

MENGUBAH WAJAH FIKIH ISLAM

Oleh: Abd Moqsith Ghazali

ABSTRACT

Islamic fiqh as a part of Islamic studies is a product of thought which always serves as an interaction between a thinker and the socio-political environment that surround him. It is in this situation that the whole Islamic fiqh is written. This is why Imam Syafi'i for example had a different fiqh opinion; Qawl qadim and Qawl jaded. Qawl qadim is the opinion of imam syafi'i when he was in Baghdad, while Qawl jaded is the view of imam Syafi'i while he has living in Egypt. Therefore, it seems logical that the classical fiqh thought is put into the configuration and the general context when fiqh is produced on the one hand, and in the context of a particular epistemology on the other hand.

A. Pendahuluan

Dimaksud dengan fikih dalam tulisan ini adalah kitab-kitab yang menjelaskan tentang hukum-hukum *'amali* yang bersifat praktis sebagai produk dari aktivitas ijtihad para ulama. [*al-ahkam al-syar'iyah al-'amaliyyah al-muktasab min adillatiha al-tafshiliyah*]. Buku-buku fikih tersebut dalam waktu yang cukup lama menguasai percakapan dan diskursus pemikiran Islam, hingga akhirnya ia menjadi sentral dan rujukan utama umat Islam. Fikih dianggap sebagai penjelasan paling otoritatif menyangkut Islam. Setiap aktivitas umat baik yang personal maupun publik selalu dicari ketentuannya di dalam fikih. Itu sebabnya fikih tidak hanya berbicara hal-hal yang terkait dengan ritus peribadatan, makanan dan minuman yang halal (*ath'imah wa asyribah*), dan urusan keluarga (*ahwal syahshiyah*). Pembicaraan fikih bahkan bisa melebar ke soal-soal politik (*siyazah*), ekonomi (*iqtishadiyah*), dan sosial (*ijtima'iyah*). Bahkan, tidak hanya berbicara tentang perkara empiris yang riil terjadi dalam masyarakat (*masa'il waqi'iyah*), fikih juga memberi jawaban terhadap soal-soal yang diandaikan terjadi.

Fikih merespons semua soal kehidupan sehingga harus dicek terus menerus apakah jawaban yang diberikannya itu sudah memadai atau justru menjadi blunder. Sebab, jawaban fikih kerap tak ditunjang dengan argumentasi yang kokoh. Buku-buku fikih kadang tak lebih dari sebuah antologi dari pikiran superfisial sejumlah para ulama yang tercerai-berai dimana-mana. Dan sejauh pantauan saya, buku fikih amat jarang menjelaskan kerangka metodologi yang dipakainya. Ini mungkin karena secara metodologis sebagian besar fikih memang mengikuti saja *manhaj* (ushul fikih) yang telah diletakkan para imam madzhabnya; seperti Muhammad bin Idris al-Syafi'ie atau Imam Malik bin Anas. Fikih tak banyak menjelaskan *thuruq al-istinbath* dari suatu ketentuan hukum.

Persoalan krusial yang harus segera diketahui publik tentang fikih adalah bahwa ia bukan wahyu dari langit. Fikih merupakan produk ijtihad. Persoalan siapa yang merumuskannya, untuk kepentingan apa, dalam kondisi sosial yang bagaimana dirumuskan, serta dalam lokus geografis seperti apa, dengan epistemologi apa, cukup besar pengaruhnya di dalam proses pembentukan fikih. Dengan perkataan lain, fikih tidak tumbuh dalam ruang kosong, tapi bergerak dalam arus sejarah. Setiap produk pemikiran fikih selalu merupakan interaksi antara si pemikir dan lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Dalam suasana dan kondisi yang demikian itulah seluruh fikih Islam ditulis. Inilah yang melatari mengapa misalnya Imam Syafi'ie memiliki dua pendapat fikih berbeda; *qawl qadim* dan *qawl jadid*. *Qawl qadim* adalah pandangan fikih Imam Syafi'ie ketika ia berada di Baghdad, sementara *qawl jadid* adalah pandangan fikih yang bersangkutan ketika tinggal di Mesir. Ada sejumlah pendapat Imam Syafi'ie yang terpaksa diubah karena adanya perubahan konteks, konteks Baghdad kontras dengan konteks Mesir. Sebuah kaidah menyatakan bahwa perubahan hukum berjalan seiring dengan perubahan situasi, kondisi, dan adat istiadat (*taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-awaid*).

Oleh karena fikih tak lepas dari konteks spasialnya (*ahwal wa dhurufihi*), maka ia bersifat partikularistik, *zamany* dan *makany*. Kebenaran fikih tak sampai pada derajat *qathiy* (pasti). Konteks-konteks subyektif yang menyertainya menyebabkan fikih berada domain yang relatif (*dhanni*). Maka, melucuti konteks yang meniscayakan bangunan fikih untuk kemudian dilakukan universalisasi kiranya bukan tindakan yang arif dan bijaksana. Sangat tidak tepat, jika kita meng*copy* begitu saja fikih-fikih lokal yang berlangsung di tanah Arab untuk diterapkan di Indonesia, tanpa proses kontekstualisasi bahkan modifikasi. Sebab, fikih itu memang dipahat untuk merespon tantangan zamannya waktu itu. Dan *fuqaha`* tak lebih dari agen sejarah yang bekerja dalam lingkup situasionalnya, sehingga tak mudah untuk keluar dari kungkungan itu.

