

**SUMPAH POCONG:  
Upaya Konstruksi *Fiqh* Kultural *Khas* Indonesia**

**Iwan Zaenul Fuad**

Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam STAIN Pekalongan  
Jl. Kusumabangsa No. 9 Pekalongan  
Email: pakiwandosenstain@gmail.com

**Abstract:** As a cultural rite in Indonesia, especially among Javanese, Sumpah Pocong (a kind of oath, which wore an Islamic gown and/or held by Islamic rites for a death man) is an unique rite. Nevertheless looked a like Islamic rites, but it has never found in classical or modern Islamic book of *fiqh*. The uniqueness guessed that it has made up from acculturation process among Indonesian *fuqahā* to solve a problem of less or no single evidence in social dispute such calumnies or admission claims. They (Indonesian *fuqahā*) has modified the institutions in Islamic norm about evidence (*mubāhalah* and *li'ān* oath) as a kind of acceptable rite among Indonesian moslem, culturally – that we know recently as Sumpah Pocong. Nevertheless, the refusal views came from puritanist, refused of it as a part of Islamic norm (*syari'ah*, *fiqh*). They noted that Sumpah Pocong as a kind *bid'ah* practices and not a part of *syari'a*. Hence, it must be abandoned and eliminated from Islamic legal iuris (*fiqh*). According to me, this puritan's view is unfriendly toward local wisdom that lie on Sumpah Pocong, as traditional rite that based on acculturation of Islamic norm with local practices. This research aimed to refuse those puritan's accusation and prove otherwise that Sumpah Pocong is legally true as a part of *fiqh*. Eventhough, it can be proved using classical *ushuliyah* method, *qiyas*, I did so with cultural *fiqh* construction approaches. The using of this method grounded the distinctively (Indonesian) cultural *fiqh* construction, that is more friendly toward local cultural practices in Indonesia, but firmly-still hold Islamic principles. So, I had to construct first this tolerant concept by summarising the Islamic cultural concept of Hasbi as-Shiddiqy, Munawir Sadzali, and Abdurrahman Wahid, in order to bridge the gap between cultural practices and Islamic principles.

**Kata Kunci:** sumpah pocong; *fiqh* kultural; *al-'adah muhakkamah*; legitimasi

## **Pendahuluan**

Sumpah pocong, merupakan suatu lembaga dalam budaya masyarakat (khususnya Jawa) yang digunakan untuk menyelesaikan persengketaan/perselisihan seperti misalnya soal warisan, turun-temurunnya harta, atau utang-piutang, hingga tuduhan atau fitnah

yang muncul dalam masyarakat, seperti isu dukun santet. Hingga sekarang lembaga ini masih banyak digunakan di daerah Jawa, khususnya Jawa Timur dan Jawa Tengah. Berita-berita mengenai hal ini dapat dilihat di antaranya dalam artikel yang berjudul “Bapak Anak Nekat Sumpah Pocong”(Harian Duta Masyarakat, 25 Maret 2012), dan yang tak kalah ramai adalah tantangan M. Nazaruddin kepada Anas untuk sumpah pocong, menyangkut tuduhan megaskandal suap kasus korupsi.

Fenomena sumpah pocong yang marak belakangan seperti yang tersebut di atas, diduga karena hukum dinilai tidak mampu lagi memberikan jaminan keadilan yang bersumber pada kebenaran yang nyata. Satu-satunya yang dianggap menjamin kebenaran dan keadilan dengan memohon pertolongan Tuhan untuk turun tangan dalam menunjukkan mana pihak yang benar dan mana pihak yang salah. Hal ini mungkin dipandang lebih baik jika masyarakat sendiri yang turun tangan menghakimi (main hakim) sendiri, yang dikhawatirkan merusak sendi-sendi penegakan hukum dalam masyarakat.

Bagi masyarakat awam sumpah pocong ini cukup ditakuti, mengingat adanya azab atau laknat dari Tuhan jika pernyataannya adalah dusta. Hal ini dikarenakan dalam sumpah tersebut, selain bersumpah atas nama Tuhan, pelaku juga meminta Tuhan untuk menimpakan azab atau laknat pada diri pelaku hingga keluarganya bila ia dusta. Melihat hal tersebut terlihat faktor keberanian akan sanggup menerima akibat sumpah tersebut – yakni mati menggenaskan, sakit yang tak tersembuhkan atau azab lain yang diminta --, dipandang sebagai bagian dari bukti.

Atas dasar ini dimungkinkan mekanisme seperti ini diadopsi dalam sistem peradilan yang dikenal sebagai sumpah mimbar. Sumpah ini bisa menjadi alat bukti sebagaimana diatur dalam pasal 177 jo. Pasal 155 dan 156 HIR dan Pasal 1932 dan 1941 *Burgerlijk Wetboek* (BW) -- atau yang sekarang dikenal sebagai KUH Perdata. Sumpah ini dibagi menjadi dua, yakni tentang sumpah *decisoir* dan sumpah *suppletioir*.

Sumpah ini pernah dipraktikkan di Pengadilan Negeri Ketapang (Majalah Intisari, No. 401, 1996) yang dilakukan untuk menuntaskan perkara sengketa tanah. Keberadaan

sumpah pocong sendiri seakan sudah menjadi budaya masyarakat dalam menentukan kekuatan pembuktiannya. Dalam budaya masyarakat, tidak terdapat jumlah yang pasti tentang terjadinya praktik seperti ini dan bagaimana pula asal muasalnya, juga tidak ada data pasti yang menjelaskan tentang hal ini, demikian pula dalam membuktikan validitasnya. Intinya sumpah ini dilakukan dengan mengandalkan keyakinan dalam doa memohon campur tangan petunjuk Tuhan dalam penyelesaian suatu kasus.

Mengingat sumpah pocong ini lazim dilakukan oleh mereka yang beragama Islam - dengan melihat pakaian pocong yang lazim digunakan untuk mengkafani mayat seorang muslim --, besar kemungkinan bahwa budaya ini berkaitan erat dengan tatanan agama Islam (*syari'ah*). Namun di sisi lain, tidak sedikit orang yang mengklaim bahwa sumpah pocong bukan berasal dari syariat Islam, bahkan di antara mereka lantang menganggap praktik ini sebagai *bid'ah* dan pelakunya dianggap kafir ataupun melakukan kemusyrikan. Argumen yang dibangun oleh mereka yang menganggap sumpah pocong ini adalah perilaku kafir terlihat dalam tulisan-tulisan di berbagai *website*, belum lagi ditambah dengan munculnya *statement* Ketua Bidang Fatwa MUI Pusat, Ma'ruf Amin yang menyatakan: "*Sumpah yang diajarkan dalam agama Islam, menurut Ma'ruf, hanya ada tiga macam. Pertama, Billahi, kedua Wallahi dan ketiga adalah Tallahi. Hanya tiga itu sumpah dalam Islam*".

Penulis memandang tulisan-tulisan tersebut memakai sudut pandang *fiqhiyah* yang sangat kaku dan tekstual. Pandangan ini tidak 'welcome' dengan budaya-budaya masyarakat ataupun hal-hal baru atau konteks kekinian dalam Islam. Dengan *labelling bid'ah*, kafir, musyrik dan lain sebagainya tersebut, pandangan ini berupaya melakukan corak keberagaman Islam yang seragam dengan hanya memandang sah hukum Islam hanya pada Rasul semata, tanpa melihat aspek historis dan kontekstualitas hukum Islam.

