

FIKIH PRO PLURALISME SEBAGAI SOLUSI MEMBANGUN SINERGI AGAMA-AGAMA

Oleh: Askhabul Kirom
(Dosen Universitas Yudharta Pasuruan Jawa Timur)
e-mail: k1r0m@yudharta.ac.id

Abstract

There is a gap between classical Jurisprudence and the reality of humanity. The classical Jurisprudence is considered incapable of answering the challenges of the times that have changed drastically along with the spread of Islam to various parts of the world. A pluralistic society entity consisting of nations, religions and cultures has made classical Jurisprudence adaptable to contemporary laws among believers. The problem of jihad for example, can no longer be understood only as a war by taking up arms. The jihad terminology has been expanded in a contextual definition in which Muslims live. Similarly, minority-majority issues, ethnic and human rights issues, and issues of pluralism and multiculturalism practices. This article takes the form of a discourse on the new building of fiqh that is pro-pluralism in religious social relations among the adherents of religion. Data analysis in this research is done in descriptive-analysis, that is exposing data about pro fiery of pluralism based on al-Qur'an and al-Hadith according to the opinion of Muslim scholars.

Kata Kunci: Fikih, Pro Pluralisme

Abstrak

Ada celah antara fikih klasik dan realitas kemanusiaan. Yurisprudensi klasik dianggap tidak mampu menjawab tantangan zaman yang telah berubah secara drastis seiring dengan penyebaran Islam ke berbagai belahan dunia. Entitas masyarakat majemuk yang terdiri dari negara-negara, agama dan budaya telah membuat fikih klasik dapat disesuaikan dengan hukum kontemporer di kalangan orang percaya. Masalah jihad misalnya, tidak bisa lagi dipahami hanya sebagai perang dengan mengangkat senjata. Istilah jihad telah diperluas dalam definisi kontekstual di mana umat Islam tinggal. Demikian pula, isu mayoritas minoritas, isu etnik dan hak asasi manusia, dan isu praktik pluralisme dan multikulturalisme. Artikel ini berbentuk wacana tentang bangunan baru fiqh yaitu pro pluralisme dalam hubungan sosial religius diantara penganut agama. Analisis data dalam penelitian ini dilakukan secara deskriptif-analisis, yaitu mengungkap data tentang pluralisme pro flasy berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadits menurut pendapat cendekiawan muslim.

Kata Kunci: Fikih, Pro Pluralisme

A. Pendahuluan

Fikih secara teoritis adalah pemahaman setiap orang dalam realitasnya masing-masing menyangkut keberagamaannya. Setiap usaha untuk memahami Islam, memaknai dan menerapkannya dalam realitas kehidupan adalah fikih. Secara sosiologis, hampir keseharian hidup masyarakat muslim dibingkai oleh fikih, karena titik berat fikih adalah pada pengaturan hidup bersama manusia dalam tataran sosialnya, yang merupakan inti dari ajaran fikih. Dilema paradigma fikih merupakan pemandangan yang menyejarah dan senantiasa menghiasi pemikiran keagamaan kontemporer. Ini juga menunjukkan kelebihan sekaligus kelemahan fikih, tatkala mampu “menggotong masa lalu ke masa kini”. Atau “menggotong tradisi Arab ke tradisi-tradisi non Arab”. Kelemahan fikih terutama yang berkaitan dengan masalah hubungan mayoritas dan minoritas, hubungan Muslim dengan non-Muslim. Dalam banyak kasus, fikih masih terkesan menomorduakan non-muslim.

Melihat paradigma di atas, tentu saja terlihat secara kasat mata bahwa terdapat problem yang sangat mendasar: yaitu kesenjangan antara fikih dengan realitas kemanusiaan. Fikih klasik, sepertinya tak mampu menjawab tantangan zaman. Dalam fikih hubungan antar agama, sangat terlihat kegagapan dalam melihat agama lain. Untuk menyikapi persoalan kesenjangan antara fikih dengan realitas kemanusiaan disini perlu adanya pembaharuan fikih. Oleh karena itu yang menjadi fokus kajian tulisan ini adalah Fikih yang pro pluralisme dan diharapkan menjadi bagian penting dari solusi membangun sinergisitas agama-agama.

B. Memahami Fikih Pro Pluralisme

Makna fiqh secara bahasa adalah “memahami”. Seperti dalam ayat al-Qur'an surat Hud ayat 91 Allah swt berfirman:

قَالُوا يَا شَعِيبَ مَا نَنْقُهُ كَثِيرًا مِمَّا تَشْوُلُ وَإِنَّ لَسْرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لِرَجْمَنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِغَيْرِ

“Mereka berkata: “Hai Syuaib, kami tidak banyak mengerti tentang apa yang kamu katakan itu dan sesungguhnya kami benar-benar melihat kamu seorang yang lemah di antara kami; kalau tidaklah karena keluargamu tentulah kami telah merajam kamu, sedang kamu pun bukanlah seorang yang berwibawa di sisi kami” .

Dalam al-Qur'an surat an-Nisa ayat 78:

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُذْرِكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصْبِهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصْبِهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدَكُمْ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هُؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

“Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, kendati pun kamu di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh, dan jika mereka memperoleh kebaikan, mereka mengatakan: “Ini adalah dari sisi Allah”, dan kalau mereka ditimpakan sesuatu bencana mereka mengatakan: “Ini (datangnya) dari sisi kamu (Muhammad)”. Katakanlah: “Semuanya (datang) dari sisi Allah”. Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikit pun?”

Dua ayat di atas menyebutkan kata “fikih” sebagai maka pemahaman; atau usaha memahami, atau memberi pemahaman. Fikih menurut orang Arab adalah pemahaman dan ilmu. Setelah Islam datang, nama fikih digunakan untuk ilmu agama dikarenakan tingkat kemuliaannya dibanding ilmu-ilmu yang lain. Jika kita temui istilah *fikih* di masa generasi pertama Islam maka yang dimaksud adalah ilmu agama. Adapun ilmu agama yang dimaksud di masa itu adalah ilmu yang terkait dengan al-Qur'an dan al-Sunnah Rasulullah saw.¹

Pengertian di atas dapat kita temui dalam hadis Rasulullah saw.

نَصَرَ اللَّهُ أَمْرَءًا سَمِعَ مِنَ حَدِيثِنَا فَحَفَظَهُ وَفِي لَفْظِ فَوَّاعَهَا وَحَفَظَهَا – حَتَّى يُبَاعَهُ، فَرُبَّ حَامِلٍ فِيقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِيقْهٍ لَيْسَ بِفِيقْهٍ.

