

## PEMBELAJARAN FIQH BERBASIS KEMAJMUKAN

Sri Mawarti

Pengawas Madrasah Tingkat Tsanawiyah Kementerian Agama Kota Pekanbaru

e-mail: [srinawarti66@gmail.com](mailto:srinawarti66@gmail.com)

### Abstrak

*Kajian dalam Ilmu Fiqh seringkali berada pada posisi benar-salah, halal-haram, dan seterusnya. Sementara hari ini, kita berada pada kontruksi budaya dan kondisi sosial yang sangat majmuk. Oleh karena itu, menjadi sangat penting untuk mengembangkan sebuah rumusan fiqh yang dibangun di atas basis kemajmukan itu sendiri, yang mengakui perbedaan serta menempatkan perbedaan tersebut dalam kesederajatan dan toleransi. Dalam bidang fiqh, wawasan multikulturalisme ini harus dibangun secara metodologis dengan cara mengembangkan paradigma tafsir sosial Islam yang mengedepankan pemaknaan-pemaknaan yang dinamis, progresif, dan toleran. Dalam hal ini, fiqh multikulturalis dapat dibangun di atas dasar prinsip mashlahah dengan menggunakan pendekatan maqashid al-syari'ah. Konsekuensinya, nilai-nilai al-Quran yang bersifat universal dipandang sebagai nilai yang bersifat substantif ketimbang nilai yang bersifat lokal-partikular. Karena itu, dengan pendekatan maqashid al-syari'ah, maka nilai keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah-kebijaksanaan dan cinta kasih dianggap sebagai nilai yang paling utama yang akan menjadi sumber dan inspirasi tatkala al-Qur'an menjelaskan ketentuan-ketentuan sebuah kasus hukum tertentu (legal-specific). Nilai-nilai yang bersifat universal inilah yang lebih relevan untuk dijadikan sebagai basis perumusan fiqh multikulturalis, karena nilai-nilai universal ini mampu menjangkau seluruh aspek kemanusiaan tanpa memandang perbedaan ras, agama, warna kulit, budaya dan sebagainya.*

**Kata kunci;** *Fiqh, Kemajmukan, Keindonesiaan*

### Pendahuluan

Dalam tradisi keilmuan Islam, ilmu fiqh merupakan salah satu disiplin ilmu yang penting dan strategis. Karena itu, menurut Komaruddin Hidayat (1996:28), pola pikir umat Islam hingga hari ini sangat *fiqh-oriented*. Setidaknya ada dua alasan mengapa fiqh begitu dominan. *Pertama*, Islam mempunyai ajaran yang menuntut tindakan praktis berkenaan dengan norma perilaku dan aturan peribadatan yang secara lahiriah harus bisa diukur. *Kedua*, fiqh telah

menjadi kebutuhan bagi para ulama dan umara dalam mengendalikan atau membimbing umat Islam dalam perilaku sosial dan politik.

Karena dominasi fiqh ini, maka Muhammad Abid al-Jabiri dalam *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (1989:96) menggambarkan peradaban Islam sebagai *hadharah al-fiqh* dan *hadharah al-bayan*, dua istilah yang digunakan al-Jabiri untuk menunjukkan betapa pentingnya disiplin ilmu fiqh dalam peradaban Islam

Dalam beberapa kasus, fiqh sesungguhnya diperoleh melibatkan realitas atau kondisi sosial disekitar munculnya produk fiqh itu sendiri. Begitu juga dalam hal pemikiran para ulama fiqh adalah hasil dari sebuah proses interaksi para ulama tersebut dengan fakta sosial yang melingkupinya. Sekedar contoh, pemikiran Imam Hanafi (pendiri madzhab Hanafi) yang hidup di tengah-tengah kota Baghdad, kota metropolitan, pusat perdagangan dan pusat perkembangan intelektual kala itu akan melahirkan rumusan ilmu-ilmu keislaman yang sangat berbeda, misalnya, dengan Imam al-Syafi'i (pendiri madzhab Syafi'i) yang tinggal di Mesir yang agraris (Hidayat, 1996:134), sementara pemikiran Imam Syafi'i sendiri mengalami evolusi dari *qaul al-qadim (old opinion)*, suatu pandangan tentang persoalan-persoalan keagamaan yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Baghdad, menuju *qaul al-jadid (new opinion)* yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Mesir.

Dari dua model pemikiran tersebut, ternyata terdapat beberapa pandangan *qaul al-qadim (old opinion)* yang direvisi oleh *qaul al-jadid (new opinion)* karena faktor lingkungan sosial (*social environment*) dan juga politik yang ia hadapi ketika tinggal di Baghdad dan Mesir sangat berbeda (Muzhar, 1988:24-25). Dengan demikian,

perbedaan faktor lingkungan sosial dan politik melahirkan perbedaan sudut pandang ulama dalam memahami fiqh.

