

HUMANISME HUKUM ISLAM TENTANG WARIA

Kajian Filsafat Hukum Islam tentang Praktik Keagamaan Waria di Pesantren Khusus Waria *Senin-Kamis* Yogyakarta

A. Pendahuluan

“Meski kami ini waria, kami tetap ingin dekat dengan Allah. Teman-teman waria di sini rindu menyapa Allah. Sungguh, kawan-kawan itu juga ingin beribadah seperti layaknya kaum muslim. Terserah kawan-kawan nyamannya pakai apa, *monggo*. Sarung silakan, mau pakai mukena juga boleh. Yang penting kami bisa sembahyang. Soal diterima atau tidak, hanya Allah yang tahu.”¹

Sepenggal penghayatan, pemikiran dan praktik keagamaan waria tersebut diungkapkan oleh Mariyani², seorang waria pendiri dan pemimpin Pondok Pesantren Khusus Waria *Senin-Kamis* Yogyakarta (selanjutnya disebut Pesantren Waria). Pesantren ini merupakan pesantren pertama dan satu-satunya di Indonesia, bahkan mungkin di dunia, yang dijadikan tempat pembelajaran dan praktik keagamaan khusus waria.³

Ungkapan penghayatan agama di atas merupakan kesaksian diri dari perjalanan hidup seorang waria dalam mengartikulasikan spiritualitasnya. Jika fiqh menentukan tata cara ibadah agar dilaksanakan sesuai jenis kelamin fisik

¹ Ungkapan ini peneliti dapatkan dalam sebuah wawancara dengan Mariyani di Pesantren Waria *Senin-Kamis* Notoyudan Yogyakarta, 27 Oktober 2009. Pertemuan ini mengantarkan peneliti untuk mempelajari dan “mendampingi” praktik keagamaan waria secara langsung di pesantren tersebut hingga pertengahan akhir 2011. Hasil-hasil pengamatan peneliti pada masa tersebut peneliti kembangkan dengan tetap melakukan komunikasi dengan pihak pesantren demi perbaruan data seiring dinamika pesantren waria.

² Mariyani juga pernah menjadi Ketua Umum Ikatan Waria Yogyakarta (IWAYO) selama tiga tahun, sebelum pada 14 April 2010 terpilih kembali untuk menjabatnya hingga 2013.

³ Menurut catatan Kementerian Agama RI (<http://republika.co.id>: 8080/ koran/ 136/ 12 74 18/ Mengukuhkan_ Peran_ Pesantren, Akses 17 Agustus 2012), di Indonesia terdapat sekitar 24.000 pesantren. Namun hingga kini, pesantren yang ada tersebut diperuntukkan bagi laki-laki dan perempuan, dan belum ada satu pun pesantren yang diperuntukkan khusus bagi waria.

seseorang,⁴ maka waria lebih memilih menjalankannya sesuai kompleksitas kesadaran identitas gendernya sebagai seorang waria. Selama ini ketentuan fiqh lebih mendasarkan pada teks-teks agama (*al-nushush al-diniyah*), sementara praktik keagamaan waria lebih dibentuk oleh fakta-unik (*al-waqi'iyah*) dari kepribadian waria yang berbeda antara fisik dan jiwanya. Itu sebabnya, praktik keagamaan waria menjadi kontroversi yang berlarut-larut. Kontroversi kehadiran waria yang belum terselesaikan ini bertambah pelik ketika fiqh menyikapinya dengan kebijakan *mauquf*⁵, yaitu sikap “menyerah” atas peliknya persoalan karena tidak/ belum ditemukan piranti untuk menjawabnya. Ironisnya, waria yang dalam keadaan serba tidak menentu ini kerap kali diposisikan sebagai pihak yang salah, lemah, terlaknat, dan layak diusir. Sebagaimana dikisahkan al-Malibari (t.th.: 117), waria layak dibakar hidup-hidup karena keberadaan dan perilakunya yang tidak seperti manusia kebanyakan.⁶

Praktik keagamaan khas waria—yang merupakan penghayatan keagamaan waria serta artikulasinya ketika ingin “mendekat” kepada Tuhan—juga tidak

⁴ Rata-rata literatur fiqh (yang kemudian dijadikan rujukan pandangan keagamaan oleh agamawan dan masyarakat) mengidentifikasi waria sebagai *khuntsa* (*hermaphrodite*), di mana faktor fisik-anatomis selalu menjadi acuan utama dalam penentuan hukum bagi seseorang, termasuk dalam hal ini waria.

⁵ Kebijakan *mauquf* tentang masalah waria ini tampak dalam sikap fiqh ketika mengidentifikasi waria sebagai *khuntsa* serta membaginya menjadi *khuntsa ghairu musykil* dan *khuntsa musykil*. Yang pertama masih bisa dijawab persoalan hukumnya karena tidak begitu menyulitkan (*ghairu musykil*), namun yang kedua—karena peliknya masalah (*musykil*)—disikapi fiqh dengan keputusan *mauquf* yang berarti “dihentikan pembahasannya” sehingga tidak ada putusan hukum baginya. Kurang-lebihnya, gambaran kebijakan *mauquf* dalam fiqh ini identik dengan kebijakan hukum positif di Indonesia berupa SP3 (Surat Penghentian Penyelidikan Perkara) karena rumitnya persoalan.

⁶ Sikap keagamaan semacam ini terdapat dalam karya Zainuddin al-Malibari (t.th.: 116-117) tentang Khalid bin Walid yang menulis surat kepada Abu Bakar perihal adanya seorang laki-laki yang menikah seperti nikahnya seorang perempuan. Kemudian persoalan itu dibahas Abu Bakar bersama Ali bin Abi Thalib dan para sahabat lainnya. Ali berpendapat bahwa orang tersebut harus dibakar dalam keadaan hidup-hidup. Para sahabat sepakat membakarnya. Lalu Khalid bin Walid membakar laki-laki tersebut dalam keadaan hidup-hidup.

jarang direspon masyarakat telah keluar dari batasan normatif agama. Ungkapan semacam “pendusta agama”, “laknat”, “menimbulkan fitnah”, “penghuni neraka”, “jahiliyah”, “memperturutkan hawa nafsu”, “sumber bencana”, “tak tahu diri” dan lainnya, seringkali ditujukan—secara langsung maupun tidak—kepada waria (Habiballah, 2005). Bahkan, tidak jarang waria harus menjadi korban kekerasan atasnama agama. Seolah memang benar-benar tidak ada ruang untuk waria dalam agama kecuali jika menjadi laki-laki atau perempuan secara *kaffah*; lahir dan batinnya.

Konstruksi sosial, politik, budaya dan agama yang diproduksi dan direproduksi secara terus menerus dalam masyarakat yang “menafikan waria” dirasakan waria sebagai himpitan yang akhirnya mendorong waria mengendap dan menyembunyikan identitas dirinya. Tarik-ulur antara “rasa nyaman” di dunia waria di satu sisi, dengan “rasa berdosa” dalam masyarakat di sisi lain, akhirnya menjadikan waria membangun sistem nilai dalam ruang sosial-budaya tersendiri sebagai kelompok marginal dan eksklusif. Marginalitas dan eksklusifitas ini pada waktunya berpotensi membangun sebuah model penghayatan dan praktik keagamaan khas waria (Kholis, 2008: 99). Fenomena empiris-filosofis keagamaan waria inilah yang sangat mungkin terwujud dalam Pesantren Waria.