“Allah mencerahkan wajah seseorang yang mendengar satu hadis dari kami, kemudian ia hafalkan dan ia sampaikan kepada orang lain. Sebab ada orang yang membawa fiqih (hadis) disampaikan kepada orang yang lebih faqih (paham) darinya, dan ada orang yang membawa fiqih tapi tidak faqih” Hadits ini diriwayatkan oleh imam Abu Dawud (no. 3660), at-Tirmidzi (no. 2656), Ibnu Majah (no. 230), ad-Darimi (no. 229), Ahmad (5/183), Ibnu Hibban (no. 680), ath-Thabrani dalam “al-Mu'jamul kabiir” (no. 4890), dan imam-imam lainnya.

إِنَّ طُولَ صَلَةِ الرَّجُلِ وَقِصَرَ حُطْبَتِهِ مَئِنَّهُ مِنْ فِيقْهِ

¹ Ahmad Sarwat, Lc. *Fiqih & Syariahal*. DU Center. Lihat juga hadis Rasulullah saw. “Allah mencerahkan wajah seseorang yang mendengar satu hadis dari kami, kemudian ia hafalkan dan ia sampaikan kepada orang lain.

Sesungguhnya panjangnya shalat dan pendeknya khutbah seseorang, merupakan tanda akan kepahamannya (Muslim no.1437, Ahmad no.17598, Daarimi no.1511)

Kata fiqh (فقه) secara bahasa punya dua makna.² Makna pertama adalah *al-fahmu al-mujarrad* (الفهْم المجرَّد), yang artinya adalah mengerti secara langsung atau sekedar mengerti saja. Makna yang kedua adalah *al-fahmu ad-daqiq* (الفهْم الدقيق), yang artinya adalah mengerti atau memahami secara mendalam dan lebih luas.

Adapun secara istilah, kata *fiqh* didefinisikan oleh para ulama dengan berbagai definisi yang berbeda-beda. Sebagianya lebih merupakan ungkapan sepotong-sepotong, tapi ada juga yang memang sudah mencakup semua batasan ilmu fiqh itu sendiri.

Al-Imam Abu Hanifah punya definisi tentang fiqh yang unik, yaitu:

مُنْرِفُةُ النَّفْسِ مَأْلُوْهَا وَمَا عَلَيْهَا

*“Mengenal jiwa manusia terkait apa yang menjadi hak dan kewajibannya”.*³

Sebenarnya definisi ini masih terlalu umum, bahkan masih juga mencakup wilayah akidah dan keimanan bahkan juga termasuk wilayah akhlaq. Sehingga fiqh yang dimaksud oleh beliau ini disebut juga dengan istilah Al-Fikihul Akbar.

Ada pun definisi yang lebih mencakup ruang lingkup istilah fiqh yang dikenal para ulama adalah:⁴

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبُ مِنْ أَدِنَتْهَا التَّقْصِيرِيَّةِ

”Ilmu yang membahas hukum-hukum syariat bidang amaliyah (perbuatan nyata) yang diambil dari dalil-dalil secara rinci,”

Untuk memahami teman fikih dan kaitannya dengan pluralisme, kita harus merujuk definisi dari pluralisme itu sendiri. Secara etimologi pluralisme merupakan kata serapan dari bahasa Inggris yang terdiri dari dua

² Ahmad Sarwat, Lc. *Seri Fiqih Kehidupan (1): Ilmu Fiqihal*. Jakarta: DU Publishing, hal. 25.

³ Ubaidillah bin Mas'ud Al-Mahbubi Al-Bukhari Al-Hanafi, *At-Taudhih 'ala At-Tanqih*, jilid 1. hal. 10

⁴ Adz-Dzarkasyi, *Al-Bahrul Muhith*, jilid 1 hal.21.

kata. Yakni, *plural* yang berarti ragam dan *isme* yang berarti faham.⁵ Jadi pluralisme bisa diartikan sebagai berbagai faham, atau bermacam-macam faham. Adapun secara terminologi pluralisme merupakan suatu kerangka interaksi yang mana setiap kelompok menampilkan rasa hormat dan toleran satu sama lain, berinteraksi tanpa konflik atau asimilasi. Dengan perkataan lain pluralisme adalah teori yang mengatakan bahwa realitas terdiri dari banyak substansi.

Menurut Alwi Shihab, pengertian *pluralisme* dapat disimpulkan menjadi 3 yaitu: pertama, *pluralisme* tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun, yang dimaksud *pluralisme* adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Kedua, *pluralisme* harus dibedakan dengan *kosmopolitanisme*. Dalam hal ini *kosmopolitanisme* menunjuk suatu realitas di mana aneka ragam ras dan bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi. Maksudnya walaupun suatu ras dan bangsa tersebut hidup berdampingan tetapi tidak ada interaksi sosial. Ketiga, konsep *pluralisme* tidak dapat disamakan dengan *relativisme*. Paham *relativisme* menganggap “semua agama adalah sama”. Keempat, *pluralisme* agama bukanlah *sinkretisme*, yakni menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama tersebut.⁶

Dari definisi yang disampaikan Shihab dapat disimpulkan bahwa pluralisme bukanlah paham yang menyebutkan semua agama adalah sama. Pluralisme mesti dipisahkan dari paham relativisme dan sinkretisme, karena kenyataannya banyak orang terjebak dalam pemaknaan istilah-istilah ini. Pluralisme berdiri dalam konsep dan sistematika pemikiran tersendiri dan tidak bisa disamakan dengan istilah-istilah yang lain.

Dalam kerangka memahami fikih yang pro pluralisme sebaiknya kita menyebutkan definisi-definisi dari banyak pakar. Syamsul Ma’arif mendefinisikan *pluralisme* adalah suatu sikap saling mengerti, memahami, dan menghormati adanya perbedaan-perbedaan demi tercapainya kerukunan antarumat beragama. Dan dalam berinteraksi dengan aneka ragam agama tersebut, umat beragama diharapkan masih memiliki komitmen yang kokoh

⁵ Pius A. P, M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Popular*, (Surabaya: Arkola, 1994), Cet. Ke-1, hal.604.lihat juga Anton M. Moeliono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta,1990, hal. 691.

⁶ Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka*, hal. 41-42

terhadap agama masing-masing.⁷ Interaksi antar umat beragama telah terjadi dalam kehidupan kita sehari-hari namun agar interaksi sosial tersebut berjalan dengan baik maka perlu ada aturan-aturan saling kesepemahaman. Aturan-aturan itulah seharusnya menjadi perhatian dalam fikih pluralisme.