Namun melihat asumsi kuat keterkaitan budaya sumpah pocong dengan lembaga hukum Islam, penulis ingin mendeskripsikan sejauhmana keterkaitan sumpah pocong yang dinilai sebagai bagian dari adat budaya tersebut dengan hukum Islam. Asumsi tersebut bukan tanpa dasar. Dari sisi *syari'ah* sumpah pocong mempunyai kemiripan

identik dengan lembaga *mubālah* dan sumpah *li'ān* yang dikenal dalam hukum Islam (baik *syari'ah* maupun *fiqh*).

Ada dua hasil kajian sebelumnya (*previous research*) yang terkait dengan tulisan ini, di antaranya: Pertama, tulisan Fikria Natijama (2007) tentang Sejarah Pergumulan Islam dan Budaya serta Implikasinya bagi Pembangunan Hukum Islam Khas Indonesia. Natijama di sini fokus mengkaji fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi budaya lokal, dengan memakai paradigma pemikiran Hasbi As-Syiddiqy dan Abdurrahman Wahid. Hasil dari kajian Natijama ini menghasilkan corak pemikiran khas *fuqabā* Indonesia dalam memberikan gambaran tentang *Fiqh* kultural yang khas Indonesia. Hasil dari kajian ini, penulis jadikan sebagai salah satu sumber pisau analisis dalam mengkaji legalitas sumpah pocong dalam kerangka menjadi bagian dari *fiqh* kultural Indonesia. Yang Kedua, tulisan Rizqi Kurnia Wazzan (Skripsi, UIN Malang, 2010) 'Tulisan ini yang membahas tentang Pendapat Hakim Terhadap Legalitas Sumpah Pocong sebagai Sumpah Decissoir. Skripsi Wazzan ini menggunakan paradigma yuridis normatif dalam melihat sumpah pcong dalam menangani kasus perdata di pengadilan. Perbedaan dari dua tulisan di atas, tulisan ini lebih terfokus pada proses legitimasi *fiqh* kultural atas tradisi sumpah pocong sebagai bagian dari hukum Islam.

Studi mengenai ini, dilakukan secara preskriptif-normatif dengan menilai validitas atau keabsahan sumpah pocong tersebut sebagai bagian dari hukum Islam (pendekatan normatif). Meskipun preskripsi sederhana dapat menggunakan metode *ushuliyah* klasik yakni *qiyas*, namun mengingat sumpah pocong merupakan budaya, maka preskripsi yang dihasilkan dilakukan melalui media *ushuliyah* yang tidak biasa. Untuk itu studi ini berusaha menguak dasar *ushuliyah* hukum Islam (*fiqh*) kultural, yang menempatkan hukum adat (budaya) sebagai elemen penting yang mempengaruhi preskripsi-preskripsi *fiqhiyah*, sebagai media *ijtihad*-nya.

Untuk itu sebelum menguak preskripsi normatif akan keabsahan sumpah pocong sebagai bagian dari hukum Islam, terlebih dahulu penulis mengemukakan landasan teoritikal (*ushuliyah*)-nya dengan mendasarkan pada argumen-argumen yang dikemukakan

penggagas *fiqh* kultural ini, yakni: Hasbi As-Shiddiqy, Munawir Sadzali dan Abdurrahman Wahid. Dengan cara demikian diharapkan tulisan ini dapat mendeskripsikan konstruksi *fiqh* kultural terhadap budaya, khususnya dalam hal ini tentang sumpah pocong yang ada dalam masyarakat.

### **Ontologi Sumpah pocong sebagai Budaya (Adat) Masyarakat Indonesia**

Sangat sulit mencari data literatur yang menjelaskan tentang ontologi sumpah pocong ini, salah satunya dapat diperoleh dalam tulisan M. Sufyan Raji Abdullah (2007) dan situs-situs di internet, di mana konon katanya sumpah pocong ini merupakan tradisi masyarakat pedesaan di tanah Jawa (khususnya Jawa Timur). Pelaku sumpah pocong melakukan sumpah dalam kondisi terbaring terbalut kain kafan (pocong) layaknya orang Islam yang telah meninggal. Meski demikian, tak jarang sumpah ini dilakukan dengan cara berbeda, misalnya pelaku sumpah tidak dipocong, tapi hanya dikerudungi kain kafan dan dengan posisi duduk. Umumnya sumpah ini dilakukan oleh muslim (orang Islam), dengan dilengkapi dengan saksi dan dilakukan di rumah ibadah (masjid).

Di dalam sistem pengadilan Indonesia, sumpah ini dikenal sebagai sumpah mimbar dan merupakan salah satu pembuktian yang dijalankan oleh pengadilan dalam memeriksa perkara-perkara perdata, walaupun bentuk sumpah pocong sendiri tidak diatur dalam peraturan Hukum Perdata dan Hukum Acara Perdata. Sumpah mimbar lahir karena adanya perselisihan antara seseorang sebagai penggugat melawan orang lain sebagai tergugat, biasanya berupa perebutan harta warisan, hak-hak tanah, utang-piutang, dan sebagainya. Landasan hukum keduanya terdapat dalam KUH Perdata. Dalam hukum perdata, sumpah ini berfungsi menjadi sumpah *suppletoir* (tambahan) untuk memperkuat alat bukti yang ada. Namun jika tidak ada alat bukti, sumpah pocong dapat menjadi sumpah pemutus (*decisoir eed*) yang menjadi satu-satunya bukti yang menentukan dalam pertimbangan hakim ketika memutuskan perkara. Dalam keadaan tanpa bukti sama sekali, hakim akan memberikan sumpah *decisoir* atau sumpah pemutus yang sifatnya tuntas, menyelesaikan perkara. Dengan menggunakan alat sumpah *decisoir*, putusan hakim akan semata-mata tergantung kepada bunyi sumpah dan keberanian pengucap

sumpah. Baik sebagai sumpah *suppletoir* maupun *decissoir*, keduanya mempunyai kekuatan yang mutlak lagi memaksa, sehingga sumpah ini sangat menentukan dalam hasil final keputusan hakim nantinya. Agar memperoleh kebenaran yang hakiki, karena keputusan berdasarkan semata-mata pada bunyi sumpah, maka sumpah itu dikaitkan dengan sumpah pocong. Sumpah pocong dilakukan untuk memberikan dorongan psikologis pada pengucap sumpah untuk tidak berdusta.

Untuk itu Sumpah pocong atau Sumpah mimbar ini lazim dilakukan untuk membuktikan suatu tuduhan atau kasus yang keberadaan buktinya sedikit sekali atau bahkan tidak ada bukti sama sekali. Sumpah pocong mempunyai konsekuensi yang besar bagi pelakunya. Bila pernyataan atau keterangan yang diiringi sumpah tersebut tidak benar, yang bersumpah diyakini akan mendapatkan hukuman atau laknat dari Tuhan.

Dari berbagai kasus yang telah terjadi di masyarakat, sumpah pocong tersebut dilakukan karena sebab-sebab berikut: (a) Pernyataan pelaku diragukan kebenarannya (dianggap berbohong); (b) munculnya fitnah atas diri pelaku, misalnya pelaku dituduh sebagai dukun santet; (c) adanya kasus sengketa yang melibatkan pelaku; dan (d) adanya kasus-kasus lain, yang oleh pemuka agama setempat dinilai patut untuk dilakukan sumpah pocong.

Bagi pelaku dan masyarakat, sumpah pocong ini merupakan puncak pernyataan (bukti yang menentukan) untuk menguatkan kebenaran atas pernyataannya, meski kebenaran yang disampaikan sulit diterima masyarakat.