Fenomena lain yang bisa kita ungkap berkaitan dengan perumusan fiqh sebagaimana yang berlangsung di era klasik adalah adanya sikap toleran para ulama fiqh terhadap keragaman pandangan dan pendapat yang muncul. Dengan kata lain, para ulama fiqh telah memperkenalkan sebuah model logika yang bersifat pluralistik dalam merumuskan hukum Islam. Empat madzhab yang paling populer di bidang hukum Islam, seperti madzhab Maliki, Hanafi, al-Syafi'i dan Hambali kurang lebih mengembangkan model logika pluarlistik ini. Mereka mengatakan sebuah pernyataan yang kurang lebih essensinya sama bahwa dalam pendapat-pendapatnya terkandung sebuah kebenaran, tetapi tidak menutup kemungkinan adanya mutiara kebenaran dalam pendapat-pendapat madzhab yang lain.

Kedua fenomena tersebut menyiratkan adanya kesadaran kemajmukan dalam pemikiran ulama fiqh. Mereka tampak sangat apresitaif terhadap pluralitas sosial, sehingga para ulama fiqh tidak mengembangkan logika tunggal yang mengusung tema keseragaman, tetapi mengembangkan logika pluralistik yang

mengakui keberagaman dalam bingkai al-Quran. Pluralitas atau kemajmukan, lalu dipandang sebagai sebuah kenyataan sejarah yang telah menjadi kehendak Tuhan. Dalam al-Quran sendiri dijelaskan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal dan menghargai (QS. 49 : 13).

Jadi, al-Quran sendiri telah mengembangkan sebuah sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu. Al-Quran juga menyebutkan bahwa perbedaan antara manusia dalam bahasa dan warna kulit harus diterima sebagai kenyataan yang positif yang merupakan salah satu tanda kebesaran Allah (QS. 30: 22).

### **Islam dan Kemajmukan**

Multikulturalisme merupakan sebuah gagasan yang kelahirannya dilatarbelakangi oleh keprihatinan maraknya konflik-konflik sosial yang diakibatkan oleh perbedaan identitas budaya, etnik, agama dan sebagainya. Paling tidak ada tiga kelompok sudut pandang yang biasa berkembang dalam menyikapi perbedaan identitas yang seringkali memunculkan konflik tersebut.

*Pertama*, pandangan primordialis. Kelompok ini menganggap perbedaan-perbedaan yang berasal dari genetika seperti suku, ras (dan juga agama) merupakan sumber utama lahirnya benturan-benturan kepentingan etnis maupun agama.

*Kedua*, pandangan kaum instrumentalis yang menganggap perbedaan suku, agama dan identitas yang lain sebagai alat yang digunakan individu atau kelompok untuk mengejar tujuan yang lebih besar, baik dalam bentuk materil maupun non-materiil. Konsepsi ini lebih banyak digunakan oleh politisi dan para elit untuk mendapatkan dukungan dari kelompok identitas. Dengan meneriakkan "Islam" misalnya, diharapkan semua orang Islam merapatkan barisan untuk mem-back up kepentingan politiknya. Dalam pandangan kaum instrumentalis, selama setiap orang mau mengalah dari *preference* yang dikehendaki elit, selama itu pula benturan antar kelompok identitas dapat dihindari bahkan tidak terjadi.

*Ketiga*, kaum konstruktivis, yang beranggapan bahwa identitas kelompok tidak bersifat kaku, sebagaimana yang dibayangkan kaum primordialis. Etnisitas dapat diolah hingga membentuk jaringan relasi pergaulan sosial. Karenanya, etnisitas merupakan sumber kekayaan hakiki yang

dimiliki manusia untuk saling mengenal dan memperkaya budaya. Bagi mereka, persamaan adalah anugrah dan perbedaan adalah berkah. Dalam hubungannya dengan pendapat yang ketiga ini terdapat ruang wacana multikulturalisme dan pendidikan multikultural sebagai sarana membangun toleransi atas keragaman.

Gagasan multikulturalisme ini sesungguhnya memiliki akar teologisnya dalam al-Quran. Al-Quran, misalnya, mengajarkan bahwa manusia memang diciptakan berbeda-beda dan bersuku-suku agar saling mengenal. Proses saling mengenal ini kemudian menjadi isu sentral yang muncul dalam gagasan multikulturalisme. Pandangan ini berangkat dari pandang *ontologis-metafisis* Islam yang bersumber pada ajaran *tawhîd*. Secara harfiah, *tawhîd* berarti kesatuan (*unitas*) yang secara absolut berarti mengesakan Allah dan membedakannya dari makhluk. Akan tetapi *tawhîd* juga dapat diartikan secara luas sebagai kesatuan (*unitas*) seluruh ciptaan – baik manusia maupun alam -- dalam relasi-relasi kehidupan. Dengan kata lain, *tawhîd* mengandung pengertian tentang kesatuan antara Tuhan, manusia dan alam (Madjid, 1998:276).

Dengan demikian, umat Islam harus mengakui bukan hanya bahwa Allah adalah

esa, tetapi juga mengerti bahwa ada kaitan antara segala sesuatu, termasuk kesatuan yang terjadi di antara seluruh ciptaan Allah (Nasr, 1993:33).