Untuk memperjelas bagaimana hubungan antar umat beragama dalam konteks pluralisme, Moh.Shofan mendefinisikan pluralisme menjadi sebuah upaya membangun kesadaran normatif teologi dan sosial antar umat beragama. Ia menyebutkan *pluralisme* adalah upaya untuk membangun tidak saja kesadaran normatif teologis tetapi juga kesadaran sosial, di mana kita hidup di tengah masyarakat yang *plural* dari segi agama, budaya, etnis, dan berbagai keragaman sosial lainnya. Karenanya, *pluralisme* bukanlah konsep teologis semata, melainkan juga konsep sosiologis.⁸

Pluralitas adalah sebuah kenyataan hidup dimana setiap orang harus berusaha sampai kepada sikap saling memahami satu sama lain. Dasar pluralitas agama adalah kesatuan tujuan dan dialog yang terbuka. Kesadaran terhadap pluralitas agama akan melahirkan kesadaran terhadap adanya kesatuan iman. Kesatuan iman bekerja dalam menjaga sejarah keberlangsungan wahyu Tuhan, yang dimulai sejak zaman Adam as sampai dengan Muhammad saw.⁹ Pada dasarnya, al-Qur'an telah menetapkan aturan tentang masyarakat plural yang di dalamnya hidup beragam agama secara berdampingan dan dapat menerima satu sama lain dengan dasar etika.

Di sini terlihat betapa pentingnya melihat fikih secara kritis. Memaksakan diri untuk menggunakan kesimpulan-kesimpulan yang digunakan ulama klasik dalam merespon masalah kekinian dianggap upaya mengorbankan masa kini untuk masa lalu. Dan bila yang terjadi demikian, maka agama akan dituduh sebagai ajaran yang tidak kontekstual. Agama akan dituduh sebagai biang dari kemunduran, kebodohan, ketidakadilan dan kezaliman. Padahal itu tidaklah benar jika kita memahami substansi agama dalam konteks kekinian.

Yang diperlukan sekarang yaitu mengembalikan nilai-nilai universal seperti kemaslahatan umum, egaliterianisme, rasionalisme, pluralisme

⁷ Syamsul Ma'arif, *Pendidikan Pluralisme di Indonesia*, (Jogjakarta: Logung Pustaka, 2005), hal. 17

⁸ Mohal. Shofan, *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah*, (Jakarta: LSAF, 2008), hal. 87

⁹Mahmoud Ayoub. *Dirasah fi al-'Alaqah al-Masihiyyah al-Islamiyyah* (Libanon: Markas al Dirasah al Masihiyyah al-Islamiyyahal. 2001), hal. 265.

sebagai prinsip-prinsip paradigmatis fikih sehingga tidak terjebak dalam kubangan lirralisme, fundamentalisme, otoritarianisme dan konservatism. Selain itu, dekonstruksi pemikiran keagamaan di masa datang mesti mengembangkan budaya tafsir yang terbuka dan toleran. Di sini hermeneutika dapat dijadikan mekanisme mengungkap "makna yang tertunda" guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis. Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekedar "revelasional" yang menggantung diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi lebih diaplikasikan dalam hermeneutika "fungsional", yaitu sejauhmana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan. Oleh sebab itu dalam menajamkan komitmen toleransi dan pluralisme fikih, diperlukan hermeneutika yang setidaknya bisa melakukan perubahan yang sangat mendasar dalam tradisi fikih klasik.¹⁰

Karena itu, yang harus digelar adalah upaya membangun "fikih demokratik", "fikih pluralis" dan "fikih *civil society*" yaitu fikih yang tidak menggunakan agama sebagai komoditas politik. Fikih yang mendorong demokrasi, pluralisme dan egalitarianisme sebagai prasyarat terbentuknya masyarakat yang adil dan berkeadaban.

C. Realitas Empirik Fikih

Secara sosiologis, hampir keseharian hidup masyarakat muslim dibingkai oleh fikih, karena titik berat fikih adalah pada pengaturan hidup bersama manusia dalam tataran sosialnya, yang merupakan inti dari ajaran fikih,¹¹ seperti keadilan, kesederajatan, kemanusiaan dan nilai-nilai humanistik lainnya.¹² Namun demikian, nilai-nilai fundamental Islam tersebut dalam tradisi fikih klasik mengalami stagnasi. Hal ini setidak-tidaknya dikarenakan oleh hilangnya upaya produktivitas dalam menerjemahkan muatan ideal fikih itu sendiri.

¹⁰ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2004). hal. 174-175

¹¹ Istilah fikih, hukum Islam, dan bahkan shari'ah kini telah menjadi istilah yang identik dalam penggunaan dewasa ini, meskipun istilah-istilah tersebut berbeda dari sudut historis dan makna literalnya. Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 33.

¹² Bandingkan. Amin Abdullah "Relegius Humanism Versus Sculer Humanism Toward a New Spritual Humanism", dalam, Makalah, disampaikan pada International Seminar on Islam and Humanism: *Universal Kritis of Humanity And the Future of Religiousity*, Semarang Indonesia, IAIN Walisongo, 2-8 Novembe 2000.

Hal lain yang senada yaitu banyak kalangan yang mengatakan citra humanis Islam itu seolah tenggelam ke dalam kekusutan saat sekat-sekat primordialisme mewarnai capaian pemikiran Islam klasik yang disebut sebagai zaman keemasan (*al-‘ashar al-dzahaby*). Repotnya lagi, produk-produk fikih zaman itu menjadi magnet tersendiri yang lambat laun menyihir kesadaran sejarah umat Islam masa kini. Akibatnya, Islam masa lalu dipahami sebagai *blue print* (cetak biru) yang serba paripurna dan kebenarannya menempati posisi yang paling tinggi.

Dari sekian produk pemikiran klasik, fikih menjadi ilmu keagamaan yang belum terjamah secara adil. Fikih klasik merupakan satu-satunya bidang keilmuan yang bisa bertahan untuk kurun waktu yang cukup lama, dan fikih menjadi kebutuhan primer umat Islam. Kenyataan ini ditunjukkan oleh ketergantungan yang cukup besar terhadap fikih. Namun hal yang menjadi refleksi keberagaman mutakhir, bahwa fikih klasik yang dianggap “otoritatif” telah menghilangkan fungsi agama sebagai elan pembebasan dan pencerahan. Bahkan, kemunculan fikih bisa dikatakan sebagai salah satu penyebab disakralkannya doktrin keagamaan, dan lebih parah lagi, agama tidak bisa disentuh dengan pendekatan-pendekatan sosiologis dan antropologis.

Karena begitu kuatnya posisi fikih dalam masyarakat Muslim, maka tak terelakkan lagi fikih mesti ada pembaharuan. Dan kenyataan saat ini telah banyak pakar yang memperbincangkan tema ini, sebagaimana telah disebutkan Nurcholis Madjid di atas. Masyarakat Muslim pada umumnya adalah masyarakat yang menjunjung tinggi peradaban fikih (*hadlarat al-fikih*).¹³ Hal tersebut setidaknya bisa dilihat dari cara pandang masyarakat Muslim terhadap fikih. Pertama, fikih bagi banyak kalangan dianggap sebagai “ilmu inti” yang tak tersentuh, walaupun kedudukan fikih di urutan kedua setelah kalam, namun fikih menempati posisi strategis guna menjelaskan kalam dalam bentuk-bentuk pandangan partikular yang menyoal masalah kehidupan sehari-hari.¹⁴

Kedua, fikih menjadi “identitas keagamaan”. Penguasaan terhadap fikih seringkali menentukan posisi seorang agamawan antara yang satu dengan yang lainnya. Dalam masyarakat tradisional, kenyataan seperti ini tidak terhindarkan, yang mana derajat keulamaan di antaranya ditentukan

¹³Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Araby*, hal.96.Ia membedakan dengan masyarakat Yunani yang menjunjung tinggi filsafat (*hadharah falsafah*) dan masyarakat Barat yang menjunjung tinggi teknologi dan ilmu pengetahuan (*hadharah ‘ilmīn wa taqniyah*).