Fenomena tersebut akan semakin kompleks ketika pemahaman masyarakat terhadap waria masih tumpang tindih, multianggapan, dan karenanya multiidentitas. Waria masih (selalu) menjadi sosok “*liyan*” (*the other*) dalam kebudayaan berkemanusiaan. Waria juga hadir dalam ruang sosial dengan citranya sebagai makhluk berseksualitas “*nyeleneh*”, sehingga pembicaraan

tentangnya selalu melibatkan bayangan seksualitas yang sumir. Itu pula sebabnya, menyandingkan kajian waria dengan agama sering dianggap tabu dan janggal. Terbukti, pembicaraan mengenai waria hanya dilakukan oleh kalangan terbatas saja, hanya di tempat-tempat tertentu, dan kerap kali hanya berpangkal-ujung apakah “menjadi” waria itu *nature* atau *nurture*, asli atau *jadi-jadian*, *sungguhan* atau pura-pura. Pihak-pihak tertentu bahkan ada yang sengaja menjaga jarak (dengan sikap enggan membahasnya) demi alasan kredibilitas dan status sosialnya, atau demi menghindari *madllarat* serta demi menjaga harga diri, meskipun hanya karena membicarakannya. Menurut mereka, menjadi tidak perlu dan hanya membuang-buang waktu membahas masalah waria. Padahal di sisi lain, memahami fenomena seksualitas manusia sama halnya memahami fenomena manusia seutuhnya (Gunawan & Suyono, 2003: 3), termasuk ketika harus dikaitkan dengan kompleksitas manusia yang bernama waria. Bahkan, disadari atau tidak, ketentuan hukum Islam tentang waria pun sebenarnya juga dibangun di atas pemahaman tentang seksualitas tertentu.

Dengan demikian, studi ini menjadi sangat penting karena beberapa pertimbangan. *Pertama*, fenomena waria adalah fenomena kemanusiaan yang benar-benar ada dan nyata, yang memiliki otoritas, kehendak, dan spiritualitas-religius sebagaimana manusia pada umumnya. Tidak ada alasan untuk mengingkari kemanusiaannya, lebih-lebih jika mengingat peningkatan jumlah waria di berbagai daerah. *Kedua*, waria merupakan sekelompok manusia yang tidak jarang mengalami kekerasan (baik fisik maupun non fisik) dari sekelompok manusia lain sebagai akibat dari tidak adanya pemahaman atas realitas waria yang

sebenarnya. Bahkan, tidak jarang kekerasan atas kemanusiaan itu dilakukan dengan dalih perintah agama serta “atasnama Tuhan”.

Ketiga, dalam persoalan hukum agama, fenomena waria selama ini diposisikan sebagai objek dan hanya ditinjau dari perspektif mayoritas, sehingga pemahaman dan pemikiran keagamaan waria yang sebenarnya sering tidak dipahami. Akibatnya, waria hanya “dipaksa” mengikuti “selera mayoritas” tanpa mempertimbangkan kondisi riil yang sedang mereka alami yang sangat mungkin merupakan takdir Tuhan. Sisi-sisi “khas” kemanusiaan yang melekat pada waria terabaikan.

Keempat, dengan mencuatnya fenomena kebangkitan agama (*religious revival*) kaum waria Yogyakarta melalui eksistensi Pesantren Waria, maka perlu adanya respon ilmiah untuk menilik ulang landasan (filsafat) hukum Islam tentang praktik keagamaan waria. Demonstrasi pemikiran, manifesto spiritualitas, serta “sakralisasi seksualitas” melalui ikatan pernikahan waria, semakin tampak di permukaan sebagai semacam pemberontakan waria yang mempertanyakan “humanisme agama”.

Kelima, seiring meningkatnya kesadaran akan kemanusiaan (humanisme) yang masif dan menyeluruh, maka perlu adanya pemahaman keagamaan “baru” yang mampu memahami realitas kemanusiaan yang sedang terjadi, sebelum kemudian dijadikan solusi hukum agama yang tepat. Seringkali teks-teks agama ibarat benda langit yang tidak lagi *applicable* di tengah-tengah masyarakat, terkesan mengawang-awang dari dinamika kehidupan manusia. Padahal, syari’at Islam sendiri ditegaskan selalu sesuai dengan setiap jaman dan tempat (*al-*

syari'ah al-Islamiyah shalihah li kulli zaman wa makan) dan memenuhi kebutuhan segenap manusia (*kaffatan li al-nas*) (Amin, 1991: 1). Di sinilah masalahnya, keberadaan teks agama yang stagnan (*al-nushush mutanahiyah*) dan konteks yang dinamis (*al-waqa'i' ghair mutanahiyah*) sedang dipertentangkan. Pemaknaan agama sebagai “kepentingan Tuhan” (teosentrisme) di satu sisi, dan agama sebagai “penghayatan kemanusiaan” (antroposentrisme) di lain sisi, juga sedang diperdebatkan solusinya.

Dengan pemaparan dan pertimbangan di atas, studi “humanisme” dalam kajian filsafat hukum Islam tentang praktik keagamaan waria di Pesantren Khusus Waria *Senin-Kamis* Yogyakarta bukan hanya signifikan, melainkan juga mendesak dilakukan. Untuk itu, permasalahan inti yang dikaji di sini adalah: (1) Bagaimana ketentuan hukum Islam (fiqh) yang telah ada dalam mengatur praktik keagamaan waria? (2) Bagaimana fenomena empiris-filosofis praktik keagamaan waria di Pesantren Waria *Senin-Kamis* Yogyakarta? (3) Bagaimana nilai-nilai humanisme dapat diterapkan dalam hukum Islam ketika dihadapkan dengan praktik keagamaan waria?

Untuk menjawab permasalahan tersebut, studi ini menggunakan pendekatan filosofis tentang situasi aktual yang kontroversial, khususnya yang bersifat normatif (Connolly, 2011: 114; Bakker & Zubair, 1990: 107). Langkah-langkah yang diambil adalah: *Pertama*, mengarahkan penelaahan atas teks fiqh mengenai keagamaan waria untuk mengetahui model kesadaran dan pemikiran keagamaan yang mengitari teks. *Kedua*, mencermati praktik keagamaan waria di Pesantren Waria *Senin-Kamis* Yogyakarta untuk mengetahui dan memahami

perilaku yang tampak dari waria serta kesadaran/pemikiran yang mendasarinya. Dan *ketiga*, mempertarungkan hasil penelaahan langkah pertama dan kedua untuk memikirkan kemungkinan aspek-aspek kemanusiaan waria dalam rangka memengaruhi terbentuknya hukum Islam selanjutnya tentang waria. Adapun untuk menuju pada kesimpulan, analisis dilakukan dengan tinjauan pandangan humanisme yang diposisikan dalam sorotan filsafat hukum Islam.

Secara lebih cermat, analisis filosofis-interpretatif dilakukan untuk menggali nilai-nilai di balik ketentuan fiqh tentang waria dan nilai-nilai di balik praktik keagamaan waria di Pesantren Waria. Nilai-nilai tentang Tuhan, manusia, dan dunia, yang tersimpan di dalam sumber-sumber tersebut dianalisis secara dialektik dalam bingkai filsafat “humanisme Islam”. Pengertian analisis filosofis-interpretatif ini dimungkinkan timbul secara mendadak, serentak dan langsung serta bersifat spontan dari pemusatan perhatian terhadap suatu gejala, sementara deskripsi dipergunakan sebagai penjabaran atas apa yang terungkap, tertangkap, dan terpahami oleh intuisi. Di sini, metode reflektif-kritis yang menonjolkan kesadaran peneliti digunakan dalam setiap tahapan analisis (Bakker & Zubair, 1990: 109).

