistem yurisprudensi, namun sebagai medium tempat masyarakat mencipta dan menghayati kebudayaannya. Bersamaan dengan itu, melakukan resistensi terhadap hegemoni makna-makna agama.

Pilihan seperti ini tentunya mengawatirkan sebagian pihak yang menginginkan diterapkannya syariat Islam, atau minimal diadopsi, sebagai hukum nasio-

nal. Mereka meyakini syariat sebagai solusi alternatif bagi pemecahan berbagai persoalan kontemporer yang terjadi. Berbagai wacana dan gerakan yang muncul tersebut didasari oleh sikap etatisme dalam melihat hubungan antara syariat dan negara. Yakni pandangan bahwa syariat bisa tegak dengan penuh hanya ketika ia menjadi hukum resmi suatu negara. Padahal belakangan, beberapa studi menunjukkan bahwa penerapan syariat secara formal menimbulkan masalah baru seperti otoritarianisme, hilangnya kebebasan, ketidakadilan, diskriminasi perempuan, serta kecurigaan akan tendensi politik yang berlebihan dari ummat Islam.¹⁹ Wacana tersebut telah



¹⁹ Di antaranya penelitian yang dilakukan Taufiq Adnan Amal dan Samsul Rizal Panggabean terhadap sejumlah daerah dan organisasi radikal di Indonesia, serta beberapa negara muslim seperti Mesir, Sudan, Nigeria, Pakistan, Afghanistan dan Malaysia. Isu penerapan syariat Islam di beberapa daerah

menyita energi dan perhatian umat Islam sehingga mengabaikannya dari masalah-masalah yang lebih prinsipil. Bahkan justru menciptakan konflik yang berlarut-larut tidak saja di tubuh umat Islam, melainkan juga dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Jika ditilik secara historis, fiqih di Indonesia, tanpa harus diformalisasikan dalam institusi maupun undang-undang tertentu, telah menjadi semacam *platform* sosial yang mendasari tindakan serta keyakinan masyarakat. Penerapan fiqih tidak menunggu campur tangan lembaga resmi, melainkan diwujudkan dalam suatu artikulasi kultural dan sosial yang berjalan wajar. Justru ketika muncul tuntutan formalisasi fiqih, ada kekhawatiran di kalangan elemen masyarakat lainnya akan kuatnya ambisi politik umat Islam. Ini tentu saja membawa resiko fragmentasi di tubuh masyarakat, yang jika dibiarkan berlarut-larut akan berujung pada hancurnya ikatan sosial yang sebelumnya terbangun. Sedangkan di sisi lain juga mendorong tumbuhnya skripturalisme dalam memahami agama. Maka tidak bisa dipungkiri bahwa tendensi ke arah formalisasi dengan segala variasinya tersebut adalah gejala anakronisme dalam sejarah umat Islam.

Fiqih Multikultural: Keadilan dan Terjaminnya Identitas Kultural

Fiqih Multikultural mempunyai dua gerak sekaligus, yaitu gerak mengubah dan gerak melestarikan. Mengubah artinya ia diarahkan untuk mengevaluasi sejumlah elemen destruktif dalam tradisi. Feodalisme, patriarkhi, serta sikap hidup yang fatalistik misalnya, masih akrab dijumpai dalam kultur etnik di Indonesia. Kecenderungan yang bukan saja menyalahi nilai dasar syariat, tetapi bertentangan dengan etika global saat ini. Ironisnya, masyarakat etnik memperlakukannya sebagai unsur-unsur nativistik yang perlu dijaga, sehingga tradisinya menjadi beban kultural yang membuatnya sulit berkembang.

Pada titik ini, jika tidak dipahami secara tepat, *Fiqih Multikultural* bisa jadi memberikan semacam pembenaran bagi eksklusivisme seperti di atas. Sikap yang akhirnya menumbuhkan isolasi diri kolektif serta etnosentrisme yang mengganggu hubungan saling menghargai antar komunitas di dalam masyarakat multietnis dan kultural. *Fiqih Multikultural* sebaliknya justru menjadi energi evaluatif masyarakat dalam mengartikulasikan kembali tradisi serta nilai-nilai yang mereka anut. Proses ini mengandaikan keterbukaan dalam menerima unsur-unsur luar, karena hanya

tersebut cenderung simplistik dan tidak didasarkan pada analisis yang serius terhadap masalah kontemporer yang dihadapi masyarakat muslim. Mereka didorong oleh semangat: "gunakan syariat dan semuanya akan beres". Taufiq Adnan Amal dan Samsul Rizal Panggabean, *Politik Syari'at Islam*, (Jakarta: Alfabeta, 2004).

dengan itu suatu tradisi bisa mengalami transformasi yang kreatif sambil tetap menjaga vitalitas nilai-nilainya. Kekhasan suatu tradisi tidak lantas mematikan daya reflektif penganutnya dengan menegasikan eksistensi kelompok lain, akan tetapi menumbuhkan kesadaran untuk terus belajar dan mengambil sesuatu yang positif di luar dirinya.