¹⁴ lihat buku Nash Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khithab al-Diny*, al-Markaz al-Tsaqafy.

sejauhmana penguasaannya terhadap fikih dan ushul fikih. Dalam masyarakat yang relatif modern pun, secara implisit, fikih menjadi panglima dan rujukan dalam mengambil keputusan atas masalah-masalah tertentu, seperti penentuan awal dan akhir Ramadhan. Ini bisa dilihat dalam praktek ritual keagamaan, walaupun mereka disebut-sebut sebagai masyarakat modern dan terpelajar, namun dalam praktek keagamaannya masih menyimpan sebuah kecenderungan untuk menghadirkan fikih klasik.

Ketiga, fikih diimani sebagai penentu “keselamatan”, “kemenangan” dan “kebahagiaan”. Klaim keselamatan (*claim of salvation*) seringkali ditentukan oleh sejauhmana keabsahan fikih yang dipersepsikan mazhab tertentu. Persepsi tersebut mempunyai karakteristik tersendiri sesuai dengan kodifikasi dan kesepakatan yang dianggap merepresentasikan pemahaman terabsah. Klaim keselamatan hampir menjadi landasan ideal untuk menarik simpati masyarakat beragama agar keluar dari kubang kebimbangan dan ketidakjelasan hidup mereka. Segala sesuatu yang bertentangan dengan keselamatan, biasanya cenderung dilarang dan dipinggirkan. Garansi akan keselamatan seakan menjadi jaminan untuk memilih doktrin tertentu sebagai jalan untuk mencapai kebenaran.¹⁵

Ketentuan hukum seperti ini, kata Muhammad Shahrur sebagai akibat dari pencabutan sifat keterbukaan, elastisitas doktrin Islam sendiri dan ini merupakan kesalahan terbesar (teori) fikih?¹⁶ Shahrur beranggapan kevakuman fikih yang terjadi saat ini adalah dikarenakan pensakralan fikih yang dimulai sejak zaman klasik sampai sekarang, sehingga dengan tegas ia menyebutkan fenomena ini sebagai sebuah kesalahan besar. Lebih jauh Lutfi Syaukanie menegaskan: Islam menganggap berbagai penafsiran dan pemahaman Islam yang dilakukan sebagian 'ulama' klasik banyak yang bertentangan dengan semangat dasar Islam.

Menyambut kekhawatiran Shahrur dan Luthfi di atas, karenanya, sebut Ulil Abshar Abdalla, doktrin hukum seperti ini harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan dan kemanusiaan sesuai dengan karakter

¹⁵ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2004), hal. 130-131

¹⁶ Hermeneia, Jurnal Kajian Interdisipliner Vol. 6. Nomor 2.Juli-Desember 2007.

ajaran Islam sebagai agama yang berkembang sejalan dengan denyut nadi perkembangan manusia.¹⁷

Persoalan hubungan dengan non-muslim, apapun agama dan aliran kepercayaannya adalah persoalan yang paling serius dan dilematis dalam fikih Islam. Pada tataran ini, fikih mengalami kelemahan yang amat luar biasa. Dimensi keuniversalan dan kelenturan fikih seakan-akan tersimpan di laci, atau mungkin hilang entah kemana. Fikih, secara implisit atau eksplisit, telah menebarkan kebencian dan kecurigaan terhadap agama lain. Salah satu contoh untuk ditengahkan dalam persoalan ini adalah anomali kafir *harbi* dan kafir *dzimmi*. Sebagaimana diketahui non-muslim tentu saja keberatan atas labelitas ini karena mereka tidak ingin disebut sebagai kafir, apalagi pelabelan kafir yang harus diperangi dan kafir yang dilindungi seolah-olah mereka tidak bisa melangsungkan kehidupan dengan baik tanpa bantuan muslim.

Fikih menjadi salah satu ilmu yang berpengaruh dan mempunyai gravitasi yang begitu kuat. Bukan hanya itu, fikih telah membentuk masyarakat diberbagai tempat sepanjang masa. Di sini, kita dapat mengerti, bahwa fikih bukan hanya sebagai ilmu yang mempunyai kekuatan kultural yang menggurita keakar rumput, melainkan juga memuat kekuatan yang bersifat kultural, karena fikih bisa menyedot massa yang begitu besar.

Cara pandang seperti ini memberikan dampak serius, diantaranya nalar fikih tersedot dalam proyek besar untuk menyoal hal-hal yang berkaitan dengan kesalehan individual. Fikih dipahami tidak lagi sebagai bahan dari negoisasi antara teks suci dengan realitas, melainkan supaya mengukuhkan teosentrisme. Pemaknaan terhadap Islam menjadi sangat ekslusif, karena keberislaman lalu ditentukan sejauhmana kesalehan individual diartikulasikan oleh seorang Muslim. Bila ritual keagamaannya sudah dilakukan secara sempurna, maka keberislamannya sudah sempurna. Sebaliknya, mereka yang melakukan ritual keagamaan secara biasa-biasa saja, maka keberislamannya selalu dipertanyakan, bahkan mungkin disebut sebagai “Muslim tak sempurna”.

¹⁷ Ulil Abshar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, dalam Zulmanni (ed), *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hal. 4-5

D. Dilema Fikih Hubungan Antaragama

Dilema paradigma fikih merupakan pemandangan yang menyejarah dan senantiasa menghiasi pemikiran keagamaan kontemporer. Ini juga menunjukkan kelebihan sekaligus kelemahan fikih, tatkala mampu “menggotong masa lalu ke masa kini.¹⁸ Atau “menggotong tradisi Arab ke tradisi-tradisi non Arab”¹⁹ barangkali besarnya ulama terkemuka di tanah air yang mengkaji kitab kuning dan belajar dari Timur-Tengah menyebabkan pandangan keagamaan mereka *arabis* dan *teosentrism*.