Untuk memperkuat penerimaan masyarakat, sumpah ini dilakukan dengan disertai saksi, di mana pelaku melakukan sumpah pocong disaksikan para pihak. Para pihak yang menjadi saksi sumpah pocong tersebut, di antaranya:

- a. Keluarga pelaku;
- b. Saksi atas kebenaran yang disampaikan dalam materi sumpah;
- c. Tokoh agama (ulama);
- d. Tokoh masyarakat yang ditunjuk; dan
- e. Wakil dari pemerintah setempat.

Untuk memperkuat keyakinan atas kebenaran yang disampaikan pelaku, sumpah pocong ini diikrarkan di Masjid, yang dianggap sebagai Rumah Tuhan (*Baitullah*). Pilihan tempat pelaksanaan ini, dengan alasan agar bila ada kebohongan atau dusta atas pernyataan yang disertai sumpah tersebut, maka laknat Tuhan akan ditimpakan kepada pelaku.

Tata cara pelaksanaan Sumpah pocong berbeda-beda dan tidak ada cara yang baku dalam pelaksanaannya. Hal ini dikarenakan sumpah pocong ini tidak diatur dan dikenal dalam hukum positif (hukum acara) maupun dalam kitab-kitab *fiqh* pada umumnya. Namun salah satu cara penyelenggarakan sumpah pocong tersebut mulai dideskripsikan oleh M. Sufyan Raji Abdullah (2007) sebagai berikut:

- a. Si pelaku dipanggil ke Masjid Jami', biasanya seusai shalat jum'at, mengingat pada saat sholat Jum'at merupakan cara yang paling mudah mengumpulkan umat Islam;
- b. Segala peralatan yang berkaitan dengan sumpah pocong disiapkan seperti wewangian, kain kafan, jajan pasar dan lain-lain;
- c. Kemudian orang yang dituduh di kafani layaknya mayat;
- d. Orang yang dituduh dibaringkan layaknya orang mati, yaitu kepalanya berada di sebelah utara dan kakinya di selatan dengan posisi terlentang;
- e. Selanjutnya pembimbingnya menuntun mengucapkan dua kalimat syahadat;
- f. Setelah selesai mengucapkan syahadat, dimulai penyumpahan, dan diatas kepalanya di payungi al-Qur'an, lalu mengucapkan sumpah dengan dibimbing oleh pembimbingnya. Bunyi sumpahnya adalah: "*Demi Allah saya bersumpah, sesungguhnya saya tidak melakukan seperti yang dituduhkan oleh fulan bin fulan, bila yang dituduhkan oleh fulan itu benar, semoga Allah melaknat saya cepat atau lambat*";
- g. Setelah selesai mengucapkan sumpahnya lalu dishalatkan layaknya mayat yaitu shalat jenazah;
- h. Setelah dishalatkan kemudian di tahlilkan dan diteruskan dengan doa; dan kemudian

- i. Setelah selesai dilepaskan kain kafan tersebut dan usailah sudah ritual sumpah pocong.

Deskripsi lain yang mengga mbarkan tata cara sumpah pocong ini terlihat dalam artikel di sebuah *website* ([ping.sg/item/Mengenal-Sumpah-Pocong-Tradisi-Dari-Alam-Kubur](http://ping.sg/item/Mengenal-Sumpah-Pocong-Tradisi-Dari-Alam-Kubur), 12 Maret 2012), di mana pelaku ada yang dimandikan terlebih dahulu sebelum dipocong dan ada pula yang menghilangkan acara ritual sholat jenazah.

Rupa dan jenis laknat yang dimohonkan tersebut, tergantung pada keberanian pelaku dalam menanggung akibat yang akan menimpa (laknat atau bencana) jika ia berdusta, misalnya mati, sakit yang tak terobati, atau kesengsaraan hidup. Bahkan terkadang akibat (laknat) yang diminta tersebut tidak hanya menimpa dirinya saja, melainkan keluarga, atau keturunannya. Hal itu dapat dilihat contoh sumpah pocong berikut ini:

*"Bismillabrrahmanirrahii... Dengan nama Allah swt, yang Maha Melihat atas semua yang saya lakukan, maka saya (nama yang bersumpah) dengan sadar menyatakan bahwa tuduhan yang ditimpakan atas saya adalah fitnah dan apabila ada dusta atas pernyataan saya dalam sumpah ini, saya siap menerima azab dan laknat dari Allah berupa: saya dan keluarga saya mati dalam keadaan menggenaskan atau 7 keturunan saya tidak akan selamat".*

Setelah pelaksanaan sumpah selesai, para saksi dan hadirin berdoa bersama, di antaranya memohonkan ampunan kepada Allah (Tuhan) atas segala kekhilafan yang telah dilakukan pelaku dan oleh semua yang ada (yang menyebabkan peristiwa tersebut terjadi). Setelah itu pelaku dibuka pocongnya, dan ia bersalam-salaman dengan para saksi dan para pihak yang menuduh atau yang berseberangan dengan pelaku sumpah.

Sumpah pocong pada awalnya didasari atas keyakinan agama. Akibat apapun yang menimpanya jika ia berdusta juga didasarkan atas keyakinan bahwa Tuhan pasti akan menurunkan laknat atau bencananya kepada pelaku, jika ia berbohong.

### **Sumpah Pocong (Bukan) Bagian dari Hukum Islam?**

Sebelum membahas jauh tentang permasalahan sub-judul di atas, penulis melihat adanya keterkaitan sumpah pocong dengan hukum Islam. *Pertama*, keterkaitan antara sumpah pocong dengan lembaga sumpah laknat yang sudah dikenal dalam hukum Islam, yakni *mubālah* dan sumpah *li'an*. Antar ketiganya mempunyai kesamaan dalam hal *'illat* hukumnya. Konsekwensi dari ini, sumpah pocong dapat di-*qiyas*-kan sebagai bagian dari hukum Islam karena ada kesamaan *'illat*-nya, yakni sumpah dengan memohon laknat, jika berdusta.

*Kedua*, terlihat dari nama dan penggunaan instrumen "pocong" (kain kafan) yang biasa digunakan untuk membungkus orang mati dalam agama Islam. Tidak sampai di situ saja, masyarakat yang menganut budaya ini memperlakukan pelaku sumpah pocong layaknya memperlakukan mayat, seperti dimandikan, dikafani (diberi pakaian pocong) dan dishalatkan (tidak sampai dikuburkan). Melihat ritual tersebut, jelas bahwa budaya tersebut diambil dari ritual hukum Islam dalam memperlakukan mayat.

Selain di atas (ketiga), dalam tata cara pelaksanaannya di atas pun sekilas tergambar nuansa-nuansa religius (dan magis) yang kental dengan nilai-nilai Islam. Hal-hal yang menunjukkan keterkaitan budaya ini dengan agama Islam terlihat dari ritual yang dilakukan pelaku sumpah pocong sebagai berikut: (1) Mengucapkan dua kalimat syahadat; (2) pemakaian nama Allah dalam bersumpah (bersumpah atas nama Allah); (3) adanya ritual tahlil dan doa-doa sebelum pelaksanaan sumpah pocong; dan (4) adanya kesamaan tata cara dengan *mubālah* dan sumpah *li'an*, yakni dalam hal kesediaan menerima dan memohon azab atau laknat apabila ada dusta dalam pernyataannya.

