

EFEKTIVITAS MAQÂSHID AL-SYARĪ'AH DALAM ISTINBÂTH FIQH MINORITAS; TELAAH ATAS PEMIKIRAN YÛSUF AL-QARDHÂWĪ

Ainol Yaqin

Dosen STAIN Pamekasan

E-mail: ainulfairus@ymail.com

Abstract: This article examines the method of minority fiqh which is formulated by Yusuf al-Qardhawi. As a contemporary scholar of Islamic law, he promotes a method of Islamic law that is suitable for contemporary needs. This study builds on the concept of the objectives of Islamic law (maqasid al-shari'a) as this is formulated by classical and contemporary scholars. According to al-Qardhawi, Muslim minority need a special formula of fiqh which is relevant to their contexts that cover their basic, secondary and tertiary needs. He therefore sets up nine methodological principles for minority Muslims to help resolve their challenges and legal problems. Minority fiqh is Islamic law on the basis of the realization of maqasid elastically and flexibly in the place where Muslims are minority. By this method, products of Islamic law will give greater benefit for minority Muslims in such minority circumstances.

Key Word: *istinbâth, mashlahah, maqasid al-shari'a, dasar-dasar syari'at dan fiqh minoritas.*

Abstrak: Tulisan ini menelaah konsep metodologi istinbath fiqh minoritas yang diformulasikan oleh Yûsuf al-Qardhâwi. Sebagai pemikir islam kontemporer, ia merekonstruksi pola istinbath hukum islam (fiqh) untuk direlevansikan dan dikontekstualkan dengan tuntutan situasi dan kondisi kekinian yang melingkupinya. Konsep dasar maqâshid al-syari'ah ulama' klasik dan yang telah dikembangkan ulama' kontemporer sebagai pendekatan studi ini. Menurutnya, keberadaan minoritas muslim sangat membutuhkan fiqh khas yang bisa mencakup kebutuhan mereka, baik yang bersifat dharûriyât (primer), hâjjiyât (sekunder) dan tahsiniyyât (tersier). Karena itu, Yûsuf al-Qardhâwi menetapkan Sembilan prinsip metodologi istinbath fiqh minoritas dengan tetap berpijak pada dasar-dasar syari'at islam. Fiqh minoritas adalah fiqh yang berbasis pada terwujudnya kemashlahatan yang menjadi tujuan utama maqâshid al-syari'ah

dengan metode yang fleksibel dan elastis. Sehingga, produk hukum islam yang dilahirkan dari metode ini memuat kemashlahatan dan mendatangkan kemudahan untuk diimplementasikan masyarakat minoritas muslim dalam menjalaninya.

Kata Kunci: *istinbâth, mashlahah, maqâshid al-syari'ah, dasar-dasar syari'at dan fiqh minoritas.*

A. PENDAHULUAN

Eksistensi umat islam yang berdomisili di negara mayoritas non-muslim kerap kali bergesekan dengan beragam problem yang berkaitan dengan masalah ibadah, mu'amalah, munakahah, politik dan sebagainya. Di satu sisi, mereka berkewajiban menjalankan ajaran agama secara utuh sesuai dengan ketentuan yang telah digariskan para ulama', sementara di sisi lain sebagai makhluk sosial mereka mesti berbaur dan berkecimpung dengan realitas sosial, budaya, ekonomi, hukum dan politik yang berbenturan dengan ajaran agama yang dianutnya. Akumulasi kegelisahan masyarakat minoritas muslim di Barat memunculkan urgensi pola istinbath hukum islam yang bisa mewadahi kemashalatan yang menjadi elan vital tujuan pensyari'atan hukum islam. Karena itulah fleksibilitas, elastisitas dan universalitas syari'at islam diketengahkan guna menemukan solusi yang signifikan terhadap problematika dan kompleksitas persoalan yang membelit minoritas muslim.

Sekalipun ulama' fiqh klasik telah menorehkan keterangan-keterangan fiqh dalam kitab-kitab turats, tetapi masih belum menyentuh keterangan masalah-malalah yang akan membelenggu masyarakat minoritas muslim. Karena waktu itu mereka belum mengetahui akan terjadi percampuran dan perpindahan penduduk dari satu negara ke negara lain begitu pesat seperti zaman sekarang.¹ Minoritas muslim yang berada di luar negara islam dan jauh dari masyarakat muslim, sangat memerlukan fiqh khas yang berdiri di atas ijtihad yang benar, berkesesuaian dengan tempat, zaman dan lingkungan yang khas.² Atas dorongan memecahkan kebuntuan produk ijtihad ulama' fiqh klasik, terutama dalam menjawab problematika fiqh minoritas, maka Yûsuf al-Qardhâwi mengkerangkakan pola istinbath fiqh minoritas yang diproyeksikan memecahkan dan menjawab problem yang menjamur dalam masyarakat minoritas muslim.

B. PEMBAHASAN

1. Sketsa Biografis Yûsuf al-Qardhâwi

Yûsuf al-Qardhâwi lahir di sebuah desa kecil di Mesir bernama Shaft turab di tengah Delta pada 9 september 1926. Talenta dan kebrilianan intelektualnya sudah

¹Yûsuf al-Qardhâwi, fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001), 32.

²Ibid., 30.

terlihat sejak usia dini. Ia mulai menghafal al-qur'ân di usia 5 sampai 7 tahun dan menyempurnakan hafalannya dengan baik dan bertajwid sewaktu berumur 10 tahun. Sekalipun di usia relatif muda, dia dipercaya mengajar di sejumlah masjid karena kemahiran di bidang al-Qur'ân yang sudah digelutinya.³ Ia menyelesaikan sekolah dasar dan menengahnya di sebuah lembaga yang bernama "Thantha". Pada saat kelulusannya di tingkatan sekolah menengah umum, dia meraih prestasi gemilang ranking kedua untuk tingkat nasional, Mesir. Padahal waktu itu dia pernah mengenyam di dalam bui. Setelah itu, ia melanjutkan studinya di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Kairo. Ia berhasil memperoleh ijazah Perguruan Tinggi pada tahun 1953.⁴ Kemudian beliau mendapat ijazah setingkat S2 dan mendapatkan rekomendasi untuk mengajar di fakultas Bahasa dan Sastra pada tahun 1954. Pada tahun 1960 dia memperoleh ijazah setingkat Master di bidang konsentrasi ilmu-ilmu al-Qur'an dan sunnah di fakultas Ushuluddin. Pada tahun 1973 beliau berhasil memperoleh gelar Doktor dengan peringkat summa cum laude, disertasi yang diangkat berjudul "*al-Zakât wa Atsaruha fi Hilli al-Masyâkil al-Ijtimâ'iyah*" (Zakat dan Peranannya dalam Memecahkan Masalah-Masalah Sosial). Gelar doktoral tidak segera diraih bukanlah tanpa sebab. Karena sikap kritis terhadap rezim yang berkuasa menyebabkan ia terlambat mendapatkannya. al-Qardhâwi mengangkat kaki dari tanah kelahirannya menuju Qatar pada tahun 1961 karena untuk menjauhkan diri dari kekejaman rezim yang berkuasa di Mesir. Di sana, ia mengaktualisasikan ilmunya dengan mendirikan Fakultas Syari'ah di Universitas Qatar. Disamping itu, ia juga mendirikan Pusat Kajian Sejarah dan Sunnah Nabi. Ia berdomisili di Qatar dan memilih Doha sebagai tempat tinggalnya.⁵

2. Pengertian Fiqh Minoritas (*Fiqh al-Aqalliyât*)

Fiqh minoritas (*fiqh al-aqalliyât*) tersusun dari dua kata: *fiqh* dan *al-aqalliyât* yang sama-sama memiliki pengertian tersendiri. Fiqh secara terminologis didefinisikan dengan "mengetahui hukum syara' praktis yang dihasilkan dari dalil terperinci (*dalil tafshili*)". Sedang minoritas (*al-aqalliyât*) adalah setiap himpunan manusia di suatu negara yang berbeda dengan penduduk mayoritas di berbagai aspek; agama, madzhab, keturunan, bahasa dan sebagainya dari perkara-perkara dasar kelompok manusia yang berbeda dengan lainnya. Dari penggabungan pengertian fiqh dan *aqalliyât* tersebut, maka bisa didefinisikan fiqh minoritas adalah mengetahui hukum syara' praktis menyangkut problematika riil umat islam di suatu negara yang berpenduduk minoritas muslim, yang dihasilkan dari dalil terperinci. Seperti

³Sulaimân Ibn Shâlih, *al-Qardhâwi fi al-Mizan* (Riyâdh: Dâr al-Jawâb, t.t.), 8.

⁴Muhammad al-Majdzûb, *'Ulamâ' wa Mufakkirîn 'Araftuhum*. (Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1977), 443.

⁵Sulaimân Ibn Shâlih, *al-Qardhâwi fi al-Mizan*, 10.

minoritas muslim yang berdomisili di barat yang berpenduduk mayoritas Kristen, di India yang mayoritas beragama hindu, di Cina yang mayoritas memeluk agama budha. Mereka bertolakbelakang dengan penduduk mayoritas dari segi akidah dan agama. Begitu juga, minoritas Kristen di Mesir, Suriah, Irak dan lainnya. Minoritas Yahudi di Maroko, Turki, Iran dan lainnya.⁶ Perbedaan dari segi agama yang dianut penduduk minoritas seringkali berbenturan dengan mayoritas penduduk sehingga memercikkan berbagai problematika.