Dalam hubungannya dengan manusia, *tawhîd* memiliki implikasi yang luas terhadap konsep manusia yang dalam al-Qur'an digambarkan sebagai makhluk *theomorfs*. Al-Qur'an menyebut manusia sebagai *khalîfah Allâh fi al-ardl* (wakil Allah di muka Bumi) sekaligus sebagai hambanya (*'abd*). Manusia dalam konsep *khalîfah* adalah *manager of resources* (pengelola sumber daya) di bumi. Sedangkan manusia sebagai *'abd* (hamba Allah) berarti manusia – meskipun memiliki kebutuhan-kebutuhan yang bersifat *ardliyyah* tetapi juga menyadari adanya realitas-realitas *eskatologikal* sehingga ia pun harus bertanggungjawab atas apa yang ia lakukan di hadapan Tuhan.

Kemudian, dalam posisinya sebagai *khalîfah*, maka manusia berkewajiban mengembangkan ilmu pengetahuan, sebab ilmulah yang merupakan faktor utama yang membuat manusia diberi amanah sebagai *khalîfah* di muka bumi ini. Dengan ilmu itu, Adam sebagai nenek moyang manusia diletakkan atas malaikat dan makhluk lain yang sempat penasaran untuk meraih *khalîfah* di muka bumi ini sehingga mereka memperlakukan pemberian amanah ini kepada manusia (Qardhawi, 1999:106).

Mereka (para malaikat) beralasan bahwa merekalah yang lebih konsisten beribadah kepada Allah daripada manusia yang suka membuat kerusakan di muka bumi dan menumpahkan darah. Allah lalu menjawab: *Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang kamu tidak ketahui dan Allah mengajarkan Adam beberapa nama seluruhnya* (Q.S. al-Baqarah 30-33). Dengan “nama” (pengetahuan) yang diajarkan Allah itulah, manusia dijadikan Allah sebagai *kehalifah* di bumi. Berdasarkan fungsi manusia sebagai *kehalifah*, maka manusia berkewajiban memakmurkan bumi ini dengan cara berlomba-lomba meraih kebaikan (*fa astabiq al-khairat*). Dengan kata lain, konsep *kehalifah* ini sesungguhnya menyangkut kemanusiaan universal tanpa melihat perbedaan suku, ras, agama dan sebagainya.

Selain itu, konsep *tauhid* sendiri sering dimaknai sebagai keesaan Allah. Doktrin ini secara implisit mengandung sebuah pengertian bahwa selain Allah sudah barang pasti merupakan sebuah keragaman atau kemajemukan (pluralitas). Dengan demikian, kemajemukan merupakan sebuah keniscayaan sejarah yang tidak bisa dipungkiri. Berdasarkan kenyataan tersebut, multikulturalisme lalu mengembangkan watak toleransi terhadap keragaman, baik keragaman dalam aspek agama, suku, etnis, budaya atau keragaman

pemahaman keagamaan dalam wilayah internal sebuah agama. Bukan sekadar toleransi, multikulturalisme juga mengembangkan sikap menghormati terhadap keragaman tersebut.<sup>[42]</sup> Jadi, konsep multikulturalisme ini tidak sekadar toleransi, tetapi lebih menuju kepada penghormatan (*respect*) kepada yang lain (*the others*).

Pandangan ini sejalan dengan sikap dasar Islam yang pada intinya menyeru pada semua umat manusia menuju cita-cita bersama dalam bingkai kesatuan kemanusiaan tanpa membedakan ras, warna kulit, etnik, kebudayaan dan agama. Ini berarti dominasi ras dan diskriminasi atas nama apapun merupakan kekuatan antitesis terhadap tauhid, dan dipandang sebagai kemusyrikan dan kejahatan atas kemanusiaan. Pesan ini terkandung dalam al-Qur'an 3: 64: "*Katakanlah: Wabai semua penganut agama (dan kebudayaan)! Mantapkanlah manifesto kesetaraan dan keadilan (melalui dialog) antara kami dan kamu*".

Dengan demikian, nilai *sawa'* adalah menyangkut cara manusia melakukan perjumpaan dengan dan memahami diri sendiri dan dunia lain pada tingkat terdalam serta membuka kemungkinan-kemungkinan untuk menggali dan menggapai selaksa makna fundamental

kehidupan secara individual dan kolektif dengan berbagai dimensinya. Secara eksperimental, nilai *sawa'* ini tampil ke permukaan dan menjangkau perjumpaan antar dunia multikultural yang begitu luas. Ketika manusia hidup melalui perjumpaan dengan keragaman budaya, etnik, ras, agama dan sebagainya, maka seolah-olah ia mendapatkan pengalaman antar-kultural (*intercultural experiences*), seperti yang terjadi pada pola-pola sejarah pertentangan berbagai pandangan dunia.

### **Reformulasi Fiqh**

Dalam bidang fiqh, wawasan multikulturalisme ini pertama-tama harus dibangun secara metodologis dengan cara mengembangkan paradigma tafsir sosial Islam yang mengedepankan pemaknaan-pemaknaan yang dinamis, progresif, dan toleran. Dengan begitu, dunia teks dan realitas sosial-empirik dapat berkorelasi secara mutual dan kritis tanpa saling mensubordinasi yang lain. Paradigma hermeneutika sosial, misalnya, merupakan salah satu basis metodologis yang akan memicu pluralitas pemaknaan atas relasi antara teks dan konstruksi sosial ini.

