



DR. IPANDANG, M. AG

FIQIH
— & —
REALITAS
S O S I A L

Studi Kritis Fiqih Realita
Yusuf Al-Qaradhawi



Bildung



FIQIH & REALITAS SOSIAL
STUDI KRITIS FIQIH REALITA
YUSUF AL-QARADHAWI





Dr. Ipandang, M. Ag

FIQIH & REALITAS SOSIAL
STUDI KRITIS FIQIH REALITA
YUSUF AL-QARADHAWI

Bildung 

Copy right ©2019, Dr. Ipandang, M. Ag
All rights reserved

FIQIH & REALITAS SOSIAL: STUDI KRITIS FIQH REALITA YUSUF AL-QARADHAWI

Dr. Ipandang, M. Ag

Editor: Mohammad Zaini
Desain Sampul: Ruhtata
Lay out/tata letak Isi: Tim Redaksi Bildung

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Fiqih & Realitas Sosial: Studi Kritis Fiqih Realita Yusuf Al-Qaradhawi/Dr.
Ipandang, M. Ag/Yogyakarta: CV. Bildung Nusantara, 2019

xii + 198 halaman; 14,5 x 21 cm
ISBN: 978-623-7148-57-9

Cetakan Pertama: 2019

Penerbit:
BILDUNG
Jl. Raya Pleret KM 2
Banguntapan Bantul Yogyakarta 55791
Telpn: +6281227475754 (HP/WA)
Email: bildungpustakautama@gmail.com
Website: www.penerbitbildung.com

Anggota IKAPI

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku tanpa seizin tertulis dari Penerbit.





KATA PENGANTAR

PERKEMBANGAN ZAMAN Melahirkan berbagai macam persoalan baru. Persoalan ini memerlukan solusi sebagai pemecah masalah yang sesuai dengan kondisi kekinian masyarakat dan perubahannya. Keadaan ini merupakan tantangan bagi para ulama Islam untuk melahirkan produktif hukum yang adaptif (sesuai dengan kondisi kini), namun tetap berakat kepada kaidah-kaidah syar'i yang shahih. Inilah yang melatar belakangi lahirnya fiqih realitas.

Keberadaan fiqih realitas lahir dalam rangka mengetahui hakekat realitas kekiniaan yang terjadi pada masyarakat muslim modern. Selain itu, fiqih realitas hadir untuk mengetahui karakteristik permasalahan yang timbul dan kebutuhan-kebutuhannya. Kelahiran fiqih realitas bisa membimbing kita dalam menentukan nilai-nilai positif sebagai kerangka menentukan sasaran acuan dasar permasalahan fiqih. Para ulama memutuskan bahwa fatwa hukum syara' harus diiringi dengan pengetahuan tentang realitas masyarakat. Hal ini agar supaya fatwa ulama' perihal hukum fiqih tidak terasa memberatkan masyarakat Islam selaku sasaran hukum itu sendiri.

Hal ini tidak berarti bahwa keberadaan hukum fiqih harus mencocokka diri dengan realitas sosial yang terjadi. Sebaliknya, pergumulan fiqih dengan realitas sosial mengharuskan adanya fatwa dengan tujuan bisa mengimplementasikan syarian yang bersifat global dan keberlangsungan agama Islam yang sesuai dengan Islam klasik pada zaman nabi SAW.

Perlu diingat, bahwa realita kekinian yang baik akan selalu menyeru kepada kebaikan dan menjauhkan diri dari keburukan. Jika kita melihat realitas di sekitar kita, masih banyak berbagai kebaikan yang terjadi pada masyarakat. Masih adanya orang yang mengabdikan kepada Allah; orang kaya yang dermawan, para da'i yang gigat menegakan Islam yang dibekali pemahaman keislaman yang benar. Semuanya itu merupakan salah satu realitas positif yang terjadi di masyarakat Islam.

Namun di sisi lain, sudah banyak terjadi realitas sosial yang secara global berbeda dengan konsep fiqih klasik. Seperti penggunaan pupuk organik yang mengharuskan adanya penjualan kotoran hewan yang menurut pandangan fiqih klasik (syafiiyah) haram untuk dijual, pembuatan wig untuk menyambung rambut yang hukumnya haram berakibat terhadap hukum haram dalam pembuatannya, persoalan pemimpin perempuan dan masalah-masalah kontemporer lain. Menghadapi kenyataan di atas, umat islam diharuskan untuk menyelesaikan masalah-masalah kontemporer secara positif. Sehingga mampu mengadakan perbaikan, sebagaimana firman Allah: "Kalian adalah sebaik-baik umat, yang ditampilkan ke tengah manusia untuk menyeru kepada



Dr. Ipandang, M. Ag

kebaikan dan mencegah kepada kemungkarannya”.¹ Dengan mempertimbangkan keberadaan problematika kekinian tadi, maka muncullah fiqih realitas yang menetapkan beberapa program yang harus dilaksanakan oleh seluruh umat Islam dimanapun dia berada.

Akhirnya, semoga adanya buku ini bisa memberikan solusi kekinian dalam menghadapi realitas sosial yang ada di masyarakat. Selain itu, semoga buku ini bisa memberikan sumbangsih keilmuan dalam dunia intelektual muslim secara umum, dan kajian fiqih modern secara khusus. *Wallahu A'lam.*

Kendari, September 2019

Dr. Ipandang, M.Ag

¹ Qs., 3:110.





DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II REALITAS SOSIAL PADA MASA PERMULAAN; MASA RASULULLAH DAN AL- KHULAF A' AR-RASYIDUN	7
A. Realitas Sosial pada Masa Rasulullah	7
1. Al-Qur`an dalam Realitas Sosial	9
2. Sunnah Rasulullah SAW dalam Realitas Sosial	13
3. Ijtihad Rasulullah SAW	17
B. Realitas Sosial pada Masa Sahabat	22
1. Khalifah Pertama : Abu Bakar (w.13 H/634 M).	23
2. Khalifah kedua : Umar bin Khattab (w. 23 H/644 M).	26
3. Khalifah ketiga : Utsman bin 'Affan (w. 35 H/656 M).	28
4. Khalifah keempat : Ali bin Abi Thalib (w. 40 H/661 M).	30
C. Realita Sosial di Dalam Fiqih	31

BAB III Fiqih Membaca Realita Sosial Masa Kini; Pandangan Yusuf al-Qaradhawi tentang Benturan Proses Perumusan Hukum Fiqih dengan Realita Sosial	33
A. Biografi Yusuf al-Qaradhawi	33
B. Latar Belakang Yusuf al-Qaradhawi	34
C. Orang-Orang yang Berpengaruh di Balik Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi	38
D. Al-Qaradhawi Dengan Pemikiran Fiqihnya	41
E. Metode Istimbath al-Qaradhawi	44
1. Tidak Fanatik dan Tidak Taqlid	45
2. Memberikan Kemudahan	45
3. Berbicara Kepada Manusia dengan Bahasa Zamannya	47
4. Bersikap Pertengahan : antara memperoleh dan memperketat	47
5. Realistis	48
F. Pandangan al-Qaradhawi mengenai Urgensitas Proses Perumusan Hukum Fiqih terhadap Realitas Sosial	48
1. Pandangan al-Qaradhawi Terhadap <i>Wâqi'iyah al-Islâm</i>	55
2. Pandangan al-Qaradhawi Terhadap Fiqih	57
3. Pandangan al-Qaradhawi mengenai Urgensitas Proses Perumusan	59
BAB IV Paradigma Yusuf al-Qaradhawi terhadap Fiqih Dinamis dan Realistis	71
A. Idiologi al-Qaradhawi Terhadap Fiqih Realita	71
B. Macam-Macam Realitas yang Bisa Diterima dan yang Tidak	73



1. Realitas Sosial yang Tidak Bisa Diterima	76
2. Realitas Sosial yang Bisa Diterima	77
C. Contoh Kasus Kontemporer dalam Fiqih Realitas al-Qaradhawi	78
1. Hukum Menjamak Shalat di karenakan Adanya Kebutuhan	79
2. Puasa Perempuan Hamil dan Menyusui	80
3. Zakat Profesi	81
4. Haji Perempuan Tanpa Disertai Mahram	82
5. Mengucapkan Selamat Hari Raya bagi Seorang Muslim terhadap Pemeluk Agama Lain	84
6. Kepemimpinan Perempuan	85
D. Menelaah Fiqih Realitas al-Qaradhawi	87
BAB V TELAHAH MASALAH KONTEMPORER DI INDONESIA DENGAN PERSPEKTIF FIQIH AL-QARADHAWI	99
A. Pembuatan Sanggul dan Wig oleh Masyarakat di Brebes, Jawa Tengah	99
B. Pencalonan Perempuan Sebagai Presiden di Indonesia	102
C. Menjamak Shalat karena Macetnya Lalu Lintas	105
BAB VI SUMBANGAN PEMIKIRAN YUSUF AL-QARADHAWI DALAM BIDANG FIQIH	109
A. Sumbangan Pemikiran al-Qaradhawi dalam Bidang Fiqih	109
1. Fiqih al-Maqasid (Objektifitas Syari'ah)	110
2. Fiqih al-Nusus (Nas Syarak)	111
3 Fiqih al-Waqi' (Realitas)	111
4. Fiqih al-Muwazanat (Pertimbangan)	112
5. Fiqih al-Taghayyur (Perubahan)	113

6. Fiqih al-Awlawiyat (Keutamaan)	114
7. Fiqih al-Jihad	115
8. Fiqih al-Thaurah (Revolusi)	116
9. Fiqih al-Iqtisad al-Islami (Ekonomi Islam)	117
10. Fiqih al-Daulah (Kenegaraan)	118
11. Fiqih al-Aqalliyyat (Minoritas)	119
12. Fiqih al-Wasatiyyah (Moderat)	119
13. Fiqih al-Dakwah	120
B. Beberapa Pandangan Yusuf al-Qaradhawi Tentang Masalah Kontemporer	121
1. Memprioritaskan Persoalan Yang Ringan dan Mudah Dari pada Persoalan Yang Berat dan Sulit	121
2. Pandangan al-Qaradhawi Tentang Laki-laki dan Perempuan Yang Memandang Lawan Jenis	131
3. Pandangan al-Qaradhawi Relasi Hukum Islam Mengenai Kewarisan Beda Agama	144
4. Pandangan al-Qaradhawi tentang zakat profesi	158
DAFTAR PUSTAKA	187
BIODATA PENULIS	195





BAB I

PENDAHULUAN

AGAMA ISLAM adalah agama yang diturunkan Allah SWT dengan tujuan utama agar supaya manusia mendapat kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Agama Islam membawa ketetapan-ketetapan Allah SWT dan ketentuan Rasul-Nya, baik yang berupa larangan atau yang berupa perintah yang semua itu meliputi seluruh aspek hidup dan kehidupan manusia¹. Ketentuan-ketentuan itu selanjutnya disebut dengan syari'ah (*Islamic law*), yang memuat 3 (tiga) hal, yaitu : Pertama, *al-Aḥkam al-I'tiqadiyyah* atau hukum-hukum yang berkaitan dengan keyakinan, seperti iman Kepada Allah, rasul, malaikat, hari akhir dll. Semua ini di dibahas dalam ilmu Kalam tau ilmu Tauhid. Kedua, *al-Aḥkam al-Wujdaniyyah* atau hukum-hukum yang berkaitan dengan akhlak dan tingkah laku, seperti sabar, qana'ah, zuhud dll, yang dibahas dalam ilmu Akhlak atau ilmu TaSAWwuf. Ketiga, *al-aḥkam al-'amaliyyah* atau hukum-hukum yang berkaitan dengan pekerjaan seseorang, seperti shalat, puasa, zakat, jual beli dll, yang menjadi pembahasan dalam ilmu Fiqih.²

¹ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Hukum Islam dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), 41.

² Rasyad Hasan Khalil, *as-Sami fi at-Tasyri' al-Islami*, (Cairo: Universitas Al-Azhar, tt) 9.

Tulisan ini membahas permasalahan seputar al-Aḥkam al-'Amaliyyah, yaitu hukum syari'ah yang berhubungan dengan amal perbuatan seorang muslim.

Pemahaman-pemahaman tentang *al-Aḥkam al-'Amaliyyah* yang diperoleh oleh para peneliti fiqih (*Fuqaha'*) sudah tersusun secara sistematis dalam kitab-kitab Fiqih dan disebut hukum Fiqih.³ Hukum fiqih yang diterapkan pada kasus tertentu dan dalam keadaan konkret menjadikannya berubah dari masa ke masa dan mungkin juga berbeda dari satu tempat ke tempat lain. Hal ini sesuai dengan ketentuan yang disebut di dalam kaidah fiqih yang menyatakan bahwa perubahan tempat dan waktu menyebabkan perubahan hukum. Dari kaidah ini dapat ditarik kesimpulan bahwa hukum Fiqih cenderung relatif dan tidak absolut.⁴

Berbicara tentang pemikiran Fiqih Islam, tentunya tidak akan lepas dari nama Yusuf al-Qaradhawi. Dia dikenal sebagai salah seorang ulama terkemuka abad 21 yang telah banyak mencurahkan tenaga dan pikirannya dalam mengetengahkan Fiqih dengan format yang kontemporer. Buku ini mencoba membahas secara spesifik mengenai sisi pemikiran al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial kekinian dari sudut fiqih.

Realitas yang dimaksud di sini adalah segala yang ada di sekitar kehidupan manusia dan mempunyai pengaruh, baik pengaruh positif maupun negatif.⁵ Realitas juga bisa diartikan

³ Ali, *Hukum*, 43.

⁴ Ibid, 47.

⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, (Surabaya: Danakarya, 1997), 292.



sebagai segala sesuatu yang membentuk kehidupan manusia dalam segala lini kehidupan.⁶

Apabila melihat realitas sosial yang sudah ada, perubahan dan pergeseran budaya anak berjalan seimbang dengan pergeseran dan perubahan zaman dimana anak itu hidup. Hal ini berakibat terhadap realitas sosial zaman dahulu cenderung berubah pada zaman setelahnya, ditinggalkan dan bahkan dianggap sudah kadaluwarsa. Dengan demikian, hukum-hukum Islam yang bersandarkan pada realitas sosial masa lalu juga mengalami pergeseran, sehingga hal itu menuntut adanya hukum baru, Fiqih baru, dan ijhtihad baru yang bergerak seiring perjalanan sejarah kehidupan.

Dengan mengkaji Fiqih yang peka terhadap realitas yang sedang berjalan, tidak hanya akan memperkaya khazanah Islam, namun juga mampu menghadirkan solusi hukum yang sesuai dengan tuntutan zaman.

Atas dasar itu, muncullah Fiqih atau hukum Fiqih yang sesuai dengan realitas sosial yang disebut sebagai Fiqih Realistis. Fiqih ini berangkat dari realitas yang ada dan tidak mengabaikannya, serta terbangun atas dasar realitas dan tidak berangkat dari ruang hampa. Selain itu, ijhtihad yang pada dasarnya berfungsi guna memberikan justifikasi terhadap suatu realitas kemasyarakatan (*at-Ta'thir as-Syar'i Li al-Waqi'*) mengharuskan ia harus berkembang seiring perkembangan yang terjadi di dalam realitas kehidupan masyarakat.⁷

⁶ Ahmad Bu'ud, *Fiqh al-Waqi'; Ushul wa Dhawabith*, (Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2000), 43.

⁷ Ahmad ar-Raysuni, *Al-Ijhtihad, al-Nash, al-Waqi', al-Maslahah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 64.

Al-Qaradhawi ketika berbicara tentang fiqih yang berhubungan dengan hukum klasik dan hukum realitas kekinian telah menghadirkan produk-produk hukum secara konkret, contohnya seperti Fiqih klasik seorang wanita yang dilarang bepergian tanpa disertai mahramnya. Hukum seperti ini tentunya sudah tidak lagi bisa diterima masyarakat modern. Ijtihad yang dengan melihat kondisi dan kebiasaan yang sudah ada, cenderung memperbolehkan perempuan bepergian sendirian karena kondisi yang sudah aman dan tenang. Saat ini bepergian dengan alat transportasi massal sudah bisa mengangkut ratusan bahkan ribuan penumpang serta tidak melewati gurun sahara dan padang pasir yang dikhawatirkan akan tertimpa bahaya.⁸

Contoh lain yang dikemukakan al-Qaradhawi adalah dalam menyikapi hadits Rasulullah tentang *nishab* zakat. Pada masa Rasulullah pernah ditetapkan *nishab* zakat melalui dua cara, yaitu dengan emas (20 Dinar) dan perak (200 Dirham). Dalam hal ini Rasulullah tentunya menghendaki nilai yang sepadan antara *nishab* emas dan perak berdasarkan kebiasaan dan kondisi saat itu. Pada masa sekarang, harga perak begitu sangat turun jika dibandingkan dengan harga emas, satu-satunya cara terbaik dalam menentukan *nishab* adalah dengan emas, karena hal itu lebih memberi kemaslahatan.⁹

Dengan melihat realitas di atas, tentunya realitas ke-Indonesia-an juga perlu disikapi dengan Fiqih Islam. Salah satu contoh dalam hal ini adalah realitas yang terjadi di

⁸ Yusuf al-Qaradhawi, *Ummatuna Bayna Qarnain*, (Cairo: Dar as-Syuruq, 2000) 98.

⁹ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh az-Zakah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1994), 277-278.



kota-kota besar seperti Jakarta, di mana lalu lintas kendaraan sangat padat sehingga seseorang bisa terjebak di jalan selama berjam-jam lamanya. Dengan adanya kondisi yang demikian ini, bagaimanakah hukum Fiqih dalam menjamak shalat karena kemacetan lalu lintas?

Realitas lain yang juga menarik untuk dikaji dan disikapi dengan Fiqih Islam adalah suatu tradisi di sebuah desa di Kabupaten Brebes, Jawa Tengah, yang mempunyai mata pencarian membuat sanggul dan wig. Para pengrajin sanggul dan wig rata-rata adalah muslim, yang mana dalam ajaran Islam terdapat hadits shahih mengenai larangan menyambung rambut yang tentunya tidak membenarkan aktivitas mereka.

Jika menilik ke belakang dan mencermati perjalanan sejarah *tasyri'* Islam, akan terlihat bahwa pada awal mulanya Islam tidak muncul dari ruang hampa, ia adalah agama yang diturunkan dalam suatu masyarakat yang mempunyai realitas sosial tertentu; masyarakat yang telah menyatu dengan tradisinya sendiri. Arab, yang merupakan tempat diturunkannya Islam, merupakan masyarakat yang telah mempunyai ritus-ritus, baik dalam peribadatan, sosial, politik, hukum dan lain sebagainya.

Saat itu, Islam dihadapkan pada suatu realitas sosial, dan sejarah memberikan bukti bahwa realitas sosial tidak dihapus Islam secara keseluruhan. Bahkan, dalam sebuah buku yang ditulis oleh Khalil Abdul Karim (1990) dipaparkan dengan jelas mengenai ritus-ritus sebelum Islam yang akhirnya diadopsi oleh Islam. Hal itu memberikan suatu indikasi bahwa

Islam mempunyai cara tersendiri dalam memperlakukan/ menyikapi realitas sosial.

Paparan di atas memberikan bukti mengenai urgensi mengkaji realitas yang selanjutnya dijadikan sandaran dalam proses formulasi hukum dalam rangka mengembangkan Fiqih kontemporer yang dinamis dan realistik.

Sebagai representasi pemikiran ulama terkemuka saat ini, persepektif Fiqih Yusuf al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial kekinian akan dikaji dalam tulisan ini.





BAB II

REALITAS SOSIAL PADA MASA PERMULAAN; MASA RASULULLAH DAN AL-KHULAFA`AR- RASYIDUN

A. Realitas Sosial pada Masa Rasulullah.

MASYARAKAT ARAB, khususnya Makkah yang merupakan tempat diturunkannya wahyu pertama kali, Jauh sebelumnya sudah mempunyai tradisi dan realitas sosial tersendiri. Realitas-realitas ini meliputi segala aspek kehidupan, seperti sistem politik, keagamaan, etika, sistem keluarga, serta bentuk-bentuk interaksi sosial yang lain.

Khalil Abdul Karim dalam sebuah buku yang berjudul *Al-JuŜur al-Tarikhiyyah li al-Syari'ah al-Islamiyyah* menjelaskan mengenai ritus-ritus bangsa Arab sebelum datangnya Islam, di antaranya adalah sebagai berikut:

- a). Ritus-ritus peribadatan, seperti pengagungan Ka'bah, Haji dan Umarah.
- b). Ritus-ritus warisan penganut tradisi *Hanifiyyah*.
- c). Ritus-ritus sosial, seperti jampi-jampi, poligami, perbudakan, dll.
- d). Ritus-ritus hukuman, seperti *al-'Aqilah* dan *al-Qasamah*.

- e). Ritus-ritus peperangan, seperti seperlima bagian, *al-Salb*, dll.
- f). Ritus-ritus politik, seperti *khilafah* dan *syura*.

Ritus-ritus bangsa Arab sebelum datangnya Islam tersebut ternyata tidak diingkari oleh Islam, bahkan dilestarikan setelah datangnya Islam. Sebagian dari ritus-ritus tersebut masih ada hingga sekarang, seperti haji, umrah, dan shalat jum'at. Sedangkan sebagian yang lain sudah tidak ada lagi karena perubahan pola hidup manusia, seperti perbudakan, pembagian rampasan perang, dan lain sebagainya.

Selain itu, banyak juga ritus-ritus bangsa Arab yang ditinggalkan oleh Islam, seperti nikah *syigar* atau menikah melebihi dari empat perempuan, tidak adanya pembatasan thalak, riba, jual beli *mulamasah* (pegang berarti beli), dan lain sebagainya.

Fenomena di atas mengindikasikan bahwa secara teoretis bisa dikatakan Islam datang dengan membawa ajaran-ajaran serta nilai-nilai yang mempunyai dua sisi, di satu sisi bersifat kaku, rigid dan tidak dapat dinegosiasikan (*tSAWabit*), dan di sisi lain terdapat nilai-nilai yang bersifat lentur, fleksibel dan bisa dinegosiasikan (*mutaghayyirat*). Realitas sosial yang tidak bisa dinegosiasikan dengan ajaran dan nilai-nilai Islam akan dihapus oleh Islam. Sedangkan realitas sosial yang tidak bertentangan dengan Islam dibiarkan dan bahkan dilestarikan hingga saat ini.

Hubungan antara realitas sosial dan formulasi hukum dalam proses tasyri' di masa Rasulullah SAW terekam dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabawiyah. Pembahasan selanjutnya



akan diklasifikasi menjadi tiga bagian, pertama mengenai dialektika antara Al-Qur`an dengan realitas sosial, kedua mengenai dialektika antara Sunnah Rasul dengan realitas sosial, dan untuk melangkapi pembahasan akan dibahas mengenai ijtihad Rasul.

1. Al-Qur`an dalam Realitas Sosial.

Al-Qur'an apabila dilihat dari sudut realitas sosial, akan terlihat bahwa al-Qur'an sangat bersifat realistik, dalam arti al-Qur'an selalu seiring sejalan dengan realitas sosial dan tidak mengabaikannya. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an mempunyai fungsi sebagai petunjuk (*hudan*) bagi kehidupan.

Hubungan antara ayat-ayat al-Qur'an dengan realitas sosial yang bersifat intens dan sering terjadi, tergambar dalam tradisi ke-Islam-an yang memunculkan ilmu khusus mengenai sebab-sebab turunnya al-Qur'an atau yang di sebut *Ilmu Asbab an-Nuzul*, meskipun tidak semua ayat al-Qur'an ada *asbab an-Nuzul*-nya. Mengenai hal ini, Abdurrahman Umairah bahkan mencatat ayat-ayat yang pada saat turunnya secara spesifik ditujukan kepada Sahabat Rasulullah tertentu. Hal itu bisa dilihat dalam buku setebal 12 jilid yang berjudul "*Rijal wa Nisa` Anzala allahu fihim Qur'an-an*" (laki-laki dan perempuan yang kepadanya ayat-ayat al-Qur'an diturunkan).

Para ulama mengategorikan ayat-ayat al-Qur'an dengan melihat turunnya ayat-ayat tersebut menjadi dua, yaitu ayat-ayat *Makkiyyah* atau ayat-ayat yang turun di kota Makkah (sebelum hijrah) dan ayat-ayat *Madaniyyah* atau ayat-ayat yang turun di kota Madinah (setelah hijrah). Pengkatagorian ayat-ayat al-Qur'an ini jika diilihat dari kaca mata realitas

sosial akan memunculkan adanya perbedaan isi ajaran dalam keduanya. Ayat-ayat *Makkiyyah* yang diturunkan sebelum Rasulullah melakukan hijrah ke Madinah berkisar antara 19 juz dari total 30 juz dan berlangsung selama kurang lebih 13 tahun berisi ajaran mengenai dasar-dasar akidah dan akhlak. Sedangkan ayat-ayat *Madaniyyah* yang mulai diturunkan sejak Rasulullah Hijrah ke Madinah, yang berkisar antara 11 juz dari total 30 juz dan berlangsung selama kurang lebih 10 tahun berisi mengenai ajaran yang bersifat amaliyah secara utuh seperti shalat dan lain-lain.¹

Dari paparan di atas, terlihat sekali bahwa realitas sosial mendapat perhatian dalam proses turunnya al-Qur`an, di mana pada fase Makkah belum ada kesempatan dan pendorong kepada *tasyri'* yang bersifat '*amali*, dan belum dibentuk peraturan pemerintahan, perdagangan, dan lain-lain, sehingga dalam surat-surat *Makkiyyah* yang terdapat dalam al-Qur`an seperti surat Yunus, ar-Ra'du, al-Furqan, Yasin, dan al-Hadid, tidak terdapat satu ayat pun dari ayat-ayat hukum yang '*amali*, bahkan kebanyakan ayat-ayatnya khusus membahas masalah akidah, akhlak, dan tamsil perjalanan hidup umat manusia di masa lampau.²

Hal yang berbeda terlihat pada fase Madinah, di mana Islam telah terbina menjadi umat dan telah membentuk pemerintahan, serta media-media dakwah telah berjalan lancar. Keadaan mendesak diberlakukannya *tasyri'* dan undang-undang guna mengatur hubungan antar individu

¹ Khalil, *as-Sami*, 38-40. Lihat juga : Khudhori Beik, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami*, (Surabaya: al-Hidayah, tt), 9.

² Abdul Wahhab Khallaf, *Khulashah at-Tarikh at-Tasyri' al-Islamy*, terj, *Sejarah Hukum Islam Ikhtisar dan Dokumentasinya*, Abu Halim, (Bandung: Marja, 2005), 12.



satu dengan yang lain sebagai umat yang sedang berkembang. Realitas tersebut menghendaki diberlakukannya hukum-hukum seperti hukum perkawinan, perceraian, pewarisan, perjanjian utang-piutang, kepidanaan, dan lainlain. Surat-surat *Madaniyyah* dalam al-Qur`an seperti al-Baqarah, Ali Imran, al-Nisa`, al-Maidah, al-Anfal, dan al-Ahzab merupakan surat-surat yang memuat ayat-ayat mengenai hukum-hukum tersebut.³

Apabila mencermati cara al-Qur`an dalam hubungannya dengan realitas sosial, maka akan terlihat bahwa Islam berangkat bersama-sama dengan manusia secara apa adanya dan menerapkan hukum sesuai dengan tingkat kemampuannya, tahapan, dan keadaannya, atau dengan kata lain, realitas sosialnya, dan hukum yang diterapkan tersebut dianggap sebagai batas taklifnya. Apabila seseorang sudah siap dengan taklif itu maka kepadanya diterapkan dan apabila tingkat kemampuannya meningkat taklifnya juga ditingkatkan, begitu seterusnya.⁴

Untuk lebih jelasnya, ayat-ayat Al-Qur`an yang berhubungan dengan realitas saat diturunkannya terbagi menjadi dua,⁵ yaitu:

- a). Ayat yang diturunkan untuk menjawab pertanyaan para sahabat Rasulullah SAW. Dalam hal ini banyak sekali ditemukan ayat-ayat yang dimulai dengan kata "*yas`alunaka*" (mereka bertanya kepadamu). Ayat-ayat tersebut di antaranya dapat ditemukan dalam surat al-Anfal:1, surat al-Baqarah: 189, 219, 222, 217, dan lain-lain.

³ Ibid.

⁴ Bu'ud, *Fiqh*, 19.

⁵ Khalil, as-Sami, 45-47.

b). Ayat yang diturunkan sebagai respon terhadap suatu kejadian. Hal ini merupakan perintah/petunjuk Allah kepada Rasulullah untuk menyikapi kejadian tertentu. Ayat-ayat semacam ini bisa ditemukan misalnya dalam surat al-Maidah: 33, surat an-Nahl: 126, surat an-Nisa` :7, 11, 12, dan lain-lain.

Proses turunnya al-Qur`an (*nuzul*) memang sudah berakhir dengan wafatnya Rasulullah, namun al-Qur`an sebagai pedoman/dasar dalam agama Islam mempunyai sifat *shalihun li kulli zaman wa makan* (bisa diterapkan di segala situasi tanpa terikat oleh ruang dan waktu). Dalam hal ini al-Qur`an mempunyai fungsi *tanazzul* atau diturunkan sesuai dengan konteksnya, sesuai realitas sosial yang menghendaki solusi darinya.

Tanazzul, merupakan sebuah proses ijtihad untuk menyikapi realitas yang sedang berjalan serta merupakan usaha untuk menerapkan ajaran al-Qur`an sesuai dengan konteksnya, sesuai dengan realitas sosial yang melatar belakangnya.

Bisa dikatakan bahwa *asbab al-Nuzul*, yang dalam hal ini menunjukkan adanya konteks, situasi kemasyarakatan, dan permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat, menjadi bukti yang jelas bahwa teks agama atau taklif datang untuk menjawab keadaan yang sedang dihadapi manusia dan bisa dijadikan contoh secara umum yang terlepas dari batasan ruang dan waktu serta yang terjadi di setiap waktu dan tempat. Hal semacam ini selaras dengan pendapat para ahli ushul Fiqih ketika berinteraksi dengan teks agama bahwa *al-'ibrah bi umum al-lafdzi la bi khusus as- sabab* (yang



dijadikan patokan adalah umumnya lafad bukan adanya sebab tertentu).⁶

Al-Qur`an merupakan wahyu terakhir dan nabi Muhammad SAW juga merupakan nabi terakhir. Oleh karena itu, al-Qur`an haruslah berisi semua yang dikehendaki Allah untuk diajarkan, baik berupa ajaran untuk diterapkan segera maupun diterapkan untuk situasi yang akan terjadi di masa mendatang, yang jauh sekalipun.⁷

2. Sunnah Rasulullah SAW dalam Realitas Sosial.

Apabila dilihat secara substansial, Sunnah Rasulullah mempunyai nilai yang tidak jauh dari al-Qur`an. Keduanya sama-sama berasal dari wahyu, namun berbeda secara redaksional. Redaksi al-Qur`an berasal dari Allah SWT sedangkan redaksi Sunnah berasal dari Rasulullah SAW. Bahkan dalam pengumpulannya dengan realitas sosial, sunnah terbukti lebih intensif. Hal itu bisa dilihat dari perbandingan jumlah keduanya. Hadits shahih yang tercatat oleh para perawi Hadits jauh lebih banyak dibanding jumlah ayat dalam al-Qur`an. Tercatat dalam sejarah bahwa Abu Hurairah meriwayatkan Hadits sebanyak 5374 hadits, Ibnu Umar 2631 hadits, Anas bin Malik 2286 hadits, Aisyah 2210 hadits, Ibnu Abbas 1660 hadits, Jabir bin Abdullah 1540 hadits, dan Abu Sa'id al- Khudry 1170 hadits.⁸

Sebelum membahas lebih dalam lagi perlu adanya pembatasan Sunnah Rasulullah agar pembahasan tidak

⁶ Bu'ud, *Fiqh*, 26.

⁷ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, terj, Ahmad suaedy, Amirudin ar-Rany, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 83.

⁸ Khalil, as-Sami, 90.

terlalu melebar. Mengenai hal ini penulis membatasi sunnah sebagaimana dilakukan oleh Mahmud Syaltout yang mengategorikan sunnah ke dalam dua macam, yaitu *sunnah tasyri'iyah* dan *sunnah ghairu tasyri'iyah*. Wilayah bahasan tulisan ini ada pada bagian *sunnah tasyri'iyah* saja karena tema bahasanya adalah masalah Fiqih.

Untuk lebih jelasnya keduanya diklasifikasikan sebagai berikut:

Sunnah tasyri'iyah meliputi:

- a). Sunnah yang bersumber dari Rasulullah dalam rangka *tabligh* dan beliau mempoisisikan diri sebagai Rasul. Sunnah ini seperti ketika menerangkan kandungan al-Qur`an yang masih global maknanya, *men-takhshish* makna yang umum, memberikan penjelasan perihal ibadah, halal haram, akidah dan akhlaq, atau segala sesuatu yang erat hubungannya dengan hal tersebut. Sunnah dalam bagian ini merupakan hal yang sifatnya umum atau universal, dan terus berlaku hingga hari kiamat.
- b). Sunnah yang bersumber dari Rasulullah di mana Rasulullah berperan sebagai imam dan pimpinan tertinggi bagi kaum muslimin, seperti mengutus tentara perang, membagikan harta dalam *baitul mal* untuk kebutuhan tertentu, mengangkat wali dan Qadhi, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan kemaslahatan umum. Sunnah dalam bagian ini tidak bersifat umum, semua pekerjaan tersebut tidak boleh dilakukan kecuali dengan izin imam, dan seseorang tidak boleh melakukan hal itu dengan dalih bahwa Rasulullah melakukannya.



- c). Sunnah yang bersumber dari Rasulullah ketika beliau berperan sebagai Qadhi dalam menyelesaikan sengketa. Sunnah dalam bagian ini juga bersifat khusus, seseorang hanya boleh melakukannya jika dia menjadi Qadhi.

Adapun *Sunnah ghairu tasyri'iyah* meliputi :

- a). Sunnah yang merupakan pemenuhan kebutuhan sebagai manusia biasa, seperti makan, minum, tidur, berkunjung, tawar-menawar dalam jual beli dan lain sebagainya.
- b). Perbuatan Rasulullah yang sifatnya percobaan dan kebiasaan secara pribadi atau kolektif, seperti ketika menyarankan sesuatu dalam bidang pertanian, kedokteran dan lain-lain.
- c). Perbuatan Rasulullah dalam mengambil langkah strategis dalam sebuah kejadian, seperti mengatur strategi perang, menempatkan prajuritnya, mencari tempat berkumpul tentara dan lain-lain.⁹

Dalam hal yang sama, Abu Zahrah dengan bahasa yang lebih ringkas membagi perbuatan Rasulullah menjadi tiga bagian, yaitu perbuatan-perbuatan yang berhubungan dengan penjelasan masalah agama, perbuatan yang khusus bagi Rasulullah seperti beristri lebih dari empat, dan perbuatan-perbuatan yang mencerminkan sifatnya sebagai manusia biasa.¹⁰

⁹ Mahmud Syaltout, *al-Islam Aqidat-an wa Syariat-an*, (Cairo: Dar al-Syuruq, 2001), 499-500.

¹⁰ Muhammmad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1998), 103.

Sunnah yang relevan dengan pembahasan tulisan ini adalah sunnah dalam kategori pertama atau sunnah yang bersifat *tasyri'iyah*, karena sunnah *ghairu tasyri'iyah* merupakan gambaran perilaku Rasulullah sebagai manusia biasa bukan sebagai seorang rasul.

Wujud interaksi antara Sunnah dengan realitas sosial di antaranya tergambar dalam beberapa riwayat di bawah ini:

- a). Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Khurairah, dia berkata, “ketika kami sedang duduk bersama Rasulullah SAW, tiba-tiba datang seorang laki-laki, lalu berkata “wahai Rasulullah, celakalah aku”. Rasul menjawab “apa yang terjadi padamu?”. Laki-laki itu menjawab “aku telah menggauli istriku (*jima'*) padahal aku sedang berpuasa”. Rasul bertanya “apakah engkau mempunyai budak untuk dimerdekakan?”. Laki-laki itu menjawab “tidak”. Rasulullah bertanya lagi “apakah kamu mampu berpuasa dua bulan berturut-turut?”. Laki-laki itu menjawab “tidak”. Rasulullah bertanya lagi “apakah kamu mampu memberi makan 60 orang miskin?”. Laki-laki itu menjawab “tidak”. Abu Hurairah berkata “lalu Rasulullah diam, dan ketika itu ada seseorang yang datang membawa sekarung kurma”. Lalu Rasulullah bertanya “di mana si Penanya tadi?”. Laki-laki itu menjawab “saya wahai Rasulullah”. Lalu Rasulullah bersabda “ambillah ini (kurma) dan bersedekahlah dengannya”. Laki-laki itu menjawab “bagaimana aku bersedekah kepada yang lebih miskin dari aku, wahai Rasulullah?, sesungguhnya di tempat kami tidak ada keluarga yang lebih miskin dari pada keluarga kami”.



Lalu Rasulullah tertawa sehingga terlihat gigi-gigi taringnya, lalu beliau bersabda “berikanlah kepada keluargamu”. (HR. Bukhari, Bab Puasa).

- b). Dalam Hadits ditemukan bahwa Rasulullah SAW menjawab pertanyaan yang sama dengan jawaban yang berbeda-beda. Di antaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abi Umamah al-Bahily tentang seorang sahabat yang bertanya kepada Rasulullah mengenai jihad yang terbaik. Pada saat itu Rasulullah mengatakan bahwa jihad yang terbaik adalah “mengatakan kebenaran kepada pemimpin yang dzalim”. Dalam kesempatan yang lain sebagaimana terekam dalam Hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah ketika dirinya bertanya kepada Rasulullah mengenai permasalahan di atas, jawaban Rasulullah adalah “jihad terbaik adalah haji yang mabrur”. (HR. Bukhari).
- c). Secara lebih jelas Rasulullah pernah bersabda, “berbicaralah kepada manusia sesuai dengan tingkat pemahamannya”. (HR. Bukhari).

Ketiga contoh hadits di atas memberikan sebuah pelajaran tentang bagaimana kondisi (realitas sosial) menyebabkan adanya perbedaan dalam menyikapinya. Seseorang tidak mungkin dipaksa untuk melakukan amalan yang berada di luar batas kemampuannya.

3. Ijtihad Rasulullah SAW.

Sebuah permasalahan yang pernah diperdebatkan sehubungan dengan proses *tasyri'* di masa Rasulullah adalah mengenai ijtihad. Hal ini penting untuk dikaji untuk

memberikan gambaran bagaimana sesungguhnya posisi seorang Rasul dalam menghadapi realitas sosial yang sedang dihadapi. Pertanyaan yang dikemukakan adalah, apakah Rasulullah SAW boleh berijtihad atau tidak? dalam hal ini ada dua pendapat yang diperkuat dengan dalilnya masing-masing.

Pertama adalah pendapat yang mengatakan bahwa Rasulullah SAW tidak boleh melakukan ijtihad, beliau hanya menunggu dan menjalankan perintah dari Allah SWT. Pendapat ini diperoleh dengan memahami teks umum dari Ayat al-Qur`an yang menyatakan bahwa Rasulullah tidak berkata kecuali dengan wahyu, yang terdapat dalam surat an-Najm: 3-4. Dalam ilmu kalam, pendapat ini dianut oleh aliran al-Asy'ariyah dan sebagian besar kaum Mu'tazilah.¹¹

Sedangkan *kedua* adalah pendapat yang mengatakan bahwa Rasulullah SAW melakukan ijtihad, bahkan beliau pernah salah dalam ijtihadnya. Pendapat ini didukung oleh dalil-dalil sebagai berikut:

- a). Rasulullah pernah melakukan *Qiyas*. Hal ini termuat dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim. Pada suatu hari, ada seorang perempuan Khasy'amiyyah datang kepada beliau menanyakan persoalan ayahnya yang meninggal dunia dalam keadaan belum menunaikan ibadah haji karena sakit. Perempuan itu bertanya: "apakah aku bisa menghajikannya, wahai Rasulullah?". Nabi menjawab: "bagaimana menurutmu, jika ayahmu punya hutang, apakah kamu wajib melunasinya?". Ketika perempuan tersebut menjawab bahwa hal itu

¹¹ Khalil, as-Sami, 28.



harus dibayar, maka nabi mengatakan: “hutang kepada Allah lebih utama untuk ditunaikan”.¹²

- b). Pada saat memutuskan hukum terhadap para tawanan perang Badar dan belum ada syari’ah mengenai hukum terhadap tawanan perang, Rasulullah bermusyawarah dengan sebagian Sahabat. Abu Bakar menyarankan agar dipungut tebusan dari mereka untuk memperkuat para sahabat. Tapi Umar bin Khattab berpendapat agar para tawanan dibunuh saja, tidak usah memakai syarat tebusan. Kemudian, Rasul berijtihad untuk menerima tebusan, maka Allah meluruskan ijtihad Rasul (yang kurang tepat) dengan firman-Nya dalam surat al-Anfal: 67.¹³
- c). Pada saat Rasul memberikan izin kepada para Sahabat untuk tidak berperang dalam perang Tabuk, Allah SWT menegur dengan menjelaskan yang sesuai kebenaran dengan firman-Nya pada surat at-Taubah: 43.¹⁴

Pendapat kedua, yang mengatakan bahwa Rasulullah SAW melakukan ijtihad lebih bisa diterima, karena telah jelas dari contoh-contoh yang dikemukakan tentang adanya ijtihad tersebut. Dalam kaidah ushul juga dikatakan bahwa “*al-Wuqu’ dalil al-Jawaz*” (segala sesuatu yang sudah terjadi menunjukkan bukti keberadaannya). Selain itu, dengan berpegang kepada pendapat kedua, akan memberikan ruang bagi para mujtahid kontemporer untuk meneladani Rasulullah dan tidak takut

¹² Abdullah Musthafa Al-Maraghi, *Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyin*, terj, Husein Muhammad, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 2001), 9.

¹³ Khallaf, *Khulashah*, 18.

¹⁴ Ibid.

terjebak pada kesalahan berijtihad, sebab manusia sekaliber Rasulullah pun pernah salah dalam berijtihad.

