

Paradigma *Fiqh* Multikultural

Ilyas Supena

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya
email: supenailyas@gmail.com

Received: January 29, 2019 | Accepted: September 11, 2019

Abstract

The doctrine of the Qur'an teaches that human beings are created in diversities and tribes in order to know one another. Essentially, it means that the basic attitude of Islam exclaims all the humans have the same ideas for a unity of humanity without discriminating races, colour, ethnic, culture and religion. Nevertheless, when the idea of the Qur'an is interpreted in the form of *fiqh*, historically the *fiqh* was often confronted with the truth claims being supported by the followers of each mazhab. So, between the truth claims of a *fiqh* formula being local particular and the doctrine of the Qur'an itself being universal substantial is a paradox. The emergence of the truth claims can have the potential to lead to the conflicts and anarchy among the followers because of differing interpreting of the *fiqh*. Therefore, a formula of jurisprudence needs to be developed according to multiculturalism that recognizes the diversities and places them in the equality. In the field of jurisprudence, the view of multiculturalism should be methodically built by way of developing paradigm of Islamic social interpretation prioritizing the dynamic, progressive and tolerant interpretations. The discussion in this article concludes that multiculturalist *fiqh* must be built on the principle of mashlahah using the maqashid al-shari'ah approach. Consequently, universal Qur'anic values are seen as substantive values rather than local-particular values. Therefore, with the maqashid al-shari'ah approach, the values of justice, benefit, equality, wisdom and love are the most important values that will be the source and inspiration when the Qur'an explains the provisions of a legal-specific case.

Abstrak

Alquran mengajarkan bahwa manusia memang diciptakan berbeda-beda dan bersuku-suku agar saling mengenal. Ini berarti, sikap dasar Islam pada intinya menyeru pada semua umat manusia menuju cita-cita bersama dalam bingkai kesatuan kemanusiaan tanpa membedakan ras, warna kulit, etnik, kebudayaan dan agama. Namun demikian, ketika gagasan Alquran tersebut dituangkan dalam bentuk *fiqh*, maka *fiqh* dalam realitas sejarahnya seringkali berhadapan dengan klaim-klaim kebenaran (*truth claim*) yang diusung oleh para penganut masing-masing mazhab *fiqh*. Akibatnya, dalam realitas *fiqh* muncul paradoks antara klaim kebenaran (*truth claim*) sebuah rumusan *fiqh* yang bersifat *local-*

particular dengan ajaran Alquran itu sendiri yang bersifat *universal-substansial*. Munculnya klaim-klaim kebenaran ini menyimpan potensi bagi lahirnya konflik dan kekerasan antar penganut pemahaman *fiqh* yang berbeda. Karena itu, perlu dikembangkan sebuah rumusan *fiqh* yang dibangun di atas basis multikultural yang mengakui perbedaan serta menempatkan perbedaan tersebut dalam kesederajatan dan toleransi. Diskusi dalam artikel ini menyimpulkan bahwa *fiqh* multikulturalis harus dibangun atas dasar prinsip *mashlahah* dengan menggunakan pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*. Konsekuensinya, nilai-nilai Alquran yang bersifat universal dipandang sebagai nilai yang bersifat substantif ketimbang nilai yang bersifat lokal-partikular. Karena itu, dengan pendekatan *maqâshid al-syarî'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-spesific*).

Keywords: Multikulturalism, *fiqh*, *mashlahah*, *maqâshid al-syarî'ah*.

Pendahuluan

Bagi mayoritas umat Islam, disiplin ilmu *fiqh* menempati posisi yang sangat penting dan strategis. Menurut Komaruddin Hidayat, pola pikir *fiqh-oriented* ini telah berakar dalam sejarah pemikiran umat Islam dan hampir dominan di semua negara muslim. 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.¹ Karena dominasi *fiqh* ini, maka Muhammad Abid al-Jabiri dalam *Bunyah al-'Aql al-'Araby* menggambarkan peradaban Islam sebagai *hadhârah al-fiqh* dan *hadhârah al-bayân*, dua istilah yang digunakan al-Jabiri untuk menunjukkan betapa pentingnya disiplin ilmu *fiqh* dalam peradaban Islam.²

Bercermin pada sejarah perumusan ilmu *fiqh* itu sendiri, maka rumusan *fiqh* pada hakikatnya sangat dipengaruhi oleh respon ulama terhadap realitas sosial yang dihadapi. Dalam banyak hal, pemikiran para ulama *fiqh* merupakan hasil dari sebuah proses interaksi para ulama tersebut dengan fakta sosial yang melingkupinya. Sekedar contoh, pemikiran Imam Hanafi (pendiri mazhab 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 mazhab Syafi'i)

¹ Komaruddin Hidayat. "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika" dalam: *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, ed. Johan H. Meuleman (Yogyakarta: LKIS, 2006), 28.

² Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2014), 14, dan Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2000), 96.

yang tinggal di Mesir yang agraris,³ sementara pemikiran Imam Syafi'i sendiri mengalami evolusi dari *qaul al-qadīm* (*old opinion*), suatu pandangan tentang persoalan-persoalan keagamaan yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Baghdad, menuju *qaul al-jadīd* (*new opinion*) yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Mesir. Dari dua model pemikiran tersebut, ternyata terdapat beberapa pandangan *qaul al-qadīm* (*old opinion*) yang direvisi oleh *qaul al-jadīd* (*new opinion*) karena faktor lingkungan sosial (*social environment*) dan juga politik yang ia hadapi ketika tinggal di Baghdad dan Mesir sangat berbeda.⁴ 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 mazhab yang paling populer di bidang hukum Islam, seperti mazhab Maliki, Hanafi, al-Syafi'i dan Hambali kurang lebih mengembangkan model logika pluralistik 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 mazhab yang lain.

Kedua fenomena tersebut menyiratkan adanya kesadaran multikulturalisme dalam pemikiran ulama *fiqh*. Mereka tampak sangat apresiatif terhadap pluralitas sosial, sehingga para ulama *fiqh* tidak mengembangkan logika tunggal yang mengusung tema keseragaman, tetapi mengembangkan logika pluralistik yang mengakui keberagaman dalam bingkai Alquran. Pluralitas lalu dipandang sebagai sebuah kenyataan sejarah yang telah menjadi kehendak Tuhan. Dalam Alquran sendiri dijelaskan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal dan menghargai (QS. 49 : 13). Jadi, Alquran sendiri telah mengembangkan sebuah sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu. Alquran 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).

Namun demikian, dalam perjalanan sejarah, realitas *fiqh* seringkali berhadapan dengan klaim-klaim kebenaran (*truth claim*) yang diusung oleh para penganut masing-masing mazhab *fiqh*. Akibatnya, dalam realitas *fiqh* tersebut muncul paradoks antara klaim kebenaran (*truth claim*) sebuah rumusan *fiqh*—sebagai tafsiran terhadap ajaran Alquran—yang bersifat *local-particular* dengan ajaran Alquran sendiri yang bersifat *universal-substansial*. Munculnya klaim-klaim kebenaran inilah yang sesungguhnya menyimpan potensi bagi lahirnya konflik dan

³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 2006), 134.

⁴ M. Atha Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law", *Al-Jamiah* (No. 61, tahun 2004), 78. Lihat juga Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2000), 24-25.

kekerasan antar penganut pemahaman *fiqh* yang berbeda. Lebih-lebih yang dipersoalkan hanya seputar masalah yang bersifat *local-particular* (*furû'iyah*) dan bukan persoalan *substantif* (*ushûliyah*). Akibatnya, sesuatu yang sebenarnya berada dalam wilayah "yang terpikirkan" (*thinkable/mufakkar fih*) berubah menjadi wilayah "yang tak terpikirkan" (*unthinkable/lâ mufakkar fih*).⁵

Karena itu, saat ini perlu dikembangkan sebuah rumusan *fiqh* yang dibangun di atas basis multikulturalisme yang mengakui dan mengagungkan perbedaan serta menempatkan perbedaan tersebut dalam kesederajatan dan toleransi.⁶ Secara sosiologis, multikulturalisme bertumpu pada dua keyakinan dasar. *Pertama*, secara sosial, semua kelompok budaya dapat merepresentasikan diri dan hidup berdampingan secara bersama-sama. *Kedua*, diskriminasi dan rasisme dapat direduksi melalui penetapan citra positif keragaman etnik dan pengetahuan budaya-budaya lain. Pengembangan wawasan multikulturalisme ini dapat dilakukan antara lain melalui proses pendidikan. James Banks (1994) menjelaskan bahwa pendidikan multikultural memiliki lima dimensi yang saling berkaitan. *Pertama*, *content integration* (mengintegrasikan berbagai budaya dan kelompok untuk mengilustrasikan konsep mendasar, generalisasi dan teori dalam mata pelajaran/disiplin ilmu). *Kedua*, *the knowledge construction process* (membawa siswa untuk memahami implikasi budaya ke dalam sebuah mata pelajaran (disiplin)). *Ketiga*, *an equity paedagogy* (menyesuaikan metode pengajaran dengan cara belajar siswa dalam rangka memfasilitasi prestasi akademik siswa yang beragam baik dari segi ras, budaya ataupun sosial). *Keempat*, *prejudice reduction* (mengidentifikasi karakteristik ras siswa dan menentukan metode pengajaran mereka, melatih kelompok untuk berpartisipasi dalam berbagai kegiatan, berinteraksi dengan seluruh staff dan siswa yang berbeda etnis dan ras dalam upaya menciptakan budaya akademik).⁷

Salah satu bidang pendidikan yang dijadikan sarana pengembangan wawasan multikulturalisme adalah bidang pendidikan agama, antara lain dalam bidang *fiqh* (hukum Islam). Dalam hal ini, pendidikan agama dapat dilakukan dengan menekankan ajaran agama yang berwawasan multikulturalisme, seperti ajaran agama yang mengakui keragaman sebagai hakikat ciptaan Tuhan, ajaran yang menekankan pentingnya menghargai dan menghormati perbedaan, ajaran yang menekankan sikap santun terhadap orang lain (kemanusiaan), ajaran yang menyatakan bahwa kemampuan menghormati orang lain menunjukkan kebesaran agama yang dianut, ajaran yang mengatakan bahwa prinsip dasar agama adalah kebaikan dan kasih sayang, dan sebagainya.

⁵ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, ter. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta, INIS, 2004), Luthfi Assyaukanie, *Islam dalam Konteks Pemikiran Pascamodernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam*, dalam: *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. IV, 2004, 23.

⁶ Bahrul Haq Al-Amin. *Islam dan Multikulturalisme Sebuah Refleksi*, http://bahrulhaq.multiply.com/journal/item/17/islam_dan_multikulturalisme_sebuah_reflek_si, diakses tanggal 20 september 2017

⁷ Muhaemin el-Ma'hady. *Multikulturalisme Dan Pendidikan Multikultural (Sebuah Kajian Awal)*, dalam <http://artikel.us/muhaemin6-04.html>, diakses tanggal 20 september 2017

Islam dan Multikulturalisme

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 materiil 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 anugerah 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 Alquran. Alquran, 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-metafisik* Islam yang bersumber pada ajaran *tauḥīd*. Secara harfiah, *tauḥīd* berarti kesatuan (*unitas*) yang secara absolut berarti mengesakan Allah dan membedakannya dari makhluk. Akan tetapi *tauḥīd* juga dapat diartikan secara luas sebagai kesatuan (*unitas*) seluruh ciptaan – baik manusia maupun alam -- dalam relasi-relasi kehidupan. Dengan kata lain, *tauḥīd* mengandung pengertian tentang kesatuan antara Tuhan, manusia dan alam.⁸ 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.⁹

Dalam hubungannya dengan manusia, *tauḥīd* memiliki implikasi yang luas terhadap konsep manusia yang dalam Alquran digambarkan sebagai makhluk *theomorfis*. Alquran menyebut manusia sebagai *khalīfah Allāh fi al-ardl* (wakil Allah di muka Bumi) sekaligus sebagai hambanya (*‘abd*). Manusia dalam konsep *khalīfah*

⁸ Nurcholish Madjid. *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, cet. XI, 2008), 276.

⁹ Seyyed Hossein Nasr. *Menjelajah Dunia Modern*, terj. Hasti Tarekat (Bandung, Mizan, 2003), 33.

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.¹⁰

Kemudian, dalam posisinya sebagai *khalifah*, maka manusia berkewajiban mengembangkan ilmu pengetahuan, sebab ilmulah yang merupakan faktor utama yang membuat manusia diberi amanah sebagai *khalifah* di muka bumi ini. Dengan ilmu itu, Adam sebagai nenek moyang manusia dilebihkan atas malaikat dan makhluk lain yang sempat penasaran untuk meraih *khalifah* di muka bumi ini sehingga mereka memperlakukan pemberian amanah ini kepada manusia.¹¹ 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 *khalifah* di bumi. Berdasarkan fungsi manusia sebagai *khalifah*, maka manusia berkewajiban memakmurkan bumi ini dengan cara berlomba-lomba meraih kebaikan (*fa astabq al-khairât*). Dengan kata lain, konsep *khalifah* 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.¹² 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 Alquran 3: 64: "*Katakanlah: Wahai semua*

¹⁰ Lihat seyed Hossein Nasr. *Islam Tradisi di Tengah Kancan Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 2000), 103-105. Bandingkan juga dengan Seyyed Hossein Nasr, *Mejelajah Dunia Modern...*, 40-43.

¹¹ Yusuf Qardhawi. *Anatomi Masyarakat Islam*, terj. Setiawan Budi Utomo (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), 106.

¹² M Syafi'i Anwar. *Pluralisme, Bukan Sekadar Toleran*, <http://www.tokoh-indonesia.com/ensiklopedi/s/syafii-anwar/berita/01.shtml> diakses 20 September 2017.

penganut agama (dan kebudayaan)! Mantapkanlah manifesto kesetaraan dan keadilan (melalui dialog) antara kami dan kamu".¹³

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 Hukum Islam

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.¹⁴

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 terlampaui sinis terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk umat manusia sendiri. *Ketiga*, sakralisasi teks (*taqdîs 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 *ahistorik*. 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 Alquran seringkali dilakukan

¹³ Zakiyuddin Baidhawiy. *Ber-Islam di Era Multikulturalisme*, dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=589>

¹⁴ Fajar Riza Ul Haq. *Tafsir Multikultural: Jihad Melawan Kejumudan Teks*, Referensi: <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=534>, diakses tanggal 20 september 2017

secara tekstual tanpa memperhatikan makna substantif dari ayat yang ditafsirkan, seperti dalam menginterpretasikan ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan konsep *ahl al-kitâb*. Secara umum, Alquran menggunakan terminologi *ahl al-kitâb* bagi suatu komunitas Yahudi dan Nasrani yang dianggap memiliki hubungan persambungan akidah dengan kaum muslimin. Bahkan Allah sendiri menegaskan bahwa Alquran datang untuk memberikan membenaran terhadap sebagian ajaran Taurat (kitab suci agama Yahudi) dan Injil (kitab suci agama Nasrani) serta mengoreksi sebagian ajaran lainnya.¹⁵ Bahkan Alquran 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.¹⁶ Karena alasan-alasan inilah, maka Islam kemudian mengakui nabi Musa as. dan Nabi Isa as. sebagai nabi dan rasul Allah yang harus diyakini umat Islam.