Reformulasi metodologi hukum Islam klasik (*ushûl fiqh*) ini menjadi penting mengingat metodologi hukum Islam klasik

ini seringkali tidak berdaya bahkan sangat rapuh ketika berhadapan dengan realitas sosial saat ini. Kenyataan ini disebabkan oleh beberapa hal berikut. *Pertama*, metodologi hukum Islam klasik terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik di dalam mengedit dan menganulir ketentuan-ketentuan legal-formalistik di dalam hukum Islam yang tidak lagi relevan. Ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks, metodologi hukum Islam klasik selalu mengambil cara penundukan akal publik terhadap teks. *Kedua*, metodologi hukum Islam klasik terlampau sinis terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk umat manusia sendiri. *Ketiga*, sakralisasi teks (*taqdis al-nushûsh*) dan pengabaian realitas merupakan ciri umum dari metodologi hukum Islam klasik. Aktivitas ijtihad selalu digerakkan di dalam teks. Ijtihad yang tidak berkulminasi pada teks adalah *illegal*, sebab teks merupakan poros dari seluruh cara pemecahan problem. Ketiga alasan inilah yang menjadi akar meuculnya corak fiqh yang *theosentrik* dan *absitorik*. Asumsi ini tentu saja akan menutup peluang munculnya wawasan multikulturalisme dalam bidang fiqh.

Dengan metodologi yang memusatkan perhatian pada teks yang

bersifat teosentrik ini, maka penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran seringkali dilakukan secara tekstual tanpa memperhatikan makna substantif dari ayat yang ditafsirkan, seperti dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan konsep *abl al-kitāb*. Secara umum, al-Quran menggunakan terminologi *abl al-kitāb* bagi suatu komunitas Yahudi dan Nasrani yang dianggap memiliki hubungan persambungan akidah dengan kaum muslimin. Bahkan Allah sendiri menegaskan bahwa al-Quran datang untuk memberikan membenaran terhadap sebagian ajaran Taurat (kitab suci agama Yahudi) dan Injil (kitab suci agama Nasrani) serta mengoreksi sebagian ajaran lainnya.<sup>[15]</sup> Bahkan al-Quran juga menginformasikan bahwa Nabi Isa as telah mengajak penganut agama Yahudi untuk mengikuti ajaran yang dibawanya yang merupakan kelanjutan dari ajaran agama yang dibawa oleh Nabi Musa as., sekaligus menginformasikan kedatangan Nabi Muhammad saw sesudah beliau.<sup>[16]</sup> Karena alasan-alasan inilah, maka Islam kemudian mengakui nabi Musa dan nabi Isa sebagai nabi dan rasul Allah yang harus diyakini umat Islam.

Akan tetapi, meskipun komunitas Yahudi dan Nasrani disepakati para ulama

sebagai *abl al-kitāb*, namun menurut Arkoun, pandangan mengenai *abl al-kitāb* ini telah memunculkan polemik yang berkepanjangan karena *abl al-kitāb* biasanya dikonotasikan dengan orang lain yang sesat dan dipakai untuk menguatkan keunikan dan otentisitas wahyu yang baru. Citra baru mengenai wahyu yang baru ini memberi kesan bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani telah melakukan perubahan dan penyelewengan makna kitab suci. Pada gilirannya, mereka dianggap tidak mengikuti hukum Tuhan sehingga mereka diberi label sebagai orang “*kafir*”.

Padahal al-Quran sendiri memiliki konsep yang tidak selalu sama mengenai *abl al-kitāb*. Dalam QS. Ali Imran (3): 112-115, Allah memberikan suatu penilaian terhadap *abl al-kitāb* sebagai berikut:

*“Di mana saja mereka (kaum Yahudi) itu berada, mereka selalu akan mendapatkan kehinaan, kecuali jika mereka berpegang kepada tali (hubungan) dari Allah dan hubungan dengan manusia. Dan pantaslah mereka mendapatkan kemurkaan dari Allah dan dikenakan atas mereka kehinaan. Yang demikian, lantaran mereka kufur kepada perintah-perintah Allah dan mereka membunuh nabi-nabi dengan tidak ada suatu sebab yang dibenarkan. Yang demikian itu, sebab mereka durhaka dan melampaui batas (112).*

*Mereka itu tidak sama. Ada di antara abl al-kitāb itu satu golongan yang jujur yang membaca ayat-ayat Allah di beberapa saat malam dan mereka sujud kepada Allah (113)*



*Mereka beriman kepada Allah dan hari kemudian. Mereka menyuruh berbuat baik dan mencegah kemunkaran dan mereka bersegera mengerjakan amal-amal saleh (kebajikan) dan mereka itu termasuk golongan orang-orang yang saleh (114)*

*Dan apa yang mereka kerjakan dari kebajikan, maka tidak dihilangkan pahala dari mereka. Dan Allah maha mengetahui orang-orang yang bertaqwa (115)”*

Dari ayat tersebut tampak bahwa penilaian Allah terhadap *ahl al-kitab* sangat proporsional. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa kemurkaan Allah pada *ahl al-kitab* bukan disebabkan “dosa teologis”, tetapi karena “dosa kemanusiaan” manakala *ahl al-kitab* tersebut berbuat *anarkhis* seperti membunuh nabi mereka tanpa alasan yang dibenarkan. Sebaliknya, Allah sangat memuji *ahl al-kitab* manakala mereka bersikap jujur, mau melakukan *amar ma'ruf nabi munkar* dan mau mengerjakan *amal shaleh* dan Allah tetap akan memberi pahala pada mereka. Dengan demikian, dalam ayat ini Allah menjelaskan bahwa “jalan keselamatan” bukan hanya milik orang Islam tetapi juga milik *ahl al-kitab* asalkan keduanya -- orang Islam dan *ahl alkitab* -- mau bertaqwa kepada Allah.