Sedangkan gerak melestarikan bukan hanya diproyeksikan sebatas membangkitkan kultur asli dan memperlakukannya seperti barang-barang di museum. Namun sebagai satu cara menyiasati kontinuitas budaya dalam konteks yang terus berubah. Dalam hal ini tradisi menghadapi dua problem sekaligus. *Pertama*, ia dihadapkan pada usaha puritanisasi yang sejak dua abad terakhir semakin intensif, yang *kedua*, ancaman modernitas. Berbeda dengan yang pertama, modernitas tidak berusaha menyingkirkan tradisi dari kehidupan kekinian, malah mengangkat dan mengahadirkannya. Namun tradisi yang dihidupkan itu sudah mengalami seleksi, ada yang dibuang dan ada yang diangkat, tergantung pada relasi kuasa dan kepentingan modernitas yang bermain di sekitarnya.²⁰

Karenanya, proyek pelestarian kembali tradisi tidak lain dari upaya membangun, menghadirkan dan mereifikasi demi kepentingan modernitas sendiri. Tradisi dalam pengertian ini bukan lagi seperangkat acuan nilai sosial dan kultural, melainkan sebagai komoditas yang laris

diperjualbelikan dalam industri kapitalisme. Modernitas pada hakikatnya mengabaikan tradisi. Ia menggerus maknanya, membekukan gerak dinamisnya dan mengubahnya menjadi rangkaian *assesori* yang unik. *Fiqih Multikultural* adalah usaha menumbuhkan spirit tradisi dan menjadikannya medium perlawanan terhadap konversi kultural tersebut. Konversi yang dihidupkan industri kapital dan dijaga keutuhannya oleh negara serta lembaga-lembaga keagamaan.

Jika demikian, maka *Fiqih Multikultural* bukan semata-mata membela tradisi, tetapi bagaimana keyakinan dan aturan-aturan masyarakat itu tetap bertumpu pada keadilan. Wahid menyebutnya sebagai hal-hal yang mengagungkan martabat kemanusiaan, yang kemudian disimpulkan dalam lima prinsip dasar (*al-kulliyat al-khamsah*). Lima prinsip itulah yang mendasari pembacaan dan manifestasi fiqih dalam kehidupan masyarakat. Adapun mengenai prinsip-prinsip manakah yang lebih diprioritaskan di antara lima prinsip tersebut, tergantung dari kebutuhan serta problematika yang berjalan dalam satu komunitas. Adakalanya *hifzhud din* lebih didahulukan dari pada yang lainnya, demikian pula sebaliknya. Ini bisa saja berbeda-beda sejalan dengan situasi yang dihadapi masing-masing komunitas. Dalam hal ini, menurut Asy-Syatibi tujuan dibentuknya syariat pertama-tama dimaksudkan untuk menegakkan maslahat dan mencegah timbul-

²⁰ Mengenai hal ini baca Ahmad Baso, "Tradisi Sebagai Invensi," *Kompas*, 06 September 2002, h. 27

nya kerusakan dan ketidakadilan (*Jalbul mashalih wa dar'ul mafasid*). Semua aturan hukum selayaknya diorientasikan untuk mewujudkan tujuan dasar tersebut.²¹

Dari beberapa catatan di atas, jelaslah pengembangan fiqh ke depan diarahkan pada upaya menjadikannya etika bersama. Suatu etika yang mampu menciptakan pandangan hidup yang baru, yang lebih bisa menjamin kebutuhan akan pengembangan dan perubahan. Dalam hal ini, reinvensi menjadi sesuatu yang amat penting. Bagaimanapun “teks fiqh” harus diciptakan serta direposisi kembali ketika bertemu dengan konteks kebudayaan dan sosial yang berbeda-beda. Tidak sekadar memberikan cap Islam kepada sejumlah anasir lokal, melainkan memberikan ruang penafsiran²² berdasarkan kemungkinan epistemis yang disediakan oleh tradisi itu sendiri.

Hal ini mensyaratkan tumbuhnya etos baru, yang tidak sekadar repetisi dari kajian sebelumnya. Selama ini, studi tentang fiqh dikuasai oleh kecenderungan untuk semata-mata melihat fiqh dari karya-karya tertulis yang representatif. Terlihatlah tekanan yang berlebihan, perhatian yang hanya bertumpu pada tulisan, kebudayaan elite, dan agama resmi. Sementara aspek-aspek lainnya, seperti bagaimana teks tersebut dihayati seorang muslim, tulisan-tulisan yang karena tekanan sosial dan politik terpinggirkan, serta kehidupan yang tidak tertulis pada kebudayaan yang tidak mempunyai tradisi penulisan, semuanya luput dari perhatian. Suatu pembaharuan fiqh hanya bisa dilakukan dengan memberikan “cetak biru” pada dinamika kehidupan ummat muslim sendiri, beserta seluruh keyakinan dan mitos yang mengiringinya. ❁

²¹ Imam asy-Syatibi dikenal sebagai bapak *Maqashidusy Syari'ah*. Di tangannya, *Maqashidusy Syari'ah* menjadi teori perumusan hukum yang utuh dan sistematis. *Asy-Syatibi, al-Muwafaqat fi Ushulisy Syari'ah*, (Beirut; Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th), Juz II.

²² Ide penafsiran ini agak mirip dengan konsep Bassam Tibi, seorang cendekiawan Syiria yang sekarang tinggal di Jerman, tentang “cultural accomadition”. Hanya saja, Tibi memaksudkannya sebagai telaah hubungan antara Islam dan modernisme yang datang dari Barat. Lihat Ulil Abshar Abdalla, “Kegelisahan Kyai Desa di Kota Metropolitan Jakarta,” *Majalah Basis*, No. 03-04, Tahun ke-49, 2000), h. 24