Dari seluruh uraian di atas, secara umum dapat disimpulkan bahwa proses tasyri' di masa Rasulullah dalam kaitanya dengan penyikapan terhadap realitas sosial terangkum dalam dua hal, yaitu:

Pertama, menerapkan syari'ah secara bertahap (*al-Tadarruj fi al-Tasyri'*). Pengertian bertahap dalam hal ini bisa diartikan dua macam, yaitu pengertian global dan pengertian spesifik. Global bisa dilihat pada proses *tasyri'* yang meliputi kronologi penurunan ajaran secara bertahap sesuai dengan keadaannya, seperti turunnya ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah yang memperhatikan kesiapan mental umat Islam saat itu. Sedangkan pengertian spesifik bisa dilihat dari proses bertahapnya ajaran Islam dalam satu macam kasus, seperti pengharaman *khamr* (arak) yang berproses melalui empat tahap sebagaimana terekam dalam Al-Qur'an surat an-Nahl: 167, al-Baqarah: 219, an-Nisa': 43, dan al-Maidah: 90-91. Begitu juga terlihat dalam kasus shalat yang pada awalnya diwajibkan sebanyak 2 (dua) rakaat lalu ditambah menjadi 4 (empat) rakaat.¹⁵ Pemahaman seperti ini didukung juga oleh Umar Abid Hasanah dalam kata pengantarnya untuk buku yang berjudul "*Fiqih al-Waqi'*". Hasanah mengatakan bahwa Pada dasarnya taklif syar'i, secara umum dan tingkatan-tingkatan atau tahapan-tahapannya, disandarkan kepada tingkat kemampuan dan kemungkinan secara manusiawi. Karena memberikan taklif kepada seseorang di luar tingkat kemampuannya tidak dimungkinkan secara teroris maupun praktis. Taklif tidak mungkin melebihi kemampuan

¹⁵ Khalil, as-Sami, 40-42.

secara manusiawi dengan bermacam-macam kondisinya, mulai dari tingkatan hukum syara' yang paling rendah yaitu perbuatan tidak wajib sampai tingkatan tertinggi hukum syara' yaitu wajib/fardhu. Hukum syari'ah sesuai dengan tingkat kemampuan manusia, karena tujuannya adalah untuk mendidik manusia, bukan untuk menyiksa mereka. Allah SWT yang telah menciptakan manusia, situasi dan kondisi yang melingkupi manusia, serta menciptakan waktu, tentunya lebih tahu mengenai tingkat kemampuan manusia serta kebutuhan-kebutuhan mereka yang mendasar. Oleh karena itu, Allah SWT tidak membebani manusia di luar batas kemampuannya, Islam adalah agama yang selaras dengan fitrah manusia.¹⁶

Kedua, adanya sebab-sebab yang menghendaki adanya hukum, baik dari al-Qur'an (*asbab an-Nuzul*) maupun sunnah (*asbab al-Wurud*). Dengan demikian pengetahuan mengenai *background* yang melatari turunnya al-Qur'an maupun yang menyebabkan Rasulullah mengeluarkan sabdanya menjadi penting dalam rangka mencermati hubungan antara realitas sosial dengan proses *tasyri'*. Memang, tidak semua ayat dalam al-Qur'an ada *asbab an-Nuzul*-nya, namun dalam literatur ke-Islam-an banyak sekali buku-buku yang membahas mengenai *asbab an-Nuzul* terutama kitab-kitab tafsir.

Jelas sekali terlihat bahwa pada masa Rasulullah terlihat hubungan yang tidak terpisahkan antara realitas sosial dan proses formulasi hukum, bahkan dalam kasus seseorang yang "menggauli" istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan di atas, Rasul menerapkan hukum berdasarkan kemampuan orang tersebut, tanpa adanya pemberatan dan pemaksaan.

¹⁶ Bu'ud, *Fiqh*, 19.

B. Realitas Sosial pada Masa Sahabat.

Secara terminologis yang dimaksud dengan Sahabat menurut para ahli ushul Fiqih adalah orang yang bertemu dengan Rasulullah, menjadi mukmin, serta meninggal dalam keadaan muslim.¹⁷ Az-Zuhaili mengatakan bahwa sebagian besar ulama menyaratkan adanya interaksi dalam waktu yang lama dengan Rasulullah.¹⁸

Syaikh Muhammad Abu Zahrah berpandangan bahwa para sahabat adalah orang-orang yang paling tahu mengenai syari'ah Allah dan yang paling dekat dengan petunjuk Nabi, sehingga barang siapa yang mengikuti mereka maka ia termasuk orang-orang yang disebutkan Allah dalam surat at-Taubah:100 "dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik". Bahkan dalam khazanah ushul Fiqih klasik, madzhab Sahabat merupakan *hujjah syar'iyah* yang lebih kuat dari pada Qiyas. Hal itu dianut oleh para pembesar Madzhab Hanafiyah, Imam Malik, al-Syafi'i dalam *qaul qadim*-nya, dan Imam Ahmad.¹⁹

Terlepas dari pro kontra apakah madzhab Sahabat bisa dijadikan *hujjah syar'iyah* atau tidak, sebagaimana diperdebatkan dalam ilmu Ushul Fiqih, secara umum bisa diambil sebuah kesimpulan bahwa mereka adalah orang-orang yang menyaksikan Islam pada masa-masa awal diturunkannya, sehingga orang-orang terpilih di antara mereka bisa dijadikan rujukan dan panutan dalam memahami ajaran-ajaran Islam.

¹⁷ Khalil, as-Sami, 89.

¹⁸ Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), 879.

¹⁹ Ibid, 880.



Namun demikian, perlu adanya pembatasan mengenai para Sahabat yang mempunyai kompetensi sebagai seorang *fakih* yang bisa dijadikan sandaran memformulasi hukum Fiqih. Dalam sebuah buku yang berjudul *Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyyin*, al-Maraghi mengidentifikasi nama-nama pakar Fiqih sepanjang sejarah. Menurutnya, para pakar Fiqih dari kalangan Sahabat adalah Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Muaz bin Jabal, Abu Musa al-Asy'ari, Abdur Rahman bin 'Auf, Abdullah bin Mas'ud, Umar bin Ka'ab, Ammar bin Yasir, Khuzaifah bin al-Yaman, Zaid bin Sabit, dan Salman al-Farisi. Beberapa nama Sahabat yang ditambahkan oleh Khallaf antara lain Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Umar, Aisyah, Abdullah bin Abbas, Ubadah bin Shamit, dan Abdullah bin Amr bin 'Ash.²⁰

Mengenai bagaimana contoh-contoh penyikapan mereka terhadap realitas sosial yang ada di hadapan mereka saat itu, paparan berikut akan menjelaskannya. Agar pembahasan tidak terlalu melebar, hal-hal yang dikemukakan di sini dibatasi pada empat orang khalifah setelah Rasulullah (*al-Khulafa' al-Rasyidun*). Paparan dimulai dengan sekelumit riwayat hidup mereka yang disarikan dari kitab *Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyyin* yang ditulis oleh al-Maraghi, kemudian dilanjutkan dengan contoh-contoh hasil ijtihad mereka.

1. Khalifah Pertama : Abu Bakar (w.13 H/634 M).

a. Riwayat Hidup Abu Bakar.

Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Amir bin Amr bin Ka'ab bin Sa'ad bin Tamim bin Murrah bin Ka'ab bin

²⁰ Khallaf, *Khulashoh*, 34.

Luay at-Taymi al-Qurasyi, bergelar as-Shiddiq atau al-'Atiq (yang dibebaskan). Gelar terakhir ini diberikan oleh Nabi Muhammad SAW, beliau berkata "kamu adalah orang yang dibebaskan dari api neraka". Sedangkan as-Shiddiq diberikan karena ia adalah orang yang sangat membenarkan Isra' Nabi.

Abu Bakar adalah laki-laki pertama yang beriman kepada Rasulullah SAW. Ia juga mengajak teman-teman setianya untuk masuk Islam. Beberapa orang yang masuk Islam melalui pelantara Abu Bakar adalah Utsman bin Affan, Zubair bin Awwam, Abdurrahman bin Auf, dan Sa'ad bin Abi Waqqas.

Ia orang yang menemani Nabi ketika di gua Sur, orang yang pertama menggantikannya, dan orang yang paling mengerti tentang silsilah dan sejarah suku Quraisy. Karena itu, sebelum datangnya Islam ia sudah mendapat simpati yang luas dari masyarakatnya.

Abu Bakar termasuk orang yang banyak menerima dan meriwayatkan Hadits Nabi SAW. Di antara Sahabat yang menerima hadits Nabi dari Abu Bakar adalah Umar, Utsman, Ali, Abdurrahman bin Auf, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Huzaifah, dan Zaid bin Sabit.

Mengenai kedudukannya, Rasulullah memberi jaminan kepada Abu Bakar dengan masuk surga. Humaid bin Anas meriwayatkan sebuah hadits: "Jibril datang membawa wahyu Allah dan mengatakan: "katakanlah kepada al-Atiq Abu Quhafah, bahwa Allah meridhoinya".

Ketakwaan Abu Bakar juga teruji melalui sebuah peristiwa, yaitu ketika Allah menurunkan ayat surat al-Baqarah: 271 (*jika kamu memperlihatkan sedekah (mu) maka*



itu baik sekali), Umar datang kepada Rasulullah membawa separuh hartanya, tapi Abu Bakar datang menemui Rasulullah menyerahkan seluruh hartanya sampai Nabi menanyakan “apakah ada sisa untuk keluargamu?”. Abu Bakar menjawab “untuk mereka aku tinggalkan Allah dan Rasulnya”. Umar mengatakan: “tidak ada pintu kebaikan yang bisa kami rebut, kecuali engkau yang menang”.

Kepemimpinan Abu Bakar terlihat ketika Rasulullah telah wafat, ia dibaiat menjadi penggantinya hingga akhirnya wafat pada tahun 13 H.

b. Ijtihad Abu Bakar.

Pada masa kekhalifahan Abu Bakar terjadi pembangkangan masyarakat dalam membayar zakat. Abu Bakar berpendapat untuk memerangi mereka, karena menurutnya zakat adalah sama dengan *jizyah* (pajak).²¹ Abu Bakar banyak mendapat kritik dari Sahabat yang lain, terutama Umar yang mengatakan bahwa jika seseorang masih mengucapkan dua kalimat syahadat, maka tidak boleh diperangi. Namun demikian, Abu Bakar tetap bersikeras untuk mempertahankan pendapatnya hingga akhirnya para Sahabat yang lain menyetujui dan mengakui kebenarannya. Menurut penulis, sebagai kepala negara saat itu, sikap Abu Bakar untuk memerangi orang-orang yang enggan membayar zakat adalah tindakan yang tepat dan sesuai dengan tuntutan keadaan. Karena jika sumber dana berkurang, hal itu akan berpengaruh kepada keberlangsungan pemerintahan serta mengakibatkan terhalangnya kaum lemah untuk mendapatkan haknya.

²¹ Al-Maraghi, *Fath*, 12.

2. Khalifah kedua : Umar bin Khattab (w. 23 H/644 M).

a. Riwayat Hidup Umar bin Khattab

Nama lengkapnya Umar bin Khattab bin Nufail bin Abdul Uzza bin Rabah bin Abdullah bin Qart bin Razah bin Adi bin Ka'ab bin Luay bin al-Adawī al-Qurasyī. Nama panggilannya Abu Hafsah dan gelarnya al-Faruq.

Sebelum menjadi muslim, Umar termasuk tokoh yang sangat memusuhi Nabi dan kaum muslimin. Tapi setelah masuk Islam dia justru menjadi pembela paling gigih dan karena dialah Islam menjadi semakin kuat.

Umar terkenal dengan keberaniannya, hal itu diperlihatkan ketika ia hijrah ke Madinah dengan terang-terangan, padahal para sahabat yang lain berhijrah dengan sembunyi-sembunyi. Selain itu, ia juga dikenal sangat cerdas. Pendapat-pendapatnya selalu jitu. Pada saat Nabi masih hidup, ia banyak mengusulkan beberapa persoalan hukum dan usul-usul itu sering mendapat respon dari Nabi serta sejalan dengan kepentingan masyarakat. Menurut Abdullah ibnu Umar, ayahnya pernah mengatakan: "ada tiga hal di mana pikiran saya sejalan dengan kehendak Allah. Ketiga hal itu ialah tentang maqam Ibrahim, hijab, dan tawanan perang Badar". Bahkan sebagian ulama mengatakan bahwa pendapat-pendapat Umar yang sejalan dengan kehendak Allah berjumlah 14 masalah, antara lain mengenai usulannya kepada Nabi untuk tidak menshalati jenazah Abdullah bin Ubay bin Salul, masalah penjelasan yang tegas mengenai *khamr*, dan lain sebagainya.



Mengenai kepemimpinan, Umar menjabat sebagai khalifah pada tahun 13 H atas penunjukan Abu Bakar. Ia khalifah pertama yang diberi gelar Amirul Mukminin. Ia juga orang pertama yang menetapkan administrasi dan manajemen pemerintahan, menetapkan hijrah sebagai awal kalender Islam, mengecap mata uang dengan cap “Alhamdulillah” dan “Muhammad Rasulullah” pada kedua sisinya.

b. Ijtihad Umar bin Khattab.

Pada masa Umar bin Khattab menjadi khalifah, beliau tidak memberikan bagian zakat kepada muallaf, padahal dalam al-Qur`an surat at-Taubah: 60 disebutkan bahwa di antara golongan penerima zakat adalah *al-mu`allafatu qulubuhum*. Umar melakukan hal itu atas pertimbangan bahwa Islam sudah kuat dan orang-orang yang baru masuk Islam sudah tidak perlu diperlakukan secara istimewa.²² Tindakan Umar tersebut bukan berarti meninggalkan teks agama, namun sebaliknya, apa yang dilakukan Umar merupakan penerapan atas teks agama secara cermat, sesuai dengan kondisi yang melatarinya.²³

Pada masa Umar bin Khattab diwajibkan zakat kuda, meskipun di masa Rasulullah hal itu belum ada. Hal itu didasari adanya perubahan realitas sosial di mana di masa Umar kuda mulai ditenakkan dan diperdagangkan. Ijtihad Umar yang sering dijadikan rujukan dalam menyikapi hubungan antara hukum dan realitas sosial di antaranya adalah ketika menyikapi kasus pencurian di masa paceklik (masa sulit),

²² Bu`ud, *Fiqh*, 140.

²³ Nuruddin bin Mukhtar Al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqashidi; Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*, (Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu`un al-Islamiyyah, 1998), juz 1, 98.

di mana Umar tidak menerapkan hukum potong tangan dalam kondisi tersebut, padahal sudah jelas tertera dalam al-Qur`an, surat al-Maidah: 38 bahwa pencuri wajib dipotong tangannya.²⁴

Selain itu, dimasa Umar juga diberlakukan hukum Qishash atas sekelompok orang dalam kasus pembunuhan terhadap 1 (satu) orang. Hal ini dilakukan dengan pertimbangan untuk menghindari lepasnya tanggung jawab sekelompok orang yang bersekongkol dalam melakukan kejahatan terhadap orang tertentu. Jika hal ini tidak dilakukan maka sekelompok orang yang melakukan persekongkolan mungkin akan lepas tangan atas kejahatan yang mereka perbuat.²⁵

3. Khalifah ketiga : Utsman bin 'Affan (w. 35 H/656 M) .

a. Riwayat Hidup Utsman Bin Affan.

Nama lengkapnya Utsman bin Affan bin Abi al-Ash bin Umayyah bin Abd Syams bin Manaf al-Umawī al-Qurasyī. Panggilannya Abu Abdullah dan gelarnya *zu an-Nurain* (pemilik dua cahaya). Gelar ini diperoleh karena ia mengawini dua putri Nabi yaitu Ruqayyah dan Ummu Kulsum.

Utsman dikenal sebagai bangSAWan Quraisy yang kaya raya. Sejumlah besar kekayaannya digunakan untuk kepentingan perjuangan Islam. Dia juga ikut berperang bersama Rasulullah kecuali dalam perang Badar, saat itu ia berhalangan hadir karena istrinya sedang sakit.

Pada perjanjian Hudaibiyah dia ditugaskan sebagai utusan Nabi SAW Kepada Quraisy guna merundingkan

²⁴ Bu'ud, *Fiqh*, 137.

²⁵ *Al-Khadimi, Al-Ijtihad*, Juz.1, 98.



kemungkinan beliau memasuki Makkah. Quraisy lalu menahannya dan mengisukan bahwa dia telah dibunuh. Mendengar isu tersebut, Rasulullah segera mengadakan *bai'at* (ikrar) untuk berjuang sampai titik darah penghabisan. Dalam *bai'at ar-Ridhwan* ini Rasulullah mengangkat tangannya ke atas dan memukulkannya ke tangan kirinya sambil mengatakan: “ini demi Utsman”.

Dalam perang Tabuk, Utsman mendermakan sebanyak 1000 dinar dan 300 unta. Abdurrahman mengatakan: “aku melihat Rasulullah turun dari mimbar sambil berulang-ulang mengucapkan: “mudah-mudahan sesudah ini masih ada lagi yang dilakukan Utsman”.

Utsman menjabat sebagai Khalifah setelah Umar bin Khattab selama 12 tahun kurang 12 hari, hingga akhirnya wafat pada bulan Dzulhijjah 35 H.

b. Ijtihad Utsman bin Affan.

Ketika Utsman bin Affan menjabat sebagai khalifah, beliau memerintahkan untuk mengambil unta yang tersesat dan memperbolehkan untuk menjualnya, hingga seandainya diketahui ada pemilik unta tersebut maka hasil penjualannya diberikan kepada pemilik. Hukum tersebut tidak pernah ada pada masa Rasulullah.²⁶ Rumusan hukum yang dilakukan oleh Utsman tersebut bersandar pada kondisi masyarakat saat itu, karena jika unta dibiarkan tanpa ada yang mengurus tentunya akan menjadikan unta tersebut terlantar tanpa tuan.

Ia juga orang pertama yang mengadakan perluasan masjid dan menambahkan adzan pada shalat Jum'at. Pertimbangan

²⁶ Ibid, juz 1, 97.

Utsman adalah bahwa wilayah Madinah dipandang cukup luas dan adzan Jum'at saat itu disampaikan pada saat khatib naik mimbar. Apabila kaum muslimin berangkat shalat mereka sering kali tidak mendengarkan khutbah, dan sebagian mereka juga tidak mendengar adzan. Karena itu, Utsman memandang perlu ada pemberitahuan (adzan) lagi, agar mereka mendengar pemberitahuan masuknya waktu shalat dan ada kesempatan untuk berjalan ke masjid, sehingga bisa mendengarkan khutbah dan shalat.²⁷

4. Khalifah keempat : Ali bin Abi Thalib (w. 40 H/661 M).

a. Riwayat Hidup Ali bin Abi Thalib

Nama lengkapnya Ali bin Abi Thalib bin Abdu Muthallib, biasa dipanggil Abu al-Hasan. Ia adalah menantu Rasulullah dan tergolong orang pertama yang masuk Islam dari kelompok anak-anak.

Ali terkenal dengan keberaniannya, hal itu terlihat ketika kaum kafir Quraisy akan melaksanakan makarnya dan membunuh Nabi SAW, Ali ditugaskan untuk tidur di tempat Nabi SAW. Ia juga hampir tidak pernah absen dalam peperangan. Ia tidak mengikuti perang Tabuk karena ditugaskan untuk menggantikan Nabi di Madinah.

Mengenai kedudukannya, Rasulullah pernah bersabda: "Ali adalah orang yang aku jadikan teman dekatku". Kepada Ali, Rasulullah mengatakan: "engkau adalah saudaraku di dunia dan akhirat".

Ali termasuk penghafal al-Qur'an dan banyak meriwayatkan hadits Nabi. Dia juga ahli dalam hukum Islam,

²⁷ Al-Maraghi, *Fath*,36.



hingga Umar mengatakan “kalau soal memutuskan perkara, maka Ali lah jagonya”.

Ali menjabat sebagai khalifah setelah Utsman bin Affan selama 5 tahun 3 bulan, hingga akhirnya ia wafat dibunuh oleh Ibnu Muljam dari golongan khawarij pada tahun 40 H.

b. Ijtihad Ali bin Abi Thalib.

Pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib, beliau memutuskan untuk memberlakukan sanksi berupa denda bagi para tukang (*as-Shanna'*) jika mengakibatkan kerusakan terhadap barang para pelanggannya, hal itu diterapkan jika si tukang tidak bisa memberikan bukti bahwa kerusakan tersebut tidak disebabkan olehnya. Hal itu dilakukan oleh Ali karena adanya kebutuhan, karena jika hal itu tidak diberlakukan yang akan terjadi antara lain adalah para pelanggan enggan datang kepada si tukang, atau para tukang bertindak tanpa kehati-hatian, dan jika terjadi kerusakan ia akan lepas tangan.²⁸

C. Realita Sosial di Dalam Fiqih.

Dari paparan di atas terdapat indikasi bahwa dalam memformulasikan hukum, para sahabat terutama *al-Khulafa` ar-Rasyidun* tidak bersikap kaku dan berhenti pada pemahaman tekstual terhadap al-Qur`an dan sunnah Rasul. Mereka berani melakukan inovasi-inovasi jika memang diperlukan. Terlihat dalam contoh-contoh hasil ijtihad mereka bahwa ketika merumuskan hukum Fiqih, kondisi sosiologis senantiasa diperhatikan dan mempunyai pengaruh di dalamnya. Ini menjadi bukti bahwa perhatian terhadap

²⁸ Bu'ud, *Fiqh*, 135.

realitas sosial memang ditekankan dalam rangka menentukan hukum Fiqih.

Islam yang diyakini sebagai agama yang *shālihun li kulli zaman wa makan* tentunya diharapkan bisa menyikapi perkembangan zaman tersebut dengan bijaksana.

Demikian pula hukum Fiqih yang dijadikan sandaran kaum muslimin dalam melaksanakan aktivitas kesehariannya, juga perlu memperhatikan realitas kehidupan saat ini. Hukum-hukum Fiqih hendaknya sejalan dengan perkembangan zaman, sehingga ia menjadi hukum yang bisa dimengerti dan bisa dijalankan oleh masyarakat modern, tanpa adanya unsur pemaksaan dan pemberatan.

Untuk itu, dalam rangka merumuskan hukum Fiqih, pemahaman terhadap realitas sosial kekinian menjadi penting. Gagasan ini sejalan dengan kaidah ushul, *taghayyuru al-Aḥkam bi taghayyuri al-Azminah wa al-Amkinah* yang berarti bahwa penyempurnaan konsep hukum selalu melibatkan ruang dan waktu yang meliputi (al-Munawar, 2004: 4).²⁹

Di dunia Islam saat ini, di antara nama-nama yang paling populer khususnya dalam bidang hukum Islam adalah Yusuf al-Qaradhawi yang telah banyak mencurahkan perhatiannya dalam bidang tersebut. Ia juga mempunyai perspektif Fiqih yang menekankan pentingnya realitas sosial dalam proses formulasi hukum Fiqih. Untuk itu kajian seputar perspektif Fiqihnya dalam menyikapi realitas sosial perlu mendapat perhatian. Hal inilah yang akan diulas dalam pembahasan selanjutnya.

²⁹ Said Agil Husin Al-Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, (Jakarta: Penamadani, 2004), 4.





BAB III

FIQIH MEMBACA REALITA SOSIAL MASA KINI; PANDANGAN YUSUF AL-QARADHAWI TENTANG BENTURAN PROSES PERUMUSAN HUKUM FIQIH DENGAN REALITA SOSIAL

A. Biografi Yusuf al-Qaradhawi.

YUSUF AL-QARADHAWI adalah satu dari ratusan ribu ulama' Islam telah lama malang melintang dalam dunia pemikiran ke-Islam-an hingga akhirnya menjadi salah satu tokoh terkemuka di dalamnya. Berbagai lahan studi Islam menjadi perhatiannya, mulai dari studi mengenai al-Qur`an, sunnah, tafsir, Fiqih, ekonomi Islam, masalah perempuan, hingga dunia sastra pun tidak dikesampingkan olehnya. Dalam bidang yang terakhir ini (sastra), selain menulis sejumlah *diwan syi'ir* (kumpulan syair), al-Qaradhawi telah menghasilkan dua karya yang berbentuk dialog drama yaitu *Yusuf ash- Shiddiq* dan *'Alim wa ath-Thagiyah*.

Sikap al-Qaradhawi yang terbuka dan moderat serta mau berdialog dengan semua kalangan menjadikan pemikirannya progresif dan inovatif serta mempunyai akar yang kuat. Sikap ini pada akhirnya hal itu membuahkan kemampuan untuk menjawab masalah-masalah kontemporer secara cerdas dan cermat serta diterima kebanyakan umat Islam.

Banyak gagasan-gagasan yang telah ditawarkan al-Qaradhawi dalam dunia fiqih, di antaranya tentang masalah *Fiqih al-Muwazanah* (Fiqih keseimbangan), *Fiqih al-Waqi'* (Fiqih realitas), *Fiqih al-Aulawiyat* (Fiqih prioritas), *Fiqih al-Maqasid al-Syari'ah* dan *Fiqih at-Taghyir* (Fiqih perubahan).

Ada banyak karya yang telah dipersembahkan al-Qaradhawi dalam dunia Islam. Karya-karyanya yang mencapai ratusan telah tersebar ke seluruh pelosok dunia, khususnya dunia Islam, dari belahan Timur sampai belahan Barat dan telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa.

Dalam menghadirkan sosok al-Qaradhawi dalam tulisan ini, pembahasan akan dibatasi pada empat hal, yaitu informasi dasar mengenai al-Qaradhawi, sosok yang berpengaruh pada pemikiran al-Qaradhawi, pembahasan tentang al-Qaradhawi dan Fiqih, dan metode istimbath al-Qaradhawi.

B. Latar Belakang Yusuf al-Qaradhawi.

Yusuf al-Qaradhawi lahir di sebuah desa bernama Safat Turab, Mesir pada tanggal 9 September 1926 M.¹ Nama lengkapnya Muhammad Yusuf Al-Qaradhawi. Ia berasal dari keluarga yang taat menjalankan ajaran agama Islam, ketika berusia 2 tahun, ayahnya meninggal dunia. Sebagai anak yatim, ia diasuh oleh pamannya. Ia mendapat perhatian cukup besar dari pamannya sehingga ia menganggapnya sebagai orang tua sendiri. Keluarga pamannyapun taat menjalankan agama Islam. Tidak heran kalau Yusuf Al-Qaradhawi menjadi seorang yang kuat beragama.²

¹ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru, Van Hoeve, 1997), 1448.

² Ibid.



Dalam masalah pendidikan, pamannya mendidik menghafal al-Qur'an secara intensif ketika usianya baru 5 tahun dan pada usia 10 tahun ia sudah menghafal al-Qur'an dengan fasih sehingga ia sering diminta menjadi imam karena kefasihan dan kemerduan suaranya terutama paad shalat-shalat yang mengeraskan bacaan seperti maghrib, isya' dan subuh.³ Beliau mengawali sekolahnya di sekolah dasar dan menengah di lembaga pendidikan sekolah cabang al-Azhar dan selalu menempati rengking pertama yang kemudian salah satu guru memberi gelar Allamah.⁴ Di sekolah menengah umum dia meraih rengking kedua untuk tingkat nasional, Mesir. Setelah itu dia masuk Fakultas Ushuluddin di Universitas al-Azhar dan lulus pada tahun 1952. sebagai Sarjana S1 dan menduduki rengking pertama dari 180 mahasiswa. Kemudian ia memperoleh ijazah setingkat S2 dan memperoleh rekomendasi untuk mengajar dari fakultas bahasa dan sastra pada tahun 1954. Pada tahun 1958 dia memperoleh ijazah Diploma dari Ma'had Dirasat al-Arabiyah al- Aliyah dalam bidang bahasa dan sastra. Kemudian pada tahun 1960 dia mendapat ijazah setingkat Master di Jurusan Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Sunnah di Fakultas Ushuluddin. Beliau berhasil meperoleh gelar Doktor dengan peringkat "summa comlaude" pada tahun 1973 dengan Disertasi yang berjudul "Fiqh Az-Zakah".⁵ Beliau terlambat meraih gelar Doctor karena situasi poitik Mesir yang tidak menentu, selain itu dia ditahan oleh penguasa militer Mesir atas tuduhan mendukung gerakan ihwanul muslimin. Setelah keluar dari tahanan dia hijrah ke Daha Qatar dan mendirikan

³ Ibid.

⁴ Ishom Talimah, *Al-Al-Qaradhawi wa Fiqiha*, Terj. Samson Rahman "Manhaj Fiqih Yusuf Qardhawi", Cet. ke-1, (Jaktim: Pustaka Al-Kautsar, 2001), 4.

⁵ Ibid.

Madrasah ad-Din atau Institute Agama bersama teman-teman seangkatannya. Masrasah inilah yang menjadi cikal bakal lahirnya Fakultas Syari'ah Qatar yang kemudian menjadi Universitas Qatar dengan beberapa Fakultas. al-Qaradhawi sendiri duduk sebagai Dekan Fakultas Syari'ah pada Universitas tersebut.⁶

Jabatan struktural yang sudah lama dipegangnya adalah ketua Jurusan Studi Islam pada Fakultas Syari'ah Universitas Qatar. Sebelumnya dia adalah direktur lembaga agama tingkat sekolah lanjutan atas di Qatar. Al-Qaradhawi juga pernah bekerja sebagai penceramah atau khutbah mengajar diberbagai masjid. Kemudian menjadi pengawas pada Akademik Para Imam, lembaga yang berada di bawah kementerian wakaf Mesir. Selain itu ia juga sangat berjasa dalam usaha mencerdaskan bangsanya melalui aktivitas di bidang pendidikan baik formal maupun non formal. Dalam bidang dakwah ia aktif menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui program khusus di radio dan televisi Qatar sebagai acara mingguan yang diisi dengan Tanya jawab tentang keagamaan. Dan dia juga melakukan kunjungan ke berbagai negara Islam dan non Islam untuk misi keagamaan, di antaranya Indonesia dating pada tahun 1989.⁷

Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi dalam bidang keagamaan dan politik banyak diwarnai oleh pemikiran Syekh Hasan al-Banna. Ia sangat mengagumi Syekh Hasan al-Banna dan menyerap banyak pemikirannya. Baginya Syekh al-Banna merupakan ulama yang konsisten mempertahankan kemurnian nilai-nilai agama Islam, tanpa terpengaruh oleh

⁶ Dahlan, *Ensiklopedi*, 1448.

⁷ Ibid.



paham nasionalisme dan sekulerisme yang diimpor dari Barat atau dibawa oleh kaum penjajah ke Mesir dan dunia Islam. Mengenai wawasan ilmiahnya, Al-Qaradhawi banyak dipengaruhi oleh pemikiran ulama-ulama al-Azhar. Walaupun sangat mengagumi tokoh-tokoh dari kalangan Ikhwanul Muslimin dan al-Azhar, ia tidak pernah bertaklid begitu saja. Hal ini dapat dilihat dari beberapa tulisannya mengenai masalah hukum Islam, misalnya mengenai kewajiban mengeluarkan zakat penghasilan profesi yang tidak dijumpai dalam kitab-kitab fikih klasik dan pemikiran ulama lainnya.⁸

Al-Qaradhawi mempunyai keluarga yang tenang yang Allah karuniakan sejak bulan Desember 1958. Istrinya seorang wanita yang shalihah dari keluarga Hasyimiyah Husainiyah. Istrinya sangat sabar dalam menghadapi semua tantangan dakwah, dimana sering kali suaminya banyak mengutamakan umat dari pada keluarganya sendiri. Allah mengkaruniakan kepada Syekh anak perempuan dan laki-laki yang cerdas dan selalu menduduki peringkat nomor satu di kelasnya. Anak-anak Al-Qaradhawi terdiri dari 4 orang putri dan 3 orang putra, dimana anak-anak putrinya lahir lebih dulu dari pada anak laki-lakinya.

Putri sulungnya, Ilham lulus dengan nilai tertinggi di Universitas Qatar dan meraih gelar Doktor dalam bidang Fisika jurusan Nuklir dari Universitas London. Putri keduanya, Siham, alumnus Universitas Qatar dengan nilai tertinggi pada jurusan Kimia, dan memperoleh gelar Doktor dari satu Universitas di Inggris dalam bidang Biologi jurusan Organ Tubuh. Putri ketiganya, 'Ala, memperoleh nilai tertinggi

⁸ Ibid, 1449

dari Fakultas Biologi jurusan Hewan dan memperoleh gelar Master dari Universitas Texas di Amerika dalam bidang Rekayasa Genetik. Putri keempatnya, Asma', memperoleh gelar Master dari Universitas Khalif Bahrain dan sedang mengambil program Doktor di Universitas Nottingham Inggris bersama suaminya. Sedangkan anak laki-laknya yang pertama, Muhammad, alumnus Fakultas Teknik jurusan Mesin dari Universitas Qatar dan mengambil program Doktor di Amerika. Anak laki-laknya yang kedua, Abdur Rahman, menempuh jalur yang berbeda dengan kakak-kakaknya, dia masuk pada sebuah Akademi Keagamaan di Qatar. Anak laki-laknya yang bungsu, Usamah, alumni Fakultas Teknik jurusan Elektro.⁹

C. Orang-Orang yang Berpengaruh di Balik Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi.

Keberadaan manusia yang merupakan sosok hasil bentukan lingkungan dimana dia hidup, menjadikan pola pikir mereka cenderung terpengaruh dengan pola pikir orang-orang yang ada disekelilingnya. Kecenderungan seperti ini, terjadi terhadap mayoritas pola pikir manusia.

Sebagaimana manusia pada umumnya, al-Qaradhawi sedikit banyak terpengaruh dengan kepribadian para tokoh yang pernah dikenalnya, baik melalui bacaan maupun interaksi langsung. Di antara tokoh yang mempengaruhi al-Qaradhawi secara tidak langsung, dalam arti melalui bacaan adalah Abu Hanifah (madzhab Hanafi), Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, Al-Qarafi, dan Ibnu 'Abidin. Pemikiran ulama-ulama tersebut sangat berpengaruh dalam sikap al-Qaradhawi

⁹ Talimah, *Al-Qarhawi*, 20-21.



dalam berFiqih. Hal itu terlihat dari seringnya al-Qaradhawi mengutip nama-nama mereka, terutama ketika mendukung adanya perubahan fatwa karena adanya perubahan zaman, tempat, keadaan dan kebiasaan suatu masyarakat.

Sedangkan para tokoh yang berpengaruh secara langsung (melalui interaksi) terhadap al-Qaradhawi di antaranya adalah al-Hasan al-Banna, pendiri sekaligus pemimpin organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn*, serta beberapa tokoh lain seperti Syeikh Muhammad Khidhr Husein, Syeikh Mahmud Syaltut, Dr. Abdul Halim Mahmud, syeikh al-Bahi al-Khuly, Syeikh Muhammad al-Ghazali dan Sayyid Sabiq.

Dari nama-nama yang disebutkan di atas, Hasan al-Banna merupakan tokoh yang paling banyak berpengaruh dalam diri al-Qaradhawi, sebagaimana diakuinya dalam biografi yang ditulisnya sendiri yang berjudul *Ibnu al-Qaryah wa al-Kitab*, dikatakan olehnya:

“aku telah mulai mendengarkan pengajian al-Banna semenjak masih duduk di kelas satu *madrasah ibtida’iyyah* (sekolah dasar). Semenjak saat itu aku sudah kagum dengan kepribadiannya, dan hatiku telah dipenuhi dengan cinta kepadanya. Jika dalam dunia percintaan dikenal adanya cinta dari pandangan pertama, maka dalam dunia dakwah mungkin ini dikatakan sebagai cinta dari awal mendengar”.

Semenjak saat itu al-Qaradhawi banyak mencurahkan perhatiannya terhadap al-Banna hingga akhirnya banyak mendapatkan pelajaran-pelajaran darinya. Di antara pemikiran al-Banna yang menancap dalam diri al-Qaradhawi adalah mengenai 3 permasalahan yang harus diselesaikan, yaitu permasalahan skala kecil (dalam negeri), skala

menengah (dunia Arab), dan skala besar (dunia Islam). Dengan ini baik secara langsung maupun tidak langsung, al-Qaradhawi banyak terpengaruh oleh al-Banna, terutama semangatnya dalam berdakwah.

Dalam hal Fiqih, al-Qaradhawi adalah sosok yang anti fanatisme madzhab, karena menurutnya, berkuat hanya dalam satu madzhab tertentu akan mempersempit dan menyulitkan diri dalam berFiqih. Dalam hal ini al-Qaradhawi sering mengulang-ulang perkataan Imam al-Ghazali, yang bermadzhab Syafi'i, dalam *Ihya' 'Ulum ad-Din* ketika memberikan komentar terhadap imam madzhabnya, bahwa dia (al-Ghazali) dalam masalah air lebih tertarik pada pendapat Imam Malik, dan kemudian ia mengemukakan tujuh macam alasan untuk memperkuat Imam Malik.¹⁰

Apabila diteliti lebih lanjut, pola pikir al-Qaradhawi tersebut disebabkan adanya keyakinan dalam dirinya bahwa perkataan dan pendapat orang-orang terdahulu harus ditimbang berdasarkan al-Qur'an dan sunnah. Pola pikir semacam ini sesuai dengan apa-apa yang diajarkan oleh al-Banna. Dengan pola pikir semacam itu, ketika al-Qaradhawi melihat metodologi Fiqih yang dianut oleh Sayyid Sabiq yang mendasarkan Fiqihnya kepada al-Qur'an dan sunnah (*Fiqih as-sunnah*), al-Qaradhawi menjadi terpengaruh dan menirunya. Hal itu diakuinya sendiri dalam bukunya yang berjudul *Hadyatul al-Islam Fatawa Muashirah*.¹¹

Di samping itu, pergaulan intensif antara al-Qaradhawi dengan para tokoh *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan para ulama al-

¹⁰ Yusuf al-Qaradhawi, *Hadyatul al-Islam Fatawa Mu'ashirah*, terj, As'ad Yasin, "Fatwa-Fatwa Kontemporer", (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), juz 2, 18.

¹¹ Ibid, juz 1, 17.



Azhar juga mempunyai andil tersendiri dalam membentuk karakternya, sehingga al-Qaradhawi banyak mengenal dan belajar hampir seluruh ilmu-ilmu ke-Islam-an, dari ilmu alat (nahwu, sharaf) hingga filsafat. Hal itu menjadi modal bagi al-Qaradhawi untuk menjadi pribadi yang matang dalam dunia keilmuan.

Kematangan al-Qaradhawi semakin mencapai puncaknya dengan banyaknya pengalaman yang didapatkannya melalui perjalanan ke negara-negara di dunia, baik di negara mayoritas muslim maupun di negara minoritas muslim. Hal inilah yang pada akhirnya membuka paradigma al-Qaradhawi dalam menyikapi permasalahan-permasalahan di dalam fiqih realitas. Dalam menyikapi realitas kehidupan muslim di negara-negara minoritas muslim, misalnya al-Qaradhawi mengetengahkan idenya mengenai *Fiqih al-Aqalliyat al-Muslimah* (Fiqih minoritas).

D. Al-Qaradhawi Dengan Pemikiran Fiqihnya.

Menjelang memasuki dunia perkuliahan, al-Qaradhawi dihadapkan kepada pilihan-pilihan. Sebagai siswa yang berprestasi di tingkat *madrasah Tsanawiyah* (setingkat Madrasah Aliyah di Indonesia), al-Qaradhawi -sebagaimana diceritakannya di dalam biografinya- mempunyai kesempatan besar untuk masuk ke universitas Dar al-'Ulum (dulu masih dikenal sebagai Universitas Fuad). Namun al-Qaradhawi memilih untuk tetap melanjutkan studinya di al-Azhar. Sebagai seorang yang sudah dikenal sebagai penyair, al-Qaradhawi juga disarankan untuk masuk ke jurusan sastra Arab. Namun setelah menimbang-nimbang, akhirnya al-Qaradhawi memilih untuk masuk jurusan

Ushuluddin, karena sastra Arab menurutnya hanyalah sarana memahami syari'ah, sedangkan belajar ilmu-ilmu ke-Islaman-an yang lain lebih penting dan lebih dekat kepada tujuannya memahami syari'ah Islam. Di sisi lain, sastra adalah kegemarannya sehingga bisa dipelajari di waktu-waktu yang lain secara informal.

Dalam hal Fiqih, perhatian al-Qaradhawi terhadap bidang ini dimulai semenjak ia masih duduk di bangku *ibtida'iyah*. Semenjak usia dini al-Qaradhawi sudah mengimami banyak orang, berkhotbah, dan mengajar mereka. Sudah menjadi kelaziman bagi orang yang memberikan ceramah atau pengajaran mendapat pertanyaan dari para pendengar sehingga tidak bisa menghindar untuk memberikan jawaban. Hal itulah yang melatarbelakangi al-Qaradhawi untuk mendalami syari'ah guna memecahkan problematika (hukum) yang dihadapi manusia.¹²

Al-Qaradhawi semenjak dulu telah dihadapkan pada sebuah realitas kehidupan masyarakat yang berada dalam pengkotak-kotakan madzhab dan meninggalkan pengambilan dalil dari al-Qur'an dan sunnah, serta jauh dari *maqashid as-Syariah* dan dari realitas sosial yang sedang berjalan. Hal itu mendorong dirinya untuk mencari wajah baru Fiqih Islam yang lebih dinamis dan realistis. Dinamis dalam arti tidak statis dan realistis dalam arti tidak terpisah dari realitas sosial. Dalam hal ini al-Qaradhawi mengisahkan bagaimana Fiqih di masa kecilnya seolah mati. Fiqih hanya berkuat seputar lembaran-lembaran kertas secara teoretis, tanpa menyelami kehidupan yang sedang berjalan.

¹² Ibid, juz 2, 16.



Sebagai pribadi yang dikaruniai kecerdasan dan rasa ingin tahu yang tinggi, al-Qaradhawi tidak henti-hentinya berpikir mengenai hal itu sepanjang hidupnya.

Semenjak kecil, al-Qaradhawi belajar mengenai Fiqih madzhab Hanafi, inilah yang kelak mewarnai corak Fiqihnya, meskipun dalam pengakuannya ia tidak membatasi diri dalam satu madzhab tertentu. Sisi rasionalis diwarisi dari metode Fiqih Hanafiyyah. Hal inilah yang kelak menjadi dasar bagi al-Qaradhawi untuk -misalnya- meyakinkan dirinya dalam berijtihad untuk mewajibkan zakat pertanian, zakat buah-buahan dan semua hasil bumi sebagaimana diwajibkan dalam madzhab Abu Hanifah.¹³ Dalam dunia ushul Fiqih dikenal dua corak metodologi, yaitu metode Hanafiyyah atau *Fuqaha`* dan metode Syafi'iyah atau *Mutakallimin*. Metode yang pertama bersifat induktif, dalam arti permasalahan-permasalahan kecil (*furu`*) dikumpulkan dan dikaji hingga akhirnya mengarah pada suatu kaidah besar (*ushul*), dengan demikian ada persesuaian antara kaidah besar dengan permasalahan-permasalahan turunannya. Sedangkan metode kedua, dilakukan secara teoretis murni, di mana kaidah besarnya tidak harus bersesuaian dengan hasil-hasil turunannya (*furu`*). Dengan demikian, dalam madzhab kedua ini ditemukan adanya ulama' yang berbeda (tidak bersesuaian) dengan Imamnya dari sisi kaidah besar (*ushul*) meskipun dalam hal kecil (*furu`*) dia menganutnya, seperti al-`Amidy, yang berpendapat bahwa *ijma' sukuty* (diam, tidak memprotes berarti setuju) adalah *hujjah syar'iyah* sedangkan Imam Syafi'I tidak menganggap *ijma' tersebut sebagai hujjah.*

¹³ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasah asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2001), 27.