Kiranya logis jika pemikiran fikih klasik tersebut diletakkan dalam konfigurasi dan konteks umum pemikiran saat fikih tersebut diproduksi di satu sisi, dan dalam konteks epistemologis tertentu di sisi lain. Mengetahui konteks-konteks tersebut bukan hanya penting bagi pengayaan sejarah sosial fikih, melainkan juga sangat berguna bagi upaya penyusunan fikih baru; fikih yang berlandas tumpu pada problem-problem kemanusiaan dan kondisi obyektif masyarakat Indonesia. Tulisan ini berkepentingan untuk mengubah fikih dari wajahnya yang eksklusif ke pluralis, dari fikih rasial ke fikih non-rasial, dari fikih patriarkhi ke fikih berkeadilan, dari fikih Arab ke fikih Indonesia.

B. Dari Fikih Eksklusif ke Fikih Pluralis

Luas diketahui bahwa orang kafir *dzimmi* dalam pandangan fikih tak boleh setara dengan umat Islam, baik dalam ranah sosial, politik, maupun ekonomi. Mereka diperintahkan untuk memakai simbol-simbol tertentu yang membedakannya dengan umat Islam. Mereka dilarang mendirikan rumah yang atapnya lebih tinggi dari atap rumah tetangganya yang Muslim. Mereka diharuskan untuk memakai pakaian berwarna biru atau kuning, memakai ikat pinggang tebal di atas baju, memakai peci yang bolong dan robek yang seluruhnya harus menunjukkan kerendahan posisi kafir *dzimmi vis a vis* umat Islam. Dalam sebuah “negara Islam”, orang kafir *dzimmi* adalah warga negara kelas dua. Tidak diperkenankan bagi orang kafir *dzimmi* untuk berpenampilan lebih

unggul dari orang Islam. Rumah orang non-Muslim harus lebih rendah dari rumah orang Islam. Jika ketemu orang non-Muslim dipinggir jalan, harus segera didesak ke pinggir jalan. Mereka dilarang untuk membangun rumah ibadah (al-Syairazy, t.th: 254-255).

Cara pandang eksklusif tersebut [asumsinya, kebenaran hanya berada di dalam Islam, dan tidak ada di luarnya] banyak mewarnai produk-produk hukum Islam (fikih). Misalnya; [1] walaupun dengan sangat *sharih* al-Qur`an (al-Ma`idah: 5) meng-*endorse* bahwa pernikahan umat Islam dengan *ahl al-kitab* adalah sah, sebagian ahli fikih datang dengan penolakannya yang keras. [2] meski al-Qur`an mendukung kebebasan beragama, fikih dengan kokoh menegaskan bahwa pindah agama adalah dosa yang pelakunya mesti dihukum bunuh. [3] Perbedaan agama (*ikhtilaf al-din*) adalah penghalang dari seluruh pewarisan, sehingga seorang Muslim tidak akan dapat mewarisi dan mewariskan kepada non-Muslim.

Pandangan fikih dominan sangat restriktif dalam hal yang berhubungan dengan non-Muslim. Secara sosio-politis, fikih yang demikian dimungkinkan lahir dalam situasi yang tak harmonis menyangkut relasi Muslim dengan non-Muslim. Disharmoni tersebut tidak mesti dialami umat Islam *vis a vis* umat agama lain. Bisa saja, fikih eksklusif itu muncul dari pengalaman buruk seorang *faqih* secara individual tatkala berkomunikasi dan bergaul dengan seseorang dari umat agama lain. Kekecewaan yang menyelimuti *faqih* dengan non-Muslim, diakui atau tidak, akan berdampak terhadap fikih yang diproduksinya. Sementara kelompok yang memandang *al-akhar (the other)* bukan sebagai ancaman, hampir bisa dipastikan corak fikihnya akan berbeda dengan *faqih* pertama.

Saat ini fikih yang eksklusif seperti itu tak bisa dipertahankan, sekurangnya dalam lanskap keindonesiaan kita. Sebab, kita tahu bahwa Indonesia adalah negara yang sangat plural. Pluralitas ini terjadi bukan hanya dari sudut etnis, ras, budaya, dan bahasa melainkan juga agama. Sehingga, kemajemukan di Indonesia tidak mungkin bisa dihindari. Keberagaman telah menyusup dan menyangkut dalam pelbagai ruang kehidupan. Tidak saja dalam ruang lingkup keluarga besar seperti masyarakat negara, bahkan dalam lingkup keluarga, pluralitas juga bisa berlangsung. Setiap orang senantiasa berada dalam dunia pluralitas. Menghadapi pluralitas tersebut, yang dibutuhkan bukan pada bagaimana menjauhkan diri dari kenyataan pluralisme tersebut, tetapi pada bagaimana cara dan mekanisme yang bisa diambil di dalam menyikapi pluralitas itu. Sikap antipati terhadap pluralitas, di samping bukan merupakan tindakan yang cukup tepat, juga akan berdampak kontra-produktif bagi tatanan kehidupan manusia yang damai.

Tambahan pula, bahwa sebagai sebuah negara, Indonesia dibangun bukan oleh satu komunitas agama saja. Indonesia merekrut anggotanya tidak didasarkan pada kriteria keagamaan, tetapi pada nasionalitas. Dengan perkataan lain, yang menyambungkan seluruh warga negara Indonesia bukanlah basis keagamaan, melainkan basis nasionalitas (*muwâthanah*). Kemerdekaan Indonesia merupakan hasil jerih payah seluruh warga bangsa, bukan hanya masyarakat Islam melainkan juga non Islam, bukan hanya masyarakat Jawa melainkan juga masyarakat luar Jawa. Dengan nalar demikian, Indonesia tidak mengenal adanya warga negara kelas dua. Umat non-Islam Indonesia tidak bisa dikatakan sebagai *dzimmi* atau *ahl al-dzimmah* dalam pengertian fikih politik Islam klasik.