Namun yang menjadi masalah adalah apakah sumpah pocong tersebut murni dari ajaran Islam? Pertanyaan ini berusaha memperoleh kejelasan apakah sumpah pocong tersebut bagian dari syariat atau bukan (*bid'ah*). Namun permasalahan tidak berhenti dari itu saja. Bisa jadi sumpah pocong tersebut merupakan hasil *ijtihad* ulama' zaman dahulu dalam menyelesaikan persengketaan atau meredakan konflik yang terjadi dalam masyarakat. Bila sumpah pocong merupakan inovasi atau hasil *ijtihad*, maka perlu dikuak

pertanyaan-pertanyaan lanjutan seperti: apa dasar (*syar'i*) yang dipakai dalam pembentukan inovasi hukum tersebut? dan bagaimana keabsahan inovasi *fuqahā* lokal tersebut dalam hukum Islam?

### **Konstruksi *Fiqh* Kultural Khas Indonesia**

*Fiqh* kultural dimaksud di atas, ingin menggambarkan pembentukan *fiqh* yang berlandaskan *syari'ah* dengan fleksibilitasnya dalam mengadopsi budaya masyarakat lokal (*local cultures*) -- *include* di dalamnya *local wisdom*, *local genius*, dan *local knowledge* dari masyarakat setempat. Indonesia yang kaya akan budaya -- yang terbentuk dari karya anak bangsa --, dalam keberagamaannya pasti akan berhadapan dengan budaya asli lokal yang acap kali berbeda dengan *fiqh* yang merupakan budaya asalnya (Arab).

Penggunaan istilah *fiqh* kultural ini muncul berkenaan dengan diskursus mengenai budaya keberagaman lokal yang berhadapan -- sering kali tidak kuasa menghadapi -- gempuran hegemoni modernisme/puritanisme/fundamentalisme Islam, maupun budaya global. Dalam hal berpakaian wanita misalnya, perempuan Jawa yang muslim, dianggap belum melaksanakan syariah Islam secara *kāffah* (totalitas) bila ia belum memakai jilbab. Padahal budaya asli perempuan Jawa, mereka baru dianggap "njawan?" bila memakai kebaya, *jarik*, *stagen* dan sanggul *konde*. Namun dengan hadirnya fundamentalisme-puritan Islam yang menggunakan justifikasi label istilah seperti *bid'ah*, tidak *kāffah*, tidak sesuai/bertentangan dengan syariah dan lain sebagainya, lambat laun mulai menggerogoti budaya berpakaian wanita Jawa yang muslim -- belum lagi serbuan budaya global yang juga ikut serta memberangus kebudayaan lokal.

Pada situasi di atas, terlihat adanya konflik atau ketegangan antara hukum Islam (dalam pemahaman kaum fundamentalis-puritan) dengan budaya Jawa. Dalam situasi tersebut muncul pertanyaan yang dikemukakan Fikria Najitama (2007), yakni apakah budaya yang berkembang dalam masyarakat harus tunduk dalam ekspresi hukum Islam (corak Arab), ataukah hukum Islam haruslah melakukan proses mutasi untuk beradaptasi dalam naungan budaya yang hidup di masyarakat?

Untuk membahas masalah ini, diperlukan landasan konstruksi berpikir sebagai berikut: Pertama, hukum Islam berkembang tidak *ahistoris*, melainkan berjalan sesuai sejarah kebudayaan suatu bangsa. Landasan paradigma ini mengubah paradigma yang selama ini membelenggu pikiran masyarakat muslim tanah air pada kejumudan/kemandegan *fiqh* yang kaku dan dikultuskan (*taqdis*) dengan menafikan *ijtihad* baru. Indikasi pandangan ini adalah kecenderungan untuk memutuskan status dalam *masā'il al-fiqhiyah* dengan mengedepankan rujukan kitab-kitab *fiqh* yang telah ada.

Kedua, Legitimasi hukum Islam terhadap hukum adat (termasuk budaya Arab) sebagai bagian dari hukum Islam. Dari fakta yang ada, banyak budaya-budaya yang ada pada masa pra-Islam (*jahiliyah*) diadopsi dan dipraktekkan oleh Nabi Muhammad Saw sendiri. Bukti akan hal tersebut ada dalam konsep *sunnah taqririyah* atau legitimasi Nabi terhadap ucapan atau tindakan sahabat, dengan cara diam. Ini mengindikasikan bahwa Nabi tidak melakukan tindakan-tindakan perubahan terhadap hukum yang telah berlaku dalam masyarakat Arab, sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental ajaran Islam. Legitimasi tersebut terlihat dalam hal ibadah, konsep *qishash* dan *diyat* (Lukito, 2001), demikian juga sistem transaksi yang ada pada masyarakat pra-Islam (Karim, 2003).

Dalam hal ibadah haji misalnya, masyarakat pra-Islam jauh-jauh hari telah melakukan praktik-praktik ritual seperti *talbiyah*, *ibram*, *wukuf*, *thowaf* dan lain sebagainya, sebagaimana ritual tersebut dilakukan umat Islam sekarang. Fakta ini menunjukkan bahwa Islam meneruskan praktik ibadah tersebut, dengan memberi sedikit perubahan dalam hal pembersihan ibadah ini dari perilaku syirik dan asusila (Khalil, 2003). Legitimasi hukum adat atau *'urf* tersebut juga diikuti oleh para sahabat hingga *fuqahā'* imam madzhab. Ketika wilayah kekhilafahan Islam meluas, Umar bin Khattab misalnya, ia mengadopsi sistem pelayanan pos yang merupakan tradisi masyarakat Sasanid dan kerajaan Byzantium (Lukito, 2001).

Demikian juga ketika Islam mulai memasuki wilayah Jawa, para "Wali Songo" dan para penyebar agama Islam lainnya, melakukan proses asimilasi dan akulturasi dengan

budaya masyarakat setempat. Penggunaan peci dan sarung dalam berpakaian ketika shalat, juga bedug untuk menandai waktu shalat di samping adzan, demikian juga arsitektur bangunan masjid Demak yang didirikan Wali Songo, itu semua bukanlah tata cara yang dipraktikkan pada masa Nabi Saw, melainkan diserap dan diadopsi dari tradisi budaya setempat yang merupakan hasil warisan budaya masyarakat agama-agama yang telah masuk sebelumnya di nusantara. Para *fuqahā* dalam menggunakan instrumen tersebut tidak menganggap hal tersebut sebagai bagian dari *bid'ah*, kesesatan, apalagi kekafiran.

Dalam membangun konsep *fiqh* kultural ini setidaknya ada tiga pandangan intelektual muslim tanah air yang mencurahkan gagasannya tentang hal ini, di antaranya: (1) Hasbi As-Shiddiqy yang menggagas pandangan tentang "Fiqh Indonesia"; (2) Munawir Sadzali dengan "reaktualisasi"-nya; dan (3) Abdurrahman Wahid dengan konsep "Pribumisasi Islam"-nya.

Hasbi As-Shiddiqy misalnya, ia amat prihatin dengan ketidakmampuan *fuqahā* tanah air untuk mereproduksi (melakukan *ijtihad*) *fiqh* tersendiri yang khas Indonesia. Dibandingkan *fuqahā* di belahan dunia lain yang mampu melahirkan seperti *fiqh* Hijaz, *fiqh* Mesir, dan *fiqh* yang bermuatan lokal lainnya (Ash-Shiddiqy, 1996). Untuk itu ia mengajak kader-kader perguruan tinggi Indonesia untuk mencetak kader-kader *mujtahid* yang akan meneruskan proyek *fiqh* Indonesia (Fuad, 2005).