Al-Quran sendiri memang sempat mengecam *ahl al-kitab* sebagaimana terlihat

dalam QS. Al-Maidah (5): 59 QS. Ali Imron (3): 69 dan QS. Al-Baqroh (2): 109.

*“Katakanlah hai ahl al-kitab: mengapa kamu membenci kami hanya lantaran kami beriman kepada Allah, kepada kitab yang diturunkan kepada kami dan akan apa yang diturunkan sebelum itu dan bahwasannya kebanyakan di antara kamu adalah orang-orang yang fasiq” (QS. Al-Maidah (5): 59)*

*“Sebagian ahl al-kitab ingin agar mereka dapat menyesatkan kamu dan mereka tidak lain hanya menyesatkan diri mereka sendiri dan mereka tidak merasa” (QS. Ali Imron: 69).*

*“Banyak orang daripada ahl al-kitab yang ingin mengembalikan kamu menjadi kafir setelah kamu beriman karena kedengkian dalam diri mereka sendiri, setelah nyata kepada mereka kebenaran. Maka maafkanlah dan ampunkanlah, sehingga Allah mendatangkan perintahNya. Sesungguhnya Allah maha kuasa atas segala sesuatu”. (QS. Al-Baqarah: 109)*

Dalam ayat-ayat tersebut, tampak kecaman Allah kepada *ahl al-kitab*, namun kecaman al-Quran terhadap *ahl al-kitab* ini lagi-lagi didasarkan atas dosa-dosa mereka yang melanggar etika sosial seperti kebencian, fasiq dan pemaksaan hak yang berarti juga melanggar hak asasi dalam beragama manakala mereka memaksa umat Islam untuk kembali menjadi “kafir”. Akan tetapi, ada sesuatu hal yang menarik di sini bahwa al-Quran selalu bersikap “bersahabat” dengan *ahl al-kitab* bahkan al-Quran memerintahkan umat Islam untuk



memaafkan dan mengampuni mereka, sebagaimana tampak dalam QS. Al-Baqarah ayat 109. Oleh karena itu, umat Islam juga diperintahkan untuk menjaga hubungan baik dengan *ahl al-kitāb*. Dalam QS. Al-Ankabut (29): 46: disebutkan: “Dan janganlah kamu berbantahan dengan *ahl al-kitāb* melainkan dengan sesuatu yang lebih baik, kecuali terhadap yang *zālim* dari mereka. Dan katakan oleh mu semua, kami beriman dengan apa yang diturunkan pada kami dan yang diturunkan kepada kamu, lagi pula Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah satu, dan kami semua pasrah kepadanya”.

Bahkan dalam QS. Ali Imran (3): 64 Allah mengajak *ahl al-kitāb* untuk mencari titik temu (*kalimatun sawa*) dengan umat Islam.

“Katakanlah: Hai para *ahl al-kitāb* marilah kita berpegang pada satu kalimat yang tidak ada perselisihan di antara kita dan kamu, yaitu janganlah hendaknya kita menyembah kecuali hanya kepada Allah tanpa menyekutukan sesuatu kepadanya dan janganlah sebagian kita mengambil sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah.. Maka jika mereka berpaling, katkanlah kepada mereka: sakiskanlah bahwa kami semua adalah orang-orang Islam”.

Akan tetapi, pandangan-pandangan al-Quran yang bersifat egaliter ini kemudian direduksi dalam formulasi hukum Islam yang bersifat diskriminatif,

sebagaimana tercermin dalam literatur fiqh klasik tentang *mua’amalah* (hubungan kemasyarakatan). *Pertama*, perlakuan umat Islam – sebagaimana yang dirumuskan para ulama -- terhadap non-Islam dalam bidang politik (*fiqh siyāsah*). Dalam literatur fiqh siyāsah, terdapat klasifikasi antara *dār al-Islām* (tempat Islam) di mana Islam sebagai agama mayoritas mengendalikan pemerintahan dan *syari’ah* atau hukum syari’ah Islam dijadikan acuan dalam mengatur kehidupan manusia, *dār al-shulh* (tempat kedamaian); yakni suatu tempat di mana umat Islam hidup sebagai kelompok minoritas tetapi mereka dalam kedamaian dan dapat melaksanakan agama mereka secara bebas, dan *dār al-harab* (tempat perang), di mana umat Islam bukan saja minoritas tetapi mereka dalam keadaan konfrontasi dan harus berjuang melawan lingkungan sosial dan politik eksternal supaya dapat melaksanakan ajaran agamanya (Nasr, 1987)

Kemudian dalam konteks *dār al-Islām*, terdapat orang-orang *ahl al-kitāb* yang mendapat status sebagai *dhimmi*, yaitu golongan yang dilindungi, yang tidak memiliki hak politik penuh, tidak mempunyai hak memilih dan dipilih. Dengan kata lain, kedudukan mereka adalah sebagai warga negara kelas dua (Munawir Sazali, 1997).