Oleh karena itu, menjadikan nasionalitas sebagai aksis atau poros di dalam perumusan fikih khas Indonesia adalah niscaya. Artinya, kenyataan nasionalitas Indonesia mestinya merupakan batu pijak dari fikih Islam Indonesia. Ini penting dilakukan. Sebab, sebagai agama mayoritas, Islam (dan segala urusan yang berkaitan dengannya) tidak pernah menjadi urusan umat Islam sendiri. Apa yang terjadi pada Islam dan umatnya kerap membawa dampak yang besar buat orang lain (*al-akhar*). Tentu, upaya ini tidak gampang dilakukan di tengah kecenderungan untuk menghidupkan secara terus-menerus hukum (fikih) Islam klasik. Akan tetapi, tetap harus ditubikan bahwa realitas pluralisme merupakan faktor determinan di dalam memformat fikih Islam. Penafian terhadap realitas tersebut hanya akan menyebabkan hukum Islam yang dibentuk mengalami “miskram” atau keguguran sejak awal

Perkembangan yang kian mengarah pada upaya saling menghargai antara satu umat dengan umat lain menuntut diciptakannya fikih yang pluralis. Yakni, fikih yang menghargai umat agama lain, sebagaimana kita hendak dihargai oleh yang lain. Al-Qur`an sendiri telah dengan tegas mengakui keberadaan agama-agama lain dan menyerukan kepada umat Islam untuk hidup berdampingan secara damai. Fikih pluralis bisa juga dimaknakan sebagai fikih yang meletakkan seluruh umat manusia dalam kesederajatan universal. Bahwa ada perbedaan-perbedaan pilihan agama, itu adalah sunnatullah. Pluralitas agama bukan kehendak manusia, melainkan kehendak Alla SWT. Allah berfirman di dalam Alquran, *wa law sya`a rabbuka laja`alukum ummatan wahidatan* [Jika Tuhanmu menghendaki, Dia (bisa) menjadikan kamu (hanya) satu umat (saja)]. Dan ternyata Allah lebih menghendaki agar manusia ini terdiri dari pelbagai-bagai umat. Dengan pendasaran pada ketentuan etis ini, jelas bahwa al-Qur`an (di)hadir(kan) untuk merawat adanya pluralisme itu, mulai dari pluralisme etnis hingga pluralisme agama, bukan untuk menolaknya. Kita bisa menerima al-Qur`an sekiranya kita menerima pluralisme.

Dasar-dasar fikih pluralis itu sangat mungkin dicari misalnya dalam sejarah, di samping dalam fakta-fakta normatif al-Qur`an dan al-Sunnah. Misalnya, sebuah peristiwa yang dikisahkan oleh Ibnu Ishaq dalam *al-Siyrah al-Nabawiyah*. Dikisahkan bahwa Nabi pernah menerima kunjungan para tokoh Kristen Najran yang berjumlah 60 orang. Rombongan dipimpin Abdul Masih, al-Ayham dan Abu Haritsah bin Alqama. Abu Haritsah adalah seorang tokoh yang sangat disegani karena kedalaman ilmunya dan konon karena beberapa *karomah* yang dimilikinya. Menuntut Muhammad ibn Ja`far ibn al-Zubair, ketika rombongan itu sampai ke Madinah, mereka langsung menuju Masjid ketika Nabi sedang melaksanakan shalat ashar. Mereka memakai jubah dan surban. Ketika waktu kebaktian telah tiba, mereka pun melakukannya di dalam mesjid dengan menghadap ke arah timur. Ini menunjukkan bahwa betapa sikap saling menghargai dan mentoleransi bahkan dalam soal pelaksanaan ritus peribadatan telah dikukuhkan oleh Nabi semenjak awal kehadiran Islam.

Fakta lain juga terlihat dalam Piagam Madinah. Misalnya menyangkut kebebasan beragama (*hifdz al-din*), dalam pasal 25 Piagam Madinah disebutkan, “bahwa orang-orang Yahudi Bani Auf adalah satu umat dengan kaum Muslimin. Orang-orang Yahudi bebas berpegang kepada agama mereka dan orang-orang Muslim bebas berpegang kepada agama mereka, termasuk pengikut mereka dan diri mereka sendiri. Bila di antara mereka ada yang melakukan aniaya dan durhaka, maka akibatnya akan ditanggung oleh dirinya dan keluarganya”. Pasal ini menunjukkan dengan sangat jelas bahwa kebebasan beragama itu dijamin oleh Islam. Dalam Alquran surat surat al-

Kafirun [109]: 6, Allah berfirman, “untukmulah agamamu, dan untukkulah agamaku”. Kiranya ayat-ayat ini, salah satunya, yang melatari mengapa Piagam Madinah ini tidak mencantumkan agama resmi Negara Madinah yang *de facto* dipimpin oleh Nabi Muhammad, sang pembawa Islam.

Sebagai implikasi dari pengakuan terhadap eksistensi agama-agama itu, maka Islam menjamin hak kebebasan dalam beragama. Al-Qur`an menegaskan, *la ikraha fiy al-din* (tak ada paksaan untuk berpindah atau masuk pada suatu agama). Sebab, pemaksaan terhadap seseorang untuk masuk dalam satu agama, tanpa diikuti dengan sebuah keyakinan yang mantap, maka keberagamaan mereka adalah palsu dan pura-pura. Memeluk suatu agama sejatinya harus diikuti dengan keyakinan yang mendalam terhadap sejumlah ajaran yang dibawa oleh agama itu. Hal itu setali tiga uang dengan pemaksaan untuk keluar dari agama tertentu pula. Sekiranya terjadi perpindahan agama, maka perpindahan tersebut hanya semu belaka, karena hati dan komitmen yang bersangkutan masih berada dalam agama pertama.