Dalam membangun konsep *fiqh* Indonesianya, Hasbi menekankan pentingnya kesadaran dan kearifan untuk melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat, yakni hukum yang dibentuk oleh kesadaran lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat. Dalam hal inilah Hasbi mengkonsepsikan bahwa mempertimbangkan kehadiran tradisi (adat, *'urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format hukum Islam baru menjadi satu keniscayaan (Ash-Shiddiqy, 1996). Konsepsi ini dilandasi oleh pemikiran egalitarianisme Islam yang berkonsekuensi bahwa semua *'urf* dalam

masyarakat dapat dijadikan sumber hukum. Dengan demikian hal ini menafikan *'urf* dari masyarakat Arab saja yang bisa menjadikan pondasi dalam perumusan hukum. Bagi Hasbi, semua *'urf* selama tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam dan dalam batas-batas tertentu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam.

Munawir Sadzali dalam pandangan reaktualisasi hukum Islamnya, menekankan pentingnya rekonstruksi konsep *qath'i-zhanni*, dan dipakainya hermeneutika dalam segala gerak penafsiran teks, baik al-Qur'an maupun hadits. Konsep *qath'i-zhanni* tersebut terlihat aman mengingat keserupaannya dengan konsep *mubkamāt-mutasyabihāt* sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an.

Sedangkan hermeneutika sangat bermanfaat untuk melapisi usaha reinterpretasi ajaran agama. Sebagai sarana penafsiran baru, metode ini diharapkan mampu memandu dalam memberikan pemahaman yang padu antara teks, konteks, dan realitas. Setidaknya, kohesivitas pemahaman yang lebih *suigeneris-kum-empiris* dalam ranah tafsir akan bisa terlahir melalui metode hermeneutika ini. Optimisme demikian cukup beralasan karena dalam operasionalnya, hermeneutika selalu berhubungan dengan tiga aspek dari teks, yaitu: pertama, dalam konteks apa suatu teks itu ditulis (jika dikaitkan dengan al-Qur'an, maka dalam konteks apa suatu teks diwahyukan); kedua, bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut; ketiga, bagaimana *weltanschauung* atau pandangan dunia dari keseluruhan teks (ayat) tersebut. Munawir sendiri tidak menyebut metode atau cara yang dipakainya ini dengan hermeneutika, akan tetapi ia lebih suka menamainya dengan "peranan akal atas wahyu" (Mas'udi, 1998).

Munawir memandang *fiqh*, kaidah-kaidah *fiqh*, dan *ushul fiqh*, tidak lebih dari sekadar produk pemikiran *per se*, yang tidak terbebas dari ruang dan waktu. Sebagai pelapisan, beberapa kaidah *fiqh* dan *ushul fiqh* yang bersifat umum, terasa masih mempunyai relevansi hingga sekarang. *Manhaj* atau metode berpikir dalam kaidah *fiqh* dan *ushul fiqh* inilah yang dalam amatan Munawir, hendaknya menjadi bagian dari sejarah pemikiran hukum Islam klasik yang harus dikedepankan sebagai acuan dalam proyek reaktualisasi hukum Islam. Dengan demikian, reaktualisasi hukum Islam Munawir

sebenarnya juga masih mengikatkan diri dengan madzhab hukum yang ada. Dengan demikian, reaktualisasi hukum Islam Munawir sebenarnya juga masih mengikatkan diri dengan madzhab hukum yang ada.

Sedangkan Abdurrahman Wahid mengkonsepkan adanya pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam dimaknai sebagai upaya untuk mengokohkan kembali akar budaya kita, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama (Wahid, 1989). Dalam pemikirannya, Wahid mencoba memposisikan Islam dan budaya lain dalam posisi dialogis. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid menyatakan:

*“...antara Islam dan paham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekwensi logis dari keterbukaan seperti ini adalah keharusan untuk mendudukan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal. Dalam melayani semua budaya lokal itu (akan) menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing.”*

Dengan dasar demikian, Abdurrahman Wahid menolak gerakan “Islamisasi”, “Arabisasi” atau “formalisasi ajaran Islam dalam ranah budaya”. Sejak awal, Abdurrahman tidak menjadikan Islam sebagai alternatif. Konsekwensinya, segenap ajaran agama yang telah diserap oleh kultur lokal tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitas tersebut. Pada level ini, ia tidak setuju dengan pergantian sejumlah kosakata ke dalam bahasa Arab, seperti ulang tahun diganti dengan ‘milad’, ‘selamat pagi diganti dengan ‘assalamu’alaikum’, ‘teman atau sahabat’ diganti dengan ‘*ikhwan*’, ‘sembayang’ diganti dengan ‘shalat’, dan sebagainya. Proses yang terakhir ini disebutnya ‘Islamisasi’ dan ‘Arabisasi’ (Bao, 2006).

Dari kedua gagasan tersebut, paling tidak dapat ditarik dua paradigma penting hukum Islam yang harus diambil dalam proses membentuk hukum Islam khas Indonesia, yaitu: Pertama, Kontekstual. Yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan dimensi zaman dan tempat. Konsekwensinya, perubahan zaman dan tempat menjadi meniscayakan untuk melakukan penafsiran dan *ijtihad*. Dengan kemampuan melakukan adaptasi inilah sesungguhnya Islam bisa benar-benar *shālih li kulli zāman wa makān*.

Kedua, menghargai tradisi lokal. Karakter ini dibangun dari kenyataan sejarah bahwa Islam tidak dapat dilepaskan dari tradisi masyarakat pra-Islam. Bahkan dalam faktanya, Islam telah mengadopsi tradisi-tradisi lokal yang berkembang di masyarakat Arab. Dengan demikian, Islam memposisikan tradisi lokal bukan dalam posisi obyek yang harus ditaklukkan, tetapi Islam memposisikannya dalam dimensi dialogis.

Dari pendapat ketiga tokoh Islam Kultural tersebut, dapat disimpulkan bahwa Pertama, dari aspek kesejarahan mengindikasikan bahwa Islam lahir tidak dalam rangka menghilangkan seluruh kebudayaan yang berkembang dan dijalankan oleh masyarakat Arab pra-Islam. Sehingga dapat diartikan bahwa Islam memberi tempat bagi praktek hukum adat di dalam sistem hukum Islam. Praktik ini dilakukan oleh Nabi Saw, para sahabat hingga *fuqahā* Imam Madzhab, dengan mengadopsi budaya yang berkembang dalam masyarakat setempat (Arab, Persia dan Byzantium) menjadi bagian dari hukum Islam. Kedua, praktik-praktik di atas menjadi dasar untuk membuktikan bahwa dalam ekspresi keagamaan, seseorang tidak harus tunduk pada corak keagamaan bangsa tertentu -- bangsa Arab pada masa Nabi saja --, melainkan hukum Islam harus bermutasi dan beradaptasi dengan budaya masyarakat sepanjang budaya tersebut tidak bertentangan dengan ajaran fundamental dan spirit Islam.

Atas dasar ini, dari pendapat tokoh Islam kultural di atas, dapat ditarik dua gagasan penting dalam mengkonstruksi "Fiqh Kultural khas Indonesia", yakni: *Pertama*, Kontekstual. Yakni hukum Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan dimensi zaman dan tempat. Perubahan zaman dan tempat menjadi meniscayakan untuk melakukan penafsiran dan *ijtihad*. Dengan kemampuan melakukan adaptasi inilah sesungguhnya Islam bisa benar-benar *shalih li kulli zaman wa makān*. *Kedua*, menghargai tradisi lokal. Dalam hal ini hukum Islam harus memposisikan tradisi lokal bukan dalam posisi obyek yang harus ditaklukkan, tetapi hukum Islam memposisikannya dalam dimensi dialogis.