Dengan demikian, secara keseluruhan, penalaran induktif dan dialektik berpotensi amat dominan dalam studi ini. Penalaran induktif menggambarkan pengambilan kesimpulan dari data di lapangan yang bersifat alami (*natural setting*). Ia bergerak dari pencermatan fenomena khusus ke arah konsep yang lebih umum. Sedangkan penalaran dialektik meliputi pencermatan atas fakta-fakta yang bertentangan dan sekaligus menggabungkannya dalam sebuah unit tunggal

yang lebih besar yang terdiri dari unsur-unsur yang bertentangan tersebut (Danim, 2002: 36-37, 82).

B. Kajian Data Penelitian

1. Ketentuan Fiqh tentang Keagamaan Waria

Konsepsi tentang waria dalam Islam selalu bermula dan mengacu pada pandangan hukum Islam (fiqh) atas persoalan “identitas waria”, apakah sebagai laki-laki ataukah perempuan (Koeswinarno, 2004; Habiballah, 2005; Gamalama, 2005; Alimi, 2005; Husein Muhammad (dkk), 2011). Perdebatan agama tentang waria juga kerap kali menggunakan argumen-argumen “berfiqh” yang sarat dengan keragaman metodologi, tingkatan wawasan, konteks, dan latar belakang sosio-politik. Tidak ketinggalan, meskipun jarang sekali disadari, keterlibatan ideologi juga semakin meningkatkan suhu ketegangan. Itu sebabnya, mengenali cara pandang fiqh dalam mengidentifikasi waria sangat perlu dilakukan.

Identitas waria dalam fiqh pada studi ini kemudian dibahas melalui 2 (dua) bagian; *pertama*, kajian tentang identitas kelamin waria, dan *kedua*, tentang identitas gender waria. Masing-masing pembahasan berdasar pada sudut pandang yang berbeda. Pembahasan untuk menemukan “identitas kelamin” waria dilakukan dari sudut pandang fisik-biologis, sementara pemahaman atas “identitas gender” waria lebih mengarah pada pembahasan psikologis, sikap dan perilaku, serta patologi sosial-budaya.

Yang *pertama*, yakni identifikasi pada “kajian identitas kelamin waria”, dilakukan atas dasar tinjauan fisik semata. Hal ini berdasar pada pemaknaan

atas hadits yang memandang identitas kelamin seseorang berdasar pada tempat keluarnya air seni.⁷ Artinya, jika ketika seseorang mengeluarkan air seninya dari lubang penis, maka ia disebut beridentitas kelamin laki-laki. Adapun jika dari lubang yang ada di liang vagina, maka identitas kelaminnya perempuan (al-Suyuthi, 1965: 153-154; Hermaya, 1992: 935). Atas dasar ini, fenomena seseorang yang mengalami kerancuan alat kelamin (yang berakibat pada kerancuan identitas kelaminnya) kemudian diidentifikasi sebagai *khuntsa*, termasuk dalam hal ini sosok waria. Meskipun antara waria dan *khuntsa* jelas-jelas berbeda, hadits tentang *khuntsa* menjadi rujukan utama ulama fiqh dalam menentukan hukum bagi waria. Para ulama fiqh mengembangkan pengandaian hukum apapun mengenai waria atas dasar konsep *khuntsa*. Sehingga dalam praktik selanjutnya, pola berfiqh masyarakat mengatur waria sebagaimana identitasnya sebagai *khuntsa*.⁸

Dapat disimpulkan, aspek fisik luar menjadi acuan utama (bahkan satu-satunya acuan) dalam penentuan identitas kelamin, tanpa melihat lebih jauh terhadap aspek-aspek lain seperti kromosom, hormonal, genetika, ataupun persoalan psikologi, sosial budaya dan sebagainya. Pandangan fiqh seperti ini

⁷ “Diriwayatkan oleh al-Kalabi dari Abi Shalih dari Ibn ‘Abbas dari Nabi s.a.w., bahwa Nabi s.a.w. bersabda—tentang (pewarisan) seorang anak yang tidak memiliki alat kelamin laki-laki dan perempuan sekaligus—“Dia mendapatkan warisan sesuai dari mana ia kencing”. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi (al-Suyuthi, 1965: 153).

⁸ *Khuntsa* berasal dari kata *inkhinats* yang berarti berpendar (*tatsanniy*) dan memudar (*takassur*) (Ibnu Mandzur, 1992, II: 145). Dalam fiqh, *khuntsa* dibagi menjadi dua, yaitu *khuntsa musykil* dan *khuntsa ghairu musykil*. *Khuntsa musykil* adalah seseorang yang memiliki alat kelamin laki-laki dan alat kelamin perempuan sekaligus atau tidak sama sekali. Sedangkan *khuntsa ghairu musykil* adalah seseorang yang nampak samar alat kelaminnya, apakah sebagai laki-laki atau perempuan, namun ditemukan sifat-sifat atau tanda-tanda dari salah satu jenis kelamin yang lebih menonjol/unggul (al-Suyuthi, 1965: 153-154). Khusus mengenai *khuntsa musykil* yang belum bisa ditentukan jenis kelaminnya, para ahli fiqh menekankan untuk dilakukan penentuan ulang meski setelah mencapai batas usia balig (Muallifah, 2003: 4), walaupun kebanyakan literatur fiqh klasik sendiri “menyerah” dengan menyatakan *mauquf*.

sepintas memang terkesan sangat positivistik, karena hanya melihat waria dari sisi fisik-biologis (alat kelamin luar) dan kasat mata belaka, tanpa mempertimbangkan sisi kejiwaan (psikologi) waria. Jelasnya, jika alat kelamin luar waria berupa penis maka disebut laki-laki, jika vagina maka disebut perempuan. Tidak ada ruang untuk mempertimbangkan sisi “dalam”nya.

Demikianlah identifikasi fiqh yang dominan atas identitas waria. Generalisasi ini terjadi karena pada masa awal fiqh berkembang, problem waria hanya dilihat pada kasus hermafrodit saja, di samping keterbatasan ilmu kedokteran dan psikologi yang memang belum berkembang pada masa itu. Meskipun demikian, pemahaman atas fenomena waria semacam ini tampaknya masih menjadi cara pandang dominan dalam wacana keagamaan hingga saat ini.

Sementara itu, pada identifikasi yang *kedua*, yaitu pada “kajian identitas gender waria”, dilakukan atas dasar beberapa pertimbangan sosial yang seringkali dengan cara tidak konsisten. Artinya, pada satu kesempatan, fiqh mengidentifikasi waria atas dasar fisik-anatomisnya, namun pada kesempatan yang lain terkadang berdasarkan pada pertimbangan peran sosialnya. Sebagai akibatnya, terkadang waria diidentifikasi sebagai laki-laki, sebagai perempuan, dan terkadang juga sebagai setengah laki-laki dan setengah perempuan. Padahal, kondisi riil waria menegaskan sebagai sosok yang berkecenderungan menjalani hidup secara total sebagai lawan jenisnya karena ketidakpuasan psikologis terhadap anatomi biologisnya (Durand & Barlow, 2007: 69; Heuken, 1989: 148; Sears (ed.), 1996: 265; Gamalama, 2005: 60,

93). Sikap fiqh semacam ini terlihat dari diidentifikasinya waria sebagai fenomena *tasyabbuh* (penyerupaan yang dilarang); baik sebagai *mukhannats* (laki-laki yang menyerupai perempuan) atau pun sebagai *mutarajjilat* (perempuan yang menyerupai laki-laki). Konsekuensi teologisnya, rata-rata pandangan fiqh melaknat kelompok manusia seperti ini atas dasar pemahaman sebuah hadis “pelaknatan waria”⁹ ataupun “pengusiran waria”¹⁰. Padahal, sejatinya, seorang waria tidak dilaknat jika memang sama sekali tidak berhasrat pada perempuan dan menjadi waria karena semata-mata takdir yang di luar kemampuannya untuk menghindar.