Hak untuk memilih suatu agama atau keluar dari suatu agama merupakan hak yang asasi pada diri setiap orang. Ketika agama lama dipandang tidak lagi bersejalan dan efektif di dalam melakukan kerja-kerja sosial dan spiritual kemudian ia berpindah ke agama yang lain, maka itu adalah hak yang bersangkutan sepenuhnya. Allah Swt. berfirman dalam surat al-Kahfiy [18] ayat (29), “*faman sya`a falyukmin, man sya`a falyakfur*”. [barangsiapa yang ingin beriman, hendaklah dia beriman; dan barangsiapa yang ingin kufr, maka biarkan saja ia kufr]. Artinya, pilihan iman atau kufr terhadap suatu agama sepenuhnya merupakan tindakan dan pilihan individual. Namun, dalam perkembangannya kemudian, hak perlindungan atas agama ini justru dipraktekkan dalam suatu mekanisme hukum yang bertentangan dengan prinsip tersebut, yaitu hukuman keras bagi seorang Muslim yang pindah agama (*murtad*). Sebuah hadits ahad yang memiliki hirarki kehujjahan lemah pun kerap dikutip; *man baddala dinahu faqtuluhu* (barangsiapa yang mengganti agama, maka bunuhlah). Karena teks ini tergolong sebagai hadits ahad, maka ia tidak bisa dijadikan sebagai pijakan hukum. Bukan hanya itu, hadits ini juga bertentangan dengan semangat dasar dari al-Kahfiy ayat 29 di atas.

Piagam Madinah pun sudah dimulai dengan pernyataan bahwa setiap warga kalibah memiliki hak untuk mendapatkan perlindungan diri dan keluarganya. Tak seorang pun yang terikat dengan perjanjian itu diperbolehkan untuk diperlakukan secara sewenang-wenang. Dalam sejumlah hadits Nabi Muhammad menegaskan tentang diharamkannya penumpahan darah orang-orang yang tak bersalah. Perlindungan tidak hanya terhadap umat Islam, melainkan juga terhadap umat agama lain. Nabi Muhammad bersabda, *man adza dzimmiyan faqad adzaniy* (barangsiapa menyakiti orang kafir dzimmi, maka sama dengan menyakitiku). Ini menunjukkan betapa tingginya perlindungan yang diberikan oleh Islam melalui Nabi Muhammad terhadap kehidupan manusia. Dalam khutbah Wada` (pidato perpisahan) di Mina, Nabi Muhammad menyatakan *inna dima`akum wa amwalakum haram `alaikum*. (Sesungguhnya darah kalian dan harta benda kalian adalah terlindungi). Khutbah Nabi yang menegaskan pentingnya penegakan prinsip-prinsip dasar kemanusiaan itu telah menjadi puncak dari tugas kerasulan Muhammad. 80 hari setelah penyampaian khutbah itu Nabi Muhammad meninggal dunia.

Resolusi Majelis Umum PBB 217A (III) 10 Desember 1948 menyetujui dan mengumumkan Deklarasi Universal tentang Hak Asasi Manusia (DUHAM). Apa yang termuat dalam DUHAM banyak memiliki kesamaan dalam memandang manusia dengan apa yang dipraktikkan Nabi melalui Piagam Madinahnya. Misalnya, menyangkut kebebasan beragama dijelaskan dalam; pasal 18, “setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama, dalam hak ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaannya dengan cara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum maupun yang tersendiri”. Pasal 19, “setiap orang berhak atas kebebasan mempunyai dan mengeluarkan pendapat dalam hak ini termasuk kebebasan mempunyai pendapat-pendapat dengan tidak mendapat gangguan, dan untuk mencari, menerima dan menyampaikan keterangan-keterangan dan pendapat-pendapat dengan cara apa pun dan dengan tidak memandang batas-batas”.

Dalam konstitusi negara Indonesia, kebebasan beragama ini dijamin. UUD 1945 Pasal 28E ayat (1) menyebutkan, “setiap orang bebas memeluk agama, dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara, dan meninggalkannya serta berhak kembali. Dalam ayat (2) pasal 28E juga dikatakan, “setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya”. Pasal 29 ayat (2) menyatakan, “negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Pasal-pasal ini menunjukkan bahwa tak seorang bisa diintimidasi menyangkut pilihannya terhadap suatu agama. Seseorang juga tak bisa dihardik karena yang bersangkutan mengikuti dan mengekspresikan tafsir tertentu dalam agama.

Demikian jelasnya sandaran normatif-historis dan yuridis konstitusional bagi penegakan hak kebebasan dalam beragama termasuk hak untuk menafsirkan agama. Namun, fakta tentang adanya pelanggaran hak-hak tersebut masih kuat. Perampasan hak masih banyak dirasakan oleh sebagian warga negara di Indonesia. Contoh paling fenomenal adalah apa yang dialami kelompok Ahmadiyah. Ahmadiyah bukan hanya divonis sesat dan menyesatkan oleh Majelis Ulama Indonesia melalui fatwanya tanggal 28 Juli 2005 sebagai penegasan terhadap fatwa MUI dalam Munas II Tahun 1980, MUI pun meminta pemerintah untuk melarang penyebaran faham Ahmadiyah di seluruh Indonesia dan membekukan organisasi serta menutup semua tempat kegiatannya. Dengan mendasarkan diri pada fatwa MUI ini, sebagian umat Islam melakukan tindakan kekerasan dengan merusak kantor-kantor, mesjid, dan rumah-rumah kelompok Ahmadiyah. Cara-cara kekerasan seperti ini tentu tak bisa dibenarkan.