Jika dilihat dari aspek negara yang ditempati, umat islam dapat diklasifikasikan pada dua macam, yaitu: *pertama*, mereka hidup di negara yang mayoritas berpenduduk muslim yang menampakkan keislamannya. Minimal menegakkan syi'ar-syi'ar islam seperti adzan, shalat, puasa, tilawah al-qur'an, mendirikan masjid, keleluasaan menunaikan haji dan sebagainya. Mereka juga melaksanakan hukum-hukum privat sesuai dengan syari'at islam, seperti perkawinan, perceraian dan sebagainya. Dalam konteks ini, *fuqaha* klasik mengistilahkan dengan *dâr al-islâm*, sedangkan era sekarang dibahasakan dengan masyarakat islam (*al-mujtama'ât al-Islâmiyah*) atau negara-negara islam (*al-bilâd al-islâmiyah*). *Kedua*, mereka hidup di luar *dâr al-islâm*, jauh dari masyarakat islam atau dunia islam. Bagian kedua ini terpetakan pada dua macam, yaitu: a). penduduk asli suatu negara yang sejak dahulu sudah memeluk islam, tetapi secara kuantitas dianggap minoritas dibandingkan penduduk lain yang beragama non muslim. Seperti minoritas muslim di India yang mencapai 150 juta. Di Amerika Utara sebagian besar beragama islam yang berasal dari Afrika dan di Eropa Timur populasi umat islam lumayan banyak sampai jutaan jiwa, seperti di Bulgaria dan lain-lain. b). orang-orang islam berasal dari negara islam kemudian berpindah pada negara non islam dengan tujuan bekerja, belajar, nikah atau lain-lain. Mereka memperoleh izin untuk menetap secara legal menurut undang-undang. Sebagian ada yang mendapatkan kewarganegaraan sehingga memperoleh hak-hak dan kewajiban sebagaimana diatur dalam undang-undang negara setempat.⁷

3. Antara Fiqh al-Nushûsh dan Fiqh al-Maqâshid

Fiqh al-aqalliyât sebetulnya fiqh baru yang muncul dikarenakan problematika kontemporer, khususnya yang bersinggungan dengan keberagaman minoritas muslim di berbagai belahan dunia. Sebab itu, kreativitas nalar ijtihad untuk meretas problem hukum islam yang mereka hadapi menjadi suatu keharusan. Jika tetap dipaksakan terpaku dengan produk hukum yang dihasilkan dari pemahaman terhadap nash-nash syara' secara *an-sich* (dikenal dengan fiqh al-nushûsh), maka

⁶Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 15.

⁷Ibid., 16.

mereka akan terhimpit kesukaran dalam menjalani hukum-hukum islam. Dan juga, akan ditemukan berbagai problem yang tidak dapat dilegalisasi dengan syari'at islam. Dalam konteks ini, transformasi fiqh al-nushûsh menuju fiqh al-maqâshid menjadi sebuah keniscayaan supaya produk hukum islam yang dicetuskan menyentuh realitas sosial dan mashlahah yang menjadi tujuan hukum islam bisa direalisasikan.

Mayoritas ulama' ushul sepakat bahwa setiap hukum yang disyari'atkan, baik di bidang ibadah, mu'amalah, munakahah, jinayah, peradilan dan semacamnya mesti terselip tujuan-tujuan (*maqâshid al-syari'ah*), yaitu untuk mendatangkan manfaat atau mashlahah dan menolak mudharat pada manusia.⁸ Sekalipun secara parsial terdapat hukum yang masih belum terjangkau akal mengenai tujuan yang melekat didalamnya, terutama masalah ibadah. Dalam konteks ini, Ibnu Qayyim secara anggun menyatakan bahwa pondasi dan asas syari'at adalah untuk merealisasikan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Karenanya, semua hukum itu meniscayakan keadilan, kasih sayang (rahmat), kemaslahatan dan hikmah terkandung didalamnya. Pada gilirannya, jika melenceng atau berbenturan dari keempat nilai yang dikandungnya, maka hukum tersebut tidak dapat dinamakan syari'at sekalipun dipaksakan dan dicarikan alasan dengan berbagai cara.⁹

Konsep *maqâshid al-syari'ah* yang digagas Yûsuf al-Qardhâwi tidak jauh berbeda dengan ulama' ushul sebelumnya. Namun, ia menitikberatkan pada generalisasi ruang lingkupnya tidak hanya tersekat pada ranah fiqh saja, melainkan meliputi seluruh aspek agama islam, terutama di bidang akidah. Gagasan ini mematahkan kesan *maqâshid al-syari'ah* hanya berkutat di ranah fiqh saja, sedangkan di aspek agama islam lainnya tidak tersentuh. Untuk generalisasi cakupan *maqâshid al-syari'ah*, Yûsuf al-Qardhâwi mendefinisikannya dengan tujuan-tujuan yang dimaksudkan oleh verbal nash dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan dan kebolehan, berkenaan dengan individu, keluarga, kelompok dan umat manusia secara keseluruhan.¹⁰

Diantara konsep *maqâshid al-syari'ah* klasik yang dibuat pondasi dan batupijakan konsep *maqâshid* yang diformulasikan Yûsuf al-Qardhâwi adalah mashlahah dalam

⁸Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Cet. 17, Juz II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2009), 307; 'Ali Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, (Riyâdh: Dâr al-Shâmi'i, 2003), 339; Muhammad Ibn 'Ali Ibn Âdam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, (t.t.p.: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1998), 409; 'Izzuddin Ibn 'Abdissalâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Ânâm*, Juz I, (Damaskus: Dâr al-Qalam, t.t.), 14; al-Bannâni, *Hâsiyyah 'alâ syarhi al-Jalâl al-Mahalli*, Juz II, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 276; Hasan Ibn Muhammad Ibn Mahmûd al-'Athâr, *Hâsiyyah al-'Athâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), 319; Jalâluddin al-Suyûthi, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, (Kairo: Maktabah al-Iman, 2000), 242.

⁹Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabbil'âlamîn*, Jld IV, (Riyadh: Dâr Ibn al-Jauzi, 1423 H), 337.

¹⁰Yûsuf al-Qardhâwi, *Dirâsah fi Fiqh Maqâshid al-Syari'ah Bayna al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushûsh al-Juz'iyah* (Beirut: Dâr al-Syurûq, 2006), 20.

pandangan imam al-Ghazâli dan maqâshid al-syari'ah yang dikonsepsikan imam *al-Syâthibi*. Imam al-Ghazâli berupaya merumuskannya dalam bingkai mashlahah yang bermuara pada lima prinsip pokok (*al-mabâdj al-hamsah/al-dharûriyât al-khams*), yaitu proteksi agama, jiwa, akal pikiran, keturunan dan harta benda. Sehingga tujuan dari maqâshid syari'ah akan tercapai jika terpenuhinya perlindungan kelima unsur tersebut. Sebaliknya, setiap perbuatan yang berpotensi berbenturan dengan hal tersebut seharusnya dicegah dan disingkirkan.¹¹ Kemudian pada periode selanjutnya, imam *al-Syâthibi* dalam karya monumentalnya "*al-muwâfaqât*", menjelaskan tentang maqâshid *al-syari'ah* dalam satu bab khusus. *al-Syâthibi* mengklasifikasi *maqâshid al-syari'ah* pada tiga macam, yaitu *dharûriyât*, *hâjjiyât* dan *tahsiniyât*. *Dharûriyât* (primer) adalah kemashlahatan yang harus ada demi keberlangsungan hidup manusia dalam persoalan agama dan dunianya. Jika tidak ada, akan menimbulkan kerusakan dan kesemrawutan yang membelit konstelasi kehidupan, seperti penegakan rukun islam, pesyari'atan nikah, pengharaman khamr dan lain-lain. Sedangkan *hâjjiyât* (sekunder) adalah kemashlahatan yang dibutuhkan manusia untuk mempermudah dan menghilangkan kesempitan, seperti *rukhsah* (keringanan) tidak berpuasa bagi orang sakit, hamil, musafir dan sebagainya. Sementara *Tahsiniyât* (tersier) adalah kemashlahatan yang dituntut untuk kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan, seperti akhlak yang mulia, memakai pakaian yang bagus, menutup aurat dan sebagainya.¹² Dalam rangka menyelaraskan hukum islam yang berkarakteristik komprehensif, universal dan selalu relevan di setiap tempat dan zaman, *Yûsuf al-Qardhâwi* mengembangkan dan memperluas cakupan maqâshid *al-syari'ah* yang dilandaskan pada nash-nash mutawâtir dan telaah mendalam pada sejumlah tujuan-tujuan hukum. *Maqâshid* dasar syari'ah meliputi keadilan, persaudaraan, penjaminan hak-hak asasi, kemerdekaan, dan kemuliaan.¹³

¹¹Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâli, *al-Mushtafâ min 'Ilmi al-Ushûl*, Jld II, (Kairo: Maktabah al-Tijâriyah, 1356H), 481.

¹²Yûsuf al-Qardhâwi, *Madkhal lidirâsah al-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1993), 55-56. Lihat juga rujukan utamanya, Abû Ishâq al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Jld II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2004), 221; 'Ali Ibn Muhammad al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz III, 343; Muhammad Ibn 'Ali Ibn Âdam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi*, 411; al-Bannâni, *Hâsiyah 'alâ syarhi al-Jalâl al-Mahalli*, Juz II, 280; al-'Athâr, *Hâsiyah al-'Athâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, 322; al-Suyûthî, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi*, Juz II, 246; Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad al-Bâbartî, *al-Rudûd wa al-Nuqûd*, Juz II, (Riyadh: Mahtabah al-Rusy, 2005), 542; 'Ali Ibn Sulaimân al-Mardâwi al-Hanbali, *al-Tahbir Syarh al-Tahrir fi Ushûl al-Fiqh*, Jld VII, (Riyadh: Maktabah al-Rusy, 2000), 3379; Muhammad Ibn 'Ali al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqiq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz II, (Riyadh: Dâr al-Fadhilah, 2000), 900; Mahmûd Ibn 'Abdurrahmân Ibn Ahmad al-Ashfahâni, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Juz III, (Jeddah: Dâr al-Madani, 1987), 118; Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, populer dengan sebutan Ibnu Imâm al-Kâmilîyah, *Taisir al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, (Kairo: al-Fârûq al-Haditsah, 2002), 283; Sulaimân Ibn 'Abdulqawî Ibn 'Abdulkarim al-Thûfi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, (Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1990), 206; Sa'id al-Din al-Taftâzânî, *Syarh Mukhtashar al-Muntahâ al-Ushûli*, Juz III, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), 420; al-Husain Ibn Rayiq al-Mâlîki, *Lubâb al-Mahshûl fi 'Ilmi al-Ushûl*, Juz II, (t.t.p.: Dâr al-Buhûts lidirâsah al-Islâmiyah, 2001), 455.

¹³Yûsuf al-Qardhâwi, *Dirâsah fi Fiqh Maqâshid al-Syari'ah Bayna al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushûsh al-Juz'iyah*, 69.

Lebih lanjut, *Yûsuf al-Qardhâwi* mengemukakan bahwa madzhab yang memadukan nash juz'iyah dengan *maqâshid al-syari'ah* akan melahirkan rumusan hukum yang senantiasa sesuai dengan zaman, tempat dan keadaan, karena ia dibangun atas enam pokok yang menjadi karakteristiknya, yaitu a. hikmah syari'at dan kandungannya berupa kemashlatan menjadi muara akhir pensyari'atan hukum islam, b. mengkolaborasikan sebagian nash syari'ah dan hukumnya dengan yang lain, c. paradigma yang balance antara urusan dunia dan akhirat, d. mengaitkan nash dengan realitas kehidupan dan realitas zaman, e. berpedoman pada prinsip kemudahan dan mengambil yang paling mudah bagi manusia, dan f, dibangun atas asas keterbukaan, dialog dan toleransi.¹⁴

4. Prinsip-Prinsip Metodologi Fiqh al-Aqalliyât

a. Fiqh al-aqalliyât berlandaskan pada ijhtihad kontemporer yang kokoh

Fiqh minoritas tidak akan terimplementasi tanpa kerja nalar ijhtihad yang benar dari para pakar fiqh/mujtahid. Menurut *Yûsuf al-Qardhâwi* merupakan suatu keniscayaan pintu ijhtihad selalu terbuka, karena jika tetap terpaku dengan produk hukum yang ditetapkan fuqahâ' klasik, maka permasalahan fiqh yang terus berkembang sulit terpecahkan.¹⁵ Disamping itu, ijhtihad adalah suatu kewajiban yang diperintahkan agama dan kemestian yang dituntut realitas dan fenomena. Ia merupakan instrumen yang berfungsi mengkontektualkan dan menyelaraskan hukum islam sesuai dengan waktu dan tempat.¹⁶

Pola ijhtihad terdiri dari berbagai varian, ada yang bersifat *tarjihî intiqâi* dan *ibdâ'i insyâi*. Ijhtihad *intiqâi* dan *tarjihî* adalah ijhtihad dengan metode memilih diantara sejumlah pendapat, pemikiran-pemikiran yang paling unggul dan yang sesuai dengan *maqâshid al-syari'ah* dan mashlahah. Ijhtihad dalam bentuk ini dituntut untuk membandingkan beberapa pendapat, dalil-dalil, atsar dan tujuan-tujuan hukum.

¹⁴Ibid., 49.

¹⁵Kebanyakan ulama' mengutarakan bahwa suatu masa tidak boleh kosong dari adanya mujtahid yang memiliki kredibilitas mencetuskan hokum islam yang dihadapi manusia. Sedang sebagian ulama' mengharuskan di setiap daerah ada mujtahid, karena ijhtihad termasuk kewajiban yang bersifat kifayah/fardu kifayah. Sementara al-Zubairi berpendapat adanya mujtahid di pentas bumi merupakan suatu keniscayaan pada setiap waktu, masa dan zaman. al-Syaukâni, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqiq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz II, 1035; Muhammad Ibn Bahâdir al-Zarkâsyi, *al-Mahrû al-Muhith fi Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, Cet. 2, (Kairo: Dâr al-Shafwah, 1992), 208. Terdapat dua alasan logis atas kemestian adanya mujtahid di setiap masa, yaitu 1. Memahami secara sungguh-sungguh dan berijhtihad dalam urusan agama merupakan fardu kifayah, jika semua manusia mengabaikannya, maka berdosalah mereka secara keseluruhan. Sebab, kekosongan suatu masa dari mujtahid bisa menjerumuskan umat manusia pada jurang kesalahan dan kesesatan dan 2, ijhtihad merupakan instrumen untuk mengetahui hukum syara', jika suatu masa terjadi kekosongan mujtahid maka akan berefek stagnasi hukum islam. Hal itu tidak boleh terjadi karena menyalahi ketentuan umum sejumlah nash-nash al-qur'an dan hadits. al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, 285.

¹⁶Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 40.

Selanjutnya, dilakukan proses pentarjihan guna menentukan mana pendapat yang terkuat dan relevan untuk diimplementasikan. Sedangkan ijihad *ibdâ'i* dan *insyâ'i* adalah ijihad yang diupayakan menemukan justifikasi hukum terhadap permasalahan baru menyangkut problematika kontemporer, yang belum ditemukan padanan persis jawabannya mengenai problem baru yang dihadapi umat islam masa kini dalam kitab *turâts* fiqh klasik.¹⁷

Perkembangan hukum islam (fiqh) dari masa ke masa adalah hal yang ghalib terjadi, apalagi zaman sekarang secara kuantitas dan jenis persoalan hukum melimpah. Dimana tidak terlintas dalam pikiran seorang pun dari fuqahâ' klasik sehingga mereka tidak bisa mendiskripsikan ketentuan status hukumnya. Aneka hukum islam seringkali terjadi di kalangan mujtahid dan fuqahâ', bukan hanya dengan antarmadzhab dan bahkan dengan internal mazhab yang sehaluan terkadang muncul perbedaan, seperti Abû Hanifah dengan dua sahabatnya. Seringkali ulama' Hanafiyah menyikapi keanekaan pendapat itu dengan ungkapan "*ini perbedaan masa dan tempat, bukan perbedaan hujjah dan dalil*".¹⁸ Padahal rentang waktu mereka relatif pendek, Abû Hanifah wafat pada tahun 150 H, Abû Yûsuf meninggal pada tahun 182 H dan Muhammad menghembuskan nafas terakhir pada tahun 189 H. Demikian halnya, al-Syâfi'i merekonstruksi hasil ijtihadnya sehingga ia mencetuskan dua produk hukum islam dalam satu kasus yang kemudian dikenal pada generasi berikutnya dengan istilah *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Padahal, al-Syâfi'i hidup sekitar berumur 54 tahun.

Kedua pola ijihad *intiqâ'i* dan *insyâ'i* dibutuhkan untuk merumuskan hukum fiqh, terutama fiqh minoritas. Karena kondisi kelompok minoritas yang hidup bermasyarakat dengan kelompok mayoritas yang berlain agama menimbulkan benturan dari bermacam aspek, seperti pemahaman, tingkah laku dan tradisi.

b. Memelihara kaidah-kaidah fiqh yang universal

Diantara hal yang perlu dipedomani dalam berijtihad adalah merujuk dan bertumpu pada kaidah-kaidah fiqh yang telah diformulasikan oleh fuqahâ', yang disaripatkan dari al-qur'ân dan al-sunnah. Kaidah-kaidah fiqh ini bisa dijadikan sandaran dan diimplementasikan pada kasus parsial (*juz'iyat*) dan fiqh praktis yang beragam (*al-furû'iyat al-'amaliyah al-mukhtalafah*). Termasuk kaidah-kaidah tersebut

¹⁷Ibid., 41.

¹⁸Ibnu 'Âbidin, *Raddu al-Mukhtâr 'alâ Durri al-Mukhtâr*, Juz IX, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah. 2003), h. 178; Muhammad Ibn Abi Sahl al-Sakhrasi, *al-Mabsûd*, Juz VIII, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah,), h. 178; Ibnu al-Himâm al-Hanafi, *Syarh Fath al-Qadir*, Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), 405.

diantaranya adalah: الامور بمقاصدها (segala perkara tergantung pada niatnya),¹⁹ العادة (adat bisa dibuat sandaran hukum),²⁰ المشقة تجلب التيسير (kesukaran mendatangkan kemudahan),²¹ الضرر يزال (dharurat mesti ditiadakan),²² درء المفسدة اولى من جلب المصلحة (menolak mafsadat lebih didahulukan daripada mendatangkan mashlahah),²³ تغتفر كبيرة (mafsadat minimalis dapat ditolelir untuk mencapai mashlahah yang besar),²⁴ الاصل في الاشياء الاباحة (asal segala sesuatu adalah ibadah),²⁴ الاصل في العادات و المعاملات النظر الى العلل و المصالح (asal masalah adat dan mu'amalah adalah mempertimbangkan 'illah hukum dan mashlahah),²⁵ المسلمون عند شروطهم (umat islam terikat dengan syarat-syarat yang dibuatnya),²⁵ حق الامة مقدم على حقوق الافراد (hak umat didahulukan daripada hak-hak individu).

c. Menaruh perhatian terhadap *figh al-wâqi'* (fiqh realitas)

Elaborasi *figh al-nushûsh* dan *fiqh al-wâqi'* menjadi faktor penunjang keberhasilan ijtihad komtemporer. Menurut penilaian al-Qardhâwi bahwa ahli fiqh laksana dokter, ia tidak bisa membuat resep obat pada pasien melainkan setelah melihat, memeriksa, menanyai riwayat penyakitnya. Setelah itu, baru ia mampu mendiagnosa penyakit dan memberi obat yang sesuai.²⁶

Dalam konteks ini, imam Ibn al-Qayyim secara indah melukiskan dalam karya monumentalnya "*I'lâm al-Muwaqqi'in*", ia mengatakan seorang mufti dan hakim tidak mungkin menelorkan fatwa dan hukum secara benar melainkan setelah memahami dua macam, yaitu: pertama, memahami realita dan menyelami hakikat fenomena dengan memperhatikan indikasi, tanda-tanda yang mengitarinya, kedua,

¹⁹Kaidah ini berlandaskan pada hadits Nabi, yang jalur sanadnya termasuk kategori mutawatir: **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ** (hanyasanya segala amal perbuatan tergantung niatnya)

²⁰Kaidah ini disaripatkan dari hadits Nabi: **مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ** (Apa yang dipandang baik oleh orang-orang islam maka dipandang baik pula di sisi Allah swt.)

²¹Kaidah ini diperah dari firman Allah swt.: **وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** (Allah swt. tidak menjadikan kesulitan bagimu dalam urusan agama)

²²Kaidah ini didasarkan pada hadits Nabi: **لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ** (tidak boleh berbuat yang menimbulkan mudharat pada diri sendiri dan orang lain)

²³Kaidah ini bertumpu pada hadits Nabi: **مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ** (apa-apa yang aku melarang bagimu maka jauhilah dan apa-apa yang aku perintahkan maka lakukanlah semampumu)

²⁴Kaidah ini dipetik dari hadits Nabi: **وَمَا فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا فِي كِتَابِهِ** (halal adalah apa-apa yang Allah swt. halalkan dalam kitabNya, sedangkan haram adalah apa-apa yang Allah swt. haramkan dalam kitabNya, sementara apa-apa yang tidak diterangkan maka bisa dikategorikan ma'fu' anhu/ ditolelir)

²⁵Mahmûd Ibn Ahmad al-'Aini, *Umdat al-Qâri Syarh Shahih al-Bukhâri*, Juz XII, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2001), 133; Jalâluddin 'Abdurrahman al-Suyûthi, *al-Tausiyah Syarh al-Jâmi' al-Shahih*, Juz IV (Riyadh: Maktabah al-Rusy, 1998), 1609; Ahmad Ibn 'Al Ibn Hajar al-Asqalâni, *Taghliq al-Ta'liq 'alâ Shahih al-Bukhâri*, Jld III, (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1985), 280.

²⁶Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 44.

memahami hukum Allah swt. yang telah ditegaskan dalam kitabnya atau melalui lisan Rasulullah mengenai realita tersebut, kemudian menerapkan salah satu (al-qur'ân dan al-sunnah) pada lainnya. Maka barangsiapa mencurahkan segenap kemampuannya dalam hal itu, ia mesti mengantongi dua atau satu pahala.²⁷ Lebih lanjut ia mengutarakan yang dinamakan 'âlim adalah seseorang yang mengetahui hukum Allah swt. dan Rasulnya beserta mengetahui dan memahami realita, sebagaimana saksi Yûsuf as membuktikan kebenarannya melalui pakaian yang terkoyak di bagian belakang. Begitu pula, yang diperagakan Sulaimân as untuk mengetahui ibu yang sebenarnya bagi anak yang diperselisihkan dengan kata-kata pancingan: “Berilah aku sebilah pisau guna membedah anak ini untuk dibagikan pada kamu berdua”.²⁸

Ibnu al-Qayyim berujar bahwa al-faqih (pakar fiqh) yang benar adalah seseorang yang mampu mengelaborasi penetapan hukum dan realita. Dalam mencetuskan hukum ia tidak saja berjibaku dengan nash, tetapi pula melihat realitas sosial supaya hukum yang hendak digulirkan bisa mewartakan kemashlahatan masyarakat. Karenanya, seringkali ia menurunkan taraf yang ideal pada tatanan realita.²⁹ Inilah yang mendasari Ibnu Qayyim menetapkan keniscayaan perubahan fatwa dikarenakan perubahan zaman, tempat, 'urf dan kondisi.³⁰ Searus dengan pemikiran ini, al-Qardhâwi menyatakan bahwa seorang pencetus hukum islam semestinya mengkaji realita dengan kajian ilmiah dan objektif dari segala penjuru, unsur-unsur, pengaruh-pengaruh, segi positif dan negatifnya.³¹

Sebagai contoh, jika pencetus hukum islam hendak memberi fatwa terkait masalah rokok, maka ia terlebih dahulu meminta pandangan dokter dan para analis. Bila dokter menyatakan rokok itu berbahaya pada kesehatan, haruslah al-faqih menghukumi keharaman rokok karena tidak dibenarkan memudharatkan pada diri sendiri dan menyebabkan mudharat pada orang lain. Dalam term ushul fiqh metode penetapan hukum ini dikenal tahqiq al-manâth.³²

²⁷Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabbil'âlamîn*, Jld I, 26.

²⁸Ibid., 26.

²⁹Ibid., Jld VI, 139.

³⁰Ibid., Jld VI, 114. Lihat juga, Ahmad Ibn Idris Ibn 'Abdurrahmân al-Shanhâji, populer dengan sebutan imâm al-Qarâfi, *Kitâb al-Furûq*, Jld III, (Kairo: Dâr al-Salam, 2001), 977. Kaidah fiqh yang searus dengan statemen ini adalah: لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ (perubahan hukum-hukum tidak bisa dipungkiri karena perubahan zaman). Ahmad Ibn Muhammad al-Zarqâ, *Syarhu al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, Cet. 2, (Damasykus: Dâr al-Qalam, 1989), 227. Sedangkan al-Zarkâsyi mengemukakan perubahan hukum bukan semata karena perubahan zaman, melainkan dikarenakan perbedaan format persoalan yang baru. al-Zarkâsyi, *al-Bahru al-Muhith fi Ushûl al-Fiqh*, Juz I, 166.

³¹Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 45.

³²Tahqiq al-manâth adalah memandang adanya 'illat yang ditetapkan berdasarkan nash, ijma' atau metode apapun, terdapat pada kasus parsial (juz'iyat) atau fenomena yang tidak diterangkan status hukumnya dalam nash al-qur'ân maupun hadits. al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Jld III, 379; al-Mardâwi al-Hanbali, *al-Tahbir Syarh al-Tahrir*

Mengetahui hakikat minoritas muslim merupakan kepastian dalam fiqh minoritas ataupun fiqh kontemporer. Karena fakta membuktikan minoritas muslim itu beraneka macam. Disini pakar fiqh dituntut guna merespons realita dalam naungan syari'at dengan tetap memperhatikan realita yang berubah-ubah.

d. Memusatkan pada fiqh al-jamâ'ah (fiqh bagi sekelompok orang) bukan hanya sebatas personal.

Diantara prinsip fiqh minoritas adalah memposisikan minoritas sebagai kelompok orang berbeda, memiliki identitas, tujuan-tujuan dan kepribadian yang tidak boleh diacuhkan. Hal ini yang perlu menjadi pertimbangan ahli fiqh dalam merumuskan fiqh minoritas dengan melihat mereka sebagai entitas kelompok yang memiliki kebutuhan, baik bertaraf primer (*dharûriyât*) maupun sekunder (*hâjiyât*). Sehingga mereka dapat hidup tetap berdiri kokoh dan berpegang teguh pada ajaran islam dalam kerangka pluralitas di tengah-tengah masyarakat yang heterogen. Disamping itu, Yûsuf al-Qardhâwi berprinsip bahwa hal yang unguens dalam perumusan fatwa terhadap minoritas adalah memperhatikan kemashlatan bagi mereka baik yang bersifat *dharûriyât*, *hâjiyât*, saat sekarang atau di masa mendatang. Hal ini yang menjadi sandaran dalam membangun entitas kelompok, kekuatan ekonomi, keharmonisan sosial, kemajuan ilmu dan kebudayaannya.³³

al-Qur'ân dan al-sunnah menaruh perhatian terhadap eksistensi kelompok (jamâ'ah), baik yang berkaitan dengan hukum-hukum ibadah, mu'amalah, persoalan keluarga, hukuman dan sanksi tindak pidana. Sebagaimana dinyatakan dalam sejumlah ayat, di antaranya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

“Wahai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu berpuasa”. (QS. Al-Baqarah / 2: 183)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

fi Ushûl al-Fiqh, Jld VII, 3452; Âdam Mûsa, *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*, 424; Muhammad Ibn al-Hasan al-Badakhshi, *Syarh al-Badakhshi*, Juz III, (Mesir: Muhammad 'Ali Shabih, t.t.), 74; Imam al-Kâmiliyah, *Taisir al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, 343; al-Bannâni, *Hâsiyah 'alâ syarhi al-Jalâl al-Mahalli*, Juz II, 292; al-'Athâr, *Hâsiyah al-'Athâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, 338; al-Thûfi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, 233; Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Mudzakkirah fi Ushûl al-Fiqh*, (Madinah: Maktabah al-'Ulûm al-Hikam, 2001), 292; Muhammad al-Amin Ibn Ahmad Zaidân, *Marâqi al-Su'ûd ilâ marâqi al-Su'ûd*, (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1993), 368; Abû al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad al-Âmidi, *Muntahâ al-Sûl fi 'Ilmi al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003), 345; Muhammad al-Amin Ibn Muhammad al-Mukhtâr al-Syinqithi, *Natsru al-Wurûd 'alâ Marâqi al-Su'ûd*, Cet. 2, (Jeddah: Dâr al-Manârah, 2002), 524; Abdurrahim Ibn al-Hasan al-Asnawi, *Nihâyah al-Sûl fi Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, (t.t.p.: 'am al-Kutub, t.t.), 143.

³³Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 46-67.

“Wahai orang-orang yang beriman apabila kamu melakukan hutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya”. (QS. Al-Baqarah/2: 282)

Dalam Hadits juga diterangkan pentingnya jama'ah (kelompok), sebagaimana hadits dari Ibnu 'Umar bahwa Rasulullah saw., bersabda:

يُدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَمَنْ شَدَّ شَدَّ إِلَى النَّارِ

“Kekuasaan Allah swt. bersama jama'ah, barangsiapa mengasingkan diri maka ia membawa dirinya ke neraka” (HR. al-Thumudzi)³⁴

Himpunan ayat dan hadits ini menunjukkan dan memperkokoh kepentingan kelompok dan tanggungjawab untuk menegakkan dan mengejawantahkan syari'at dan hukum Allah swt. di pentas dunia.

Oleh karena itu, fiqh yang humanis menitikberatkan pada pemeliharaan kemashlatan masyarakat dan tidak tersekat pada mashlahah individu. Sebab individu bagian kecil dari sekumpulan orang/masyarakat. Dengan demikian, hak-hak minoritas muslim di Barat akan tumbuhberkembang secara sehat, komunitas yang utuh, mampu melaksanakan peran keberagamaannya serta membesarkan anak-anak dalam binaan islam yang benar.

e. Berlandaskan manhaj yang memudahkan (*manhaj al-taisir*)

Metode ini disaripatkan dari hadits Nabi yang diriwayatkan al-Bukhâri Muslim dari Anas Ibn Mâlik, bahwa Nabi bersabda:

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا

“Permudahlah dan jangan mempersulit, kabarkanlah info gembira dan jangan membuat orang lain menjadi enggan” (HR. al-Bukhâri Muslim)³⁵

Tokoh hukum islam di kalangan sahabat dan periode sesudahnya cenderung mengambil pendapat yang termudah untuk diaplikasikan. Manhaj yang mereka tempuh bertumpukan pada spririt pensyari'atan hukum islam. Hukum rukhsah

³⁴Muhammad Abdurrahmân Ibn Abdurrahim al-Mubârakfûri, *Tuhfah al-Ahwadzi bi Syarhi Jâmi' al-Turmudzi*, Juz VI, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 386.

³⁵Ahmad Ibn Muhammad al-Khathib al-Qasthalâni, *Irsyâd al-Sâri ilâ Syarhi Shahih al-Bukhâri*, Jld I, (t.t.p.: al-Mathba'ah al-Kubrâ al-Amiryah, 1323H), 169; Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bâri bisyarhi Shahih al-Bukhâri*, Juz I, (Riyâdh: Maktabah al-Mulk, 2001), 196; al-'Aini, *Umdat al-Qâri Syarh Shahih al-Bukhâri*, Juz II, 68; al-Suyûthi, *al-Taasyikh Syarh al-Jâmi' al-Shahih*, Juz I, 249; 'Ali Ibn Khalaf Ibn 'Abdu al-Mulk, *Syarh Shahih al-Bukhâri libni Batthâl*, Juz I, (Riyadh: Maktabah al-Rusy, t.t.), 153; Muhyiddin Ibn Syarf al-Nawawi, *Shahih Muslim bisyarhi al-Nawawi*, Juz XII, (Kairo: al-Mathba'ah al-Mishriyah, t.t.), 41; Mûsâ Syâhin Lâsyin, *Fath al-Mu'im Syarh Shahih Muslim*, Juv VII, (Beirut: Dâr al-Syurûq, 2002), 87; Shafiurrahmân al-Mubârakfûri, *Minnatu al-Mun'im fi Syarhi Shahih Muslim*, Juz III, (Riyadh: Dâr al-Salâm, 1999), 170; al-Yahshabi, *Ikmâl al-Mu'lim bi Fawâ'id Muslim*, Juz VI, h. 37; Ahmad Ibn 'Umar Ibn Ibrahim al-Qurthubi, *al-Muflim limâ Asykala min Talkhish Kitâb Muslim*, Juz III, (Beirut: Dâr Ibnu Katsir, 1996), 517.

sebagai bentuk kemudahan dan keluwesan hukum islam, seperti dibolehkan tidak berpuasa disebabkan sakit, bepergian, hamil, diperkenankan memakan sesuatu yang diharamkan dalam kondisi dharurat, dianjurkan tayammum dikala tiada air dan hukum-hukum rukhsah lainnya yang mengandung kemudahan. Hal ini pertanda hukum islam mengedepankan kemudahan, keluwesan sebagai ciri keanggunannya daripada kesukaran dan kesempitan dalam penerapannya.

Kemudahan dan keluwesan hukum islam ditegaskan dalam sejumlah ayat al-qur'ân dan hadits Nabi, diantara:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah swt. menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu”. (QS. Al-Baqarah/2: 185)

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

“Allah swt. menghendaki untuk memberi keringanan kepadamu, karena manusia diciptakan (bersifat) lemah”. (QS. al-Nisâ`/4: 28)

Rasulullah saw. adalah orang yang amat mempermudah urusan dan keras menentang perlakuan ekstrim/berlebihan dalam masalah agama. Sebagaimana diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, Abû Daud dari Ibnu Abbâs bahwa Nabi bersabda:

هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ قَالَهَا ثَلَاثًا

“Binasalah orang-orang yang berlebih-lebihan”.³⁶ Ia mengulang sebanyak tiga kali. (HR. Muslim, Ahmad, Abû Daud).

Dalam mata rantai sanad yang berbeda, Ahmad, al-Nasâ`i, Ibn Mâjah dan Hâkim meriwayatkan dari Ibn `Abbâs:

وَإِيَّاكُمْ وَالْعُلُوَّ فِي الدِّينِ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالْعُلُوِّ فِي الدِّينِ

“Jauhilah sikap ekstrim dalam agama. Hanyasanya kaum sebelum kamu binasa dikarenakan sikap ekstrim dalam agama”³⁷. (HR. Ahmad, al-Nasâ`i, Ibn Majah dan Hakim)

³⁶Iyâdh Ibn Mûsâ Ibn `Iyâdh al-Yahshabi, *Ikmâl al-Mu`lim bi Fawâ`idi Muslim*, Juz VIII, (t.t.p.: Dâr al-Wafâ`, 1998), 164; al-Nawawi, *Shahih Muslim bisyarhi al-Nawawi*, Juz XVI, (Kairo: al-Mathba`ah al-Mishriyah, t.t.), 220; Shafiurrahmân al-Mubârafûri, *Minnatu al-Mun`im fi Syarhi Shahih Muslim*, Juz IV, 228; al-Qurthubi, *al-Muflim limâ Asykala min Talkhish Kitâb Muslim*, Juz VI, 700.

³⁷Jalâluddin al-Suyûthi, *Sunan al-Nasâ`i*, Jld III, (Kairo: Syirkah al-Qudsi, 2011), 243; Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *al-Musnad*, Juz II, (Kairo: Dâr al-Hadits, 1995), 427.

Rasulullah tidak mengiyakan Ustmân Ibn madh'ûn yang berkeinginan membujang.³⁸ Beliau juga menegur Mu'âdz ibn jabal karena memanjangkan bacaan shalat dalam berjama'ah. Isi tegurannya, “*apakah kamu ingin memunculkan fitnah?*”, sebab dibelakangmu ada orang tua, orang lemah dan orang yang memiliki hajat. Diulang sebanyak tiga kali.³⁹ Demikian halnya, Nabi sangat marah pada Ubay Ibn ka'ab ketika sampai kepadanya berita Ubai memanjangkan shalat bersama banyak orang. Beliau bersabda: “*Sesungguhnya ada diantara kamu yang membuat orang lain lari (menjadi enggan/tidak mau), barangsiapa yang mengimami, hendaklah melakukan secara sederhana*”.⁴⁰

Berkaitan dengan kemudahan hukum islam (fiqh), Sufyân Ibn Sa'id al-Tsauri secara elok menyatakan bahwa sesungguhnya fiqh adalah hukum yang mengandung keringanan, dan sikap keras dapat dilakukan oleh siapa pun.⁴¹

f. Memelihara kaidah “perubahan fatwa disebabkan perubahan beberapa faktor”.

Perubahan fatwa merupakan sebuah keharusan dikarenakan perubahan waktu, tempat dan 'urf. Statemen ini diutarakan imam Ibnu al-Qayyim dari kalangan Hanbali. Sealur dengan ini, imam al-Qarâfi dari kalangan Mâliki menandakan perubahan hukum yang dilandaskan pada adat atau 'urf merupakan sebuah keniscayaan bila landasannya telah berubah, kemudian pula ditegaskan oleh Ibnu 'Âbidîn dari mu'akhhirin Hanafi.

Dalam suatu riwayat diterangkan 'Umar ibn 'Abdul'aziz sewaktu menduduki jabatan gubernur di Madinah mengadili hanya dengan seorang saksi beserta sumpah. Ketika ia berdomisili di Syam dan menyaksikan keadaan masyarakat Syam berbeda dengan masyarakat Madinah, maka hal ini berpengaruh pada proses penetapan hukum islam yang ia gulirkan. Karenanya, ia hanya menerima persaksian dengan menghadirkan dua orang saksi.⁴² Pada periode tâbi' al-tâbi'in, Abû Hanifah

³⁸Ibn 'Abdu al-Mulk, *Syarhî Shahîh al-Bukhârî libni Batthâl*, Juz VII, 168; Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fathî al-Bâri bisyarhi Shahih al-Bukhârî*, Juz IX, 19; al-'Aini, *Umdat al-Qâri Syarhî Shahîh al-Bukhârî*, Juz XX, 101.

³⁹al-Qasthalâni, *Irsyâd al-Sâri ilâ Syarhi Shahîh al-Bukhârî*, Jld II, 59; Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fathî al-Bâri bisyarhi Shahîh al-Bukhârî*, Juz II, 234; al-'Aini, *Umdat al-Qâri Syarhî Shahîh al-Bukhârî*, Juz V, 335; Shafiurrahmân al-Mubârafûri, *Minnatu al-Mun'im fi Syarhi Shahîh Muslim*, Juz I, 303; al-Qurthubi, *al-Muflim limâ Asykala min Talkhish Kitâb Muslim*, Juz II, 77.

⁴⁰al-Suyûthi, *al-Tausiyah Syarhî al-Jâmi' al-Shahihî*, Juz II, 716; al-Qasthalâni, *Irsyâd al-Sâri ilâ Syarhi Shahîh al-Bukhârî*, Jld II, 58; Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fathî al-Bâri bisyarhi Shahîh al-Bukhârî*, Juz II, 231.

⁴¹Muhyiddin Ibn Syarf al-Nawawi, *al-Majmû'*, Juz I, (Jeddah: Maktabah al-Irsyâd), 80.

⁴²Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabbil'âlamîn*, Jld IV, 482; 'Umar Ibn 'Abdul'aziz mengatakan problematika dan kompleksitas persoalan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat sekadar dengan kerusakan dan kemaksiatan yang mereka perbuat. Karenanya, perubahan hukum lantaran perbedaan

membolehkan persaksian dengan adanya saksi yang tidak diketahui keadaannya dengan mencukupkan sifat keadilan secara dhahir. Namun, di masa berikutnya, Abû Yûsuf dan Muhammad melarang persaksian semacam itu karena kedustaan telah merajalela di tengah-tengah masyarakat.⁴³

Ulama belakangan dari lingkungan madzhab Hanafi bersebrangan pendapat dengan para imam pendahulunya dalam beberapa masalah disebabkan perbedaan waktu dan keadaan. Dalam konteks ini, Ibnu ‘Âbidin mendiskripsikan secara anggun dalam satu risalah yang bertajuk “*nasyru al-‘urfi*”. Ia mengemukakan bahwa kebanyakan hukum berbeda dilatarbelakangi perbedaan zaman karena perubahan tradisi masyarakat, ada suatu dharurat (yang mendesak) atau kerusakan moral dan perilaku masyarakatnya. Pada gilirannya, jika suatu hukum tetap dipertahankan sebagaimana semula, maka mesti berefek pada kesukaran dan kemudharatan bagi manusia dalam mengamalkannya dan berbenturan dengan kaidah-kaidah syari’at yang berdimensi keringanan dan kemudahan serta menepis kemudharatan dan kehancuran.⁴⁴ Oleh sebab itu, para tokoh-tokoh madzhab bersebrangan pendapat dengan imam pendahulunya dalam beberapa masalah disebabkan fenomena yang mengitarinya. Dan kalau mereka hidup semasa dengan imam madzhabnya, mestilah mereka searah pendapat karena tetap mendaku pada kaidah-kaidah yang telah diformulasikan.

Perbedaan antara negara islam dan negara non islam adalah perbedaan yang teramat dalam dan luas seperti perbedaan kota dengan desa, penduduk ber peradaban dengan penduduk primitif dan penduduk di utara dengan penduduk di selatan. Sebab itu, dibutuhkan format fiqh baru yang menaruh perhatian pada kondisi dan fenomena yang melingkupi penduduk minoritas muslim sehingga mashlahat yang dicitakan sebuah produk istinbath hukum islam dapat menyentuh dan membumi.

g. Menjaga konsep pentahapan dalam pensyari’atan hukum islam

Diantara prinsip penerapan syari’at islam adalah *al-tadarruj* (bertahap). Syari’at yang pertama kali dititahkan Allah swt adalah dasar-dasar aqidah dan keutamaan akhlaq. Kemudian Allah swt mensyari’atkan sejumlah ibadah secara gradual. Awalnya, shalat diperintahkan dua rakaat-dua rakaat. Setelah itu, tetap dibolehkan ketika dalam perjalanan melaksanakan dua rakaat dan harus ditambah sebagaimana semestinya dalam kondisi *hadhar* (tidak bepergian).

berbagai sebab, bukanlah suatu bentuk pembatalan pada hukum sebelumnya. al-Qarâfi, *Kitâb al-Furûq*, Jld IV, 1314; al-Zarkasyi, *al-Bahru al-Muhith fi Ushûl al-Fiqh*, Juz I, 166.

⁴³Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 51.

⁴⁴Ibnu ‘Âbidin, *Majmû’ah Rasâ’il Ibnî ‘Âbidin*, Juz II, (t.t.p.: t.p., t.t), 125.

Pada mulanya puasa disyari'atkan atas suatu pilihan,⁴⁵ sebagaimana diterangkan dalam firmanNya:

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Dan bagi orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa), wajib membayar fityah, yaitu memberi makan seorang miskin. Barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itu lebih baik baginya, dan puasamu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui”(QS. al-Baqarah/2: 184)

Kemudian turun ayat berikutnya yang menegaskan kewajiban puasa dan sekaligus menasakh ayat sebelumnya, seperti yang ditegaskan dalam firmanNya:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

“Barangsiapa diantara kamu melihat bulan (hilal), maka hendaklah berpuasa”.⁴⁶ (QS. al-Baqarah/2: 185)

Berkenaan dengan konsep *al-tadarruj*, al-Syâthibi mengilustrasikan bahwa dalam kasus apabila suatu hari seorang anak bertanya pada bapaknya: mengapa bapak tidak melaksanakan berbagai tugas? Demi Allah swt aku tidak peduli, selama dalam bingkai kebenaran, sekalipun periuk mendidih untuk merebus aku dan bapak. ‘Umar berkata: hai anakku, janganlah kamu tergesa-gesa. Sesungguhnya Allah swt. mencela arak sebanyak dua kali, baru mengharamkan pada ketiga kalinya. Aku takut memberi beban pada manusia secara sekaligus sehingga mereka pada menolaknya dan hanya menimbulkan fitnah.⁴⁷

⁴⁵Mu'âdz menyatakan semula pelaksanaan puasa diberi opsi/pilihan; boleh berpuasa atau memberi makanan pada orang miskin di setiap hari sebagai bentuk fityah / tebusan. Demikian juga, al-Bukhârî meriwayatkan dari Salamah Ibn al-'Akû', ia mengatakan bahwa -ketika ayat tersebut turun- orang-orang yang tidak berpuasa menggantinya dengan membayar fityah. Praktek semacam itu terus berlangsung hingga turun ayat selanjutnya yang berfungsi menasakh. Ismâ'îl Ibn 'Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-'Adhim*, Jld I, Cet. 2, (Riyadh: Dâr Thayyibah, 1999), 499. Lihat juga, Jalâluddin al-Suyûthi, *al-Durru al-Mantsûr fi al-Tafsir bi al-Ma'tsûr*, Juz II, (Kairo: Markaz Hajr lilbuhûts wa al-Dirâsat al-'Arabiyah wa al-Islâmiyah, 2003), 178.

⁴⁶Ayat ini secara tegas mewajibkan puasa bagi orang yang melihat hilal bulan ramadhan. Ia berfungsi menasakh ayat sebelumnya yang mengandung kebolehan bagi orang sehat dan bermukim (bukan musafir) untuk tidak berpuasa dengan membayar fityah sebagai gantinya, yaitu memberi makan pada orang miskin di setiap harinya. Tetapi, bagi orang sakit, musafir, tua renta berlaku hukum rukhsah dengan tetap menanggung kewajiban qadha'. Ismâ'îl Ibn 'Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-'Adhim*, Jld I, 503.

⁴⁷al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 94.

h. Mengakui keperluan *dharûriyât* (primer) dan *hâjjiyât* (sekunder) manusia.

Syari'at islam menaruh perhatian pada kondisi realitas sosial dan kebutuhan yang bersifat dharuri bagi manusia, baik menyangkut individu maupun masyarakat. Karena pertimbangan dharuri, terdapat banyak masalah hukum yang ditolelir dengan mendapatkan *rukhsah* (dispensasi/keringanan), seperti dibolehkan melakukan perkara yang dilarang dalam kondisi normal (*ikhtiyari*), dari berbagai makanan, minuman, akad dan mu'amalah. Bahkan, syari'at memosisikan kebutuhan yang bersifat hajat (sekunder) di posisi dharuri (primer) untuk memudahkan dan menanggalkan kesukaran pada manusia.⁴⁸

Hal ini berdasarkan pada tuntunan al-qur'ân yang selalu menyertakan keterangan pentolletiran terhadap orang yang terpaksa memakan makanan yang diharamkan dengan tiada niat durhaka dan berlebihan. Allah swt berfirman:

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“dan barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya), sedangkan dia tidak menginginkannya dan tidak pula melampauhi batas, maka tidak ada dosa baginya, sesungguhnya Allah swt Maha Pengampun dan Maha Penyayang.”(QS. al-Baqarah/2: 173)

Dalam al-sunnah juga menandakan keringanan hukum karena berdasarkan kebutuhan yang bersifat hajat (sekunder). Sebagaimana yang termaktub dalam hadits shahih, setelah adanya larangan memakai sutera bagi laki-laki, Abdurrahman ibn 'Auf dan al-Zubair ibn 'Awâm mengadu pada Nabi saw, mengenai penyakit gatal-gatal pada kulit mereka. Kemudian beliau membolehkan pada keduanya mengenakan sutera karena hajat tersebut.⁴⁹

i. Bebas dari keterikatan dengan satu madzhab

Diantara faktor penting istinbath fiqh minoritas secara khusus dan fiqh kontemporer secara umum adalah ketidakterpakuan dengan satu madzhab tertentu. Selain itu, tugas pencetus hukum islam mengeluarkan manusia dari belenggu bermadzhab secara sempit menuju syari'at yang lapang dan luas. Di dalamnya terhimpun berbagai madzhab yang masih eksis maupun yang sudah sirna, pendapat-pendapat para ulama yang tidak diketahui sebagai suatu madzhab yang diikuti. Jumlah mereka amat banyak sekali.⁵⁰

⁴⁸Sebagaimana dinyatakan dalam kaidah الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (hajat {kebutuhan sekunder} dapat ditempatkan di posisi dharurat, baik yang berdimensi universal maupun spesifik). Ahmad Ibn Muhammad al-Zarqâ, *Syarhu al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, 209.

⁴⁹al-Suyûthi, *al-Taushiyah Syarh al-Jâmi' al-Shahih*, Juz V, h. 1961; al-'Aini, 'Umdat al-Qâri Syarh Shahih al-Bukhâri, Juz XIV, 273; Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bâri bisyarhi Shahih al-Bukhâri*, Juz VI, 118.

⁵⁰Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 57.

Menurut Yûsuf al-Qardhâwi, ada beberapa madzhab sangat ketat dalam menghukumi suatu masalah. Tetapi, ada juga sejumlah madzhab yang meringankan penetapan hukum pada kasus tersebut. Sebagian madzhab merumuskan hukum dengan amat sempit, namun sebagian yang lain menetapkan hukum dengan seluas-luasnya. Hal ini, mendorong kita untuk melakukan pertimbangan dan tarjih dalam memilih pendapat yang lebih unggul dan rajih, yaitu madzhab atau pendapat yang lebih bersentuhan dalam mewujudkan maqâshid al-syari'ah dan mashlahah. Sebab tujuan syari'at islam hanyalah merealisasikan kemashlahatan manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, pakar hukum islam (al-faqih, mufti dan pengkaji hukum islam) mestilah memperluas pengetahuan hukum islam dari beraneka haluan madzhab dan sumber pemikiran. Tidak stagnan pada pemikiran dan pendapat yang sudah populer semata. Sebab, terdapat banyak pendapat yang benar tertimbun dalam lembaran-lembaran kitab fiqh dan hanya diketahui hanya segelintir orang. Begitu pula, didapati banyak pendapat yang tenggelam dalam kubangan sejarah karena tiada yang mengangkat dan menyuarakan kembali, atau disebabkan melampaui zamannya, sementara relevan diterapkan zaman sekarang.⁵¹

Contoh yang berhubungan dengan prinsip ini adalah masalah waris antara orang islam dan non muslim. Menurut madzhab empat yang masyhur menyatakan bahwa berlainan agama merupakan salah satu penghalang yang menyebabkan ketidakberhakan memperoleh warisan.⁵² Pendapat ini disandarkan pada hadits Nabi:

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

“Tidak boleh orang muslim mewarisi (harta) orang kafir dan tidak boleh orang kafir mewarisi (harta) orang muslim”⁵³ (HR. al-Bukhari Muslim)

Tetapi, jika kita mengkaji di luar madzhab empat maka akan mendapati pendapat yang *mu'tabar* (patut diperhitungkan) mengenai seorang muslim mewarisi harta orang kafir. Ini adalah pendapat yang dipedomi sebagian sahabat dan tâbi'in. Dari kalangan sahabat; Mu'âd ibn Jabal dan Mu'awiyah ibn Abi Sufyân, sementara kalangan tâbi'in; Muhammad Ibn al-Hanafiyah, Muhammad Ibn 'Ali ibn al-Hasan, Sa'id ibn al-Musayyab, Masrûq ibn al-Ajda', Abdullah ibn al-Mughaffal, Yahyâ Ibn Ya'mur dan Ishâq ibn Rahawaih.⁵⁴ Pendapat ini yang diunggulkan oleh Ibnu Taimiyah dan Ibnu

⁵¹Ibid. 57.

⁵²Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Juz VIII, Cet. 2, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1985), 263.

⁵³al-'Aini, *'Umdatul-Qâri Syarh Shahih al-Bukhâri*, Juz XXIII, 403; 'Abdu al-Mulk, *Syarh Shahih al-Bukhâri libni Batthâl*, Juz VIII, 378; 'Alî Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bâri bisyarhi Shahih al-Bukhâri*, Juz XII, 51.

⁵⁴Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Juz VIII, 263.

Qayyim. Sementara Yûsuf al-Qardhâwi berpandangan pendapat ini yang memiliki nilai signifikan untuk zaman sekarang.⁵⁵

5. Produk istinbath hukum islam dalam fiqh al-aqalliyât

Terdapat beragam persoalan dari berbagai bidang; ibadah, mu'amalah, munakahat, peradilan, politik dan sebagainya yang dihadapi umat islam yang berada di suatu negara berpenduduk minoritas muslim, seperti di negara-negara eropa, yang diajukan pada Yûsuf al-Qardhâwi untuk mencetuskan fatwa. Produk istinbath hukum islam dalam fiqh al-aqalliyât yang telah dicetuskan diantaranya, sebagai berikut:

a. Waktu shalat jum'at

Bagaimana hukum melakukan shalat jum'at sebelum *al-zawâl* (tergelincir matahari), atau setelah masuk waktu 'ashar?

Jumhur ulama' menegaskan bahwa waktu shalat jum'at adalah waktu dhuhur, yaitu mulai tergelincir matahari hingga bayangan setiap benda menyamai benda aslinya dikurangi bayangan pada saat matahari tergelincir. Sebab itu, mendahulukan dan mengakhirkan shalat jum'at dari waktunya tidak dibolehkan. Selaras dengan pola istinbath fiqh minoritas yang digagas Yûsuf al-Qardhâwi, ia menampilkan berbagai pandangan madzhab. Diantaranya adalah pendapat kalangan Hanbali menandakan keluasan shalat jum'at di awal waktu. Sebagian mereka mengutarakan bahwa awal waktu shalat jum'at berlandaskan beberapa hadits nabi dan amaliah para sahabat adalah sama dengan waktu shalat hari raya, yaitu mulai matahari naik sekitar 10 menit atau seperempat jam sampai waktu shalat dzuhur berakhir.⁵⁶ Sementara kalangan Mâliki memberi kelonggaran di akhir waktu shalat jum'at. Sebagian dari mereka membolehkan dalam melakukan shalat jum'at di akhir waktu shalat jum'at sampai matahari terbenam atau sesaat sebelum terbenam. Dengan merangkul kedua pendapat, Yûsuf al-Qardhâwi berdasarkan konsiderasi dharurat dan untuk tercapai mashlahah menyatakan bahwa boleh saja shalat jum'at dilaknakan pada waktu pagi dan sore hari lantaran keadaan tidak mendukung untuk melakukannya pada waktu yang telah disepakati jumhur ulama'. Hal ini diupayakan untuk menghindari

⁵⁵Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 58.

⁵⁶Ibrahim Ibn Muhammad Ibn 'Abdullah al-Hanbali, *al-Mubdi' Syarh al-Muqni'*, Jld. II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), 150; 'Abdurrahmân Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Qudâmah, *al-Syarhu al-Kabir*, Juz VI, (t.t.p.: Hajr, 1995), 186; 'Ali Ibn Sulaimân Ibn Ahmad al-Mardâwi, *al-Inshâf fi Ma'rifah al-Râjih min al-Khilâf*, Juz V, (t.t.p.: Hajr, 1995), 185; 'Abdurrahmân Ibn Muhammad Ibn Qâsim al-'Âshimi al-Hanbali, *Hâsiyah al-Raudhi al-Murbi' Syarh Zâd al-Mustaqni'*, Jld II, (t.t.p.: t.p., 1398H), 433; Manshûr Ibn Yûnus Ibn Idris al-Bahûti, *Syarh Muntahâ al-Îrâdât*, Juz II, (Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2000), 11; Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad al-Syuwaiki, *al-Taudhif fi al-Jâmi' bayna al-Muqni' wa al-Tanqih*, Juz I, (t.tp: al-Maktabah al-Makkiyah, t.t.), 355.

dalam melalaikan shalat jum'at. Walaupun demikian, jika ada kesempatan untuk melaksanakan shalat jum'at pada waktu yang telah disepakati, maka semestinya melakukannya pada waktu itu lebih utama dan *ahwath* (lebih hati-hati).⁵⁷

b. Pendistribusian zakat untuk membangun lembaga keislaman

Apakah boleh menggunakan harta zakat untuk membangun lembaga islam?

Dalam menanggapi pertanyaan tersebut, Yûsuf al-Qardhâwi mengupayakan pola reinterpretasi terhadap kata "*fisabilillah*" yang termasuk bagian dari mustahiq zakat (yang berhak menerima zakat). Ulama' bersilang pendapat dalam memahami kata "*sabilillah*", ada yang menginterpretasi dengan jihad di jalan Allah swt.⁵⁸ Karena makna inilah yang dengan mudah dan segera dipahami dari kata itu. Ini pendapat jumhur ulama'. Sebagian ulama' ada yang memperluas maknanya mencakup pada segala bentuk ketaatan dan kemashlatan umat islam. Termasuk dalam kategori ini adalah membangun masjid, sekolah, jembatan dan setiap perbuatan yang bernilai ibadah dan bermuatan mashlahah.⁵⁹ Yûsuf al-Qardhâwi searah pandangan dengan cara mengawinkan kedua makna tersebut. Menurutnya, *fisabilillah* bermakna jihad, tetapi cakupan maknanya meluas pada semua makna yang dapat merealisasikan dakwah, pengajaran dan kemashlahatan umat islam. Dengan demikian, mendistribusikan harta zakat untuk mendirikan lembaga keislaman sebagai wadah aktivitasnya dapat dibolehkan dan sebagai bentuk jihad kontemporer. Disamping itu, kondisi minoritas muslim terhimpit dari serangan agama kristiani, komunisme, sekularisme, agama-agama dan pemahaman lain. Kesemuanya berusaha untuk mencabut umat islam dari akidah mereka dan menjauhkannya dari ajaran islam yang lurus. Keberadaan pusat-pusat keislaman di negeri minoritas islam sangat dibutuhkan guna membentengi eksistensi akidah dan ajaran islam dari rongrongan pihak luar.⁶⁰

c. Status pernikahan seorang muslim dengan perempuan non-muslim

Bagaimana hukum pernikahan seorang muslim dengan perempuan non-muslim. Secara khusus dengan perempuan ahli kitab, seperti kristen atau yahudi. Mereka mempunyai hukum khas yang membedakan dengan penyembah berhala dan semacamnya?.

⁵⁷Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 75.

⁵⁸Jalâluddîn al-Suyûthi, *al-Durru al-Mantsûr fi al-Tafsir bi al-Ma`tsûr*, Juz VII, 417.

⁵⁹Ahmad Mushthafâ al-Marâghi, *Tafsir al-Marâghi*, Juz X, (t.tp: Maktabah Mushthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1946), 145.

⁶⁰Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 81.

Yûsuf al-Qardhâwi dalam menjawab persoalan ini dengan menghadirkan berbagai pandangan madzhab. Jumhur ulama' berpendapat boleh menikahi perempuan-perempuan non-muslim.⁶¹ Pendapat ini didasarkan atas dihalalkannya bagi orang islam memakan makanan hasil sembelihan ahli kitab dan dibolehkan membangun hubungan kekeluargaan bersama mereka. Sebagaimana diterangkan dalam surah al-Mâ'idah ayat 5:

وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ

“Makanan (sembelihan) ahli kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatannya di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu.”(QS. al-Ma'idah/5: 5)

Sementara sebagian kecil para sahabat, Abdullah ibn 'Umar menyatakan bahwa menikahi perempuan ahli kitab tidak dibolehkan. Jika ia ditanya mengenai hukum menikahi perempuan Kristen dan yahudi, ia berkata : *sesungguhnya Allah swt. telah mengharamkan bagi laki-laki beriman menikahi perempuan musyrik*. Sebagaimana diterangkan dalam firman-Nya “*dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik sehingga mereka beriman*”. Demikian yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri.⁶² Sebagian ulama' mengarahkan pernyataan Ibn Umar tersebut terhadap hukum makruh, bukan haram. Namun, ungkapan yang diriwayatkan darinya lebih menekankan bukan hanya sekedar makruh saja.⁶³

Setelah menghadapi dua pendapat yang bersebrangan itu, kemudian al-Qardhâwi menarjih guna memilih pendapat yang rajih dan relevan dengan maqâshid al-syari'ah. Menurutnya, pendapat yang kuat dan benar adalah pendapat jumhur ulama' dikarenakan terdapat keterangan yang jelas dalam al-qur'ân akan kebolehan menikahi wanita ahli kitab.

Adapun firman Allah swt:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ

⁶¹Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Juz VII, 153; al-'Aini, 'Umdat al-Qâri Syarh Shahih al-Bukhâri, Juz XX, 384; 'Abdu al-Mulk, *Syarh Shahih al-Bukhâri libni Batthâl*, Juz VII, 343.

⁶²Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bâri bisyarhi Shahih al-Bukhâri*, Juz IX, 326; al-'Aini, 'Umdat al-Q/âri Syarh Shahih al-Bukhâri, Juz XX, 384; 'Abdu al-Mulk, *Syarh Shahih al-Bukhâri libni Batthâl*, Juz VII, 344; al-Suyûthi, *al-Tausyih Syarh al-Jâmi' al-Shahih*, Juz VII, 3324.

⁶³Yûsuf al-Qardhâwi, *fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, 96.

“dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan musyrik sehingga mereka beriman”(QS. al-Baqarah/2: 221)

وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ

“dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) perempuan-perempuan kafir”(QS. al-Mumtahanah/60: 10)

Ayat di atas berbentuk ‘am yang telah ditakhsish surah al-mâ`idah dan kata *al-musyrikât* samasekali tidak mencakup makna ahli kitab dalam kajian bahasa al-qur’ân. Oleh sebab itu, salah satu dari kedua kata (musyrik dan ahli kitab) diathafkan (dihubungkan) pada yang lain, sebagaimana dalam firman Allah swt. dalam surah al-Bayyinah ayat 1:

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ

“orang-orang kafir dari golongan Ahli kitab dan orang-orang musyrik tidak akan meninggalkan (agama mereka)”. (QS. al-Bayyinah/98: 1)

C. PENUTUP

Berdasarkan paparan di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa Yûsuf al-Qardhâwi merumuskan sembilan prinsip metode untuk mengistinbathkan fiqh minoritas yang bernuansa maqâshid al-syari’ah. Kesembilan prinsip metode tersebut adalah: 1) Fiqh al-aqalliyât berlandaskan pada ijtihad kontemporer yang kokoh, 2) Memelihara kaidah-kaidah fiqh yang universal, 3) Menaruh perhatian terhadap fiqh al-wâqi’ (fiqh realitas), 4) Memusatkan pada fiqh al-jamâ’ah (fiqh bagi sekelompok orang) bukan hanya sebatas personal, 5) Berlandaskan manhaj yang memudahkan (manhaj al-taisir), 6) Memelihara kaidah “perubahan fatwa disebabkan perubahan beberapa faktor”, 7) Menjaga konsep pentahapan dalam pensyari’atan hukum islam, 8) Mengakui keperluan dharûriyât (primer) dan hâjjiyât (sekunder) manusia, 9) Bebas dari keterikatan dengan satu madzhab. Pola istinbath semacam ini diupayakan untuk menjembatani tuntunan nash-nash particular dengan maqâshid al-syari’ah yang berdimensi universal. Sehingga produk hukum islam yang digulirkan dari proses pengistinbathan ini mengandung mashlahah dan seirama dengan maqâshid al-syari’ah. Selain itu, masyarakat minoritas muslim yang berposisi sebagai subyek sekaligus obyek fiqh minoritas memperoleh kemudahan dan keluwesan dalam mengamalkannya. Dengan demikian, fleksibilitas, elastisitas dan universalitas

syari'at islam benar-benar menyentuh konstelasi masyarakat minoritas muslim dalam ranah realita.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abdissalâm, 'Izzuddin Ibn. *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Ânâm*, Juz I. Damaskus: Dâr al-Qalam, t.t..
- 'Abdullah al-Hanbali, Ibrahim Ibn Muhammad Ibn. *al-Mubdi' Syarh al-Muqni'*, Jld. II. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1997.
- 'Âbidin, Ibnu. *Raddu al-Mukhtâr 'alâ Durri al-Mukhtâr*, Juz IX. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah. 2003.
- 'Aini, al-, Mahmûd Ibn Ahmad, '*Umdatul-Qâri Syarh Shahih al-Bukhâri*, Juz II, XII, XX. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2001.
- 'Âshimi, al-, al-Hanbali 'Abdurrahmân Ibn Muhammad Ibn Qâsim, *Hâsiyah al-Raudhi al-Murbi' Syarh Zâd al-Mustaqni'*, Jld II. t.t.p.: t.p, 1398H.
- 'Asqalâni, al-, Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar, *Fath al-Bâri bisyarhi Shahih al-Bukhâri*, Juz I, II, IX .Riyâdh: Maktabah al-Mulk, 2001.
- 'Asqalâni, al-, Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar, *Taghliq al-Ta'liq 'alâ Shahih al-Bukhâri*, Jld III .Beirut: al-Maktab al-Islami, 1985.
- 'Athhâr, al-, Hasan Ibn Muhammad Ibn Mahmûd, *Hâsiyah al-'Athhâr 'alâ Jam'i al-Jawâmi'*, Juz II, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.t..
- Ahmad Zaidân, Muhammad al-Amin Ibn. *Marâqi al-Su'ûd ilâ marâqi al-Su'ûd*. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1993.
- Âmidi, al-, 'Ali Ibn Muhammad, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz II, III, IV, Riyadh: Dâr al-Shâmi'i, 2003.
- Âmidi, al-, Abû al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad, *Muntahâ al-Sûl fi 'Ilmi al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003.
- Ashfahâni, al-, Mahmûd Ibn 'Abdurrahmân Ibn Ahmad, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn al-Hjib*, Juz III, Jeddah: Dâr al-Madani, 1987.
- Asnawi, al-, 'Abdurrahim Ibn al-Hasan, *Nihâyah al-Sûl fi Syarhi Minhâj al-Ushûl*, Juz IV, t.t.p.: 'Âlam al-Kutub, t.t..
- Bâbarti, al-, Muhammad Ibn Mahmûd Ibn Ahmad, *al-Rudûd wa al-Nuqûd*, Juz II, Riyadh: Mahtabah al-Rusy, 2005.

- Badakhsyi, al-, Muhammad Ibn al-Hasan, *Syarhi al-Badakhsyi*, Juz III, Mesir: Muhammad 'Ali Shabih, t.t..
- Bahûti, al-, Manshûr Ibn Yûnus Ibn Idris, *Syarhi Muntahâ al-Irâdât*, Juz II, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2000.
- Bannâni, al-, *Hâsiyah 'alâ syarhi al-Jalâl al-Mahalli*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t..
- Dahlan, Abdul Aziz, (ed.). *Einsklopedi Hukum Islam*, Jld V, Cet. Ke-7. Jakarta: PT. Ichitiar Baru Van Hoeve, 2006.
- Ghazâli, al-, Muhammad Ibn Muhammad, *al-Mushtasfâ min 'Ilmi al-Ushûl*, Jld II, Kairo: Maktabah al-Tijâriyah, 1356H.
- Himâm, al-, al-Hanafi Ibnu, *Syarhi Fath al-Qadir*, Juz V, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. *al-Musnad*, Juz II. Kairo: Dâr al-Hadits, 1995.
- Ibn Katsir, Ismâ'il Ibn 'Umar. *Tafsir al-Qur'ân al-'Adhim*, Jld I, Cet. 2. Riyadh: Dâr Thayyibah, 1999.
- Ibn Qudâmah, 'Abdurrahmân Ibn Muhammad Ibn Ahmad. *al-Syarhu al-Kabir*, Juz VI. t.t.p.: Hajr, 1995.
- Jauziyah, al-, Ibnu Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabbil'âlamîn*, Jld I, IV, Riyadh: Dâr Ibn al-Jauzi, 1423 H.
- Kâmiliiyyah, al-, Muhammad Ibn Muhammad Ibn 'Abdurrahmân, populer dengan sebutan Ibnu Imâm, *Taisir al-Wushûl ilâ Minhâj al-Ushûl min al-Ma'qûl wa al-Manqûl*, Juz V, Kairo: al-Fârûq al-Haditsah, 2002.
- Lâsyin, Mûsâ Syâhin. *Fathi al-Mu'im Syarhi Shahih Muslim*, Juz VII. Beirut: Dâr al-Syurûq, 2002.
- Mâliki, al-, al-Husain Ibn Rayiq, *Lubâb al-Mahshûl fi 'Ilmi al-Ushûl*, Juz II, t.t.p.: Dâr al-Buhûts lidirâsah al-Islâmiyah, 2001.
- Marâghi, al-, Ahmad Mushthafâ, *Tafsir al-Marâghi*, Juz X. t.tp: Maktabah Mushthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1946.
- Mardâwi, al-, 'Ali Ibn Sulaimân Ibn Ahmad, *al-Inshâf fi Ma'rifah al-Râjih min al-Khilâf*, Juz V, t.t.p.: Hajr, 1995.
- Mardâwi, al-, al-Hanbali 'Ali Ibn Sulaimân, *al-Tahbir Syarh al-Tahrir fi Ushûl al-Fiqh*, Jld VII, Riyadh: Maktabah al-Rusy, 2000.

- Mubârafûri, al-, Muhammad Abdurrahmân Ibn Abdurrahim, *Tuhfah al-Ahwadzi bi Syarhi Jâmi' al-Turmudzi*, Juz VI, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t..
- Mubârafûri, al-, Shafurrahmân, *Minnatu al-Mun'im fi Syarhi Shahih Muslim*, Juz I, III, IV, Riyadh: Dâr al-Salâm, 1999.
- Mulk, al-, 'Ali Ibn Khalaf Ibn 'Abdu, *Syarh Shahih al-Bukhâri libni Batthâl*, Juz I, VII, Riyadh: Maktabah al-Rusy, t.t..
- Mûsa, Muhammad Ibn 'Ali Ibn Âdam. *al-Jâlis al-Shâlih al-Nâfi'*. t.t.p.: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1998.
- Nawawi, al-, Muhyiddin Ibn Syarf, *Shahih Muslim bisyarhi al-Nawawi*, Juz XII, Kairo: al-Mathba'ah al-Mishriyah, t.t..
- Nawawi, al-, Muhyiddin Ibn Syarf. *al-Majmû'*, Juz I, Jeddah: Maktabah al-Irsyâd, t.t..
- Qarâfi, al-, Ahmad Ibn Idris Ibn 'Abdurrahmân al-Shanhâji, *Kitâb al-Furûq*, Jld III, Kairo: Dâr al-Salam, 2001.
- Qardhâwi, al-, Yûsuf, *Dirâsah fi Fiqh Maqâshid al-Syari'ah Bayna al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushûsh al-Juz'iyah*. Beirut: Dâr al-Syurûq, 2006.
- Qardhâwi, al-, Yûsuf, *fi Fiqh al-Aqalliyyât al-Muslimah*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001.
- Qardhâwi, al-, Yûsuf, *Madkhal lidirâsah al-Syari'ah al-Islâmiyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1993.
- Qasthalâni, al-, Ahmad Ibn Muhammad al-Khathib, *Irsyâd al-Sâri ilâ Syarhi Shahih al-Bukhâri*, Jld I. t.t.p.: al-Mathba'ah al-Kubrâ al-Amiryah, 1323H.
- Qurthubi, al-, Ahmad Ibn 'Umar Ibn Ibrahim, *al-Muflim limâ Asykala min Talkhish Kitâb Muslim*, Juz II, III, VI, Beirut: Dâr Ibnu Katsir, 1996.
- Sakhrasi, al-, Muhammad Ibn Abi Sahl, *al-Mabsûd*, Juz VIII, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t..
- Suyûthi, al-, Jalâluddin 'Abdurrahmân, *al-Tausyih Syarh al-Jâmi' al-Shahih*, Juz II, IV, VII, Riyadh: Maktabah al-Rusy, 1998.
- Suyûthi, al-, Jalâluddin, *al-Durru al-Mantsûr fi al-Tafsir bi al-Ma'tsûr*, Juz II, Kairo: Markaz Hajr lilbuhûts wa al-Dirâsat al-'Arabiyah wa al-Islâmiyah, 2003.
- Suyûthi, al-, Jalâluddin, *Sunan al-Nasâ'i*, Jld III, Kairo: Syirkah al-Qudsi, 2011.
- Suyûthi, al-, Jalâluddin, *Syarh al-Kaukab al-Sâthi'*, Juz II, Kairo: Maktabah al-Iman, 2000.

- Syâthibi, al-, Abû Ishâq, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Jld II, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2004.
- Syaukâni, al-, Muhammad Ibn 'Ali, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqiq al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*, Juz II, Riyadh: Dâr al-Fadhilah, 2000.
- Syinqithi, al-, Muhammad al-Amin Ibn Muhammad al-Mukhtâr, *Natsru al-Wurûd 'alû Marâqi al-Su'ûd*, Cet. 2, Jeddah: Dâr al-Manârah, 2002.
- Syinqithi, al-, Muhammad al-Amin, *Mudzakkirah fi Ushûl al-Fiqh*. Madinah: Maktabah al-'Ulûm al-Hikam, 2001.
- Syuwaiki, al-, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad, *al-Taudhif fi al-Jâmi' bayna al-Muqni' wa al-Tanqih*, Juz I. t.tp: al-Maktabah al-Makkiyah, t.t..
- Taftâzâni, al-, Sa'id al-Din, *Syarhî Mukhtashar al-Muntahâ al-Ushûli*, Juz III Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2004.
- Thûfi, al-, Sulaimân Ibn 'Abdulqawi Ibn 'Abdulkarim, *Syarhî Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1990.
- Yahshabi, al-, 'Iyâdh Ibn Mûsâ Ibn 'Iyâdh, *Ikâm al-Mu'lim bi Fawâ'id Muslim*, Juz VIII, t.t.p.: Dâr al-Wafâ`, 1998.
- Zarkâsyi, al-, Muhammad Ibn Bahâdir, *al-Bahru al-Muhîth fi Ushûl al-Fiqh*, Juz VI, Cet. 2, Kairo: Dâr al-Shafwah, 1992.
- Zarqâ, al-, Ahmad Ibn Muhammad, *Syarhu al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, Cet. 2, Damasykus: Dâr al-Qalam, 1989.
- Zuhaili, al-, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Juz VIII, Cet. 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1985.
- Zuhaili, al-, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Cet. 17, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, 2009.