### Paradigma Fiqh Berbasis Kemajmukan

Setelah mengkritisi dan membaca ulang epistemologi hukum Islam klasik, maka tiba saatnya untuk merumuskan kerangka metodologis fiqh multikulturalis. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa multikulturalisme lahir sebagai respon terhadap kegagalan paradigma modernisme dalam membangun sistem sosial-budaya dengan model interaksi yang lebih humanistik dan toleran.

Oposisi binner antara subjek dan objek yang diketengahkan oleh paradigma modernisme-positivisme telah melahirkan diskriminasi dan dominasi dalam sistem sosial maupun politik. Akibatnya, konflik-konflik sosial pada tingkat lokal, nasional maupun global tidak bisa terelakkan. Karena itu, perlu dibangun sebuah paradigma fiqh yang mampu menampung kepentingan semua kelompok sosial, budaya, politik, agama, ras dan sebagainya, sehingga konflik-konflik sosial dapat dieliminir seoptimal mungkin. Secara metodologis, rumusan fiqh yang demikian dapat disandarkan pada prinsip *mashlahah* yang menjadi salah satu *mashādir al-tasyri'* dalam hukum Islam.

*Mashlahah* atau *mashlahah mursalah* (kesejahteraan umum) adalah aspek kemashlahatan yang tidak disyariatkan

Allah untuk mewujudkan mashlahah itu serta tidak terdapat argumen yang mengafirmasikan ataupun menegasikan mashlahah tersebut. Menurut Ahmed An-Na'im (1997:51), konsep mashlahah ini sangat mirip dengan ide tentang "kebijakan umum" (*public policy*) atau "kebijakan hukum" (*the policy of the law*) dalam tradisi Barat (Abdul Wahab Khalaf:tt, 199).

Konsep *mashlahah* ini dirumuskan para fuqaha dengan menggunakan pendekatan *maqāshid al-syari'ah*; yaitu maksud, tujuan, prinsip *hikmah* atau *'illat al-hukm* dalam setiap aspek hukum Islam. Pendekatan ini lebih menitikberatkan pada upaya melihat nilai-nilai kemashlahatan dalam setiap *taklif* yang diturunkan Allah. Asumsinya, setiap syari'at Allah senantiasa mengandung kemashlahatan bagi manusia untuk masa sekarang (dunia) dan masa yang akan datang (akhirat).

Menurut al-Syathibi (t.t:6-7), hukum yang tidak mempunyai tujuan kemashlahatan akan menyebabkan hukum tersebut kehilangan legitimasi sosial di tengah masyarakat, dan ini suatu hal yang tidak mungkin terjadi pada hukum Tuhan. Dalam hal ini, al-Syathibi berusaha mengekspresikan hubungan makna kandungan hukum Tuhan dengan apresiasi hukum manusia (Hallaq:1991:89).

Selanjutnya, al-Syatibi (t.t; 6-7) mengatakan bahwa *maqāshid al-syari'ah* dalam arti kemashlahatan dapat ditemukan dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan, artinya apabila terdapat permasalahan-permasalahan hukum yang tidak jelas dimensi kemashlahatannya maka ia dapat dianalisis melalui *maqāshid al-syari'ah* yang dapat dilihat dari ruh syari'ah dan tujuan umum dari pewahyuan agama Islam.

Berdasarkan konsep *masblahab* tersebut, maka fiqh akan mengalami pergeseran paradigma (*shifting paradigm*). Pergeseran dari pendekatan tekstual menuju pendekatan kontekstual

Ketika *masblahab* dijadikan sebagai acuan hukum, maka solusi yang diambil dalam menghadapi pertentangan antara teks (*nash*) dan *masblahab* adalah dengan mendahulukan *masblahab* daripada teks. Bagi al-Syathibi, *masblahab* memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan-ketentuan teks suci. Inilah yang dimaksud dengan ungkapan "*naskh al-nushush bi al-maslahab*". Praktek dari kaidah ini dapat diketahui dari pembatalan demi pembatalan terhadap sejumlah syari'at Islam, yang dikenal dengan istilah *nāsikh-mansūkh*.

Sejarah menjelaskan bahwa *nasakh* itu bukan hanya berlaku terhadap syari'at nabi-nabi terdahulu (*syar'u man qablana*) saja, tetapi juga berlangsung dalam batang tubuh

syari'at Nabi Muhammad sendiri. Betapa syari'at Islam yang baru diundangkan, kerap dalam 3 sampai 5 tahun mesti dianulir sendiri oleh Nabi Muhammad karena tidak bermaslahat lagi. Sebab, tidaklah mustahil bahwa sesuatu yang bernilai *masblahab* dalam suatu tempat dan waktu tertentu, kemudian berubah menjadi *mafsadat* dalam ruang dan waktu yang lain. Bila kemashlahatan dapat berubah karena perubahan konteks, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung *masblahab*, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui aturan tersebut tidak lagi mengandung kemashlahatan (Abdullah, 2002;120).