C. Dari Fikih Rasial ke Fikih non-Rasial

Bias ras, etnis, dan lokalitas, sebagaimana dikemukakan di awal tulisan ini, ikut memberikan pengaruh terhadap corak fikih. Ada beberapa contoh bisa dikemukakan. *Pertama*, bias etnis ini terlihat dari perbedaan fikih antara al-Syafi’i dan Abu Hanifah. Berbeda dengan Imam Syafi’ie yang berasal dari etnik Arab dan keturunan Quraisy, maka Abu Hanifah berasal dari etnik Parsi. Seperti umum diketahui, Imam Syafi’i adalah orang yang sangat kukuh dengan pendapatnya bahwa membaca al-fatihah dalam shalat dengan bahasa Arab merupakan sebuah keharusan. Jika tidak dilakukan, maka

shalatnya tidak shah. Imam Syafi'i agaknya tak peduli terhadap ratus juta umat Islam non-Arab atau mereka yang tidak bisa membaca al-fatihah dengan cara yang ditentukan Imam Syafi'i. Shalat di tangan al-Syafi'ie telah menjadi ibadah yang beraroma serba Arab.

Sementara Abu Hanifah memperbolehkan membaca al-fatihah dalam bahasa Parsi bagi orang yang tidak mampu membacanya dengan bahasa Arab. Ia berpendapat, membaca fatihah dengan bahasa Persi--atau dengan bahasa-bahasa lainnya--adalah sah. Ia tak membedakan apakah orang yang shalat tersebut tak mampu membaca dengan bahasa Arab atau memang sengaja tidak membaca dengan menggunakan bahasa Arab. Muhammad 'Abid al-Jabiriy dalam *Wijhah Nadhar* (al-Jabiriy, 1992: 17), mengemukakan "anna mu'dham al-muslimin al-yawm la yatakallamuna al-'arabiyyah bal yajhalunaha tamaman". [Bahwa sebagian besar umat Islam di dunia ini sekarang tak berbicara dengan menggunakan bahasa Arab, bahkan mereka tak mengetahuinya sama sekali).

Kedua, begitu juga pertentangan terjadi di kalangan *fuqaha`* perihal boleh dan tidaknya khutbah jum'at disampaikan dengan bahasa non-Arab. Kalangan Syafi'iyah seperti yang dipapar Ibnu Hajar al-Haytami dalam *al-Minhaj al-Qawim* (al-Haytami, t.th: 86), menyatakan bahwa bahasa Arab merupakan persyaratan mutlak bagi suatu khutbah, sekalipun seluruh jamaahnya orang-orang asing yang tidak paham bahasa tersebut. Sebab, demikian mereka berargumen, yang wajib bagi jamaah jum'at bukanlah memahami khutbah tersebut, melainkan mendengarkannya (*sima' al-khutbah*) sambil mengimajinasikan maknanya. Pendapat sebaliknya datang dari kalangan Hanafiyah. Tarik-menarik antara yang memperbolehkan dan yang melarangnya ini mewarnai diskursus pemikiran fikih klasik, yang resonansinya telah merambah ke kawasan negeri-negeri Muslim yang lain, termasuk Indonesia.

Ketiga, ketika membahas tentang *thayyib* dan *khabitsnya* binatang sehingga jelas antara yang halal dan yang haram, kalangan Syafi'iyah menyerahkan kepada orang Arab sebagai penentu standarnya. Abu Suja' di dalam kitabnya, *al-Taqrīb* (Abu Suja', t.th: 62), mengatakan *wakullu hayawanin istathabathu al-'arab fahuwa halal illa ma warada al-sya'u bi tahrimihi. Wa kullu hayawanin istakhbatsathu al-'arab fa huwa haram illa ma warada al-syar'u bi ibahatihi*. (Setiap binatang yang dipandang baik oleh orang Arab adalah halal untuk dimakan kecuali ada penjelasan yang menyebutkan keharamannya. Dan setiap binatang yang dipandang buruk oleh orang Arab adalah haram untuk dimakan, kecuali ada dalil yang menyatakan kehalalannya).

Keempat, untuk mendukung rasialisme berkedok Islam itu tak jarang para ulama klasik menyandarkan diri pada sejumlah hadits dha'if bahkan *mawduhu`*. Misalnya pandangan yang merendahkan orang-orang Etiopia, Sudan, dan orang kulit hitam pada umumnya. Sebuah riwayat menyatakan, "pilihlah pasangan hidup yang cocok untuk anak-anakmu. Tapi, hindarilah menikah dengan orang kulit hitam karena mereka adalah ras yang cacat. Bahkan, Ibnu Hanbal pernah mengutip sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa menciptakan dua jenis ras dari pundak Adam. Satu, ras kulit hitam diciptakan dari pundak kiri Adam dan mereka adalah calon penghuni neraka. Dua, ras kulit putih yang diciptakan dari pundak kanan Adam, dan mereka ini adalah calon penghuni sorga (Ibnu Hanbal, 1993: 492). Ibnu Hanbal tampaknya mempercayai bahwa hadits tersebut adalah otentik dan sahih. Pendapat senada konon datang dari Ibnu Hibbat dan Muhammad bin Abdullah al-Hakim.

Pandangan fikih yang lebih mendahulukan atau persisnya mengunggulkan satu ras di atas ras yang lain bukan hanya bertentangan dengan hak asasi manusia, melainkan juga telah melanggar prinsip etika dan dasar ajaran Islam yang berpendirian bahwa semua manusia adalah sama. Dengan demikian, pandangan fikih dan hadits rasial di atas sulit dipercaya dan seharusnya kita tolak. Sebab, dalam pandangan Islam, ras yang satu tidak lebih unggul dari yang lain. Warna kulit tertentu lebih rendah dari yang lain. Nabi Muhammad pernah bersabda, *al-nas kulluhum sawasiyatun ka asnan al-musyth*. [seluruh manusia adalah sama, seperti gerigi-gerigi sisir]. Nabi juga bersabda, “setiap Nabi diutus untuk kaumnya, tapi saya diutus untuk semua bangsa, baik yang merah maupun yang hitam” (*bu’itsu ila kulli ahmara wa aswada*). Di tempat yang lain, Nabi Muhammad menegaskan, *la fadhla li ‘arabiy ‘ala ‘ajamiy* (tak ada keistimewaan orang Arab atas orang bukan Arab), kecuali karena takwanya kepada Allah SWT. Karena itu, kecenderungan untuk mengidentikkan Islam dengan ras Arab adalah tindakan yang reduksionistik yang harus dihindari.