Metode pertama dianut oleh Imam Hanafi dan sahabat-sahabatnya, sedangkan metode kedua dianut oleh Imam Syafi'i dan sahabat-sahabatnya dan para ahli ilmu kalam.¹⁴

Dalam hal ini, al-Qaradhawi terlihat lebih dekat dengan metodologi ushul *fuqaha`* yang nampak sekali dalam ijtihad-ijtihad Fiqihnya. Sebagai contoh, dalam masalah puasa ketika menyikapi seorang wanita hamil dan menyusui, ia memilih untuk menghukumi bolehnya tidak berpuasa bagi mereka dengan mengganti *fidyah* tanpa harus melakukan *qadha`*. Alasan yang diberikan adalah, jika ada seorang wanita yang dalam tiap tahunnya hamil serta menyusui anaknya setelah itu, maka kesempatan untuk melakukan *qadha`* atas puasa yang ditinggalkannya akan dirasa sangat sulit. Dengan alasan itu, al-Qaradhawi member fatwa kepada perempuan hamil dan menyusui untuk membayar *fidyah* tanpa meng*qadha`*. Terlihat di sini bahwa hal yang berifat *furu`* (turunan masalah) tidak boleh dikesampingkan dan hal itu mempengaruhi penentuan hukum.

E. Metode Istimbath al-Qaradhawi.

Yusuf Qardhawi adalah seorang cendekiawan muslim dan seorang mujtahid yang tidak mengikat diri pada salah satu madzhab tertentu, menurut al-Qaradhawi pemecahan masalah fiqih yang terbaik ialah yang paling jelas nash landasannya, yang terbaik dasar pemikirannya, yang termudah pengalamannya, dan yang terdekat relevansinya dengan kondisi zaman. Sehingga ia mampu memadukan hukum-hukum syari`at Islam dan tuntutan zaman.¹⁵

¹⁴ Abu Zahra, *Ushul*, 19.

¹⁵ Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Islamu wa Fannu*, Wahid Ahmadi dkk., Islam Berbicara Seni, (Solo: Era Intermedia, 2002), 196.



Dalam menetapkan suatu fatwa al-Qaradhawi berpegang pada jalan tengah, sehingga fatwanya dapat dipahami, dimengerti dan diterima oleh lapisan masyarakat Islam. Dalam hal ini al-Qaradhawi selalu berpegang pada kemudahan dan meringankan dan harus mengalahkan kesulitan dan memberatkan.

Setiap faqih selalu mempunyai karakteristik tersendiri, begitu pula dengan Yusuf Qardhawi, yang antara lain :

1. Tidak Fanatik dan Tidak Taqlid.

Dalam fatwa-fatwa dan bahasan-bahasan Yusuf Qardhawi melepaskan diri dari sifat fanatik madzhab dan taqlid buta terhadap salah satu ulama, baik dari ulama terdahulu maupun belakangan.¹⁶ Tetapi beliau tetap menghormati sepenuhnya kepada para imam dan fuqoha.

2. Memberikan Kemudahan.

Manifestasi rahmat Islam yang paling tampak jelas adalah dengan adanya pemudahan' (*at-Taysir*) yang menjadi landasan syari'at dan hukum-hukumnya. Itulah yang terlihat kalau kita memperhatikan ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW, karena Allah tidak pernah membebani para hamba-Nya begitu saja, atau mempersulit kehidupan mereka.¹⁷

Yusuf Qardhawi berpendapat manusia di zaman ini membutuhkan apa yang disebut dengan kemudahan,

¹⁶ Ibid, Yusuf, *Hadyatul*, 21.

¹⁷ Yusuf Al-Qaradhawi, *Ash-Sohwatul Islamiyyah*, Terj. Abdullah Hakam Syah, Aunul Abied Syah, "*Kebangkitan Gerakan Islam dari Masa Transisi Menuju Kematangan*", (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002), 158,

memberi kemudahan dalam hal fiqih, menurutnya ada dua hal, yaitu :

- a. Mempermudah pemahaman fiqih agar mudah dipahami, yang dapat diwujudkan dengan beberapa hal :¹⁸
 - 1) Memilih untuk memberikan kemudahan dan bersikap moderat.
 - 2) Mendialogkan akal modern.
 - 3) Menggunakan pengetahuan-pengtahuan modern dan istilahistilahnya.
 - 4) Mengaitkan antara fiqih dan realitas.
 - 5) Menjelaskan hikmah syari'at.
 - 6) Mengaitkan satu hukum dengan yang lainnya.
 - 7) Mengurangi sikap memperbanyak tambahan.
 - 8) Memanfaatkan tulisan-tulisan di era modern ini.
 - 9) Tingkatan-tingkatan kitab fiqih yang berbeda.
 - 10) Fungsi dan sarana-sarana penjelas.
- b. Mempermudah hukum-hukum fiqih agar mudah dilaksanakan dan diaplikasikan, yang meliputi :¹⁹
 - 1) Memperhatikan segi rukhshah.
 - 2) Memperhatikan urgensitas dan kondisi-kondisi yang meringankan hukum.
 - 3) Memilih yang termudah.

¹⁸ Yusuf Al-Qaradhawi, *Taisirul Fiqhi Lil Muslimil Muashiri fi Dahu 'il Qur'ani was Sunnah*, terj. Abdul Hayyle Al-Kattani, "Fiqh Praktis Bagi Kehidupan Modern", (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 11-18.

¹⁹ Ibid, 19-34.



- 4) Mempersempit dalam kewajiban dan pengharaman.
 - 5) Membebaskan diri dari fanatisme madzhab.
 - 6) Mempermudah dalam hal-hal yang terjadi secara umum.
 - 7) Memperhatikan tujuan dan perubahan fatwa.
3. Berbicara Kepada Manusia Dengan Bahasa Zamannya.

Yusuf Qardhawi dalam memberikan fatwa menggunakan bahasa yang mudah diterima oleh masyarakat penerima fatwa. Beliau juga berupaya menjauhi istilah-istilah yang sukar dimengerti dan sebaliknya mencari kata-kata yang lebih mudah dimengerti dan mudah dicerna.²⁰

Jelasnya, ada beberapa hal yang perlu diketahui seorang mufti sehubungan dengan masalah penguasaan bahasa, antara lain :²¹

- a). Berbicara secara rasional dan tidak berlebihan.
- b). Tidak menggunakan istilah-istilah yang sulit dimengerti.
- c). Mengemukakan hukum disertai hikmah dan illat (alasan hukum) yang sesuai dengan falsafah umum Dinul Islam.

4. Bersikap Pertengahan : antara memperoleh dan memperketat.

Yusuf Qardhawi tidak ingin seperti orang-orang yang hendak melepaskan ikatan-ikatan hukum yang telah tetap dengan alasan menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman dan juga tidak ingin seperti orang-orang yang hendak membakukan dan membekukan fatwafatwa, perkataan-

²⁰ Al-Qaradhawi, *Hadyatul*, 27.

²¹ Ibid, 28-29.

perkataan dan ungkapan-ungkapan terdahulu karena menganggap suci segala sesuatu yang terdahulu.²²

5. Realistis.

Fikih al-Qaradhawi semuanya bertumpu kepada fikih realitas, yaitu fikih yang didasarkan pada pertimbangan antara masalah dan mafsadat, sesuai dengan realitas yang sedang dihadapi manusia masa kini dengan tetap berpedoman pada dalil syar'i.

F. Pandangan al-Qaradhawi mengenai Urgensitas Proses Perumusan Hukum Fiqih terhadap Realitas Sosial.

Realitas sosial kemasyarakatan adalah sesuatu yang tidak statis, ia senantiasa berubah seiring dengan lajunya waktu yang disebabkan oleh adanya faktor-faktor yang mendorongnya. Menurut sosiolog Soerjono Soekanto dalam bukunya yang berjudul *Sosiologi Suatu Pengantar*, faktor-faktor tersebut antara lain adalah:

- a). Kontak dengan kebudayaan lain. Salah satu proses yang menyangkut hal ini adalah difusi, yaitu proses penyebaran unsur-unsur kebudayaan dari individu ke individu yang lain, dari satu masyarakat yang satu ke masyarakat yang lain.
- b). Sistem pendidikan formal yang maju. Pendidikan mengajarkan kepada individu mengenai aneka macam kemampuan. Pendidikan memberikan nilai-nilai tertentu bagi manusia, terutama dalam membuka pikirannya serta menerima hal-hal baru dan juga bagaimana cara berpikir secara ilmiah. Pendidikan mengajarkan manusia

²² Ibid, 36



untuk berpikir secara objektif yang akan memberikan kemampuan untuk menilai apakah kebudayaan masyarakatnya akan dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan zaman atau tidak.

- c). Sikap menghargai hasil karya seseorang dan keinginan-keinginan untuk maju. Hadiah Nobel, misalnya merupakan pendorong bagi usaha-usaha penemuan baru.
- d). Sistem terbuka lapisan masyarakat. Sistem terbuka memungkinkan adanya gerak vertikal yang luas atau berarti memberi kesempatan kepada para individu untuk maju atas dasar kemampuan sendiri.
- e). Penduduk yang heterogen. Masyarakat yang terdiri dari kelompok-kelompok sosial yang mempunyai latar belakang kebudayaan yang berbeda, ras yang berbeda, ideologi yang berbeda dan seterusnya, mempermudah terjadinya pertentangan-pertentangan yang mengundang kegoncangan-kegoncangan. Keadaan demikian menjadi pendorong terjadinya perubahan-perubahan dalam masyarakat.
- f). Ketidak puasan masyarakat terhadap bidang-bidang kehidupan tertentu. Ketidak puasan yang berlangsung terlalu lama dalam sebuah masyarakat kemungkinan besar akan mendatangkan revolusi.

Jika dicermati, di era globalisasi dan era informasi seperti saat ini, faktor-faktor sudah menjadi ciri kehidupan sosial kemasyarakatan, sehingga perubahan, baik dalam pengertian lambat maupun cepat, tidak mungkin bisa dibendung lagi.

Dalam menggambarkan corak perubahan masyarakat yang akan berkembang di masa sekarang maupun masa depan, para ahli ilmu sosial mengatakan bahwa hal itu ditandai dengan beberapa *trend* dominan dan objektif, yang antara lain adalah :²³

Pertama, terjadinya teknologisasi kehidupan yang berakibat pada revolusi ilmu pengetahuan dan teknologi. Masyarakat teknologis ditandai dengan adanya pembakuan kerja dan perubahan nilai, yaitu makin dominannya pertimbangan efisiensi dan produktifitas. Faktor efisiensi dan produktifitas merupakan aspek paling dominan dalam pergerakan masyarakat teknologi. Hubungan kerja dan kekerabatan akan bergeser ke arah efisiensi dan produktifitas itu.

Kedua, kecenderungan perilaku masyarakat yang semakin fungsional. Masyarakat seperti ini ditandai dengan pola hubungan sosial yang hanya dilihat dari sudut kegunaan dan kepentingan. Keberadaan seseorang sangat ditentukan oleh seberapa jauh ia bermanfaat untuk orang lain. Tegasnya, akan terjadi pergeseran pola hubungan sosial dari *affective* ke *affective neutral*, perubahan hubungan yang bersifat personal dan emosional ke hubungan yang bersifat efektif dan netral.

Ketiga, masyarakat padat informasi. Masyarakat seperti ini cenderung berpikiran bahwa keberadaan seseorang sangat ditentukan oleh seberapa besar ia menguasai informasi. Proses penguasaan informasi sangat ditentukan oleh sistem nilai yang dibangun secara objektif dan terbuka di tengah masyarakat. Masyarakat yang padat informasi akan semakin

²³ Al-Munawar, *Hukum*, 203.



bergerak ke depan apabila dia diatur oleh sebuah sistem yang terbuka dan dijalankan secara efektif oleh masyarakat. Pada akhirnya akan tercipta budaya yang menghargai pluralitas sosial.

Perubahan memang melekat pada masyarakat dan kehidupan manusia, namun perubahan di abad dua puluh memang sungguh istimewa. Bagi dunia hukum, perubahan-perubahan yang sedemikian itu senantiasa merupakan tantangan yang harus dijawab. Dengan memberikan jawaban itu, hukum melakukan adaptasi. Hukum dan sistem hukum yang tidak mampu melakukan adaptasi yang demikian itu akan ambruk.²⁴

Pada dasarnya hukum-hukum diundangkan untuk kepentingan manusia, dan kepentingan manusia itu tidak sama antar satu dengan yang lainnya karena ada perbedaan waktu dan tempat. Apabila suatu hukum yang diundangkan itu pada saat dibuat dipandang sebagai kebutuhan, kemudian pada saat yang lain kebutuhan akan hukum itu sudah tidak ada lagi, maka adalah suatu tindakan bijaksana untuk menghapus hukum itu dan menggantinya dengan hukum baru yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman. Hal itu diungkapkan oleh al-Maraghi dan Rasyid Ridha dalam tafsirnya masing-masing.

Fiqh atau ijtihad dalam Fiqh adalah memberikan kerangka syar'i atas realitas, baik realitas individual maupun kolektif, realitas organisas maupun negara. Antara Fiqh dan realitas mempunyai hubungan yang tidak terpisahkan, sehingga ketika keduanya terpisah, di mana Fiqh berjalan

²⁴ Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 205.

di satu tempat dan realitas berjalan di tempat yang lain serta saling berjauhan, maka yang terjadi adalah saling melemahkan.²⁵ Realitas menjadi lemah secara syar'i karena tidak mendapatkan legitimasi syara', sedangkan Fiqih menjadi lemah karena jauh dari jangkauan kaum muslimin sebagai penggunaannya.

Hal yang mendesak untuk dilakukan oleh para pakar hukum Islam saat ini adalah perlunya menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan merumuskan suatu metodologi sistematis yang mempunyai akar yang kokoh.

Di sinilah letak pentingnya rumusan-rumusan metodologi kontemporer untuk menjaga keutuhan norma-norma keilahian, kemanusiaan, dan kemaslahatan yang benar bagi perkembangan kehidupan. Cita-cita ini akan terwujud apabila para ahli hukum Islam berani meninjau kembali sejarah perkembangan hukum Islam itu untuk menjawab berbagai tantangan dan permasalahan yang timbul kini dan esok .

Menjawab tantangan dalam menghadirkan hukum Islam (hukum Fiqih) dalam format yang kontemporer tentunya diperlukan ijtihad yang kontemporer pula, dalam hal ini al-Qaradhawi menawarkan format ijtihad kontemporer, sebagaimana ditawarkan dalam bukunya yang berjudul *al-Ijtihad al-Mu'ashir*, sebagai berikut:²⁶

²⁵ Ar-Raysuni, *Al-Ijtihad*, 64.

²⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Ijtihad al-Mu'ashir Baina al-Indhibit wal Infirath*, Terj. Abu Barzani "Ijtihad Kontemporer Kode etik dan Berbagai Penyimpangan", (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 28 -31.



- a). *Ijtihad Intiqā'i*. Ijtihad sebagai aktivitas nalar manusia yang dikerahkan secara maksimal untuk menghasilkan hukum syara' memiliki lapangan yang luas. Karena sesungguhnya dengan Ijtihad syari'at Islam menjadi subur dan kaya serta mampu beradaptasi dengan berbagai kondisi dan situasi zaman. Hal ini dapat direalisasikan jika ijtihad dilakukan dengan benar dan memenuhi kriteria yang ditentukan oleh para ahli dan tepat pada tempatnya.²⁷

Ijtihad intiqā'i adalah memilih salah satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat dalam warisan fiqih Islam, yang penuh dengan fatwa dan keputusan hukum.²⁸ Dalam hal ini Yusuf al-Qaradhawi memperkuat pendapat Imam Syafi'i dan Ibnu Rusyd.

- b). *Ijtihad Insyā'i*. Maksud ijtihad *insyā'i* adalah pengambilan konklusi hukum dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu. Bisa pula berarti cara seseorang mujtahid kontemporer untuk memilih pendapat baru dalam masalah itu, yang belum ditemukan di dalam pendapat ulama salaf. Boleh juga ketika para pakar Fiqih terdahulu berselisih pendapat sehingga terkandung pada dua pendapat, maka mujtahid masa kini memunculkan pendapat ketiga.
- c). Integrasi antara *Ijtihad Intiqā'i* dan *Insyā'i*. Di antara bentuk ijtihad kontemporer adalah ijtihad perpaduan antara *intiqā'i* dan *insyā'i*, yaitu memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.

²⁷ Ibid, 7.

²⁸ Ibid, 24.

Namun demikian, al-Qaradhawi masih perlu melengkapi model ijtihad tersebut. Ijtihad kontemporer menurutnya harus menekankan pentingnya perhatian terhadap realitas sosial yang melingkupi. Dia mengatakan dalam bukunya yang berjudul *al-Ijtihad wa at-Tajdid baina ad-Dhawabith asy-Syar'iyah wa al-Hajat al-'Ashriyyah* bahwa memahami realitas sosial merupakan bagian kedua dari proses formulasi hukum, sebagai pelengkap teks-teks keagamaan yang pada dasarnya diturunkan untuk berdialog dengan realitas. Dengan demikian, kewajiban seorang mujtahid adalah mencermati seluk-beluk keadaan zamannya.²⁹ Ungkapan senada juga ditemukan dalam Disertasinya yang kemudian dicetak menjadi buku yang berjudul *Fiqih az-Zakah* yang menyatakan bahwa dalam berijtihad perlu mencari pendapat yang lebih unggul yang tidak menyimpang dari *maqashid asy-Syari'ah* serta kaidah umumnya lalu disesuaikan dengan keadaan masa kini dan perkembangan masyarakat muslim di dalamnya. Karena suatu pendapat mungkin cocok dengan suatu masa tertentu namun tidak cocok untuk masa yang lain, atau kadang cocok untuk lingkungan tertentu namun tidak cocok untuk lingkungan yang lain, sehingga para ulama seperti Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah dan yang lainnya mengatakan bahwa fatwa bisa berubah seiring dengan perubahan tempat, masa, situasi dan kondisi.³⁰

Pertanyaan kemudian, realitas sosial yang bagaimanakah yang dimaksudkan oleh al-Qaradhawi sebagai hal yang berpengaruh dalam proses formulasi hukum Fiqih? Hal itu akan dijawab dalam pembahasan berikut.

²⁹ Al-Khadimi, *Al-Ijtihad*, , 67.

³⁰ Al-Qaradhawi, *Fiqh az-Zakah*, 9.



Pembahasan ini akan dimulai dengan memaparkan mengenai awal mula alur berpikir al-Qaradhawi dalam memandang Islam. Menurutnya Islam adalah agama realistik. Dengan dasar pemikiran semacam itu tentunya ketika Islam kemudian dihadirkan dalam wajahnya yang tidak realistik, hal itu tentunya tidak sejalan dengan semangat Islam. Setelah itu, akan dibahas mengenai Fiqih menurut pemahaman al-Qaradhawi dan pembahasan mengenai realitas sosial yang dipahami oleh al-Qaradhawi.

1. Pandangan Al-Qaradhawi Terhadap *Wāqī'iyah al-Islām*

Wāqī'iyah al-Islām berarti bahwa Islam selain berisi tentang ajaran-ajaran akhlak yang bersifat ideal juga mempunyai cara tersendiri untuk memperlakukan realitas yang sedang bergulir. Hal itu, menurut al-Qaradhawi (2001) bisa ditelusuri melalui ajaran-ajaran Islam dalam al-Qur`an maupun sunnah Rasul, di antaranya adalah sebagai berikut:³¹

- a). Al-Qur`an mengajarkan bahwa jika seseorang mendapat perlakuan jelek dari orang lain, maka ia diperbolehkan membalas secara setimpal. Ini terlihat dalam al-Qur`an surat an-Nahl: 126. Hal ini dipandang sebagai perlakuan yang realistik, tidak seperti ajaran Injil yang mengajarkan: "jika ada seseorang yang menampar pipi kananmu maka berikanlah pipi kirimu, jika ada orang yang mencuri bajumu maka berikanlah sarungmu". Ajaran seperti ini terlalu ideal yang mungkin bisa dilakukan oleh orang-orang *hawarī* yang mengikuti nabi Isa saat itu, namun hal itu tidak cocok untuk menjadi perundang-undangan umum untuk diterapkan sepanjang zaman.

³¹ Yusuf al-Qaradhawi, *Taysir al-Fiqh al-Islamī*, terj, Zuhairi Misrawi, M. Imdadun Rahmah, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2001), 15.

- b). Dalam menjaga hak-hak manusia, Islam tidak membatasi dirinya dengan hanya mengajarkan tentang akhlak saja, namun lebih dari itu, Islam juga mengajarkan tentang aturan pidana (*al-'uqubat*). Karena pada kenyataannya terkadang manusia tidak cukup hanya diberi pengarahan dan wejangan, namun perlu diberikan "pelajaran" untuk menghentikan kejahatannya. Bahkan dalam memberikan hukuman dalam Islam ada dua cara, yaitu pertama melalui ukuran yang pasti dan tidak boleh dikurangi melalui *al-hudud* dan *al-qishash* yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an, sunnah, dan Ijma', dan cara kedua melalui *ta'zir*, yaitu hukuman yang diserahkan kepada pihak yang berwenang.
- c). Adanya hukum khusus dalam keadaan darurat, baik darurat secara individual maupun kolektif. Dalam keadaan darurat hal-hal yang haram dalam keadaan normal bisa menjadi halal, baik dalam hal makanan, minuman, pakaian, dan lain sebagainya. Hal itu disyari'ahkan untuk memberikan jalan keluar bagi umat serta menolak adanya kesempatan dalam beragama.
- d). Islam mengakui adanya perubahan dalam kehidupan manusia, baik yang disebabkan karena rusaknya zaman, perkembangan pola hidup masyarakat, maupun munculnya keadaan yang memaksa. Menyikapi hal ini, para ahli Fiqih memperbolehkan adanya perubahan fatwa yang disebabkan oleh adanya perubahan waktu, tempat, kebiasaan, situasi dan kondisi. Para ahli Fiqih tersebut berpedoman pada apa yang telah dilakukan oleh para Sahabat, terutama *al-khulafa' ar-rasyidun*.



e). Adanya *at-Tadarruj* (berangsur-angsur) dalam mewajibkan ataupun mengharamkan sesuatu. Dalam mewajibkan sesuatu contohnya shalat pada awal mulanya diwajibkan hanya dua rakaat, puasa pada awalnya diberi keleluasaan untuk melakukan atau tidak, zakat pada awalnya ketika di Makkah diwajibkan tanpa disertai dengan *nishab*, ukuran, dan *haul*, besarnya pun diserahkan pada orang yang memberi serta disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat. Begitu pula dalam hal mengharamkan sesuatu, tidak dilakukan secara mendadak, namun perlu ada persiapan matang secara psikologis untuk menerimanya. Hal yang paling jelas terlihat dalam hal ini adalah pengharaman *khamr* (arak) yang dilakukan melalui beberapa tahapan sebagai mana dijelaskan dalam al-Qur`an.

Cara pandang seperti itulah yang mendasari pemikiran al-Qaradhawi dalam memandang realitas sosial kekinian. Jika Islam adalah agama yang realistik, tentunya hukum-hukumnya pun harus bersifat realistik, tidak mengesampingkan realitas yang sedang berjalan.

2. Pandangan al-Qaradhawi Terhadap Fiqih.

Dalam bukunya yang berjudul *Madkhal li Dirasah asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, al-Qaradhawi menerangkan mengenai hubungan antara syari'ah dengan Fiqih. Kedua istilah ini –menurutnya- sering disalah pahami oleh banyak orang, hingga ada yang mengatakan bahwa perbedaan antara keduanya adalah syari'ah berasal dari Allah sedangkan Fiqih adalah buatan manusia. Bahkan, dengan meyebarinya paham taklid dan fanatisme madzhab, sebagaimana dikatakan oleh

Sayyid Sabiq syari'ah dikerucutkan dan dipahami sebagai pendapat para ahli Fiqih.³²

Menurut al-Qaradhawi, syari'ah adalah segala sesuatu yang berasal dari Allah yang berupa hukum-hukum yang ditetapkan melalui al-Qur`an dan sunnah serta dari dalil-dalil lain, seperti ijma' dan qiyas. Sedangkan Fiqih³³ adalah ilmu yang berhubungan dengan cara pengambilan hukum-hukum syara' yang amaliyah dari dalil-dalilnya yang terperinci. Fiqih juga bisa diartikan sebagai kumpulan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Hubungan antara keduanya bagaikan hubungan antara jalan dan tujuan, jika syari'ah ibarat tujuan maka Fiqih adalah jalannya. Dengan demikian Fiqih adalah ilmu syar'i karena ia dibangun atas dasar wahyu ilahi. Peran akal manusia dalam menetapkan hukum dalam Fiqih selalu berada dalam koridor dasar-dasar syari'ah dan tidak terlepas dari batasan-batasannya.³⁴

³² Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Cairo: Dar al-Fath, 1996), juz 1, 15.

³³ Menurut Abu Zahrah, fikih mengandung dua pengertian, pertama adalah mengetahui hukum-hukum syara', dan pengertian kedua, adalah mengetahui dalil-dalil setiap permasalahan secara terperinci. Sedangkan hubungan antara fikih dengan ushul fikih mirip dengan hubungan antara ilmu nahwu dengan penulisan dalam bahasa arab, atau mirip hubungan antara ilmu mantiq (ilmu logika) dengan ilmu filsafat. Ushul fikih ibarat jalan yang harus ditempuh oleh seorang faqih. Misalnya untuk menjelaskan bahwa dalil al-Qur`an lebih kuat dari dalil sunnah, dalil sunnah lebih kuat dari dalil qiyas dan dalil-dalil dalam ushul fikih yang lain, dan seterusnya. Lihat : Ibid, Muhammad Abu Zahrah, 8.

³⁴ Al-Qaradhawi, *Taysir*, 21.



3. Pandangan al-Qaradhawi mengenai Urgensitas Proses Perumusan Hukum Fiqih Terhadap Realitas Sosial.

Dalam bukunya yang berjudul *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*,³⁵ al-Qaradhawi mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan realitas adalah segala yang ada di sekitar kehidupan manusia dan mempunyai pengaruh, baik pengaruh positif maupun negatif; baik mengenai realitas alam, iklim, keadaan suatu tempat, atau kepribadian seseorang; baik mengenai realitas kaum muslimin atau para non-muslim. Pemahaman terhadap realitas ini menjadi penting, sebab dengan demikian memungkinkan untuk memberi jalan dalam mempertimbangkan bagaimana hubungan kita dengan realitas yang ada, serta bagaimana membatasi diri dalam menghadapi realitas. Apakah dengan itu realitas bisa diterima atau tidak? baik diterima secara keseluruhan atau sebagian. Hal yang juga penting diperhatikan juga adalah, apakah dasar penolakan dan penerimaan itu?

Untuk itu, realitas sosial perlu dicermati dan dikaji secara detil untuk sampai pada esensinya. Lebih-lebih seiring dengan kemajuan yang pesat dalam bidang ilmu dan teknologi yang berimbas pada perubahan perilaku manusia, tentunya menyisakan banyak ruang untuk dijadikan lahan kajian bagi para mujtahid untuk selanjutnya dapat memberikan hukum terhadapnya.

Sebuah ungkapan dalam ushul Fiqih mengatakan bahwa "*al-Hukmu 'ala asy-syai` far'un min tashawwurih*" yang bisa diterjemahkan bahwa memberikan hukum terhadap sesuatu merupakan cabang dari penggambarannya atau bagian dari

³⁵ Al-Qaradhawi, *Al-Sunnah*, 292.

pendeskripsiannya. Dengan demikian, jika penggambaran atau pendeskripsian salah akan berakibat pada pemberian hukum yang salah pula.

Di situlah letak pentingnya mengkaji esensi realitas dalam berbagai bidangnya, politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Di samping itu, di era modern pergeseran paham mengenai posisi kaum perempuan juga perlu mendapat perhatian, mengingat dalam Fiqih klasik kebanyakan bernuansa patriarkhis yang mendiskreditkan posisi perempuan. Di era modernitas seperti ini, lebih-lebih di negara-negara yang menganut demokrasi sebagai sistem pemerintahannya, posisi perempuan tentunya sangat jauh berbeda dengan apa yang berlaku di masa lalu.

Untuk menghasilkan hukum Fiqih yang tepat sasaran, perilaku Rasulullah dan para Sahabatnya dalam menyikapi realitas pada permulaan Islam perlu dikaji dan dijadikan referensi dalam memperlakukan realitas saat ini. Inilah metode yang dianut al-Qaradhawi. Contoh-contoh mengenai hubungan antara realitas sosial dan dalam proses perumusan hukum banyak ditemukan dalam berbagai buku dan artikel yang ditulisnya. Untuk lebih jelasnya, studi kasus kontemporer mengenai hal tersebut akan dikaji dalam pembahasan selanjutnya.

Untuk mendukung apa yang telah diungkap al-Qaradhawi mengenai pentingnya kajian terhadap realitas pada masa permulaan Islam, al-Qaradhawi tidak mengingkari apa yang telah dilakukan oleh Syaltout yang mengkategorikan sunnah Rasul dalam kategori *sunnah tasyri'iyah* dan *sunnah gairu tasyri'iyah*, sebagaimana telah dipaparkan.



Untuk melangkah lebih detil lagi, sebagai bahan perbandingan, tulisan lain mengenai hal ini juga bisa ditemukan dalam bukunya Ibnu 'Asyur yang berjudul *Maqasid asy-Syariah al-Islamiyyah*³⁶ yang menjelaskan bahwa dalam memahami sunnah Rasul perlu adanya penyelidikan mengenai situasi yang sedang berjalan saat itu, serta dalam keadaan bagaimana sunnah tersebut muncul. Dalam hal ini Ibnu 'Asyur mengidentifikasi adanya 12 (dua belas) situasi di mana sunnah Rasulullah, baik *qauli* (perkataan) maupun *fi'li* (perbuatan) muncul. Sebagian dari dua belas situasi tersebut telah dibahas oleh al-Qarafi dan sebagian yang lain dikemukakan sendiri oleh Ibnu 'Asyur.

Dua belas situasi yang dimaksud berupa; situasi memberikan hukum syari'ah terhadap sesuatu (*hal at-tasyri'*), memberi fatwa, memutuskan suatu perkara (*hal al-Qadha'*), memberi perintah (*hal al-imarah*), memberi petunjuk/arahan (*hal al-hadyi wa al-irsyad*), mendamaikan antara kedua belah pihak (*hal al-mushal ahah baina an-nas*), memberi isyarat kepada orang yang minta diberi isyarat (*hal al-Isyarah'ala almustasyir*), memberi nasehat (*hal an-nashihah*), meminta untuk melakukan hal terbaik (*haml an-nufus 'ala al-akmal min al-ahwal*), mengajarkan mengenai pelajaran "kelas tinggi" (*hal ta'lim al-haqiqah al-'aliyah*), mengajari tata krama (*hal at-ta'dib*), dan memberikan arahan yang tidak ada hubungannya dengan tasyri' (*hal at-tajarrud 'an al-irsyad fi ma yata'allaq-u bi ghairi ma fi hi at-tasyri'*). Untuk lebih jelasnya bisa dirujuk dalam kitab *Maqasid asy-Syariah al-Islamiyyah* karangan Ibnu 'Asyur.

³⁶ Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Maqasid asy-Syariah al-Islamiyyah*, (Jordan: Dar an-Nafais, 1995), 153.

Secara lebih sistematis, metode/pendekatan yang dilakukan oleh al-Qaradhawi dalam menyikapi hubungan antara realitas sosial dengan perumusan hukum Fiqih adalah sebagai berikut.

- a). Mengumpulkan ayat-ayat al-Qur`an yang mendukung ide besarnya yang meyakini perlunya menampilkan hukum Fiqih yang bisa diterima oleh umat tanpa adanya unsur pemberatan. Di antara ayat-ayat al-Qur`an yang sering dijadikan dasar oleh al-Qaradhawi dalam hal ini adalah ayat-ayat yang bertemakan keringanan yang diberikan oleh Allah kepada umat manusia, misalnya bisa ditemukan dalam surat al-Baqarah: 185, an-Nisa: 28, dan al-Maidah: 6.³⁷
- b). Mengetengahkan bukti-bukti yang jelas melalui hadits Rasulullah yang mendukung keyakinannya bahwa hukum bukanlah sesuatu yang statis, ia menerima perubahan-perubahan sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Misalnya sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, di mana Rasulullah bersabda, “permudahlah umat dan jangan persulitkan mereka, berilah mereka kabar gembira dan jangan biarkan mereka lari meninggalkan Islam”. Selain itu al-Qaradhawijuga sering bersandar pada hadits-hadits yang sifatnya merekam suatu kejadian yang mendukung pendapatnya, seperti hadits yang menceritakan tentang seseorang yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya pada siang bulan Ramadhan.³⁸

³⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Fi Fiqh al-Awlawiyyat: Dirasah Jadidah fi Dhau` al-Qur`an wa as-Sunnah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2000), 72.

³⁸ Ibid.



- c). Menelusuri praktek-praktek para sahabat Rasulullah dalam berhukum, di mana mereka tidak mengesampingkan realitas sosial. Bahkan para sahabat Rasulullah dalam beberapa kasus memberikan hukum yang berbeda dengan hukum yang diberikan oleh Rasulullah karena didasari oleh perbedaan realitas. Misalnya, hukum thalak tiga yang diucapkan dalam satu kalimat dihukumi thalak satu di masa Rasulullah, sedangkan di masa Umar bin Khattab hal itu dihukumi sebagai thalak tiga.
- d). Mengikuti jejak para salaf. Guna menancapkan akar mengenai keyakinan yang dianutnya, al-Qaradhawi sering mengutip kata-kata pada ulama terdahulu dalam menyikapi realitas sosial. Beberapa nama yang sering disebut-sebut dalam berbagai tulisan ilmiahnya adalah Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah³⁹, Al-Qarafi⁴⁰, dan Ibnu

³⁹ Ibnu Al-Qayyim al-Jauziyyah (691-751 H/1292-1350 M). Nama lengkapnya Muhammad bin Abu Bakar bin Ayyub bin Sa'd, bin Huraiz az-Zar'i ad-Dimasyqi, Syamsuddin Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah. Ia adalah ahli fikih dan ushul fikih madzhab Hambali. Ia juga ahli hadits, nahwu, sastra, penceramah dan khatib. Lahir tahun 691 H di Damaskus. Pendidikannya ditempuh di tempat kelahirannya dengan mendengar hadits dari Taqiy Sulaiman, Abu Bakar Abd ad-Dayim, Mut'im, Ibnu as-Syirazi, Ismail bin Maktum. Belajar bahasa arab pada Abu al-Fath, al-Majd al-Tunisi. Belajar fikih pada al-Majd al-Harani. Belajar ilmu fara'idh pada ayahnya Abu Bakar. Belajar ushul fikih pada as-Shafi al-Hindi dan Ibnu Taimiyyah. Karyakaryanya, *l'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Aalamin* (ushul fikih), *Hadi al-Arwah ila Dar al-Afrah*, *Ighasah al-Lahfan il fi Masayid asy-Syaithan*, *Zad al-Ma'ad fi Hadyi Khair al-'Ibad* (hadits), *at-Turuq al-Hukmiyyah fi as-Siyasah asy-Syar'iyah* (fikih), dll. Meninggal dunia pada tahun 751 di Damaskus, dan dimakamkan di Bab as-Shagrir.

⁴⁰ Al-Qarafi, (w. 680 H/1284 M). Nama aslinya Ahmad bin Idris bin Abdurrahman bin Abdullah bin Yallin as-Sanhaji al-Mishri al-Maliki. Abul Abbas bergelar Syihab ad-Din. Lahir di Bahansa. Pernah berguru pada Izzuddin bin Abdussalam as-Syafi'i, Jamaluddin Ibn al-Hajib, Syarafuddin al-Fakahani, Abu Abdullah al-Baquri, Syarafuddin al-Karki, dan Abu Bakar al-Idrisi. Al-Qarafi adalah ulama besar, seorang imam terkemuka madzhab Maliki, ahli hadits, pemikir dan ahli fikih, ushul fikih, tafsir, ilmu-ilmu

‘Abidin⁴¹.

Pada akhirnya, al-Qaradhawi menegaskan bahwa dalam Fiqih atau ushul Fiqih lama, realitas sosial yang menyebabkan perubahan fatwa⁴² diidentifikasi sebanyak 4 (empat) macam, yaitu tempat, waktu, kebiasaan (*urf*), dan

rasional, kalam dan nahwu. Karya-karyanya: *at-Tanqih* dan syarahnya, *Syarh al-Mahsul Ar-Razi*, *Anwar al-Buruq fi Anwar al-Furuq* (ushul fikih), *aS-sakhirah* (fikih), *Syarh at-TahSib*, *al-Ajwibah al-Fakhirah’ala al-As’ilah al-Fajirah fi Radd’ala Ahl al-Kitab*, *al-Amaniyah fi Idrak an-Nihayah*, *al-Ahkam fi al-Furuq bain al-Fatwa wa al-Ahkam*. Meninggal dunia di Bidir Tin Mesir Kuno dan dimakamkan di Qarafah Kubra Mesir tahun 684 H.

⁴¹ Ibnu ‘Abidin (1198-1252 H/1714-1836 M). Nama aslinya Muhammad Amin bin Umar bin Abdul Aziz bin Najmuddin bin Muhammad Shalahuddin atau lebih dikenal dengan panggilan Ibnu ‘Abidin. Lahir di Damaskus tahun 1198. Ia didik dalam keluarga yang taat beragama. Pernah berguru pada Sa’id al-Hamawī dan belajar fikih maṢhab Syafi’i; kemudian ia berguru pada Muhammad as-Salimi al-Umarī mengenai madzhab Hanafi. Setelah itu ia berguru pada al-‘Amir al-Misrī. Karangannya: *Radd al-Mukhtar’ala ad-Durr al-Mukhtar* yang dikenal dengan *Hasyiyah Ibn ‘Abidin* (fikih), *Raf’u al-Anzar*, *al-‘Uqud ad-Duriyyah’ala Tanqih al-Fatawa al-Hamidiyyah*, *Nasamatul Ashar’ala Syarh al-Manar* (fikih), *Hasyiyah al-Muthawwal* (balaghah), *ar-Rahiq al-Makhtum* (ilmu waris), Hawasyi Tafsir al-Baidhawī. Meninggal di Damaskus tahun 1252 H dan dimakamkan di pemakaman Bab as-Shaghir.

⁴² Al-Qaradhawi lebih suka menggunakan ungkapan “perubahan fatwa” sebagaimana digunakan oleh Ibnu al-Qayyim daripada ungkapan “perubahan hukum-hukum” yang digunakan oleh majalah *al-ahkam al-‘adliyyah* dengan dua alasan. *Pertama*, penyebutan kata “hukum-hukum” termasuk soal nash dan ijtihad serta qath’i dan Ṣanni di dalamnya. Meskipun di sana pasti ada hukum-hukum yang yang tidak bisa berubah dan tidak boleh diganti, yaitu hukum-hukum nash yang qath’i dalam penetapan dan pengambilannya sebagai dalil. *Kedua*, perubahan hukum bukan hanya karena perubahan zaman, tetapi juga karena tempat dan keadaan sebagaimana telah diungkapkan oleh Ibn al-Qayyim. Maka penggunaan istilah “perubahan fatwa” di sini jelas lebih benar. Dalam wawancara dengan TV al-Jazirah, 2007, al-Qaradhawi mengatakan lebih jelas lagi mengenai perbedaan hukum syar’i dengan fatwa. Menurutnya, hukum syar’i adalah perintah Allah (*khithab allah*) yang berhubungan dengan perilaku mukallaf, baik untuk melakukan, meninggalkan, atau memilih sesuatu. Dalam hal ini hukum tersebut ada lima, yaitu wajib, haram, mustahab, makruh, dan mubah. Sedangkan fatwa adalah *tanazzul al-Hukm* (menurunkan/memberikan hukum) atas suatu realitas. Lihat : Yusuf, *Madkhal*, 114.



situasi atau kondisi. Setelah melalui kajian yang mendalam atas literatur-literatur Fiqih klasik dan perubahan yang terjadi seiring dengan lajunya waktu, al-Qaradhawi menambahkan 6 (enam) hal yang menurutnya juga mempunyai pengaruh dalam perubahan fatwa pada saat ini. Dengan demikian ada 10 (sepuluh) macam perkara yang dianggap oleh al-Qaradhawi mempunyai pengaruh dalam perubahan fatwa (*mujibat taghayyur al-Fatwa*). Hal itu akan dijelaskan dengan disertai contoh masing-masing dalam paragraf berikut.

- a). Perubahan situasi dan kondisi (*al-hal*). Perubahan situasi atau kondisi di sini bisa dicontohkan bahwa kondisi seseorang sedang sakit berbeda dengan kondisi sehat, situasi sedang dalam kesempitan berbeda dengan situasi leluasa, situasi sedang bepergian berbeda dengan situasi tinggal di rumah, dan lain sebagainya. Contoh dari hal ini adalah ketika ada seseorang datang kepada Ibnu Abbas menanyakan mengenai taubatnya si pembunuh, apakah diterima atau tidak? Kepada orang tersebut Ibnu Abbas mengatakan bahwa taubatnya pembunuh tidak akan diterima oleh Allah. Ketika orang yang bertanya tersebut telah pergi, salah seorang sahabat Ibnu Abbas berkomentar: “kami sebelumnya mendengar darimu tidak seperti itu”. Lalu Ibnu Abbas menjawab: “ketika aku melihat mukanya, terlihat olehku dia sedang marah dan ingin membunuh seorang mukmin”. Jika seandainya yang datang kepada Ibnu Abbas adalah orang yang telah membunuh orang lain lalu menyesal dan ingin bertaubat tentunya Ibnu Abbas akan mengatakan bahwa pintu taubat masih terbuka.
- b). Perubahan zaman (*az-zaman*). Yang dimaksud dengan perubahan zaman di sini bukanlah perubahan dari tahun

yang satu ke tahu yang lain, namun yang dimaksudkan adalah perubahan perilaku manusia yang disebabkan oleh perubahan zaman. Zaman di mana kita hidup saat ini tidak sama dengan zaman orang-orang yang hidup di masa lalu. Perubahan mungkin juga diartikan sebagai perubahan perilaku manusia dari perilaku yang baik menjadi jelek, dari jelek menjadi lebih jelek, dan seterusnya. Contoh perubahan fatwa yang disebabkan karena perubahan zaman bisa dilihat dalam fatwa hukum mengenai hukuman bagi peminum *khamr* (arak). Pada masa Rasulullah tidak ada hitungan cambukan tertentu bagi peminum arak. Kemudian di masa Abu Bakar peminum arak dihukum 40 (empat puluh) kali cambukan. Pada masa Umar bin Khattab peminum arak dihukum dengan 80 (delapan puluh) kali cambukan. Yang cukup unik adalah bahwa di masa Ali bin Abu Thalib hukuman dikembalikan menjadi 40 (empat puluh) kali cambukan, padahal di masa Umar bin Khattab Ali lah yang mengusulkan agar peminum arak dicambuk 80 (delapan puluh) kali.

- c). Perubahan tradisi (*al-'urf*). Maksud dari *'urf* di sini adalah segala sesuatu yang menjadi kebiasaan dalam kehidupan manusia, baik berupa perkataan ataupun perbuatan, baik ataupun buruk. Contoh mengenai hal ini bisa dilihat dari penetapan *nishab* emas dan perak, di mana Rasulullah memberikan batas *nishab* emas sebesar 20 Dinar (85 gram) perak sebesar 200 Dirham (595 gram). Pada saat itu, nilai 20 Dinar emas setara dengan nilai 200 Dirham perak dan *nisha* disandarkan pada hal itu. Namun ketika tradisi manusia berubah, di mana harga perak menurun dibandingkan harga emas, sehingga *nishab* dengan menggunakan standar



emas senilai 10 (sepuluh) kali lipat dibanding *nishab* dengan menggunakan standar perak, maka yang paling tepat untuk saat ini adalah menggunakan standar emas sebagai *nishab*. Demikian ini dikarenakan memiliki 85 gram emas lebih pantas dianggap kaya secara syar'i dari pada memiliki 595 gram perak.