Persoalan ini memang cukup mendasar. Pertama, dikarenakan fikih sengaja ditulis dalam masa yang mana hubungan antara muslim dan non-muslim tidak begitu kondusif. Nasir Hamid Abu Zyaid menyebutkan, bahwa kitab-kitab klasik, baik ilmu-ilmu al-Qur'an dan ilmu fikih ditulis dalam sebuah zaman yang mana umat Islam sedang menghadapi perang salib, sehingga diperlukan upaya strategis untuk mempertahankan identitas dan mengembalikan epistemologi Islam dalam kerangka "teks". Fikih merupakan bagian terpenting dari proses pergulatan kehidupan pada saat itu, sehingga sangat besar kemungkinan bila fikih menyesuaikan diri dengan konteks zamannya.

Kedua, fikih ditulis dalam situasi internal umat Islam yang tidak begitu solid, sehingga amat dimungkinkan para penguasa menggunakan fikih sebagai salah satu alat untuk mengambil hati masyarakat, sehingga para ulamanya dapat mendesain fikih yang seolah-olah memberikan perhatian kepada umat Islam dan menolak kehadiran non-Islam. Cara pandang seperti ini dapat memikat umat Islam, dikarenakan sikap bangsa-bangsa non-muslim terhadap Islam yang cenderung hegemonik dan kolonialistik. Dalam kurun waktu yang cukup lama, umat Islam berada dalam belenggu dan cengkraman dari luar, sehingga membentuk sosiologis-historis yang lemah dan kalah. Karena itu, kampanye untuk menomorduakan komunitas non-Muslim seringkali mewarnai khazanah klasik, sebagaimana tercermin dalam fikih hubungan antar agama.

¹⁸ Salah satu bukti yang cukup konkret adalah tersedianya buku-buku klasik, seperti kitab-kitab Imam Syafi'I, *al-Umm*, *al-Risalah*, kitab Imam al-Ghazali, *ihya' Ulum al-Din*, Kitab Imam Malik, *Muwattha'* dan lain-lain, sehingga kita bisa membaca buku-buku tersebut dengan mudah.

¹⁹ Dalam tradisi NU, laznah Bahtsul Masa'il masih menganut katagori buku-buku standart (*al-kutub al-mu'tabarah*) sebagai rujukan pertama. Sebagian besar buku-buku tersebut adalah kitab-kitab fikih yang ditulis para ulama berasal Arab, misalnya karya Wahbah Zuhayly, *al-Fikih al-Islamy wa Adillatuhu* dan lain-lain.

Ketiga, adanya simbol keagamaan yang secara implisit menganjurkan sikap keras terhadap agama lain. Dalam banyak ayat, terutama bila dibaca secara harfiah, maka akan disimpulkan secara rigid dan kaku.²⁰ Misalnya, ayat 120 surat al-Baqarah yang berbunyi: *dan orang-orang Yahudi dan Nashrani tidak akan membiarkanmu, sehingga kamu mengikuti agama mereka*. Jika ayat ini dipahami secara harfiah, maka sudah barang tentu akan menimbulkan kesan buruk terhadap agama-agama lain, khususnya agama Yahudi dan Kristen, dikarenakan seolah-oleh kedua agama tersebut senantiasa datang untuk memaksa umat Islam agar memeluk kedua agama tersebut. Padahal ayat tersebut turun dalam hal perubahan arah kiblat dan Masjid al-Aqsha, Yerusalem ke Masjid al-Haram, Makkah. Agama Yahudi dan Nashrani memilih untuk mempertahankan tempat suci mereka.

Selain itu, masih terdapat sejumlah hadist yang sudah secara eksplisit mengisyaratkan kebencian terhadap agama lain. Misalnya hadist yang berbunyi tentang larangan mengucap salam terhadap agama Kristiani dan mengambil lain arah bila berpapasan dengan penganut Kristiani. Hadist ini senantiasa dipelajari di pesantren-pesantren sebagai hadist pilihan (*al-ahadits al-mukhtarah*) yang dihafal dan direfleksikan dalam kehidupan sehari-hari. Padahal hadist ini turun dalam konteks tertentu, yaitu perang, yang mana kebetulan Nabi Muhammad berpapasan dengan seorang Kristiani yang mempunyai kebencian terhadap umat Islam pada saat itu. Hadist tersebut dapat dikategorikan sebagai hadist yang muncul dalam kondisi dan konteks tertentu dan tidak bisa diperlakukan secara umum bagi seluruh umat Kristiani.

Di sini, semakin tergambar secara gamblang, bahwa fikih hubungan antar agama merupakan problem serius yang dihadapi masyarakat modern. Klaim historis dan klaim tekstual bisa dijadikan alasan oleh sebagian ulama fikih untuk menolak eksistensi non-Muslim dalam komunitas Muslim. Karenanya, kerumitan tidak hanya pada tataran tekstual, melainkan latarbelakang historis dan kondisi obyektif umat Islam yang seringkali memandang “kelompok lain” sebagai ancaman. Ada anggapan, bahwa kemunduran umat Islam saat itu, tidak hanya disebabkan persoalan-persoalan internal umat Islam sendiri, akan tetapi juga masalah-masalah yang dikonstruksi dari luar. Abid al-Jabiri menguatkan pandangan ini, bahwa tatkala Islam berada di masa kejayaannya, maka Barat merasakan betul

²⁰Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2004).hal. 43-44

positifnya. Bahkan pencerahan Islam telah mengantarkan Barat ke pintu pencerahan. Tetapi sebaliknya, ketika Barat berada di puncak keemasannya, yang terkesan adalah bahwa Barat cenderung menghegemoni dunia Islam.²¹

Seluruh dilematis yang diambil dari kesan fikih klasik bukanlah menyalahkan atau menyederhanakan persoalan. Kekayaan pengkajian Islam (fikih) pada zaman klasik cocok pada zamannya dan terkadang tidak cocok lagi pada masa sekarang. Namun yang penting diperhatikan adalah pintu ijtihad tidak pernah tertutup. Hubungan antar umat beragama dapat berjalan baik tanpa merendahkan pihak-pihak agama lain akan tersampaikan dalam fikih pluralisme, dan sebenarnya fikih pluralisme adalah bangunan ideologi realistik yang penting diambil azas-azas manfaatnya.

E. Menuju Fikih Yang Peka Terhadap Pluralisme

Melihat persoalan-persoalan di atas, tentu saja terlihat secara kasat mata bahwa terdapat problem yang sangat mendasar: kesenjangan antara fikih dengan realitas kemanusiaan. Fikih klasik, sepertinya tak mampu menjawab tantangan zaman. Sebagaimana dijelaskan di awal, dalam fikih hubungan antar agama, sangat terlihat kegagapan dalam melihat agama lain.

Di sini, semakin terlihat tantangan agama, bahwa pada tataran empirik, agama sedang menghadapi pergulatan yang sangat dinamis, yang mana menyebabkan agama harus membuka diri terhadap beberapa problematika kemanusiaan kontemporer. Di satu sisi agama semakin menunjukkan kesakralannya, karena semakin lama semakin disakralkan oleh penganutnya. Namun di sisi lain, agama tak mampu menyinari sejumlah krisis yang dihadapi manusia, karena agama diharamkan dari keyataan kekinian. Agama bungkam seribu bahasa. Agama hanya membela dirinya sendiri, yaitu dengan memunculkan ritualitas dan kepatuhan apologetik yang luar biasa.