Umat Islam jangan meniru rasialisme dalam Yahudi yang memposisikan bangsa Israel sebagai bangsa unggulan. Bangsa Israel mengaku sebagai bangsa terpilih yang melebihi bangsa-bangsa lain. Umat Israel mengaku sebagai umat yang paling disayang Tuhan. Dalam kitab Ulangan disebutkan, “sebab engkau adalah umat yang kudus bagi Tuhan, Allahmu. Engkau yang dipilih oleh Tuhan, Allahmu, dari segala bangsa di atas muka bumi untuk menjadi umat kesayangannya”. Bahkan bangsa lain itu harus ditumpas dan tidak boleh dikasihani. Disebutkan, “dan Tuhan, Allahmu, telah menyerahkan mereka kepadamu, sehingga engkau memukul mereka kalah, maka haruslah kamu menumpas mereka sama sekali. Janganlah engkau mengadakan perjanjian dengan mereka dan janganlah engkau mengasihani mereka”. Di ayat lain disebutkan tentang adanya pelarangan bagi bangsa Israel untuk mengawini bangsa lain karena bangsa lain itu dianggap rendah. Di dalam ayat-ayat ini diperoleh satu pandangan triumphalistik, eksklusif, dan rasis. Nada mempersalahkan dan merendahkan bangsa lain sangat kuat.

Dalam perkembangan modern, pandangan keagamaan yang rasis seperti ini mendapatkan resistensi dari para pejuang Hak Asasi Manusia. Hak asasi manusia dimaksudkan sebagai hak-hak yang dimiliki manusia karena terberikan kepadanya. Hak asasi mengungkapkan segi-segi kemanusiaan yang perlu dilindungi dan dijamin dalam rangka memartabatkan dan menghormati eksistensi manusia secara utuh. Setiap orang, apapun warna kulitnya, memiliki hak dan kedudukan yang sama. Dan Islam sesungguhnya merupakan agama yang memiliki komitmen dan perhatian cukup kuat bagi tegaknya hak asasi manusia di tengah masyarakat. Dalam sejarahnya yang awal, Islam hadir justru untuk menegakkan hak asasi manusia. Ketika orang-orang berkulit hitam legam mendapatkan diskriminasi dan marginalisasi, maka Islam melalui Muhammad SAW menegaskan tentang adanya kesetaraan seluruh umat manusia.

Indonesia modern sudah memiliki regulasi yang mendukung adanya penghapusan terhadap diskriminasi rasial itu, yaitu UU No. 9 tahun 1999, terdiri dari 25 pasal, tentang ratifikasi Konvensi tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial. Indonesia sudah memiliki UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM). Dalam UUD 1945 pasal 28I ayat (2) disebutkan, “setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apa pun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif”.

D. Dari Fikih Patriarkhi ke Fikih Berkeadilan Gender

Sebuah fakta bahwa mayoritas perumus fikih adalah laki-laki. Sehingga, mudah dimengerti jika impuls-impuls kelelakian sangat mewarnai pembahasannya. Bias kelelakian tak bisa disembunyikan; diskriminasi bahkan dehumanisasi terhadap perempuan secara mencolok terlihat di sejumlah kitab fikih. Misalnya, fikih menempatkan laki-laki di atas perempuan; harga dan bobot satu orang laki-laki sama dengan dua orang perempuan; seorang suami dapat secara bebas menceraikan istrinya yang diduga berzina, tapi tidak demikian sebaliknya.

Menarik memperhatikan pernyataan Abu Hamid al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* mengenai pernikahan. Baginya, pernikahan merupakan sebetuk perbudakan (*naw'u riqqin*). Kewajiban bagi seorang istri adalah mentaati suaminya secara mutlak (*fa'alaiha tha'at al-zawj muthlaqan*), bukan menggugat dan mempertanyakannya (al-Ghazali, t.th.: 48). Pandangan ini saya duga lahir dari satu pandangan bahwa ketaatan tanpa reserve ini merupakan imbalan dari nafkah yang diberikan sang suami. Ini karena fikih klasik tak pernah membayangkan hadirnya seorang perempuan yang mampu menjadi tulang punggung perekonomian keluarga. Yang diketahui, perempuan adalah makhluk domestik yang tak berpenghasilan, sehingga untuk memenuhi kebutuhannya harus disokong laki-laki. Seluruh keperluan perempuan baik yang primer maupun yang sekunder mesti dipenuhi laki-laki. Isteri bertugas untuk memberikan pelayanan paripurna bagi suaminya.

Begitu juga dalam soal kepemimpinan perempuan. Sejumlah ulama fikih klasik dan ulama belakangan yang masih mengkonservasi fikih lama berpendirian bahwa perempuan tak layak menjadi pemimpin. Pendapat ini misalnya dikemukakan oleh Imam Malik, Imam Syafi', dan Imam Ahmad bin Hanbal. Salah satu yang dijadikan argumen adalah bahwa seorang pemimpin itu harus cerdas, sementara perempuan dengan mengacu konon pada sebuah hadits adalah makhluk yang lemah akal (*naqishat 'aql*). Al-Razi menegaskan bahwa akal dan pengetahuan laki-laki pasti menggungguli akal dan pengetahuan perempuan (Fahrudin, t.th.: 88) Secara normatif, mereka juga mengacu pada al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 34.