- d). Perubahan tempat (*al-Makan*). Tidak bisa dimungkiri bahwa perbedaan tempat berpengaruh pula pada pola pikir dan perilaku, sehingga mengakibatkan pula perubahan dalam segi hukum. Dalam hal ini desa tentunya berbeda dengan kota, negara dengan musim dingin berbeda dengan negara dengan musim panas, seorang muslim yang tinggal di negara muslim berbeda dengan yang tinggal di negara non-muslim, dll. Contoh dalam hal ini adalah dibolehkannya melakukan tayamum jika udara dalam keadaan sangat dingin dan tidak memungkinkan memanaskan air.
- e). Perubahan paradigma berpikir (*ar-ra'yu wa al-fikr*). Dengan terbukanya dunia saat ini menyebabkan mudahnya akses informasi dan intensifnya pola interaksi antar individu. Hal itu terkadang bisa berpengaruh cara pandang dan pola pikir seseorang sehingga bisa bergeser, dari cara pandang yang serba mempersulit menjadi lebih memberikan kemudahan-kemudahan, dari paradigma tekstualis menjadi paradigma *maqasid*, yang pada akhirnya merubah metodologi. Hal paling kentara dalam hal ini diwakili oleh Imam Syafi'i yang mempunyai dua *qaul*, yaitu *qaul qadim* dan *qaul jadid*.
- f). Perubahan tingkat kemampuan dan kemungkinan (*al-qudrat wa alimkanat*). Dengan adanya kemajuan secara revolusioner di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, menyebabkan masa kini lebih *powerful* dibandingkan masa

lalu. Hal ini mempunyai pengaruh dalam hal hukum. Contohnya adalah adanya hadits Rasul yang melarang seseorang untuk mengetuk pintu pada tengah malam agar tidak mengagetkan istrinya. Pada saat sekarang ini, dengan adanya faksimil, telepon atau *handphone*, memungkinkan bagi seseorang untuk memberitahu perihal kedatangannya pada jam tertentu, sehingga tidak mengagetkan. Hal itu tentunya mengakibatkan larangan di atas sudah tidak harus diberlakukan lagi.

g). Perubahan kebutuhan manusia (*hajat an-Nas*). Kebutuhan manusia terhadap sesuatu berubah-ubah dari masa ke masa. Hal-hal yang dulu dianggap sebagai kebutuhan tersier saat ini bisa menjadi kebutuhan sekunder. Sebagai misal, bagi orang yang hidup di negara teluk, kebutuhan terhadap kulkas (lemari es) tidak lagi bisa dianggap sebagai kebutuhan tersier. Dengan adanya realitas semacam itu, ketika berbicara masalah *nishab* zakat tentunya harus memiliki besaran yang melebihi kebutuhan dasar manusia, kebutuhan dasar untuk saat ini tidak hanya sandang, pangan dan papan, namun ada tambahan-tambahan lain yang disesuaikan dengan kebutuhan. Contoh lain dari perubahan kebutuhan manusia adalah sebuah pertanyaan dalam masalah nikah. Bolehkah seorang calon istri dalam akad nikah mengajukan syarat bagi calon suami untuk memperbolehkan si istri menyelesaikan pendidikannya sampai lulus kuliah? Jawabannya adalah boleh dan sah. Apalagi kalau si istri berprestasi secara akademis. Hal itu bisa mengacu kepada hadits Rasul: “syarat-syarat yang diajukan orang-orang muslim harus dipenuhi” (*al-Muslimun-a’ala Syuruthihim*).



- h). Perubahan situasi dan kondisi kehidupan (*al-audha' al-hayatiyyah*). Perubahan kondisi sosial politik merupakan hal yang tidak terelakkan, seiring dengan hal itu, berubah pula cara pandang manusia. Contoh konkret mengenai ini adalah mengucapkan selamat hari raya kepada pemeluk agama lain, seperti selamat natal dan sebagainya. Hal itu tentu diperbolehkan asalkan penganut agama lain tersebut hidup berdampingan dengan umat Islam dalam kondisi penuh perdamaian. Apalagi kalau mereka adalah teman, tetangga, atau rekan kerja. Hal ini berbeda dengan fatwa Ibnu Taimiyyah yang mengharamkan hal tersebut.
- i). Sesuatu yang sukar dielakkan (*umum al-balwa*). Para ahli Fiqih mengatakan bahwa *umum al-balwa* adalah menyebabkan hukum menjadi lebih ringan. Namun harus digarisbawahi bahwa hal itu berlaku untuk hukum-hukum yang tidak diharamkan secara *qath'i*. Contoh dalam masalah ini adalah adanya televisi, yang menayangkan acara yang baik maupun buruk. Fatwa yang mengharamkan menonton televisi tentunya tidak bisa diterima.
- j). Perubahan pengetahuan terhadap sesuatu (*al-ma'lumat*). Perubahan pengetahuan ini bisa dikategorikan menjadi dua, yaitu pengetahuan secara *syar'i* dan pengetahuan atas realitas kehidupan. Contoh untuk yang pertama, adalah kasus waris, dahulu al-Qaradhawi memfatwakan tidak bolehnya seorang muslim mewarisi dari seorang kafir, sebagaimana difatwakan oleh empat madzhab. Setelah menemukan adanya informasi lain yang lebih memadai dan lebih cocok akhirnya ia memfatwakan bolehnya seorang muslim mewarisi dari seorang kafir. Contoh untuk yang kedua adalah mengenai batas waktu orang hamil, dahulu

dikatakan dalam Fiqih klasik bahwa masa kehamilan bisa sampai dua tahun dalam madzhab Hanafi, atau lima tahun dalam madzhab Maliki. Saat ini, dengan adanya kemajuan teknologi kedokteran seperti USG masalah kehamilan menjadi lebih jelas dan bisa dijadikan pegangan.

Sepuluh perkara yang disebutkan di atas terlihat mempunyai hubungan yang erat dengan realitas sosial kemasyarakatan, inilah yang kemudian bisa disebut sebagai Fiqih realitas. Dalam arti realitas tersebut wajib dipertimbangkan dalam rangka menentukan hukum.

Dari paparan di atas dapat diambil simpulan bahwa dalam perspektif al-Qaradhawi, hubungan antara Fiqih dengan realitas sosial sangat erat sekali dan tidak boleh dipisahkan antara satu dengan yang lain. Fatwa hukum dalam Fiqih bisa berubah-ubah seiring dengan perubahan realitas sosial.

Meskipun realitas bisa berubah-ubah seiring dengan perubahan ruang dan waktu, namun Fiqih yang dihasilkan dari hasil interaksi dengan realitas tersebut tidak lantas menjadikannya sebagai produk yang murni buatan manusia. Fiqih tetap sebagai ilmu yang syar'i mengingat masih adanya kontak langsung dengan syari'ah dan ada aturan mainnya tersendiri di dalamnya, berbeda dengan hukum buatan manusia yang murni berdasarkan pemikiran, logika, dan *common sense*.





BAB IV

PARADIGMA YUSUF AL-QARADHAWI TERHADAP FIQH DINAMIS DAN REALISTIS

A. Ideologi al-Qaradhawi Terhadap Fiqh Realita

DARI PAPARAN mengenai pemikiran al-Qaradhawi pada bab sebelumnya, serta hasil kajian atas tulisan-tulisannya, penulis mencoba mengetengahkan perspektif al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial kekinian (*Fiqh al-waqi*)¹ sebagai berikut.

1. Fatwa hukum bisa berubah-ubah dipengaruhi oleh realitas sosial yang melingkupinya. Hal ini bukan kaidah yang baru, karena para ulama terdahulu dari berbagai periode telah mempraktekannya, seperti Ibnu al-Qayyim, al-Qarafi, dan Ibnu 'Abidin.
2. Realitas sosial yang dimaksudkan adalah segala sesuatu yang ada di sekitar kehidupan manusia dan mempunyai pengaruh, baik pengaruh positif maupun negatif.

¹ Al-Qaradhawi menyebutkan kata *fiqh al-waqi* dalam kitabnya yang berjudul *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah* namun tidak membahas secara luas, hanya dijelaskan dalam beberapa paragraf saja. Beliau juga tidak menulis buku yang berjudul *fiqh al-Waqi*.

3. Sebelum diberikan suatu hukum tertentu, realitas sosial kekinian perlu dikaji secara mendalam untuk mengetahui hakikatnya.
4. Realitas sosial pada masa permulaan Islam perlu dipelajari dan dikaji untuk dijadikan model/contoh dalam memahami karakter syari'ah Islam serta tujuan syari'ah. Istilah-istilah yang digunakan pada masa permulaan Islam harus disesuaikan dengan pemahaman masa kini, seperti kata *sha'*, *mud*, *wisq*, *qullah*, *zira'*, *dirham*, *dinar*, *auqiyah*, *rathl*, *qinthar*, dll.
5. Sebagai pengamalan realitisitas (*waqi'iyah*) Islam, hukum Fiqih hendaknya bersifat realistik dalam arti tidak menyulitkan, namun memperhitungkan tingkat kemampuan mukallaf, sehingga jika pada keadaan tertentu seperti keadaan darurat hukum bisa berubah 180 derajat, seperti dalam keadaan darurat.
6. Fiqih realitas tidak berdiri sendiri, ia adalah kelanjutan dari metode *istimbath* hukum (ushul Fiqih) yang telah berjalan selama ini. Ilmu ushul Fiqih lama tidak banyak membahas mengenai peran realitas sosial dalam proses formulasi hukum Fiqih², sedangkan untuk ushul Fiqih masa kini kajian mendalam atas realitas sosial tidak bisa dikesampingkan.

² Menurut Ibnu 'Asyur, ushul fikih lama hanya berkuat seputar pengambilan hukum dari teks-teks agama melalui qiyas. Menurut Jamal al-Barut yang mengutip perkataan ad-Darraz bahwa pengajaran ushul fikih di Universitas al-Azhar hingga permulaan abad 20 terbatas pada kitab *Jam'u al-Jawami'* dan syarah al-Mahalli yang menurut al-Khudhari sebagai kumpulan perdebatan yang tidak banyak bermanfaat, ushul fikih seolah menjadi peninggalan bersejarah yang diteliti. Lihat : Asyur, *Maqasid*, 118.



7. Fiqih realitas tidak mengesampingkan tekstualitas al-Qur`an dan sunnah, namun perlu adanya keselarasan antara teks-teks al-Qur`an dan sunnah dan esensi tujuan syari`at yang universal.

Pertanyaan yang masih tersisa adalah, sejauh mana realitas sosial diterima atau ditolak dalam proses formulasi hukum. Apakah realitas secara mutlak bisa diterima atautkah ada kriteria tersendiri dalam menerima atau menolak realitas yang sedang berlaku. Hal itu akan dikaji pada pembahasan setelahnya.

B. Macam-Macam Realitas yang Bisa Diterima dan yang Tidak.

Islam adalah agama yang "*shālihun li kulli zaman wa makan*" yang berarti bahwa ia adalah agama yang bisa diterapkan dan cocok dengan berbagai macam situasi dan kondisi yang melingkupi suatu masyarakat. Ini adalah konsekwensi Islam sebagai agama yang dibawa oleh Rasul terakhir.³

Di sisi lain, realitas kehidupan manusia senantiasa berubah bagaikan air sungai yang senantiasa mengalir, sehingga setiap kurun waktu yang berbeda mempunyai realitas yang berbeda pula.

Untuk itu, perlu adanya pemahaman yang tepat mengenai hubungan antara Islam sebagai agama terakhir dan realitas sosial yang selalu berubah; pemahaman bahwa setiap keadaan yang berbeda menyaratkan adanya penyikapan ke-Islam-an (penyikapan hukum) yang berbeda. Sebagai misal, hukum kondisi damai berbeda dengan hukum

³ Ibid, 231.

kondisi perang, hukum dalam keadaan normal berbeda dengan hukum dalam keadaan tidak normal seperti sakit, bepergian, dan lain sebagainya. Dalam hal ini al-Qaradhawi mencontohkan bahwa Rasulullah dalam sunnahnya tidak memperlakukan orang yang lemah seperti memperlakukan orang yang kuat, tidak memperlakukan orang muda seperti memperlakukan orang tua, tidak memperlakukan gadis muda seperti memperlakukan perempuan tua, dan tidak memperlakukan orang yang motivasinya sedang-sedang saja seperti memperkuat orang yang bermotivasi kuat.⁴

Sebagai konsekwensi dari pernyataan di atas, perlu adanya pemahaman yang jelas mengenai fleksibilitas Islam (*al-murunah*; wilayah Islam yang bisa dinegosiasikan) dan mengenai yang konstan dalam Islam (*as-Sabat*), yaitu dasar-dasar yang bersifat konstan dan tidak mungkin berubah dari masa ke masa (wilayah Islam yang tidak mungkin dinegosiasikan). Dalam menjawab permasalahan tersebut, al-Qaradhawi mengetengahkan pembahasan mengenai hal-hal yang konstan dan fleksibel dalam syari'ah Islam (*as-Sabat Wa al-Murunah Fi Syari'at al-Islam*) sebagaimana dijelaskan dalam tabel berikut.⁵

⁴ Ibid, Yusuf, *Madkhal*, 19.

⁵ Ibid, Yusuf, *Taysir*, 243.



Table 1. perbandingan wilayah konstan dan wilayah fleksibel dalam Islam.

Wilayah Konstan	Wilayah Fleksibel
Ibarat tujuan	Ibarat jalan yang ditempuh
Dasar-dasar Islam	Cabang-cabang Islam
Nilai-nilai agama dan akhlak	Hal-hal yang bersifat keduniaan dan amaliyah
Rukum Iman	Hal-hal selain yang disebutkan pada wilayah konstan dalam Islam, sehingga cakupannya sangat luas dan disesuaikan dengan situasi, kondisi, serta kemaslahatan umat manusia
Rukun Islam	
Hal-hal yang diharamkan secara meyakinkan seperti sihir, pembunuhan, perzinahan, riba, dan hal-hal yang secara pasti diharamkan dalam al-Qur'an dan Sunnah	
Induknya keutamaan seperti kejujuran, amanah, sabar, dan hal-hal lain yang masuk dalam katagori akhlak mulia serta dianggap oleh al-Qur'an dan sunnah sebagai cabang-cabang iman.	

Di sisi lain, realitas sosial mungkin bisa memberikan pengaruh positif bagi kehidupan manusia, namun ada kemungkinan pula ia memberikan pengaruh negatif. Oleh karena itu perlu adanya verifikasi untuk menerima atau menolak realitas sosial yang sedang berjalan.

Hal itu akan mengarahkan pada cara penyikapannya terhadap realitas sosial. Apakah Islam perlu melakukan justifikasi atau malah justru harus membebaskan diri dari dominasi dan selanjutnya melakukan perbaikan (*ishlah*) terhadap realitas yang tidak sejalan dengan ajaran Islam yang disebabkan oleh rusaknya zaman.

Menyikapi realitas yang bermata dua tersebut, al-Qaradhawi mengentengahkan pemikirannya, inilah yang akan dikaji pada pembahasan selanjutnya.

1. Realitas Sosial yang Tidak Bisa Diterima.

Tidak bisa dimungkiri bahwa saat ini masyarakat muslim berada di era materialisme dengan segala macam produknya dalam perekonomian dan kemasyarakatan serta segala macam kecenderungan dan aliran pemikiran materialis yang tidak sejalan dengan ajaran Islam.

Contoh-contoh nyata dalam hal tersebut, di antaranya adalah menjamurnya sistem bunga dalam bank, asuransi dan praktek-praktek perekonomian yang lain, mudahnya akses terhadap minuman keras dan narkoba, banyaknya kaum muslimin yang sudah tidak mengindahkan cara berpakaian secara syar'i, beredarnya film-film dan gambar-gambar yang mengarah pada pornografi dan pornoaksi, dan lain sebagainya.

Menghadapi realitas yang telah menyimpang semacam itu, al-Qaradhawi menyikapinya melalui dua cara, yang *pertama*, dengan cara membebaskan diri dari dominasinya, serta melakukan perubahan ke arah yang lebih baik, dan yang *kedua*, dengan cara menghindari dan menolak pemikiran yang dengan mudahnya menjustifikasi realitas yang rusak dan menyimpang dari ajaran Islam yang lurus.⁶

Contoh nyata dalam masalah hukum dalam hal ini adalah mengenai bunga bank, di mana sebagian orang menjustifikasinya dengan berbagai alasan, di antaranya adalah bahwa:

- a). riba pada masa kini merupakan hal yang tidak terhindarkan dalam muamalah secara umum, di mana bank-bank dan

⁶ Ibid, 288.



perusahaan-perusahaan tidak ada yang terlepas darinya, sehingga kebutuhan manusia terhadapnya tidak terelakkan.

- b). meminjamkan uang kepada orang-orang yang membutuhkan dengan imbalan bunga secara resmi, akan memberikan keuntungan bagi para peminjam dan menghindarkan mereka dari kebangkrutan, sehingga hal ini akan memberikan kebaikan dan manfaat.
- c). al-Qur`an mengharamkan riba dalam konteks yang bersifat berlipat ganda (*adh'afan mudha'afah*) karena keterangan tersebut datang setelah kata riba dalam surat Ali Imran: 130. Jika keterangan tersebut tidak berarti apa-apa tentunya tidak akan disebut setelah kata riba.

Justifikasi atas riba tersebut, sebagaimana dilakukan oleh sebagian orang, bagi al-Qaradhawi adalah bentuk penghalalan atas sesuatu yang diharamkan oleh Allah dengan dalih modernitas dan sejalan dengan realitas kekinian. Hal itu terlihat sekali menyimpang dari ajaran al-Qur`an yang secara jelas telah mengharamkan riba.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa wilayah-wilayah konstan dalam Islam tidak menerima justifikasi dalam bentuk apapun.

2. Realitas Sosial yang Bisa Diterima.

Realitas merupakan hal yang tidak bisa dikesampingkan dalam proses menentukan hukum. Namun tidak semua realitas dengan serta merta bisa dijustifikasi, sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan di atas. Namun demikian, perlu digaris bawahi bahwa wilayah konstan dalam Islam relatif terbatas dan lebih sempit jika dibandingkan dengan

wilayah kedua, yaitu wilayah yang bersifat fleksibel dan bisa dinegosiasikan seperti terlihat dalam tabel I.

Meskipun wilayah yang kedua ini luas cakupannya, namun perlu adanya identifikasi untuk memberikan gambaran secara umum. Dalam literatur ke-Islam-an, wilayah ini juga disebut dengan wilayah ijtihad yang mencakup hal-hal sebagai berikut:

1. wilayah yang posisinya tidak diketahui secara pasti dan meyakinkan melalui dalil al-Qur`an dan sunnah (*qath'i as-tsubut wa ad-dilalah*).
2. wilayah yang disebut oleh al-Qur`an secara *mujmal*.
3. wilayah yang didiamkan oleh al-Qur`an dan sunnah.
4. wilayah yang bersifat *juz`iyi* (bagian-bagian/cabang-cabang hukum).

C. Contoh Kasus Kontemporer dalam Fiqih Realitas al-Qaradhawi.

Hubungan antara Fiqih dengan realitas dan bagaimana realitas sosial berpengaruh dalam proses menentukan hukum akan terlihat secara jelas dalam contoh-contoh yang akan diketengahkan pada pembahasan ini. Pembahasan contoh-contoh dimaksud dilakukan dengan cara mengambil sampel dari fatwa-fatwa al-Qaradhawi dalam beberapa bab dalam Fiqih, di antaranya adalah yang berhubungan dengan bab shalat, zakat, puasa, dan haji (dalam Fiqih ibadah), kepemimpinan perempuan (dalam masalah politik), dan mengucapkan selamat hari raya terhadap pemeluk agama lain (dalam masalah interaksi antar manusia/*mu'amalah*).



1. Hukum Menjamak Shalat di karenakan Adanya Kebutuhan.

Pada dasarnya menjamak shalat didasarkan karena adanya beberapa sebab, di antaranya adalah karena perjalanan, turunnya hujan atau salju yang menimbulkan kerepotan jika menjalankan setiap shalat pada waktunya.

Selain itu, menjamak shalat bisa dilakukan karena adanya kebutuhan dan halangan dalam rangka menghindari kesusahan.

Ketika memberikan fatwa mengenai hukum menjamak shalat karena adanya suatu kebutuhan atau udzur dan halangan, al-Qaradhawi melihat jauh ke belakang di mana Rasulullah, sebagaimana termuat dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, pernah menjamak shalat padahal beliau tidak bepergian ataupun karena hujan. Lalu Ibnu Abbas ditanya oleh seseorang mengenai hal ini, dan dia menjelaskan bahwa Rasulullah tidak ingin memberatkan umatnya.⁷

Contoh kontemporer yang dikemukakan dalam hal ini di antaranya adalah, seorang polisi lalu lintas yang mendapat giliran tugas pada waktu menjelang magrib sampai setelah isya`, seorang dokter yang sedang mengobati pasien yang tidak dapat ditinggalkan (seperti sedang melakukan operasi), warga muslim di negara-negara yang mempunyai musim panas, seperti di Eropa, di mana waktu isya` bisa mundur sampai pertengahan malam atau lebih, sementara mereka harus bangun di pagi hari untuk melakukan aktivitas kerja.

⁷ Al-Qaradhawi, *Hadyatul*, juz 3, 712.

Fatwa al-Qaradhawi dalam hal ini berbeda dengan apa yang tercantum dalam Fiqih-Fiqih klasik yang memberikan ruang gerak aktivitas menjamak shalat secara sempit. Terlihat sekali bagaimana realitas sosial mempunyai pengaruh dalam perubahan fatwa.

2. Puasa Perempuan Hamil dan Menyusui.

Para ulama` sepakat bahwa perempuan hamil dan menyusui diperbolehkan berbuka puasa (tidak berpuasa). Namun mereka berbeda pendapat dalam hal mengqadha` dan membayar fidyah. Apabila perempuan tersebut hanya mengawatirkan keselamatan dirinya (tidak termasuk anaknya), kebanyakan ulama berpendapat bahwa mereka boleh berbuka puasa dan mengqadha`nya (tanpa membayar fidyah). Apabila perempuan tersebut mengawatirkan keselamatan anaknya, kebanyakan ulama juga berpendapat bahwa mereka wajib mengqadha`. Ada pula sebagian ulama yang berpendapat bahwa mereka wajib mengqadha` dan membayar fidyah. Dalam hal ini Ibnu Umar dan Ibnu Abbas berpendapat bahwa perempuan tersebut wajib membayar fidyah saja.

Menyikapi hal itu, al-Qaradhawi melihat pada realitas yang terjadi di mana ditemukan kasus perempuan yang setiap tahun hamil dan menyusui sehingga tidak mempunyai kesempatan untuk mengqadha`. Misalnya, pada suatu bulan puasa ia dalam keadaan hamil, pada bulan berikutnya menyusui, dan tahun selanjutnya hamil lagi dan seterusnya. Kalau perempuan dalam keadaan seperti itu diwajibkan mangqadha` puasa yang ditinggalkan karena hamil dan



menyusui, berarti ia harus berpuasa secara terus-menerus. Hal ini tentu saja merupakan sesuatu yang amat menyulitkan.

Dari tinjauan semacam itu, al-Qaradhawi memfatwakan bahwa perempuan hamil dan menyusui cukup memberi makan orang miskin (membayar fidyah) tanpa wajib mengqadha`.

3. Zakat Profesi.

Profesi atau pekerjaan adalah salah satu sarana untuk mendapatkan penghasilan atau harta benda. Realitas saat ini berbeda dengan masa lalu, di mana pada saat ini melalui profesi seseorang bisa menghasilkan harta benda yang melimpah ruah. Hal ini tidak populer dalam Fiqih klasik, sehingga pembahasan mengenai zakat profesi kurang mendapatkan ruang.

Menyikapi hal tersebut al-Qaradhawi melihat pada praktek zakat dalam syari'ah Islam, di mana zakat diwajibkan dalam banyak hal. Salah satu contoh yang diambil oleh al-Qaradhawi adalah zakat bagi para petani dari hasil panennya. Jika petani diwajibkan mengeluarkan 10% atau 5% dari hasil panennya yang *nishab*-nya (batas minimalnya) 5 (lima) *wisq* atau 647 kilogram, maka kewajiban zakat bagi orang yang berpenghasilan lebih, bahkan berlipat ganda dibandingkan penghasilan petani, tidak bisa dinafikan, karena menafikan hal itu berarti mengesampingkan realitas yang sedang bergulir.

Dari sisi dalil al-Qur`an, al-Baqarah: 59 menyandingkan antara kewajiban mengeluarkan infak (zakat) dari apa yang dihasilkan oleh manusia dan apa yang dihasilkan (keluar)

dari bumi, sehingga mewajibkan zakat hanya pada hasil bumi saja tentunya tidak dibenarkan, karena hal itu berarti memisahkan dua hal yang telah disandingkan oleh Allah dalam satu kumpulan.

Selain itu, dalam hal wajib atau tidaknya *al-ḥaul* (telah berada di tangan selama setahun), al-Qaradhawi mengatakan bahwa setelah melakukan penelitian mendalam atas dalil-dalil yang berhubungan dengan zakat, setelah melihat hikmah syari'ah, dan setelah melihat tuntutan kemaslahatan pada masa sekarang ini, dia menyimpulkan bahwa *al-ḥaul* tidak disyaratkan dalam zakat profesi, namun zakatnya wajib dikeluarkan setelah menerima hasil/upah dari suatu profesi tertentu.⁸

4. Haji Perempuan Tanpa Disertai Mahram.

Pada prinsipnya, menurut ketentuan syari'ah Islam seorang perempuan tidak boleh bepergian sendirian tanpa ditemani suami atau mahramnya. Hal ini didasarkan pada hadits-hadits yang melarang hal tersebut, di antaranya adalah hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a. yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda, "seorang perempuan tidak boleh bepergian kecuali bersama mahramnya dan seorang laki-laki tidak boleh masuk ke tempat perempuan kecuali dia bersama mahramnya". Hadits-hadits senada juga diriwayatkan oleh Malik, Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah.

Para ahli Fiqih berbeda pendapat dalam memahami hadits di atas ketika dihadapkan dengan wajibnya haji. Dalam hal ini terdapat empat pendapat, yaitu:

⁸ Al-Qaradhawi, *Fiqh az-Zakah*, 537.



- a). Sebagian mereka berpegang teguh pada *zhahir* hadits-hadits tersebut, sehingga mereka melarang perempuan bepergian tanpa disertai mahram meskipun untuk menunaikan ibadah haji.
- b). Sebagian lagi mengecualikan perempuan tua yang tidak mempunyai gairah seksual.
- c). Sebagian yang lain memberikan pengecualian apabila perempuan tersebut bersama perempuan-perempuan lain yang dapat dipercaya, bahkan sebagian mereka menganggap cukup dengan ditemani seorang perempuan muslimah yang dapat dipercaya.
- d). Pendapat keempat menganggap cukup dengan perjalanan yang aman.

Dalam menyikapi permasalahan tersebut, al-Qaradhawi memilih pendapat keempat, yaitu memperbolehkan perempuan bepergian (berangkat haji) tanpa disertai mahram asalkan dalam kondisi yang aman. Pendapat ini dipandang realistis oleh al-Qaradhawi dengan alasan adanya perbedaan zaman, di mana zaman sekarang orang bepergian sudah menggunakan alat-alat transportasi yang biasanya memuat banyak orang, seperti kapal laut, pesawat dan bus yang menimbulkan rasa percaya dan menghilangkan kekhawatiran terhadap kaum perempuan. Hal itu tentunya berbeda dengan kondisi masa lalu di mana seseorang ketika bepergian harus melewati padang pasir, dihadang perampok, dan sebagainya.⁹

Dalam contoh ini terlihat bahwa perubahan zaman berpengaruh pada perubahan hukum dalam perspektif Fiqih al-Qaradhawi.

⁹ Ibid, Yusuf, *Hadyatul*, juz 1, 446.

5. Mengucapkan Selamat Hari Raya bagi Seorang Muslim terhadap Pemeluk Agama Lain.

Ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa mengucapkan selamat hari raya kepada pemeluk agama lain, seperti mengucapkan "selamat Natal", adalah dosa besar karena berarti menyetujui kebatilan, kekafiran mereka, dan mendukung mereka terus terjerumus di dalamnya serta berarti ikut serta dalam bagian ajaran mereka.¹⁵ Di samping itu, Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *Iqtidha` ash-Shirath al-Mustaqim Mukhalafatu Ahl al-Jahim* bersikap keras dalam menyikapi masalah ini.

Dalam menyikapi permasalahan ini, al-Qaradhawi melihat pada konteks sosial di mana orang-orang muslim yang hidup di Eropa dan Amerika merasakan perlakuan baik dari orang-orang non muslim. Seorang pembimbing mahasiswa yang non-muslim dengan ikhlas membimbing mahasiswanya yang muslim, dokter non-muslim mengobati pasiennya yang muslim, serta terdapat hubungan-hubungan erat yang lain dalam mata rantai kehidupan seperti hubungan tetangga, rekan kerja, dan kawan sekolah. Dalam ajaran Islam juga terdapat ayat dalam surat al-Mumtahanah: 8- 9, di mana Allah membedakan antara orang-orang (non-muslim) yang tidak memerangi kaum muslimin dan yang memerangi. Dalam surat al-Maidah: 5 juga disebutkan bahwa sembelihan non-muslim halal dimakan dan perempuan non-muslim boleh dinikahi.¹⁰

Dengan melihat realitas sosial serta adanya dalil-dalil dalam Islam al- Qaradhawi memfatwakan bahwa

¹⁰ Ibid, juz 3, 842.



mengucapkan selamat bagi seorang muslim kepada pemeluk agama lain tidak dilarang, alias diperbolehkan. Dalam mengomentari sikap Ibnu Taimiyah yang memfatwakan larangan dalam masalah ini, al-Qaradhawi beralasan bahwa Ibnu Taimiyyah memfatwakan hal itu karena kondisi zamannya menghendaki hal itu, seandainya ia hidup di zaman sekarang, maka ia akan melihat interaksi antar manusia, di mana seolah dunia seperti suatu desa, dan dia juga akan melihat bagaimana kebutuhan orang-orang muslim dalam berhubungan terhadap umat non-muslim. Begitu juga jika dia melihat bagaimana kebutuhan dakwah Islamiyyah untuk lebih dekat dengan massa, dan perlunya menampakkan Islam dengan wajah yang ramah, damai, tidak kasar, keras, serta perlunya memberikan kabar gembira dan bukan ancaman, maka tentunya Ibnu Taimiyyah akan merubah pendapatnya atau dengan meringankannya, karena dia selalu melihat tempat, waktu dan keadaan dalam setiap fatwanya.

6. Kepemimpinan Perempuan.

Hal yang cukup menarik banyak perhatian adalah masalah kepemimpinan perempuan di mana dalam sebuah hadits Rasulullah bersabda, “tidak beruntung suatu kaum yang menguasai urusan mereka kepada perempuan” (HR. Bukhari, Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i) dan sebuah ayat dalam al-Qur`an surat al-Ahzab: 33 yang berbunyi, “hendaklah kamu tetap di rumahmu...”.

Dengan adanya hadits dan ayat di atas, sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan tidak dibenarkan keluar dari rumah kecuali karena darurat atau ada keperluan. Selain itu, ada juga yang melihat dari sisi lain yaitu dari sudut kaidah

saddu adz-dzari'ah (usaha preventif), karena apabila seorang perempuan aktif di luar rumah atau menjadi pemimpin maka ia akan bercampur baur dengan kaum laki-laki bahkan kadang-kadang berkhalwat dengannya padahal yang demikian itu haram, dan sesuatu yang membawa kepada yang haram adalah haram. Pendapat lain yang juga melarang kaum perempuan menjadi pemimpin adalah pemahaman yang diambil dari al-Qur`an (an-Nisa` : 34) bahwa laki-laki adalah sebagai pemimpin bagi perempuan. Jika perempuan menjadi pemimpin, maka ia akan berkuasa terhadap laki-laki, sehingga akan terjadi pemutarbalikan aturan di mana perempuan menjadi pemimpin laki-laki.

Dalam menyikapi polemik seputar keaktifan dan kepemimpinan perempuan di kancah publik, al-Qaradhawi pertama-tama menolak pengambilan dalil orang-orang yang melarang keaktifan di luar rumah, sebagai berikut :¹¹

Pertama, surat al-Ahzab: 33, adalah ayat yang khusus ditujukan kepada istri-istri Nabi sebagaimana tampak jelas dalam konteks kalimatnya. Meskipun sudah ada ayat ini, Aisyah ternyata masih keluar rumah bahkan turut serta dalam perang Jamal.

Kedua, mengenai hadits "tidak beruntung suatu kaum yang menguasai urusan mereka kepada perempuan", yang dimaksud dalam hadits ini adalah kekuasaan umum atas seluruh umat, yakni memimpin negara. Dalam praktek umat Islam sepanjang masa terlihat bahwa perempuan boleh memegang kendali kekuasaan menurut spesialisasi masing-masing, bahkan ulama seperti Imam at-Thabari dan Ibnu

¹¹ Ibid, juz 2, 521.



Hazm memperbolehkan perempuan menjadi hakim dalam semua perkara.

Ketiga, ayat yang menyebutkan kepemimpinan laki-laki atas perempuan itu adalah dalam konteks rumah tangga. Dengan demikian tidak ada alasan bagi al-Qaradhawi untuk melarang kaum perempuan untuk melakukan aktivitas di luar rumah, bahkan untuk menjadi anggota parlemen. Hal ini juga didasari adanya suatu keadaan di mana kadang-kadang keperluan sosial politik lebih penting dari pada keperluan pribadi. Hal itu tentunya menuntut perempuan untuk keluar ke tengah-tengah kehidupan.

Dalam hal ini al-Qaradhawi masih belum sampai pada memperbolehkan perempuan untuk menjadi pemimpin negara, adapun selain itu, bahkan untuk menjadi anggota parlemen, dia cenderung memperbolehkan.

D. Menelaah Fiqih Realitas al-Qaradhawi.

Dari paparan mengenai persepektif Fiqih al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial yang sedang bergulir dan contoh-contoh kasus yang kontemporer yang diketengahkan terlihat bahwa Fiqih yang ditawarkan oleh al-Qaradhawi selain membawa masalah dan meringankan umat namun juga menjadikan hukum-hukum yang dihasilkan menjadi kontemporer dalam arti tidak menciptakan jarak antara hukum dengan umat, atau dengan kata lain Fiqih realitas al-Qaradhawi menghasilkan hukum-hukum yang bumi, realistik dan dinamis.

Namun demikian, sebagai sebuah produk pemikiran manusia yang tidak terjaga dari kesalahan (*ma'sum*), Fiqih

al-Qaradhawi layak untuk dikaji oleh siapapun, yang pada akhirnya bisa ditolak ataupun diterima.

Beberapa tulisan melihat bahwa Fiqih realitas yang diketengahkan oleh al-Qaradhawi memiliki beberapa kelemahan, di antaranya adalah tulisan Shiddiq al-Jawi yang mengatakan bahwa Fiqih realitas al-Qaradhawi mempunyai tiga kelemahan, yaitu:

1. Kelemahan *Tatabbu' ar-Rukhash*.

Apa yang digagas al-Qaradhawi sebagai Fiqih *taysir*, dalam ungkapan para ahli ushul Fiqih, disebut dengan *tatabbu' ar-rukhash*, yaitu mengambil pendapat yang teringan di antara hukum-hukum syari'ah ketika terjadi perbedaan pendapat. Az-Zuhaili mengungkapkan istilah ini dengan ungkapan *ikhhtiyar al-aysar* (memilih pendapat termudah). Hal ini serupa dengan manhaj al-Qaradhawi yang selalu menekankan prinsip kemudahan dan keringanan.¹²

Di antara ulama ushul telah terjadi perbedaan pendapat dalam *masalah tatabbu' ar-Rukhash*. Menurut Muhammad Husain Abdulah dalam *Al-Wadhiih fi Ushul al-Fiqih* dalam masalah ini ada 3 pendapat.

Pertama, ada ulama yang melarang *tatabbu' rukhash*, seperti Imam Ahmad (dalam satu riwayatnya), Abu Ishaq al-Marwazi, Imam asy-Syatibi, Imam al- Ghazali, ulama Hanabilah, dan ulama Malikiyah.¹³ *Tatabbu' rukhash* dilarang karena merupakan kecenderungan berdasarkan hawa nafsu, sedangkan syari'ah melarang mengikuti hawa nafsu.

¹² Wahbah al-Zuhaily, *Nidham al-Islam*, (Beirut: Dar al-Qutaibah, 1996), 39.

¹³ *Ibid*, 40.



Kedua, ada ulama yang membolehkan *tatabbu' ar-rukhash* secara bersyarat, misalnya Imam al-'Izz bin Abdissalam. Menurut beliau, jika *tatabbu' arrukhash* terjadi pada masalah yang keharamannya menurut syari'ah sudah masyhur maka tidak boleh. Pengertiannya, jika masalahnya tidak masyhur, boleh *tatabbu' ar-rukhash*.¹⁴

Ketiga, ada ulama yang membolehkan *tatabbu' ar-rukhash* (tanpa syarat seperti no. 2 di atas), misalnya al-Qarafi (bermadzhab Maliki), dan ini merupakan pendapat yang rajih (kuat) di kalangan ulama Hanafiyah, seperti Kamal ibn al-Hamam dalam kitabnya, *At-Tahrir*, dan Ibnu Abdisyasyakur, dalam kitabnya, *Musallam ats-Tsubut*. Dalilnya antara lain hadits yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW tidak pernah memilih satu pun di antara dua perkara kecuali yang paling mudah di antara keduanya, selama bukan dosa (HR al-Bukhari, Malik, dan at-Tirmidzi).

Dengan demikian, menurut Shiddiq al-Jawi, Fiqih taysir al-Qaradhawi dalam hal ini tidak mempunyai dalil yang kuat sebagaimana terjadi perdebatan dalam *tatabbu' ar-Rukhash*.

2. Kekeliruan Kaidah Perubahan Hukum (*taghayyur al-aḥkam*).

Dalam kitab kodifikasi undang-undang Daulah Utsmaniyah, yakni *Majallah al-Ahkam Al-Adliyah*, pasal 39, yang berbunyi: *La yunkaru taghayyur al-aḥkam bi taghayyur az-zaman* (perubahan hukum karena perubahan zaman tidak diingkari/boleh).¹⁵ Kaidah ini sebenarnya sangat lemah, lagipula sering disalahpahami, seakan-akan faktor satu-satunya yang mengubah hukum adalah zaman; atau

¹⁴ An-Na'im, *Toward*, 376.

¹⁵ Al-Qaradhawi, *Taysir*, 1181.

semisalnya seperti tempat, kondisi, dan adat. Padahal, dengan mencermati kitab *I'lam al-Muwaqqi'in*, karya Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, yang sering dirujuk sebagai sumber kaidah ini, akan jelas bahwa duduk perkaranya tidaklah demikian. Yang benar, perubahan hukum itu terjadi karena adanya nash itu sendiri, yang menunjukkan perubahan hukum, bukan karena faktor waktu, zaman, dan sebagainya (Sa'id, 1995: 309).¹⁶ Waktu dan tempat tidak dapat mengubah hukum jika tidak ada nash yang menunjukkan perubahan hukum. Ibnu Qayyim mencontohkan, Rasulullah SAW. tidak menjatuhkan hukum potong tangan pada saat perang. Tindakan Rasul itu bukan karena perang itu sendiri, tetapi karena ada nash lain yang menetapkan tidak dilaksanakannya hukum potong tangan pada saat perang.¹⁷

Dengan demikian, perubahan hukum berdasarkan perubahan realitas sosial sebagaimana didengungkan al-Qaradhawi adalah sebuah kesalahan dalam memahami syari'ah, karena yang sesungguhnya merubah hukum adalah *nash*.

3. Menjustifikasi Realitas yang Rusak.

Pendapat Fiqih yang keliru dan lemah pada dasarnya masih tergolong pendapat Islami (*ar-Ra'yu al-Islami*), selama masih berlandaskan dalil atau *syubhah ad-Dalil* (dalil syari'ah yang lemah) seperti *al-Istihsan*, *al-Mashalih al-Mursalah*, atau konsep *tatabbu' ar-rukhash*. Namun, mungkin orang lupa, bahwa dulu ketika para ulama mencetuskan pendapat-

¹⁶ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, terj, Moh. Said dkk. (Jakarta: Departemen Agama RI, 1995), 309.

¹⁷ Ibn al-Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, (Cairo: Dar al-Hadits, t.t), 463.



pendapat itu, mereka hidup dalam masyarakat Islami dan dalam Daulah Khilafah Islamiyah sehingga pendapat-pendapat mereka dapat dinilai sebagai opini intelektual murni yang tidak akan menimbulkan suatu bahaya (*al-madharrah*), karena mereka hidup dalam suasana kehidupan Islami. Para ulama semata-mata berjihad, bukan melakukan justifikasi terhadap penyimpangan agama. Ini jelas berbeda dengan *Fiqih al-waqi'* gagasan al-Qaradhawi, yang lahir di tengah masyarakat yang tidak Islami, dalam sistem kehidupan yang didominasi oleh sistem demokrasi sekular yang kufur.

Tulisan lain yang mengkritik perspektif Fiqih al-Qaradhawi adalah al-Yamani (www.assunnah.cjb.net) dalam sebuah buku yang berjudul *Kasyfu al-Litsam 'an Mukhalafati al-Qaradhawi li Syariah al-Islam*. Dalam buku tersebut perspektif Fiqih al-Qaradhawi dianggap menyimpang dari tata cara pengambilan hukum (*istidlal*) yang benar. Penyimpangan-penyimpangan al-Qaradhawi dari pemahaman al-Qur'an dan sunnah yang lurus diungkap oleh al-Yamani secara panjang lebar.

Oleh al-Yamani, al-Qaradhawi dianggap sebagai penganut rasionalis sebagaimana tokoh-tokoh al-Ikhwan al-Muslimun yang lain seperti Muhammad al-Ghazali, yang banyak menggunakan logika dalam memahami teks-teks agama, sehingga menyimpang dari pemahaman ulama` salaf. Salah satu contoh adalah pendapat al-Qaradhawi dalam hal mencintai orang non-muslim. Dalam sebuah buku yang berjudul *Ghairu al-Muslimin fi al-'Alam al-Islamy* al-Qaradhawi mengatakan bahwa mahabbah (rasa cinta) seorang muslim kepada non-muslim itu tidak berdosa. Hal ini didasarkan

pada pemahaman dalam Surat al-Mumtahanah: 8-9, di mana Allah berfirman yang artinya:

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim”.¹⁸

Dalam mengomentari pendapat al-Qaradhawi tersebut al-Yamani mengatakan bahwa pola pikir al-Qaradhawi terkesan aneh dan memelintir dalil al-Qur`an agar sesuai dengan pendapatnya yang menyimpang. Padahal pada ayat pertama surat tersebut (al-Mumtahanah) Allah mengawali dengan larangan mencintai musuh-musuh Allah, sebagaimana Firman-Nya:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu menjadi teman-teman setia yang kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; padahal sesungguhnya mereka telah ingkar kepada kebenaran yang datang kepadamu...”.¹⁹

Singkatnya, kritikan al-Yamani terhadap al-Qaradhawi adalah bahwa pola pikir rasional dan berdalih pada realitas kontemporer mengakibatkan persepkif Fiqih al-Qaradhawi menyimpang dari pemahaman yang benar, bahkan dianggap keluar dari koridor syari'ah, sehingga harus ditolak.

¹⁸ Qs., 60 : 8-9.

¹⁹ Qs., 60:1.



Sekali lagi, Fiqih realitas al-Qaradhawi adalah sebuah produk pemikiran yang bisa ditolak dan diterima. Namun bisa dijelaskan di sini bahwa dalam mengkritik pemikiran seseorang tentunya harus ada standar yang disepakati antara pengkritik dan yang dikritik, misalnya perlu adanya pemahaman yang sama tentang suatu istilah seperti istilah *tatabbu' arrukhash*, perubahan hukum berdasarkan perubahan realitas sosial, dan rusaknya zaman.

Tanpa adanya pemahaman yang disepakati antara kedua belah pihak, yang terjadi kemudian hanyalah debat kusir. Inilah yang menurut penulis terjadi pada dua pengkritik yang dipaparkan di atas. Sebagai contoh, pengkritik pertama mengatakan bahwa al-Qaradhawi melakukan *tatabbu' ar-Rukhash* sedangkan al-Qaradhawi sendiri menolak hal tersebut. Dalam hal ini terlihat adanya perbedaan pemahaman mengenai *tatabbu' ar-Rukhash* antara apa yang dipahami pengkritik dan apa yang dipahami yang oleh al-Qaradhawi sebagai pihak yang dikritik.

Dalam kasus pengkritik kedua, menganggap bahwa menempatkan posisi penting bagi realitas sosial dalam proses menentukan hukum/fatwa adalah sesuatu yang salah, karena pengkritik termasuk pendukung pendapat yang meyakini bahwa perubahan hukum adalah karena adanya nash yang lain, sehingga yang menyebabkan perubahan hukum adalah nash (bukan realitas sosial) di mana hal itu tidak bisa dipahami secara rasional. Sedangkan al-Qaradhawi berpandangan bahwa Islam agama yang realistis sehingga hukum-hukum dalam Islam juga bersifat realistis, hal itu tentunya bisa dicerna dengan akal (rasional). Selain itu, menurutnya dalam

memberikan hukum juga perlu diberikan penjelasan hikmah yang terkandung dalam syari'ah sehingga bisa diterima akal dan membuat hati tenang.²⁰ Dalam hal ini, yang terjadi adalah adanya standar yang berbeda antara pengkritik dan yang dikritik, sehingga keduanya tidak akan sampai pada sebuah titik temu.

Terlepas dari semua itu, menurut analisa penulis, Fiqih realitas al-Qaradhawi dikritik, setidaknya, dalam dua hal:

Pertama, al-Qaradhawi cenderung memilih hukum-hukum yang paling mudah dalam kasus-kasus yang di dalamnya terdapat beberapa pendapat ulama' dengan alasan memberi kemudahan bagi umat dan membuat hukum menjadi kontemporer. Hal ini memberikan kesan bagi para pengkritiknya bahwa dia menggampangkan permasalahan.

Kedua, pilihan al-Qaradhawi tersebut, kadang tidak diikuti dengan dalil-dalil yang paling kuat. Hal inilah yang menyisakan ruang bagi para pengkritik untuk menganggap bahwa pengambilan dalilnya kurang berdasar.

Contoh konkretnya adalah dalam fatwa al-Qaradhawi mengenai hubungan antara muslim dengan non-muslim di mana dia menjadikan bolehnya seorang muslim menikah dengan ahli kitab sebagai dalil bolehnya rasa cinta antara muslim dengan non-muslim tanpa memerinci perbedaan antara cinta syar'i dan cinta tabiat/alamiah. Cinta tabiat memang dibolehkan namun cinta syar'i tidak dibolehkan, hal ini bisa dipahami karena yang boleh menikah dengan ahli kitab adalah seorang laki-laki muslim (bukan perempuan

²⁰ Al-Qaradhawi, *Taysir*, 10.



muslimah) dengan harapan seorang suami bisa membawa istrinya untuk beriman, karena asumsinya adalah bahwa seorang suami sangat memungkinkan untuk memengaruhi istrinya. Sebaliknya, Islam mengharamkan pernikahan seorang perempuan muslimah dengan pria ahli kitab, supaya hal itu tidak menyebabkan kepatuhan seorang istri kepada pria ahli kitab dan kemudian sang istri meninggalkan agamanya.

Fatwa al-Qaradhawi yang kurang terperinci tersebut menyebabkan bobot fatwanya bisa dilemahkan oleh para pengkritik dan dianggap pengambilan dalilnya kurang kuat. Bagi al-Qaradhawi kedua kritikan di atas bukan sebuah hal yang tidak bisa di-*counter* balik, karena dalam mengusung Fiqih realitas al-Qaradhawi mempunyai alasan yang sangat kuat, yaitu bahwa Islam adalah agama yang realistis dan tidak menafikan peran akal di dalamnya, sehingga hukumhukum dalam Islam dapat dimengerti dan mempunyai tujuan tertentu yang bisa dipahami oleh manusia. Hal ini menjadi ciri tersendiri dalam metode berfatwa al-Qaradhawi, di mana dia sebisa mungkin menjelaskan hikmah di balik syari'ah agar umat merasa tenang dengan hikmah tersebut.

Selain itu, al-Qaradhawi juga mempunyai cara tersendiri dalam menanggapi dalil-dalil yang dianggap oleh para pengkritiknya bahwa cara pengambilan hukum al-Qaradhawi kurang kuat dengan mengatakan bahwa apa yang ditempuhnya mempunyai akar yang kuat dalam bentangan sejarah tasyri' Islam, sebagaimana dijelaskan penulis dalam pembahasan sebelumnya bahwa al-Qaradhawi sering mengulang pendapat-pendapat para salaf seperti Ibnu al-Qayyim, al-Qarafi, dan Ibnu Abidin.

Di atas semua itu, al-Qaradhawi berkeyakinan bahwa realitas kontemporer menghendaki jawaban Fiqih yang kontemporer pula, sehingga Fiqih yang jauh dari jangkauan umat harus dihindari. Kekurangan yang diketengahkan oleh para pengkritik al-Qaradhawi merupakan hal yang mungkin diperbaiki, sehingga perspektif Fiqih realitas al-Qaradhawi tetap bisa diterima.

Bagi penulis, kekurangan perspektif Fiqih Al-Qaradhawi terletak pada kekurang pastiannya dalam memberikan kerangka metodologis yang menjelaskan hubungan antara Fiqih dengan realitas sosial. Jelasnya, Fiqih realitas al-Qaradhawi belum disimpulkan menjadi sebuah kaidah besar, seperti yang pernah dilakukan oleh sebagian ulama Fiqih madzhab Maliki dan sebagian besar madzhab Hanafi, di mana sebagaimana dijelaskan Az- Zuhaili dalam ushul Fiqihnya bahwa dalam dua madzhab tersebut ada kaidah yang menyatakan bahwa tradisi yang bersifat praktis (*al-'Urf al-'Amali*) bisa men-*takhshish* terhadap *nash*.²¹ Contohnya dalam hal ini adalah ketika ada dalil yang mengharamkan riba pada makanan, maka menurut Hanafiyah yang diharamkan terbatas pada jenis makanan yang lumrah/makanan pokok, seperti gandum.

Contoh lain sebagaimana dikemukakan Ibnu dalam hal ini adalah bahwa Fiqih Imam Malik memperbolehkan kaum perempuan dari kalangan ningrat untuk tidak menyusui anaknya, karena tradisi tersebut berlaku di masa Imam Malik hidup.²² Padahal tertera secara jelas dalam al-Qur`an surat al-Baqarah: 233 bahwa “para ibu hendaklah menyusukan

²¹ Al-Zuhaily, *Ushul*, juz 2, 850.

²² Ibid, Ibnu Asyur, 235.



anaknyanya selama dua tahun penuh...".²³ Dalam hal ini ayat tersebut hanya khusus berlaku bagi kaum perempuan yang bukan dari kalangan ningrat.

Dalam hubungan antara perumusan hukum dengan realitas sosial, al-Qaradhawi baru sampai pada penekanan pentingnya perhatian pada realitas sosial dalam proses formulasi hukum dan belum sampai mengatakan bahwa "realitas sosial bisa men-*takhshish* keumuman *nash*", meskipun menurut penulis, secara samar-samar sebenarnya Fiqih realitas al-Qaradhawi mengarah pada hal itu. Sebagai contoh dalam menanggapi hadits "tidak beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya pada perempuan" al-Qaradhawi mengetengahkan dalil-dalil realitas sosial (seperti sistem demokrasi, dll.) untuk sampai pada kesimpulan yang mengesahkan kepemimpinan perempuan di masa kini.

Perspektif al-Qaradhawi yang seperti ini, menurut penulis, adalah imbas dari sikapnya yang menganut paham *wasathiyah* (moderat, bersikap tengah) dalam segala hal, sehingga terkadang menimbulkan ketidakjelasan sikap.

Terlepas dari semua itu, perspektif Fiqih al-Qaradhawi layak dijadikan referensi dalam berFiqih, terutama dalam menyikapi kehidupan modern saat ini, kebutuhan umat Islam atas Fiqih yang lahir dari lubuk realitas kontemporer merupakan sebuah keniscayaan. Sebab, Fiqih adalah hal yang tidak terpisahkan dari keseharian setiap muslim di seluruh penjuru dunia, termasuk di Indonesia yang merupakan komunitas muslim terbesar di dunia.

²³ Qs., 2:233.

Untuk itu, pembahasan selanjutnya akan mencoba melihat realitas sosial ke-Indonesia-an melalui perspektif Fiqih realitas al-Qaradhawi.





BAB V

TELAAH MASALAH KONTEMPORER DI INDONESIA DENGAN PERSPEKTIF FIQIH AL- QARADHAWI

KASUS-KASUS di Indonesia, sebagaimana telah disinggung dalam latar belakang tulisan ini perlu dilihat dari perspektif Fiqih realitas, di mana realitas sosial yang berbeda, yang diidentifikasi oleh al-Qaradhawi ada 10 (sepuluh) hal, bisa menghasilkan konklusi hukum yang berbeda. Mengenai hal ini akan diangkat 3 (tiga) kasus, yaitu kasus pembuatan wig yang dilakukan oleh masyarakat di Brebes, Jawa Tengah, polemik seputar pencalonan Presiden wanita, dan menjamak shalat karena kemacetan lalu lintas.

A. Pembuatan Sanggul dan Wig oleh Masyarakat di Brebes, Jawa Tengah.

Bagi masyarakat di sebuah desa di Kabupaten Brebes, Jawa Tengah, tradisi membuat sanggul dan wig adalah mata pencaharian utama mereka. Dengan membuat sanggul dan wig mereka bisa menyambung hidup (*dharuriyat hifdu an-Nafs*), menghidupi dan menyekolahkan anak-anak (*dharuriyat hifdu an-Nasl*) dan bisa melakukan aktivitas keseharian (*al-Hajiyat*) sehingga meninggalkan mata pencaharian yang sudah mapan sejak bertahun-tahun sama artinya dengan menghalangi jalan

urat nadi kehidupan mereka dan menjadikan kehidupan mereka dalam kesempitan (*al-ḥaraj*).

Di sisi lain, dalam beberapa hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, di antaranya adalah yang diriwayatkan dari Asma` binti Abu Bakar (hadits nomor 2122) dia berkata, “seorang perempuan mendatangi Rasulullah dan bertanya, wahai Rasulullah, aku mempunyai anak yang akan menikah, namun rambutnya rontok karena ketombe, apakah aku boleh menyambung rambutnya? Maka Rasulullah bersabda, “Allah melaknat perempuan yang menyambung rambut dan yang meminta disambung rambutnya”. Dalam menjelaskan hadits ini, an-Nawawi selaku penyarah kitab Shahih Muslim mengatakan bahwa hadits ini berlaku umum, sehingga menyambung rambut dengan menggunakan rambut manusia adalah haram secara mutlak tanpa adanya pengecualian.¹

Dalam hal ini terjadi pertentangan antara realitas sosial dengan teks hadits. Lalu bagaimanakan jalan keluarnya? Dalam menanggapi permasalahan ini, terlebih dahulu perlu dipahami bahwa Islam adalah agama yang diturunkan di Arab dan dibawa oleh seorang Rasul yang berkebangsaan Arab, sehingga Islam harus dihadirkan dalam bahasa orang Arab.² Konsekuensi logisnya adalah bahwa realitas sosial atau budaya Arab mewarnai praktek ke-Islaman.

Dengan demikian, memahami Islam tidak bisa dilepaskan dari pemahaman terhadap budaya tersebut. Tujuannya, di antaranya adalah agar ketika Islam dibawa keluar Arab, budaya-budaya lokal bangsa Arab tidak serta merta menjadi

¹ An-Nawawy, *Syarh Shahih Muslim*, (Cairo: Dar al-Manar, 1998), juz 14, 268.

² Asyur, *Maqasid*, 232.



suatu keharusan yang harus diikuti oleh bangsa lain. Karena menurut Ibnu Asyur dalam tasyri', adat kebiasaan suatu bangsa tidak harus dibebankan kepada bangsa yang lain.³ Contoh yang dikemukakannya dalam hal ini adalah dalam Fiqih Imam Malik memperbolehkan kaum perempuan dari kalangan ningrat untuk tidak menyusui anaknya, karena tradisi tersebut berlaku di masa Imam Malik hidup. Padahal tertera secara jelas dalam al-Qur`an surat al-Baqarah: 233 bahwa "para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh...".

Dalam hal ini ayat tersebut hanya khusus berlaku bagi kaum perempuan yang bukan dari kalangan ningrat. Secara jelas bisa dikatakan dalam hal ini bahwa dalam madzhab Imam Malik, keumuman teks agama bisa ditakhsis dengan adat kebiasaan (*'urf*).

Berangkat dari hal itu, Ibnu Asyur berpendapat bahwa larangan-larangan dalam agama yang tidak mengandung *mafsadah* (kerusakan) maka bisa dipahami secara logis dan bisa di-*takhshish*. Sebagai contohnya adalah larangan menyambung rambut yang menurutnya adalah merupakan salah satu bentuk tata rias bagi kaum perempuan yang tidak dilarang. Adapun alasan paling kuat yang menyebabkan dilarangnya hal itu pada masa Rasulullah adalah bahwa menyambung rambut adalah suatu indikator dari lemahnya penjagaan kehormatan kaum perempuan (*dza'fu hishanah al-mar`ah*), sehingga larangan menyambung rambut dikaitkan dengan akan terganggunya kehormatan perempuan ketika melakukan itu.⁴

³ Ibid, 235.

⁴ Ibid, 236.

Berdasarkan pemahaman Ibnu Asyur yang menyatakan bahwa aktivitas menyambung rambut tidak membawa mafsadah, bahkan untuk konteks kasus di Brebes hal itu memberikan banyak keuntungan bagi masyarakat, dan berangkat dari Fiqih realitas al-Qaradhawi, yang tidak tidak memisahkan antara hukum dengan realitas, terdapat indikasi bahwa profesi masyarakat Brebes, Jawa Tengah dalam membuat sanggul dan wig tidak terlarang secara agama.

B. Pencalonan Perempuan Sebagai Presiden di Indonesia.

Terjadi polemik di Indonesia seputar pencalonan Megawati Soekarno Putri pada pemilihan umum di Indonesia tahun 1999, di mana beberapa partai politik mengukung pemahaman bahwa perempuan “haram” hukumnya menjadi Presiden. Bagaimanakah pandangan ke-Islam-an atas masalah ini?

Dilihat dari kaca mata Fiqih Islam, ada perdebatan mengenai syarat untuk menjadi pemimpin. Di antara perdebatan tersebut adalah masalah gender, sebagian berpendapat bahwa untuk menjadi pemimpin tertinggi harus laki-laki ada juga yang berpadangan bahwa kepemimpinan perempuan diperbolehkan secara mutlak, seperti Ibnu Jarir at-Thabari.⁵

Salah seorang pemikir Islam kontemporer Wahbah az-Zuhaili dalam bukunya *Nidham al-Islam* menyebutkan syarat-syarat untuk menjadi kepala pemerintahan, yaitu memiliki jiwa kepemimpinan yang sempurna, beragama Islam, merdeka, baligh, berakal, dan terakhir, laki-laki. Menurutnya,

⁵ Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), 205.



adanya syarat laki-laki semata-mata karena beban menjadi imam membutuhkan kemampuan yang besar dan tidak mungkin ditanggung oleh perempuan. Selain itu, perempuan dianggap tidak mampu menanggung tugas-tugas berat lainnya, seperti berperang dan hal-hal lain yang beresiko tinggi.⁶

Al-Qaradhawi, dalam menyikapi kepemimpinan perempuan, sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada larangan bagi perempuan untuk terlibat dalam parlemen karena hal itu tidak bertentangan dengan kepentingan sosial. Bahkan sebaliknya, kepentingan sosial justru membutuhkan keterlibatan perempuan.⁷

Baik az-Zuhaili maupun al-Qaradhawi berpendapat dengan didasari realitas sosialnya masing-masing. Lalu bagaimanakan dengan perempuan di Indonesia yang merupakan Negara yang menganut sistem demokrasi? Di mana individu mempunyai kedudukan yang sama tanpa adanya diskriminasi antara laki-laki dan perempuan, apakah perempuan dilarang menjadi Presiden, sebagaimana pendapat az-Zuhaili dan al-Qaradhawi?

Menanggapi hal ini, ada dua hal yang perlu dianalisis, pertama teks agama mengenai kepemimpinan perempuan dan kedua mengenai realitas sosial ke-Indonesia-an.

Mengenai analisis terhadap teks hadits yang dianggap menjadi legitimasi pelarangan perempuan menjadi pemimpin, hal itu bisa dijelaskan bahwa konteks hadits tersebut adalah untuk merespon kepemimpinan putri Kisra.

⁶ Al-Zuhaily, *Nidham*, 19.

⁷ Hasyim, *Hal-Hal*, 209.

Hal ini diperkuat dengan hadits riwayat Ibnu Abbas mengenai surat Nabi SAW kepada Kisra atau Kaisar. Hadits ini meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah menyuruh Abdullah bin Khuzafah as-Sahmi untuk menuliskan surat kepada kepada raja Kisra. Surat tersebut diberikan kepada pemimpin Bahrain untuk diteruskan kepada kepada Kisra. Akan tetapi ketika surat tersebut sampai di tangan Kisra, Kisra langsung merobeknya.⁸ Dengan demikian hadits tersebut tidak berlaku umum, hal ini diperkuat dengan beberapa alasan.

Pertama, berlaku umumnya hadits tersebut bertentangan dengan dzahir al-Qur`an, yang menceritakan kisah seorang perempuan yang memimpin kaumnya dengan adil dan bijaksana. Selain itu, kenyataan sekarang memberikan bukti bahwa banyak kaum perempuan yang berjasa terhadap negaranya melebihi kebanyakan kaum laki-laki.⁹

Kedua, mengenai realitas sosial ke-Indonsia-an, di mana sistem pemerintahannya adalah demokrasi, di mana segala sesuatu diputuskan melalui musyawarah, sehingga tanggung jawab pun diemban secara kolektif dan kekuasaan dijalankan bersama-sama oleh sejumlah orang dalam sebuah lembaga. Dengan demikian yang berkuasa bukanlah orang-perorangan, tapi sebuah lembaga. Hal ini berbeda dengan realitas masa lalu di mana seorang raja mempunyai kekuasaan penuh terhadap rakyatnya, segala kehendaknya harus dijalankan, dan semua hukumnya tidak boleh ditolak.

Ketiga, dengan melihat teori manajemen modern,

⁸ Ibid, 205.

⁹ Al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad*, 545.



dimana seorang pemimpin adalah orang yang mampu mengorganisasikan semua elemen yang terdapat dalam lingkup manajemennya. Di sana ada manusia, aset, pasar, dan unsur-unsur pendukung lainnya. Seorang pemimpin Negara yang berhasil adalah yang mampu menggunakan elemen-elemen di atas secara efektif. Apabila ada perempuan yang memang mampu mengelola unsur-unsur manajemen secara baik, mengapa perempuan tidak boleh menjadi kepala Negara?.¹⁰

Cerita-cerita tentang keberhasilan perempuan dalam kepemimpinan bukanlah sesuatu yang asing. Hal itu bisa dilihat, misalnya, dalam kisah hidup Margaret Thacher di Inggris, Indira Ghandi di India, dan Golda Meir di Palestina.

Dengan melihat adanya pemaparan di atas, untuk kasus di Indonesia terdapat indikasi bahwa Presiden perempuan bukan sesuatu yang terlarang dalam agama.

C. Menjamak Shalat karena Macetnya Lalu Lintas.

Sebuah fenomena yang terjadi di kota-kota besar seperti di Jakarta, kepadatan penduduk menjadi masalah yang tak terelakkan. Hal itu juga berimplikasi pada kepadatan lalu lintas yang menyebabkan kemacetan karena banyaknya kendaraan yang memenuhi jalan. Sebagai contoh, seseorang pegawai yang tinggal di wilayah Ciputat, Tangerang yang bekerja di wilayah Jakarta Pusat harus menempuh perjalanan selama dua jam atau bahkan lebih (tergantung tingkat kemacetan lalu lintas) untuk pergi ke tempat kerja maupun pulang dari tempat kerja. Jika jam kerjanya mulai pukul 09.00 s.d. pukul 17.00, berarti dia pulang sebelum magrib dan sampai rumah

¹⁰ Hasyim, *Hal-Hal*, 202.

menjelang waktu isya` (jika tidak terlalu macet) atau mungkin setelah adzan isya` (jika lalu lintas sangat macet). Sebenarnya pegawai tersebut bisa melakukan shalat di waktu magrib di jalan dengan membelokkan kendaraannya (jika membawa kendaraan pribadi) ke tempat ibadah, namun hal ini sungguh memberatkan karena menambah lama perjalanan untuk sampai ke rumah dan berkumpul dengan keluarga. Bagi yang naik kendaraan umum, tentunya lebih menyulitkan lagi untuk meluangkan waktu turun dari kendaraan umum dan nantinya mencari kendaraan umum lagi. Selain menambah lama waktu perjalanan juga menambah pengeluaran ongkos transportasi.

Dalam keadaan seperti itu, bolehkah menjamak shalat antara magrib dengan isya` untuk dilakukan saat tiba di rumah?

Berkaca dari perspektif Fiqih al-Qaradhawi yang mengetengahkan dalil-dalil yang di antaranya adalah sebuah hadits yang menyatakan bahwa Rasulullah menjamak shalat dalam keadaan normal serta melihat realitas sebagaimana digambarkan dalam contoh di atas terdapat indikasi bahwa dalam keadaan di atas manjamak shalat tidak ada jeleknya, alias diperbolehkan.

Jika memungkinkan adanya hukum-hukum Fiqih yang memberikan keringanan bagi umat Islam, tentunya hukum-hukum Fiqih yang memberatkan dan tidak peka terhadap realitas sosial yang sedang bergulir perlu dihindari sebisa mungkin. Sebab, Rasulullah pun ketika dihadapkan dua pilihan beliau akan memilih yang lebih ringan, asalkan tidak mengandung unsur dosa di dalamnya.



Dr. Ipandang, M. Ag

Contoh-contoh yang berhubungan dengan realitas ke-Indonesia-an di atas adalah wacana dari penulis berdasarkan perspektif Fiqih realitas al-Qaradhawi yang mungkin bisa dijadikan bahan diskusi, atau bahkan bisa diidentifikasi lebih banyak lagi adanya realitas yang perlu disikapi dengan Fiqih Islam. Pada pembahasa selanjutnya akan dipaparkan tentang pemikiran dan pandangan Yusuf al-Qaradhawi tentang masalah-masalah kontemporer.





BAB VI

SUMBANGAN PEMIKIRAN AL-QARADHAWI DALAM BIDANG FIQIH

PADA PEMBAHASAN kali ini, penulis akan menyajikan pemikiran dan pandangan al-Qaradhawi tentang masalah-masalah kontemporer. Pandangan-pandangan al-Qaradhawi ini dikutip dari buku, ebook, internet dan lain-lain.

A. Sumbangan Pemikiran al-Qaradhawi Dalam Bidang Fiqih.

Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi mempunyai pengaruh yang sangat signifikan di seluruh dunia. Pemikiran yang dinamik dan bersesuaian dengan keadaan dan suasana di mana beliau hidup, menjadikannya sering menjadi rujukan dan panduan oleh umat Islam. Di antara sumbangan besar Yusuf al-Qaradhawi yang memperkenalkan pendekatan dinamik untuk memahami Syari'ah melalui beberapa konsep Fiqih dan manhaj yang beliau anjurkan adalah *Fiqih al-Nusus*, *Fiqih al-Waqi'*, *Fiqih al-Muwazanat*, *Fiqih al-Awlawiyat*, *Fiqih al-Taghayyur*, *Fiqih al-Jihad*, *Fiqih al-Thaurah*, *Fiqih al-Iqtisadi al-Islami*, *Fiqih al-Aqalliyyat*, *Fiqih al-Wasatiyah*, dan *Fiqih al-Dakwah*

Boleh dikatakan hampir tidak sempurna mempelajari Fiqih kontemporer apabila tidak merujuk dan membaca buku-buku beliau. Walaupun konsep Fiqih al-Qaradhawi ini bukanlah sesuatu yang baru dan asing dalam Islam, namun Yusuf al-Qaradawi telah memberikan nafas baru dengan bentuk yang lebih segar dalam kajian Fiqih kontemporer. Penulis tidak bermaksud untuk membincangkan secara terperinci konsep Fiqih Yusuf al-Qaradhawi. Dalam pembahasan ini akan membahas kerangka, ruang lingkup, gelombang, bentuk, pendekatan, ide dan aspirasi al-Qaradhawi dalam membentuk kefahaman Islam yang sebenarnya.

1. Fiqih al-Maqasid (Objektifitas Syari'ah).

Yusuf al-Qaradhawi menjadikan maqasid Syari'ah sebagai hikmah-hikmah yang menjadi tujuan ditetapkan hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk manusia. Sebagai kesinambungan dari pada usaha fuqaha terdahulu seperti al-Ghazali, al-Shatibi dan Ibnu Ashur, beliau telah menulis beberapa buku mengenai maqasid Shariah. Di antaranya ialah "*Dirasat fi Fiqih Maqasid al-Syari'ah*". Dalam karya ini, beliau memberi penekanan dan perhatian kepada nilai sosial, keadilan, ukhuwah, kebebasan dan muruah. Beliau secara terperinci membincang konsep muruah dan karamah insaniah serta mengaplikasikannya dengan prinsip maqasid Syari'ah.

Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi terhadap konsep maqasid Syari'ah juga boleh dilihat pada karyanya yang berjudul "*Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Daw' Nusus al-Shari'a wa Maqasidaha*". Beliau membicarakan konsep maqasid Syari'ah dan aplikasinya di dalam prinsip politik syariah.



Di antara keunikan Fiqih maqasid yang dibawa oleh beliau ialah penekanan terhadap aspek keadilan, persamaan, memudahkan dan meringankan, masalah berbanding mafsadah dan kesatuan dan kesepakatan. Ini merupakan kekuatan pemikiran beliau yang mengharmonikan antara prinsip Islam dengan realitas kehidupan.¹

2. Fiqih al-Nusus (Nas Syarak).

“*Al-Siyasah al-Sha`'iyyah fi Daw' Nusus al-Shari'a Wa Maqasidaha*” merupakan karya Yusuf al-Qaradhawi yang menerangkan secara khusus tentang keperluan di dalam memahami *nas Syarak*. Ini merupakan antara syarat dan kriteria utama bagi mujtahid di dalam mencetuskan sebuah hukum. Untuk memahami *nusus*, beliau menyarankan untuk memahaminya secara literal terhadap keseluruhan konteks ayat. Memahami teks *nusus* dengan referensi yang tidak lengkap hanya akan membawa kepada pentafsiran yang longgar dan lemah. Beliau juga menekankan untuk memahami *nusus* melalui pemahaman mendalam terhadap konsep masalah dan maqasid. Beliau berpandangan bahwa amat penting untuk membedakan antara ibadah dan muamalat, di mana dalam aspek muamalat aplikasi maqasid mesti diberikan perhatian yang sewajarnya, tidak seperti aspek ibadah yang perlu perhatian yang intent.

3. Fiqih al-Waqi' (Realitas).

Dalam banyak karya, Yusuf al-Qaradhawi sentiasa menekankan betapa pentingnya untuk menguasai fiqh waqi' atau fiqh realitas dan keadaan masa kini. Beliau sentiasa

¹ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi fiqh Maqasid al Shari'ah*, (Cairo: Dar al-Shuruq, 2006), 16.

menganjurkan untuk memastikan pemahaman terhadap realitas masa kini bahkan sesuatu hukum juga boleh berubah berdasarkan perubahan masa, tempat, keadaan dan ritual setempat.

4. Fiqih al-Muwazanat (Pertimbangan).

Fiqih al-Muwazanat merujuk kepada pemahaman dan upaya di dalam menyeimbangkan masalah dan mafsadah ketika terjadi kontradiksi antara keduanya. Fiqih al-Muwazanat amat penting dipelajari terutamanya dalam aspek hukum. Yusuf al-Qaradhawi telah menyusun kaidah fiqih al-Muwazanat ini secara sistematik di dalam buku-bukunya, antaranya adalah : “*Al-Siyasah al-Syar’iyah fi Daw’ Nusus al-Syari’ah wa Maqasidiha*”. Beliau telah menetapkan beberapa syarat di dalam menguasai fiqih al-Muwazanat sebagai pintu untuk menguasai ilmu maqasid Syari’ah, pengetahuan mendalam ilmu masalah dan mafsadah, memahami keadaan semasa dan aspek khusus yang berkaitan dengan sebuah permasalahan.

Di antara contoh pendekatan Fiqih al-Muwazanat ini adalah pandangan beliau terhadap fatwa yang memutuskan bahwa Ayub Khan sebagai pemimpin Pakistan yang dianggap lebih baik dari pada Fatimah Jinnah dengan alasan Fatimah adalah perempuan. Yusuf al-Qaradhawi mengkritik pandangan ini dan secara tegas memilih pemimpin yang lebih adil sebagai faktor yang lebih utama sekalipun pemimpin tersebut adalah seorang wanita. ²

² Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Siyasah al-Syar’iyah fi Daw’ Nusus al-Syari’ah wa Maqasidiha*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1998), 304.



Bersandarkan kepada Fiqih al-Muwazanat ini; menyeimbangkan antara masalah dan mafsadah, beliau dengan tegas berpandangan bahwa pemimpin wanita yang adil lebih baik dibandingkan pemimpin lelaki yang dzalim.

5. Fiqih al-Taghayyur (Perubahan).

Yusuf al-Qaradhawi menyentuh aspek Fiqih al-Taghayyur ini di dalam bukunya yang berjudul "*Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Daw' Nusus al Syari'ah wa Maqasidiha*" dan "*Shari'at al-Islam: Khuluduha wa Salahiyyatuha li al Tatbiq fi kulli Zaman wa Makan*". Fiqih al-Taghayyur ini merujuk kepada pemahaman atau sebuah upaya di dalam mempertimbangkan sesuatu berdasarkan perubahan masa, tempat, adat atau urf dan keadaan.

Menguasai Fiqih al-Taghayyur merupakan hal penting untuk memastikan apakah sebuah keputusan hukum itu benar-benar sesuai syara' dan dalam masa yang sama atau tidak, memudahkan atau malah memberi kesulitan.

Yusuf al-Qaradhawi menyarankan untuk meninjau beberapa pandangan ulama terdahulu kerana adanya kemungkinan pandangan tersebut hanya sesuai pada zaman tertentu. Perubahan sebuah hukum ini seharusnya berdasarkan perubahan masalah, uruf dan tempat. Beliau memberikan contoh tentang peraturan yang ditetapkan oleh Khalifah Umar Abdul Aziz untuk membebaskan *ahl al-Dhimmah* melalui perbezaan pakaian pada waktu itu. Peraturan dan pandangan ini sudah pasti tidak sesuai untuk diaplikasikan pada masa sekarang.³

³ Ibid, 288.

6. Fiqih al-Awlawiyat (Keutamaan).

Yusuf al-Qaradhawi di dalam bukunya *“Fi Fiqih al-Awlawiyat: Dirasah jadidah fi daw al-Quran wa al-Sunnah”* menjelaskan fiqih al-Awlawiyyat sebagai pemahaman di dalam menetapkan sesuatu kepada martabatnya, tidak mengakhirkan apa yang perlu didahulukan atau tidak mendahulukan apa yang seharusnya diakhirkan, serta tidak mengecilkan perkara yang besar atau membesarkan perkara yang kecil. Memahami fiqih al-Awlawiyat sangat penting bukan hanya bagi fuqaha atau ulama semata, namun juga penting bagi setiap individu dan institusi termasuk negara. Dalam konteks individu, Fiqih al-Awlawiyyat boleh dijadikan panduan di dalam membuat sebuah keputusan. Bagi institusi atau negara, Fiqih al-Awlawiyat perlu dijadikan asas dalam segala keputusan dan sebagai dasar serta sebagai pengontrol sesebuah negara dan institusi.⁴

Walaupun Fiqih al-Awlawiyyat ini bukanlah sebuah pembahasan yang asing dalam Islam dan telah diperbincangkan oleh para fuqaha terdahulu, tetapi Yusuf al-Qaradhawi telah menyusun ilmu ini secara teratur dan sistematik. Selain itu, penyusunan dan pembahasan yang dibuat al-Qaradhawi memberi kemudahan bagi masyarakat di dalam memahaminya. Beliau juga memberikan contoh dan membagi fiqih al-Awlawiyyat kepada beberapa bidang, di antaranya adalah fardhu kifayah dalam bidang ilmu, bidang hisbah dan bidang tasyri', bidang dakwah dan tarbiyah. Memahami fiqih al-Awlawiyat dengan mengikuti pemikiran Yusuf al-Qaradhawi ini sangat penting bagi segenap lapisan masyarakat termasuk individu, institusi atau sebuah negara.

⁴ Al-Qaradhawi, *Fi fiqh al-awlawiyat*, 67.

7. Fiqih al-Jihad.

Rashid Gannoushi, seorang pemikir yang berasal dari Tunisia di dalam artikelnya yang berjudul : *“What is New about Al-Qaradawi’s Fiqh of Jihad?”* mengakui betapa pentingnya karya Yusuf al-Qaradhawi yang berjudul *“Fiqh al-Jihad”*. Gannoushi menganggap karya ini sebagai sebuah ensiklopedia jihad yang sepatutnya dimiliki dan difahami oleh semua masyarakat Islam.⁵ Fiqih al-Jihad ini memberi pemahaman yang lebih mendalam tentang konsep jihad, konsep keamanan, objektif itas jihad, pembagian dan bentuk jihad serta etika jihad.⁶

Bertentangan dengan persepsi dunia barat yang mengklaim Yusuf al-Qaradhawi sebagai sosok yang berpikiran keras, ekstremis dan sebagainya, beliau sebenarnya adalah sosok yang mencintakan cinta damai dan keamanan. Hal ini dapat dilihat melalui fatwanya terhadap peristiwa serangan terhadap *“World Trade Centre”* di Amerika Serikat. Beliau dengan tegas mengharamkan perbuatan pembajakan peSAWat dengan menjadikannya sebagai alat untuk memerangi orang lain. Pandangan beliau ini sangat jelas berdasarkan prinsip Islam yang mengharamkan permusuhan dengan mengambil hak-hak kemanusiaan. Islam menjamin kehormatan dan kebebasan manusia dan Islam sama sekali tidak menerima konsep jihad yang menghalalkan segala cara.

⁵ Rashid Gannoushi, *What is New about Al-Qaradawi’s Fiqh of Jihad?*, dalam <http://forums.islamicawakening.com/f18/yusuf-al-qaradawi-on-jihad-30038/>

⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh al-Jihad*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2009), 80.

8. Fiqih al-Thaurah (Revolusi).

Dengan memperkenalkan istilah Fiqih revolusi atau “Fiqih al-Thaurah”, Yusuf al-Qaradhawi sekali lagi telah mencetuskan persoalan dan pemahaman yang sangat penting untuk dimiliki setiap umat Islam. Bersandarkan kepada fatwa-fatwa ulama’ yang membenarkan pihak yang dzalim, pandangan-pandangan yang menolak kebangkitan rakyat, mendokong rezim yang tidak adil termasuk beberapa institusi fatwa yang dengan terang-terangan mendukung kemungkaran, Yusuf al-Qaradhawi di dalam buku yang judul “Thaurah Shaab” selalu menyuarakan pandangannya yang mendukung rakyat dan keadilan. Beliau menolak pandangan yang salah dengan pandangan ilmiah, terperinci, dan tutas. Dengan pendapat al-Qaradhawi, pandangan-pandangan atau fatwa-fatwa yang menyimpang tidak lagi menghambat kebangkitan rakyat dan bisa menolak kemungkaran dan ketidak adilan.⁷

Salah satu pembahasan di dalam Fiqih revolusi yang sering diperbincangkan secara mendalam oleh Yusuf al-Qaradhawi adalah tentang keharusan berdemonstrasi dan protes secara aman. Pandangan ini berseberangan dengan fatwa yang melarang rakyat untuk berdemonstrasi dengan bersandarkan hujah bida’ah, perbuatan yang keluar dari kaidah Islam, *sadd al-Dzarai’* dan lain-lain.

Dengan menggunakan kaidah *masalih mursalah*, *furu’* mempunyai hukum yang sama dengan tujuan, *sadd al-Dzarai’* dan dalil Sunnah, Yusuf al-Qaradhawi menyimpulkan bahwa demonstrasi di jalanan dan protes secara aman adalah sebuah

⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Thaurah Shaab*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2012), 10.



keharusan. Bahkan, al-Qaradhawi berpendapat bahwa perbuatan pihak penguasa yang melukai para demonstran adalah sebuah perbuatan dosa besar.⁸

9. Fiqih al-Iqtisad al-Islami (Ekonomi Islam).

Yusuf al-Qaradhawi juga menguasai ilmu Fiqih ekonomi Islam. Bukunya "Fiqih al-Zakat" yang merupakan tesis Ph.D beliau pada tahun 1973 merupakan ensiklopedia zakat yang sangat lengkap dan dianggap terbaik di zamannya. Hingga kini, Fiqih al-Zakat masih dijadikan rujukan utama dalam aspek zakat seluruh dunia. Sumbangan beliau terhadap kefahaman kewajipan zakat telah memberikan dampak yang amat besar kepada pembangunan ekonomi umat Islam. Di dalam bukunya "*Dauru al-Qima wa al-Akhlaq fi al-Iqtisadi al-Islami*", beliau memperbincangkan aspek nilai dan etika dalam melaksanakan perekonomian Islam.

Berbeda dengan sebahagian besar fuqaha kontemporer yang lain, beliau mengambil pendekatan yang lebih mudah dan simple di dalam membicarakan aspek ekonomi Islam. Beliau mengetengahkan perbincangan dari sudut nilai dan akhlak di dalam bidang penggunaan inventaris, berniaga, pengedaran barang dan peranan negara di dalam membangun nilai dan akhlak ekonomi Islam.⁹

Sumbangsih al-Qaradhawi dalam hal perekonomian bukan hanya dalam bentuk sumbangan ide dan pemikiran, beliau juga terlibat secara langsung di dalam menumbuhkan kembangkan perekonomian Islam.

⁸ Ibid, 27.

⁹ Yusuf al-Qaradhawi, *Dur al-Qayyim wa al akhlaq fi al iqtisad al Islami*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2010), 37.

Dalam prakteknya, Yusuf al-Qaradhawi sendiri meyakinkan masyarakat Islam untuk menganut sistem perekonomian Islami. Beliau dengan sarjana-sarjana yang lain seperti Abdullah Mahmud dan Abdullah al-Ansari telah mengusahakan terbentuknya ekonomi Islam termasuk memberikan sumbangan mereka sendiri di dalam pengembangan Bank Islam Qatar.

10. Fiqih al-Daulah (Kenegaraan).

Mengerti akan arti bernegara merupakan permasalahan yang sudah lama belum bisa di atasi masyarakat secara umum dan umat Islam secara khusus. Untuk membantu umat dalam memahami arti kenegaraan yang tepat dalam perspektif Islam, Yusuf al-Qaradhawi telah menghasilkan buku yang berjudul "*Min Fiqih al-Daulah*" yang membicarakan secara terperinci dengan perspektif Syari'ah mengenai ilmu kenegaraan. Dengan gaya penulisan yang mudah dimengerti dan menarik, beliau telah memperbincangkan beberapa aspek kenegaraan.

Di antara aspek kenegaraan yang menjadi topik pembahasan adalah keberadaan politik di dalam Islam, pemisahan Islam dan politik, perbincangan tentang Daulah Islam, konsep asas pemerintahan Islam, hak wanita sebagai pemimpin dan ahli politik, hak non muslim di dalam pemerintahan yang berasas Islam, demokrasi dalam Islam, demonstrasi, dan Parlemen. Kesemua aspek ini merupakan realitas kenegaraan yang dihadapi umat Islam masa kini. Memahami persoalan kenegaraan di dalam semua aspek ini merupakan sesuatu yang sangat penting demi terciptanya kehidupan sejahtera, tentram dan harmonis.¹⁰

¹⁰ Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqih al-Daulah*, (Cairo: Dar al-Syuruq, 1996), 74.



11. Fiqih al-Aqalliyat (Minoritas).

Realitas masa kini menunjukkan bahwa umat Islam menempati di negara yang mayoritas penduduknya adalah Muslim dan ada pula yang menetap di negara yang mayoritas penduduknya adalah non Muslim. Oleh karena adanya sentimen dan kesalah fahaman yang agak serius terhadap isu minoritas muslim, Yusuf al-Qaradhawi telah mengarang sebuah buku yang berjudul “*Fi Fiqih al-Aqalliyat al-Muslimah*”. Karya ini boleh memberikan pemahaman yang baik dalam kehidupan bermasyarakat dengan non Muslim.

Di dalam buku ini, beliau telah membahas beberapa aspek yang penting. Di antaranya tentang aspek mengutamakan nilai-nilai toleransi dan keterbukaan di dalam berinteraksi dengan masyarakat lain dan konsep *wasatiyah* serta peluang dakwah kepada non Muslim.¹¹

12. Fiqih al-Wasatiyyah (Moderat).

Di antara corak pemikiran Yusuf al-Qaradhawi adalah pemikiran dari penggabungan khazanah Fiqih klasik dan Fiqih kontemporer. Beliau juga tidak cenderung hanya kepada satu madhhab tanpa melihat madhhab yang lain. Yusuf al-Qaradhawi di dalam kitabnya “*Manhaj Mu’asir li al-Fatwa*” menyebut bahwa membebaskan diri dari fanatik dan taklid merupakan sebuah keharusan. Melalui pendekatan ini juga beliau mempopulerkan Fiqih al-Wasatiyyah atau Fiqih moderat.

Fiqih al-Wasatiyyah ini mengambil pendekatan yang seimbang dengan menggabungkan teks yang *qat’i* dengan

¹¹ Yusuf al-Qaradhawi, *Fi Fiqih al-Aqalliyat al-Muslimah*, (Cairo: Dar al-Shuruq, 2001), 33.

tujuan syari'ah yang bersifat umum serta tidak berlebihan di dalam memahami dan menolak teks tersebut. Pendekatan yang sederhana terhadap segala sesuatu terutama masalah hukum, merupakan pendekatan yang seharusnya ditempuh serta pendekatan tersebut mampu menyelesaikan berbagai permasalahan individu, masyarakat dan negara. Sebagai contoh, Yusuf al-Qaradhawi berpendapat tidak berdosa mengucapkan selamat natal kepada orang Kristen dengan syarat tidak ada pengakuan atas kerelaannya terhadap agama mereka.

Pandangan yang lebih lembut, bertoleransi dan sederhana tanpa menggadaikan prinsip Islam ini sebenarnya akan mencerminkan keindahan Islam itu sendiri dan menjadi metode yang baik di dalam berdakwah dan tarbiyah.

13. Fiqih al-Dakwah.

Sebagai seorang mujtahid dan mujaddid kontemporer, Yusuf al-Qaradhawi mempunyai pengaruh yang amat luas dalam dakwah di seluruh dunia. Pemikiran serta pendekatan dakwah beliau seperti konsep *wasatiyyah* dan *maqasid Syari'ah* telah dijadikan rujukan utama, bahkan pemikiran dan pendekatan dakwah al-Qaradhawi menjadi orientasi gerakan dakwah di seluruh dunia. Selain itu, terdapat banyak buku-buku al-Qaradhawi yang memberikan garis panduan dakwah secara

Komprensif, di antaranya adalah "*Rabbaniyyin Laisa Ramadhaniyyin, Muzakkirat al-Qaradhawi, Risalah Ta'alim, Nafahat al-Jumaah, Al-Din wa Al-Siyasah: Taashilun wa Raddu Syubuhat dan Awlawiyyaat Al-Harokah Al-Islamiyah fil Marhalah Al Qadimah*".



Secara umum, Yusuf al-Qaradhawi memberikan penekanan terhadap ciri-ciri seorang da'i melalui pembinaan keimanan kepada Allah, Rasul dan Islam, pemantapan ilmu untuk mencapai tuntutan fardhu ain dan memperluas pengetahuan ilmu syara'i. Yusuf al-Qaradhawi juga amat menekankan penguasaan al-Quran, hafalan, memahami sirah nabawiyah, menguasai ilmu aqidah, berakhlak dan berbudi pekerti.¹²

B. Beberapa Pandangan Yusuf al-Qaradhawi Tentang Masalah Kontemporer.

1. Memprioritaskan Persoalan Yang Ringan dan Mudah Dari pada Persoalan Yang Berat dan Sulit.¹³

Di Antara prioritas yang sangat dianjurkan di sini, khususnya dalam bidang pemberian fatwa dan da'wah adalah prioritas terhadap persoalan yang ringan dan mudah atas persoalan yang berat dan sulit. Berbagai nash yang ada di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW menunjukkan bahwa yang mudah dan ringan itu lebih dicintai oleh Allah SWT dan rasul-Nya. Allah SWT berfirman yang artinya:

"... Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..."¹⁴

"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah".¹⁵

¹² Yusuf al-Qaradhawi, *Rabbaniyyin Laisa Ramadhaniyyin*, (Cairo: Dar al-Shuruq, 2012), 54.

¹³ Yusuf al-Qaradhawi, *Kumpulan Buku & Artikel Dr. Yusuf al-Qaradhawi*, (t.k. Gema Insani Press, 2006), 35.

¹⁴ Qs., 2:185.

¹⁵ Qs., 4:28.

"... Allah tidak hendak menyulitkan kamu..."¹⁶

Rasulullah SAW yang mulia bersabda: "Sebaik-baik agamamu ialah yang paling mudah darinya." Dan "Agama yang paling dicintai oleh Allah ialah yang benar dan toleran". Aisyah berkata "Rasulullah SAW tidak diberi pilihan terkadap dua perkara kecuali dia mengambil yang paling mudah di antara keduanya selama hal itu tidak berdosa. Jika hal itu termasuk dosa maka ia adalah orang yang paling awal menjauhinya."

Nabi SAW bersabda yang artinya:

"Sesungguhnya Allah menyukai bila keringanan yang diberikan oleh-Nya dilaksanakan, sebagaimana Dia membenci kemaksiatan kepada-Nya".

Keringanan (*rukhsah*) itu mesti dilakukan, dan kemudahan yang diberikan oleh Allah SWT harus dipilih, apabila ada kondisi yang memungkinkannya untuk melakukan itu; misalnya karena tubuh yang sangat lemah, sakit, tua, atau ketika menghadapi kesulitan, dan alasan lain yang dapat diterima.

Jabir bin Abdullah meriwayatkan bahwa dia melihat Rasulullah SAW sedang dalam sebuah perjalanan, kemudian beliau menyaksikan orang ramai mengerumuni seorang lelaki yang dipayungi, kemudian beliau bersabda "Apa ini?". Mereka menjawab "Dia berpuasa". Beliau kemudian bersabda "Tidak baik berpuasa dalam perjalanan". Yakni di dalam perjalanan yang amat menyulitkan ini. Dan jika perjalanan itu tidak menyulitkan, maka dia boleh

¹⁶ Qs., 5:6.



melakukan puasa berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh 'Aisyah bahwa Hamzah bin Amr al-Aslami pernah berkata kepada Nabi SAW "Apakah aku boleh berpuasa dalam perjalanan?". Hamzah adalah orang yang sering melaksanakan puasa. Karenanya Nabi SAW bersabda "Jika kamu mau, maka berpuasalah, dan jika kamu mau berbukalah".

Khalifah Umar bin Abd al-Aziz pernah berkata mengenai puasa dan berbuka di dalam perjalanan, juga tentang perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan fuqaha, manakah di antara kedua hal itu yang paling baik. Dia berkata "Yang paling baik adalah yang paling mudah di antara keduanya". Hal ini merupakan pendapat yang boleh diterima. Di antara manusia ada yang melaksanakan puasa itu lebih mudah dari pada dia harus membayar hutang puasa itu ketika orang-orang sedang tidak berpuasa semua. Tetapi ada orang yang berlawanan dengan itu. Dengan demikian itu, yang paling mudah adalah memilih sesuatu yang paling baik.

Nabi SAW menganjurkan umatnya untuk bersegera melakukan buka puasa dan mengakhirkan sahur dengan tujuan untuk memberi kemudahan kepada orang yang melaksanakan puasa. Kita juga banyak menemukan ahli fiqih yang memutuskan hukum yang paling mudah di dalam permasalahan yang mengandung ikhtilaf ulama', terutama hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah muamalah. Ada ungkapan ahli fiqih yang sangat terkenal, yaitu "Keputusan hukum ini lebih mengasihi manusia".

Saya bersyukur kepada Allah karena saya dapat menerapkan jalan kemudahan dalam memberikan fatwa, dan menyampaikan sesuatu yang menggembirakan dalam melakukan da'wah, sebagai upaya meniti jalan yang pernah dilakukan oleh Nabi SAW. Beliau pernah mengutus Abu Musa dan Mu'adz ke Yaman sambil memberikan wasiat kepada mereka :

"Permudahlah dan jangan mempersulit; berilah sesuatu yang menggembirakan dan jangan membuat mereka lari; berbuatlah sesuatu yang baik."

Diriwayatkan dari Anas bahwasanya Rasulullah SAW bersabda:

"Permudahlah dan jangan mempersulit; berilah sesuatu yang menggembirakan dan jangan membuat mereka lari".

Pada suatu kesempatan saya pernah menjawab berbagai pertanyaan setelah saya berbicara dalam sebuah kuliah: "Apabila saya mendapati dua pendapat yang sama-sama baik atau hampir sama dalam satu masalah agama; yang pertama lebih mengarah kepada kehati-hatian dan yang kedua mengarah kepada kemudahan, maka saya akan memberikan fatwa kepada orang awam dengan pendapat yang lebih mudah, yang lebih saya utamakan dari pada pendapat yang pertama". Sebagian kawan yang hadir dalam perkuliahan tersebut berkata "Apa dalil anda untuk lebih mengedepankan pendapat yang paling mudah dari pada pendapat yang lebih berhati-hati?"

Saya jawab "Dalil saya ialah petunjuk Nabi SAW, yaitu manakala beliau dihadapkan kepada dua pilihan, maka beliau



tidak akan memilih kecuali pendapat yang paling mudah, dan perintahnya kepada para imam shalat jamaah untuk meringankan ma'mumnya, karena di antara mereka ada orang yang lemah, orang tua, dan orang yang hendak melaksanakan kepentingan mereka setelah itu".

Kadang kala seorang ulama memberikan fatwa dengan fatwa yang lebih berhati-hati kepada sebagian orang yang mempunyai kemauan keras, dan orang-orang wara' yang dapat menjauhkan diri mereka dari kemaksiatan. Adapun untuk orang-orang awam, maka yang lebih utama adalah pendapat yang paling mudah. man kita sekarang ini lebih banyak memerlukan penyebaran hal yang lebih mudah dari pada hal yang sukar, lebih senang menerima berita gembira dari pada ditakut-takuti hingga lari. Apalagi bagi orang yang baru masuk Islam, atau untuk orang yang baru bertobat.

Persoalan ini sangat jelas di dalam petunjuk yang diberikan oleh Nabi SAW ketika mengajarkan Islam kepada orang-orang yang baru memasukinya. Beliau tidak memperbanyak kewajiban atas dirinya, dan tidak memberikan beban perintah dan larangan. Jika ada orang yang bertanya kepadanya mengenai Islam, maka dia merasa cukup untuk memberikan definisi yang berkaitan dengan fardhu fardhu yang utama, dan tidak mengemukakan yang sunat-sunat. Dan apabila ada orang yang berkata kepadanya "Aku tidak menambah dan mengurangi kewajiban itu". Maka Nabi SAW bersabda "Dia akan mendapatkan keberuntungan kalau apa yang dia katakan itu benar" Atau "Dia akan masuk surga bila apa yang dia katakan benar".

Bahkan kita melihat Rasulullah SAW sangat mengecam orang-orang yang memberatkan kepada manusia lain, tidak memperhatikan kondisi mereka yang berbeda-beda; sebagaimana dilakukan oleh sebagian sahabat yang menjadi imam shalat sedangkan jamaahnya sedang penuh. Mereka memanjangkan bacaan di dalam shalat, sehingga sebagian ma'mum mengadakan hal itu kepada Rasulullah SAW.

Nabi SAW berpesan kepada Mu'adz bahwa beliau sangat tidak suka bila Mu'adz memanjangkan bacaannya, beliau sabda kepada Mu'adz "Apakah engkau ingin menjadi tumpuan fitnah wahai Mu'adz? Apakah engkau ingin menjadi tumpuan fitnah wahai Mu'adz? Apakah engkau ingin menjadi tumpuan fitnah wahai Mu'adz?",

Diriwayatkan dari Abu Mas'ud al-Anshari, ia berkata "Ada seorang laki-laki berkata kepada Rasulullah SAW "Demi Allah wahai Rasulullah SAW, sesungguhnya aku selalu memperlambat untuk melakukan shalat Subuh dengan berjamaah karena Fulan yang selalu memanjangkan bacaannya untuk kami". Aku tidak pernah melihat Rasulullah SAW memberikan nasihat dengan sangat marah kecuali pada hari itu. Kemudian Rasulullah SAW bersabda "Sesungguhnya ada di antara kamu yang membuat orang-orang lain. Siapapun di antara kamu yang menjadi imam orang banyak, maka hendaklah dia meringankan bacaannya, karena di antara mereka ada orang yang lemah, tua, dan mempunyai kepentingan yang hendak dikerjakan".

Saya juga pernah menyebutkan bahwa orang yang memanjangkan bacaan shalat jamaah dengan orang banyak ini adalah Ubai bin Ka'ab, yang memiliki ilmu dan keutamaan,



serta menjadi salah seorang yang mengumpulkan al-Qur'an. Akan tetapi, bagaimanapun kedudukannya tidak berarti bahwa Rasulullah SAW tidak menegornya, sebagaimana dia memberikan wasiat mengenai hal ini kepada Mu'adz, walaupun dia merupakan orang yang sangat dicintai dan dipuji oleh Nabi SAW.

Sahabat sekaligus pembantu beliau, Anas berkata "Aku tidak pernah shalat di belakang imam satu kalipun yang lebih ringan, dan lebih sempurna shalatnya dibandingkan dengan Nabi SAW. Jika beliau mendengarkan suara tangisan anak kecil, beliau meringankan shalat itu, karena khawatir ibu anak itu akan terkena fitnah".

Diriwayatkan dari Anas bahwa Rasulullah SAW bersabda:

"Sesungguhnya ketika aku sudah memulai shalat, aku ingin memanjangkan bacannya, kemudian aku mendengarkan suara tangisan anak kecil, maka aku percepat shalatku, karena aku mengetahui susahny sang ibu bila anaknya menangis".

Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. bahwa Nabi SAW bersabda:

"Apabila salah seorang di antara kamu menjadi imam shalat maka hendaklah ia memperingan bacaan shalatnya, karena di antara mereka ada orang yang sakit, lemah, dan tua. Namun bila dia shalat sendirian, maka hendaklah dia memperpanjang shalatnya sesuai dengan kemauannya".

Nabi SAW sangat mengecam terhadap hal-hal yang memberatkan apabila hal itu dianggap mengganggu

kepentingan orang banyak, dan bukan sekadar untuk kepentingan pribadi satu orang saja. Begitulah yang kita perhatikan dalam tindakan beliau ketika ia mengetahui tiga orang sahabatnya yang mengambil langkah beribadah yang tidak selayaknya dilakukan, walaupun sebenarnya mereka tidak menginginkan kecuali kebaikan dan pendekatan diri kepada Allah SWT.

Diriwayatkan dari Anas berkata "Ada tiga orang yang mendatangi rumah tiga orang istri Nabi SAW menanyakan ibadah yang dilakukan oleh Nabi SAW. Ketika mereka diberitahukan mengenai hal itu, seakan-akan mereka menganggap sedikit apa yang telah mereka lakukan, sambil berkata "Di mana posisi kita dari Nabi SAW, padahal beliau telah diampuni dosa-dosanya yang terdahulu dan yang akan datang?". Salah seorang di antara mereka juga berkata "Oleh karena itu saya akan melakukan shalat malam selamanya". Orang yang kedua pun berkata "Aku akan berpuasa selamanya dan tidak akan meninggalkannya". Orang yang ketiga berkata "Sedanglan aku akan mengucilkan diri dari wanita dan tidak akan menikah selama-lamanya". Kemudian Rasulullah SAW datang kepada mereka sambil berkata "Kamu semua telah mengatakan begini dan begitu. Demi Allah, aku adalah orang yang paling takut kepada Allah dan paling bertakwa kepada-Nya, akan tetapi aku berpuasa dan berbuka, aku shalat dan aku juga tidur, aku mengawini perempuan. Maka barang siapa yang tidak suka dengan sunnakhu, maka dia tidak termasuk golonganku".



Diriwayatkan dari Ibn Mas'ud bahwasanya Rasulullah SAW bersabda "Celakalah orang-orang yang berlebih-lebihan itu (*al-Mutanaththi'un*)". Beliau mengucapkannya sebanyak tiga kali. Yang dimaksudkan Rasul dengan orang-orang yang berlebih-lebihan (*al-Mutanaththi'un*) ialah "orang-orang yang mengambil tindakan keras dan berat, tetapi tidak pada tempatnya".

Diriwayatkan dari Abu Hurairah dari Nabi SAW bersabda:

"Sesungguhnya agama ini mudah, dan orang yang mengambil yang berat-berat dari agama ini pasti akan dikalahkan olehnya. Ambillah tindakan yang benar, dekatkan diri kepada Allah, berilah kabar gembira, dan mohonlah pertolongan kepada-Nya pada pagi dan petang hari, dan juga pada akhir malam".

Maksud perkataan Rasulullah SAW "kecuali dia akan dikalahkan olehnya" adalah bahwa orang itu akan dikalahkan oleh agama dan orang yang mengambil hal-hal yang berat itu tidak akan mampu melaksanakan semua yang ada pada agama ini karena terlalu banyak jalan yang harus dilaluinya. Apa yang disampaikan oleh Rasulullah SAW ini sebenarnya merupakan kiasan yang artinya "Mohonlah pertolongan kepada Allah SWT untuk taat kepada-Nya, melakukan amal kebaikan di tengah-tengah kegiatanmu dan ketika hatimu lapang, sehingga kamu merasa senang melakukan ibadah dan tidak bosan melakukannya. Dengan demikian kamu dapat mencapai maksud dan tujuan kamu". Sebagaimana yang dilakukan oleh musafir yang pintar, dia berjalan pada waktu-waktu tertentu, kemudian dia dan

kendaraannya beristirahat pada saat yang lain, sehingga dia sampai kepada tujuannya dan tidak mengalami kepenatan dan kejenuhan. *Wallah a'lam.*

Saya sangat terkejut ketika saya membaca berita dalam surat kabar:

"Sesungguhnya pihak berwenang yang mengurus jamaah haji di kerajaan Arab Saudi mengumumkan kematian dua ratus tujuh puluh orang jamaah haji ketika melempar jumrah. Mereka meninggal karena terinjak kaki para jema'ah haji lain yang berdesak-desakan untuk melakukan lempar jumrah setelah tergelincirnya matahari".

Walaupun telah ada korban yang begitu banyak, tetapi para ulama masih saja memberikan fatwa ketidakbolehan melempar jumrah sebelum tergelincirnya matahari, padahal Rasulullah SAW memudahkan urusan dalam melaksanakan ibadah haji; dan ketika beliau ditanya tentang amalan yang boleh dimajukan dan diakhirkan, beliau menjawabnya "Lakukan saja, dan tidak ada apa-apa". Para fuqaha sendiri mempermudah cara pelaksanaan pelemparan jumrah sehingga mereka memperbolehkan kepada jamaah haji untuk melakukan lemparan pada hari terakhir, dan juga boleh mewakilkan kepada orang lain ketika seseorang mempunyai uzur; yang boleh dilakukan setelah melakukan tahallul terakhir dari ihram.

Pelemparan jumrah itu menurut tiga orang imam besar, boleh dilakukan sebelum tergelincirnya matahari; yaitu seorang ahli fiqh manasik ('Atha,), ahli fiqh Yaman (Thawus) keduanya merupakan sahabat Ibn Abbas-- dan Abu Ja'far al-Baqir, Muhammad bin Ali bin al-Husain, salah seorang ahli fiqh Ahl al-Bait.



Jika para ahli fiqh tidak membenarkan lemparan seperti itu, maka kita dapat memberlakukan fiqh darurat yang mewajibkan kepada kita untuk mempermudah ibadah kepada Allah, yang memperbolehkan kepada kita untuk melakukan lemparan selama dua puluh empat jam, sehingga kita tidak menjerumuskan kaum Muslimin kepada kehancuran.

Semoga Allah memberikan pahala kepada Syaikh Abdullah bin Zaid al-Mahmud, yang telah memberikan fatwa lebih dari tiga abad yang lalu, yang memperbolehkan melaksanakan lempar jumrah sebelum tergelincirnya matahari, yang termuat di dalam bukunya, "*Yusr al-Islam*".

2. Pandangan al-Qaradhawi Tentang Laki-laki dan Perempuan Yang Memandang Lawan Jenis.¹⁷

Allah menciptakan seluruh makhluk hidup berpasang-pasangan, bahkan menciptakan alam semesta ini pun berpasang-pasangan, sebagaimana firman-Nya:

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ
وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٧﴾

"Maha Suci Allah yang telah menciptakan pasang-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui".¹⁸

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾

"Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah".¹⁹

¹⁷ Al-Qaradhawi, *Kumpulan*, 44.

¹⁸ Qs., 36:36.

¹⁹ Qs., 51:49.

Berdasarkan sunnah kaunyah (ketetapan Allah) yang umum ini, manusia diciptakan berpasang-pasangan, terdiri dari jenis laki-laki dan perempuan, sehingga kehidupan manusia dapat berlangsung dan berkembang. Begitu pula dijadikan daya tarik antara satu jenis dengan jenis lain, sebagai fitrah Allah untuk manusia.

Setelah menciptakan Adam, Allah menciptakan (dari dan untuk Adam) seorang istri supaya ia merasa tenang hidup dengannya, begitu pula si istri merasa tenang hidup bersamanya. Sebab, secara hukum fitrah, tidak mungkin ia (Adam) dapat merasa bahagia jika hanya seorang diri walaupun di surga ia dapat makan minum dengan leluasa.

Seperti telah penulis singgung di muka bahwa taklif ilahi (tugas dari Allah) yang pertama adalah ditujukan kepada kedua orang ini sekaligus secara bersama-sama, yakni Adam dan istrinya:

وَقُلْنَا يَتَّادُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا
حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

"... Hai Adam, diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang dzalim"²⁰

Maka hiduplah mereka didalam surga bersama-sama, kemudian memakan buah terlarang bersama-sama, bertobat kepada Allah bersama-sama, turun ke bumi bersama-sama, dan mendapatkan taklif-taklif ilahi pun bersama-sama:

²⁰ Qs., 2:35.

قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا حَمِيْعًا ۗ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۗ فَاِمَّا
يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا
يَشْقَىٰ

"Allah berfirman, Turunlah kamu berdua dari surga bersama-sama, sebagian kamu menjadi musuh bagi sebagian yang lain. Maka jika datang kepadamu petunjuk dari-Ku, lalu barang siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, ia tidak akan sesat dan tidak akan celaka"²¹

Setelah itu, berlangsunglah kehidupan ini. Laki-laki selalu membutuhkan perempuan, tidak dapat tidak; dan perempuan selalu membutuhkan laki-laki, tidak bisa tidak mereka selalu saling membutuhkan. "Sebagian kamu adalah dari sebagian yang lain." Dari sini tugas-tugas keagamaan dan keduniaan selalu mereka pikul bersama-sama.

Karena itu, tidaklah dapat dibayangkan seorang laki-laki akan hidup sendirian, jauh dari perempuan, tidak melihat perempuan dan perempuan tidak melihat laki-laki, kecuali jika sudah keluar dari keseimbangan fitrah dan menjauhi kehidupan, sebagaimana cara hidup kependetaan yang dibikin-bikin kaum Nasrani. Mereka adakan ikatan yang sangat ketat terhadap diri mereka dalam kependetaan ini yang tidak diakui oleh fitrah yang sehat dan syariat yang benar, sehingga mereka lari dari perempuan, meskipun mahramnya sendiri, ibunya sendiri, atau saudaranya sendiri. Mereka mengharamkan atas diri mereka melakukan perkawinan, dan mereka menganggap bahwa kehidupan yang ideal bagi orang beriman ialah

²¹ Qs., 20:123.

laki-laki yang tidak berhubungan dengan perempuan dan perempuan yang tidak berhubungan dengan laki-laki dalam bentuk apa pun. Tidak dapat dibayangkan bagaimana wanita akan hidup sendirian dengan menjauhi laki-laki. Bukankah kehidupan itu dapat tegak dengan adanya tolong-menolong dan bantu-membantu antara kedua jenis manusia ini dalam urusan-urusan dunia dan akhirat?

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ

"Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain..."²²

Selain itu, al-Qur'an telah menetapkan wanita yang melakukan perbuatan keji secara terang-terangan untuk "ditahan" di rumah dengan tidak boleh keluar dari rumah, sebagai hukuman bagi mereka, sehingga ada empat orang laki-laki muslim yang dapat memberikan kesaksian kepadanya. Hukuman ini terjadi sebelum ditetapkannya peraturan (tasyri') dan diwajibkannya hukuman (had) tertentu. Allah berfirman:

"Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya."²³

Hakikat lain yang wajib diingat di sini -berkenaan dengan kebutuhan timbal balik antara laki-laki dengan perempuan-

²² Qs., 9:71.

²³ Qs., 4:15.



bahwa Allah SWT telah menanamkan dalam fitrah masing-masing dari kedua jenis manusia ini rasa ketertarikan terhadap lawan jenisnya dan kecenderungan syahwati yang instinktif. Dengan adanya fitrah ketertarikan ini, terjadilah pertemuan (perkawinan), dan reproduksi, sehingga terpeliharalah kelangsungan hidup manusia dan planet bumi ini.

Kita tidak boleh melupakan hakikat ini ketika membicarakan tentang hubungan laki-laki dengan perempuan atau perempuan dengan laki-laki. Kita tidak dapat menerima pernyataan sebagian orang yang mengatakan bahwa dirinya lebih tangguh sehingga tidak mungkin terpengaruh oleh syahwat atau dapat dipermainkan oleh setan. Dalam kaitan ini, baiklah kita bahas secara satu persatu antara hukum memandang laki-laki terhadap perempuan dan perempuan terhadap laki-laki.

Laki-Laki Memandang Perempuan.

Bagian pertama dari pernyataan ini sudah kami bicarakan dalam Fatwa-fatwa Kontemporer Jilid I tentang wajib tidaknya memakai cadar, dan kami menguatkan pendapat jumbuh ulama yang menafsirkan firman Allah:

"... Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali yang (biasa) tampak dari padanya..."²⁴

Menurut jumbuh ulama, perhiasan yang biasa tampak itu ialah "wajah dan telapak tangan." Dengan demikian, wanita boleh menampakkan wajahnya dan kedua telapak tangannya, bahkan (menurut pendapat Abu Hanifah dan al-Muzni) kedua kakinya pun boleh ditampakkan.

²⁴ Qs., 24:31.

Apabila wanita boleh menampakkan bagian tubuhnya ini (muka dan tangan/kakinya), maka bolehkah laki-laki melihat kepadanya atautkah tidak? Pandangan pertama (secara tiba-tiba) adalah tidak dapat dihindari sehingga dapat dihukumi sebagai darurat.

Adapun pandangan berikutnya (kedua) diperselisihkan hukumnya oleh para ulama yang dilarang dengan tidak ada keraguanlagiialahmelihatdenganmenikmati (*taladzdzudz*) dan bersyahwat, karena ini merupakan pintu bahaya dan penyulut api. Sebab itu, ada ungkapan, "memandang merupakan pengantar perzinaan." Dan bagus sekali apa yang dikatakan oleh Syauki Ihwal tentang memandang yang dilarang ini, yakni:

"Memandang (berpandangan) lalu tersenyum, lantas mengucapkan salam, lalu mengobrol, kemudian berjanji, dan akhirnya bertemu."

Adapun melihat perhiasan (bagian tubuh) yang tidak biasa tampak, seperti rambut, leher, punggung, betis, lengan (bahu), dan sebagainya, adalah tidak di perbolehkan bagi selain mahram, hal ini berdasarkan ijma' para ulama'. Ada dua kaidah yang menjadi acuan di dalam permasalahan ini beserta masalah-masalah yang berhubungan dengannya.

Pertama, bahwa sesuatu yang dilarang itu diperbolehkan ketika darurat atau ketika dalam kondisi membutuhkan, seperti kebutuhan berobat, melahirkan, dan sebagainya, pembuktian tindak pidana, dan hal lain yang diperlukan dan menjadi keharusan, baik untuk perseorangan maupun masyarakat.



Kedua, bahwa apa yang diperbolehkan itu menjadi terlarang apabila dikhawatirkan terjadi fitnah, baik kekhawatiran itu terhadap laki-laki maupun perempuan. Dan hal ini apabila terdapat petunjuk-petunjuk yang jelas, tidak sekadar perasaan dan khayalan sebagian orang-orang yang takut dan ragu-ragu terhadap setiap orang dan setiap persoalan.

Karena itu, Nabi SAW pernah memalingkan muka anak pamannya yang bernama al-Fadhl bin Abbas dari melihat wanita Khats'amiyah pada waktu haji, ketika beliau melihat al-Fadhl berlama-lama memandangi wanita itu. Dalam suatu riwayat disebutkan bahwa al-Fadhl bertanya kepada Rasulullah SAW, "Mengapa engkau palingkan muka anak pamanmu?" Beliau menjawab "Saya melihat seorang pemuda dan seorang pemudi, maka saya tidak merasa aman akan gangguan setan terhadap mereka".

Kekhawatiran akan terjadinya fitnah itu kembali kepada hati nurani si muslim, yang wajib mendengar dan menerima fatwa, baik dari hati nuraninya sendiri maupun orang lain. Artinya, fitnah itu tidak dikhawatirkan terjadi jika hati dalam kondisi sehat, tidak dikotori syahwat, tidak dirusak syubhat (kesamaran), dan tidak menjadi sarang pikiran-pikiran yang menyimpang.

Wanita Memandang Laki-Laki.

Diantara hal yang telah menjadi hasil kesepakatan para ulama' adalah bahwa melihat kepada aurat itu hukumnya haram, baik dengan syahwat maupun tidak, kecuali jika hal itu terjadi secara tiba-tiba dan tanpa sengaja, sebagaimana diriwayatkan dalam hadits sahih dari Jarir bin Abdullah, ia berkata:

"Saya bertanya kepada Nabi SAW Tentang memandang (aurat orang lain) secara tiba-tiba (tidak disengaja)". Lalu beliau bersabda "Palingkanlah pandanganmu". (HR Muslim).

Lantas, apakah aurat laki-laki itu? Bagian mana saja yang disebut aurat laki-laki?

Kemaluan adalah aurat *mughalladhah* (besar/berat) yang telah disepakati akan keharaman membukanya di hadapan orang lain dan haram pula melihatnya, kecuali dalam kondisi darurat seperti berobat dan sebagainya. Bahkan kalau aurat ini ditutup dengan pakaian tetapi tipis atau menampakkan bentuknya, maka ia juga terlarang secara syara'.

Mayoritas fuqaha berpendapat bahwa paha laki-laki termasuk aurat, dan aurat laki-laki ialah antara pusar dengan lutut. Mereka mengemukakan beberapa dalil dengan hadits-hadits yang memiliki cela dalam periwayatan. Sebagian ulama' tersebut menganggap hadits-hadits yang menjadi dalil sebagai hadits hasan, dan sebagian ulama' lagi mengkatagorikan hadits shahih karena memiliki banyak jalur periwayatan, sekalipun masing-masing hadits itu tidak dapat dijadikan hujjah di dalam menetapkan hukum syara'.

Sebagian fuqaha lagi berpendapat bahwa paha laki-laki itu bukan aurat, dengan berdalilkan hadits Anas bahwa Rasulullah SAW pernah membuka pahanya dalam beberapa kesempatan. Pendapat ini didukung oleh Muhammad Ibnu Hazm.



Menurut mazhab Maliki sebagaimana termaktub di dalam kitab-kitab mereka bahwa aurat *mughalladhah* laki-laki adalah *qubul* (kemaluan depan) dan dubur (kemaluan belakang) saja, dan aurat ini bila dibuka dengan sengaja bisa membatalkan shalat.

Para fuqaha hadits berusaha mengompromikan antara hadits-hadits yang bertentangan itu sedapat mungkin atau mentarjih (menguatkan salah satunya). Imam Bukhari mengatakan di dalam kitab sahihnya di "Bab tentang Paha" yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Jurhud, dan Muhammad bin-Jahsy dari Nabi SAW bahwa paha itu aurat, dan Anas berkata "Nabi SAW pernah membuka pahanya". Hadits Anas ini lebih kuat sanadnya, sedangkan hadits Jurhud lebih berhati-hati.

Syaukani, dalam kitabnya yang berjudul "*Nailul Athar*" menanggapi hadits-hadits yang mengatakan paha sebagai aurat, bahwa hadits-hadits itu hanya menceritakan keadaan (peristiwa) tertentu dan tidak bersifat umum.

Adapun al-Muhaqqiq Ibnul Qayyim mengatakan dalam "*Tahdzibut Tahdzib Sunan Abi Daud*" sebagai berikut:

"Jalan mengompromikan hadits-hadits tersebut adalah sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh murid-murid Imam Ahmad dan lainnya bahwa aurat itu ada dua macam, yaitu *mukhaffafah* (ringan/keci) dan *mughallazhah* (berat/besar). Aurat *mughallazhah* ialah qubul dan dubur, sedangkan aurat *mukhaffafah* adalah paha, dan tidak ada pertentangan antara perintah menundukkan pandangan ketika melihat paha karena paha itu juga aurat, dan larangan membukanya karena paha itu tergolong aurat *mukhaffafah*.
Wallau a'lam."

Dalam hal ini terdapat rukhsah (keringanan) bagi para olahragawan dan golongan tertentu yang biasa mengenakan celana pendek, termasuk bagi penontonnya, begitu juga bagi para pandu (pramuka) dan pecinta alam. Meskipun demikian, kaum muslim berkewajiban menunjukkan kepada peraturan internasional tentang ciri khas kostum umat Islam dan apa yang dituntut oleh nilai-nilai agama semampunya mungkin.

Perlu diingat bahwa aurat laki-laki itu haram dilihat, baik oleh perempuan maupun sesama laki-laki. Ini merupakan masalah yang sangat jelas. Adapun melihat terhadap bagian tubuh yang tidak termasuk aurat laki-laki, seperti wajah, rambut, lengan, bahu, betis, dan sebagainya, menurut pendapat yang shahih boleh dilihat, selama tidak disertai syahwat atau dikhawatirkan terjadinya fitnah. Ini merupakan pendapat jumhur fuqaha umat, dan hal ini dalam di lihat dari praktek-praktek kaum muslim sejak masa Nabi dan generasi sesudahnya, serta pendapat ini diperkuat dengan beberapa hadits *sharih* (jelas) dan tidak bisa dicela.

Sebagian fuqaha lagi berpendapat tidak bolehnya wanita memandangi laki-laki secara umum. Larangan bagi wanita untuk melihat aurat laki-laki didasarkan pada hipotesis bahwa Allah memerintahkan wanita menundukkan pandangannya sebagaimana Allah memerintahkan laki-laki berbuat begitu. Juga didasarkan pada hipotesis bahwa wanita adalah salah satu dari dua jenis anak Adam (manusia), sehingga mereka haram melihat (aurat) lawan jenisnya. Haram memandangi bagi wanita ini diqias-kan kepada laki-laki yang diharamkan melihat kepada lawan jenisnya.



Alasan utama diharamkannya melihat lawan jenis adalah karena dikhawatirkan teriadinya fitnah. Bahkan, kekhawatiran ini pada wanita lebih besar lagi, sebab wanita itu memiliki syahwat yang lebih lebih dan memiliki pertimbangan yang lebih kecil.

Nabi SAW bersabda kepada Fatimah binti Qais:

"Ber-*iddah*-lah engkau di rumah Ibnu Ummi Maktum, karena dia adalah seorang tuna netra, engkau dapat melepas pakaianmu sedangkan dia tidak melihatmu."(Muttafaq alaih)

Aisyah berkata:

" Rasulullah SAW menutupi tubuhku dengan selendangnya ketika aku melihat orang-orang Habsyi sedang bernain-main (tontonan olah raga) di dalam masjid". (Muttafaq alaih)

Dalam riwayat lain disebutkan, pada waktu Rasulullah SAW selesai berkhotbah shalat Id, beliau menuju kepada kaum wanita bersama Bilal untuk memberi peringatan kepada mereka, lalu beliau menyuruh mereka bersedekah. Seandainya wanita dilarang melihat laki-laki, niscaya laki-laki juga diwajibkan berhijab sebagaimana wanita diwajibkan berhijab, supaya mereka tidak dapat melihat laki-laki.

Dari uraian di atas, bisa di simpulkan bahwa memandang lawan jenis itu hukumnya boleh dengan syarat jika tidak dengan upaya "menikmati" dan bersyahwat. Jika dengan menikmati dan bersyahwat, maka hukumnya haram. Karena itu, Allah SWT memerintahkan kaum mukminah menundukkan sebagian pandangannya sebagaimana Dia memerintahkan laki-laki menundukkan sebagian pandangannya. Firman Allah:

"Katakanlah kepada laki-laki yang beriman, 'Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat. Katakanlah kepada wanita yang beriman, 'Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya"²⁵

Memang benar bahwa wanita dapat membangkitkan syahwat laki-laki lebih banyak daripada laki-laki membangkitkan syahwat wanita, dan memang benar bahwa wanita lebih banyak menarik laki-laki, serta wanitalah yang biasanya dicari laki-laki. Namun, semua ini tidak menutup kemungkinan bahwa di antara laki-laki ada yang menarik pandangan dan hati wanita karena kegagahan, ketampanan, keperkasaan, dan kelelakiannya, atau karena faktor-faktor lain yang menarik pandangan dan hati perempuan.

Al-Qur'an telah menceritakan kepada kita kisah istri pembesar Mesir dengan pemuda pembantunya, Yusuf, yang telah menjadikannya dimabuk cinta. Lihatlah, bagaimana wanita itu mengejar-ngejar Yusuf, dan bukan sebaliknya, serta bagaimana dia menggoda Yusuf untuk menundukkannya seraya berkata, "Marilah ke sini". Yusuf berkata "Aku berlindung kepada Allah".²⁶

Al-Qur'an juga menceritakan kepada kita sikap wanita-wanita kota ketika pertama kali mereka melihat ketampanan dan keelokan serta keperkasaan Yusuf:

"Makaketikawanitaitu(Zulaikha)mendengarcercaanmereka, di undangnyalah wanita-wanita itu dan disediakannya

²⁵ Qs., 24:30-31,

²⁶ Qs., 24:23.



bagi mereka tempat duduk dan diberikannya kepada masing-masing mereka sebuah pisau (untuk memotong jamuan), kemudian dia berkata (kepada Yusuf) "Keluirlah (tampilkanlah dirimu) kepada mereka". Maka tatkala wanita-wanita itu melihatnya, mereka kagum kepada (keelokan rupa)-nya, dan mereka melukai (jari) tangannya dan berkata "Maha sempurna Allah, ini bukanlah manusia. Sesungguhnya ini hanyalah malaikat yang mulia". Wanita itu berkata "Itulah orang yang kamu cela aku karena (tertarik) kepadanya, dan sesungguhnya aku telah menggoda dia untuk menundukkan dirinya (kepadaku) akan tetapi dia menolak. Dan sesungguhnya jika dia tidak menaati apa yang aku perintahkan kepadanya, niscaya dia akan dipenjarakan dan dia akan termasuk golongan orang-orang yang hina".²⁷

Apabila seorang wanita melihat laki-laki lantas timbul hasrat kewanitaannya, hendaklah ia menundukkan pandangannya. Janganlah ia terus memandangnya, demi menjauhi timbulnya fitnah, dan bahaya itu akan bertambah besar lagi bila si laki-laki juga memandangnya dengan rasa cinta dan syahwat. Pandangan seperti inilah yang dinamakan "pengantar zina" dan yang disifati sebagai "panah iblis yang beracun," dan ini pula yang dikatakan oleh penyair:

"Semua peristiwa (perzinaan) itu bermula dari memandang.
Dan api yang besar itu berasal dari percikan api yang kecil."

Akhirnya, untuk mendapat keselamatan, lebih baik kita menjauhi tempat-tempat dan hal-hal yang mendatangkan keburukan dan bahaya. Kita memohon kepada Allah keselamatan dalam urusan agama dan dunia. Amin.

²⁷ Qs., 12:31-32.

3. Pandangan Al-Qaradhawi Relasi Hukum Islam Mengenai Kewarisan Beda Agama

Hukum kewarisan Islam merupakan salah satu persoalan penting dan salah satu tiang di antara tiang-tiang hukum Islam yang secara mendasar telah ditetapkan dalam syariat Islam dengan bentuk yang sangat teratur dan adil. Satu hal yang tidak dapat dipungkiri adalah keberadaan hukum kewarisan yang dipresentasikan dalam teks-teks yang rinci, sistematis, konkrit dan realistis. Kerincian pemaparan teks tentang kewarisan berimplikasi pada keyakinan ulama tradisional bahwa hukum kewarisan Islam tidak dapat berubah dan menolak segala ide pembaharuan.²⁸ Kewarisan adalah soal apa dan bagaimana pembagian hak-hak dan kewajiban- kewajiban tentang kekayaan seseorang pada waktu ia meninggal akan beralih kepada keluarga yang masih hidup.²⁹

Berdasarkan Hukum Islam, sumber utama tentang kewarisan adalah Al-Quran dan as-Sunnah. Allah SWT berfirman:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ
فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ
وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا أَلْسُدُسُ
مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَوَلَدٌ

²⁸ Abdul Ghofur Ansori, *Filsafat Hukum Kewarisan Bilateral Hazairin*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 15

²⁹ A. Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-3 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), hlm. 356.



أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ
بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ ؕ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ
أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٥﴾

Artinya:

Allah menyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini menerangkan secara rinci tentang bagian setiap ahli waris yang berhak untuk menerimanya (anak laki-laki, anak perempuan, ibu, bapak, saudara) serta menjelaskan juga syarat-syarat serta keadaan orang yang berhak mendapatkan warisan serta kapan dia menjadi *asabah*.

Salah satu pembahasan dalam ilmu mawaris adalah pembahasan tentang penyebab kewarisan dan penghalangnya. Penyebab seseorang berhak menerima warisan adalah adanya hubungan perkawinan, kekerabatan, dan memerdekakan budak. Sedangkan penghalang kewarisan salah satunya adalah perbedaan agama antara pewaris dan ahli waris yang dapat menggugurkan hak seseorang untuk mewarisi harta peninggalan. Dengan kata lain, penghalang-penghalang untuk mewarisi merupakan tindakan atau hal-hal yang dapat menggugurkan hak seseorang untuk mewarisi harta peninggalan setelah adanya sebab-sebab untuk mewarisi.³⁰

Rasulullah SAW bersabda:

لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم

Hadis di atas menjelaskan tentang permasalahan beda agama yang menjadi penghalang mewarisi, yaitu apabila antara ahli waris dan al- muwarriş salah satunya Muslim dan lainnya non-Muslim. Dalam hal ini harus ada batasan tentang persoalan mereka yang berlainan agama yaitu berbedanya agama yang dianut oleh ahli waris dan pewaris artinya seorang Muslim tidak akan mewarisi dari seorang non-Muslim begitu juga sebaliknya seorang non-Muslim tidak mewarisi dari seorang Muslim.

Hadis Nabi SAW telah menunjukkan dengan tegas tentang kasus kematian paman beliau yang meninggal sebelum masuk Islam, harta warisan beliau diberikan kepada 'Uqail dan Talib yang masih kafir (non Muslim), sementara

³⁰ Ahmad Azhar Bazhar Basyir, Hukum Waris Islam (Yogyakarta, Universitas Islam Indonesia, 1990), hlm. 16



anak beliau yang telah masuk Islam tidak diberikan harta warisan.³¹

Jumhur ulama bersepakat menetapkan bahwa orang kafir tidak dapat mewarisi orang Muslim lantaran lebih rendah statusnya dari pada orang Islam³². Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa di antara hal yang menguatkan pendapat orang Muslim mewarisi ahli *zimmī* dan tidak sebaliknya, adalah bahwa yang dipertimbangkan dalam warisan itu adalah berdasarkan pertolongan, sedang penghalangnya adalah permusuhan. Oleh karena itu sebagian besar Fuqāha mengatakan bahwa seorang kafir *zimmī* tidak mewarisi kafir *ḥarbī*.³³

Pendapat lain tentang warisan orang kafir yang diwariskan untuk orang Islam adalah sebagai berikut; Ulama-ulama masyhur dari golongan Sahabat, Tabi'in dan Imam Mazḥab empat berpendapat bahwa orang Islam tidak dapat mempusakai orang kafir dengan sebab apapun. Oleh karena itu suami Muslim tidak dapat mewarisi harta istrinya yang *kafir kitabiyyah*. Hal ini didasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Usamah bin Zaid di atas, serta sebuah riwayat yang menerangkan bahwa ketika Abu Thalib wafat dan meninggalkan empat orang anak, yakni: Ali, Ja'far, Uqail dan Thalib. Dimana, Ali dan Ja'far beragama Islam sedangkan Uqail dan Thalib keduanya orang kafir.

³¹ Abdul Ḥusain Muslim bin al-Ḥajāj, Ṣaḥīḥ Muslim, kitab al-Farāīḍu, ḥadīṣ No. 1614 (Riyaḍ: Bait al-Afkār ad-Dauliyyah, 1998 M), hlm. 658. Hadist yang diriwayatkan dari Usamah bin Zaid.

³² Al-Qaraḍawi, Fatwa-Fatwa Kontemporer, terjemah Hadyu al-Islām Fatāwī Mu'āsirah, Jilid ke-3 (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hlm. 850.

³³ Ahmad Rafiq, Fiqh Mawaris, (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 29

Rasullullah membagikan harta pusaka Abu Thalib kepada 'Uqail dan Thalib Pendapat Fuqaha Imamiyah dari pendapat Muaż, Mu'awwiyah, Muhammad Ibn al-Ḥanafiyah, Ali Ibn al-Ḥusein dan Said Ibn al-Musayyab mengatakan bahwa larangan mempusakai karena beda agama itu tidak mencakup larangan bagi orang Islam mewarisi kerabatnya non Muslim. Oleh karena itu misalnya bila seorang istri.

Kafir kitābiyyah wafat, suaminya yang beragama Islam dapat mewarisi harta peninggalannya. Agama Islam itu tinggi. Ketinggian agama Islam membawa juga ketinggian martabat umat Islam, sehingga mereka dibenarkan mewarisi keluarganya yang tidak beragama Islam, tetapi tidak sebaliknya orang-orang yang tidak beragama Islam dapat mewarisi keluarganya yang beragama Islam.³⁴ Perbedaan agama yang menjadi penghalang mewarisi adalah apabila ahli waris dan *muwarris* salah satunya beragama Islam dan yang lain bukan Islam. Perbedaan agama sebagai penghalang kewarisan diperhitungkan pada saat muwarris meninggal, karena pada saat itulah hak kewarisan untuk ahli waris mulai berlaku.

لا يتوارث أهل ملتين³⁵

أهل ملتين yaitu kafir yang berbeda agama kafirnya atau orang Muslim dan orang kafir. Mayoritas ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan berbeda agama adalah kafir dan Islam. Adapun orang kafir boleh saja saling mewarisi di antara mereka sebagaimana realitas yang berlaku. Dalam

³⁴ Fatchur Rahman, Ilmu Waris, (Bandung, al-Ma'arif, 1994), hlm. 98

³⁵ Abū Dāwud Sulaimān Assijistānī, Sunan Abī Dāwud, kitab al-Farāiḍu, Bab ḥal Yariṣu al-Muslimu al-Kāfira, ḥadīṣ No. 2911, (Riyāḍ: Bait al-Afkār ad-Dauliyyah, t.t), hlm. 329. ḥadīṣ yang diriwayatkan dari Abdullah bin Umar.



hal ini tidak ada yang berpendapat dengan keumuman ḥadīṣ selain al-Auza'i yang berpendapat "*Orang Yahudi tidak dapat mewarisi orang Nasrani dan sebaliknya*". Demikian juga untuk seluruh penganut agama. Namun indikasi tekstual ḥadīṣ ini berpihak kepada pendapat alAuza'i³⁶.

Semua orang di luar Islam dianggap satu, tidak dibedakan antara ahli kitab dengan non ahli kitab. Oleh karena itu ahli waris yang beragama Kristen, Yahudi, Hindu dan Budha tidak bisa mewarisi dari orang Islam, begitu juga sebaliknya.³⁷ Seorang ulama kontemporer bernama Yūsuf al-Qaraḍawī menjelaskan dalam bukunya *Hadyu al-Islām Fatāwī Mu'ā'sirah* bahwa orang Islam dapat mewarisi dari orang non-Islam sedangkan orang non-Islam itu sendiri tidak boleh mewarisi dari orang Islam. Menurutnya Islam tidak menghalangi dan tidak menolak jalan kebaikan yang bermanfaat bagi kepentingan umatnya. Terlebih lagi dengan harta peninggalan atau warisan yang dapat membantu untuk mentauhidkan Allah, taat kepada-Nya dan menolong menegakkan agama-Nya. Bahkan sebenarnya harta ditujukan sebagai sarana untuk taat kepada-Nya, bukan untuk bermaksiat kepada-Nya.³⁸ Tentang non-muslim tidak mewarisi harta seorang Muslim pra ahli hukum telah sepakat dengan ketentuan tersebut. Hal itu didasarkan hadis. dan ketentuan surat al-Maidah ayat 5.³⁹ Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa di antara hal yang menguatkan pendapat orang Muslim mewarisi ahli *zimmi*

³⁶ Abu Umar Basyir, Wasiran, Belajar Mudah Hukum Waris Sesuai Syari'at Islam, (Solo, Rumah Dzikir, 2006). hlm. 68

³⁷ Supriatna, Diktat Fiqh Mawaris, (Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011), hlm. 12

³⁸ Yūsuf al-Qaraḍawī, Fatwa-Fatwa Kontemporer, III:852.

³⁹ Suhrawardi K. Lubis dan Kosim Simanjuntak, Hukum Waris Islam Lengkap Dan Praktis, (Jakarta, Sinar Grafindo, 1999), hlm. 57

dan tidak sebaliknya, adalah bahwa yang dipertimbangkan dalam warisan itu adalah berdasarkan pertolongan, sedang penghalangnya adalah permusuhan. Oleh karena itu sebagian besar Fuqāha mengatakan bahwa seorang kafir *zimmi* tidak mewarisi kafir *harbi*.

Adapun orang-orang murtad, warisannya dapat diwarisi orang-orang Muslim. Jika ketika ia murtad ada keluarganya yang Muslim meninggal, ia tidak mendapatkan warisan. Sedangkan kalau ia masuk Islam lagi sebelum pembagian warisan, hal ini akan mengakibatkan pertentangan di kalangan orang-orang Muslim sendiri,¹⁶ karena ketika seorang yang murtad masuk Islam lagi ketika pembagian warisan, di khawatirkan bahwa yang telah murtad tersebut hanya menginginkan harta warisan yang meninggal, kemungkinan lagi setelah mendapatkan warisan, dia akan murtad kembali, pendapat Imam Ahmād menyatakan bahwa dia benar-benar masih kafir dan tidak berhak mendapatkan warisan.

Syariah mengatur suatu hukum baik hukum yang bersifat umum ataupun yang bersifat terperinci dan mendetail, seperti halnya tentang kewarisan, hukum kewarisan mengatur peralihan harta dari seseorang yang telah meninggal kepada ahli warisnya yang masih hidup. Aturan tentang peralihan harta ini disebut dengan berbagai istilah yaitu Faraid, Fikih Mawaris, dan Hukm al-Waris.

Penjelasan tentang hukum waris dalam al-Quran dan Sunnah telah di tetapkan, akan tetapi dimungkinkan masih ada penafsiran yang beraneka ragam, karena berbenturan perubahan zaman. Memang perubahan zaman tidak selalu menentukan perubahan hukum, namun ketika kemaslahatan



mengendaki adanya perubahan hukum salah satu aspeknya adalah dalam masalah kewarisan. Kewarisan adalah bagaimana harta peninggalan itu diperlakukan kepada siapa dialihkan dan bagaimana peralihannya.⁴⁰

Dalam konteks penelitian ini, penyusun menggunakan pendekatan *normatif* yang berusaha menggali aspek-aspek legal formal dan ajaran Islam dari sumbernya. Sedangkan teori yang penulis gunakan teori normatif- sosiologis, teori normatif disini tidak tergantung pada konteks, sedangkan teori sosiologis, dimana pemahamannya harus sesuai dengan konteks, waktu, dan tempat,⁴¹ seperti kewarisan beda agama menurut Yusuf al- Qardawi.

Hukum kewarisan Islam digali dari keseluruhan ayat-ayat hukum dari Al-Quran dan as-Sunnah. Hukum kewarisan Islam bersumber dari wahyu dan mengandung berbagai asas. Dalam beberapa hal berlaku pula hukum kewarisan yang bersumber dari akal manusia. Dalam hal tertentu hukum kewarisan Islam mempunyai corak tersendiri dan berbeda dari hukum kewarisan lain. Di antara asas yang melekat dari hukum kewarisan Islam adalah asas personalitas ke Islaman. Asas ini menentukan bahwa peralihan harta warisan hanya terjadi antara pewaris dan ahli waris yang sama-sama beragama Islam. Apabila terjadi perbedaan maka tidak ada hak saling mewarisi.⁴² Dalam hal ini ahli hukum Islam berbeda pandangan dan secara garis besar pandangan mereka dapat diklasifikasikan menjadi 2 (dua) yaitu:

⁴⁰ A.Azhar Basyir, Hukum Waris Islam (Yogyakarta: UII Press, 1990), hlm. 2.

⁴¹ Khoirun Nasution, Pengantar Studi Islam, (Yogyakarta: Academia Tazzafa, 2007), hlm. 154.

⁴² Supriatna, Diktat Fiqh Mawaris, hlm. 3.

Kebanyakan ahli Hukum Islam (ahli Sunnah) berpendapat bahwa Muslim tidak dapat menjadi ahli waris bagi pewaris yang non-Muslim atau murtad. Pendapat ini dianut oleh Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, demikian juga kalangan ulama Zāhiri.

Sebagian yang lain berpendapat bahwa seorang Muslim dapat saja menjadi ahli waris dari seorang pewaris yang bukan Muslim (demikian juga yang murtad). Adapun yang menjadi dasar pemikiran pendapat ini adalah adanya penafsiran analogi atau qiyas kepada ketentuan hukum yang terdapat di dalam surat al-Maidah ayat 5 (bolehnya laki-laki Muslim menikahi wanita non-Muslim *Ahl al-kitab*).

Dengan perkataan lain kalau seorang laki-laki Muslim boleh mengawini perempuan non-Muslim yang *Ahli al-kitab*, maka seorang Muslim dapat menjadi ahli waris dari seorang pewaris yang non-Muslim yang *Ahli al-kitab*. Kebanyakan ahli hukum Islam tidak ingin menggunakan penafsiran analogi atau qiyas ini, sebab dalam hal kewarisan ini sudah ada dalil sunnah yang kuat yang sama sekali bertentangan dengan dalil analogi atau qiyas, dengan demikian yang dijadikan dasar hukum sementara adalah ketentuan sunnah.⁴³

Salah satu bentuk toleransi dalam islam yang amat jarang sekali dijumpai dalam agama-agama lain. Betapa pun ahli kitab itu dinilai *kufur* dan *sesat*, namun seorang muslim masih diperkenankan istrinya, pengurus rumah tangganya, dan ibu dari anak-anaknya itu dari ahli kitab dan dia masih tetap berpegang pada agamanya sendiri. Ada peringatan juga yang harus orang muslim ketengahkan yaitu bahwa seorang

⁴³ Supriatna, Diktat Fiqh Mawaris, hlm. 57.



muslimah yang fanatik kepada agamanya akan lebih baik daripada yang hanya menerima warisan dari nenek-monyangnya. Kemudian jika seorang muslim mengkhawatirkan pengaruh kepercayaan istrinya ini akan menular kepada anak-anaknya termasuk juga pendidikannya, maka dia harus melepaskan dirinya dari perempuan ahli kitab tersebut, demi menjaga agama dan menjauhkan diri dari marabahaya.⁴⁴

Dalam hal ini juga laki-laki muslim lah yang boleh kawin dengan perempuan Yahudi dan Nasrani. Bukan sebaliknya, sebab laki-laki adalah kepala rumah tangganya yang mengurus serta yang bertanggung jawab terhadap perempuan. Sedangkan islam memberikan kebebasan kepadaperempuan yang ahli kitab untuk tetap berpegang pada agamanya sekalipun dibawah kekuasaan laki-laki muslim dimana suami (muslim) itu harus melindungi hak-hak dan kehormatan istrinya menurut syariat (islam).⁴⁵ Ada beberapa metode hukum yang digunakan para mujtahid untuk menggali hukum dari sumbernya, yaitu:

Al-Qur'an

Dalam hal ini dikutip beberapa ayat Al-Qur'an yang isinya menghapus ketentuan-ketentuan hukum masa jahiliyah dan masa awal-awal Islam, seperti

Penghapusan ketentuan bahwa penerima warisan adalah kerabat laki-laki dan dewasa saja.

Allah berfirman:

⁴⁴ Yusuf al-Qaradawi, Halal Haram Dalam Islam, (Singapura, Bina Ilmu, 1993), hlm. 251

⁴⁵ Yusuf al-Qaradawi, Halal Haram Dalam Islam, (Singapura, Bina Ilmu, 1993), hlm. 251

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ
نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ
كَثُرٌ نَّصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٥﴾

Artinya: bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.

Ayat ini menjelaskan bahwa ahli waris laki-laki dan perempuan termasuk di dalamnya anak-anak, masing-masing berhak menerima warisan sesuai dengan bagian yang ditentukan.

Penghapusan ikatan persaudaraan antara golongan Muhajirin dan Anshar dalam mewarisi. Sebagian berpendapat bahwa janji prasetia masih dapat dijadikan dasar hukum saling mewarisi, yaitu sebagian Mazhab Hanafiyah dengan menempatkannya pada urutan terakhir. Dimana besar bagiannya adalah 1/6 dari harta warisan. Allah SWT berfirman:

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ
وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴿١٣﴾

bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, Kami jadikan pewaris-pewarisnya[288]. dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, Maka berilah kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.



Penghapusan pengangkatan anak sebagai dasar warisan.

Firman Allah:

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۚ وَمَا جَعَلَ
أَزْوَاجَكُمْ الَّتِي تَظْهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ
أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَقُولُ
الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿١٠١﴾

Artinya: Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya; dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zihar⁴⁶ itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). yang demikian itu hanyalah perkataanmu dimulutmu saja. dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar).

Banyak ayat Al-Qur'an yang menegaskan secara definitif ketentuan bagian-bagian ahli waris yang disebut dengan *furūd al- muqaddarah* (bagian yang ditentukan) dan bagian sisa atau *'aṣābah* serta orang-orang yang tidak termasuk ahli waris.

Hadist

Riwayat Imam al-Bukhari dan Imam Muslim atau sering juga digunakan istilah *muttafaq-'alaih*:

⁴⁶ Zhihar ialah Perkataan seorang suami kepada istrinya: punggungmu Haram bagiku seperti punggung ibuku atau Perkataan lain yang sama maksudnya. adalah menjadi adat kebiasaan bagi orang Arab Jahiliyah bahwa bila Dia berkata demikian kepada Istrinya Maka Istrinya itu haramnya baginya untuk selama-lamanya. tetapi setelah Islam datang, Maka yang Haram untuk selama-lamanya itu dihapuskan dan istri-istri itu kembali halal baginya dengan membayar kaffarat (denda).

قال النبي صلى الله عليه وسلم ألقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر⁴⁷

Tidak ada waris-mewarisi diantara mereka, telah terjadi pertentangan antara sesuatu yang mewajibkan saling waris-mewarisi dalam hal ini, yakni perbedaan agama. Dikarenakan perbedaan agama mewajibkan untuk saling jauh dari segala aspek. Maka, penghalang menjadi lebih kuat dan menghalangi keharusan untuk saling mewarisi. Sesuatu yang mewajibkan menjadi tidak efektif karena adanya penghalang.

Al-Ijmā'

Al-ijmā' artinya kaum Muslimin menerima ketentuan hukum waris yang terdapat di dalam al-Qur'an al-Sunnah sebagai ketentuan hukum yang harus dilaksanakan dalam upaya mewujudkan keadilan dalam masyarakat. Karena telah diterima secara sepakat, maka tidak ada alasan untuk menolaknya.

Al-Qiyās

Dipergunakannya penafsiran qiyas kepada ketentuan hukum yang terdapat di dalam surat al-Maidah ayat 5, bahwa bolehnya laki-laki muslim menikahi wanita non-Muslim yang ahli kitab, dengan perkataan lain kalau seorang laki-laki muslim boleh mengawini perempuan non-Muslim yang *Ahli al-kitab*, maka seorang Muslim dapat menjadi ahli waris dari seorang pewaris yang non-Muslim yang *Ahli al-kitab*.

⁴⁷ Abdul al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajāj, Ṣaḥīḥ Muslim, kitab al-Farā'idu..., ḥadīṣ No .Hm. 658.



Yakni jika seorang islam diperkenankan menikahi wanita-wanita kitabiyah dan orang-orang kafir kitby tidak diperboehkan mengawini muslimat- muslimat, maka hendaknya demikian pula dalam pusaka mempusakai.⁴⁸

Dari kajian di atas bahwa pemikiran Yūsuf al-Qaraḍawī dalam masalah kewarisan beda agama merupakan pemikiran yang berbeda dengan pendapat yang dipegang oleh mayoritas ulama, terutama ulama dari golongan maḏhab empat. Beliau berpendapat bahwa orang muslim dapat mewarisi harta peninggalan dari orang kafir yang selain kafir ḥarbī, akan tetapi orang kafir tidak dapat mewarisi harta orang Muslim. Hal ini dikarenakan derajat orang Islam lebih unggul dari orang kafir. Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa di antara hal yang menguatkan pendapat orang Muslim mewarisi ahli *zimmī* dan tidak sebaliknya, adalah bahwa yang dipertimbangkan dalam warisan itu adalah berdasarkan pertolongan, sedang penghalangnya adalah permusuhan. Oleh karena itu sebagian besar Fuqāha mengatakan bahwa seorang kafir *zimmī* tidak mewarisi kafir ḥarbī.

Istinbā hukum yang ditempuh oleh Yūsuf al-Qaraḍawī dalam masalah waris beda agama adalah menafsiri ḥadīs tentang larangan waris beda agama dengan menggunakan hasil *ta'wīl*-an dari ulama maḏhab Ḥanafī terhadap ḥadīs tentang tidak dibunuhnya orang Islam disebabkan membunuh orang kafir ḥarbī. Dimana, lafaz kafir pada ḥadīs larangan waris beda agama adalah masih bersifat umum, sehingga perlu adanya pen-*takhṣīṣ* -an, yaitu diartikan dengan kafir ḥarbī. Selain itu, Yūsuf al-Qaraḍawī memandang akan adanya

⁴⁸ Fathur Rahman, Ilmu Waris, (Bandung, al-Ma'arif, 1981), hlm. 100.

kemaslahatan yang besar ketika orang Islam bisa mewarisi harta peninggalan dari keluarganya yang kafir, di antaranya dapat menarik hati orang-orang kafir *Ẓimmī* untuk masuk Islam. Dimana yang dimaksud kafir disini adalah kafir harbi, jadi seorang muslim tidak mewarisi kafir harbi (kaum yang memerangi umat Islam secara nyata) disebabkan terputusnya hubungan mereka.

Tinjauan hukum Islam mengenai kewarisan beda agama, bahwa perbedaan agama yang menjadi penghalang mewarisi adalah apabila ahli waris dan muwarris salah satunya beragama Islam dan yang lainnya bukan beragama Islam. Tetapi menurut Yūsuf Al-Qaraḍawī memperbolehkan seorang Muslim mewarisi harta orang non-Muslim dari selain kafir ḥarbī, akan tetapi orang non-Muslim tidak boleh mewarisi harta orang Muslim. Menurutnya, ḥadīṣ yang digunakan para ulama yang melarang waris beda agama merupakan ḥadīṣ yang masih bersifat umum. Karenanya, hadist tersebut tidak bisa secara serta-merta dijadikan landasan untuk melarang waris beda agama. lafadz kafir dalam ḥadīṣ larangan waris beda agama hanyalah diperuntukkan untuk kafir ḥarbī. Tinjauan hukum Islam terhadap penyesuaian kewarisan beda agama ini belum sesuai, hal ini sebagaimana pendapat Yusuf al-Qaradawi yang menafsirkan hadis dan ketentuan surat al-Maidah ayat 5 sebagai dasar hukum dari kewarisan beda agama.

4. Pandangan Yusuf al-Qaradhawi tentang Zakat Profesi

Allah yang maha besar dan mahakuasa telah menyebutkan zakat dan shalat dalam 82 ayat di dalam Al-Qur'an. Dari sini disimpulkan secara deduktif bahwa setelah shalat, zakat



merupakan rukun islam terpenting. Di atas dua fondasi inilah berdiri bangunan islam⁴⁹. Secara etimologi (bahasa) zakat adalah berkembang, berkah, dan banyaknya kebaikan. Dikatakan (tanaman itu tumbuh). Secara terminologi (istilah) zakat adalah harta tertentu dengan bagian tertentu dan niat tertentu dan dibagikan kepada orang-orang tertentu⁵⁰. Sebagaimana firman Allah dalam surat at-Taubah ayat 103:

أَلَا تَقْتَلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ
الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَ اللَّهَ
أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٠٣﴾

Artinya: ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan do'akanlah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka, dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui". (QS. At-Taubah : 103).

Zakat adalah salah satu perangkat politisi keuangan islam dalam menghipun penghasilan untuk mengembangkan harta, yaitu dengan cara mengembangkan hasil produksi dan penghasilan sebagai ganti dari zakat yang diambil⁵¹. Hal ini menunjukkan dengan adanya kewajiban zakat, mendorong manusia untuk terus produktif. Kegiatan eperzakatan di indonesia berkembang pada era 90-an. Hal ini didorong olh keinginan yang kuat dari para ulama' indonesia. Sebelumnya

⁴⁹ Yasin Ibrahim, *Kitab Zakat: Hukum, Tata cara dan Sejarah*, (Marja, Bandung, 2008),10.

⁵⁰ Taqiyuddin Abi Bakar Al-Hisni, *Kifayatul Akhyar*, (Al Hidayah, Surabaya, 2012), 172

⁵¹ Didin Hafiduddin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern*, (Surabaya: Gema Insani Pers, 2006), 126

pada 1968 di adakan Seminar Zakat yang diselenggarakan oleh *research* dan *work shop* fakultas ekonomi universitas muhammadiyah di Jakarta, pada kesempatan ini presiden Soeharto menghimbau masyarakat untuk melaksanakan zakat secara kongkret. Seruan presiden ini dilanjutkan menjadi surat perintah presiden no. 07/POIN/10/1968 dikeluarkan pada 31 oktober 1968. Selanjutnya untuk memperkuat lembaga zakat maka dikeluarkanlah intruksi menteri agama no. 16 tahun 1989 yang isinya tentang pembinaan zakat dan infak/sedekah. Dan lebih lanjut dikeluarkanlah bersama menteri agama dan menteri dalam negeri no. 29 tahun 1991. Dan saat ini payung hukum tertinggi zakat adalah UU no. 38/1999 tentang pengelolaan zakat.⁵²

Adanya undang-undang zakat, melatarbelakangi berdirinya lembaga amil zakat (LAZ) di indonesia, Baik yang didirikan oleh pemerintah maupun swasta. Keberadaan LAZ ini ternyata belum sepenuhnya dapat dioptimalkan terbukti bahwa masih adanya kesenjangan potensi zakat dengan zakat yang terealisasikan. Berdasarkan kajian Bank Pembangunan Asia "*Asia Development Bank (ADB)*" bahwa potensi zakat indonesia mencapai 100 triliun rupiah, namun zakat yang terhimpun hanya sedikit. Pada tahun 2007 zakat yang terkumpul di BAZNAS 450 miliar, dan tahun 2010 terkumpul mencapai 1,5 triliun⁵³. Adany kesenjangan antara potensi dan realisasi penerimaan zakat ini terjadi dikarenakan masih minimnya kesadaran masyarakat muslim dalam menunaikan kewajiban rukun islam yang ke 3.

⁵² Adiwaran karim, *Fenomena Unik di Balik Menjamurnya Lembaga Amil Zakat (LAZ) Di Indonesia*, (Jakarta: Indonesia Magnificence of Zakat, 2008), 2.

⁵³ Ari Bowo Sucipto, Potensi Zakat capai 100 triliun per tahun, www.mediaindonesia.com



Dalam islam zakat merupakan tonggak perekonomian, hal ini dapat dilihat dari fungsinya bahwa zakat diberikan kepada orang miskin, dhu'afa, yatim dan lainnya, hal ini menunjukkan bahwa zakat adalah penyeimbang bagi perekonomian. Dalam hadits diriwayatkan yang artinya: *"sesungguhnya allah telah mewajibkan atas hartawan muslim suatu kewajiban zakat yang dapat menanggulangi kemiskinan. Tidaklah mungkin terjadi seorang fakir menderita kelaparan atau kekurangan pakaian, kecuali oleh sebab kebakhilan yang ada pada hartawan muslim, ingatlah, Allah SWT akan melakukan perhitungan yang teliti dan meminta pertanggung jawaban mereka dan selanjutnya akan menyiksa mereka dengan siksaan yang pedih"*. (HR. Imam At-Thabarani).

Peranan zakat sebagai penyeimbang atau sebagai pengaman sosial yang bertugas menjembatani transfer kekayaan dari si kaya kepada si miskin. Sedangkan perkembangan zaman yang sedemikian pesat, menghasilkan pekerjaan-pekerjaan baru. Dan hal inipun mendorong perkembangan hukum- hukum islam, antara lain adalah perkembangan hukum zakat. Pada masa lalu zakat hanya seputar peternakan, perdagangan, barang tambang, harta katun, emas atau perak dan pertanian. Tapi pada saat ini, umat islam tidak lagi mendapatkan harta dengan hanya dari hasil peternakan dan pertanian. Kekayaan yang didapatkan dari gaji satu bulan, bahkan melebihi dari apa yang dibutuhkan.

Yusuf Qardlawi menyatakan bahwa diantara hal yang sangat penting untuk mendapatkan perhatian kaum muslim saat ini adalah penghasilan atau pendapatan yang diusahakan melalui keahlian atau profesi, baik secara pribadi maupun

untuk orang lain.⁵⁴ Jenis pekerjaan yang menggunakan keahlian terbagi menjadi dua. Pertama adalah pekerjaan yang menggunakan keahlian dan digunakan secara pribadi seperti dokter, arsitek, ahli hukum, pelukis dan lain sebagainya. Kedua adalah jenis pekerjaan yang menggunakan keahlian, namun digunakan untuk orang lain baik pemerintah, perusahaan ataupun lembaga, seperti pegawai negeri sipil (PNS), atau pegawai swasta lainnya dengan menggunakan sistem upah atau gaji. Atas rasa keadilan dan hikmah zakat, maka banyak para ulama' yang memasukkan profesi-profesi tersebut menjadi salah satu zakat. Yang kini dikenal dengan sebutan zakat profesi. Syaikh Yusuf Qardlawi merupakan salah satu ulama' yang menggagas profesi masuk dalam hukum zakat.

Dalam islam, mengambil atau membuat suatu hukum untuk suatu urusan disebut dengan istinbath. Secara etimologi istinbath berarti penemuan, penggalian, pengeluaran (dari asal). Sedangkan menurut istilah adalah mengeluarkan makna-makna dari nash-nash didalamnya dengan cara mengerahkan kemampuan atau potensi naluriah. Begitupun dalam penetapan hukum zakat profesi, Syaikh Yusuf Qardlawi telah banyak melakukan kajian, hingga menyimpulkan bahwa profesi wajib dikenai zakat.

Zakat dalam Kajian Kontemporer

Zakat secara etimologi (bahasa) adalah berkembang, berkah, dan banyaknya kebaikan. Dikatakan (tanaman itu berkembang). Sedangkan secara terminologi (istilah) zakat

⁵⁴ Didin Hafiduddin, *Mutiara Dakwah: Mengupas Konsep Islam Tentang Ilmu, Harta, Zakat & Ekonomi Syariah*, (Jakarta: ALBI Publising, 2006), 194.



adalah harta tertentu dengan bagian tertentu dan niat tertentu dan dibagikan kepada golongan tertentu. Awal dimulainya kewajiban zakat ulama' masih berbeda pendapat, menurut ulama' ahli fiqh zakat diwajibkan pada tahun 2 Hijriyah di bulan sya'ban, sedangkan menurut ahli hadits zakat diwajibkan pada tahun 2 Hijriyah di bulan syawwal.

Dari pengertian di atas sangat jelas bahwa orang yang mengeluarkan sebagian dari hartanya untuk zakat akan mendapat tambahan kesuburan hartanya dan memperoleh pula keberkahan dan rahmat dari Allah. Serta mendapat kesucian diri dari hartanya, selain itu hartanya akan senantiasa tumbuh dan berkembang menjadi lebih banyak, dan harta yang dimiliki akan selalu dijauhkan dari berbagai kemadlaratan.

Macam-macam Zakat dan Syarat-syaratnya

Zakat wajib dilakukan di dalam lima perkara. Lima perkara tersebut adalah hewan ternak, (*al-na'am*), mata uang (*al-atsmaan*), hasil pertanian (*al-zuruu'*), buah-buahan (*al tsimaar*), dan barang dagang (*'urudu al-tijaraah*). Masing-masing dari kelimanya akan dijelaskan secara terperinci. Zakat binatang ternak Wajib mengeluarkan zakat di dalam tiga jenis darinya, yaitu onta, sapi, dan kambing. Ketiga binatang ternak ini wajib dizakati jika memenuhi enam syarat yaitu, islam, merdeka, mencapai satu nishab (batas minimum wajib zakat), melewati haul (setahun hijriah), digembalakan, dan tidak dipekerjakan Zakat emas dan perak Zakat emas dan perak disebut dengan *al-atsmaan*. Syarat-syarat wajib zakat di dalam emas dan perak ada lima yaitu, islam, merdeka, kepemilikan yang sempurna, nishab, dan haul.

Zakat hasil pertanian Zakat pertanian disebut dengan *al-zuruu'* yaitu bahan makanan yang berfungsi sebagai penguat badan, yaitu berupa gandum, kedelai, beras, begitu juga makanan penguat badan yang dikonsumsi dalam keadaan normal seperti jagung dan kacang. Adapun syarat zakat pertanian ada enam yaitu, islam, merdeka, kepemilikan sempurna, nishab, tanaman tersebut adalah makana asasi yang tahan disimpan lama, dan tanaman tersebut hasil usaha manusia bukan tumbuh sendiri.

Zakat buah-buahan Zakat buah-buahan disebut dengan *al-tsimaar* yang wajib dizakati ada dua buah yaitu kurma dan anggur. Syarat-syarat wajib di dalam zakat buah-buahan ada empat yaitu islam, merdeka, kepemilikan sempurna, dan nishab.

Zakat Perdagangan Zakat perdagangan disebut dengan *al-tijaarah* yaitu memutar balik harta karena tujuan mencari laba. Zakat perdagangan wajib ketika memenuhi lima syarat yaitu islam, merdeka, milik sempurna, nishab, dan haul.

Zakat fitrah Zakat fitrah ialah zakat yang diwajibkan atas diri setiap individu lelaki maupun perempuan dengan syarat-syarat yang telah ditentukan. Kata fitrah merujuk pada keadaan manusia saat baru diciptakan sehingga dengan mengeluarkan zakat ini manusia dengan izin Allah akan kembali fitrah. Adapun besar zakat yang dikeluarkan menurut ulama' adalah satu sha' (1 sha' = 4 mud, 1 mud = 675 gr) atau kira-kira setara dengan 2,5 kg dari makanan pokok dari setiap daerah yang bersangkutan. Zakat fitrah dikeluarkan pada bulan ramadhan, paling lambat sebelum orang-orang selesai menunaikan shalat Ied.



Orang-orang yang Berhak Mendapatkan Zakat

Perintah membayar zakat diwajibkan kepada setiap umat islam yang mampu memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Bagi muslim yang tidak mampu mencukupi biaya hidup, mereka tidak wajib menerima zakat, sebaliknya mereka malah harus diberi zakat. Ada delapan golongan yang berhak menerima zakat sesuai firman Allah dalam al-Qur'an surat at-taubah ayat 60 :

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾

Artinya: “sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, miskin, pengurus zakat, orang yang dilunakkan hatinya (muallaf) , untuk membebaskan hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang hutang , untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang perjalanan sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Bijaksan”. (Q.S. At-Taubah:60).

Kalau dicermati lebih detail, mustahiq-mustahiq zakat pada ayat di atas memakai redaksi yang berbeda. Empat golongan pertama memakai huruf jar *lam*, sedangkan golongan empat terakhir menggunakan huruf jar *fii*. Hal ini menunjukkan bahwa untuk fuqara', masakin, muallaf, dan amil. Maka zakat itu mutlaq untuk mereka dengan pembagian yang telah ditentukan oleh agama dan tidak boleh ditarik kembali dari tangan mereka. Sedangkan untuk budak, gharim, pejuang dijalan Allah, dan ibnu sabil. Zakat

tersebut bukanlah milik mereka, tetapi mereka hanya bisa menggunakan, sedangkan apabila terdapat kelebihan dari kebutuhannya harus dikembalikan pada muzakki atau panitia. Untuk perincian mustahiq-mustahiq di atas sebagai berikut:

Miskin, Miskin yaitu orang yang memiliki pekerjaan akan tetapi sangat tidak memenuhi kebutuhan pokok dirinya dan tanggungannya.

Fakir, Fakir adalah orang yang tidak memiliki harta atau usaha (pekerjaan) untuk memenuhi kebutuhan pokok dirinya dan tanggungannya.

Fii sabilillah, Fisabilillah yaitu orang-orang yang berjuang dijalan Allah dalam pengertian luas yang ditetapkan oleh ulama' fikih. Intinya adalah melindungi dan memelihara agama serta meninggikan kalimat tauhid.

Ibnu sabil, Ibnu sabil yaitu orang yang terputus bekalnya dalam perjalanan. Ibnu sabil sebagai penerima zakat sering dipahami dengan orang yang kehabisan biaya perjalanan kesuatu tempat bukan untuk maksiat.⁵⁵

Pengertian Zakat Profesi Menurut Yusuf Qardlawi

Zakat Profesi termasuk salah satu tema fiqh kontemporer yang masih terjadi kontrofersi dikalangan para ulama' sesuai dengan ijthihad masing- masing. Beberapa ulama' masih meragukan bahkan menolak keabsahan penarikan zakat profesi yang dikenakan kepada berbagai profesi yang hasilnya jauh diatas penghasilan petani. Namun kalangan pendukung

⁵⁵ Abu Bakar Syatha, *hasyiyah 'i'anatu al-thalibin*, (surabaya: Al-Hidayah, 2014), 186.



zakat profesi tampaknya lebih kuat pengaruh dan ajarannya terbukti dalam UU no. 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat pada pasal 4 poin h pada pendapatan dan jasa; telah dinyatakan oleh UU tersebut sebagai salah satu obyek zakat mal di Indonesia.⁵⁶

Sedangkan Syaikh Yusuf Qardlawi yang merupakan salah satu tokoh yang gencar menyuarakan zakat profesi melalui karya fenomenalnya, yaitu *fiqhu al-Zakah*. menyebut zakat profesi dengan sebutan *Zakatu Kasbu al-Maalal-Hurrah al-Mihan w* yang bisa diartikan zakat atas penghasilan kerja dan profesi bebas. Sedangkan definisinya menurut Yusuf Qardlawi adalah zakat profesi sebagai zakat yang dikeluarkan dari penghasilan yang didapat dari pekerjaan yang dikerjakan sendiri dikerenakan kecerdasan atau keterampilannya seperti dokter, penjahit, tukang kayu, dan lainnya atau pekerjaan yang tunduk pada perseroan atau perseorangan dengan mendapat upah, gaji, honorium seperti pegawai negeri sipil.⁵⁷ Sebagian yang lain ada yang mendefinisikan zakat profesi dengan zakat atas penghasilan yang diperoleh dari pengembangan potensi diri yang dimiliki seseorang dengan cara yang sesuai syariat, seperti upah kerja rutin, profesi dokter, pengacara, arsitek, dan lain-lain.⁵⁸

Istinbath Hukum Zakat Profesi Menurut Yusuf Qardlawi

Secara bahasa istinbath memiliki arti menciptakan, mengeluarkan, atau menarik sebuah kesimpulan. Sedangkan menurut istilah, istinbath memiliki arti suatu kegiatan yang dilakukan pakar fiqh atau pakar hukum untuk

⁵⁶ Yasin, Ahmad Hadi, *Panduan Zakat Praktis*, (Jakarta: Republika, 2011), 28.

⁵⁷ Yusuf Qardlawi, *Fiqh al-Zakat*, (Surabaya: Litera Antarnusa, 1991), 487.

⁵⁸ <http://pusat.baznas.go.id/produk/zakat-profesi>.

mengungkapkan suatu dalil yang dijadikan dasar dalam menarik sebuah kesimpulan untuk menjawab sebuah persoalan atau menyelesaikan masalah. Obyek yang digunakan dalam hukum istinbath adalah ayat-ayat al-Alqur'an atau dalil di dalam hadits²⁸.

Mengenai istinbath hukum mengenai kewajiban zakat profesi, terlebih dahulu mencari landasan hukumnya pada *nash-nash* al-Qur'an. Oleh karenanya, ketika mencari landasan hukum kewajiban zakat profesi. Al-Qardlawi antara lain mendasarkannya pada al-Qur'an surat al-Baqarah: 267

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا
اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ
تُنْفِقُوْنَ وَاَلَسْتُمْ بِاٰخِذِيْهِ اِلَّا اَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ وَاَعْلَمُوْا اَنَّ
اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ ﴿٢٦٧﴾

Artinya:

Wahai orang-orang yang beriman, nafakahkanlah sebagian dari usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Janganlah kamu memilih yang buruk untuk kamu keluarkan, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya kecuali dengan memicingkan mata (enggan) terhadapnya. Dan ketahuilah Allah Maha Kaya, Maha Terpuji". (Q.S. al-Baqarah : 267).

Al-Qardlawi menafsirkan keumuman lafadz "*maa kasabtum*" dalam ayat di atas yang berarti mencakup segala bentuk usaha, perdagangan atau pekerjaan dan profesi, sedangkan jumbuh ulama' fiqh mengambil keumuman surat al-Baqarah ayat 267 tersebut disamping landasan sebagai



wajibnya zakat perdagangan juga menjadikan wajibnya zakat atas usaha profesi. Sesuai ayat tersebut diatas, kata “*anfiquu*” memberi faidah wajib, karena kata “*anfiquu*” merupakan kalimat perintah (amar), maka sesuai dengan ilmu ushul fiqh: *al- Ashlu fii al-Amri li al-Wujuub*, yang artinya “pada asalnya perintah itu berfaidah wajib”.⁵⁹

Berikut ungkapan resmi Yusuf Qardlawi tentang ayat tersebut: Artinya: “*Firman Allah: Wahai orang-orang yang beriman, nafakahkanlah sebagian dari usahamu yang baik-baik. Kata “maa kasabtum” merupakan kata umum yang mencakup segala bentuk usaha: perdagangan atau pekerjaan dan profesi. Para ulama’ fiqh berpegang pada keumuman maksud ayat tersebut sebagai landasan zakat perdangan, oleh karena itu kita tidak perlu ragu untuk memakainya sebagai landasan zakat penghasilan dan profesi. Bila para ulama’ fiqh telah menetapkan setahun sebagai syarat wajib zakat perdagangan, maka itu berarti bahwa antara pokok harta dengan laba yang dihasilkan tidak boleh dipisahkan karena laba dihasilkan dari hari ke hari dari jam ke jam. Lain halnya dengan gaji atau sejenisnya yang diperoleh secara utuh, tertentu dan pasti*”⁶⁰.

Dari ungkapan al-Qardlawi di atas dapat dikatakan, bahwa dalam menetapkan wajibnya zakat profesi dapat mendasarkan pada al-Qur’an surat al-Baqarah: 267, secara umum ayat tersebut juga digunakan oleh ulama’ ahli Fiqh dalam menetapkan zakat perdagangan, maka menurut al-Qardlawi kita tidak perlu lagi untuk menjadikan ayat itu juga sebagai dasar wajibnya zakat profesi. Walaupun redaksi

⁵⁹ Darul Azka, *Terjemah Jam’ul Jawami’*, (Kediri, Santri Salaf Press, 2014), 211

⁶⁰ Yusuf Qardlawi, *Fiqh al-Zakat*, (surabaya, litera Antarnusa, 1991), 510

yang digunakan ayat tersebut adalah bersifat umum (*'amm*), namun demikian menurut al-Qardlawi tetap dapat digunakan sebagai landasan teologis atas kewajiban zakat profesi bagi setiap muslimin.

Dari ungkapan al-Qardlawi di atas dapat dikatakan, bahwa dalam menetapkan wajibnya zakat profesi dapat mendasarkan pada al-Qur'an surat al-Baqarah: 267, secara umum ayat tersebut juga digunakan oleh ulama' ahli Fiqh dalam menetapkan zakat perdagangan, maka menurut al-Qardlawi kita tidak perlu lagi untuk menjadikan ayat itu juga sebagai dasar wajibnya zakat profesi. Walaupun redaksi yang digunakan ayat tersebut adalah bersifat umum (*'amm*), namun demikian menurut al-Qardlawi tetap dapat digunakan sebagai landasan teologis atas kewajiban zakat profesi bagi setiap muslimin.

Selain ayat tersebut, dalam menetapkan dasar hukum dan landasan teologis kewajiban zakat profesi, al-Qardlawi juga menggunakan dasar keumuman makna hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari berikut ini: Artinya: *"setiap orang muslim wajib bersedekah, mereka bertanya: "wahai nabi Allah, bagaimana yang tidak punya?", Nabi menjawab: "bekerjala untuk mendapatkan sesuatu untuk dirinya, lalu bersedekah". Mereka bertanya kembali: "kalau tidak menemukan pekerjaan?". Nabi menjawab: "menolong yang membutuhkan dan terdzolimi". Mereka bertanya kembali: "kalau tidak dapat melakukan itu?". Nabi menjawab: "kerjakan kebaikan dan tinggalkan keburukan, hal itu merupakan sedekah".* (al- Bukhari)

Al-Qardlawi menafsirkan keumuman dari makna hadits tersebut di atas bahwa zakat wajib atas penghasilan



sesuai dengan tuntunan islam yang menanamkan nilai-nilai kebaikan, kemauan, berkorban, belas kasih, dan suka memberi dalam jiwa orang muslim. Untuk itu nabi mewajibkan kepada setiap muslim mengorbankan sebagian harta penghasilannya atau apa saja yang bisa ia korbankan. Memang secara sepintas hadits di atas sangat umum sekali aspek yang membicarakan tentang zakat profesi, akan tetapi terdapat kata kunci yang dapat dijadikan landasan normativ sebagai pijakan dalam menetapkan kepastian adanya pensyari'atan zakat profesi.

Hikmah Diwajibkannya Zakat Profesi

Dalam ajaran islam zakat profesi menempati posisi yang sangat urgent. Secara garis besar hikmah diwajibkannya zakat profesi adalah sebagai asuransi sosial karena adakalanya manusia itu hidup dalam memiliki kekayaan dan ada pula pula dalam keadaan berikutnya ia malah termasuk orang yang berhak menerima zakat. Secara umum hikmah zakat profesi yaitu:

1. Mensyukuri karunia ilahi, menumbuhsururkan harta dan pahala serta membersihkan diri dari sifat-sifat kikir dan loba, iri, dan dengki.
2. Melindungi masyarakat dari bahaya kemiskinan.
3. Mewujudkan rasa solidaritas dan kasih sayang antara sesama manusia.
4. Manifestasi kegotong royongan dan tolong menolong dalam kebaikan dan taqwa.
5. Mengurangi kemiskinan yang merupakan masalah sosial.

6. Membina dan mengembangkan stabilitas sosial.
7. Salah satu jalan mewujudkan keadilan sosial.⁶¹

Pro dan Kontra Zakat Profesi

Di masa rasulullah, sahabat, dan para ulama' klasik, jenis-jenis profesi masyarakat masih terbatas dan tentunya peraturan zakat dalam konteks harta yang wajib dizakati sesuai pula dengan perkembangan ekonomi yang ada pada saat itu. Berdasarkan itu pula ulama' menetapkan bahwa harta yang wajib dizakati hanya ada lima yaitu, binatang ternak, emas dan perak, perdagangan, pertanian, barang tambang dan rikaz (barang temuan). Dalam kerangka ini pula Abd. Rahman al-Jazairi dalam kitabnya *al-Fiqh 'ala Madzahib al- 'Arba'ah* mengatakan "tidak ada zakat diluar yang lima macam tersebut"⁶².

Ketidakadaan literatur yang terang dan eksplisit tentang zakat penghasilan atau profesi dimasa lalu mengakibatkan timbulnya pro dan kontra tentang wajinya zakat profesi dikalangan kaum muslimin tak terkecuali di indonesia. Ada dua kubu yang berbeda pendapat antara yang mendukung dan yang menolak dengan argumen masing-masing.

Kalangan pendukung zakat profesi nampaknya lebih kuat dan meyakinkan serta sejalan dengan *Maqashid asy-Syariah* (tujuan syariat), terbukti di indonesia, MUI, pemerintah dan ormas besar di indonesia sepakat perlunya memungut zakat profesi dari para profesional. Dukungan politis dan

⁶¹ Mohammad Daud, *Sistem Ekonomi islam Zakat dan Wakaf*, (Jakarta: UI-Press, 2012), 41.

⁶² Abd. Rahman al-Jazairi, *al-Fiqh 'ala Madzahib al-'Arba'ah*, (kairo: Dar al-Ilmi, 2008), 541.



yuridis dari pemerintah juga jelas dengan disahkannya UU pengelolaan zakat terbaru tahun 2014.

Di level internasional ada beberapa ulama' yang dikenal gencar menyuarakan zakat profesi sebut saja sebagian diantaranya Syaikh Yusuf Qardlawi, Abdurrahman Hasan, Dr. Muhammad Ghazali, Syaikh Abu Zuhrah, dan juga ulama' besar lainnya seperti Syaikh Wahhab Khalaf. Namun dari sekian tokoh yang telah disebut Syaikh Yusuf Qardlawi lah yang paling jelas konsep dan ajarannya tentang zakat profesi lewat kitab *Fiqh al-Zakah*. Di tanah air sendiri banyak para cendekiawan muslim yang mendukung zakat profesi walau masih ada perbedaan dikalangan mereka. Diantara cendekiawan yang mendukung zakat profesi adalah KH Syaichul Hadi Purnomo, M. Amin Rais, Didin Hafiduddin, Quraisy Syihab, dan lain- lain.

Sedangkan ulama' kontemporer yang lain menunjukkan kekurang setujuannya terhadap keberadaan zakat profesi juga dari beberapa lembaga. Pihak yang menolak umumnya ulama' Arab Saudi dan yang sependapat dengan mereka. Sebab al-Qur'an dan as-Sunnah secara tekstual tidak menyebutkannya⁶³.

Nishab Zakat Profesi Menurut Yusuf Qardlawi

Nishab adalah jumlah batasan kepemilikan seorang muslim untuk wajib mengeluarkan zakatnya⁶⁴. Kita sudah mengetahui, bahwa islam tidak mewajibkan zakat atas seluruh harta benda, kecuali sudah mencapai satu nishab. Bersih dari

⁶³ Ali Trigiyatno, Jurnal Hukum Islam, Vol. 14 No.2, Desember 2016.

⁶⁴ Ahmad bin Umar asy-Syatiri, *Nailu al-Raja*, (libanon: Dar al-Minhaj, 2008), 254.

hutang, serta lebih dari kebutuhan pokok pemiliknya. Hal itu untuk menetapkan siapa yang tergolong seorang kaya, karena zakat hanya wajib dipungut dari orang-orang kaya tersebut. Dan untuk menetapkan arti “lebih” (*’afw*) yang dijadikan al-Qur’an sebagai sasaran zakat tersebut. Allah berfirman yang artinya “mereka bertanya kepadamu tentang apa yang mereka nafkahkan”, maka katakanlah: “ yang lebih dari keperluan” (Q.S. Al-Baqarah: 219). Oleh karena itu rasulallah juga bersabda: “kewajiban hanya bagi orang kaya”. Hal itu sudah ditegaskan dalam syarat-syarat kekayaan yang wajib zakat. Bila zakat wajib dikeluarkan bila cukup nishab, maka berapakah besar nishab dalam kasus ini?

Ketika membahas tentang nishab zakat profesi ini, pada mulanya al- Qardlawi mengutip pendapat Muhammad al-Ghazali, yang meng*qi*askan zakat profesi dengan zakat *al-Zurruu’* (zakat tanaman dan buah-buahan). Berikut ini narasi kutipan al-Qardlawi tersebut: “Muhammad al-Ghazali dalam diskusi di atas cenderung untuk mengukurnya menurut ukuran tanaman dan buah-buahan. Seseorang yang memiliki pendapat tidak kurang dari pendapatan seseorang petani yang wajib mengeluarkan zakat, maka orang itu wajib dikenakan zakatnya. Artinya, siapa saja mempunyai pendapatan yang mencapai lima watsaq (50 kail mesir) atau 653 kg, dari yang terendah nilainya yang dihasilkan tanah seperti gandum, wajib berzakat. Dan ini adalah pendapat yang benar.

Menurut Muhammad al-Ghazali, nishab zakat profesi seyogyanya disamakan dengan nishab zakat tanaman dan buah-buahan. sebagai pelengkap, dia memberi penjelasan, “siapa pun yang mempunyai pendapatan yang mencapai



(senilai) 653 kg (padi), maka wajib berzakat". Menyamakan nishab zakat profesi dengan nishabnya zakat pertanian seperti pendapat ini, adalah pilihan yang moderat diantara beberapa alternatif yang lain, walaupun sebenarnya ada alternatif-alternatif lain yang dapat dirumuskan terkait dengan nishab zakat profesi ini. Diantara alternatif-alternatif tersebut sebagaimana yang dirumuskan dan dipilih oleh al-Qardlawi dalam menetapkan rumusan nishab zakat profesi, adalah menyamakannya dengan nishab zakat emas atau perak, hal ini sebagaimana dikatakan al-Qardlawi berikut ini:

“yang paling penting dari dari besar nishab tersebut adalah bahwa nishab uang diukur dari nishab tersebut yang telah kita tetapkan sebesar nilai 85 gram emas. Besar itu sama dengan dua puluh mitsqal hasil pertanian yang disebutkan oleh banyak hadits. Banyak orang yang memperoleh gaji dan pendapatan dalam bentuk uang, maka yang paling baik adalah menetapkan nishab gaji itu berdasarkan nishab uang”⁶⁵.

Dari keterangan tersebut dapat diketahui, al-Qardlawi berpendapat bahwa orang memperoleh gaji dan pendapatan dalam bentuk uang, maka yang paling baik adalah menetapkan nishab gaji itu berdasarkan nishab uang. Oleh karenanya, berdasarkan pendapat al-Qardlawi tersebut nishab dan prosentase zakat profesi adalah disamakan dengan zakat emas dan perak yaitu senilai 85 gram dan kadarnya 2,5 %.

Tetapi tinggal satu persoalan lagi, orang-orang yang memiliki profesi itu memperoleh dan menerima pendapatan tidak teratur, kadang-kadang setiap hari seperti seorang dokter, kadang-kadang pada saat-saat tertentu seperti

⁶⁵ Yusuf Qardlawi, *Fiqh al-Zakat*, (surabaya, litera Antarnusa, 1991), 475.

advokat dan kontraktor atau yang semacamnya, sebagian pekerja menerima upah setiap minggu atau dua minggu, dan kebanyakan pegawai menerima gaji mereka setiap bulan, lalu bagaimana menentukan penghasilan mereka itu. Dari sini ada dua kemungkinan:

Memberlakukan nishab dalam setiap jumlah pendapatan atau penghasilan yang diterima. Dengan demikian penghasilan yang mencapai nishab seperti gaji yang tinggi dan honorium yang besar para karyawan dan pegawai, serta pembayaran-pembayaran yang besar kepada para golongan profesi, wajib dikenakan zakat. Sedangkan yang tidak mencapai nishab tidak terkena. Kemungkinan ini dapat dibenarkan, karena membebaskan orang-orang yang mempunyai gaji yang kecil dari kewajiban zakat dan membatasi kewajiban zakat hanya atas pegawai-pegawai tinggi yang tergolong tinggi saja. Ini lebih mendekati kesamaan dan keadilan sosial. Disamping itu juga merupakan realisasi pendapat sahabat dan ulama' ahli fikih yang mengatakan bahwa penghasilan wajib zakatnya pada saat diterima bila mencapai satu nishab.

Disini timbul kemungkinan yang kedua, yaitu mengumpulkan gaji atau penghasilan yang diterima berkali-kali itu dalam waktu tertentu. Kita menemukan ulama'-ulama' fikih yang berpendapat seperti itu dalam kasus pertambangan, bahwa hasil yang diperoleh dari waktu ke waktu yang tidak pernah terputus di tengah akan lengkap-melengkapi untuk mencapai nishab. Para ulama' fikih juga berbeda pendapat tentang penyatuan hasil tanaman dan buah-buahan antara satu dengan yang lain dalam satu tahun. Madzhab hanbali berpendapat bahwa hasil bermacam-



macam jenis tanaman dan buah-buahan selama satu tahun penuh dikumpulkan menjadi satu untuk mencapai nishab, sekalipun tempat tanaman tidak satu dan menghasilkan dua kali dalam satu tahun.

Atas dasar ini dapat kita katakan bahwa satu tahun merupakan satu kesatuan menurut pandangan pembuat syari'at, begitu juga menurut ahli perpajakan modern. Oleh karena itulah ketentuan satu tahun diberlakukan dalam zakat.

Cara Mengeluarkan Zakat Profesi Menurut Yusuf Qardlawi

Dalam kitab *Fiqh al-Zakah* nya Yusuf Qardlawi menjelaskan tentang cara mengeluarkan zakat profesi. Kalau diklarifikasi ada tiga wacana:

Pengeluaran brotto, yaitu mengeluarkan zakat penghasilan kotor. Artinya, zakat profesi yang mencapai nishab 85 gr emas dalam jumlah setahun, dikeluarkan 2,5% langsung ketika menerima sebelum dikurangi apapun. Jadi kalau dapat gaji atau honor dan penghasilan lainnya dalam sebulan mencapai 2 juta rupiah x 12 bulan = 24 juta, berarti dikeluarkan langsung 2,5 dari 2 juta tiap bulan = 50 ribu atau dibayar akhir tahun = 600 ribu. Hal ini juga berdasarkan pendapat az-Zuhri dan 'Auza'i, beliau menjelaskan: "bila seorang memperoleh penghasilan dan ingin membelanjakannya sebelum bulan wajib zakat datang, maka hendaknya ia segera mengeluarkan zakat itu terlebih dahulu dari membelanjakannya". (Ibnu Abi Syaibah, *al-Mushannif*, 4/30). Dan juga meng*qiyaskan* dengan beberapa harta zakat yang langsung dikeluarkan tanpa dikurangi apapun, seperti zakat ternak, emas perak, dan rikaz.

Dipotong operasional kerja, yaitu setelah menerima penghasilan gaji atau honor yang mencapai nishab, maka dipotong dahulu dengan biaya operasional kerja. Contohnya, seseorang yang mendapat gaji 2 juta rupiah sebulan, dikurangi biaya transport dan konsumsi harian ditempat kerja sebanyak 500 ribu, sisanya 1.500.000. maka zakatnya dikeluarkan 2,5 % dari 1.500.000 =37.500,-. Hal ini dianalogikan dengan zakat hasil bumi dan kurma serta sejenisnya. Bahwa biaya dikeluarkan lebih dahulu baru zakat dikeluarkan dari sisanya.

Pengeluaran neto atau zakat bersih, yaitu mengeluarkan zakat dari harta yang masih mencapai nishab setelah dikurangi untuk kebutuhan pokok sehari-hari, baik pangan, papan, hutang dan kebutuhan pokok lainnya untuk keperluan dirinya, keluarga dan yang menjadi tanggungannya. Jika penghasilan setelah dikurangi kebutuhan pokok masih mencapai nishab, maka wajib dikeluarkan zakatnya, jika tidak sampai nishab maka tidak dikenakan zakat.⁶⁶

Analisis Zakat Profesi Menurut Pemikiran Yusuf Qardlawi

Dalam islam, mengambil atau membuat suatu hukum untuk suatu urusan disebut dengan istinbath. Secara etimologi istinbath berarti penemuan, penggalian, pengeluaran (dari asal). Sedangkan menurut istilah adalah mengeluarkan makna-makna dari nash-nash didalamnya dengan cara mengerahkan kemampuan atau potensi naluriah⁵⁶. Begitupun dalam penetapan hukum zakat profesi, Yusuf Qardlawi telah banyak melakukan kajian, hingga menyimpulkan bahwa profesi wajib dikenai zakat. Syaikh

⁶⁶ Yusuf Qardlawi, *Fiqh al-Zakat*, (surabaya, litera Antarnusa, 1991), 457.



yusuf qardlawi menyatakan bahwa diantara hal yang sangat penting untuk mendapatkan perhatian kaum muslim saat ini adalah penghasilan atau pendapatan yang diusahakan melalui keahlian atau profesi, baik secara pribadi maupun untuk orang lain⁵⁷.

Yusuf Qardlawi menyebut zakat profesi dengan sebutan *Zakatu Kasbu al-Maal wa al-Mihan al-Hurrah* yang bisa diartikan zakat atas penghasilan kerja dan profesi bebas. Sedangkan definisinya menurut Yusuf Qardlawi adalah zakat profesi sebagai zakat yang dikeluarkan dari penghasilan yang didapat dari pekerjaan yang dikerjakan sendiri dikerenakan kecerdasan atau keterampilannya seperti dokter, penjahit, tukang kayu, dan lainnya atau pekerjaan yang tunduk pada perseroan atau perseorangan dengan mendapat upah, gaji, honorium seperti pegawai negeri sipil⁵⁸. Sebagian yang lain ada yang mendefinisikan zakat profesi dengan zakat atas penghasilan yang diperoleh dari pengembangan potensi diri yang dimiliki seseorang dengan cara yang sesuai syariat, seperti upah kerja rutin, profesi dokter, pengacara, arsitek, dan lain-lain⁵⁹.

Mengenai istinbath hukum mengenai kewajiban zakat profesi, terlebih dahulu mencari landasan hukumnya pada *nash-nash* al-Qur'an. Oleh karenanya, ketika mencari landasan hukum kewajiban zakat profesi. Al-Qardlawi antara lain mendasarkannya pada al-Qur'an surat al-Baqarah: 267 Al-Qardlawi menafsirkan keumuman lafadz "*maa kasabtum*" dalam ayat di atas yang berarti mencakup segala bentuk usaha, perdagangan atau pekerjaan dan profesi, sedangkan jumhur ulama' fiqh mengambil keumuman surat al-Baqarah

ayat 267 tersebut disamping landasan sebagai wajibnya zakat perdagangan juga menjadikan wajibnya zakat atas usaha profesi. Sesuai ayat tersebut diatas, kata "*anfiquu*" memberi faidah wajib, karena kata "*anfiquu*" merupakan kalimat perintah (amar), maka sesuai dengan ilmu ushul fiqh: *al- Ashlu fii al-Amri li al-Wujuub*, yang artinya "pada asalnya perintah itu berfaidah wajib".⁶⁷

Setelah memaparkan argumen Yusuf Qardlawi dalam menetapkan zakat profesi, kiranya penulis perlu melakukan pentarjihan. Dalam hal ini menurut penulis, argumen Yusuf Qardlawi lebih meyakinkan, baik dari segi teks dan terutama *Maqashid asy-Syari'ah*.

Adapun klaim tidak ada *nash* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah tidak sepenuhnya tepat. Justeru kalau disimak dari bunyi surat al-Baqarah ayat 267 secara lugas terdapat isyarat wajibnya mengeluarkan penghasilan dari usaha yang baik-baik. Belum sebagian ulama', sahabat maupun tabi'in sebagaimana dicatat oleh Yusuf Qardlawi tentang perlunya menzakati penghasilan.

Sedangkan klaim tidak atau belum dibahas oleh ulama' masa lalu, juga bisa dipatahkan dengan jawaban, bahwa ciri muamalah itu selalu berkembang atau dinamis di mana hal-hal baru tidak mesti dilarang atau tutup mata. Adanya profesi yang makin beragam dan penghasilan lebih besar bahkan berlipat-lipat dari profesi lama semisal petani dan pedagang, bukan untuk dihindari atau dibiarkan dari kewajiban zakat hanya karena dimasa lalu tidak atau belum ada.⁶⁸

⁶⁷ Darul Azka, *Terjemah Jam'ul Jawami'*, (Kediri, Santri Salaf Press, 2014), 211

⁶⁸ Ali Trigiyatno, *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 14, No. 2, Desember 2016



Nishab Zakat Profesi Menurut Yusuf Qardlawi

Nishab adalah jumlah batasan kepemilikan seorang muslim untuk wajib mengeluarkan zakatnya.⁶⁹ Kita sudah mengetahui, bahwa islam tidak mewajibkan zakat atas seluruh harta benda, kecuali sudah mencapai satu nishab. Bersih dari hutang, serta lebih dari kebutuhan pokok pemiliknya. Hal itu untuk menetapkan siapa yang tergolong seorang kaya, karena zakat hanya wajib dipungut dari orang-orang kaya tersebut. Dan untuk menetapkan arti “lebih” (*’afw*) yang dijadikan al-Qur’an sebagai sasaran zakat tersebut. Allah berfirman yang artinya “mereka bertanya kepadamu tentang apa yang mereka nafkahkan”, maka katakanlah: “ yang lebih dari keperluan” (Q.S. Al-Baqarah: 219). Oleh karena itu rasullallah juga bersabda: “kewajiban hanya bagi orang kaya”. Hal itu sudah ditegaskan dalam syarat-syarat kekayaan yang wajib zakat. Bila zakat wajib dikeluarkan bila cukup nishab, maka berapakah besar nishab dalam kasus ini?

Ketika membahas tentang nishab zakat profesi ini, pada mulanya al- Qardlawi mengutip pendapat Muhammad al-Ghazali, yang meng*qi*askan zakat profesi dengan zakat *al-Zuruu’* (zakat tanaman dan buah-buahan). Berikut ini narasi kutipan al-Qardlawi tersebut: “Muhammad al-Ghazali dalam diskusi di atas cenderung untuk mengukurnya menurut ukuran tanaman dan buah-buahan. Seseorang yang memiliki pendapat tidak kurang dari pendapatan seseorang petani yang wajib mengeluarkan zakat, maka orang itu wajib dikenakan zakatnya. Artinya, siapa saja mempunyai pendapatan yang mencapai lima watsaq (50 kail mesir) atau 653 kg, dari yang

⁶⁹ Ahmad bin Umar asy-Syatiri, *Nailu al-Raja*, (libanon: Dar al-Minhaj, 2008), 254.

terendah nilainya yang dihasilkan tanah seperti gandum, wajib berzakat. Dan ini adalah pendapat yang benar.

Menurut Muhammad al-Ghazali, nishab zakat profesi seyogyanya disamakan dengan nishab zakat tanaman dan buah-buahan. sebagai pelengkap, dia memberi penjelasan, "siapapun yang mempunyai pendapatan yang mencapai (senilai) 653 kg (padi), maka wajib berzakat". Menyamakan nishab zakat profesi dengan nishabnya zakat pertanian seperti pendapat ini, adalah pilihan yang moderat diantara beberapa alternatif yang lain, walaupun sebenarnya ada alternatif-alternatif lain yang dapat dirumuskan terkait dengan nishab zakat profesi ini. Diantara alternatif-alternatif tersebut sebagaimana yang dirumuskan dan dipilih oleh al-Qardlawi dalam menetapkan rumusan nishab zakat profesi, adalah menyamakannya dengan nishab zakat emas atau perak, hal ini sebagaimana dikatakan al-Qardlawi berikut ini : "yang paling penting dari dari besar nishab tersebut adalah bahwa nishab uang diukur dari nishab tersebut yang telah kita tetapkan sebesar nilai 85 gram emas. Besar itu sama dengan dua puluh mitsqal hasil pertanian yang disebutkan oleh banyak hadits. Banyak orang yang memperoleh gaji dan pendapatan dalam bentuk uang, maka yang paling baik adalah menetapkan nishab gaji itu berdasarkan nishab uang".⁷⁰

Dari keterangan tersebut dapat diketahui, al-Qardlawi berpendapat bahwa orang memperoleh gaji dan pendapatan dalam bentuk uang, maka yang paling baik adalah menetapkan nishab gaji itu berdasarkan nishab uang. Oleh karenanya,

⁷⁰ Yusuf Qardlawi, *Fiqh al-Zakat*, (surabaya, litera Antarnusa, 1991), 475.



berdasarkan pendapat al-Qardlawi tersebut nishab dan prosentase zakat profesi adalah disamakan dengan zakat emas dan perak yaitu senilai 85 gram dan kadarnya 2,5 %.

Cara Mengeluarkan Zakat Profesi Menurut Yusuf Qardlawi

Dalam kitab *Fiqh al-Zakah* nya Syaikh Yusuf Qardlawi menjelaskan tentang cara mengeluarkan zakat profesi. Kalau diklarifikasi ada tiga wacana: pertama, Pengeluaran brotto, yaitu mengeluarkan zakat penghasilan kotor. Artinya, zakat profesi yang mencapai nishab 85 gr emas dalam jumlah setahun, dikeluarkan 2,5% langsung ketika menerima sebelum dikurangi apapun. Jadi kalau dapat gaji atau honor dan penghasilan lainnya dalam sebulan mencapai 2 juta rupiah x 12 bulan = 24 juta, berarti dikeluarkan langsung 2,5 dari 2 juta tiap bulan = 50 ribu atau dibayar akhir tahun = 600 ribu. Kedua, Hal ini juga berdasarkan pendapat az-Zuhri dan 'Auza'i, beliau menjelaskan: "bila seorang memperoleh penghasilan dan ingin membelanjakannya sebelum bulan wajib zakat datang, maka hendaknya ia segera mengeluarkan zakat itu terlebih dahulu dari membelanjakannya". (Ibnu Abi Syaibah, *al- Mushannif*, 4/30). Dan juga meng*qiyaskan* dengan beberapa harta zakat yang langsung dikeluarkan tanpa dikurangi apapun, seperti zakat ternak, emas perak, dan rikaz. Ketiga, Dipotong operasional kerja, yaitu setelah menerima penghasilan gaji atau honor yang mencapai nishab, maka dipotong dahulu dengan biaya operasional kerja. Contohnya, seseorang yang mendapat gaji 2 juta rupiah sebulan, dikurangi biaya transport dan konsumsi harian ditempat kerja sebanyak 500 ribu, sisanya 1.500.000.

maka zakatnya dikeluarkan 2,5 % dari 1.500.000 =37.500,- . Hal ini dianalogikan dengan zakat hasil bumi dan kurma serta sejenisnya. Bahwa biaya dikeluarkan lebih dahulu baru zakat dikeluarkan dari sisanya. Pengeluaran neto atau zakat bersih, yaitu mengeluarkan zakat dari harta yang masih mencapai nishab setelah dikurangi untuk kebutuhan pokok sehari-hari, baik pangan, papan, hutang dan kebutuhan pokok lainnya untuk keperluan dirinya, keluarga dan yang menjadi tanggungannya. Jika penghasilan setelah dikurangi kebutuhan pokok masih mencapai nishab, maka wajib dikeluarkan zakatnya, jika tidak sampai nishab maka tidak dikenakan zakat.⁷¹

Zakat profesi adalah zakat yang dikeluarkan dari penghasilan profesi, seperti dokter, advokat, PNS, insinyur, dan sejenisnya. Yusuf Qardlawi menyebut zakat profesi dengan sebutan *Zakatu Kasbu al- Maal wa al-Mihan al-Hurrah yang kuat* diartikan zakat atas penghasilan kerja dan profesi bebas. Sedangkan definisinya menurut Yusuf Qardlawi adalah zakat profesi sebagai zakat yang dikeluarkan dari penghasilan yang didapat dari pekerjaan yang dikerjakan sendiri dikerenakan kecerdasan atau keterampilannya seperti dokter, penjahit, tukang kayu, dan lainnya atau pekerjaan yang tunduk pada perseroan atau perseorangan dengan mendapat upah, gaji, honorium seperti pegawai negeri sipil.

Dalam penetapan hukum zakat profesi, Syaikh Yusuf Qardlawi telah banyak melakukan kajian, hingga menyimpulkan bahwa profesi wajib dikenai zakat. Pertimbangan hukum yang dipakai Yusuf Qardlawi dalam

⁷¹ Yusuf Qardlawi, *Fiqh al-Zakat*, (surabaya, litera Antarnusa, 1991), 457



menetapkan kewajiban zakat profesi, diambil dari al-Qur'an dan al-Hadits, dan juga asumsi. Sehingga dalam menetapkan zakat profesi ini beliau memiliki landasan yang cukup kuat. Sejalan dengan perkembangan kehidupan ummat manusia, khususnya dalam bidang ekonomi, kegiatan penghasilan melalui keahlian dan profesi ini akan semakin berkembang dari waktu ke waktu. Bahkan akan menjadi kegiatan ekonomi yang utama, seperti yang terjadi di negara-negara industri sekarang ini. Penetapan kewajiban zakat kepadanya, menunjukkan betapa hukum islam sangat aspiratif dan responsif terhadap perkembangan zaman. Zakat profesi merupakan kasus baru dalam Fiqh (hukum islam). Al-Qur'an dan al-Sunnah tidak memuat aturan khusus zakat profesi ini, sehingga wajar apabila terjadi kontrofersi dan perbedaan pendapat ulama'. Ada yang mewajibkan dan ada pula yang tidak mewajibkan.



DAFTAR PUSTAKA

- Asyur, Muhammad Thahir Ibnu, *Maqasid asy-Syariah al-Islamiyyah*, (Jordan: Dar an-Nafais, 1995).
- Abu Zahrah, Muhammmad, *Ushul al-Fiqh*, (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1998).
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, (Cairo: Dar al-Hadits, t.t).
- Al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar, *Al-Ijtihad al-Maqashidi; Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*, (Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 1998).
- Al-Munawar, Said Agil Husin, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, (Jakarta: Penamadani, 2004).
- Al-Maraghi, Abdullah Musthafa, *Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyyin*, terj, Husein Muhammad, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 2001).
- Asysijistānī, Dāwud, Abū Sulaimān *Sunan Abī Dāwud*, Riyad: Bait al-Afkār ad-Dauliyyah, t.t

- Al-Baihaqī, Ahmad bin al-husain bin 'Alī. *As-Sunan al-Kubrā*, cet. Ke-1, Al-Hindī: Majlis Dāirah al-Ma'ārif an-Nizāmiyyah. 1344 H
- Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā'il, *Al-Jāmi'u As-sahīhu*, t.t.p: Dār Tauq an- Najāh, 1422 H
- Adiwaran karim, *Fenomena Unik di Balik Menjamurnya Lembaga Amil Zakat (LAZ) Di Indonesia*, Jakarta: Indonesia Magneficence of Zakat, 2008
- Abd. Rahman al-Jazairi, *al-Fiqh 'ala Madzahib al-'Arba'ah*, (kairo: Dar al-Ilmi, 2008)
- Ali Trigiyatno, *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 14 No.2, Desember 2016.
- Ahmad bin Umar asy-Syatiri, *Nailu al-Raja*, libanon: Dar al-Minhaj, 2008
- Ali Trigiyatno, *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 14, No. 2, Desember 2016
- Ari Bowo Sucipto, *Potensi Zakat capai 100 triliun per tahun*, www.mediaindonesia.com
- Abu Bakar Syatha, *hasiyah 'i'anatu al-thalibin*, surabaya: Al-Hidayah, 2014
- Muslim, Husain 'Abdul bin al-Hajāj, *Sahih Muslim*, Riyad: Bait al-Afkār ad- Dauliyyah, 1998 M
- Al-Qaradawi, Yusuf, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, penerjemah Abdul Hayyi, , Jakarta: Gema Insani Press, 2002



Dr. Ipandang, M. Ag

Ansori, Ghofur, Abd, *Filsafat Hukum Kewarisan Bilateral Hazairin*, Yogyakarta: UII Press, 2005

Azhar, Basyir, Ahmad, *Hukum Waris Islam*, Yogyakarta: Fakultas Ekonomi UII,

Al-Qaradhawi, Yusuf, *al-Ijtihad al-Mu'ashir Baina al-Indhibit wal Infirath*, Terj. Abu Barzani "Ijtihat Kontemporer Kode etik dan Berbagai Penyimpangan", (Surabaya: Risalah Gusti, 2000).

_____, *Al-Islamu Wa Fannu*, terj. Wahid Ahmadi dkk., Islam Berbicara Seni, (Solo: Era Intermedia, 2002).

_____, *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Daw' Nusus al-Syari'ah wa Maqasidiha*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1998).

_____, *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, (Surabaya: Danakarya, 1997).

_____, *Ash-Sohwatul Islamiyyah*, terj. Abdullah Hakam Syah, Aunul Abied Syah, "Kebangkitan Gerakan Islam dari Masa Transisi Menuju Kematangan", (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).

_____, *Dur al-Qayyim wa al akhlaq fi al iqtisad al Islami*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2010).

_____, *Dirasah fi fiqh Maqasid al Shari'ah*, (Cairo: Dar al-Shuruq, 2006).

_____, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al Muslimah*, (Cairo: Dar al-Shuruq, 2001).

- _____, *Fi Fiqh al-Awlawiyyat: Dirasah Jadidah fi Dhau` al-Qur`an wa as-Sunnah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2000).
- _____, *Fiqh al-Jihad*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2009).
- _____, *Fiqh az-Zakah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1994).
- _____, *Kumpulan Buku & Artikel Dr. Yusuf al-Qaradhawi*, (t.k. Gema Insani Press, 2006).
- _____, *Hadyatul al-Islam Fatawa Mu'ashirah*, terj. As'ad Yasin, "Fatwa-Fatwa Kontemporer", (Jakarta: Gema Insani Press, 1998).
- _____, *Madkhal li Dirasah asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2001).
- _____, *Min Fiqh al-Daulah*, (Cairo: Dar al-Syuruq, 1996).
- _____, *Rabbaniyyin Laisa Ramadhaniyyin*, (Cairo: Dar al-Shuruq, 2012).
- _____, *Taisirul Fiqhi Lil Muslimil Muashiri fi Dahu 'il Qur'ani was Sunnah*, terj. Abdul Hayyle Al-Kattani, "Fiqh Praktis Bagi Kehidupan Modern", (Jakarta: Gema Insani Press, 2002).
- _____, *Taysir al-Fiqh al-Islami*, terj. Zuhairi Misrawi, M. Imdadun Rahmah, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2001).
- _____, *Thaurah Shaab*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2012).
- _____, *Ummatuna Bayna Qarnain*, (Cairo: Dar as-Syuruq, 2000).
- Al-Zuhaily, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001).



_____, *Nidham al-Islam*, (Beirut: Dar al-Qutaibah, 1996).

Ali, Mohammad Daud, *Hukum Islam Pengantar Hukum Islam dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000).

An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, terj, Ahmad suaedy, Amirudin ar-Rany, (Yogyakarta: LkiS, 2004).

An-Nawawy, *Syarh Shahih Muslim*, (Cairo: Dar al-Manar, 1998).

Ar-Raysuni, Ahmad, *Al-Ijtihad, al-Nash, al-Waqi', al-Maslahah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000).

Bu'ud, Ahmad, *Fiqh al-Waqi'; Ushul wa Dhawabith*, (Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2000).

Dahlan, Abdul Aziz, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru, Van Hoeve, 1997).

Didin Hafiduddin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern*, Surabaya: Gema Insani Pers, 2006.

Didin Hafiduddin, *Mutiara Dakwah: Mengupas Konsep Islam Tentang Ilmu, Harta, Zakat & Ekonomi Syariah*, Jakarta: ALBI Publising, 2006.

Gannoushi, Rashid, *What is New about Al-Qaradawi's Fiqh of Jihad?*, dalam <http://forums.islamicawakening.com/f18/yusuf-al-qaradawi-on-jihad-30038/>

Hasyim, Syafiq, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001).

Khalil, Rasyad Hasan, *as-Sami fi at-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, tt) .

Khallaf, Abdul Wahhab, *Khulashah at-Tarikh at-Tasyri' al-Islamy*, terj, *Sejarah Hukum Islam Ikhtisar dan Dokumentasinya*, Abu Halim, (Bandung: Marja, 2005).

Syaltout, Mahmud, *al-Islam Aqidat-an wa Syariat-an*, (Cairo: Dar al-Syuruq, 2001).

Raharjo, Satjipto, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000).

Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Cairo: Dar al-Fath, 1996).

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, terj, Moh. Said dkk, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1995).

Talimah, Ishom, *Al-Qardhawi wa Fiqiha*, Terj. Samson Rahman "Manhaj Fiqih Yusuf Qardhawi", (Jaktim: Pustaka Al-Kautsar, 2001).

Bagir Haidar dan Syafiq Basri. *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan Anggota IKAPI. 1996

Daus, M. Ali, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*. Ed. 1, cet. 9 Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001

Lubis, Suhrawardi dan Simanjunak, Kosim. *Hukum Waris Islam* (Lengkap dan Praktis) cet. Ke-2. Jakarta: Sinar Grafika. 1999.



- Mujib, Moh., *“Kewarisan Beda Agama Studi Perbandingan Terhadap Putusan PA Jakarta no. 377/pdt.g/1993 dan kasasi ma. No. 368.k/ag/1995”* (Yogyakarta: Fakultas Syariah, UIN Sunan Kali Jaga, 2009)
- Muljono, Wahyu, *Hukum Waris Islam dan Pemecahannya*, Yogyakarta: Magister Ilmu Hukum, 2010
- Rahman, Fatchur, *Ilmu Mawaris*, Bandung: PT Al-Ma’arif, 1975.
- Ramulyo, Idris, *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam di Pengadilan Agama dan Kewarisan Menurut Undang-Undang Hukum Perdata (Bw) di Pengadilan Negeri*, Jakarta: CV. Pedoman Ilmu Jaya, 1992
- Rafiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-3, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998
- Rusli Nasrun. *Konsep Ijtihad Asy-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 1997
- Sābiq, As-Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Bairut: Dar al-Fikr, 1992
- Shābuni, Muhammad Ali, *Hukum Waris Islam*, terj. Sarmin Syukur, Surabaya: Al-Ikhlās, 1995
- Summa, Muhammad Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta :PT. Raja Grafindo Persada, 2005
- Supriatna, *Diktat Fiqh Mawaris*, tidak diterbitkan, Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.

Syarifuddin, Amir, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Kencana, 2004

Syihab, Umar, *Hukum Kewarisan Islam dan Pelaksanannya di Wajo*, Makassar: t.p, 1998

Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Undang-Undang Republik Indonesia No 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*, cet ke-2, Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2009

Zahra, Muhammad Abu, *Uşūl al-Fiqh*, Jakarta, PT Pustaka Firdaus, 1994

Yasin Ibrahim, *Kitab Zakat: Hukum, Tata cara dan Sejarah*, Marja, Bandung, 2008.

Taqiyuddin Abi Bakar Al-Hisni, *Kifayatul Akhyar*, Al Hidayah, Surabaya, 2012.

Yasin, Ahmad Hadi, *Panduan Zakat Praktis*, Jakarta: Republika, 2011.

Yusuf Qardlawi, *Fiqh al-Zakat*, (surabaya: litera Antarnusa, 1991.

<http://pusat.baznas.go.id/produk/zakat-profesi>.

Darul Azka, *Terjemah Jam'ul Jawami'*, Kediri, Santri Salaf Press, 2014.



BIODATA PENULIS



IPANDANG dilahirkan di Desa B. Bessi Kecamatan Barru Kabupaten Barru Sulawesi Selatan; sebagai anak bungsu dari 5 bersaudara, dari pasangan Bapak La Kallo (almarhum) dan Ibu Idale (almarhumah) yang berprofesi sebagai petani. Mengawali pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah Negeri

Barru di desanya sendiri, Madrasah Tsanawiyah Negeri Guppi Barru (sekarang menjadi MTSn Barru) dan SMA Negeri Barru (Sekarang SMA Negeri 1 Barru). Untuk jenjang S-1, ia tempuh di IAIN Alauddin cabang Kendari pada jurusan Pendidikan Agama Islam. Untuk jenjang S-2, ia mengambil di program Pascasarjana IAIN Ujung Pandang dengan konsentrasi Hukum Islam & Pendidikan Agama Islam. Sedangkan untuk jenjang S-3, ia selesaikan di Pascasarja UIN Alauddin Makassar pada konsentrasi Hukum Islam (Dirasah Islamiyah).

Saat ini penulis mengabdikan dirinya sebagai tenaga pengajar di program studi Hukum Ekonomi Islam (MU) Fakultas Syariah IAIN Kendari. Sambil menjabat sebagai

Dekan Fakultas Syariah IAIN Kendari sejak Mei 2019 hingga sekarang. Sambil beraktivitas di dunia akademik, penulis juga terus berkarya dan beberapa di antaranya: Masailul Fiqhiyah (Makassar: CV. Gunung Pandanara, 2007).

Sedangkan jurnal adalah Metode Penetapan Hukum (Istinbat) dalam Mazhab Hanfiyah dan Jumhur Fuqaha (AL-Adl: Jurnal Studi Ilmu Hukum Islam dan Pranata Sosial Vol 4, No. 1, Januari 2011 ISSN 1979-4916); Peranan Perempuan dalam Perspektif Pendidikan Islam (AL-TA'DIB: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu-Ilmu Kependidikan Islam Vol. 5 No. 1, Tahun 2012 1979-4908); Berdakwah secara Hikmah: Prinsip, Metode dan Fungsinya (Al-Munzir: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Komunikasi dan Bimbingan Islam Vo. 5 NO. 1, Mei 2012 ISSN:1979-4894); Kedudukan Wali Nikah dalam Kompilasi Hukum Islam: Perspektif Kesetaraan Jender (AL-Adl: Jurnal Studi Ilmu Hukum Islam dan Pranata Sosial Vo. 5 No.2 Juli 2012 ISSN 1979-4916); Pendidikan Agama dan Kekerasan Perempuan Perspektif Sosiologi Hukum Islam (ULUL ALBAB: Media Akulturasi Fikir dan Zikir Vol. 15 No. 1, Januari 2013 ISSN 1411-6405); Pendidikan Hukum Islam Untuk Mengetahui Dan Memahami Anak (ALUL ALBAB: media aktualisasi fikir dan zikir, Vol 16 Nomor 2, Juni 2014); Studi Kritis Terhadap Pandangan Mahasiswi STAIN Kendari Tentang Kewajiban Berjilbab dalam Tinjauan Maqasid As-Syari'ah. (AL-ADL: Vol.7 No.2, Juli 2014); Hak-Hak anak Jalanan Di Kota Makassar: Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif. (Diskursus Islam: Vol 2 No 2, Agustus 2014); Fiqh Perempuan, Kekinian dan Keindonesiaan (Telaah Kritis Membangun Fiqh Berkeadilan Gender), (AL-MAIYYAH: Vol.8 No.1 Januari-Juni 2015); Tanggung Jawab Manusia



Dr. Ipandang, M. Ag

Terhadap Al Maslahat (Kajian Ushul Fiqih) (AL-ADL: Jurnal Studi Ilmu Hukum Islam dan Pranata Sosial, Vol.8 N0.2, Juli 2015 ISSN 1979-4916); 'Maqashid Al-Shariah' Perspektif for Character Building among Street Children in Makassar, South Sulawesi. (AL-ULUM: Vol. 15 No. 2, Desember 2015 ISSN 1412-0534 e-ISSN 2442-8213); Fenomena Anak Jalanan di Kota Kendari dalam Perspektif Hukum Islam (AL-IZZAH: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan, Vol.11 No.1, Mei 2016 ISSN 1978-9726); Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Tinjauan Maqashid Al-Syari'ah (PILAR: Perspektif ilmu-ilmu Agama Kontemporer, Vol.5 No.1, Januari-Juni 2017 ISSN 1978-5119).



FIQIH & REALITAS S O S I A L

PERKEMBANGAN zaman Melahirkan berbagai macam persoalan baru. Persoalan ini memerlukan solusi sebagai pemecah masalah yang sesuai dengan kondisi kekinian masyarakat dan perubahannya. Keadaan ini merupakan tantangan bagi para ulama Islam untuk melahirkan produk hukum yang adaptif, namun tetap berakar kepada kaidah-kaidah syar'i yang shahih. Inilah yang melatarbelakangi lahirnya fiqih realitas.

Hal ini tidak berarti bahwa keberadaan hukum fiqih realitas harus mencocokkan diri dengan realitas sosial yang terjadi. Sebaliknya, pengumuman fiqih dengan realitas sosial mengharuskan adanya fatwa dengan tujuan bisa mengimplementasikan syariat yang bersifat global dengan tuntutan-tuntutan kekinian dan kedisinian.

Buku ini lahir sebagai ikhtiar penulis untuk menghadirkan suatu potret fiqih realitas berdasarkan pemikiran Yusuf Al-Qaradhawi yang dikenal sebagai fuqaha yang kontekstual dan aplikatif dengan permasalahan-permasalahan kontemporer. Penyajiannya sangat sistematis dan mudah dicerna oleh semua kalangan sehingga memudahkan untuk memahami substansi pemikiran Yusuf Al-Qaradhawi. Selamat membaca!

Bildung



+6281227475754



Bildung



@sahabatbildung



bildungpustakautama@gmail.com



www.penerbitbildung.com

FIQIH/HUKUM ISLAM
ISBN 978-623-7148-57-9



9 786237 148579