Jadi, kemashlahatan adalah fondasi pokok setiap perundang-undangan syari'at Islam. Ini bukan karena ajaran Islam memang perlu dicocok-cocokkan secara oportunistik dengan perkembangan kemashlahatan, melainkan karena tuntutan kemashlahatan itu secara obyektif niscaya mengharuskan demikian. Hal ini disebabkan karena seluruh ketentuan agama diarahkan untuk sebesar-besarnya kemashlahatan umat manusia (*innama al-takalif kulluha raji'atun ila masbalih al-'ibad*). Dengan perkataan lain, maqashid al-syari'ah adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam. Oleh karena itu, kalau

saja ditemukan sebuah teks agama baik di dalam al-Qur'an maupun al-hadits yang tidak lagi menyuarakan *maqashid al-syari'ah*, maka ia batal atau dapat dibatalkan demi logika *maqashid al-syari'ah* itu.

### **Fiqh Substantif**

Sebagai konsekuensi dari pendekatan kontekstual, maka konsep *mashlahah* akan memandang bahwa nilai-nilai substantif dan esensial al-Quran jauh lebih penting dibandingkan dengan nilai simbol. Jika menggunakan terminologi hukum Islam klasik, maka prinsip-prinsip umum al-Quran (*'amm*) merupakan prinsip yang paling mendasar dan paling pantas untuk diterapkan dari pada aturan spesifik (*khāshsh*) yang terkait dengan kasus tertentu.

Salah satu contohnya adalah hukum tentang pembunuhan (*qishāsh*). al-Quran (QS.2: 178); 4'92) memperkuat hukum pembunuhan yang sudah berjalan dalam masyarakat Arab. Solusi al-Quran ini memberi kebebasan kepada keluarga si korban untuk memilih menuntut balas dari orang yang telah melakukan kejahatan – yakni bunuh balas bunuh – atau dalam bentuk sejumlah uang penyelesaian yang disebut *diyāt*.

Untuk solusi-solusi semacam ini, al-Quran bahkan menambahkan

pengampunan (permemberian maaf dari keluarga si korban) yang tentu saja dianggap sebagai kebijakan yang memiliki nilai tinggi. Jadi, solusi-solusi ini menganggap pembunuhan sebagai kejahatan yang bersifat pribadi terhadap sebuah keluarga yang bisa saja menuntut balas atau uang penyelesaian (*diyāt*). Akan tetapi di tempat lain, ketika berbicara pembunuhan seorang anak Adam oleh anak Adam yang lain, al-Quran menyatakan; “*untuk alasan-alasan inilah kami tetapkan bagi bani Israel bahwa barangsiapa membunuh tanpa hal (yakni membunuh seseorang yang tidak bersalah), maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh umat manusia dan barang siapa yang menyelamatkan kehidupan seseorang, maka seolah-olah ia telah menyelematkan seluruh manusia.* (QS.5: 32).

Prinsip ini dengan jelas menjadikan pembunuhan sebagai kejahatan terhadap kemanusiaan, bukan hanya terhadap keluarga si korban. Para fuqaha umumnya tidak pernah membawa solusi spesifik tersebut ke bawah prinsip umum dan selalu memandang pembunuhan sebagai kejahatan yang bersifat pribadi. Padahal prinsip al-Quran adalah memandang pembunuhan sebagai kejahatan kemanusiaan universal dan prinsip inilah yang menjadi nilai esensial al-Quran.

Di antara fuqaha yang belakangan adalah Qarafi yang menyatakan bahwa terdapat kejahatan-kejahatan tertentu yang merupakan kejahatan terhadap masyarakat - dan bukan hanya pada diri pribadi - serta bahwa kejahatan-kejahatan inilah yang disebut pelanggaran terhadap hak-hak Allah.

Dengan demikian, Rahman (1986:47) menafsirkan hak-hak Allah (sebagaimana yang dibedakan dari hak-hak manusia) sebagai kejahatan-kejahatan masyarakat yang tidak sebanding dengan individu yang melakukan kejahatan yang bisa dimaafkan atau tidak bisa diberi maaf. Dalam kasus pencurian, misalnya, Rahman (1986:47) menyatakan bahwa kejahatan mencuri memiliki satu dimensi sosial dan inilah alasannya mengapa sekalipun orang yang barang-barangnya telah dicuri memaafkan pencurinya serta tidak mengklaim kembali barang-barangnya dari si pencuri, namun tetap kewajiban pengadilan untuk menghukum si pencuri karena dalam suatu pengertian yang pasti dia telah bersalah kepada masyarakat secara keseluruhan.

Namun demikian, meskipun prinsip ini telah dirumuskan Rahman (1986:47), tetapi tidak terdapat bukti bahwa prinsip ini telah diterima umum dan tentu saja pencurian masih dianggap sebagai kejahatan yang bersifat pribadi.