Kenyataan yang demikian dapat dimaklumi. Fikih yang disusun pada zaman pertengahan itu tidak mungkin menyuarakan tuntutan emansipasi dan kesetaraan seperti saat ini. Pada era itu, tuntutan seperti itu tidak ada dan dominasi laki-laki atas perempuan dalam segala bidang dianggap sebagai sesuatu yang wajar, bukan hanya di dunia Islam tetapi juga di kawasan budaya lainnya di dunia termasuk Eropa. Misalnya, dalam perkara poligami. Masyarakat dunia pada waktu itu telah menerima praktek poligami sebagai sesuatu yang biasa dan tak terelakkan (Thabathaba'i, 1991: 189). Poligami telah berlaku sejak dahulu kala pada masyarakat Cina, India, Mesir, Arab Persia, Yahudi, Sisilia, Rusia, Eropa Timur, Jerman, Swiss, Austria, Belanda, Denmark, Swedia, Norwegia, dan lain-lain. Bahkan, kalau bacaan saya benar, seluruh agama-agama besar dunia ketika itu memang tidak memberikan penentangan apapun terhadap lembaga poligami. Alih-alih untuk melakukan penolakan, yang terjadi justru beberapa agama telah melakukan akomodasi habis-habisan terhadap poligami. Kita tahu, masyarakat Yahudi membolehkan poligami yang tanpa batas. Hal yang sama juga dilakukan oleh pemeluk agama Nashrani. Mitos dan legenda Hindu banyak berbicara tentang beberapa ratus istri dari beberapa dewa, Krishna misalnya

Fakta ini menunjukkan bahwa fikih adalah penjumlahan semata antara teks dan tradisi. Dan dalam kehidupan riil, teks dan konteks selalu saling mengandaikan dan mempersyaratkan. *Wa ba'adu*, seandainya saja pada waktu itu perempuan diberi ruang yang sama dalam mengemukakan pendapat, kemungkinan besar wajah fikih akan kontras dengan fikih laki-laki. Kini gerakan kesetaraan dan keadilan gender semakin nyaring disuarakan, bahkan bukan hanya oleh kalangan perempuan melainkan juga kaum laki-laki. Dari kalangan feminis Muslim ada dorongan kuat untuk menolak hegemoni dan dominasi laki-laki. Untuk kepentingan itu, mereka tanpa ragu melakukan sejumlah penafsiran ulang atas teks-teks agama yang dipandang bermasalah sekiranya dimaknai secara hurufiah. Mereka menafsir kembali tentang relasi suami-isteri, kepemimpinan perempuan, poligami, kesaksian perempuan, wali perempuan, kedudukan anak laki-laki dan anak perempuan, dan sebagainya.

Yang dituju dari gerakan kaum feminis Muslim itu bukanlah untuk menciptakan dominasi baru, yaitu dominasi perempuan atas laki-laki, melainkan pada terciptanya kehidupan berkeadilan dan berkesetaraan. Seseorang tak bisa direndahkan hanya karena ia berjenis kelamin perempuan. Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan mestinya tak ada soal. Tidak mengapa bahwa karena kodratnya, perempuan harus melahirkan dan menyusui. Menjadi problem sekiranya perbedaan jenis kelamin tersebut melahirkan ketidakadilan perlakuan sosial antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, perempuan diposisikan sebagai makhluk yang hanya boleh bekerja dalam dunia domestik dan tidak dalam dunia publik karena dunia publik merupakan area khusus bagi laki-laki. Perempuan tidak memiliki kewenangan untuk menjadi pemimpin di tingkat keluarga maupun masyarakat.

Diskriminasi berdasarkan jenis kelamin adalah ketidak-adilan, sebab seseorang tak pernah bisa memilih ia harus lahir dengan kelamin apa. Allah menciptakan laki dan perempuan ibarat menciptakan siang dan malam. Keduanya saling mempersyaratkan dan melengkapi. Perempuan bukan makhluk setengah jadi. Ia adalah manusia utuh yang memiliki hak dan kedudukan yang setara dengan laki-laki. Fikih yang demikian inilah yang dimaksudkan dengan fikih berkeadilan gender. Yaitu fikih yang mutlak memegang prinsip keadilan gender, karena kesetaraan gender merupakan unit inti dalam relasi keadilan sosial. Tanpa kesetaraan gender tidak mungkin keadilan sosial dapat tercipta. Sejumlah pakar fikih Islam di Indonesia sudah banyak yang melakukan konstruksi fikih berkeadilan gender itu, misalnya KH Husein Muhammad (2001), Masdar F. Mas'udi (1997), dan lain-lain.

E. Dari Fikih Lokal Arab ke Fikih Lokal Indonesia

Begitu kita membuka kitab fikih konvensional, yang akan terbaca pertama kali adalah bahasan mengenai macam-macam air (*bab al-miyah*). Disadari bahwa air memang merupakan kebutuhan vital setiap orang. Akan tetapi, kebutuhan pada air itu semakin terasa signifikan bagi orang-orang yang hidup di kawasan-kawasan yang tandus, seperti Jazirah Arab. Pernahkah kita membayangkan barang sejenak, sekiranya fikih tersebut disusun oleh orang-orang yang hidup di daerah-daerah yang curah hujannya sangat tinggi? Saya berada dalam dugaan kuat, bunyi bahasan pertama fikih itu pasti bukan masalah air (*al-miyah*), melainkan sesuatu yang lain yang lebih kontekstual bagi masyarakat di situ.