### **Legitimasi dan Konstruksi *Fiqh Kultural* atas Sumpah Pocong sebagai bagian dari Hukum Islam**

Bila hanya dilihat dari konteks kultural semata, bisa jadi sumpah pocong hanya merupakan kebiasaan (*'adab/ 'urf*) yang berlaku di wilayah Indonesia. Namun apabila ritual ini dikaitkan sebagai bagian dari *syari'ah* Islam, maka dibutuhkan perangkat *ushuliyah* yang terukur. Lembaga *qiyas* mungkin dipandang mencukupi untuk memasukkan lembaga sumpah pocong tersebut sebagai bagian dari syariat Islam, mengingat kesamaan *'illat* hukumnya dengan lembaga *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*.

Namun karena unsur lokalitas (budaya), berupa keunikan lembaga sumpah pocong dibanding lembaga sumpah yang telah mapan dalam hukum Islam (*mubāhalah* dan *li'ān*), memerlukan penjelasan *fiqh* kultural mengapa lembaga sumpah pocong tersebut muncul sebagai hasil mutasi syariat Islam yang berkembang dalam masyarakat. Di sini terlihat bagaimana syari'at Islam mentransformasikan dirinya dan berkolaborasi dengan budaya masyarakat, yang menghasilkan budaya baru yang (sedikit) berbeda dengan budaya asli (tuntunan syariat asal).

Studi historis ini penting untuk melihat bagaimana penerimaan dan kontruksi pemikiran *fuqahā* Indonesia dalam mengimplementasikan ajaran Islam (*syari'ah*) dalam menghadapi permasalahan yang ada dalam masyarakat. Dalam konteks sumpah pocong permasalahan tersebut terlihat dari konflik minimnya bukti atau ketidakpercayaan masyarakat akan suatu kasus, misalnya tuduhan sebagai dukun santet, fitnah atau persengketaan yang ada di masyarakat. Sedangkan dalam *syari'ah* (al-Qur'an dan Hadist) terdapat dua metode pembuktian sumpah, yakni *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*.

Meskipun ketiga sumpah mempunyai perbedaan dalam hal konteks permasalahan yang menjadi domain ayat, namun ketiganya mempunyai persamaan. Persamaan antara sumpah pocong dengan *mubāhalah* dan sumpah *li'ān* sebagai sumpah pembuktian dalam hukum Islam, terlihat dari adanya unsur-unsur berikut: *Pertama*, sama-sama bersumpah mengatasnamakan (*asma*) Allah. Dalam hal ini antara sumpah pocong dengan *mubāhalah* dan sumpah *li'ān* tiada perbedaan. Ketiganya sama-sama bersumpah dengan mengesakan

Allah. Dalam sumpah pocong, masalah ketauhidan ini dipertegas dengan pengakuan dua kalimat syahadat sebelum pengucapan ikrar sumpah.

*Kedua*, memohon laknat atau azab sebagai *bublat* untuk ditimpakan pada pelaku sumpah apabila berdusta. Ketiga lembaga sumpah tersebut sama-sama mensyaratkan adanya unsur *bublat* atau laknat yang dimintakan kepada Tuhan agar Ia campur tangan dalam menunjukkan dengan meralisasikan laknat apabila pelaku berbohong.

*Ketiga*, merupakan sarana pembuktian. Sumpah dalam hukum Islam lazim digunakan sebagai cara untuk memperoleh kebenaran. Dalam praktiknya sumpah *li'an*, maupun *mubāhalah*, demikian juga dengan sumpah pocong digunakan sebagai bukti pemutus untuk membuktikan bahwa pernyataan yang diikuti sumpahnya tersebut adalah kebenaran. Indikasi lain yang mengindikasikan sumpah menjadi alat bukti salah satunya terlihat jelas dalam sumpah *li'an*. Sumpah *li'an* yang tersurat dalam al-Qur'an Surat Al-Nur tersebut ini digunakan sebagai pengganti karena ketiadaan bukti saksi.

*Keempat*, bukti pemutus itu digunakan untuk menyelesaikan persengketaan yang ada di masyarakat. Sumpah *li'an* digunakan untuk menyelesaikan permasalahan berkaitan dengan tuduhan zina (*qodzaf*). Sedangkan *mubāhalah* digunakan sebagai bukti akan keyakinan diri akan suatu kebenaran. Dalam konteks ayat pada surat Ali Imran/3, ayat 61, *mubāhalah* digunakan untuk membuktikan kebenaran tentang kisah Isa dalam al-Qur'an. Untuk itu Allah memerintahkan Rasul Saw untuk menantang pihak yang mendustakan cerita tentang Isa dalam al-Qur'an (yakni, bangsa Najran yang beragama Nasrani) untuk ber-*mubāhalah*. Demikian juga sumpah pocong, karena sumpah ini berkaitan dengan tidak adanya bukti, makasumpah pocong dijadikan bukti satu-satunya dan bukti pemutus bagi pelaku sumpah untuk menyelesaikan konflik maupun persengketaan yang ada di masyarakat secara tuntas. Jika seseorang telah melakukan sumpah pocong bahwa ia bukanlah dukun santet atau mempunyai kemampuan menyantet seperti yang dituduhkan masyarakat, maka dengan sumpah pocong yang dilakukannya ia akan terbebas dari tuduhan, sekaligus ia membersihkan nama baiknya dari persangkaan buruk masyarakat.

Dengan keempat kesamaan pada ketiga lembaga sumpah tersebut, sebenarnya sudah dapat dibuktikan akan adanya persamaan *'illat* yang memungkinkan pendederajatan status hukum atas sumpah pocong yang tidak ada *nas*-nya dalam al-Qur'an dengan *mubābalah* dan sumpah *li'ān* yang tercatat dalilnya secara jelas dalam al-Qur'an. Metode *istinbāt al-hukm* ini dalam metode *ushuliyah* klasik disebut dengan *qiyas*.

Meskipun demikian legitimasi sumpah pocong sebagai bagian dari syari'ah, bisa juga dilihat dari bangunan *ushuliyah fiqh* kultural. Dari ketiga pemikir *fiqh* kultural di atas, sumpah pocong dapat dilihat dari kerangka pikir ketiga penggagas *fiqh* kultural tersebut di atas, sebagai berikut:

Dalam Konstruksi *Fiqh* Indonesia Hasbi As-Shiddiqy tentang budaya atau tradisi, ia memandang seluruh budaya bersifat egaliter untuk dapat dijadikan sumber hukum Islam. Jadi, Hukum Islam tidak hanya berpusat pada kebudayaan Arab saja, karena dalam kenyataannya hukum Islam juga mengadopsi adat budaya atau adat dimana hukum Islam awal tersebut tumbuh. Dan bagi Hasbi, semua *'urf* selama tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam dan dalam batas-batas tertentu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam.