## Penutup

Berdasarkan pergeseran paradigma dalam konstruksi metodologis fiqh tersebut, maka fiqh multikulturalis harus dibangun atas dasar prinsip *mashlahah* dengan menggunakan pendekatan *maqashid al-syari'ah*. Konsekuensinya, nilai-nilai al-Quran yang bersifat universal dipandang sebagai nilai yang bersifat substantif ketimbang nilai yang bersifat lokal-partikular. Karena itu, dengan pendekatan *maqashid al-syari'ah*, maka nilai keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah-kebijaksanaan dan cinta kasih adalah nilai yang paling utama yang akan menjadi sumber dan inspirasi tatkala al-Qur'an menjelaskan ketentuan-ketentuan sebuah kasus hukum tertentu (*legal-specific*). Nilai-nilai yang bersifat universal inilah yang lebih relevan untuk dijadikan sebagai basis permusuan fiqh multikulturalis, karena nilai-nilai universal ini mampu menjangkau seluruh aspek kemanusiaan tanpa memandang perbedaan ras, agama, warna kulit, budaya dan sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammed (1994) *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ter. Rahayu S. Hidayat, Jakarta, INIS
- \_\_\_\_\_ (1994) *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Oxford: Westview Press
- \_\_\_\_\_ (1993) *Min Faishal al-Tafrîqah ila Fasbal al-Maqâl: Aina Huwa al-Fîker al-Islâm al-Mu'âshir*, terj. Hasyim Shaleh, London: Dar al-Saqi
- Arkoun, Mohammed dan Louis Gardet (1997) *Islam, Kemarin dan Hari Esok*, terj. Ahsin Muhammad Bandung: Pustaka
- Assyaukanie, Luthfi, (1994) "Islam dalam Konteks Pemikiran Pascamodernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam: *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. IV, 1994
- Anwar, M Syafi'I (2007), *Pluralisme, Bukan Sekadar Toleran*, <http://www.tokohindonesia.com/en/siklopedi/s/syafii-anwar/berita/01.shtml>, 20 september 2007
- Abdullah, M. Amin, (2002) "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), *Madzhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Press
- Al-Amin, Bahrul Haq (2007) *Islam Dan Multikulturalisme Sebuah Refleksi*, [http://bahrulhaq.multiply.com/journal/item/17/islam\\_dan\\_multikulturalisme\\_Sebuah\\_Refleksi](http://bahrulhaq.multiply.com/journal/item/17/islam_dan_multikulturalisme_Sebuah_Refleksi), diakses tanggal 20 september 2007
- Baidhawy, Zakiyuddin (2007) *Ber-Islam Di Era Multikulturalisme*, dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=589>
- Hallaq, Wael B. (1991) "The Primacy of The Quran in Syatibi Legal Theory", Leiden: Ej-Brill
- Hidayat, Komaruddin (1996) "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika" dalam: *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, ed. Johan H. Meuleman Yogyakarta: LKIS
- \_\_\_\_\_ (1996) *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina
- Hanafi., I., 2012., Oeientasi Fiqhiyah dalam Pendidikan Islam., *Jurnal A-Fikera*, Vol. 11, No. 1. 20-35
- Hasan, Ahmad (1988) *The Early Development of Islamic Jurisprudence* Islamabad: Islamic Research Institute
- Al-Jabiri, Muhammad Abid (1990) *Bunyab al-'Aql al-'Araby* Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah
- \_\_\_\_\_ (1989) *Takwîn al-'Aql al-'Araby* Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah
- Kung, Hans, (1998) "Sebuah Model Bagi Dialog Kristen-Islam", dalam *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 1998
- Khalaf, Abdul Wahab (t.th) *Ilmu Ushul Fiqh*, Kairo: Darul Qolam
- Mudzhar, M. Atha, (1998) "Social History Approach to Islamic Law", *Al-Jami'ah* No. 61, Tahun 1998
- El-Ma'hady, Muhaemin (2007) *Multikulturalisme Dan Pendidikan Multikultural* (Sebuah Kajian Awal), dalam <http://artikel.us/muhaemin6-04.html>, diakses tanggal 20 september 2007
- Madjid, Nurcholish (1998) *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan* Bandung: Mizan

- Mushafa, Mishbah (t.th) *Al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil* Surabaya: Al-Ihsan, Jilid. II
- Nasr, Seyyed Hossein (1993) *Menjelajah Dunia Modern*, terj. Hasti Tarekat Bandung, Mizan
- \_\_\_\_\_ (1987) *Islam Tradisi di Tengah Kancab Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim Bandung: Pustaka
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (1997) *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Yogyakarta, LKIS
- Qardhawi, Yusuf (1999) *Anatomi Masyarakat Islam*, terj. Setiawan Budi Utomo Jakarta: Pustaka al-Kautsar
- [Riza Ul Haq, Fajar \(2007\) Tafsir Multikultural: Jihad Melawan Kejumudan Teks, Referensi: http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=534,](http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=534) diakses tanggal 20 september 2007
- Rahman, Fazlur (1980) *Major Themes of The Quran*, Chicago: Bibliotheca Islamica
- \_\_\_\_\_ (1986) *Interpreting al-Quran, Inquiry*, Mei, 1986
- Rusli, Nasrun (1999) *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, Jakarta: Logos
- Sjadzali, Munawir (1997) *Ijtihad Kemanusiaan* Jakarta; Paramadina
- Al-Syathibi, Abu Ishaq (t.th) *Al-Muwāfaqat*, Juz II. Beirut: Dar al-Ma'rifah