QS. al-Nur [24]: 31 sendiri telah menyebutnya dengan kalimat *ghairi uli al-irbat min al-rijal* yang termasuk kelompok yang diperbolehkan melihat aurat perempuan. Kalimat *ghairi uli al-irbat min al-rijal* ini ditafsirkan al-Thabari (1978, VII: 353) sebagai orang yang tidak memiliki hasrat seksual dan sama sekali tidak menginginkan hidup bersama perempuan. Termasuk kategori

⁹ “Diceritakan dari Ayyub Ibn Najjar dari Thayyib Ibn Muhammad dari Atha’ Ibn Abi Barrah dari Abi Hurairah berkata: Rasulullah s.a.w. melaknat seorang banci, yaitu mereka yang menyerupai perempuan dan seorang perempuan yang menyerupai laki-laki, dan orang laki-laki yang melajang, yaitu mereka yang tidak mau menikah dan perempuan perawan yang juga menolak untuk menikah dan orang yang “menunggang kuda sendiri” (yang memilih hidup sendiri).” Diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal (al-Syaibani, 1993, VII: 413). Atau, hadis ini, “Diceritakan oleh Muhammad Ibn Basyar diceritakan oleh Ghundar diceritakan oleh Qatadah dari Ikrimah dari Ibn ‘Abbas r.a. berkata, Rasulullah s.a.w. melaknat seorang laki-laki yang menyerupai perempuan dan seseorang perempuan yang menyerupai laki-laki. Diikuti oleh ‘Amr diceritakan dari Syu’bah.” Diriwayatkan oleh al-Bukhari (al-‘Asqalani, 2000, X: 409).

¹⁰ “Diceritakan oleh Abu Bakr Ibn Abi Syaibah dan Abu Kuraib diceritakan oleh Waki’, diceritakan juga oleh Ishaq Ibn Ibrahim dikabarkan oleh Jarir, dan diceritakan juga oleh Kuraib dari Ibn Namir, diceritakan oleh Hisyam dari ayahnya dari Zainab binti Ummi Salamah dari Ummi Salamah bahwa Rasulullah s.a.w. telah masuk (ke dalam rumah) dan bersamanya seorang banci. Kemudian dia (banci itu) berkata kepada Abdullah Ibn Abi Umayyah: “Hai ‘Abdullah, apakah kamu tahu jika dibukakan Allah kepadamu kota Thaif suatu hari nanti, maka kamu akan diperkenalkan dengan anak Ghailan. Sesungguhnya dia menghadap dengan empat (lipatan kulit di perutnya) dan membelakangi dengan delapan”. Dan Nabi s.a.w. bersabda, “Janganlah memasukkan dia ke dalam rumah kalian.” Diriwayatkan oleh Muslim (al-Nawawi, 1998, XIII: 336).

ini adalah seorang yang dikebiri (*abillah*), disfungsi ereksi (*mu'tawiyah*), dan transeksual/ transgender (*mukhannats*). Ibnu Katsir (t.th., III: 285) juga menafsirkannya sebagai seorang yang tidak berharap membangun keluarga dengan perempuan dan tidak tertarik secara seksual dengannya. Dengan mengutip pendapat Ibnu 'Abbas, Mujahid dan 'Ikrimah, kemudian Ibnu Katsir sependapat menjelaskan fenomena *ghairi uli al-irbat min al-rijal* sebagai seorang *mu'tawiyah*, *abillah* dan *mukhannats*. Sementara itu, secara leksikal, al-Mahalli dan al-Suyuthi (t.th., I: 292) memberi penegasan arti *ghairi uli al-irbat* sebagai seorang laki-laki yang tidak memiliki “hajat” (orientasi seks) terhadap perempuan.

Ibnu Abi Syaibah, Abd bin Hamid, Ibnu al-Mundzir, Ibnu Abi Hatim, dan Ibnu Abbas menyimpulkan *mukhannats* sebagai orang yang mengalami disfungsi ereksi (*la yaqumu zabbuhu*). Itu sebabnya, menurut mereka, waria (*mukhannats*) termasuk kategori yang dimaksud *ghairi uli al-irbat min al-rijal*. Penafsiran hampir serupa tentang “disfungsi”nya waria juga datang dari al-Firyani, Ibnu Jarir, Imam Muslim, Abu Dawud, al-Nasai, al-Baihaqi, Abd al-Razaq, al-Kalabi, Sa'id bin Jubair, al-Syu'bi, dan Ibnu Mardawih (al-Suyuthi, t.th., V: 78-79).

Al-Nawawi (t.th., XIII: 336-337) sendiri membagi *mukhannats* menjadi dua, yakni kodrati (*min khalqin*) dan bukan kodrati (*bi takallufin*). Yang pertama tidak dicela, tidak berdosa serta tidak dilaknat. Sementara yang kedua adalah yang dimaksud dalam hadits Nabi sebagai orang yang terlaknat. Pelaknatan ini karena mereka berperilaku menyerupai lawan jenisnya

sementara ia dalam keadaan jasmani maupun rohani yang normal, jelas-jelas sebagai laki-laki, dan bisa menghindarinya.

Pembedaan waria juga dilakukan al-‘Asqalani (2000, IX: 415) yang membagi *mukhannats* dalam dua jenis, yaitu *mukhannats* yang tercipta sejak lahir (*min ashli al-khilqah*) dan *mukhannats* yang secara sengaja berperilaku dan bertutur kata seperti perempuan (*bi al-qashdi*). Menurutnya, *mukhannats* jenis pertama tidak dicela dalam agama, sementara yang kedua dicela baik karena melakukan perbuatan buruk ataupun tidak.

Sungguhpun demikian, pengakuan dan penerimaan “waria asli” (*mukhannats min khalqin/ min ashli al-khilqah*) dalam agama seperti itu masih sebatas mengakui dan menerima. Artinya, penerimaan hanya muncul pada tataran “berpendapat” dari segelintir ulama yang memiliki empati atas fenomena waria, dan itupun masih sebatas pewacanaan. Belum ada perangkat (hukum) keagamaan yang mengaturnya sehingga waria dapat leluasa menjalani hidup dan beragama sesuai kesadaran identitas gendernya yang diakui sebagai kodrat. Di samping itu, pemahaman al-Thabari, Ibn Katsir, al-Mahalli, al-Suyuthi, al-Nawawi dan al-‘Asqalani serta sederet ulama lain di atas, terkesan “tenggelam” dan “tidak diminati” menjadi pertimbangan agamawan dan masyarakat dalam menyikapi kenyataan waria.

Sebagai akibatnya, ketentuan fiqh mengenai praktik keagamaan waria juga beragam sebagaimana beragamnya identifikasi dalam hal identitas kelamin dan gendernya. Hal ini dapat terlihat dari perlakuan fiqh yang mengatur waria dengan ambiguitas ketentuan hukum. Fiqh pada sisi tertentu

“menghukumi” waria sebagai perempuan (seperti dalam hal batalnya wudlu, adzan-iqamat, batas aurat, salat jamaah, salat Jum’at, haji, dan kepemimpinan serta peran sosial), namun di sisi lain, fiqh mengatur waria sebagai laki-laki (seperti dalam hal penggunaan atribut perhiasan, gestur, ber-*khalwat*, dan pernikahan). Sementara pada sisi lain lagi, fiqh menempatkan waria sebagai “setengah” laki-laki dan setengah perempuan (seperti dalam kasus pembagian waris yang mendapat bagian setengah laki-laki dan setengah perempuan).