Realitas tersebut telah mengakibatkan munculnya dampak yang amat fatal, yaitu agama kehilangan vitalitasnya. Keberagaman lalu menjadi sebuah kesepakatan untuk beragama dan menggunakan (bukan menafsirkan) doktrin-doktrin keagamaan secara kaku dan rigid. Agama dipaksa ditarik ke dalam wilayah publik dengan cara mengimpor seluruh yang tersedia dalam agama secara *taken for granted*. Atas nama Tuhan, agama lalu dianggap sebagai dokumen yang sakral yang ditasbihkan bisa mengatasi banyak hal, mulai dari

²¹Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyasi al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wuhdah al-'Arabiyah, Cetakan III, 1995), hal. 19.

persoalan-persoalan yang bersifat general (*al-kulliyah*) hingga persoalan-persoalan yang bersifat partikular, *tetek bengek*, dan remeh-remeh (*al-juz'iyyah*).²² Islam lalu dipahami sebagai agama yang bisa menyelesaikan seluruh persoalan dari A sampai Z, celakanya, yang dijadikan sandaran adalah teks-teks suci yang dipahami secara kaku dan rigid.

Sekali lagi disebutkan bahwa yang diperlukan sekarang yaitu mengembalikan nilai-nilai universal, seperti kemaslahatan umum, egalitarianism, rasionalisme, pluralisme sebagai prinsip-prinsip paradigmatis fikih sehingga tidak terjebak dalam kubang literalisme, fundamentalisme dan konservativisme.

Langkah tersebut sebenarnya telah diusung oleh sejumlah ulama, antara lain Imam al-Syathibi dalam magnum opus-nya *al-Muwafaqat*, yaitu tatkala memulai upaya menangkap komitmen wahyu dan melakukan ijtihad baru sebagai upaya rekonstruksi atas orisinalitas (*ta'shiil al-ushul*), yang didasarkan pada nilai-nilai universal dan tujuan umum fikih daripada hanya sekedar memahami fikih dari lafadz partikular atau menyimpulkan sebuah hukum dari lafadz problematis, atau hanya analogi sebuah peristiwa atas peristiwa yang lain.²³ Ibn Rusyd, filsuf Muslim asal Andalusia, juga melakukan hal yang sama yaitu meletakkan rasionalitas (filsafat) sejajar dengan fikih (agama).²⁴ Kesemuanya ini menjadi landasan paradigmatis yang menjadi pijakan dalam pembaharuan fikih dan transformasi sosial.

Selain itu, pembaharuan pemikiran keagamaan di masa mendatang mesti mengembangkan budaya tafsir yang terbuka dan toleran. Di sini, hermeunetika dapat dijadikan mekanisme mengungkap “makna yang tertunda” guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis. Setidaknya diperlukan sebuah tafsir yang membebaskan, yaitu tafsir yang dijadikan pisau analisis untuk melihat problem kemanusiaan, mempertimbangkan budaya, menghilangkan ketergantungan pada sebuah realitas sejarah tertentu (*al-salaf al-shalih*) dan menjadikan doktrin

²² Fenomena seperti ini dapat disebut sebagaimana “keberagaman yang overdosis”. Karena meminjam tesis Ibn Rusyd dalam *al-Fashl al-Maqal fi ma bayn al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittishal*, yang mesti dipahami adalah bahwa Tuhan hanya menggariskan hal-hal yang umum dan universal (*al-kulliyat*), sedangkan hal-hal yang bersifat particular diserahkan sepenuhnya kepada manusia untuk memikirkan dan mengembangkannya.

²³ Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyasi al-Araby* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, cetakan III, 1995).hal. 56

²⁴ Ibn Rusyd, *Fash al-Maqal fi ma bayn al-Hikmah wa al-Syariahmin Ittishal* (Bairut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, cetakan II, 1999), hal. 125.

keagamaan sebagai sumber etik untuk melakukan perubahan. Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekedar “revelasionis” yang menggantung diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi lebih diaplikasikan dalam hermeneutika “fungsionalis”, yaitu sejauhmana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan.²⁵ Hassan Hanafi mempunyai pandangan hermeneutika fungsionalis yang emancipatoris, bahwa “teks” akan disebut “wahyu” tatkala mampu membela kaum tertindas, memihak kaum miskin, melawan penguasa despotik serta menghargai pluralitas dan perbedaan. Selama fungsi-fungsi tersebut tidak tercermin dalam teks, maka tidak dapat disebut sebagai “wahyu”, karena wahyu merupakan realitas budaya, historis, semiotik dan antropologis.²⁶ Karena itu, memahami teks-teks keagamaan secara literal justru akan menghapus entitas kewahyuan yang terdapat dalam teks.

Lebih lanjut Farid Esack dalam hermeneutikanya menekankan dimensi progresivitas wahyu berangkat dari asumsi-asumsi penafsir. Kasus Afrika Selatan membuktikan, bahwa dalam hermeneutika, mereka tidak berangkat dari asumsi *salaf al-shalih*, akan tetapi berangkat dari realitas politik dan budaya. Kekuasaan despotik apartheid menjadi pijakan Farid Esack untuk menggalang kekuatan bersama (*interfaith solidarity*) dengan masyarakat dari pelbagai agama untuk melakukan perlawanan. Fikih telah berubah jenis kelamin, dari wataknya yang teosentris menjadi antroposentris dan progresif. Perlawanan masyarakat terhadap kekuasaan politik tidak serta merta bermula dari teks, akan tetapi dimulai dari realitas dan problem kemanusiaan dengan melandasi setiap pemikirannya pada komitmen pembebasan.

Apa yang dilakukan Farid Esack di Afrika Selatan menunjukkan bahwa agama-agama bisa melakukan perlawanan secara bersama terhadap rezim yang otoriter dan diktator. Dan ini sebuah langkah maju, karena Muslim dan non-Muslim secara bersama-sama mengusung misi pembebasan dari ketertindasan.

Dalam menajamkan komitmen toleransi dan pluralisme fikih, diperlukan hermeneutika yang setidaknya bisa melakukan perubahan yang sangat mendasar dalam tradisi fikih klasik. Pertama, mengimani teks sebagai

²⁵Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Terj. Watung A. Budiman), (Bandung: Mizan, 2000), hal. 84

²⁶ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah; al-Muqaddimah al-Nazhariyah, Jilid I*, Maktab Madbuli, 1988.

produk budaya.²⁷ Teks dan budaya adalah dua mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan. Tatkala berbicara tentang teks, sebenarnya berbicara tentang budaya, begitu juga sebaliknya. Karenanya, perlu dilakukan dekonstruksi keyakinan teologis dari eksistensi teks sebagai wahyu Tuhan, menjadi wahyu yang dibentuk dan disempurnakan oleh budaya.