Akan tetapi, meskipun komunitas Yahudi dan Nasrani disepakati para ulama sebagai *ahl al-kitâb*, namun menurut Arkoun, pandangan mengenai *ahl al-kitâb* ini telah memunculkan polemik yang berkepanjangan karena *ahl al-kitâb* 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 Alquran sendiri memiliki konsep yang tidak selalu sama mengenai *ahl al-kitâb*. Dalam QS. Ali Imran (3): 112-115, Allah memberikan suatu penilaian terhadap *ahl al-kitâb* 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 (QS. 3: 112).

Mereka itu tidak sama. Ada di antara ahl al-kitâb itu satu golongan yang jujur yang membaca ayat-ayat Allah di beberapa saat malam dan mereka sujud kepada Allah (QS. 3: 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 (QS. 3: 114)

Dan apa yang mereka kerjakan dari kebajikan, maka tidak dihilangkan pahala dari mereka. Dan Allah maha mengetahui orang-orang yang bertaqwa (QS. 3: 115)”

Dari ayat tersebut tampak bahwa penilaian Allah terhadap *ahl al-kitâb* sangat proporsional. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa kemurkaan Allah pada *ahl al-kitâb* bukan disebabkan “dosa teologis”, tetapi karena “dosa kemanusiaan” manakala *ahl al-kitâb* tersebut berbuat *anarkhis* seperti membunuh nabi mereka

¹⁵ Lihat, Misalnya QS. Ali Imrân (3): 3, QS. Al-Mâidah (5): 48 dan QS. Ali Imrân (6): 92.

¹⁶ QS. Al-Shaff (61): 6.

tanpa alasan yang dibenarkan. Sebaliknya, Allah sangat memuji *ahl al-kitâb* manakala mereka bersikap jujur, mau melakukan *amar ma'rûf nahi 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-kitâb* asalkan keduanya -- orang Islam dan *ahl alkitâb* -- mau bertaqwa kepada Allah.

Alquran sendiri memang sempat mengecam *ahl al-kitâb* sebagaimana terlihat dalam QS. Al-Maidah (5): 59 QS. Ali Imron (3): 69 dan QS. Al-Baqroh (2): 109.

Katakanlah hai ahl al-kitâb: 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. 5: 59)

Sebagian ahl al-kitâb ingin agar mereka dapat menyesatkan kamu dan mereka tidak lain hanya menyesatkan diri mereka sendiri dan mereka tidak merasa (QS. 2: 69).

Banyak orang daripada ahl al-kitâb 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. 2: 109)

Dalam ayat-ayat tersebut, tampak kecaman Allah kepada *ahl al-kitâb*, namun kecaman Alquran terhadap *ahl al-kitâb* 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 Alquran selalu bersikap “bersahabat” dengan *ahl al-kitâb* bahkan Alquran memerintahkan umat Islam untuk memaafkan dan mengampuni mereka, sebagaimana tampak dalam QS. Al-Baqarah (2): 109. Oleh karena itu, umat Islam juga diperintahkan untuk menjaga hubungan baik dengan *ahl al-kitâb*. Dalam QS. Al-Ankabut (29): 46: disebutkan:

Dan janganlah kamu berbantahan dengan ahl al-kitâb melainkan dengan sesuatu yang lebih baik, kecuali terhadap yang zalim 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 (QS. 29: 46).

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

Katakanlah: Hai para ahl al-kitab 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 (QS. 3: 64).

Akan tetapi, pandangan-pandangan Alquran 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 siyâsah*). Dalam literatur *fiqh* siyâsah, terdapat klasifikasi antara *dâr al- Islâm* (tempat Islam) di mana Islam sebagai agama mayoritas mengendalikan pemerintahan dan *syari'ah* atau hukum syari'ah Islam dijadikan acuan dalam mengatur kehidupan manusia, *dâr 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 *dâr 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.¹⁷ Kemudian dalam konteks *dâr al-Islâm*, terdapat orang-orang *ahl al-kitâb* yang mendapat status sebagai *dzimmi*, 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.¹⁸

Menurut hemat penulis, pemahaman semacam ini tidak sejalan dengan realitas yang dicontohkan Nabi. Sebagaimana diketahui bahwa pengangkatan nabi sebagai kepala negara di Madinah didasarkan pada suatu yang dalam istilah Jean Jacques Reossou disebut “*contract social*”. Artinya warga madinah yang terdiri dari kaum muslim, Yahudi dan Nasrani bersepakat mengangkat nabi sebagai kepala negara. Dengan demikian, ketiga kelompok masyarakat tersebut memiliki peran yang sama dalam menentukan hak politik mereka. Jadi, tidaklah benar kesimpulan yang mengatakan bahwa warga Yahudi dan Nasrani merupakan warga “kelas dua” dalam sistem “negara madinah” sebagaimana yang dicontohkan Nabi.

Kedua, persoalan pernikahan. Dalam literatur *fiqh munâkahât* disebutkan bahwa seorang muslim hendaklah menikah dengan seorang muslim yang lain. Para ulama melarang adanya pernikahan seorang muslim dengan orang non-muslim termasuk *ahl al-kitâb*. Mereka mendasarkan kesimpulan ini pada QS. Al-Baqarah (2): 221.

Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik sehingga mereka beriman dan sungguh budak yang beriman itu lebih baik daripada wanita-wanita musyrik walaupun mereka amat menggiurkan kamu. Dan janganlah kamu nikahkan (wanita-wanita mukmin kamu) dengan pria musyrik sehingga mereka beriman. Sungguh budak laki-laki yang mukmin itu lebih baik daripada laki-laki yang musyrik walaupun menggiurkan kamu. Mereka (orang-orang musyrik itu) mengajak ke neraka dan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayatnya kepada manusia supaya mereka teringat (QS. 2: 221).

Menurut hemat penulis, ayat tersebut telah di “*takhshish*” oleh QS. Al-Maidah (5): 5 yang mengatakan:

Pada hari ini dihalalkan bagi kamu makanan-makanan yang lezat dan makanan ahl kitâb (Yahudi dan Nasrani) halal bagimu dan makanan kamu halal bagi mereka. Dan dihalalkan (mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan (terpelihara dari zina) di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-kitâb sebelum kamu, asal kamu membayar maskawinnya menjadi suami yang suci, tidak dengan maksud berzina dan tidak pula menjadikan gundik-gundik ... (QS. 5: 5)

Seorang ulama Indonesia, Mishbah Mushtafa dalam tafsirnya “*Al-Iklîl fi Ma’âni al-Tanzîl*” kemudian berkesimpulan bahwa dihalalkan bagi orang Islam untuk menikah dengan orang Yahudi maupun Nasrani.¹⁹

Dalam kaitan ini, Arkoun menyarankan untuk menelaah ulang mengapa terjadi penafsiran-penafsiran semacam itu di kalangan pemikir Islam *klasik-skolastik*.

¹⁷ Seyyed Hosein Nasr., *Islam Tradisi ...*, 74

¹⁸ Munawir Sjadzali. *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 2017), 67.

¹⁹ Lihat Mishbah Mushafa. *Al-Iklîl Fi Ma’âni al-Tanzîl* (Surabaya: Al-Ihsan, t.th.), Jilid. II., 237

Arkoun mengajukan tesa, bawa produk pemikiran ulama tersebut sangat dipengaruhi wacana pemikiran (*epistme*) klasik-skolastik dengan berbagai latar belakang sosial, budaya dan kepentingan politik tertentu yang harus dibongkar (dekonstruksi) untuk melihat rumusan “Islam yang otentik” sehingga kelihatan warna aslinya, dan bukan rumusan “Islam yang diselimuti kabut sejarah”.

Menurut Arkoun, *ahl al-kitāb* (orang-orang Yahudi dan Kristen) adalah orang-orang yang menerima wahyu lebih awal, orang-orang beriman yang dikasihani Allah sama dengan orang Islam yang telah menerima wahyu yang baru. Mereka memiliki berbagai macam persamaan yang dapat dikembalikan kepada tradisi nabi Ibrahim, baik secara *genealogis* maupun *teologis*.²⁰ Dalam Alquran disebutkan bahwa Ibrahim bukan Yahudi atau Kristen melainkan “muslim” murni, seorang beriman yang sepenuhnya mengabdikan kepada Allah. Perspektif sejarah spiritual atau sejarah penyelamatan ini sangat jelas dalam Alquran dan merupakan dimensi penting dalam teologi modern tentang wahyu.²¹ Pernyataan Alquran bahwa Ibrahim adalah seorang Muslim menunjukkan sebuah sikap religius yang ideal yang disimbolkan perilaku Ibrahim sejalan dengan perjanjian (*mitsāq*) yang dijelaskan dalam Bible dan Alquran. Karena alasan inilah, Ibrahim disebut sebagai “Bapak orang-orang yang beriman”.²² Hal ini menimbulkan konsekuensi bagi kaum muslimin bahwa seluruh isi kitab suci mereka adalah pesan Tuhan seperti halnya pesan Alquran; yakni untuk selalu bertaqwa, yang di dalamnya terkandung masalah kesadaran ketuhanan (*rabbaniyah*), yaitu kesadaran bahwa Tuhan selalu hadir dalam kehidupan sehari-hari muslim. Dengan demikian, pesan ini bersifat universal dan esensial yang disampaikan melalui Nabi dan Rasul berupa pesan *monoteistik* (*tauḥīd*) yang berkaitan dengan sikap percaya atau beriman kepada Allah dengan segala implikasinya.

Namun demikian, berdasarkan wacana pemikiran Islam yang berkembang sejak era klasik-skolastik, Arkoun melihat bahwa terminologi *ahl al-kitāb* mengandung polemik yang bersifat teologis dan politis. Arkoun kemudian menawarkan konsep “masyarakat kitab” sebagai cara untuk memikirkan ulang mengenai “*ahl al-kitāb*”. Menurut Arkoun, konsep “masyarakat” merujuk pada semua metodologi dan problematik yang dipakai ilmu-ilmu sosial, politik, dan kemanusiaan sekarang. Oleh karena itu, ketika Arkoun berbicara tentang “masyarakat kitab”, sebenarnya Arkoun tengah menggunakan metode *historis* dan *antropologis* tentang wahyu yang telah memunculkan tiga tradisi agama semit tersebut. Menurut Arkoun, metode tersebut akan memberikan pemahaman baru tentang setting sejarah yang memunculkan kitab suci dalam agama-agama wahyu. Namun Arkoun sangat menyayangkan bahwa para ulama dari agama-agama

²⁰ Lebih jauh, Hans Kung menjelaskan persamaan antara tiga agama semit tersebut. Pertama, keimanan pada satu Tuhan. Kedua, persamaan dalam beriman kepada Tuhan dalam sejarah. Ketiga, kesamaan pandangan dalam beriman kepada Tuhan yang menjadi patner yang didekati. Keempat, kesamaan pandangan dalam beriman kepada Tuhan yang pemurah dan rahmah Tuhan yang menjaga manusia. Selanjutnya lihat Hans Kung, “Sebuah Model Bagi Dialog Kristen-Islam”, dalam Jurnal Paramadina, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 2002, 2021.

²¹ Mohammed Arkoun. *Nalar Islami ...*, 53

²² Mohammed Arkoun. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Oxford: Westview Press, 2004), 18. Bandingkan dengan Fazlur Rahman dalam *Major Themes of The Quran*, (Chicago: Bibliotheca Islamica, 2000), 109.

tersebut belum menggunakan metode ini untuk melakukan pembacaan ulang terhadap kitab suci mereka. Mereka masih menganggap kitab suci mereka berada di luar jangkauan historis.²³ Padahal menurut Arkoun, agama merupakan sistem keyakinan (*teologis*) dan sistem nilai (*etis*) yang bertemu dengan kondisi budaya, ekonomi dan politik yang berkembang dalam suatu masyarakat. Karena itu, agama dalam pandangan Arkoun berada di dalam masyarakat dan sejarah dan bukan berada di atasnya.²⁴

Menurut Arkoun, pengertian “masyarakat kitab” lebih luas dan lebih kompleks ketimbang pengertian “*ahl al-kitâb*” yang digunakan dalam Alquran, karena gagasan “masyarakat kitab” memperkenalkan berbagai komponen bersama masyarakat Yahudi, Kristen dan Islam, yang di dalamnya mengandung beberapa pengertian. *Pertama*, konsep “masyarakat kitab” merujuk pada kitab yang diwahyukan atau diilhami oleh Tuhan yang transenden yang berbicara kepada umat manusia. *Kedua*, kitab yang diwahyukan tersebut menjadi sumber paling dalam dari semua nilai ideal, pemikiran, perilaku spiritual, etika dan politik. *Ketiga*, penetapan norma-norma semacam ini mengharuskan suatu teknik pembacaan atas naskah-naskah suci yang tidak hanya menjadi milik suatu otoritas doktrin atau ulama-ulama ahli hukum (agama). *Keempat*, otoritas atau ulama-ulama tersebut memegang hak pengawasan atas ajaran dan praktek yang benar dari orang-orang yang beriman.²⁵

Arkoun sengaja menggunakan rumusan yang bersifat universal dalam proposisi-proposisi yang sangat umum ini agar ia mencakup fenomena masyarakat Yahudi dan Kristen. Dalam hal ini, Arkoun menggunakan alasan *semantis-teologis* bahwa ungkapan *ahl al-kitâb* merujuk kepada kitab dalam bentuk tunggal (bukan *ahl al-kutûb*). Secara teologis, Arkoun melihat bahwa semua Rasul sebelum Muhammad telah menerima pesan-pesan risalah yang berasal dari “*umm al-kitâb*” yang tersimpan dalam *lauh al-mahfûdz*. Sedangkan, wahyu yang turun berturut-turut kepada para Rasul diibaratkan Arkoun sebagai edisi-edisi bumi dari kitab langit yang merupakan induknya. Keyakinan ini membawa berbagai konsekuensi yang mesti diuji dengan seksama melalui pembacaan kembali (*i’âdah al-qirâah*). Kemudian, proses penurunan (*tanzil*) wahyu langit menjadi edisi-edisi bumi ini digambarkan Arkoun sebagai berikut. Pertama-tama pengetahuan diterima sebagai sesuatu yang universal, benar dan abadi dalam *umm al-kitâb*. Dalam edisi bumi, pengetahuan itu benar juga, tetapi bersifat parsial dan tunduk pada berbagai perbaikan. Selain itu, jalan masuk kepada pemaknaan otentik dari kalam Allah tergantung pada keabsahan tehnik penafsiran. Dari sinilah lahir suatu orientasi dan berbagai bentuk pengetahuan yang khas dalam masyarakat-masyarakat kitab.²⁶

Konsep Arkoun yang mengartikan *ahl al-kitâb* sebagai masyarakat kitab ini dapat dijadikan dasar filosofis-teologis untuk membangun kesadaran multikultural

²³ Mohammed Arkoun. *Min Faishal al-Tafrîqah ila Fashal al-Maqâl: Aina Huwa al-Fikr al-Islâm al-Mu’âshir*, terj. Hasyim Shaleh (London: Dar al-Saqi, 2003), 56.

²⁴ Mohammed Arkoun dan Louis Gardet. *Islam, Kemarin dan Hari Esok*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 2017), 214.

²⁵ Mohammed Arkoun. *Nalar Islam ...*, 86

²⁶ Mohammed Arkoun. *Nalar Islam ...*, 87

dalam mengembangkan prinsip dasar ilmu-ilmu keislaman, termasuk dalam bidang *fiqh*. Dengan menempatkan masyarakat Yahudi, Kristen dan Islam sebagai komponen bersama dan sederajat akan melahirkan peluang munculnya keharmonisan di antara penganut-penganut agama langit tersebut.

Membangun Paradigma *Fiqh* Berbasis Multikultural

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 *mashâdir 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.²⁷ Menurut Ahmed An-Na'im, konsep mashlahah ini sangat mirip dengan ide tentang "kebijakan umum" (*public policy*) atau "kebijakan hukum" (*the policy of the law*) dalam tradisi Barat²⁸.

Konsep *mashlahah* ini dirumuskan para fuqaha dengan menggunakan pendekatan *maqâshid al-syari'ah*; yaitu maksud, tujuan, prinsip *hikmah* atau '*illat al-hukm* dalam setiap aspek hukum Islam.²⁹ 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).³⁰ Menurut al-Syathibi, hukum yang tidak mempunyai tujuan kemashlahatan akan menyebabkan hukum tersebut kehilangan legitimasi sosial di tengah masyarakat,

²⁷ Abdul Wahab Khalaf. *Ilmu Ushul Fiqh* (Kairo: Darul Qolam, 2016), 84.

²⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im. *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta, LKIS, 2017), 51.

²⁹ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*..., 199

³⁰ Maqashid al-syari'ah secara substansial mengandung pengertian bahwa syariah yang diturunkan Allah selalu mengandung tujuan bagi kemashlahatan manusia yang menurut al-Syathibi dapat dilihat dari dua sudut pandang: Pertama, Maqashid al-Syari'(tujuan Tuhan) dan kedua Maqashid al-mukallaf (tujuan mukallaf). Dilihat dari sudut tujuan Tuhan, maqashid al-syari'ah mengandung empat aspek, yaitu (1) tujuan awal dari al-Syari' dalam menetapkan syari'ah, yaitu kemashlahatan dunia dan akhirat, (2) penetapan syari'ah sebagai sesuatu yang harus dipahami, (3) penetapan syari'ah sebagai hukum mukallaf yang harus dilaksanakan, (4) penetapan syari'ah guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum. Sedangkan maqashid al-syari'ah ditinjau dari sudut tujuan mukallaf adalah agar setiap mukallaf memenuhi keempat tujuan syari'ah yang digariskan al-Syari, sehingga tercaai kemashlahatan manusia di dunia dan akhirat. Lihat Abu Ishaq al-Syathibi. *Al-Muwafaqat*, Juz II (t.t.: Dar al-Ma'rifah, t.th.), 195. Lihat juga Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, (Jakarta: Logos, 1999), 43.

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.³¹

Selanjutnya, al-Syatibi mengatakan bahwa *maqâshid al-syarî'ah* dalam arti kemashlahatan dapat ditemukan dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan,³² artinya apabila terdapat permasalahan-permasalahan hukum yang tidak jelas dimensi kemashlahatannya maka ia dapat dianalisis melalui *maqâshid al-syarî'ah* yang dapat dilihat dari ruh syari'ah dan tujuan umum dari pewahyuan agama Islam.³³

Berdasarkan konsep *mashlahah* tersebut, maka *fiqh* akan mengalami pergeseran paradigma (*shifting paradigm*). Pertama, pergeseran dari pendekatan tekstual menuju pendekatan kontekstual. Ketika *mashlahah* dijadikan sebagai acuan hukum, maka solusi yang diambil dalam menghadapi pertentangan antara teks (*nash*) dan *mashlahah* adalah dengan mendahulukan *mashlahah* daripada teks. Bagi al-Syathibi, *mashlahah* memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan-ketentuan teks suci. Inilah yang dimaksud dengan ungkapan "*naskh al-nushush bi al-mashlahah*". Praktek dari kaidah ini dapat diketahui dari pembatalan demi pembatalan terhadap sejumlah syari'at Islam, yang dikenal dengan istilah *nâsikh-mansûkh*.

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 *mashlahah* 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 *mashlahah*, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui aturan tersebut tidak lagi mengandung kemashlahatan.³⁴ 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 (*innamâ al-takalif kulluhâ râjî'atun ila mashâlih al-'ibâd*). Dengan perkataan lain, *maqâshid al-syarî'ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam. Oleh karena itu, kalau saja ditemukan sebuah

³¹ Wael B. Hallaq, "*The Primacy of The Quran in Syatibi Legal Theory*", (Leiden: E.J.-Brill, 2001), 89.

³² al-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, 6-7.

³³ Konsepsi al-Syatibi tersebut sebenarnya merupakan pengembangan konsep dari *maqashid al-syara'ah* yang dielaborasi dari konsep *qiyas*, yakni dalam kaitannya dengan *masalik al-'illah*. Corak ini dapat ditelusuri dalam al-Risalah karya al-syafi'i, al-Burhan karya al-Juwaini, al-Musytashfa karya al-Ghazali dan al-Mu'tamad karya Abu Hasan al-Bisri. al-Syatibi kemudian mengelaborasi konsep *qiyas* tersebut secara sistematis ke dalam konsep *maqashid al-syara'ah*.

³⁴ M. Amin Abdullah, "*Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*", dalam Ainurrofik (ed.), *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), 120.

teks agama baik di dalam al-Qur'an maupun al-hadits yang tidak lagi menyuarkan *maqâshid al-syarî'ah*, maka ia batal atau dapat dibatalkan demi logika *maqâshid al-syarî'ah* itu.

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

Salah satu contohnya adalah hukum tentang pembunuhan (*qishâsh*). Alquran (QS. 2: 178; 4: 92) memperkuat hukum pembunuhan yang sudah berjalan dalam masyarakat Arab. Solusi Alquran 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 *diyât*. Untuk solusi-solusi semacam ini, Alquran bahkan menambahkan pengampunan (pemberian 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 (*diyât*). Akan tetapi di tempat lain, ketika berbicara pembunuhan seorang anak Adam oleh anak Adam yang lain, Alquran 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 menyelamatkan 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 Alquran adalah memandang pembunuhan sebagai kejahatan kemanusiaan universal dan prinsip inilah yang menjadi nilai essensial Alquran.

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, Qarafi 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, Qarafi 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.³⁵ Namun demikian, meskipun prinsip ini telah dirumuskan al-Qarafi, tetapi tidak terdapat bukti bahwa prinsip ini telah diterima umum dan tentu saja pencurian masih dianggap sebagai kejahatan yang bersifat pribadi.

Kesimpulan

Berdasarkan pergeseran paradigma dalam konstruksi metodologis *fiqh* tersebut, maka *fiqh* multikulturalis harus dibangun atas dasar prinsip *mashlahah* dengan menggunakan pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*. Konsekuensinya, nilai-nilai Alquran yang bersifat universal dipandang sebagai nilai yang bersifat substantif ketimbang nilai yang bersifat lokal-partikular. Karena itu, dengan pendekatan *maqâshid al-syarî'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

- Abdullah, M. Amin. "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul *Fiqh* dan Dampaknya pada *Fiqh* Kontemporer", dalam Ainurrofiq. ed., *Mazhab Yoga: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.
- Al-Amin, Bahrul Haq. *Islam Dan Multikulturalisme Sebuah Refleksi*, http://bahrulhaq.multiply.com/journal/item/17/islam_dan_multikulturalisme_Sebuah_Refleksi, diakses tanggal 20 september 2017.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Araby*. Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2014.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Takwîn al-'Aql al-'Araby*. Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2000.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq. *al-Muwâfaqat*, Juz II. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2000.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LKIS, 2017.
- Anwar, M Syafi'I. 2017. *Pluralisme, Bukan Sekadar Toleran*, <http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedi/s/syafii-anwar/berita/01.shtml>, 20 september 2017
- Arkoun, Mohammed dan Louis Gardet. *Islam, Kemarin dan Hari Esok*, diterjemahkan oleh: Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 2017.

³⁵ Fazlur Rahman, Interpreting Alquran, *Inquiry*, Mei 2000, 47.

- Arkoun, Mohammed. *Min Faishal al-Tafrîqah ila Fashal al-Maqâl: Aina Huwa al-Fîkr al-Islâm al-Mu'âshir*, diterjemahkan oleh: Hasyim Shaleh. London: Dar al-Saqi, 2003.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, diterjemahkan oleh: Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 2004
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Oxford: Westview Press, 2004.
- Assyaukanie, Luthfi. "Islam dalam Konteks Pemikiran Pascamodernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. IV, 2004.
- Baidhaw, Zakiyuddin. *Ber-Islam Di Era Multikulturalisme*, dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=589>, diakses tanggal 12 september 2017.
- El-Ma'hady, Muhaemin. *Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural*. Sebuah Kajian Awal., dalam <http://artikel.us/muhae-min6-04.html>, diakses tanggal 20 september 2017
- Hallaq, Wael B. *"The Primacy of The Quran in Syatibi Legal Theory"*. Leiden: Ej-Brill, 2001.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2000.
- Hidayat, Komaruddin. "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika" dalam: *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Membincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, ed. Johan H. Meuleman. Yogyakarta: LKIS, 2006.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 2006.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh*. Kairo: Darul Qolam, 2016.
- Kung, Hans. "Sebuah Model Bagi Dialog Kristen-Islam", dalam *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 2002.
- Madjid, Nurcholish. *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2008.
- Mudzhar, M. Atha. "Social History Approach to Islamic Law", *Al-Jamiah* No. 61, Tahun 2004.
- Mushafa, Mishbah. *Al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil*, Jilid II. Surabaya: Al-Ihsan, t.th.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, diterjemahkan oleh: Luqman Hakim. Bandung: Pustaka, 2000.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Menjelajah Dunia Modern*, diterjemahkan oleh: Hasti Tarekat. Bandung: Mizan, 2003.
- Qardhawi, Yusuf. *Anatomi Masyarakat Islam*, diterjemahkan oleh: Setiawan Budi Utomo. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- Rahman, Fazlur. *Interpreting Alquran, Inquiry*. Mei, 1986.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Quran*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 2000.
- Riza Ul Haq, Fajar. *Tafsir Multikultural: Jihad Melawan Kejumudan Teks*, Referensi: <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=534>, diakses tanggal 20 september 2017
- Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad al-Syaukani*. Jakarta: Logos, 2000.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 2017.