2. Praktik Keagamaan Waria di Pesantren Khusus Waria *Senin-Kamis* Yogyakarta

Pesantren Waria *Senin-Kamis* Yogyakarta adalah pesantren yang diperuntukkan khusus untuk waria. Ia terletak di perkampungan Notoyudan II No. 1294, RT: 85/ RW: 24, Kelurahan Pringgokusuman, Kecamatan Gedong Tengen, Kota Yogyakarta, Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta.

Pesantren Waria ini telah berdiri sejak 23 Juli 2008, namun setelah perjuangan panjang, baru berhasil mendapatkan legalitas berupa Akta Notaris No. 21 tanggal 21 Januari 2011 yang terdaftar pada Kepaniteraan Pengadilan Negeri Yogyakarta tanggal 18 Pebruari 2011 dengan nomor III.3.UI/ 42.LL/ HK.00/II/2011. Dengan keberadaan legalitas tersebut, Pesantren Waria dikelola menurut visi dan misi yang dirumuskannya. Visinya adalah “mewujudkan kehidupan waria yang bertakwa kepada Allah SWT dan bertanggung jawab terhadap diri dan keluarga, serta komunitas/ masyarakat/ Negara Kesatuan Republik Indonesia.” Sementara misinya adalah “mendidik para santri waria menjadi pribadi yang takwa dengan berbekal ilmu agama Islam yang kuat yang

mampu beradaptasi dan berinteraksi dengan segala lapisan komponen masyarakat Indonesia yang ber-Bhineka Tunggal Ika.”

Jumlah jemaah “santri”nya sekitar 25 hingga 30-an orang, dengan kehadirannya yang silih berganti mengingat rata-rata mobilitas kehidupan waria yang relatif tinggi serta berpindah-pindah tempat tinggal. Semua santri terdiri dari waria, dan semuanya beragama Islam. Kendati demikian, waria yang non-Muslim pun juga terkadang turutserta berada dalam pesantren tersebut, baik untuk menikmati suasana praktik keagamaan ataupun sekadar bersilaturahmi. Rata-rata santri waria tinggal di tempat kos di sekitar pesantren, karena kebanyakan dari mereka berasal dari daerah di luar Yogyakarta. Selain itu, bangunan Pesantren Waria juga kurang memungkinkan untuk dijadikan tempat tinggal bagi banyak orang dengan jumlah seperti tersebut di atas.

Para santri waria yang sering aktif mengikuti pengajian itu adalah Mariyani (ketua/ Yogyakarta), Shinta Ratri (wakil ketua/ Bantul), Yuni Sara (sekretaris/ Yogyakarta), Ruly Mallay (wakil sekretaris/ Bima), Wulan Agustin (Bendahara/ Tasikmalaya), Novie (Surabaya), Nur Khaila (Lombok), Fera Nendrawa Dewi (Klaten), Sheila (Padang), Inez (Sukoharjo), Yetty Rumaropem (Medan), Irma (Yogyakarta), Jamilah (Kebumen), Okky (Yogyakarta), Sasha (Klaten), Maya K. (Yogyakarta), Urmila G.S. (Medan), Shinta B. (Medan), Tutik Ledong (Medan), Sandra Gumowo (Yogyakarta), Eni Jalu (Banyumas), Helmi (Solo), Sablah (Solo), Meme (Yogyakarta), dan Erni (Indramayu). Nama-nama tersebut sebagaimana tercatat dalam buku induk

santri. Sementara nama-nama lainnya hanya kadang-kadang hadir, atau bahkan hanya sekadar silaturahmi, atau untuk kepentingan konsolidasi.

Sejarah pendirian Pesantren Waria bermula dari latar belakang dan semangat keagamaan pendirinya, yaitu Mariyani, seorang waria muslim(ah) yang lahir pada 15 Agustus 1960 di Surokarsan, Wirogunan, Yogyakarta. Setelah malang-melintang dalam perjalanan hidup sebagai waria “pekerja malam” dan “jalanan”, Mariyani merasa butuh ketenteraman hidup dengan aktif beribadah. Dulunya dia penganut agama Kristen karena mengikuti agama bapak angkatnya. Perjalanan hidup kemudian membawanya memeluk agama Islam ketika berusia 30 tahun. Rasa butuh ketenteraman itu ia salurkan dengan mengikuti aktifitas keagamaan, khususnya pengajian di Lembaga Pengajian Mujahadah *Al-Fatah* asuhan Drs. KH. Hamrolie Harun, M.Sc..

Ketika terjadi gempa bumi di Yogyakarta pada 27 Mei 2006, Mariyani yang sudah bermukim di tempatnya yang sekarang, yakni Notoyudan, tergerak untuk mengundang para waria dari berbagai kota (antara lain Surabaya, Bandung, Jakarta, Magelang, Semarang, Solo, Madiun dan Ponorogo) guna diajak berdoa bersama dan mengunjungi beberapa waria yang menjadi korban gempa, serta memberikan bantuan semampunya. Saat itu hadir puluhan waria.

Kehadiran dan antusiasme waria pada acara tersebut dimaknai Mariyani sebagai tanda-tanda kesadaran waria untuk beribadah dan berperilaku baik. Momentum inilah yang mendorong Mariyani menyelenggarakan pengajian khusus waria pada setiap malam Rabu Pon di rumahnya. Waria yang datang rata-rata antara 15-20 orang yang berasal dari berbagai daerah dan profesi,

seperti pekerja salon, perancang busana, pengamen dan tidak ketinggalan pekerja seks. Kegiatan ini berjalan hampir dua tahun. Proses inilah yang pada akhirnya berujung pada pendirian Pesantren Waria ini.

Pendirian Pesantren Waria ini juga berdasar pada alasan tidak adanya ruang bagi waria dalam praktik keagamaan di masyarakat. Padahal, sebagaimana umumnya manusia, waria juga butuh beragama sesuai dengan keadaan yang diterimanya. Pengalaman para waria menuturkan bahwa mereka tidak mendapat tempat, misalnya, di masjid ketika hendak menjalankan salat jamaah atau kegiatan lainnya. Sulit mendapatkan tempat dalam ruangan masjid bagi waria untuk mengartikulasikan religiusitasnya sebagai dirinya yang waria. Akibatnya, para waria merasa bingung, apakah mereka berada di tempat laki-laki atau perempuan? Di pesantren inilah mereka mencoba menjawab kebingungannya.

Praktik keagamaan waria di Pesantren Waria dilakukan sebagaimana praktik ibadah pada umumnya. Hanya saja, terkait tata cara ritual-ibadah yang didasarkan atas perbedaan gender, mereka melakukannya berdasarkan kesadaran identitasnya sebagai waria. Sebagian di antara mereka ada yang ketika beribadah harus “menjadi laki-laki untuk sementara”, ada juga sebagian yang “memberanikan diri” menggunakan atribut ibadah perempuan karena meyakini dirinya perempuan.

Praktik keagamaan waria di Pesantren Waria mereka akui sebagai konsekuensi *fitrah* waria sebagai manusia yang diciptakan untuk beribadah kepada Tuhan, meski dengan penghayatan seunik apapun. Praktik keagamaan

waria dinyatakan sebagai gambaran menyatunya kompleksitas keagamaan dan kewariaan yang dialami, dihayati, dimaknai, dan dipraktikkan waria dalam ruang spiritualitasnya yang khas.