Kedua, mengimani teks sebagai wahyu progresif, sehingga tidak menjadi ideologis dan dijadikan alat justifikasi kekuasaan politik. Apabila terdapat pertentangan antara teks dengan problematika kemanusiaan, maka dengan sendirinya teks tidak dapat digunakan. Ketiga, mengimani adanya paradigma emansipatoris yang sejalan dengan komitmen wahyu, seperti al-Qur'an sebagai teks terbuka, kesetaraan, kemanusiaan, pluralism, pembebasan, kesetaraan, keadilan gender, tidak diskriminatif.²⁸

Dalam pemaknaan terhadap “jihad” misalnya, tidak dapat serta merta menggunakan pendekatan etimologis yang dikonstruksi para ulama zaman kodifikasi, yang dimaknai dengan “perang”, “pembunuhan”. Jihad harus ditafsirkan secara emansipatoris sebagai upaya opensif untuk melawan peradaban yang desktruktif, menyusun rencana strategis dalam rangka pemberdayaan masyarakat sipil (*civil society*). Jihad harus dihadapkan pada realitas problem kemanusiaan kontemporer. Karena itu, maka jihad akan selalu disempurnakan, tidak terikat secara *taken for granted* pada teks Jihad sebagai produk budaya dapat dimaknai secara progresif, tanpa terikat pada pemaknaan pada zaman kodifikasi. Jihad tidak bisa dimaknai semena-mena sebagai “perang”, akan tetapi sebagaimana dimaknai Arkoun sebagai terminal dari proses ijihad dan rasionalisasi.

Karena itu, yang harus digelar adalah upaya membangun “fikih demokratis” dan fikih *civil society*”, yaitu fikih yang tidak menggunakan agama sebagai komoditas politik. Agama harus ditafsirkan secara emansipatoris untuk mengakselerasikan demokrasi dan *civil society*. Karenanya, agama dalam hal ini tidak dijadikan “tameng politik”, akan tetapi sebagai elan pembebasan pemihakan pada kaum lemah dan pemberdayaan masyarakat.

²⁷Nash Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash; Dirasah fi Ulum al-Qur'an* , (Beirut: alMarkaz al-Tsaqafy al-‘Araby, Cetakan III, 1996), hal. 24.

²⁸Ornid Saft. *Progressive Muslim: On Justice, Gender, and Pluralism* (England: Oneword Publications, 2003),hal. 68

Dalam konteks depolitisasi fikih, Muhammad Sa'id al-Asymawi menulis:

Allah menghendaki Islam menjadi agama, akan tetapi sebagian kelompok menginginkan sebagai politik. Agama adalah universal dan humanis. Sedangkan politik adalah wilayah yang sempit, terbatas, lokal, temporal dan sectarian. Politisasi agama hanya akan mempersempit ruang agama yang luas: humanis, inklusif, pluralis dan universal. Agama akan membawa manusia pada puncak kemanusiaan. Sedangkan politik akan menjerumuskan manusia pada tingkat terendah dari kemanusiaan. Karenanya, politik yang berlandaskan agama atau agama yang menggunakan politik praktis hanya akan memposisikan agama dan politik sebagai lahan konflik, pembunuhan dan perang yang tidak kunjung selesai, bahkan hanya digunakan untuk memperkuat kekuasaan.²⁹

Dengan demikian, fikih yang dipolitisasi hanya akan memantapkan kekuasaan. Sebaliknya, fikih yang mendorong demokrasi, pluralisme dan egalitarianism akan mendorong terbentuknya masyarakat yang adil dan berkeadaban. Sejarah “masyarakat utama” yang diimpikan Ibn Bajah perlu mendapatkan perhatian serius, karena budaya yang ingin dikembangkan adalah budaya yang menjunjung tinggi kemanusiaan, rasionalisme, filsafat dan oposisi terhadap Negara. Muhammad Jabir al-Anshari pun melihat bahwa agama harus menjadi elan keadaban dan mendobrak tradisi nomaden (*al-badawah*). Tradisi nomaden, termasuk di dalamnya politisasi agama, yang hanya akan mengukuhkan kekuasaan despotik.³⁰

Mahmud Muhammad Thaha dalam *The Second Message of Islam*, mengutarakan pentingnya fikih yang dapat membangun masyarakat, menciptakan kesetaraan politik melalui mekanisme demokrasi, mewujudkan kesetaraan ekonomi melalui sosialisasi dan kesetaraan sosial dengan menghapus diskriminasi dan kelas.³¹ Dari berbagai literasi konstektualisasi fikih langkah visioner untuk mencapai peradaban yang mulia akan hadir dalam wajah baru, yakni dalam wacana fikih pluralisme, yaitu berupaya

²⁹ Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islam al-Siyasy* (Kairo: Madbuli al-Shaghir, 1996), hal. 17.

³⁰ Jabir al-Anshari, *al-Taazum al-Siyasy 'inda al-Arab wa Sosiologiya al-Islam* (Kairo: Dar el-Shorouk, 1999), hal. 97-125

³¹ Mahmud Muhammad Thaha, *The Second Message of Islam*. (Terj. Nur Rachman), (Surabaya: eLSAD, 1996). hal. 223-236

membangun prinsip kesetaraan, kesadaran individual-komunal, demokrasi, kerja sama dan lain sebagainya.

Dalam buku Fiqih Lintas Agama karya Nurcholish Madjid dkk untuk menyikapi persoalan kesenjangan antara fikih dengan realitas kemanusiaan disini perlu adanya pembaharuan fikih. Ini setidaknya ada tiga level yang mesti dilakukan dalam pembaharuan fikih. Pertama, pembaharuan pada level metodologis, yaitu perlunya interpretasi terhadap teks-teks fikih secara kontekstual, bermazhab secara metodologis dan verifikasi antar ajaran yang pokok (ushul) dan cabang (furū'). Pembaharuan pada level ini tidak mesti membabat habis akar-akar fikih klasik, melainkan melakukan kontekstualisasi dan verifikasi. Ibarat hutan belantara, khazanah fikih adalah khazanah yang luas dan kaya, sehingga diperlukan pembaharuan yang bersumber dari tradisi fikih (*al-muhafadhabh 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhidzu bi al-jadid al-ashlah*).

Kedua, pembaharuan pada level etis. Khazanah fikih yang terlanjur berkembang di tengah-tengah masyarakat adalah khazanah yang seakan-akan menyediakan sesuatu yang baku dan siap saji. Akibatnya; produk fikih adalah produk yang formalistik dan legalistik, di sini, perlu pembaharuan fikih yang dapat menghadirkan fikih sebagai etika sosial-pluralitas. Fikih tidak hanya sekedar membahas hukum halal-haram, melainkan membahas panca jiwa fikih (*al-kulliyat al-khamsah*) yaitu: melindungi agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan, yang semangatnya memberikan perhatian bagi segenap manusia, apapun agama, ras dan sukunya.