Barang-barang yang wajib dizakati, misalnya, didominasi tanam-tanaman dan buah-buahan yang ada di Arab sana, seperti kurma, anggur, dan sebagainya. Tak ada kewajiban berzakat bagi petani apel, kopi, palawija, dan lain-lain. Begitu juga tentang jenis-jenis binatang yang wajib dizakati meliputi hewan yang ada di sana, seperti unta, kambing, dan sapi. Tak disebutkan zakat bagi kerbau, kuda, dan lain-lain. Itu hanya menyangkut kondisi alam dan geografis yang membedakan secara kontras antara alam Arab dengan Indonesia. Belum lagi kalau memperhatikan variabel-variabel lain, seperti dalam soal konstruksi politik, adat-istiadat, kearifan-kearifan lokal yang ikut membentuk fikih.

Yang jelas, kepentingan akan hadirnya fikih Indonesia semakin niscaya jika kita menghitung kondisi sosial budaya masyarakat yang khas Indonesia. Dalam konteks ini, fikih Indonesia mengandaikan adanya pandangan-pandangan keagamaan (baca, fikih) yang digali dari tradisi, kebiasaan, kondisi sosial dan politik Indonesia sendiri. Bukan fikih yang direpitisi dari fikih Arab dengan segala adat-istiadat dan struktur sosial politik yang mengikutinya untuk kemudian diterapkan di area yang lain. Dalam kaitan itu, sejumlah intelektual Islam Indonesia mengajukan proposal pemikiran masing-masing. Munawir Sadjali membawa isu tentang pentingnya reaktualisasi ajaran Islam, Nurcholish Madjid dengan kontekstualisasi dan modernisasi ajaran Islam, Kuntowijoyo dengan objektivikasi Islam, Masdar F. Mas'udi dengan rekonstruksi konsep qathi'ie-dhanninya, dan Abdurrahman Wahid dengan pribumisasi ajaran Islam.

Abdurrahman Wahid dengan gagasan pribumisasi Islam ini misalnya menghendaki agar konsep-konsep ajaran universal Islam diadaptasikan dengan nilai-nilai dan kebudayaan lokal yang tumbuh dalam masyarakat. Ia berpendapat bahwa keputusan-keputusan hukum dalam Islam harus selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan dan konteks lokal masyarakat. Melalui gagasan ini, ia menolak keras proses arabisasi atau mengidentikkan diri dengan budaya Timur Tengah. Sebab, baginya, arabisasi bukan hanya potensial menghancurkan budaya-budaya lokal, melainkan juga sekaligus menghilangkan sama sekali identitas masyarakat. Arabisasi hanya akan menyebabkan ketercerabutan kita dari akar budaya kita sendiri (Wahid, 2005: 119). Arabisasi juga harus ditolak karena ia mengandung semangat triumfalistik yang memandang budaya-budaya non-Arab sebagai tidak murni dan tidak otentik.

F. Penutup

Sayang sekali buku-buku fikih yang beredar luas di lingkungan umat Islam hari ini tidak bisa beranjak jauh dari apa yang telah ditulis oleh para ulama terdahulu. Fikih umat Islam sekarang masih didominasi fikih abad pertengahan yang kebanyakannya dikreasikan para ulama Timur Tengah. Padahal, sebagaimana telah dipaparkan, bahwa teks fikih klasik tersebut tak cukup memadai mengatasi problem-problem lokal masyarakat Islam. Karena itu, kita membutuhkan fikih yang berlandas tumpu pada kenyataan-kenyataan konkret yang berlangsung hari ini, di sini (di Indonesia ini).

Fikih terbaik bukanlah fikih yang terus menerus bergerak mundur ke belakang, ke abad pertengahan, melainkan fikih yang berjalan ke depan, tentu dengan banyak belajar dari masa lalu. Kita tak boleh puas hanya dengan mengkonservasi fikih-fikih lama, tanpa keberanian untuk mengembangkannya ke arah yang lebih baik. Faktanya, para ulama lebih banyak memelihara fikih lama (*al-muhafadhah 'alal qadim al-shalih*)

dan belum mengkriya fikih baru (*wal-akhdzu bil jadid al-ashlah*). *Wallahu A'lam bis Shawab*.

DAFTAR PUSTAKA

- Jamanuddin Rahmat: konflik Nalar Fikih NU. Transformasi Paradigma Bahsul Masa'il. Jakarta: Lakpesdam, 2002.
- Abi Ishak Syayrazi, al-Muhadzadzab fiy Fiqh al Imam al-Syafi'ie. Semarang: Taha Putra. Tanpa Tahun.
- Abd. Moqsith Ghazali. Tafsir Islam Progresif tentang Nikah Beda Agama dalam Jurnal Istiqa, Depag RI: Jakarta. 2005.
- Abu Muhammad Abd. Malik ibn Hisyam al-Ma'arifi. Al-Syarh al-Nabawiyah, Kairo Dar al-hadis, 2004.
- Majelis ulama Indonesia, Fatwa Munas VII MUI. Jakarta: MUI. 2005.
- Muhammad Abid al-Jabiri. Wjihah Nadhan, Mesir: 1992.
- Ibn Hajar al-Haytami, al-Minhaj al-Qowim, Semarang: Toha Putra. Tanpa Tahun.
- Abu Suja'. al-Taqrib. Tanpa Tahun.
- Ibn Hanbal, Musnad al Imam Ahmad ibn Hanbal. Beirut: 1993.
- Abdul Hamid al-Ghazali, Ihya Ulumuddin. Tanpa tahun.
- Fahrudin al Razi, Miftahul Gaib. Tanpa tahun.
- Thabathabai, al Mizan Fiy Tafsir al-Qur'an, Beirut: Mu'assah al-a'lamli al-Mathbu'at: 1991.
- KH. Husin Muhammad, Fiqh Perempuan, Refleksi Ki'ai atas Wacana Agama dan Gender, Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Masdar F.Mas'udi, Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan, Bandung: Mizan, 1997.

Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Mengubah Wajah Fikih Islam. Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desanfran, 2005.

Noorzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia. Penggagas dan Penilaian Tengku habibi Biografi Abd Shidiq*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.