Dalam kerangka pikir Hasbi tersebut, sumpah pocong sebagai bagian dari *'adah/ 'urf* sebenarnya dapat langsung diterima sebagai salah satu dari sumber hukum Islam, mengingat budaya tersebut tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam. Kesesuaian prinsipil tersebut dapat dilihat dari: Pertama, landasan tauhid dalam sumpah pocong. Landasan tauhid ini terlihat dari adanya syahadat sebelum pelaksanaan ikrar sumpah. Ini berarti bahwa sumpah pocong tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang menempatkan tauhid sebagai landasan pokok seluruh amaliyah mu'amalah dan ibadah.; dan kedua, mengandung doa untuk memohon petunjuk kepada Allah akan kebenaran. Dalam sumpah pocong, mekanisme permohonan petunjuk ini dengan adanya doa *bublat*, yakni si pelaku sumpah meminta kepada Allah untuk menurunkan laknat atau azab kepada dirinya apabila ia berdusta akan sumpahnya. Hal ini tentu sesuai dengan perintah Allah yang sangat mirip dengan perintah ber-*mubābalah*

dalam al-Qur'an Surat Ali Imran/3, ayat 61. Sedang pemakaian pocong dan ritual lain yang mengiringi pelaksanaan ikrar sumpah pocong merupakan hasil modifikasi *fuqahā* dalam menginterpretasikan lembaga sumpah pembuktian dalam hukum Islam (*mubāhalah* dan sumpah *li'ān*).

Dalam pandangan reaktualisasi ajaran Islamnya, Munawir Sadzali menekankan pada dua konsep penting, yakni: *qath'i-dzanny*, dan interpretasi. Konsep ini bila diterapkan dalam kasus sumpah pocong jelas terlihat bahwa sumpah pocong merupakan wacana ajaran yang memasuki ranah mutasyabihat, sehingga kekuatan status kebenaran hukumnya bersifat *dzanny*, mengingat tidak ada nas mana pun dalam al-Qur'an maupun hadist yang menjelaskan – apalagi secara tekstual – tentang sumpah pocong. Untuk menjembatani lembaga hukum yang dianggap *dzanny* tersebut, menurut Munawir perlu dilakukan interpretasi manusia (*fuqahā*) terhadap lembaga agama yang sudah mempunyai kekuatan *qath'i* seperti *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*, dengan memperhatikan kontekstualisasi *nās*, komposisi teks ayat, dan pandangan atas keseluruhan teks *nās*.

Sedang Abdurrahman Wahid dengan wacana pribumisasi Islam dan menolak Arabisasi Islam, mendasarkan wacananya pada konsep konteksualitas ajaran Islam yang *shālih li kulli zaman wa makān*, -- sebagai wujud universalitas kebenaran ajaran Islam--. Untuk itu ia menempatkan tradisi (budaya) lokal sebagai mitra dialogis ajaran agama. Oleh karena itu, sumpah pocong dalam konstruksi pandangan Abdurrahman Wahid ini, dapat dipandang sebagai upaya *fuqahā* lokal dalam mengkontekstualisasikan ajaran Islam tentang *mubāhalah* dan/atau sumpah *li'ān*. Dalam pandangan ini (kontekstualitas ajaran Islam), dimungkinkan *fuqahā* lokal berusaha mendialogkan ajaran Islam tentang bukti sumpah ini dengan budaya masyarakat Indonesia yang masih kental akan ritual, sakralitas, mitos dan simbol-simbol. Untuk itu ajaran Islam tentang sumpah pembuktian ini (*mubāhalah* dan *li'ān*), dimodifikasi sedemikian rupa menyesuaikan dengan paradigma masyarakat lokal, tanpa kehilangan prinsip dan tujuan *syara'*-nya.

Berdasarkan paparan analisa sumpah pocong dengan menggunakan wacana-konsep dari penggagas *fiqh* kultural Indonesia tersebut di atas, dapat ditarik simpulan

bahwa dalam memunculkan lembaga sumpah pocong, *fuqahā* lokal jaman dahulu, dimungkinkan mulai meraba dan mencari format tentang bagaimana cara menyelesaikan permasalahan sengketa di kalangan masyarakat, di mana pembuktian mengenai sengketa tersebut sulit ditemukan. Meskipun dalam Islam sudah ada lembaga *mubāhalah* dan sumpah *li'ān* sebagai media pembuktiannya, *fuqahā* tersebut mulai memodifikasi lembaga syar'i tersebut menjadi lembaga yang bisa diterima oleh masyarakat dengan sepenuh kesadaran hukumnya.

Modifikasi lembaga *mubāhalah* dan/atau sumpah *li'ān* menjadi lembaga sumpah pocong tersebut dilakukan dengan mempertimbangkan beberapa faktor. Pertama, sakralitas. Sakralitas sangat diperlukan agar masyarakat tidak berlaku sembarangan terhadap lembaga syar'i yang akan dimodifikasi tersebut. *Mubāhalah* merupakan lembaga yang beresiko, di mana pihak yang melaksanakan (yang bersumpah) harus mempertaruhkan keselamatan dirinya, hingga bahkan anak keturunannya, untuk kebenaran sumpah yang dijalaninya. Lembaga sumpah pocong mungkin dianggap mewakili penggambaran sakralitas tersebut. Bagaimana mungkin orang yang masih hidup, diperlakukan layaknya jenazah – dimandikan, dikafani dan disholatkan --, tentu hanya orang yang punya keberanian (*nyali*) baja dan keyakinan teguh akan kebenaran saja yang mau melakukan sumpah ini. Belum lagi acara langka nan sakral tersebut, akan mengundang perhatian masyarakat untuk ikut menyaksikan upacara ritual sumpah yang dijalani pelaku, dan ini memberi tekanan psikologis yang sangat besar pada diri pelaku.

Kedua, Simbol. Untuk lebih mempermudah penerimaan sekaligus pendidikan *syar'i* bagi masyarakat awam, diperlukan simbol yang dirasa paling mendekati dari penggambaran dan maksud dari lembaga syar'i asal (*mubāhalah* dan sumpah *li'ān*). Jika *mubāhalah* dan/atau sumpah *li'ān* dilakukan apa adanya (tanpa ada modifikasi), mungkin tidak memberi pendidikan yang berarti bagi masyarakat akan adanya lembaga sumpah pembuktian tersebut dalam ajaran Islam.

Untuk itu sumpah pocong sah dan dapat dijadikan sebagai bagian dari Hukum Islam Indonesia (*fiqh* kultural khas Indonesia), dengan argumen berikut ini. Pertama,

sumpah pocong merupakan hasil *ijtihad* ulama Indonesia dalam menginterpretasikan ajaran Islam tentang *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*. Adanya pemakaian pocong (kain kafan) pada pelaku dan pemandiannya sebagaimana tata cara memperlakukan jenazah serta adanya ritual tahlil, dimungkinkan merupakan bentuk-bentuk penyerapan *syara'* supaya diterima oleh masyarakat lokal setempat. Dengan kata lain, hal tersebut merupakan hasil *Ijtihad* ulama' lokal Indonesia dalam modifikasi lembaga *mubāhalah* atau sumpah *li'ān* teknis tata cara agar bisa diterima dalam alam pikir masyarakat. Modifikasi ini diperlukan mengingat lembaga tersebut agar memasuki alam pikir (paradigma) masyarakat, bahwa *mubāhalah* atau sumpah *li'ān* mengandung sakralitas akan kebenaran *ulubiyah* (ketuhanan), di mana dalam sumpah-sumpah tersebut mengundang campur tangan Tuhan (Allah) dalam menentukan kebenaran sesungguhnya, dengan tanda bahwa Allah akan menimpakan laknat yang diminta dalam sumpah tersebut, bila pelaku berdusta. Modifikasi tersebut sebenarnya bisa ditelusuri dengan menggunakan metode *qiyas*, mengingat kesamaan *illat* antar ketiganya.

Kedua, sumpah pocong merupakan ranah *z'hanny* dalam *qath'iy*-nya ajaran Islam tentang *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*. *Qoth'iy*-nya ajaran Islam pada lembaga sumpah yang memohon laknat tersebut, hanya terdapat pada lembaga *mubāhalah* dan sumpah *li'ān* mengingat kedua lembaga tersebut tersurat secara jelas dalam al-Qur'an, dan tidak pada sumpah pocong. Sumpah pocong merupakan lembaga buatan masyarakat dalam mengintrodukir lembaga *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*. Karena adanya upaya penyesuaian yang dimodifikasi sedemikian rupa agar diterima masyarakat, lembaga buatan ini memasuki wilayah *dzanny* yang tersamarkan ke-*qoth'iy*-annya.

Ketiga, secara hermeunetika, sumpah pocong merupakan penafsiran (interpretasi ajaran agama) yang dikembangkan *fuqahā* lokal (Indonesia) dalam menafsirkan *nas* tentang *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*. Tampaknya, *nas* tentang kedua lembaga sumpah tersebut diinterpretasikan oleh *fuqahā* dalam bentuk lembaga sumpah pocong yang telah kita kenal. Mereka berusaha melakukan penggambaran langsung akan akibat yang akan menimpa jika pelaku sumpah tersebut berdusta, yakni akibat meninggal. Penggambaran

ini sebenarnya dilakukan untuk memberi perumpamaan yang nyata kepada masyarakat akan maksud atau tujuan dari syariah akan sumpah *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*, bahwa pelaku hendaknya berani mempertaruhkan segala sesuatu termasuk nyawa atau nasib diri dan keluarganya demi sebuah kebenaran.

Keempat, karena merupakan bagian dari *'urf*, sesuai dengan kaidah *ushul fiqh*, sumpah pocong ini dapat menjadi "*al-'adah Mubakkamah*" atau adat yang ditetapkan sebagai bagian dari hukum Islam (Hakim, 1976). Hal ini mengingat sumpah pocong merupakan upaya penyerapan budaya lokal (adat) untuk melaksanakan syariat Islam tentang *mubāhalah* dan sumpah *li'ān*. Bagaimanapun munculnya syariat Islam sendiri secara kesejarahannya juga memakai budaya lokal.

Dari argumen di atas, terlihat bahwa sumpah pocong merupakan bagian dari mutasi ajaran Islam (*syari'ah*) yang beradaptasi dengan budaya masyarakat Indonesia, dan budaya baru tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran fundamental dan spirit ajaran Islam.

### **Konklusi**

Budaya pada dasarnya mendapat tempat yang terhormat dalam hukum Islam. Dengan adanya budaya, ajaran agama mempunyai konteks sosiologis-antropologisnya. Oleh karena itu ajaran agama bukanlah merupakan aturan normatif yang *taboo* untuk diinterpretasikan, tidak *taken for granted* dan *untouchable* oleh pikiran manusia, melainkan terasa lebih humanis tanpa menghilangkan unsur *samawi*-nya. Sebagai bagian dari budaya, sumpah pocong mempunyai keterkaitan yang sangat erat dengan *syari'ah*. Keterkaitan tersebut tidak hanya terlihat dari pemakaian simbol-simbol keislaman dalam perawatan janazah, seperti memandikan mayat, dan mengkafaninya (memakaikan kain pocong), namun lebih dari itu, sumpah ini secara *fiqh* kultural merupakan interpretasi ulama lokal (*fuqahā*) dalam menggambarkan kesakralan lembaga *mubāhalah* atau sumpah *li'ān* dalam syariat Islam. Pemaknaan *fuqahā* lokal ini dapat dipahami mengingat ajaran agama tentang *mubāhalah* dan sumpah *li'ān* tersebut harus dikomunikasikan (dialogkan) dengan

paradigma berpikir budaya masyarakat awam. Penerapan ritual sumpah pocong yang berbeda di berbagai daerah, merupakan merupakan bukti yang menggambarkan sejauh mana penerimaan masyarakat terhadap ajaran Islam tentang sumpah pembuktian.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Karim, Khalil. 2003. *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad. LKiS. Yogyakarta.
- Abdullah, M Sufyan Raji. 2007. *250 Aktualita Masalah Agama*. Pustaka Al-Riyadl. Jakarta.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajaj. 1975. *Usul al-Hadis, 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, cet. ke-3. Damaskus: Dar al-Fikr. hlm. 20; Abdul Wahhab Khalaf. 1978. 'Ilm Usul al-Fiqh, cet. ke-12. Dar al-Qalam. Kuwait.
- Al-Qur'an dan Terjemahannya, 1240 H. terbitan Percetakan Al-Qur'an Raja Fahd. Madinah.
- Ash-Shiddiqy, Hasbi. 1966. *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Bulan Bintang. Jakarta
- Azhari, Muntaha. dan Saleh, Abdul Mun'im. 1989. (ed.), *Islam Menatap Masa Depan*. P3M. Jakarta.
- Baso, Ahmad. 2006. *NU Studies, Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Erlangga. Jakarta.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. LKiS. Yogyakarta.
- Hakim, Abdul Hamid. t.t. *as-Sullam*. Jakarta: Sa'adiyah Putra. hlm 61. dan Asjmun A. Rahman. 1976. *Qa'idab-Qa'idab Fiqih*. Bulan Bintang. Jakarta.
- Khallaf, Abdul Wahab. 1977. *Ilm al-Ushul al-Fiqh*. Dar al-Qalam. Kuwait.
- Lukito, Ratno. 2001. *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia*. Logos. Jakarta.
- Mertokusumo., Sudikno. 1993. *Hukum Acara Perdata Indonesia*. Liberty Yogyakarta.

- Najitama, Fikria. 2007. *Sejarah Pergumulan Hukum Islam dan Budaya serta Implikasinya bagi Pembangunan Hukum Islam Khas Indonesia*. dalam Al-Mawarid Edisi XVII.
- Saimina, Iqbal Abdurrauf. 1988. (ed)., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Pustaka Panjimas. Jakarta.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. 1997. *Fiqh Indonesia: Peggagas dan Gagasannya*. Pustaka Pelajar. Yogyakarta.
- Teviningrum, Shinta. *Sumpah Pocong, Menghindari Sumpah Bohong*. Majalah Intisari nomor 401 tahun 1996.

**Website:**

- [http://id.wikipedia.org/wiki/Sumpah\\_pocong](http://id.wikipedia.org/wiki/Sumpah_pocong)
- <http://kaahil.wordpress.com/2010/05/14/apakah-islam-membolehkan-sumpah-pocong/>,
- [www.kopimaya.com/forum/showthread.php?1128-Sumpah-pocong,dan](http://www.kopimaya.com/forum/showthread.php?1128-Sumpah-pocong,dan)
- <http://fadhlihsan.wordpress.com/2010/05/09/hukum-sumpah-pocong/>.
- <http://id.answers.yahoo.com/question/index?qid=20120220031527AAAFPG0f>)
- <http://nasional.kompas.com/read/2012/03/12/11491834/Nazaruddin.Anas.Akan.Diga-ntung.di.Monas>.
- <http://news.okezone.com/read/2012/03/13/339/592458/mui-islam-tak-mengenal-sumpah-pocong>
- <http://www.pelitaonline.com/read/dunia-islam/nasional/20/14144/mui-islam-tak-kenal-sumpah-pocong/>
- <http://ping.sg/item/Mengenal-Sumpah-Pocong-Tradisi-Dari-Alam-Kubur>
- <http://uniqpost.com/35260/sumpah-pocong-di-indonesia/>,
- <http://uniqpost.com/35260/sumpah-pocong-di-indonesia/>,
- <http://www.isiindonesia.com/content/view/2592/29/>.