Ketiga, pembaharuan pada level filosofis. Pada level ini, sejatinya fikih terbuka terhadap filsafat dan teori-teori sosial kontemporer. Ini penting agar fikih bisa memotret realitas sosial secara komprehensif. Kita tahu, bahwa selama ini fikih hanya bersumber dari “wahyu”, dimana mendatang fikih semestinya bisa menjadikan teori-teori sosial modern sebagai rujukan dalam mengambil sebuah hukum.

Pluralisme akan memperoleh tempat yang layak dalam kajian fikih kontemporer karena pluralisme adalah sebuah keabsahan zaman yang tidak memungkinkan kita lari daripadanya. Cara pandang kita terhadap orang lain, yang berbeda suku, bahasa, dan agama, serta perbedaan karakter harus dilakukan secara kekeluargaan dan kekerabatan. Bahkan semua manusia pada dasarnya memiliki sifat yang sama, ingin dihormati, dilindungi dan diberi apresiasi atas karya-karyanya. Diberi kekebasan untuk berpendapat, merubah

perilaku, dan melejitkan potensi fisik dan psikis-ritual yang dimilikinya. Tidak boleh diperbedakan dalam stratifikasi sosial dan harus mendapat porsi sama dalam pemberlakuan hukum.

Hubungan antar manusia yang berbeda bangsa, suku dan agama bukan ajang pendiskriminasian. Segala perbedaan bukan menyulut api perpecahan melainkan membangun sikap tenggang rasa dan saling toleransi serta kerjasama. Secara praktis dalam wacana fikih pluralisme seorang muslim boleh memberikan salam terhadap non-muslim, memberikan ucapan selamat atas hari raya mereka bahkan menghadiri hari-hari besar keagamaan mereka. Melangsungkan pernikahan atas kebaikan dan sama-sama memperoleh keridhaan adalah bukan perkara haram, serta kebolehan memilih pemimpin yang berbeda agama sekalipun. Hal ini dilakukan untuk menumbuhkan rasa persaudaraan, persamaan dan perdamaian. Inilah beberapa persoalan pluralisme yang mesti mendapat tempat layak di sisi fikih kontemporer.

F. Penutup

Fikih adalah pemahaman setiap orang dalam realitasnya masing-masing menyangkut keberagamaannya. Setiap usaha untuk memahami Islam, memaknai dan menerapkannya dalam realitas kehidupan adalah fikih. Sedangkan Pluralitas adalah sebuah kenyataan hidup dimana setiap orang harus berusaha sampai kepada sikap saling memahami satu sama lain.

Persoalan tradisi fikih yang belum mendapatkan penyelesaian secara adil Pertama, dikarenakan fikih sengaja ditulis dalam masa yang mana hubungan antara muslim dan non-muslim tidak begitu kondusif. Kedua, fikih ditulis dalam situasi internal umat Islam yang tidak begitu solid. Ketiga, adanya simbol keagamaan yang secara implisit menganjurkan sikap keras terhadap agama lain.

Oleh sebab itu dalam menjawab persoalan fikih, diperlukan hermeneutika yang setidaknya bisa melakukan perubahan yang sangat mendasar dalam tradisi fikih klasik. Pertama, mengimani teks sebagai produk budaya. Teks dan budaya adalah dua mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan. Ketika berbicara teks sesungguhnya berbicara budaya, begitu juga sebaliknya. Karenanya diperlukan dekonstruksi keyakinan teologis dari eksistensi teks sebagai wahyu Tuhan, menjadi wahyu yang dibentuk dan disempurnakan oleh budaya. Kedua, mengimani teks sebagai wahyu

progresif, sehingga tidak menjadi ideologis dan dijadikan alat justifikasi kekuasaan politik komunal. Apabila terdapat pertentangan antara teks dengan problem kemanusiaan, maka dengan sendirinya teks tidak dapat digunakan. Ketiga, mengimani adanya paradigma emansipatoris yang sejalan dengan komitmen wahyu, seperti al-Qur'an sebagai teks terbuka, kesetaraan, kemanusiaan, pembebasan, kesetaraan, keadilan jender, tidak diskriminatif dan segala hal sosial kemanusiaan yang terkandung dalam isu-isu pluralisme.

Daftar Pustaka

- Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka*, Bandung: Mizan, 1999
- Amin Abdullah “*Relegius Humanism Versus Sculer Humanism Toward a New Spritual Humanism*”, dalam, Makalah, disampaikan pada International Seminar on Islam and Humanism: *Universal Kritis of Humanity And the Future of Religiousity*, Semarang Indonesia, IAIN Walisongo, 2-8 Novembe 2000.
- Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralisme: An Islamic Perspective of Interreligius Solidarity again Oppression* (Terj. Watung A. Budiman), Bandung: Mizan, 2000
- Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah; al-Muqaddimah al-Nazhariyah, Jilid I*, Maktab Madbuli, 1988
- Hermeneia, Jurnal Kajian Interdisipliner Vol. 6. Nomor 2.Juli-Desember 2007.
- Ibn Rusyd, *Fash al-Maqal fi ma bayn al-Hikmah wa al-Syariahmin Ittishal* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, cetakan II, 1999
- Jabir al-Anshari, *al-Taazum al-Siyasy ‘inda al-Arab wa Sosiologiya al-Islam* Kairo: Dar el-Shorouk, 1999
- Mahmoud Ayoub. Dirasah fi al-‘Alaqah al-Masihiyyah al-Islamiyyah, Libanon: Markas al Dirasah al Masihiyyah al-Islamiyyah. 2001
- Mahmud Muhammad Thaha, *The Second Message of Islam*. (Terj. Nur Rachman), Surabaya: eLSAD, 1996
- Moh. Shofan, *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah*, Jakarta: LSAF, 2008
- Muhammad ‘Abid al-Jabiri, al-‘Aql al-Siyasi al-‘Araby Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah, Cetakan III, 1995
- Muhammad Abid al-Jabiri, *al-‘Aql al-Siyasi al-Araby*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, cetakan III, 1995
- Muhammad Sa’id al-Asymawi, *al-Islam al-Siyasy*, Kairo: Madbuli al-Shaghir, 1996
- Nash Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash; Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: alMarkaz al-Tsaqafy al-‘Araby, Cetakan III, 1996

- Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama*, Jakarta: Paramadina, 2004
- Ornid Saft. *Progressive Muslim: On Justice, Gender, and Pluralism*, England: Oneword Publications, 2003
- Syamsul Ma'arif, *Pendidikan Pluralisme di Indonesia*, Jogjakarta: Logung Pustaka, 2005
- Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1992
- Ulil Abshar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, dalam Zulmanni (ed), *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003