Pemikiran keagamaan waria juga menegaskan bahwa menjadi waria merupakan takdir Allah yang harus dijalani, bukan didustai. Itu sebabnya, mereka menolak keras-keras pandangan keagamaan yang melaknat seseorang karena kewariaannya. Selagi manusia berada pada keimanan yang benar, menjalankan ibadah dan tidak merugikan orang lain, maka menurut mereka itulah kebenaran Islam yang harus dihargai.

Keyakinan mereka juga mengatakan bahwa keberuntungan seseorang itu tidak ditentukan oleh karena dirinya waria atau bukan waria, tetapi oleh perbuatan yang dilakukannya. Jika yang dilakukan baik, mereka meyakini Allah akan memberinya kemudahan dan pertolongan. Jika sebaliknya, semua itu akan kembali pada keadilan Tuhan. Amal perbuatan itu juga diyakini waria sebagai bekal untuk hidup setelah mati. Keyakinan ini tergambarkan di antaranya oleh Mariyani ketika tiba di rumah setelah “berhasil” melaksanakan ibadah umrah “sebagai waria”.

“Alhamdulillah, saya yang sebelumnya sakit sampe ndak bisa jalan, lumpuh 3 bulan, asam urat saya sampai...walah. *Lha* tiba-tiba pas saya mau umrah itu sembuh sampai sekarang. Alhamdulillah sekali. Ya itu semua karena Allah, mu’jizat Allah *sak estu*. Kalau bukan karena panggilan Allah, saya ndak akan bisa (berangkat umrah). Orang yang bukan waria saja kalau ndak dapet panggilan Allah ya ndak bakal bisa to?..... Ya semua saya lakukan untuk *sangu numpak bandosa* (bekal kematian).” (Mariyani, 13/6/2013).

Praktik keagamaan waria diyakini menurut struktur nilai tersendiri yang terkonstruksikan dalam dunia waria. Totalitas penjiwaan dalam menjalani hidup sebagai waria kemudian memungkinkan model keagamaan waria menjadi bangunan pemaknaan agama tersendiri. Perjumpaan kewariaan dan keagamaan yang khas dan berkecamuk dalam kesadarannya mendorong mereka berada dalam “dunia lain” yang eksklusif.

Dalam kehidupan sehari-hari, para santri Pesantren Waria tetap teguh menjalani hidup sebagai waria, apapun risikonya. Mereka tidak peduli jika dianggap belum bertobat total karena masih bertahan menjadi waria, bukan “kembali” menjadi laki-laki. Menurutnya, hal ini merupakan urusannya yang paling pribadi dengan Allah Sang Pencipta, bukan dengan orang lain. Bagi mereka tidak ada penyesalan menjadi waria. Yang mereka butuhkan adalah pengakuan serta penerimaan dari masyarakat atas kenyataan dirinya sebagai seorang waria. Untuk sebagian dari harapan tersebut telah mereka dapatkan dari masyarakat Notoyudan dan sekitarnya di Yogyakarta.

Pesantren Waria kemudian menjadi ajang mempraktikkan agama menurut keyakinan masing-masing mengingat sempitnya akses waria untuk beragama di masyarakat. Memang, sekilas terkesan adanya penyederhanaan dalam mengartikulasikan agama. Namun demikian, praktik keagamaan waria semacam ini merupakan bangunan ideologi dan teologi tersendiri yang mereka perjuangkan secara serius; antara “hidup dan mati”.

3. Humanisme Hukum Islam tentang Praktik Keagamaan Waria

Kebenaran agama tidak hanya bisa ditemukan dalam teks (*bayani*), namun dapat ditemukan juga dalam keyakinan atas pengalaman keagamaan (*irfani*) yang antara satu orang dengan lainnya berbeda. Lebih dari itu, kebenaran juga terkadang mengharuskan upaya verifikasi melalui penalaran-filosofis dan atas dukungan sains yang empiris (*burhani*), yang semuanya juga berjalan menurut standar dan tabiat kemanusiaan. Itu sebabnya, humanisme (*insaniyyah*) memungkinkan diaplikasikan dalam sistem hukum Islam, yang dalam hal ini mengenai keagamaan waria. Aplikasi nilai-nilai humanisme dalam sistem hukum Islam di sini kemudian diistilahkan dengan sebutan “humanisme hukum Islam”.

Humanisme hukum Islam menemukan artinya sebagai suatu keyakinan mendasar yang diperlukan untuk mengukur validitas dan kebenaran setiap sistem nilai, kepercayaan, otoritas dan aplikasi hukum Islam, berdasarkan pada sisi-sisi kemanusiaan. Kaitannya dengan praktik keagamaan waria, humanisme hukum Islam difokuskan terutama pada pemahaman sisi-sisi kemanusiaan waria dalam beragama. Dengan kata lain, aspek keyakinan, naluri, kejiwaan, perasaan, serta logika ketika waria beragama sangat membutuhkan pemahaman “manusiawi” yang tidak begitu saja menyalahkannya.

Nilai-nilai humanisme sendiri secara keseluruhan mencita-citakan kebebasan dari penindasan, kesempurnaan hidup, keadilan, kebenaran, kesadaran diri manusia, penolakan atas kesewenang-wenangan, menolak perang, melindungi peribadatan, menolak kebodohan dan kelemahan,

memperjuangkan hidup universal, serta menolak diskriminasi individu dan golongan (Syari'ati, 1992: 96). Humanisme merujuk pada tabiat-kodrati (*human nature*), perasaan-batini (*feeling*), dan kebaikan hati (*kindness*) manusia (Reese, 1980: 235), serta berdiri di atas bangunan “filsafat manusia” yang ekstensif, intensif, dan kritis dalam memahami seluruh aspek manusia (Abidin, 2011: 7).

Nilai-nilai humanisme hanya dapat ditemukan dalam keyakinan reflektif atas nilai-nilai paling dasar-naluriyah yang *inherent* dalam proses kehidupan manusia yang konkrit (Munir, 2005: 2-3). Nilai-nilai humanisme kemudian menekankan pendalaman makna bahwa manusia harus dihormati sebagai personal, sebagai manusia dalam arti sepenuhnya, bukan karena ia pintar atau bodoh, baik atau buruk, serta tidak tergantung dari daerah asal-usulnya, komunitas etnik, negara, agama, dan jenis kelaminnya (Magnis-Suseno, 2002: 37). Pemahaman inilah yang menjadi ruh konsepsi humanisme hukum Islam.

Di antaranya dengan mengikuti al-Ghazali (2000: 250), al-Syathibi (t.th., II: 4-15), dan Khallaf (1987: 200-205), humanisme hukum Islam dibangun di atas “lima hak dasar” atau “lima prinsip umum” yang disebut *al-kulliyah al-khams* (lima hak-hak dasar). Lima hal prinsip/ dasar ini merupakan tujuan utama beragama (*maqashid al-syari'ah*). Kelima prinsip ini adalah: menjaga kemuliaan keyakinan (*hifdz al-din*), menjaga keselamatan jiwa (*hifdz al-nafs*), menjaga kebebasan berpikir (*hifdz al-'aql*), menjaga kelestarian keturunan (*hifdz al-nasl*), dan menjaga keabsahan materi (*hifdz al-mal*). Sebagian kalangan humanis-Islam lebih “menomorsatukan jiwa manusia” sebagai inti

dari lima prinsip tersebut. Pemikiran semacam ini seperti terlihat dari Hassan Hanafi (2004: 92) dan Abdurrahman Wahid (2007: 375) sebagai berikut: Pertama, *hifdz al-nafs*, yaitu melindungi hak-hak dasar kemanusiaan bagi keselamatan jiwa-raga. Kedua, *hifdz al-din*, yakni perlindungan terhadap hak keselamatan keyakinan. Orang tidak bisa dipaksa untuk mengikuti suatu keyakinan, tetapi boleh berkeyakinan menurut pilihannya sendiri dalam hal agama. Ketiga, *hifdz al-'aql*, yakni terjaminnya hak dasar berupa kebebasan dalam berpikir dan berpendapat, termasuk mengenai pemahaman keagamaan. Keempat, *hifdz al-nasl*, yaitu perlindungan hak dasar dalam kesucian berketurunan dan keselamatan keluarga. Dan kelima, *hifdz al-mal*, yaitu perlindungan terhadap hak dasar kepemilikan harta-benda dan profesi/pekerjaan. Dengan kata lain, humanisme Islam adalah perlindungan hidup, agama, rasio, keturunan, dan harta atas dasar-dasar ajaran Islam. Tuntutan-tuntutan dasar itu merupakan sendi-sendi bagi penyangga kehidupan kemanusiaan.

Humanisme hukum Islam, dengan demikian, merupakan gerakan psikologis dan sosiologis dalam sistem pemikiran hukum Islam untuk mengangkat setinggi-tingginya kemampuan individu dalam rangka menunjukkan potensi kemanusiaannya; dalam memahami, menghayati, dan mempraktikkan ajaran Islam. Sehingga, untuk memahaminya diperlukan landasan pemahaman tentang nilai-nilai kemanusiaan, empati, serta penerimaan atas kompleksitas dari keunikannya dalam kehidupan nyata.

Humanisme hukum Islam yang diaplikasikan terkait praktik keagamaan waria, difokuskan terutama pada pemahaman atas sisi-sisi kemanusiaan waria. Pemahaman mengenai bagaimana waria beragama dalam kapasitasnya sebagai manusia, mutlak dibutuhkan sebagai modal utama untuk membangun tatanan humanisme hukum Islam tentang keagamaan waria. Kondisi pertentangan antara fisik dan jiwanya itulah, yang tidak dialami oleh manusia selain waria, yang menjadikan praktik keagamaannya tidak bisa disamakan dengan umat Muslim lainnya yang jelas-jelas sebagai laki-laki atau perempuan. Akan tetapi, justru eksklusifitas keagamaan waria inilah yang mendesak untuk dipikirkan solusinya, mengingat Islam sendiri yang (meskipun secara tersirat) telah mengakomodir keberadaannya (QS. al-Nur [24]: 31; QS. al-Hajj: 5) dan potensi keagamaannya (QS. al-Nur [24]: 41; QS. al-Dzariyat [51]: 56). Itu sebabnya, praktik keagamaan waria menunjukkan dan menegaskan bahwa Islam tidak pernah memiliki arti tunggal.

Kebenaran agama juga tidak cukup hanya bisa ditemukan dalam teks, namun juga perlu ditelusuri dalam pengalaman keagamaan yang beragam di antara sesama manusia. Bahkan, kebenaran perlu upaya verifikasi melalui penalaran-filosofis dan atas dukungan sains yang empiris. Sudah barang tentu, semua hal tersebut berjalan menurut standar dan tabiat kemanusiaan.

Pada dasarnya, menjadikan tabiat kemanusiaan sebagai standar dalam perumusan hukum Islam telah mengakar dalam kaidah fiqh (*al-qawaid al-fiqhiyah*). Dari banyaknya kaidah yang ada, terdapat kaidah yang paling umum dijadikan prinsip berfiqh atas semua masalah, yaitu yang disebut “lima kaidah”

(*al-qawaid al-khams*) (al-Suyuthi, 1965: 5-62; al-Jurhuzi, 1965: 28-32). Pertama, masalah harus dilihat dari maksud/ tujuannya (*al-umur bi maqashidiha*). Kedua, keyakinan atas sesuatu tidak dapat dikalahkan oleh keraguan (*al-yaqin la yuzal bi al-syakk*). Ketiga, kesulitan/ ketidakmampuan seseorang mengharuskan mendapatkan kemudahan hukum (*al-masyaqqah tajlib al-taisir*). Keempat, kerumitan harus dihilangkan dengan kepastian hukum (*al-dlarar yuzal*). Dan, kelima, kebutuhan mendesak yang tidak dapat dihindari menempati posisi darurat yang dapat memicu hukum khusus (*al-haajah tanzilu manzilah al-dlarurah 'ammah kaanat aw khashshah*). Semua standar dalam kaidah tersebut mengacu pada kondisi riil manusia, di mana dalam kondisi tertentu dimungkinkan berpotensi membentuk hukum baru dan khusus.

Dengan demikian, kaitannya dengan humanisme hukum Islam, sebuah realita perlu dijawab bukan hanya dengan ketertundukan mutlak terhadap teks, tetapi lebih dahulu perlu upaya penemuan sebab dan akibatnya (*idrak al-sabab wa al-musabbab*) dalam fakta hidup manusia. Setelah itu, pertimbangan “rasa kemanusiaan” dilibatkan sebagai upaya penciptaan *mashlahah* dalam setiap pengambilan keputusan hukum. Atau dengan kata lain, langkah induktif berdasarkan pada “pengalaman hidup sebagai manusia” (*hikmah al-hayah*) harus lebih diprioritaskan daripada pendekatan deduktif yang hanya mencukupkan diri pada otoritas teks dan wacana salaf. Bahkan, mengikuti al-Naim (2011: 284-285), ketika realitas kemanusiaan bertentangan dengan

ketentuan agama (fiqh) sekalipun, kemaslahatan manusia harus tetap diutamakan.

Dengan kecenderungan agak heroik, humanisme hukum Islam tentang waria di antaranya dapat diaplikasikan dalam konsepsi “fiqh waria” (*fiqh al-mukhannats*). Konsepsi fiqh waria di sini diartikan sebagai seperangkat pemikiran hukum Islam (fiqh) khusus waria dalam menjalani agamanya atas dasar kekhususan kondisi kehidupannya. Kekhususan inilah yang mendorong bukan hanya untuk dijawab dengan fiqh darurat, melainkan perlu dibuatkan fiqh khusus yang mampu mengakomodasi persoalan hidup waria. “*Illat al-hukm*” perlunya fiqh waria adalah minimnya keterserapan fenomena waria di mata hukum Islam. Dan dengan demikian, fiqh waria tidak cukup hanya disusun atas dasar paradigma konvensional yang serba “hitam-putih” saja, namun juga melibatkan pertimbangan aspek sosial, medis, budaya, teknologi, ekonomi, dan bahkan politik. Fakta religiusitas waria yang terselinap dalam tumpukan wacana keagamaan dominan, hanya bisa dijangkau jika pemikiran agama mampu menelusup dan menangkap bagaimana rasanya hidup sebagai waria.

Upaya ini menjadi penting mengingat fenomena waria tidak cukup jika hanya disikapi dengan pendekatan konvensional sebagai laki-laki ataukah perempuan. Diagnosa fiqh terhadap waria sebagai *khuntsa*, *mutasyabbih*, atau *luthiyyun* ternyata semakin membuktikan kegamangan fiqh klasik dalam menjawab fenomena waria. Kegamangan ini tampak jelas dari ambiguitas pandangan fiqh klasik mengenai identitas waria. Memaksakan agar waria

“kembali” seperti alat kelamin fisiknya juga hanya akan menjadi upaya yang sia-sia, di samping juga tidak sesuai dengan keadaan empirisnya (*ghair muqtadl al-hal*).

Eksklusifitas sekaligus kompleksitas permasalahan hidup sebagai waria adalah alasan utama dibutuhkan fiqh waria. Minimnya keterserapan fenomena hidup waria di mata hukum Islam semakin menguatkan perlunya fiqh waria. Karena jika tidak, dengan memaksakan bertahan pada konsepsi fiqh klasik, hanya akan sama artinya dengan menutup kesempatan waria dalam beragama. Dan itu sama artinya membiarkan waria berada di luar *rahmat* agama yang dijanjikan bagi seluruh ciptaan Tuhan.

C. Kesimpulan

Studi ini bermuara pada 3 (tiga) kesimpulan: *Pertama*, pencermatan literatur fiqh atas fenomena waria berdasar pada tinjauan fisik luarnya saja dan berdasar pada pemaknaan literal-praktis (*bayani*); bahwa waria itu adalah *khuntsa*, sementara laki-laki yang menyerupai lawan jenisnya disebut *mutasyabbih* yang menyalahi kodrat dan karenanya dilaknat/berdosa. Fiqh juga berpandangan tidak konsisten terhadap identitas waria; terkadang waria diidentifikasi sebagai perempuan, terkadang sebagai laki-laki, dan terkadang pula sebagai setengah laki-laki dan perempuan. Meskipun demikian, terdapat penemuan fiqh yang menyatakan bahwa waria “asli” (*mukhannats min ashl al-khilqah*), di mana kelainannya telah terjadi sejak dalam janin dan di luar kemampuannya untuk menghindar, dapat diterima serta tidak dilaknat oleh Islam. *Kedua*, santri Pesantren Waria *Senin-Kamis* Yogyakarta melaksanakan ibadah berdasarkan

kesadaran identitas gendernya sebagai “perempuan bertubuh laki-laki”. Sebagian di antara mereka ada yang ketika beribadah harus “menjadi laki-laki untuk sementara”, dan sebagian lainnya ada yang “memberanikan diri” menggunakan atribut ibadah perempuan. Pemikiran keagamaan waria menegaskan bahwa menjadi waria merupakan takdir Allah yang harus dijalani, bukan didustai. Selagi manusia berada pada keimanan yang benar, menjalankan ibadah dan tidak merugikan orang lain, maka menurut mereka itulah kebenaran Islam yang harus dihargai. *Ketiga*, humanisme memandang hukum Islam sejatinya didasarkan pada standar dan tabiat kemanusiaan. Itu sebabnya, sisi kemanusiaan waria dalam beragama semestinya dapat diterapkan sebagai pertimbangan hukum Islam, yang di antaranya dapat diwujudkan melalui perumusan fiqh waria (*fiqh al-mukhannats*), yakni seperangkat pemikiran hukum Islam (fiqh) khusus waria dalam menjalani agamanya atas dasar kekhususan kondisi kehidupannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Zainal, 2011, *Filsafat Manusia; Memahami Manusia melalui Filsafat*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Alimi, Moh. Yasir, 2004, *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial; Dari Wacana Bangsa hingga Wacana Agama*, Yogyakarta: LKiS.
- Al-‘Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar, 2000, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Damasqus: Maktabah Dar Al-Fiha’.
- Bakker, Anton & Achmad Charris Zubair, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Connolly, Peter, 2011, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS.
- Danim, Sudarwan, 2002, *Menjadi Peneliti Kualitatif*, Bandung: Pustaka Setia.
- Durand, V. Mark & David H. Barlow, 2007, *Intisari Psikologi Abnormal*, terj. Helly Prajitno Soetjipto & Sri Mulyantini Soetjipto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gamalama, Dorce, 2005, *Aku Perempuan; Jalan Berliku Seorang Dorce Gamalama*, Jakarta: Gagas Media.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, 2000, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Gunawan, FX. Rudy & Seno Joko Suyono, 2003, *Wild Reality; Refleksi Kelamin dan Sejarah Pornografi*, Jakarta: Indonesia Tera & Gagas Media.
- Habiballah, Shuniyya Ruhama, 2005, *Jangan Lepas Jilbabku; Catatan Harian Seorang Waria*, Yogyakarta: Galang Press.
- Hanafi, Hassan, 2004, *Islamologi 3; Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta: LKiS.
- Hermaya, T., 1992, *Ensiklopedi Kesehatan*, T.tp.: PT. Cipta Adi Pustaka.
- Heuken, A., 1989, *Ensiklopedia Etika Medis*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Ibn Katsir, Ismail, t.th., *Tafsir Ibn Katsir*, Pinang: Sulaiman Shur’iy.
- Ibnu Mandzur, Jamal al-Din Muhammad, 1992, *Lisan al-‘Arab*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Jurhuzi, Abdullah bin Sulaiman, 1965, *al-Mawahib al-Saniyyah*, Surabaya: Al-Hidayah.
- Khallaf, Abdul Wahhab, 1987, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, t.th.: Maktabah Da’wah al-Islamiyah Syabab al-Azhar.

- Kholis, Nur, 2008, “Ketentuan Fiqih tentang Waria dalam Masalah Nikah; Studi Kasus terhadap Harapan Pernikahan Waria dalam Buku *Jangan Lepas Jilbabku; Catatan Harian Seorang Waria* Karya Shuniyya Ruhama Habiballah”, *Skripsi*, Jepara: Fakultas Syari’ah INISNU, tidak diterbitkan.
- Koeswinarno, 2004, *Hidup Sebagai Waria*, Yogyakarta: LKiS.
- Al-Mahalli, Jalaluddin & Jalaluddin Al-Suyuti, t.th., *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim li al-Imam al-Jalilain*, Surabaya: Al-Hidayah.
- Al-Malibari, Zainuddin, t.th., *Irsyad al-‘Ibad*, Jakarta: Al-Ridha.
- Muallifah, Nurul, 2003, “Al-Khuntsa Fi Al-Ibadah”, *Karya Tulis Akhir Bahasa Arab*, Pati: Madrasah Mathali’ul Falah, tidak diterbitkan.
- Muhammad, Husein (dkk), 2011, *Fiqh Seksualitas; Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-hak Seksualitas*, Jakarta: PKBI.
- Munir, Miftahul, 2005, *Filsafat Humanisme Teistik Menurut Kahlil Gibran;*, Yogyakarta: Paradigma.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed, 2011, *Dekonstruksi Syariah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar Ramy, Yogyakarta: LKiS.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya Ibn Syaraf, 1998, *Syarh Shahih Muslim*, T.Tp.: Dar al-Khair.
- Reese, L. William, 1980, *Dictionary of Philosophy and Religion; Eastern and Western Thought*, New Jersey: Humanity Press.
- Sears, Lairie J. (ed), 1996, *Fantasizing the Feminin in Indonesia*, London: Duke University Press.
- Suseno, Franz Magnis, 2002, *Agama, Humanisme dan Masa Depan Tuhan*, Yogyakarta: Basis.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin, 1965, *al-Asybah wa al-Nadzair*, Surabaya: Al-Hidayah.
- _____, t.th., *al-Durru al-Mantsur fi al-Tafsir al-Ma’tsur*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Syaibani, Abu Abdillah, 1993, *Musnad Ahmad Bin Hanbal*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turats al-Arabi.
- Syari’ati, Ali, 1996, *Humanisme; Antara Islam dan Madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa, t.th., *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Thabari, Muhammad Ibn Jarir, 1978, *Tafsir al-Thabari*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Wahid, Abdurrahman, 2007, *Islam Kosmopolitan; Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute.