

BAB III  
KONSEP ELASTISITAS HUKUM ISLAM PERSPEKTIF  
YUSUF AL-QARḌAWĪ

A. Karakteristik Hukum Islam Perspektif Yūsuf al-QarḌawī

Sebelum masuk pada pembahasan konsep Elastisitas Hukum Islam perspektif Yūsuf al-QarḌawī secara spesifik dan mendalam, terlebih dahulu akan dipaparkan pembahasan mengenai Karakteristik Hukum Islam perspektif al-QarḌawī. Penulis menganggap penting hal ini mengingat elastisitas hukum Islam tidak akan terwujud jika hukum Islam tidak lebih dahulu memiliki hal-hal yang bersifat substantif, hal-hal yang bersifat mendasar, hal-hal yang bersifat orsinil (*al-aṣālah*), serta hal-hal yang menjadi ciri khas atau karakteristik (*khaṣāis*). pembahasan ini dimaksudkan agar sesegera mungkin dapat diketahui bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas (*murūnah*) karena hukum Islam memiliki karakteristik (*al-khaṣāis*). Untuk itu penulis menganggap penting mengulas lebih dulu karakteristik hukum Islam sebelum membicarakan lebih rinci tentang konsep elastisitas hukum Islam perspektif Yūsuf al-QarḌawī.

Allah SWT telah menurunkan agama Islam kepada umat manusia di muka bumi ini dengan perantaraan nabi terakhirNYA yang bernama Muḥammad SAW. Agama Islam yang dibawa ini merupakan agama yang universal yang mengandung aturan-aturan yang langsung dari Allah SWT (*Sharī'ah Rabbāniyah*) agar manusia nantinya selamat baik di dunia maupun di akhirat.

Pada masa Rasulullāh, segala permasalahan yang dihadapi manusia bisa langsung dipertanyakan kepadanya dan seketika itu pula jawaban bisa langsung didapatkan melalui wahyu yang turun. Secara tidak langsung kenyataan semacam itu berimplikasi pada kesimpulan sementara bahwa jawaban yang disampaikan oleh Rasul (wahyu) terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut, merupakan jawaban yang temporal dan kasuistik dan tidak bisa diterapkan pada siapapun yang memiliki kasus dan permasalahan yang berbeda situasi maupun kondisi apalagi berbeda zaman, karena tidak mungkin jawaban tersebut dapat sesuai atau cocok jika diterapkan pada obyek maupun konteks yang berbeda.

Seperti yang telah penulis sampaikan pada bab I, walaupun hukum Islam bersumber pada wahyu atau teks yang bersifat permanen, final dan tidak mungkin berkembang, baik berupa *Kalām Ilāhī* maupun *Ḥadīth al-Nabī*, secara *defacto* hukum Islam tidak bisa dikatakan telah final. Hukum Islam akan terus berkembang dan menyesuaikan dengan berbedanya situasi-kondisi maupun berubahnya zaman.<sup>1</sup> Hukum Islam<sup>2</sup> memiliki faktor-faktor dan

<sup>1</sup>Terdapat satu kaidah fikih yang mewakili kondisi tersebut yang dipopulerkan oleh Ibn al-Qayyim (W. 1350 M.), yaitu *تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال* “Perubahan fatwa (hukum) sebab berubahnya masa, tempat dan keadaan. Lihat, ”Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, Juz III, (Kairo: Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969), 03.

<sup>2</sup>Hukum Islam dalam tradisi pemikiran keislaman diistilahkan dengan “*al-Sharī‘ah*” dan “*al-Fiqh*”. Kedua istilah itu, terkadang dicampuradukkan sehingga tidak jarang ketika seseorang menyebut kata “*al-Sharī‘ah*” maka yang dimaksud adalah hukum Islam, dan ketika menyebut kata “*al-Fiqh*” yang dimaksud adalah hukum Islam. Padahal kedua istilah itu jika dilihat dari sudut etimologi maupun terminologi mengandung makna yang berbeda. Pencampuradukan kedua istilah tersebut bukan saja mempunyai konsekwensi pada ranah penalaran namun juga menyentuh pada aspek kaburnya antara dimensi normatif dan historis, anatara dimensi *Ilāhīyah* dan *Insāniyah*. Oleh karenanya, ketiga istilah tersebut (syariat, fikih dan hukum Islam) menurut Ḥasbi Ash Shidieqy telah menjadi sebuah istilah yang identik dalam penggunaannya meskipun istilah-istilah tersebut sebenarnya berbeda dari sudut historis dan makna literalnya. Lihat, M. Ḥasbi Ash Shidieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 03. Lihat pula, Mutawalli, Perspektif Muḥammad Sa‘īd al-Ashmāwī: Historitas Shari‘ah, *Ulumuna*, Vol. XIII, No. 1 (Juni, 2009), 23-24.

dimensi-dimensi yang menyebabkannya tidak mengalami stagnasi dan finalisasi, bahkan hukum Islam akan selalu aplikatif pada setiap dimensinya dan dapat menerima perubahan serta tidak menolak pembaharuan.

Menurut al-Qarḍāwī, syariat Islam<sup>3</sup> atau hukum Islam bisa menerima perubahan serta mau menerima pembaharuan karena syariat Islam didasari atas beberapa hal, diantaranya adalah memiliki nilai orsinalitas (*al-Aṣālah*). Selain itu, hukum Islam juga memiliki karakteristik yang berbeda dengan hukum maupun undang-undang lain yang ada di muka bumi ini, baik berbeda dari segi sumber, pijakan, tujuan ataupun orientasinya, sehingga hukum Islam berpeluang untuk dilakukan pembaharuan (*tajdīd*) dan bisa dilakukan perubahan (*taghyīr*).

Dalam bukunya yang berjudul *al-Fiqh al-Islāmī Bayn al-Aṣālat wa al-Tajdīd*, al-Qarḍāwī mengemukakan sebelas karakteristik (*khaṣāiṣ*) yang dimiliki oleh fikih Islam.<sup>4</sup> Berikut akan disampaikan kesebelas karakteristik tersebut:

#### 1. Berasaskan Ketuhanan (الأساس الرباني )

Karakteristik pertama yang dimiliki fikih Islam adalah

landasannya yang berasaskan ketuhanan (*al-Asās al-Rabbānī*) yang

<sup>3</sup>Menurut al-Qarḍāwī pengertian syariat memiliki perbedaan dengan fikih walaupun sebagian orang telah kabur dalam menyebut istilah syariat, fikih dan hukum Islam. Menurutnya, syariat adalah: ما شرعه الله من الأحكام الثابتة بالأدلة من الكتاب والسنة وما تفرع عنها من الاجماع والقياس والأدلة الأخرى “Hukum-hukum yang telah di ditetapkan oleh Allah dengan dalil-dalil dari al-Qur’an dan al-Hadīth; dan hukum yang keluar darinya yang berupa *al-Ijmā’*, *al-Qiyās* dan dalil-dalil yang lain”. Sedangkan fikih adalah العلم المتعلق باستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية “Suatu ilmu yang berhubungan langsung dengan penggalan hukum-hukum *syara’* yang bersifat pengamalan, yang dihasilkan dari dalil-dalil yang bersifat terperinci”. Syariat adalah puncak pencapaian (*al-Ghāyah*) sedangkan fikih adalah metode atau cara (*al-Ṭarīq*). Lihat, al-Qarḍāwī, *Madkhal li-Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (Bairut: Muassasah al-Risālah, 1993), 21.

<sup>4</sup>Al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī Bayn al-Aṣālah wa al-Tajdīd* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1999), 7.

mana sumber utama dari asas ini adalah *kalām Ilāhī* atau wahyu. Dari wahyu itulah syariat / fikih ditetapkan, selain memandang dan mempertimbangkan prinsip-prinsip agama serta kaidah-kaidah fikih, serta mempertimbangkan tujuan dan orientasinya (*Maqāṣid al-Sharī‘ah*).<sup>5</sup>

Oleh karena hukum Islam berasaskan wahyu, maka mentaati serta mengamalkan hukum-hukum tersebut dianggap sebagai ibadah dan *qurbah* kepada Allah, seperti halnya shalat, puasa, sedekah dan lain-lain, bahkan menerima ketentuan hukum-hukumnya dengan *ridlā*, dengan lapang dada, dan berserah diri dengan sepenuh hati merupakan hal yang menjadikan sempurnanya iman.

Hal ini didasarkan atas firman Allah dalam surat al-Nisā’ ayat 65 yang berbunyi:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا  
مما قضيت ويسلموا تسليما

“Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya”.<sup>6</sup>

## 2. Bersifat Keagamaan (الوازع الديني)<sup>7</sup>

<sup>5</sup>Ibid, 7. Lihat pula, al-Qarḍāwī, *Madkhal li Dirāsāt al-Sharī‘ah al-Islāmiyah*, 83.

<sup>6</sup> Departemen Agama RI, Al-Qur’ān dan Terjemahannya, 04: 65.

<sup>7</sup>al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 87. Lihat, al-Qarḍāwī, *Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh*, 83.

Bermula dari *al-Asās al-Rabbānī*, fikih Islam memunculkan karakteristik yang kedua yang disebut dengan “bersifat keagamaan” (الوازع الديني) yaitu, melekatnya jiwa beragama yang mengikat pada pemeluknya dengan konsep tertentu yang dalam hal ini adalah berupa konsep halal dan haram. Dengan karakteristik kedua ini, ketaatan seseorang pada hukum-hukum fikih bukan karena adanya rasa takut pada sanksi dari penguasa (sebagaimana hukum konvensional) namun disebabkan karena ada dorongan rasa takut atas pengawasan Allah SWT.<sup>8</sup>

Seseorang mungkin saja bisa menghindari dan terlepas dari sanksi hukum dunia (hukum konvensional) namun karena ia memiliki jiwa beragama (الروحية الدينية) yang melekat dengan kuat maka ia merasa tidak akan dapat mengelak dari keadilan Tuhan kelak di akhirat nanti. Hal inilah yang menyebabkan kepada setiap individu akan selalu mengawasi dirinya sendiri agar dirinya nanti tidak akan meninggalkan atau menyalahi hukum-hukum yang ada yang mengakibatkan dia tidak bisa lari dari siksaan akhirat yang maha pedih dan maha menyakitkan.

### 3. Bersifat Kemanusiaan (الإنسانية)

---

<sup>8</sup>Dalam karyanya *Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh*, al-Qarḍāwī menggunakan istilah lain dalam memaknai karakteristik yang kedua itu. Ia mengatakan dengan istilah: الاحترام والقبول لأحكام الشريعة. maksudnya, bermula dari karakteristik *al-Asās al-Rabbānī* maka seseorang akan memulyakan dan menerima hukum-hukum syariat dengan patuh dan taat. Hal ini disebabkan karena bagi seorang muslim ketika ia melakukan sebuah ketaatan dan kepatuhan bahkan berkenan mengerjakan apa saja yang diperintahkanNYA maka ia merasa bahkan yaqin bahwa semua itu merupakan bentuk ibadah dan *taqarrub* terhadapNYA.

Karakteristik fikih Islam yang ketiga adalah bersifat *insāniyah*. Maksudnya adalah Islam sangat mengakui keberadaan manusia, memelihara fitrahnya, mengakui hakekat manusia secara menyeluruh mulai dari tubuh, jiwa, akal dan perasaannya, memelihara kemuliaannya baik ketika masih hidup ataupun sudah mati dan menjaganya dari semua musuh, bahkan sampai pada janin yang berasal dari perbuatan haram, semuanya diakui dan dijaga kehormatan serta hak-haknya oleh Islam dengan istilah *Huqūq al-Insān*.<sup>9</sup>

Dalam hal ini, Al-Qarḍāwī menytir hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri bahwa suatu saat ada janazah orang yahudi sedang diusung dan lewat didepan Nabi Muhammad SAW, kemudian beliau berdiri untuk memberi penghormatan. Para sahabat yang melihatnya serta merta memberi tahu dengan berkata: “Ya Rasul, itu adalah jenazah orang Yahudi!” kemudian Rasul dengan tenang menjawab: “Apakah dia bukan manusia?”<sup>10</sup> Dari hadīth ini jelas sekali bahwa Islam mengajarkan pada umatnya menghormati dan menghargai siapapun yang ada di bumi ini walaupun berbeda keyaqinan dan agama, sekalipun dia telah meninggal dunia.<sup>11</sup> Kenyataan seperti ini cocok dan sesuai dengan sebuah statemen yang menyatakan “Islam benar-benar memanusiakan manusia”.

<sup>9</sup> Al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 9.

<sup>10</sup> Abī ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl Ibn Ibrāhīm Ibn al-Mughīrah Al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, Vol II (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1971), 319.

<sup>11</sup> Al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 9-10.

Ungkapan tersebut tidak berlebihan, sebagai bukti, al-Qardāwī telah menyatakan bahwa hukum fikih sangat memperhatikan masalah kemanusiaan. Hal ini terbukti, dalam khazanah ilmu fikih kajian yang secara khusus membahas tentang “*‘ubūdiyāh*” hanya berkisar seperempat dari keseluruhan kajian fikih. Selebihnya, fikih membicarakan hal-hal yang berkaitan erat dengan persoalan kemanusiaan, mulai dari *aḥwāl al-Shakṣiyāh* (hukum personal atau hukum keluarga), *jināyah* (pidana Islam), *‘uqūbah* (sanksi), *mu‘āmalah* (transaksi, seperti jual-beli, sewa, gadai dll.) dan *munākahah* (pernikahan), semuanya menyangkut hubungan pribadi seseorang dengan orang lain dalam sebuah jalinan ikatan.<sup>12</sup>

Bahkan jika kita memperhatikan fikih yang bersifat *‘ubūdiyāh*, maka tidak jarang pula pembahasannya berdimensi *insāniyāh*. Misalnya, zakat harta (*māl*), yang (secara tidak langsung) mewajibkan semua umat muslim yang mampu sekaligus telah mencapai batas yang telah ditentukan (*niṣāb*) untuk mengeluarkan sebagian hartanya untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya (*al-mustaḥiqqīn*) sebagai tanda ketaatan pada Allah. Demikian pula shalat, walaupun pada hakikatnya ia merupakan ibadah *mahḍah* namun shalat merupakan ibadah yang memiliki nilai *insāniyāh* yang tinggi. Sebagaimana telah diketahui bahwa tanda-tanda diterima salat seseorang disisi Allah SWT adalah orang tersebut mau meninggalkan perbuatan-perbuatan keji dan

---

<sup>12</sup>al-Qardāwī, *Karakteristik Islam; Kajian Analitik*, Terj. Rafi‘ Munawwar (Surabaya: Risalah Gusti, 1995 ), 75.

mungkar. Dia tidak lagi berbuat tidak baik dan berbuat merugikan orang lain.<sup>13</sup>

#### 4. Bersifat Komprehensif ( الشمول والإحاطة )

Karakteristik fikih Islam yang membedakan dengan hukum lain diantaranya lagi adalah *al-Shumūl wa al-Iḥāṭah* (bersifat mencakup dan meliputi, dengan bahasa yang lebih tepat yaitu komprehensif). Hukum Islam mencakup segala aspek kehidupan, mulai dari kehidupan spiritual ( الروحية ), kehidupan material ( المادية ), kehidupan individu dan sosial kemasyarakatan ( فردية و الإجتماعية ) bahkan sampai pada kehidupan beragama dan politik, hukum Islam mencakup semuanya dan tidak pernah meninggalkan salah satu aspekpun dari semua aspek-aspek tersebut, kecuali semuanya diatur dan ditata oleh Islam. Mulai dari urusan hidangan (makan dan minum), sampai pada urusan bagaimana membangun sebuah negara, dan bahkan sampai pada taraf bagaimana cara mengatur harta dengan baik dan efisien.<sup>14</sup>

Dengan bahasa lain, ke-komprehensif-an yang dimiliki oleh hukum Islam adalah selain ia mengatur hubungan vertikal antara manusia dengan penciptanya, hukum Islam juga mengatur hubungan horizontal antar sesama umat manusia. Hal ini tentu berbeda sama sekali dengan hukum atau undang-undang buatan manusia yang hanya

<sup>13</sup>Hal itu sesuai dengan QS. *Al-Ankabūt* ayat 29 yang berbunyi: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ “Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. Dikuatkan pula dengan hadith Nabi yang berbunyi: مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ تَنْهَهُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ لَمْ يَزِدْ بِهَا مِنْ اللَّهِ إِلَّا بَعْدًا “Barang siapa melaksanakan shalat namun shalatnya tidak mampu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar maka tidaklah bertambah baginya kecuali jauhnya dari Allah”.

<sup>14</sup>al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 10.

mengatur hubungan horizontal semata dan tidak sampai menyentuh ranah *ubūdiyāh*, etika serta moral sebagaimana yang diatur oleh hukum Islam.

#### 5. Moralitas ( أخلاقية )

Perbedaan-perbedaan yang dimiliki oleh hukum Islam jika dibandingkan dengan hukum yang lain adalah hukum Islam sangat menjunjung tinggi nilai moral pada semua lini hukum yang ada, baik yang berkenaan dengan ibadah, interaksi dengan orang lain (*mu‘āmalah*), peradilan / pidana, maupun hal-hal yang menyangkut kenegaraan bahkan dalam hal perekonomian.<sup>15</sup> Dalam Islam apapun perbuatan yang dikerjakan asal mengandung unsur keji atau kotor (*السيئات*) dilarang dan hukumnya haram sedangkan perbuatan yang mengandung kebajikan (*الحسنات*) selalu dianjurkan atau bahkan terkadang hukumnya wajib.

Hukum Islam tidak menghendaki adanya pemisahan antara moralitas dan seluruh aktifitas yang dilakukan oleh manusia. Apapun bentuk kegiatan yang dikerjakan harus selalu disertai moral, seperti aktifitas ekonomi, politik, budaya, bergaul dengan orang lain dan bahkan perang sekalipun semuanya harus menjunjung tinggi moralitas.

Sebagai contoh dan bukti bahwa hukum Islam berkorelasi erat dengan moralitas adalah hukum pidana Islam. Dalam hukum tersebut terdapat ketentuan bahwa barang siapa yang melakukan perbuatan zina

---

<sup>15</sup> Ibid, 11.

(hubungan seksual diluar nikah) maka diancam dengan hukuman cambuk sebanyak seratus kali di depan umum (al-Qur'ān 24: 02). Hal itu disebabkan karena Islam memandang perbuatan zina sebagai perbuatan yang keji dan merupakan perbuatan terburuk yang ditempuh oleh manusia yang beradab (al-Qur'ān, 17: 32). Begitu pula dengan melakukan riba, dilarang oleh hukum Islam karena hal tersebut merupakan perbuatan yang tidak bermoral karena memakan hak orang lain ( al-Qur'ān, 02: 278-279).

#### 6. Bersifat Universal ( العالمية )

Karakteristik yang keenam, yang dimiliki oleh hukum Islam adalah dimensi universalitas ( العالمية ). Walaupun hukum Islam dimulai dari negara Arab (al-Qur'ān merupakan sumber utama hukum Islam dan diturunkan disana), bahkan ditulis dengan menggunakan bahasa arab pula namun hukum Islam bukan berarti terbatas hanya untuk orang arab saja.<sup>16</sup> Hukum Islam diciptakan untuk umat seluruh alam sebagaimana diungkap oleh al-Qur'ān dalam surat *al-Furqān* ayat 1, yang artinya: “ *Maha suci Allah yang telah menurunkan al-Furqān (al-Qur'ān) kepada hambanya, agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam semesta* ”.<sup>17</sup> Begitu pula dengan sumber kedua hukum Islam yang berupa

<sup>16</sup> Al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 12.

<sup>17</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahannya*, 25:1.

*al-Hadīth*, ia tidak hanya diperuntukkan kepada orang arab saja namun ditujukan kepada semua umat manusia, sebagaimana pernyataan al-Qur’ān surat al-Anbiyā’ ayat 107, yang artinya: “*Dan tidaklah kami mengutus kamu (Muḥammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam*”.<sup>18</sup> Dengan kata lain, Nabi Muḥammad SAW diturunkan tidak khusus untuk umatnya saja namun untuk umat sekalian alam.<sup>19</sup>

#### 7. Bersifat Sistematis ( الموضوعية )

Karakteristik berikutnya yang dimiliki oleh hukum Islam adalah bersifat *mawḍū‘iyyah* (sistematis/tematik). Hukum Islam berorientasi pada kemudahan dan jauh dari kesulitan-kesulitan yang bersifat formalitas (*al-ta‘qīdāt al-shakliyyah*), berbeda dengan hukum romawi misalnya, yang cenderung idealis (*naz‘at dhāriyyah*) dan berorientasi pada formalitas (*shakliyyah*).<sup>20</sup> Hal ini juga diakui oleh sebagian pemerhati hukum Islam seperti halnya Joseph Schacht yang mengatakan bahwa hukum Islam itu bersifat sistematis. Ia memiliki doktrin-doktrin yang anantara satu dengan yang lainnya saling bertalian secara logis.<sup>21</sup>

Berkaitan dengan hal ini, al-Qarḍāwī mengutip perkataan ‘Alī Badāwī seorang mantan dekan fakultas hukum Universitas Kairo, setelah ia melakukan penelitian seputar perbandingan hukum Islam

<sup>18</sup> Ibid, 21:107.

<sup>19</sup> Nabi Muḥammad juga telah memberikan statemen atas ke-universal-an Islam dengan mengatakan:

أعطيت خمسا لا يعطهن أحد قبلي:.....- وفيه : وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس كافة. Lihat, al-Qarḍāwī, *Sharī‘at al-Islām Shāliḥat li al-Taṭbīq fī Kull Zamān wa Makān* (Kairo: Dār al-Ṣaḥwah li al-Tawzī‘ wa al-Nashr, 1993), 16.

<sup>20</sup> Al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 13.

<sup>21</sup> Joseph schacht, *Pengantar Hukum Islam*, Terj. Moh. Said dkk (Jakarta: Dirjen Kelembagaan Agama Islam DEPAG RI, 1985), 259.

dengan hukum Romawi (hukum yang dijadikan patokan atau pedoman oleh bangsa-bangsa Eropa), ia mengatakan bahwa hukum romawi sangatlah formalistik, dalam semua aturan hukumnya menuntut adanya aturan-aturan yang bersifat *ceremony (rasmiyah)*, sedangkan hukum Islam cenderung terbebas dari formalitas dan memudahkan bagi siapa saja yang berinteraksi dengannya.<sup>22</sup>

#### 8. Bersifat Moderat (الوسطية )

Fikih Islam memiliki karakteristik moderat. Dengan karakteristik ini fikih Islam selalu berada posisi adil dan berimbang (*al-i'tidāl wa al-tawāzun*) sehingga jauh dari berlebihan dan keluar dari batas-batas kewajaran. Kenyataan semacam ini, secara tak langsung merupakan salah satu dampak yang muncul dari melekatnya dimensi ketuhanan (*al-Rabbāniyah*) yang ada pada hukum Islam.<sup>23</sup>

Menurut al-Qarḍāwī, sikap moderat adalah keseimbangan diantara dua jalan yang saling berhadapan ataupun saling berlawanan, yang mana salah satu dari keduanya tidak bisa berpengaruh dengan sendirinya dengan tanpa mengabaikan sisi yang lain.<sup>24</sup>

Al-Qur'an secara jelas telah menyatakan atas kemoderatan yang diambil oleh Islam dan menyebutnya dengan istilah *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* (jalan yang lurus). Selain itu Allah juga memuji umat Islam

---

<sup>22</sup> Ibid, 14.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Al-Qarḍāwī, *Karakteristik Islam; Kajian Analitik*, 144.

dengan ungkapan yang tertera dalam surat al-Baqarah ayat 143, yang berbunyi:

وكذلك جعلناكم أمة وسطا

“Demikian pula, kami telah menjadikan kalian semua umat yang moderat”<sup>25</sup>

Kemoderatan yang dimiliki hukum Islam, tentunya susah ditemukan dalam hukum-hukum positif buatan manusia yang pada kenyataannya masih banyak yang menimbulkan kontradiksi, sebagaimana dijumpai dalam aliran-aliran filsafat hukum antara spiritualisme (*al-rūḥiyyah*) dan materialisme (*al-maddiyyah*), antara individualisme (*al-fārdiyyah*) dan kolektifisme (*al-jamā‘iyyah*), dan antara idealisme (*al-mithāliyyah*) dan empirisme (*al-wāqi‘iyyah*).<sup>26</sup>

#### 9. Menyeimbangkan Antara Hal Yang Bersifat Individu dan Kolektif ( التوازن بين الفردية والجماعية )

Berpijak dari karakteristik *al-Wasatīyyah* yang dimiliki oleh hukum Islam, sebagaimana dikemukakan diatas, muncul karakteritik fikih yang dapat menyeimbangkan antara dua kecondongan yang saling kontradiktif, yaitu antara individualisme (*al-fārdiyyah*) dan kolektifisme (*al-jama‘iyyah*). Fikih Islam berada pada posisi tengah dari kedua aliran tersebut, ia tidak terlalu bebas dalam bertindak namun juga tidak terlalu

<sup>25</sup>Departemen Agama RI, Al-Qur’ān dan Terjemahannya, 02: 143. Dalam tafsir al-Ṭabarī disebutkan bahwa kata *wasat* (وسط) bermakna *al-‘adl* atau *al-I’tidāl* yang memiliki arti seimbang atau bersikap tengah-tengah. Lihat, Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Ja‘fir al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, Vol. II (Bairut: Dār al-Fikr, 2001), 10-11.

<sup>26</sup> Ibid, 15.

inklusif sehingga tidak seperti hukum positif pada umumnya, yang sedang berkembang di negara-negara barat yang cenderung liberal dan individualis.<sup>27</sup>

Dapat digambarkan sebagai implementasi sikap *tawāzun* yang dimiliki oleh hukum Islam, misalnya pada konsep kepemilikan. Fikih Islam sangat mengakui atas hak kepemilikan individu, tidak seperti aliran marxisme yang memiliki tipologi menafikan kepemilikan kolektif, tidak pula sebagaimana aliran kapitalisme yang memberikan kebebasan yang absolut atas sesuatu. Dengan kata lain, fikih Islam mengakui akan hak kepemilikan individu namun dibatasi dengan berbagai syarat serta cara memperoleh dan menggunakannya.<sup>28</sup>

#### 10. Memiliki Teori dan Kaidah Umum ( أصوله وضوابطه الكلية )

Diantara hal-hal yang membedakan antara hukum Islam dengan undang-undang maupun hukum yang telah ada, bahkan mampu mengunggulinya adalah atas kepemilikan hukum Islam pada seperangkat teori dan kaidah umum yang mengatur penggalan hukum (*istinbāṭ al-ahkām*), baik berupa metode *bayān* dan *tafsīr* yang digunakan untuk menggali hukum-hukum yang sudah ada *nas*-nya, maupun dengan metode *qiyās*, *istiḥsān* dan *istiṣlāḥ* terhadap hukum-hukum yang tidak ada dalilnya. Mengenai istilah-istilah tersebut dibahas secara mendalam pada kajian usul fikih.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 15.

<sup>28</sup> Ibid, 18.

<sup>29</sup> al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 19.

Al-Qarḍāwī mengutip pernyataan Al-Sanhūri dalam bukunya *Uṣūl al-Qānūn*, dimana al-Sanhūri mengatakan bahwa hukum Islam berbeda sama sekali dengan hukum romawi. Salah satu perbedaannya adalah pada sumbernya. Hukum romawi pada mulanya adalah berupa tradisi-tradisi yang ada di masyarakat kemudian dikembangkan dengan menggunakan metode dakwaan sehingga menjadi aturan-aturan yang bersifat formalistik di instansi peradilan. Berbeda dengan hukum Islam, pada mulanya berupa wahyu dari Allah kemudian berkembang melalui metode logika-analogi (*al-qiyās al-mantiqī*), kemudian oleh para ahli hukum (*fuqāhā'*) dirumuskan dengan menggunakan prinsip-prinsip panggalian hukum (*istinbāt al-ahkām*) sehingga lahirlah hukum Islam.<sup>30</sup>

#### 11. Mampu Berkembang dan Diperbarui ( القدرة على النماء والتجدد )

Karakteristik yang dimiliki oleh hukum Islam perspektif al-Qarḍāwī yang terakhir adalah sifat elastis (*murūnah*) sehingga mampu memberikan ruang gerak terhadap hukum Islam untuk berkembang dan mengadakan pembaharuan.<sup>31</sup> Dengan karakteristik ini hukum Islam

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Hal tersebut tentu tidak menafikan atas kenyataan yang ada bahwa hukum Islam tidak semuanya bisa berkembang dan bisa diperbarui. Hukum Islam yang masuk pada kategori ibadah *mahḍah* seperti halnya shalat, puasa dan haji merupakan ibadah yang bersifat dogmatikal, *ghāir ma'qūl al-ma'nā* (unreasonable). Pada kategori ini fikih tidak boleh dikembangkan apalagi diperbarui. Sedangkan hukum Islam yang tidak menyangkut ibadah *mahḍah* yakni ibadah *ghāir mahḍah* hukumnya bersifat *ma'qūl al-ma'nā* (reasonable) yakni bisa dijabarkan serta penerapannya berlaku proses kontekstualisasi. Lihat, Sjechul Hadi Permono, *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi* (tt, Demak Press, 2002). 11-12. Pembaharuan fikih yang dimaksud al-Qarḍāwī disini bukanlah westernisasi (*Taghrīb*-pembabatan), bukan pula menganggap remeh atas hal yang lama (*al-Qadīm*) dan membuka setiap hal yang baru (*al-Jadīd*) dengan anggapan bahwa setiap hal yang baru adalah simbol dari kemajuan sedangkan hal yang lama merupakan simbol kemunduran. Pembaharuan yang dimaksud al-Qarḍāwī adalah suatu upaya untuk memelihara intisari (*jauhar*) dari sesuatu yang lama kemudian menambal elemen yang telah retak dan memasukkan unsur-unsur perbaikan terhadapnya.<sup>31</sup> Lihat, al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islamī*, 27.

tidak lagi jumud, tidak lagi stagnan dan tidak lagi eksklusif. Fikih Islam akan selalu mampu memberikan solusi atas setiap persoalan yang muncul kapanpun dan dimanapun.<sup>32</sup>

Pembaharuan dan berkembangnya fikih Islam merupakan sebuah keniscayaan mengingat tidak seluruh ayat al-Qur’ān menunjukkan *qaṭ’ī al-dilālah* walaupun seluruhnya merupakan *qaṭ’ī al-thubūt*. Begitu pula tidak semua *sunnah*, *ẓannī al-dilālah*, walaupun hampir seluruhnya *ẓannī al-thubūt*. Berdasarkan atas *thubūt* dan *dilalah*-nya ini, ulama kemudian menetapkan dua jenis hukum yang disebut dengan *qaṭ’ī* dan *ẓannī*. Mereka sepakat bahwa ijtihad hanya boleh dilakukan pada jenis hukum yang kedua, dan disinilah terdapat apa yang telah disebut oleh Ali Yafie sebagai “ruang gerak ijtihad”.<sup>33</sup>

Tidak dipungkiri bahwa sebagian orang menyatakan bahwa hukum Islam tidak bisa berkembang dan mengalami pembaharuan mengingat ia bersumber pada wahyu Tuhan ( الوحي الرباني ) namun pada hakikatnya hukum Islam itu sendiri memiliki potensi berkembang pada setiap saat dan waktu. Dalam hadīth yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Nabi bersabda:

إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجد دينا

<sup>32</sup>Ibid, 20.

<sup>33</sup>Ali Yafie, Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam, dalam *Ijtihad Dalam Sorotan*, ed. Jalal al-Dīn Rahmat (Bandung: Mizan, 1996), 75-78.

“Sungguh Allah telah mengutus kepada umat ini (umat Muhammad) atas tiap-tiap seratus tahun orang yang memperbaharui agama mereka” (HR Abu Daud).<sup>34</sup>

Secara tidak langsung hadīth ini memberikan legitimasi bahwa hukum Islam dalam kurun / waktu tertentu akan mengalami pembaharuan melalui *mujaddid*, baik ia berupa perorangan ataupun kelompok. Dalam sejarah telah tercatat beberapa nama yang masyhur disebut sebagai *mujaddid*, diantaranya adalah: ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz, al-Shāfi‘ī, Abū al-Ḥasan al-Ash‘ārī, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Abū Daqīq al-‘Id dan lain-lain.<sup>35</sup>

## B. FAKTOR-FAKTOR ELASTISITAS HUKUM ISLAM PERSPEKTIF YUSUF AL-QARDĀWI

Selama kira-kira tiga belas abad lamanya, syariat Islam telah menjadi pedoman utama diseluruh dunia Islam yang masyarakatnya hitrogen, sistem pemerintahannya bermacam-macam, budaya serta peradabannya beraneka ragam. Selama itu pula syariat Islam melandasi perumusan undang-undang (*tashrī‘*), pengambilan keputusan (*qaḍā‘*) serta penetapan hukum

<sup>34</sup>Abū Dāwud Sulaimān Ibn al-As‘ad al-Sijistānī, Sunan Abī Dāwud, vol IV (Bairut: Dār al-Fikr, 1994), 91. Hadīth tersebut selain diriwayatkan oleh Abū Dāwud juga diriwayatkan oleh al-Hākīm dan al-Baihaqī dalam kitab *al-Ma‘rifat*. Bahkan, Al-‘Irāqī dan yang lainnya berkata: “*Sanad* hadīth tersebut *ṣahīḥ*”, sedangkan al-Suyūṭī menandainya sebagai hadits *ṣahīḥ* dalam kitab *al-Jāmi‘ Ṣaghīr*. Lihat selengkapnya, Al-Qardāwī, *al-Fiqh al-Islamī*, 23.

<sup>35</sup>Ibid, 24.

kontemporer (*fatwā*). Syariat Islam tidak pernah buntu untuk memberikan solusi atas persoalan baru yang selalu mengemuka.<sup>36</sup>

Kemampuan syariat Islam dalam memenuhi kebutuhan setiap masyarakat yang dinaunginya dan memberikan jalan keluar yang paling adil serta *maslahat* bagi setiap masalah yang muncul menurut al-Qarḍāwī karna ditunjang oleh dua hal: Pertama, adanya kesempatan. Kedua, faktor-faktor pokok yang melandasinya, yaitu sifat rasional, realistis dan sesuai dengan fitrah manusia, menjaga keseimbangan hak dan kewajiban jasmani dan rohani, *duniawī* dan *ukhrāwī*; menegakkan keadilan ditengah-tengah kehidupan, mengupayakan kemaslahatan dan kebaikan serta menolak semua kerusakan dan kejahatan secara maksimal.<sup>37</sup> Oleh karenanya syariat Islam luwes / fleksibel sehingga dapat selalu bersesuaian dengan medan dan zaman yang berbeda.

Selain itu semua, terdapat banyak faktor yang menyebabkan dan menjadikan syariat Islam elastis dan selalu bisa bersesuaian dengan perkembangan zaman. Disebutkan oleh al-Qarḍāwī dalam bukunya '*Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah*', bahwa faktor-faktor

---

<sup>36</sup>Syariat Islam menurut al-Qardawi ada dua macam, Pertama adalah hukum yang tetap dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang telah jelas *dilalahnya*. Yang pertama ini merupakan hukum-hukum yang penting dan urgen karena berkenanan langsung dengan hal-hal yang bersifat *asāsī* (pembinaan akidah dan syariat), namun memiliki porsi minoritas sedangkan hukum yang kedua adalah hukum yang belum jelas *dilalah* atau *naşnya*. Yang kedua ini merupakan hukum-hukum yang dihasilkan oleh kreatifitas olah pikir para ahli fikih dengan menggunakan berbagai macam metode penggalan hukum, misalnya dengan menggunakan metode *Qiyās, Istislāh, Istihsān, 'Urf* atau *Istishāb* dan lain-lain. Hukum kedua ini menduduki porsi mayoritas dan menjadi obyek kajian fikih serta menejadi garapan *fuqahā'*. al-Qarḍāwī, Madkhal Li Dirasat al-Sharī'at al-Islāmiyah (Bairut: Muassasah al-Risālah, 1993), 22. Lihat pula, Al-Qarḍāwī, '*Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah fī Sharī'ah al-Islāmiyah*' (Kairo: Maktabat Wahbah, 2004), 06.

<sup>37</sup>Al-Qarḍāwī, *Keluwesan dan Kluasan Syariat Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 04.

elastisitas hukum Islam ada 5 (lima), berikut akan dikemukakan satu-persatu kelima faktor tersebut:

#### 1. Faktor Pertama: Luasnya Situasi Yang Dimaafkan

Faktor pertama yang menjadikan fikih Islam bisa elastis dan fleksibel dalam menghadapi perkembangan zaman adalah kepemilikannya atas luasnya situasi atau medan netral (sesuatu yang belum ada ketentuan hukum secara pasti) yang dimaafkan; yang dengan sengaja tidak disinggung oleh *naş*. Dalam hal ini al-Qardāwī memberikan istilah dengan *سعة منطقة العفو المتروكة قصدا*.<sup>38</sup> Di medan tersebut, menurut al-Qardāwī para mujtahid akan berperan penting untuk mengisinya dengan hal-hal yang membawa kemaslahatan dan kebaikan umat. Mereka harus kreatif dan jeli dalam merumuskan sebuah hukum dan harus tetap berpegang teguh pada tujuan umum syariat ( *المقاصد العامة للشريعة* ).

Al-Qardāwī memunculkan faktor yang pertama ini didasarkan pada hadīth Nabi yang berbunyi:

إن الله حدّ حدودا فلا تعتدّوها, وفرض أشياء فلا تضیعوها, وحرّم أشياء فلا تنتهكوها,  
وسکت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها

“Sesungguhnya Allah telah menetapkan batas-batas maka janganlah kalian melampauinya; dan mewajibkan beberapa hal maka janganlah kalian mengabaikannya; dan mengharamkan beberapa hal maka janganlah kalian merusaknya; dan Dia diam akan hal-hal tertentu karena rahmat kalian dan bukan karena Ia lupa, maka janganlah kalian mempertanyakannya”.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah*, 09. Lihat pula, al-Qardāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 85.

<sup>39</sup> Muḥammad Ibn ‘Abdillāh Abū ‘Abdillāh al-Hākīm al-Naysābūrī, *al-Mustadrak* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), 12.

Ungkapan Nabi di atas kususya kata “ فلا تبحثوها ” ditujukan kepada para sahabat pada masa turunnya wahyu. Maksudnya, Nabi melarang para sahabat untuk tidak menanyakannya karena dengan mereka tidak menanyakannya berarti mereka telah mencegah bertambahnya beban, baik itu berupa perintah melakukan sesuatu atau larangan-larangan baru akibat sikap mempertanyakan hal itu. Karena alasan ini pula, dalam hadīth lain Nabi menyatakan *ما تركتكم ذروني* yang artinya biarkan aku (cukup) dengan apa yang telah aku tinggalkan kepada kalian.<sup>40</sup> Hal ini sesuai pula dengan seruan al-Qur’ān, yang artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menayakan segala sesuatu yang apabila kalian menanyakannya ketika al-Qur’an diturunkan, niscaya akan ditampakkan kepada kalian. Allah telah memaafkan hal itu, Allah Maha Pengampun lagi Maha Pengasih*”.<sup>41</sup>

Istilah yang diambil oleh al-Qarḍāwī berupa “Situasi / medan netral yang dimaafkan” atau *منطقة العفو* merupakan konklusi ia ambil dari hadīth Nabi yang diriwayatkan oleh sahabat Salmān yang berbunyi:

ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال, وما حرّم فهو حرام, وما سكت عنه فهو عفو,  
فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئاً

“Apa saja yang dihalalkan oleh Allah dalam kitab-Nya adalah halal. Dan apa saja yang diharamkan Allah adalah haram, dan apa saja yang didiamkan oleh-Nya adalah kemaafan darinya, maka terimalah

<sup>40</sup> Diriwayatkan oleh Aḥmad, Muslim, al-Nasāī, Ibn Majah dari Abū Hurairah.

<sup>41</sup> Departemen Agama RI, Al-Qur’ān dan Terjemahannya, 05: 101.

kemaafan Allah ini. Sesungguhnya Allah tidak pernah lupa akan segala sesuatu”<sup>42</sup>.

Dari hadīth tersebut tampak jelas sekali bahwa Allah telah memberi batasan yang kongkrit kepada hambanya atas apa saja yang telah dihalalkan oleh-Nya dan apa saja yang diharamkan-Nya. Sedangkan apapun yang tidak disebutkan dalam kitab-Nya bukan berarti Allah lupa akan tetapi justru merupakan rahmat kepada hambanya agar diambil kemudian memilah dan memilih mana yang lebih baik dan mana yang lebih cocok dengan kondisinya demi keberlangsungan hidup. Untuk itulah, al-Qardāwī membuat istilah *منطقة العفو* yaitu medan atau sektor yang dimaafkan (tidak memiliki kepastian hukum) yang dengan sengaja tidak disentuh oleh *naṣ*.

Dengan demikian, apa saja yang tidak disebutkan oleh Allah, apa saja yang tidak tersentuh oleh *naṣ* menunjukkan atas minimalisasi beban kewajiban dan perluasan sektor kemaafan yang ada dalam fikih Islam. Hal itu bukan terjadi karena kebetulan melainkan disengaja dan menjadi tujuan utama bagi pembuat syariat. Allah menghendaki syariat ini bersifat umum, abadi dan relevan dengan setiap waktu, ruang dan kondisi.<sup>43</sup>

Luasnya medan netral yang ada, didukung dengan semakin beragamnya persoalan yang belum memiliki status hukum, menurut al-Qardāwī secara tidak langsung menuntut kepada para *mujtahid* untuk kreatif berijtihad untuk mengisinya. Kesempatan bagi mereka terbuka

---

<sup>42</sup>Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī Ibn Mūsā al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, Vol. 10 (Makkah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994), 12.

<sup>43</sup> Al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah*, 10.

selebar-lebarnya selama mereka memiliki integritas dan wewenang untuk melakukannya.<sup>44</sup>

Dalam rangka mengisi medan tersebut, masing-masing *mujtahid* memiliki metode atau sistem yang berbeda, satu dengan yang lain tidak sama. Menurut al-Qardāwī metode-metode yang dipakai oleh para *mujtahid* dalam memproduksi hukum, antara lain adalah:

a. *al-Qiyās* (Analogi Rasional)<sup>45</sup>

*al-Qiyās* (kemudian ditulis dengan *qiyās*) menurut al-Qardāwī, memainkan peran utama dalam pembuatan hukum Islam (*istinbāt al-ahkām*). Cara ini mula-mula dipakai oleh khalifah ‘Umar al-Farūq. Beliau menerima laporan dari beberapa gubernurnya bahwa ada sebagian masyarakat telah memelihara kuda yang harga perekornya sama dengan harga sepuluh unta atau seratus kambing. Umar akhirnya berkata: “Mengapa kita mengambil zakat dari empat puluh ekor kambing dan tidak mengambil apapun dari kuda-kuda itu?” kemudian dengan

---

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> *Al-Qiyās* menurut ulama ushul fiqh ialah metode analogis dimana seorang mujtahid menyamakan hukum sesuatu yang tidak ada *naṣ* hukumnya di dalam al-Qur’ān ataupun al-Sunnah dengan sesuatu yang telah ditetapkan hukumnya yang ada pada keduanya. Definisi lain menyebutkan: Menyamakan sesuatu yang tidak ada *naṣ* hukumnya dengan sesuatu yang ada *naṣ* hukumnya kerana adanya persamaan ‘*illat* hukum. Jumhur ulama sepakat bahwa *qiyās* dapat dijadikan *hujjah* dengan berdasarkan ayat *يأياها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فإردوا إلى الله والرسول* “Hai rang-orang yang beriman, taatilah Allah dan Rasulnya dan Ulii Amr diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu maka kembalikanlah ia kepa Allah (al-Qur’ān) dan Rasulnya (al-Hadīth). (QS. Al-Nisā’ ayat 59). Menurut *jumhūr* ulama maksud dari ungkapan “kembali pada Allah dan Rasul” tiada lain adalah perintah supaya menyelidiki tanda-tanda kecenderungan; apa saja yang sesungguhnya yang dihendaki Allah dan Rasulnya. Hal ini bisa diperoleh dengan cara mencari ‘*illat* hukum, dan inilah yang dinamakan *qiyās*. Lihat, Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), 336-341.

menggunakan metode *qiyās* ini Umar akhirnya mengeluarkan perintah untuk mengambil zakat dari kuda-kuda tersebut.<sup>46</sup>

Metode *qiyās* (analogi) pada masa-masa berikutnya banyak dipakai oleh para ulama, diantara hukum-hukum yang telah dihasikan melalui metode *qiyās* adalah sebagai berikut:

- 1). Menganalogikan penggunaan makanan pokok negara ( غالب قوت ) (البلد) dalam bab zakat fitrah dengan apa yang telah disebutkan hadīth yaitu kurma (التمر), anggur (الزبيب), gandum (الشعير) dan keju (الأقط)
- 2). Menganalogikan hukum ketidakbolehan melakukan transaksi sewa-menyewa pada waktu shalat jum'at yang sedang berlangsung dengan hukum haramnya transaksi jual beli pada waktu tersebut. Allah telah berfirman Allah: فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع "Maka bersegeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual-beli".<sup>47</sup> Begitu pula ketidakbolehan menyewakan sesuatu kepada seseorang jika sesuatu tersebut masih dalam transaksi sewa dengan orang lain. Nabi bersabda: لا بيع أحدكم على بيع أخيه "Janganlah satu diantara kalian melakukan jual-beli atas jual beli yang lebih dahulu dilakukan oleh saudaranya".<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Al-Qarḍāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah*, 11.

<sup>47</sup> Departemen Agama RI, Al-Qur’ān dan Terjemahannya, 62: 09.

<sup>48</sup> Hadīth ini disepakati kesahihannya oleh al-Bukhārī, Muslim, Abū Dawūd, Tirmidzī dan Nasā’ī.

3). Hukum haramnya mandi menggunakan perabot dari emas dan perak dianalogikan dengan keharaman makan dan minum dengan menggunakan keduanya. Dalam hadīth diungkapkan لا تأكلوا في أنية الذهب والفضة ولا تشربوا في صحافهما “Janganlah kalian makan dalam wadah emas dan perak dan janganlah minum dari keduanya”.<sup>49</sup>

Para imam *madhhab* empat juga memakai metode *qiyās*, bahkan al-Qarḍāwī mengutip pernyataan Al-Muzannī sebagai berikut: “*Fuqahā*” sejak masa Rasulullah sampai hari ini, dan bahkan berlangsung seterusnya, akan selalu menggunakan *qiyās* setiap kali hendak menetapkan hukum fikih”.<sup>50</sup>

#### b. *Istihsān* (الإستحسان)<sup>51</sup>

Menentukan hukum dengan menggunakan *qiyās* tidak dipungkiri terkadang menghasilkan hukum yang kurang selaras dengan

<sup>49</sup> Hadīth diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, Abū Dawūd, Turmudzi dan Nasā’ī.

<sup>50</sup> Al-Qarḍāwī, *‘Awāmil al-Sa’ah*, 12.

<sup>51</sup> Istihsān merupakan metode penggalan hukum yang menjadi ciri khas Imam Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya, secara etimologi berasal dari kata حسن yang memiliki arti baik atau indah, maksudnya adalah sesuatu yang dianggap baik dan indah. Lihat, Louis Ma’luf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A’lām* (Bairut: Dār al-Fikr, 1986), 136. Istihsān secara terminologi adalah penetapan hukum dari seorang *mujtahid* terhadap suatu masalah, yang menyimpang dari ketetapan hukum yang telah diterapkan sebelumnya pada masalah-masalah serupa karena memiliki alasan yang lebih kuat yang menghendaki dilakukannya penyimpangan itu. Definisi ini merupakan definisi yang disampaikan oleh Abū Ḥasan al-Karkhi al-Hanafī, yang dianggap mampu mewakili dari sekian banyak definisi *istihsān* yang ada karena mampu mencakup seluruh macam *istihsān* serta dapat menyentuh pada asas inti pengertiannya. Istihsān merupakan sumber hukum yang banyak dipakai dalam *istinbat al-ahkām* oleh dua imam madhhab yaitu Imam Ḥanafī dan Imam Mālik. Bahkan Imam Malik menyatakan: “Istihsān merambah 90% dari seluruh ilmu (fiqh)”. Berbeda dengan al-Shāfi’ī, ia justru mengatakan bahwa: من إستحسن فقد شرع “Barang siapa menetapkan suatu hukum dengan *istihsān* maka dia telah membuat syariat baru”. Lihat, Wahbah Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz II (Bairut: Dar al-Fikr, 1989), 737; atau Ya’qūb ibn Abd al-Wahāb, *al-Istihsān Haqīqatuh wa Anwā’uh* (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2007), 22. Lihat pula, Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Dar al-Fikr al-‘Arābī, 1958), 262. Lihat, Forum Karya Ilmiah PP Lirboyo, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam* (Kediri: Purna Siswa Aliyah 2004, 2008), 245.

*maqāsid al-sharī‘ah*, untuk itu sebagian ulama terkadang meninggalkan metode *qiyās* sama sekali, atau mereka meninggalkan *qiyās jalī* kemudian menggunakan *qiyās khafī*. Atau juga mereka meninggalkan hukum yang bersifat umum (*kullī*) dan mengambil hukum yang bersifat khusus (*juz‘ī*). Cara inilah kemudian dikenal dengan istilah *istiḥsān*.<sup>52</sup>

Al-Qarḍāwī memasukkan *istiḥsān* dalam medan netral dengan maksud bahwa *istiḥsān* bukan berarti mengambil suatu pendapat hanya karena keinginan dan hawa nafsu serta tanpa ada sandaran dalil belaka. Namun *istiḥsān* yang ia maksudkan adalah yang benar-benar sesuai dengan makna *istiḥsān* itu sendiri yaitu mendahulukan kemaslahatan yang bersifat khusus (*juz‘ī*) dari pada *qiyās jalī* Atau mendahulukan *qiyās* yang masih kabur kausa hukumnya tetapi kuat sekali pengaruhnya, daripada *qiyās* yang jelas kausa hukumnya namun lemah sekali pengaruhnya Atau men-*takhsīs*-kan sesuatu yang umum dengan suatu dalil yang jelas.<sup>53</sup>

Diantara contoh-contoh hukum yang dihasilkan melalui metode *istiḥsān* adalah apa yang telah dilakukan oleh Khalifah ‘Umar ibn al-Kaṭṭāb yang lebih dikenal dengan “*Mas’alah Mushtarakah*” atau juga “*Mas’alah Ḥimāriyah*”. Masalah ini berawal dari adanya seorang wanita yang meninggal dunia sedangkan ia meninggalkan seorang suami, ibu, saudara seibu, dan saudara seibu-bapak. Khalifah ‘Umar membagi warisannya dengan menggunakan metode *qiyās* yaitu: separoh untuk

<sup>52</sup> Al-Qarḍāwī, ‘*Awāmil al-Sa‘ah*, 13.

<sup>53</sup> Ibid, 13-14.

suami, seperenam untuk ibu dan sepertiga untuk saudara seibu. Sedangkan saudara seibu-bapak hanya mendapatkan kelebihan (*‘aṣābah*) dari pembagian itu. Jadi, andaikata pembagian itu tidak menyisakan apa-apa maka secara otomatis mereka tidak mendapatkan warisan.

Melihat kenyataan semacam ini, salah satu diantara mereka kemudian berkata pada ‘Umar, “Wahai *Amīr al-Mukminīn*, andaikata bapak kami itu keledai (*ḥimār*) maka tidaklah kami datang dari satu ibu yang sama”. Mendengar perkataan itu, akhirnya ‘Umar membatalkan pembagian waris yang telah ia putuskan. Kemudian ia membagi rata bagian warisan untuk mereka. Untuk itulah masalah ini terkenal dengan istilah “*Mas’alah al-Ḥimāriyah*” atau “*Mas’alah al-Mushtarakah*”.<sup>54</sup>

Contoh lain dari metode *istiḥsān* adalah:<sup>55</sup>

- 1). Diperbolehkannya seorang dokter memeriksa atau melihat aurat orang lain untuk kepentingan kesehatannya. Hal ini merupakan pengecualian dari kaidah umum yang mengharamkannya.
- 2). Diperbolehkannya riba *faḍl*<sup>56</sup> dalam jumlah yang sangat kecil pada suatu transaksi yang besar.

<sup>54</sup> Al-Qarḍāwī, *‘Awamil al-Sa‘ah*, 14.

<sup>55</sup> Ibid, 14-15.

<sup>56</sup> Dalam kajian fikih para *fuqaha’* telah sepakat bahwa riba ada dua macam, yaitu: Riba *faḍl* dan riba *Nasīah*. Riba *faḍl* adalah tukar-menukar sesuatu dengan yang sejenis dengan adanya tambahan, misalnya tukar-menukar uang dengan uang, makanan dengan makan, barang dengan barang atau lain-lain dengan disertai adanya tambahan. Sedangkan riba *nasīah* adalah tambahan yang sudah ditentukan diawal transaksi hutang-piutang yang diambil oleh sang pemberi pinjaman dari orang yang menerima pinjaman sebagai imbalan dari pelunasan bertempo. Lihat, Abū al-Wafīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusḥd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-*

- 3). Fatwa untuk menerima kesaksian orang yang tidak adil didalam suatu negara yang susah mencari orang yang adil.
- 4). Diperbolehkannya masuk kamar mandi umum dengan tanpa terlebih dahulu menentukan besar sewa, masa pemakaian, dan jumlah air yang akan dipakai walaupun pada dasarnya hal ini hukumnya tidak boleh.

c. *Istiṣlah* (الإستصلاح)<sup>57</sup>

Metode *istinbāṭ* yang ketiga adalah *istiṣlah*. Sebagaimana yang telah disampaikan Abd al-Wahāb Khalāf (1888-1956 M.), al-Qardāwī juga mengatakan bahwa *istiṣlah* jika dikaitkan dengan hal-hal yang belum ada *naṣ* hukumnya maka merupakan metode perumusan hukum (*tashrīḥ*) yang paling menarik. Hal ini disebabkan karena dalam metode *istiṣlah* terbuka lebar kesempatan untuk merumuskan hukum Islam sesuai dengan perkembangan keadaan, demi terwujudnya kemaslahatan dan kebutuhan masyarakat.<sup>58</sup>

---

*Mujtahid*, Vol. I (Bairut: Dār al-Fikr, Tth), 96. Lihat pula, Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, 437-438

<sup>57</sup>Al-Qardāwī menggunakan istilah “*Istiṣlah*” untuk mengartikan dan menjelaskan makna “*al-Maṣlahah Mursalah*”. Hal ini berbeda dengan apa yang biasa pada kitab maupun buku-buku uṣūl fiqh lainnya karena hampir semua kitab uṣūl fiqh tidak memakai kata *istiṣlah* melainkan menggunakan istilah “*Maṣlahat Mursalah*”. *Istiṣlah* atau *Maṣlahat Mursalah* sebagaimana diungkap oleh al-Ghazālī adalah عبارة في الأصل عن جلب منفعة او دفع مضرة “ungkapan yang pada dasarnya adalah meraih kemanfaatan dan menolak kemandlaratan”. Sedangkan menurut Wahbah Zuhayfī adalah المحافظة على مقصود الشارع بدفع المفساد عن الخلق “Memelihara tujuan *al-syārī* dengan cara menolak segala sesuatu yang dapat merusakkan makhluk”. Metode *Istiṣlah* merupakan metode penggalan hukum yang menjadi ciri khas Imam Malik dan para pengikutnya. Lihat, al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī ‘Ilm al-Uṣūl*, vol. I (Bairut: Dār al-Kutub, Tth), 139. Lihat, Wahbah Zuhayfī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz II (Bairut: Dār al-Fikr, 1989), 757. Lihat, Forum Karya Ilmiah PP Lirboyo, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam* (Kediri: Purna Siswa Aliyah 2004, 2008), 245.

<sup>58</sup>Abd al-Wahab Khalāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabat al-Da‘wah al-Islāmiyah, tt), 84. Lihat pula, al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 17-18.

Menurut al-Qarḍāwī, sebagian besar ulama fikih menjadikan kemaslahatan (*al-maṣlahah*) sebagai salah satu dalil syariat yang dapat dijadikan landasan untuk merumuskan hukum, fatwa atau keputusan pengadilan. Dalam kitab-kitab fikih, dengan mudah dapat ditemukan ratusan hukum yang hanya didasari dengan kausa hukum (*'illat*) kemaslahatan atau mencegah kerusakan (*ḍaf' al-ḍarar*).<sup>59</sup>

Tidak hanya itu, para sahabat Nabi (generasi yang paling memahami syariat Islam) adalah golongan yang paling banyak memakai prinsip masalahah ini sebagai landasan serta sandaran dalam banyak tindakan. Khalīfah Abū Bakar misalnya, karena memandang ada kemaslahatan dan kemanfaatan ia memiliki inisiatif dan atas dorongan kuat dari sahabat 'Umar Ibn al-Khattāb ia mengumpulkan *ṣuḥuf* al-Qur'ān yang masih terpencar-pencar ditangan para sahabat lain dan mengumpulkannya jadi satu sehingga menjadi sebuah kitab. Ia juga mencalonkan sahabat 'Umar sebagai pengganti Nabi kelak. Kedua kenyataan ini adalah hal-hal yang tidak dilakukan oleh Nabi.<sup>60</sup>

Demikian pula ketiga khalifah lainnya, yaitu pertama: 'Umar Ibn al-Khattāb, ketika ia menjabat sebagai khalifah ia menetapkan kewajiban membayar retribusi (*al-kharrāj*), membuat administrasi perkantoran, perencanaan tata kota, membuat penjara, dan mengadakan sanksi fisik dan lain-lain. Kedua: 'Uthmān Ibn 'Affān, ia menindak lanjuti apa yang telah dirintis oleh Abū Bakr. Ia membukukan *ṣuḥuf*-

---

<sup>59</sup>Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

*ṣuḥuf* yang masih tercecer ditangan para sahabat, lalu ia kumpulkan menjadi satu *muṣḥaf* al-Qur'an dan menggandakannya sehingga menjadi beberapa *muṣḥaf* kemudian membagikannya kepada segenap kaum muslimin dan membakar *ṣuḥuf-ṣuḥuf* lainnya. Ia juga telah memutuskan untuk memberikan hak waris bagi istri yang diceraikan menjelang kematian suaminya. Ketiga: 'Ali Ibn Abī Ṭālib, ia memerintahkan Abū al-Aswād al-Du'ālī untuk membuat dasar-dasar ilmu nahwu. Ia juga memutuskan, membebaskan ganti rugi kepada para tukang jika terdapat suatu barang yang rusak dan ternyata mereka tidak dapat membuktikan bahwa barang tersebut rusak bukan karena mereka yang merusakkannya.<sup>61</sup>

Mengingat *istiṣlāḥ* pada prinsipnya adalah mengambil kemaslahatan serta kemanfaatan dan menolak kemadaratan, maka *istiṣlah* juga digunakan pada masa pasca kepemimpinan keempat sahabat tersebut usai dan bahkan akan berlanjut sampai kapanpun. Ketika sahabat Mu'ādh Ibn Jabal menjabat sebagai gubernur, ia mengambil baju buatan negara Yaman menjadi zakat sebagai ganti dari buah-buahan dan biji-bijian.<sup>62</sup> Begitu pula pemimpin-pemimpin setelah *Khulafā' al-Rāshidīn*, mereka membangun kantor-kantor pos, menjadikan bahasa arab sebagai bahasa resmi, menentukan mata uang,

<sup>61</sup>al-Qardāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 19.

<sup>62</sup>Mu'adh mengatakan, *ابتوني بقميص او لبيس أخذه منكم مكان الذرة والشعير فانه أهون عليكم وأنفع للفقراء بالمدينة*. "Serahkan padaku baju gamis atau pakaian lainnya sebagai ganti gandum dan jagung, karena hal itu lebih ringan bagi kalian dan lebih bermanfaat bagi orang-orang miskin Madinah. Lihat, Al-Qardāwī, *Fiqh al-Zakāh*, vol. II, 803.

dan menetapkan urusan kenegaraan lainnya. Semua itu belum pernah dilakukan Nabi dan tidak ada tentangan dari ulama masa itu.<sup>63</sup>

Namun demikian, dalam bab *istiṣlāḥ* ini al-Qarḍāwī memberikan sebuah catatan bahwa hukum yang dibuat dengan dasar kemaslahatan akan tetap diakui dan berlaku selama kemaslahatan itu masih berlangsung. Jika kemaslahatan sudah tidak ada maka hukum harus berubah dan tidak berlaku lagi karena yang menjadi kausa (*'illat*) atau acuan adalah kemaslahatan.<sup>64</sup>

#### d. Tradisi ( العرف )

Menurut al-Qarḍāwī, *al-'Urf* (tradisi) merupakan salah satu metode penggalan hukum yang dapat digunakan sebagai sarana menghasilkan sebuah hukum dalam mengisi luasnya medan netral yang dimaafkan yang dengan sengaja ditinggalkan oleh *al-Sharī'* (سعة منطقة العفو المتروكة قصدا). *Al-'Urf* menurutnya adalah kebiasaan dan perilaku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari yang kemudian menjadi adat

<sup>63</sup> al-Qarḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 20.

<sup>64</sup> Hal itu dicontohkan al-Qarḍāwī sebagai berikut: 1. Larangan menulis hadīth pada masa awal Islam. Larangan ini dikeluarkan oleh Nabi SAW karena khawatir tulisan itu akan bercampur-baur dengan teks al-Qur'ān; 2. Kebijakan 'Umar yang sangat membatasi pembicaraan tentang hadīth Nabi diantara para sahabat jika pembicaraan tersebut menyebabkan mereka mengabaikan al-Qur'ān; 3. Perintah 'Umar kepada masyarakat untuk melakukan ibadah haji dengan cara *ifrāḥ* dan melakukan umrah diluar bulan-bulan haji. Maksudnya, *Bayt al-Harām* tetap menjadi tujuan utama perjalanan haji. Contoh-contoh semacam ini merupakan "ketentuan sementara" karena tuntutan kemaslahatan selalu berbeda sejalan dengan perubahan zaman. Lihat, *ibid*, 29.

istiadat turun-temurun baik berupa ucapan<sup>65</sup> ataupun perbuatan<sup>66</sup>, baik yang umum maupun yang khusus.<sup>67</sup>

Ia menjelaskan, sejarah telah menyatakan bahwa bangsa arab khususnya kota Makkah telah memiliki berbagai tradisi dan adat-istiadat yang beraneka ragam, antara satu suku dengan yang lain tidak sama, marga satu dengan yang lainnya memiliki tradisi yang berbeda pula; namun pada kenyataannya Islam tidak menolak itu semua dengan begitu saja melainkan memilah dan memilih kemudian mengakui tradisi maupun adat-istiadat yang sesuai dengan tujuan dan prinsip syariat Islam serta menolak tradisi yang berlawanan dengan Islam.<sup>68</sup>

Dalam penggunaan ‘*urf*’, al-Qardāwī menjelaskan bahwa ‘*urf*’ berfungsi sebagai penjelas atas hal-hal yang masih global, dimana syariat tidak menjelaskan dan memberi batasan-batasan dengan jelas dan konkrit. Sebagai contoh, dalam al-Qur’ān dikatakan: *وعلى المولود له* و *رزقهن وكسوتهن بالمعروف* “Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara *ma‘rūf*”<sup>69</sup>, dikatakan pula: *والمطلقات متاع بالمعروف* “Dan wanita-wanita yang diceraikan berhak memperoleh *mut‘ah* (kesenangan) secara *ma‘rūf*”<sup>70</sup>. Kedua ayat tersebut, *endingnya* menggunakan kata *al-ma‘rūf* yang bermakna

<sup>65</sup>Seperti kebiasaan suatu masyarakat untuk tidak menyebut kata ikan sebagai daging; dan menggunakan kata *al-walad* (الولد) sebagai anak laki-laki bukan anak perempuan.

<sup>66</sup>Seperti kebiasaan masyarakat pada umumnya dalam hal jual beli dengan menggunakan cara *mu‘āṭah* (barter), yakni tanpa menggunakan transaksi khusus (*ijāb* dan *qabūl*).

<sup>67</sup> al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 30.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 02: 233.

<sup>70</sup> Ibid, 241.

“baik”<sup>71</sup> dan tidak ada penjelasan bagaimanakah cara memberi nafkah kepada istri dengan baik, bagaimanakah memberi *mut‘ah* kepada wanita bercerai dengan baik. Untuk menjelaskan bagaimana pengaturan nafkah bagi istri dan bentuk *mut‘ah* bagi istri yang bercerai, maka keduanya dikembalikan ‘urf.<sup>72</sup>

Para *fuqahā’* banyak sekali merumuskan suatu hukum dengan berdasarkan penggunaan ‘urf ini. Sebagaimana dikutip al-Qarḍāwī, mereka menggunakan ‘urf ini merujuk dan bertendensi pada riwayat yang berasal dari sahabat Ibn Mas‘ūd yang berbunyi: ما رأه المسلمون (Apa yang dianggap baik oleh orang-orang Islam maka baik pula dalam pandangan Allah dan apa yang dianggap buruk oleh mereka maka buruk pula dalam pandangan Allah).<sup>73</sup> Terdapat pula kaidah fikih yang terkenal yaitu: العادة محكمة (Adat itu bisa menjadi landasan hukum),<sup>74</sup> dan kaidah-kaidah cabangannya.

<sup>71</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Qāmūs al-‘Aṣr* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998), 1765.

<sup>72</sup> al-Qarḍāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 30.

<sup>73</sup> Banyak penilaian terhadap status hadīth tersebut. Namun menurut al-Qarḍāwī, terlebih para pakar ilmu *uṣūl al-Fiqh* yang lain menyatakan bahwa hadīth tersebut berstatus *mawqūf* karna semata-mata ucapan dari sahabat Ibn Ma‘ūd dan diriwayatkan oleh Imam Ahmad Ibn Ḥanbal dalam kitabnya *al-Sunnah*. Sumber lain menyebutkan bahwa hadīth tersebut ucapan Ibn Ma‘ūd dan diriwayatkan oleh Abū Dāwud al-Ṭayālīsī. Lihat, Muhammad Yāsīn Ibn ‘Isā al-Fadānī al-Makkī, *al-Fawāid al-Janiyah* (Bairut: Dār al-Fikr, 1997), 266-267. Lihat pula, ‘Abd al-Karīm Zaidan, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Amman: Maktabat al-Bashīr, 1990), 254. Lihat pula, al-Qarḍāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 30.

<sup>74</sup> Menurut al-Qāḍī kaidah tersebut berasal dari hadīth *mawqūf* yang diriwayatkan oleh sahabat Ibn Mas‘ūd diatas. Lihat, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazāir* (Surabaya: al-Hidayah, 1965), 63.

Namun demikian, seperti penulis sebut diatas, tidak semua tradisi (*'urf*) ataupun adat-istiadat bisa dijadikan hukum. Al-Qardāwī menegaskan bahwa tradisi yang bisa diadopsi dan dijadikan landasan hukum adalah tradisi yang dibenarkan oleh syariat. Ia tidak bertentangan dengan *ijmā'* dan tidak pula menimbulkan dampak negatif atau buruk. Tradisi yang bertentangan dengan *naṣ*, misalnya menghalalkan hal-hal yang haram, membatalkan hal-hal yang bersifat wajib (sehingga tidak lagi menjadi wajib), mengakui adanya *bid'ah* dalam agama atau hal-hal yang menimbulkan bahaya/bencana maka tradisi tersebut tidak boleh dijadikan acuan untuk merumuskan undang-undang, fatwa ataupun putusan pengadilan.<sup>75</sup>

Al-Qardāwī menegaskan bahwa hukum-hukum yang didasarkan atas *'urf* / tradisi bisa berubah sesuai dengan perkembangan situasi maupun kondisi, sesuai dengan berubahnya ruang dan waktu. Misalnya adalah ketentuan memakai tutup kepala. Hukum mengenakan tutup kepala sangat beragam sesuai dengan kenyataan masing-masing daerah. Bagi masyarakat yang ada di negara-negara timur, tidak memakai tutup kepala merupakan tindakan yang cacat akhlaq. Berbeda dengan masyarakat yang ada di dunia barat, hal itu merupakan hal yang biasa dan lumrah. Kenyataan semacam ini, menurut al-Qardāwī merupakan contoh dari berubahnya hukum karena dipengaruhi oleh perbedaan tempat.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup>al-Qardāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 33.

<sup>76</sup> Ibid.

Dari paparan faktor pertama diatas, dari kelima faktor elastisitas hukum Islam versi al-Qarḍāwī, dapat disimpulkan sementara bahwa, dalam kajian fikih Islam dikenal dua jenis bidang hukum, pertama, jenis hukum yang eksklusif yakni hukum-hukum yang tidak menerima perubahan dan perkembangan hal ini berupa jenis hukum yang pasti dan tegas (*al-Ahkām al-Qaṭ'iyah*). Kedua, jenis hukum yang inklusif, yaitu hukum-hukum yang tidak pasti atau relatif (*al-Ahkām al-Zanniyah*), baik ketetapan dalilnya (*zannī al-thubūt*) maupun petunjuknya (*zannī al-dilālah*). Jenis hukum yang kedua inilah merupakan medan ijtihad dan perbedaan pendapat dari berbagai pemikiran dan mayoritas hukum fikih masuk dalam kategori yang kedua ini, dan dalam bidang ini pula fikih bertolak menuju perkembangan dan pembaharuan.<sup>77</sup>

2. Faktor Kedua: *Nāṣ* Memperhatikan Hukum-Hukum Universal ( إهتمام  
( النصوص بالأحكام الكلية )

Faktor kedua yang menjadikan hukum Islam elastis adalah sebagian besar *nāṣ* atau teks al-qur'ān hanya memuat prinsip-prinsip umum dan memuat hukum yang bersifat universal. *Nāṣ* tidak membicarakan hal-hal yang bersifat rinci, konkrit maupun bersifat teknis kecuali pada hal-hal yang bersifat abadi dan langgeng.

---

<sup>77</sup> al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 84.

Pada hal-hal yang bersifat langgeng itu *naş* memberikan rincian yang konkrit dan memberikan teknis. Misalnya hukum yang berkaitan dengan ibadah, perkawinan, perceraian, warisan dan lain-lain. Hal ini *naş* akan menjelaskan dengan rinci karena mencegah adanya *bid'ah* dan terjadinya pembaruan yang menyesatkan.<sup>78</sup>

Dengan demikian, hukum yang akan diterapkan disesuaikan dengan perubahan ruang, waktu, situasi dan kondisi, agar tidak memberatkan. *al-Shāri'* dalam hal ini adalah Allah, tidak mungkin memberikan beban kepada hambanya dengan aturan yang rinci dan konkrit karna hal ini akan menyulitkan dan menyempitkan hambanya sehingga aturan tersebut tidak bisa aplikatif sepanjang masa dan tidak bisa relevan dengan kondisi apapun.

al-Qarḍāwī mengemukakan beberapa contoh terkait dengan terma "*naş* hanya memperhatikan hal-hal yang bersifat umum dan tidak menjelaskan hal-hal yang bersifat rinci ataupun bersifat teknis". Diantaranya adalah tentang wajibnya bermusyawarah. Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa musyawarah merupakan asas pokok bagi masyarakat yang beriman sebagaimana wajinya melaksanakan salat. Allah berfirman:

والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم

---

<sup>78</sup> al-Qarḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 35.

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka”<sup>79</sup>

Dalam surat lain Allah juga berfirman:

وشاورهم في الأمر

“Dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu”<sup>80</sup>

Dua ayat tersebut, yang pertama adalah ayat *makkiyah*, sedangkan ayat kedua adalah *madaniyah*. Keduanya memiliki substansi yang sama yaitu wajibnya mengadakan musyawarah<sup>81</sup>. Namun keduanya tidak menyinggung sama sekali bagaimana tentang tatacara musyawarah dilakukan? Bagaimana bentuk musyawarah dengan baik, terlebih jika apabila yang bermusyawarah adalah antara pemerintah dengan masyarakat dimana keduanya memiliki perbedaan-perbedaan yang sangat mencolok.

*Naş* tidak membicarakan tentang itu semua, sebab jika hal itu disebutkan tentu akan memberatkan. Fakta membuktikan, tiap-tiap masa berbeda cara dan bentuk bermusyawarah, tiap-tiap perkara berbeda cara penyelesaiannya dan tiap-tiap masyarakat berbeda pula pola pikir sekaligus model kepemimpinannya. Masyarakat pedesaan berbeda

<sup>79</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 42: 38.

<sup>80</sup> Ibid, 03: 159.

<sup>81</sup> Hukum wajib tersebut diambil dari makna perintah yang ada pada substansi kata: وشاور yang berarti “Dan bermusyawaratlah” dimana bentuk kata tersebut dalam tata bahasa arab disebut dengan *fi’il amr* (kata kerja yang memiliki makna perintah). Padahal, di dalam kajian ilmu *Uşūl al-Fiqh* terdapat kaidah fikih: الأصل في الأمر للوجوب (Pada dasarnya asal makna perintah itu menunjukkan arti wajib). Dari sini kemudian dapat diambil kesimpulan bahwa musyawarah hukumnya wajib.

dengan masyarakat perkotaan, masyarakat terpelajar tentu tidak sama dengan masyarakat yang buta huruf dan apalagi keadaan damai tentu berbeda jauh dengan keadaan perang. Untuk itu *naş* tidak membicarakan teknis, *naş* hanya memperhatikan hal-hal yang bersifat substantif dan tidak memuat teknis.

### 3. Faktor Ketiga: *Naş* Menerima Keragaman Pemahaman ( قابلية النصوص لتعدد الأفهام )

Faktor ketiga yang menjadikan hukum Islam fleksibel dan elastis adalah *naş* menerima keragaman pemahaman. Implementasi faktor ketiga ini adalah tertuju pada *naş-naş* yang memuat hukum parsial (*juz'iyāh*) dan yang terperinci. *Naş* yang memuat hukum parsial diformulasikan dan dinyatakan dengan bentuk kata ataupun redaksi yang memungkinkan terdapat didalamnya keberagaman penafsiran. Satu kata bisa memiliki beberapa makna tergantung siapa yang memberi pemaknaan sesuai dengan karakter maupun tingkat integritas keilmuannya. Tidak heran jika faktor ketiga ini dan dua faktor sebelumnya pada tahap berikutnya mendorong munculnya berbagai aliran pemikiran hukum dalam khazanah fikih Islam.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup>Sejarah pemikiran hukum Islam, telah membuktikan betapa luas dan terbukanya fikih Islam sehingga muncul fikih-fikih yang bercorak karakter pencetusnya. Dalam fikih Islam ada doktrin yang keras, longgar, rasional, tradisional, dan literer. Dengan kata lain, dalam Islam terdapat beragam aliran pemikiran hukum yang sesuai dengan karakter tokohnya. Misalnya, aliran rasionalis (*madrasah ahl al-ra'y*), aliran tradisional (*madrasah ahl al-hadīth*), aliran literalis (*ahl al-alfāz wa al-zawāhir*), aliran substantialis (*ahl ma'āni wa al-maqāsid*) dan aliran yang moderat (*ahl al-mutawasstūn*). Lihat, al-Qardāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 45. Lihat pula, al-Qardāwī, *al-Fiqh al-Islamī*, 85.

Untuk menunjukkan keterbukaan al-Qur’ān dan al-Hadīth terhadap berbagai pemahaman, pemikiran, dan penafsiran akan dipaparkan dua contoh dimana satu diantaranya mewakili *naṣ* al-Qur’ān dan yang lain mewakili al-Hadīth.

Contoh pertama adalah permasalahan *īlā’* (الإيلاء). Dalam al-Qur’ān disebutkan bahwa:

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصَ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَؤَا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ فَإِنْ  
عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Kepada orang-orang yang meng-*īlā’* istrinya diberikan tangguh empat bulan. Kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan jika mereka ber-*‘azam* (bertetap hati untuk) *ṭalāq* maka sesungguhnya Allah Maha Mendengar dan lagi Maha Mengetahui”<sup>83</sup>

Dari ayat tersebut terdapat kata “يؤلون” yang memiliki arti sumpah. Sumpah jika diungkapkan dengan menggunakan kata *īlā’* maka dalam fikih Islam memiliki arti “اليمين على ترك الوطء” “Bersumpah tidak akan menggauli istri”.<sup>84</sup>

Menanggapi hal itu, al-Qarḍāwī mengutip perkataan Ibn ‘Abbās yang mengatakan bahwa: “Pada masa *jahiliyāh*, ketika suami memerintahkan kepada istrinya supaya mengerjakan sesuatu, namun sang istri menolak atau enggan mengerjakannya maka suami akan bersumpah

<sup>83</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 02: 226-227.

<sup>84</sup> Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’āni al-Tanzīl*, vol.I (CD Maktabahal-Shamilah), 227.

tidak akan mendekati istrinya selama setahun, dua tahun atau tiga tahun.<sup>85</sup>

Secara umum, ayat diatas memberikan petunjuk kepada para suami / laki-laki agar dia tidak merugikan istrinya, mendorong mereka agar mengakui hak-hak istri dan memberi kesempatan padanya untuk membebaskan diri dari kekuasaan laki-laki yang menghalangi istri untuk mendapatkan hak-hak biologisnya yang tak mungkin ditunda.

Jika kita teliti dengan seksama, ayat tersebut hanya menyatakan bahwa bagi para suami yang meng-*īlā'* istrinya hendaklah memberikan batasan waktu hingga empat bulan, dan ayat tersebut tidak memberikan uraian sama sekali tentang hal-hal yang bersifat teknis, misalnya kriteria suami yang bagaimana yang boleh meng-*īlā'* istri, dalam keadaan bagaiman suami boleh menjatuhkan *īlā'*, apa hukum yang muncul jika istri yang disumpah *īlā'* ternyata belum pernah digauli sama sekali dan lain sebagainya.

Untuk itu, berawal dari redaksi ayat di atas yang masih global dan belum ada rincian sama sekali, kemudian memunculkan keragaman intepretasi dan pendapat diantara para ahli fikih sejak masa para sahabat, *tābi'īn* sampai generasi-genersi setelah mereka.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> al-Qardāwi, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 46.

<sup>86</sup> Ibid.

Dari perbedaan pemahaman tersebut menurut al-Qardāwī, terdapat tiga kriteria yang mewakili dari sekian banyak pendapat pada pembahasan *īlā'*, yaitu:<sup>87</sup>

Pertama: Tentang status suami. Sebagian ahli fikih mengatakan bahwa sumpah *īlā'* tidak sah atau tidak diterima jika suami adalah seorang *dhimmi* (seorang non muslim yang bertempat tinggal di dalam kekuasaan pemerintahan Islam) kecuali jika dilakukan dengan cara talak, *īlā'* tidak sah pula jika menggunakan lafad “Allah”. Sedangkan menurut sebagian ulama yang lain, *īlā'* menggunakan kata “Allah” sah adanya sebagaimana sah-nya *īlā'* diucapkan oleh suami yang *dhimmi*.

Kedua: Status istri. Sebagian ulama mengatakan bahwa dalam kasus *īlā'*, jika istri belum pernah digauli sama sekali maka *īlā'* yang diucapkan suami tidak berlaku. Sedangkan menurut sebagian ulama lain mengatakan bahwa istri yang pernah digauli ataupun yang belum pernah digauli sama sekali dalam kasus *īlā'* hukumnya sama saja dan tidak ada perbedaan.

Ketiga: Keadaan suami. Mayoritas ahli fikih mengatakan bahwa *īlā'* sah hukumnya diucapkan dalam keadaan atau kondisi apapun, baik dalam keadaan marah ataupun kondisi normal. Namun menurut pendapat lain mengatakan bahwa *īlā'* tidak sah hukumnya

---

<sup>87</sup> Ibid.

kecuali jika diucapkan dalam keadaan marah (pendapat ‘Alī dan Ibn ‘Abbās).<sup>88</sup>

Dalam permasalahan *ilā’* keragaman interpretasi terhadap ayat tidak terbatas pada hal-hal diatas saja namun akan terus berlanjut pada pembahasan-pembahasan yang lain dimana ulama satu dengan yang lain berbeda pendapat mengenai implementasinya mengingat ayat tentang *ilā’* dengan sengaja tidak menyebutkan teknis ataupun rincian melainkan dengan redaksi yang global dan universal. Semua hal itu secara tak langsung membuktikan bahwa *naṣ* menerima keragaman interpretasi maupun pemahaman.

Contoh kedua dari faktor ketiga ini adalah *al-ḥadīth* yang membicarakan tentang muamalah, lebih khusus membahas tentang hukum tidak diperbolehkannya mempermainkan harga pasar (الإمتناع عن التسعير). Dari sini kita akan mengetahui sejauh mana hadih itu mampu menampung sejumlah pemahaman dan kreatifitas mujtahid.

Pada masa Rasulullah, suatu saat pernah terjadi lonjakan harga yang begitu tinggi, kemudian beberapa sahabat datang padanya dengan berkata: “Wahai Rasul, alangkah baiknya jika anda menurunkan harga”. Rasul kemudian menjawab, “Seungguhnya Allah Maha Penggenggam, Pemerluas, Pemberi rizki dan Penentu harga, dan aku berharap Allah menurunkan ilham padaku, dan janganlah seseorang menentukan dengan

---

<sup>88</sup> Lihat, al-Qarḍāwī, ‘*Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 47.

kegelapan yang akan menutupi dirinya sendiri dalam diri maupun hartanya”<sup>89</sup>

Pada riwayat lain menyebutkan bahwa telah datang seorang laki-laki pada Rasulullah lalu berkata: “Wahai Rasul tentukanlah harga”, Rasulullah menjawab: “Berdoalah kepada Allah”. Kemudian datang lagi orang lain dan juga berkata: “Wahai Rasul tentukanlah harga”, Rasulullah kemudian menjawab: “Allah-lah yang menaikkan dan menurunkan harga”<sup>90</sup>

Dari dua hadīth diatas memberikan pengertian bahwa syariat Islam menginginkan adanya kebebasan dalam perdagangan di pasar dan mempercayakan naik-turunnya harga pada perkembangan pasar, sesuai dengan hukum permintaan dan jumlah persediaan barang.

Melalui hadīth tersebut, Rasulullah ingin menegaskan bahwa campur tangan dalam kebebasan pribadi, campur tangan dalam produktifitas perdagangan dan barang konsumsi merupakan perbuatan *ẓālim* yang harus dihindari. Dari hadīth itu pula, para ahli hadīth membuat kesimpulan bahwa penentuan harga hukumnya haram dan merupakan perbuatan *ẓālim*.<sup>91</sup>

Sekalipun ahli hadīth membuat kesimpulan bahwa penentuan harga hukumnya haram, namun menurut sebagian ahli fikih tidak demikian adanya. Menurut Imam Malik misalnya, campur tangan dalam

<sup>89</sup>Lihat, Abū ‘Abdillāh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal Ibn Hilāl Ibn Asad al-Shaibānī, *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*, vol III (Bairut: ‘Ālam al-Kutub, 1998), 156.

<sup>90</sup>Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol II (Hidar Abad: Majlis Dāirat al-Ma‘ārif al-Niẓāmiyah, 1344 H.), 140.

<sup>91</sup> al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 56.

penentuan harga hukumnya boleh. Alasan utamanya adalah untuk menghindari kerugian yang lebih besar (khususnya bagi pembeli). Atau, memenangkan kemaslahatan para pembeli (pemilik andil terbesar dalam jual-beli) dari pada memenangkan kemaslahatan para penjual yang relatif lebih kecil andil dan jumlahnya. Bahkan, menurut al-Shāfi‘ī, pemerintah campur tangan dalam penentuan harga pada saat harga memuncak hukumnya boleh.<sup>92</sup>

Dari paparan diatas, baik mengenai *naṣ* al-Qur’ān yang membicarakan tentang *īlā’* sekaligus keragaman intepretasinya, atau *naṣ* berupa hadīth yang membahas tentang penentuan harga pasar dan berbagai pendapat tentang iplementasinya, dapat dikerucutkan menjadi sebuah kesimpulan bahwa *naṣ* syariat baik berupa teks al-Qur’ān ataupun al-Hadīth bisa menerima keragaman pemahaman ataupun intepretasi sesuai dengan konteks maupun situasi-kondisi yang ada, dimana hal ini secara tidak angsung bisa menjadi sebuah ajang pembuktian bahwa hukum Islam fleksibel dan tidak kaku.

#### 4. Faktor Keempat: Melindungi Hal-Hal Darurat dan Keadaan Tertentu ( رعاية الضرورات والأعذار والظروف الإستثنائية )

Faktor keempat yang menjadikan syariat Islam luwes dan luas perspektif al-Qarḍāwī adalah fakta bahwa syariat Islam sangat memperhatikan kebutuhan-kebutuhan, hal-hal darurat dan keadaan-keadaan sulit dalam kehidupan manusia. Begitu pula syariat sangat

---

<sup>92</sup> al-Qarḍāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 56-57.

memperhatikan keadaan terpaksa dan memperhatikan hukum pengecualian.

Syariat melatakkkan semua hal pada tempat dan porsinya masing-masing sekaligus menetapkan hukum-hukumnya yang selaras dengan tujuan umum syariat yaitu: mempermudah dan menghilangkan kesulitan (التيسير وعدم الحرج).<sup>93</sup>

Menurut al-Qardāwī, al-Qur’ān sebagai sumber utama hukum Islam telah memberikan landasan sekaligus pijakan atas itu semua. Terbukti dalam al-Qur’ān terdapat doa yang berbunyi:

ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا

“Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau membebani kami dengan beban berat sebagaimana Engkau bebani pada orang-orang sebelum kami”.<sup>94</sup>

Bagitu pula terdapat keterangan Allah mengenai ciri-ciri utusan-Nya, yaitu:

يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم

“Ia menyuruh mereka untuk mengerjakan kebaikan dan melarang mereka dari mengerjakan kemunkaran; menghalalkan bagi mereka hal-hal yang baik dan mengharamkan atas mereka hal-hal yang buruk; dan melepaskan mereka dari beban berat dan belenggu yang mengikat mereka”<sup>95</sup>

<sup>93</sup> al-Qardāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 86.

<sup>94</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 02: 286.

<sup>95</sup> Ibid, 07: 157.

Selain itu, Allah juga mempermudah kehidupan umat manusia yang Allah nyatakan dalam akhir ayat tentang puasa, yaitu:

يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

“Allah menginginkan kemudahan bagimu dan Allah tidak menginginkan kesulitan bagimu”.<sup>96</sup>

Allah juga menyatakan dalam ayat lain, yang berkaitan dengan pernikahan, yaitu berupa:

يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا

“Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah”.<sup>97</sup>

Penjelasan Allah yang terakhir, ada pada penutup ayat tentang *ṭahārah*, yaitu:

ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج

“Allah tidak hendak menyulitkan kamu”.<sup>98</sup>

Bermula dari ayat-ayat tersebut, kemudian para ahli fikih merumuskan kaidah-kaidah fikih yang dapat dijadikan sandaran untuk merumuskan hukum-hukum yang berkaitan dengan keadaan darurat, keadaan terpaksa dan keadaan sulit dalam kehidupan manusia. Kaidah-kaidah tersebut diantaranya adalah:<sup>99</sup>

a. Kesukaran Menarik Kemudahan ( المشقة تجلب التيسير )

<sup>96</sup> Ibid, 02: 185.

<sup>97</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 04: 28.

<sup>98</sup> Ibid, 05: 06.

<sup>99</sup> al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 62-63.

Kaidah ini merupakan salah satu kaidah pokok yang telah disepakati oleh para *uṣūliyyīn* dan termaktūb pada hampir keseluruhan kitab-kitab *Qawā'id al-Fiqhiyāh*.<sup>100</sup>

Bedasarkan kaidah ini, banyak sekali kemudahan dan keringanan dalam hukum Islam yang dapat ditetapkan bagi siapa saja yang sedang mengalami kesulitan/kesukaran baik dalam konstruksi ritual (*'ubūdiyāh*) ataupun bersosial (*mu'āmalah*), lebih khusus lagi dalam keadaan sakit, sedang bepergian, atau sedang *'udhur*. Hadīth Nabi juga telah menyatakan bahwa:

إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته

“Sesungguhnya Allah senang apabila kemudahannya (*rukḥṣah*) dikerjakan, sebagai mana ia benci apabila larangannya dilanggar”.<sup>101</sup>

Dari kaidah itu, terdapat beberapa kaidah cabang dan permasalahan-permasalahan yang bersifat kasuistik. Setiap kaidah yang ada mengandung pengecualian tersendiri. Untuk lebih jelas dan lebih

<sup>100</sup>Kaidah المشقة تجلب التيسير merupakan kaidah yang ketiga dari lima kaidah pokok (*Qā'idat al-Kubrā*) yang diyakini oleh seluruh *uṣūliyyīn* mampu mencakup semua permasalahan fikih. Dasar *naṣ* dari terbentuknya kaidah ini adalah ayat-ayat al-Qur'ān surat *Al-Baqarah*, 185, *Al-Nisā'*, 28, *Al-Mā'idah*, 06, *al-Hājj*, 78 dan hadīth-hadīth berikut: (رواه الشيخان) إنما بعثتم مبسرين ولم تبعثوا معسرين (قالها ثلاثا) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن دين الله يسر. قالها ثلاثا ثم بعثت بالحنيفية السمحة. . Lihat, Abī al-Fayḍ Muḥammad Yāsīn Ibn 'Isā al-Makkī al-Fādānī, *al-Fawā'id al-Janiyāh*, Vol. I (Bairut: Maktab al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 1997), 226-227. Lihat pula, 'Abd al-Haq, dkk, *Formulasi Nalar Fiqh (Telaah Kaidah Fiqh Konseptual)* vol. I (Surabaya: Khalista 2005), 175-176.

<sup>101</sup>Abū 'Abdillāh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal Ibn Hilāl Ibn Asad al-Shaibānī, *Musnad Aḥmad*, Vol. XIII (CD. Makatabah al-Shamilah), 32.

konkrit mengenai rincian dan penjelasan tersebut bisa dilihat pada hampir seluruh kitab maupun buku-buku tentang kaidah fikih.

b. Keadaan Darurat Membolehkan Hal-Hal Yang Dilarang (الضرورات تبيح المحظورات)

Syariat telah menetapkan ketentuan-ketentuan umum demi menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia baik didunia maupun akhirat. Dalam kondisi normal dan stabil semua terkena ketentuan tersebut sekaligus wajib mentaatinya. Namun demikian, demi tercapainya keberlangsungan hidup manusia, fikih telah memberikan ketentuan khusus yang berkenaan dengan hal-hal yang bersifat darurat dan mengancam keberlangsungan hidupnya.<sup>102</sup>

Ketentuan-ketentuan khusus tersebut, kemudian oleh para *uṣūliyyīn* dikodifikasikan menjadi sebuah kaidah-kaidah yang terkenal dengan sebutan *Qā'idat al-Fiqhiyāh*, dimana dari kaidah-kaidah tersebut mencakup permasalahan yang jumlahnya hingga tidak dapat terhitung. Kaidah yang dimaksud diantaranya adalah kaidah *الضرورات تبيح المحظورات* (keadaan darurat memperbolehkan hal-hal yang dilarang).<sup>103</sup> Kaidah ini kemudian dilengkapi dengan kaidah yang

<sup>102</sup> al-Qarḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 63.

<sup>103</sup> Kaidah tersebut menurut mayoritas penulis kitab kaidah fikih madhhab Shafi'i, merupakan sub kaidah kedua, dari kaidah pokok berupa kaidah *الضرر يزال* (Bahaya harus dihilangkan). Landasan kaidah *الضرورات تبيح المحظورات* adalah hadith riwayat Imam Malik dalam karyanya *al-Muwattā'*, diriwayatkan oleh al-Ḥakīm dalam karyanya *al-Mustadrak* dan diriwayatkan pula oleh Ibn Majah serta al-Baihaqī, berupa hadith: *لا ضرر ولا ضرار* (Tidak boleh membahayakan diri-sendiri dan orang lain). Contoh dari kaidah ini adalah diperbolehkannya membuka aurat orang lain pada saat pengobatan sedang berlangsung. Hukum asal melihat aurat orang lain adalah haram, namun jika dilakukan karena kondisi darurat maka hal itu diperbolehkan. Lihat, 'Abd al-Haq, dkk, *Formulasi Nalar Fiqh*, 223.

serumpun yang mencegah terjadinya sifat berlebihan yang timbul darinya, berupa kaidah: *ما أبيع للضرورات يقدر بقدرها* (sesuatu yang diperbolehkan karena darurat dibatasi sesuai dengan kadar kebutuhannya) kemudian kaidah: *ألحاجة تنزل منزلة الضرورات خاصة* (hajat/kebutuhan terkadang dapat menempati kedudukan darurat baik yang bersifat umum atau yang khusus).<sup>104</sup>

### c. Kondisi Terancam ( حالة الإكراه )

Menurut al-Qarḍāwī, terma ketiga ini juga termasuk dalam sub/bagian dari faktor-faktor elastisitas hukum Islam yang keempat.

Diantara hal-hal dimana manusia diperbolehkan melakukan suatu pekerjaan yang semestinya tidak boleh dikerjakan pada saat kondisi normal adalah ketika ia sedang terancam. Jika ada seseorang dipaksa oleh orang lain untuk mengerjakan sesuatu tanpa adanya pilihan lain kemudian disertai pula dengan sebuah ancaman maka ia tidak berdosa jika ia melakukan pekerjaan tersebut sekalipun pekerjaan itu berupa *kufur* (tindakan paling berat ancamannya dalam Islam)<sup>105</sup>

Dalam al-Qur’ān disebutkan:

من كفر بالله من بعد إيمانه, إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان

“Barang siapa *kufur* kepada Allah sesudah dia beriman (maka dia akan mendapatkan murka dari Allah), kecuali orang yang dipaksa

<sup>104</sup>Untuk penjelasan lebih rinci tentang kaidah-kaidah tersebut bisa dilihat pada kitab atau buku-buku tentang kaidah fikih.

<sup>105</sup>al-Qarḍāwī, ‘*Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 65.

*kufur* padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdoasa)”<sup>106</sup>.

Dalam hadith juga disebutkan:

إن الله وضع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه

“Sesungguhnya Allah telah menghapuskan dari umatku (dosa yang diakibatkan oleh) kekeliruan (yang tidak sengaja), lupa, dan sesuatu yang dipaksakan kepada mereka”<sup>107</sup>.

Berawal dari keterangan al-Qur’ān dan hadith diatas, kemudian ahli fikih sangat memperhatikan topik pemaksaan tersebut terlebih ulama madhhab *Hanafi*. Mereka menjadikannya satu bahasan tersendiri dan menjadikannya sebuah kitab yang khusus membicarakan tentang pemaksaan yang kemudian diberi judul “الإكراه”. Kitab ini memahas apapun yang terkait dengan pemaksaan dan ancaman, yakni meliputi batasan-batasan ancaman, syarat-syarat, akibat buruknya.<sup>108</sup>

5. Faktor Kelima: Perubahan Fatwa Sebab Perubahan Waktu, Ruang, Keadaan dan Tradisi (تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف.)

Faktor kelima atau terakhir yang menjadikan hukum Islam elastis perspektif al-Qarḍāwī adalah adanya konsep perubahan fatwa seiring dengan perubahan waktu, ruang kondisi dan tradisi masyarakat. Menurut

<sup>106</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 16:106.

<sup>107</sup> Muḥammad Ibn Isma‘īl al-Amīr al-Yamānī al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām* (Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), 79.

<sup>108</sup> al-Qarḍāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 65.

al-Qarḍāwī, dengan adanya konsep ini fikih Islam dapat mengakomodir perubahan masyarakat yang akan terus mengalami perkembangan.<sup>109</sup>

Sudah maklum, jika kita meneliti *naṣ-naṣ* yang ada, baik berupa teks al-Qur'an ataupun hadīth, maka tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan semesta, menegakkan keadilan, menghilangkan segala macam ke-*ẓalim*-an, dan segala macam kegiatan yang merusak kedamaian dunia. Hal ini harus selalu diingat dan diperhatikan oleh para ahli fikih dalam upayanya mengintepretasikan *naṣ* dan mengimplementasikannya dalam kehidupan nyata, sehingga ia terhindar dari sikap bersikukuh atau terpaku dan berpegang pada satu pendapat seumur hidup sekalipun situasi, kondisi, dan tradisi terus berubah.

Para ahli fikih tidak boleh eksklusif dan menutup diri dari perubahan dan perkembangan zaman sehingga fatwa yang diberikan tidak lagi relevan apalagi aplikatif. Ahli fikih dalam setiap merumuskan hukum dan memberikan fatwa harus selalu bertumpu dan bersandar pada tujuan-tujuan utama syariat (مقاصد الشريعة الكلية) dan tidak harus selalu berpegang teguh pada satu pendapat dari *fuqahā'*.<sup>110</sup>

Al-Qarḍāwī, mengutip pernyataan Ibn Qayyim dan ulama lain bahwa fatwa harus selalu berubah dan berbeda-beda sesuai dengan perubahan waktu, ruang, kondisi dan motivasi. Lebih lanjut Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa perubahan fatwa hanyalah bertujuan untuk

<sup>109</sup> al-Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 86. Lihat pula, Ibid, 70.

<sup>110</sup> al-Qarḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 70.

merealisasikan kemaslahatan manusia, sebab syariat Islam berlandaskan kemaslahatan dan tidak menghendaki kesukaran dan kesulitan.<sup>111</sup>

Namun demikian, tidak semua hukum menerima perubahan disebabkan perubahan waktu, ruang dan tradisi. Diantara hukum-hukum Islam, terdapat pula hukum yang bersifat tetap dan abadi sehingga tidak menerima terhadap perubahan dan perbedaan pendapat walaupun zaman, kondisi, dan situasi berubah.<sup>112</sup>

Untuk menjelaskan hal-hal tersebut, al-Qarḍāwī mengklasifikasikan hukum Islam menjadi dua kelompok besar, yaitu: Pertama, hukum-hukum yang sama sekali tidak berubah dari ketentuan tunggalnya sejak semula, dan ia tidak terpengaruh oleh perkembangan ruang, waktu dan ijtihad para ahli fikih. Hukum semacam ini antara lain adalah hukum yang mengandung unsur kewajiban atau perintah, larangan, dan ketetapan syariat mengenai hukuman terhadap tindakan kriminal. Hukum-hukum ini tidak menerima perubahan atau ijtihad yang menyalahi ketentuan yang ada. Kedua: hukum yang menerima perubahan sesuai dengan tuntutan kemaslahatan yang ada, selaras dengan perkembangan waktu, ruang, dan kondisi. Misalnya, tentang ukuran, bentuk sanksi, cara pelaksanaan, dan apapun hal-hal yang bersifat cabang (kecuali yang telah ditentukan) maka dalam hal ini syariat terbuka

---

<sup>111</sup> Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Mūqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Vol III (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 11.

<sup>112</sup> al-Qarḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 72.

terhadap perbedaan penafsiran sehingga hukum yang dihasilkan bisa berubah dan disesuaikan dengan tuntutan kemaslahatan.<sup>113</sup>

Dari uraian tentang faktor-faktor elastisitas hukum Islam diatas dapat disimpulkan sementara bahwa fikih Islam bukanlah dogma yang kaku, *jumūd*, keras dan telah final, namun fikih Islam justru bersifat elastis dan dinamis sehingga mampu mengimbangi lajunya perkembangan zaman. Mengingat betapa luasnya medan netral yang belum memiliki ketentuan hukum, dan *naş* syariat hanya memuat prinsip-prinsip pokok dan hanya memuat hukum yang bersifat univeral saja maka membuka peluang kepada para mujtahid untuk kreatif mengisi medan tersebut dengan menggali dan menetapkan hukum-hukum yang belum ter-*cover* oleh *naş* dengan menggunakan berbagai metode *istinbāt* seperti *Qiyās*, *Istihsān*, *Istişlāh*, *‘Urf* dan metode lainnya sehingga fikih Islam dapat disesuaikan dengan perubahan ruang, waktu, kondisi dan tradisi.

#### C. Landasan Historis Konsep Elastisitas Hukum Islam Perspektif Yūṣuf al-Qarḍāwī

Dalam sub bab kali ini, akan dibahas perkembangan sejarah yang akan digunakan al-Qarḍāwī sebagai cerminan sekaligus pijakan dan tolak ukur dalam memunculkan konsepnya tentang elastisitas hukum Islam. Berdasarkan sejarah-sejarah berikut, al-Qarḍāwī dengan tegas mengatakan bahwa hukum Islam sejak kemunculannya hingga kapanpun bersifat elastis dan tidak *jumūd* karena sejarah telah membuktikan bahwa hukum Islam

---

<sup>113</sup>Ibid, 72.

selalu berkembang dan berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang menyebabkannya.

Berikut penjelasan mengenai sejarah-sejarah perubahan hukum Islam dari masa ke masa, yang menggambarkan betapa elastisitasnya hukum Islam yang digunakan oleh al-Qarḍāwī sebagai landasan historis elastisitas hukum Islam.

#### 1. Pedoman dari Sunnah<sup>114</sup>

Sejarah pertama yang digunakan al-Qarḍāwī sebagai landasan dan pedoman dalam memunculkan konsepnya adalah berasal dari sunah Nabi Muhammad SAW, yang mana dengan sunah-sunah yang akan dipaparkan nanti akan dengan mudah ditemukan sebuah konklusi bahwa perubahan fatwa dikarenakan perubahan faktornya.

Hadīth berikut diriwayatkan oleh Abū Dāwud dari Abū Hurairah, bahwa:

إن رجلا سأل النبي عن المباشرة للصائم , فرخص له , وأتاه آخر فسأله , فنهاه ,

إذا الذي رخص له شيخ , وإذا الذي نهاه شاب "

<sup>114</sup>Pengertian Sunnah menurut etimologi adalah jalan, baik jalan tersebut terpuji ataupun tercela. Sunnah dapat juga diartikan sebagai tradisi, apabila suatu perbuatan telah biasa dikerjakan walaupun perbuatan tersebut tidak baik. Pengertian tersebut diambil dari pengertian hadīth Nabi yang berbunyi:

من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء, ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء (رواه البخاري ومسلم)

(Barang siapa mengadakan suatu sunnah (jalan) yang baik, maka baginya pahala atas perbuatannya itu dan pahala orang-orang yang mengerjakannya hingga hari kiamat. Dan barang siapa mengerjakan suatu sunnah yang buruk maka ia berdosa atas perbuatannya itu dan menanggung dosa orang-orang yang mengikutinya hingga hari kiamat). Adapun sunnah menurut istilah, ulama berbeda pendapat, namun apabila diambil garis besarnya adalah segala yang yang disandarkan pada Nabi SAW baik berupa perkataan (*qawī*), ketetapan (*taqrīr*), perbuatan (*fi'īl*), pengajaran, sifat, keadaan maupun perjalanan hidup beliau, baik yang terjadi sebelum ataupun sesudah diangkat sebagai Rasul. Lihat, Noor Sulaiaman PL, Antologi Ilmu Hadits (Jakarta: Gaung Persada Press, 2008), 8-9.

“Seseorang bertanya pada Nabi mengenai hukum bersentuhan (memeluk ketat) dengan istri bagi orang yang berpuasa, kemudian Nabi memberi keringanan padanya, lalu datang orang lain bertanya (sama), kemudian Nabi melarangnya. Ternyata, orang yang diberi keringan adalah orang tua, dan orang yang dilarang Nabi adalah pemuda ”

Hadīth tersebut dinyatakan oleh al-Qarḍāwī sebagai hadīth yang *sanad*-nya *ḍaʿīf* (lemah), dan tidak mungkin dijadikan sandaran untuk menetapkan hukum.<sup>115</sup> Namun, hadīth tersebut mendapat dukungan dari hadīth lain sehingga menjadi lebih kuat. Hadīth yang dimaksud adalah diriwayatkan oleh Imam Ahmad Ibn Ḥanbal dalam kitab *musnadh*nya, dari sahabat ‘Abdullāh ibn ‘Amr Ibn ‘Āṣ, bahwa:

“كنا عند النبي ص م فجاء شاب , فقال يا رسول الله , أقبل وأنا صائم ؟ قال : لا .  
فجاء شيخ فقال : يا رسول الله , أقبل وأنا صائم ؟ قال : نعم . فنظر بعضنا الى بعض ,  
فقال رسول الله : قد علمت نظر بعضكم الى بعض . إن الشيخ يملك نفسه ”

“Suatu ketika kami sedang bersama Nabi, kemudian datang seorang pemuda lalu bertanya, “Wahai Rasul, Bolehkah aku mencium istriku ketika aku puasa?”, Rasul menjawab: “Tidak”, kemudian datang seorang tua bertanya, “Wahai Rasul, Bolehkah akau mencium istriku ketika aku puasa?” jawab Rasulullah: “Ya”. Kemudian Kami saling memandang. Rasul kemudian bersabda: “Aku tau kalian saling memandang, sesungguhnya orang tua yang telah cukup umur lebih bisa mengendalikan diri”.<sup>116</sup>

Tidak hanya kedua hadīth tersebut yang dijadikan al-Qarḍāwī sebagai landasan dan pedoman dimunculkannya konsep elastisitas hukum Islam, namun masih banyak lagi hadīth yang ia gunakan sebagai rujukan,

<sup>115</sup> al-Qarḍāwī, *ʿAwāmil al-Saʿah wa al-Murūnah*, 77.

<sup>116</sup> Abū ‘Abdillah Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal Ibn Hilāl Ibn Asad al-Shaibānī, *Musnad Aḥmad*, vol XIII (CD. Makatabah Shameela), 439.

misalnya, hadīth yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Salamah Ibn al-Akwā' bahwa:

"من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثلاثة , ويبقى في بيته منه شئ . فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله, نفعل كما فعلنا في العام الماضي ؟ قال: كلوا وأطعموا وأدخروا, فان ذلك العام كان بالناس جهد - أي شدة وأزمة - فأردت أن تعينوا فيها"

“Barang siapa diantara kalian menyembelih kurban dan tiga hari telalah berlalu maka jangan menyisakan sesuatupun dari kurban itu di rumahnya”. Berselang satu tahun kemudian, para sahabat bertanya lagi: “Ya Rasul, akankah kami melakukan hal sebagaimana yang telah kami lakukan pada tahun kemarin?” jawab Rasulullah: “Makan dan memberi makanlah kalian dan simpanlah (sisanya). Sesungguhnya tahun kemarin masyarakat masih dalam keadaan sulit, maka aku ingin kalian membantu mereka”<sup>117</sup>

Hadīth tersebut dikuatkan dengan hadīth lain, berupa:

"إنما نهيتكم من أجل الدفة " يعني القوم الذين وفدوا على المدينة من خارجها "

“Sesungguhnya aku larang kalian (menimbun daging) karena rombongan yang datang”, yakni sekelompok orang yang datang ke Madinah dari luar Madinah”.<sup>118</sup>

Maksud dari hadīth di atas adalah Nabi SAW melarang para sahabat menimbun daging kurban setelah lewat tiga hari. pelarangan tersebut adalah pada waktu tertentu, untuk situasi tertentu, dan karena ada faktor tertentu pula, yakni (ketika itu) karena adanya tamu-tamu yang datang dari kota luar Madinah yang harus dimulyakan dan dihormati sedemikian rupa, dengan menyajikan masakan-masakan dari daging kurban. Ketika keadaan ini berlalu dan faktor penyebabnya telah hilang maka secara otomatis hilang pula ketentuan yang telah difatwakan oleh

<sup>117</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. III, 493-494.

<sup>118</sup> Abī al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008), 301.

Rasulullah tersebut. Jadi, suatu hukum yang muncul karena adanya *'illat* maka ketika *'illat* tersebut hilang secara otomatis hukum tersebut juga akan hilang.<sup>119</sup>

Dalam hadīth lain, dengan jelas dapat pula dimengerti bahwa Nabi SAW pernah mengubah fatwa hukumnya dari sebuah larangan menjadi kewenangan. Beliau bersabda:

"كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي , فكلوا وأطعموا , وادخروا "

“Aku pernah melarang kalian menimbun daging kurban, (maka sekarang) makanlah, dan memberi makanlah, dan menimbunlah kalian.”<sup>120</sup>

Hadīth-hadīth tersebut dengan jelas telah memberikan sebuah fakta bahwa Nabi SAW, dalam suatu masa pernah memfatwakan agar para sahabat tidak menimbun daging kurban, namun di kemudian hari mengubah larang tersebut menjadi kewenangan ketika situasi dan kondisi berubah.

Sebagai penutup dari contoh-contoh sejarah yang berasal dari sunnah yang menggambarkan fleksibilitas hukum Islam adalah kenyataan bahwa Nabi SAW pernah menjawab satu persoalan dengan berbagai jawaban. Hal ini disebabkan karena keadaan si penanya berbeda satu sama lain. Dalam hal ini Nabi SAW memberikan jawaban dan jalan keluar yang relevan dan cocok, sesuai dengan kondisi masing-masing penanya. Salah

<sup>119</sup> al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 78.

<sup>120</sup> Mālik Ibn Anas Abū ‘Abdillāh al-Aṣḥābī, *al-Muwattā’* (Mesir: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī), 484. Lebih lanjut al-Qardāwī menjelaskan bahwa, mayoritas ulama yang memperbolehkan ziarah qubur dengan menggunakan dalil berupa hadīth: كنت نهيتكم عن زيارة القبور, ألا فزروها dasar pembolehnya bukanlah dengan menggunakan bab *nasakh*, melainkan, seperti yang disampaikan oleh al-Shāfi‘ī dalam karyanya *al-Risālah* pada akhir bab *al-‘Ilal Fi al-Hadīth* bahwa pembolehan tersebut masuk dalam pembahasan menghilangkan hukum karena hilangnya *'illat* ( نفي الحكم لانتفاء ) ( نفي الحكم لانتفاء ). Lihat, Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Risālah* (Mesir: Maktabah al-Ḥalābī, 1940), 211. Lihat pula, *Ibid.*

satu contoh adalah ketika Nabi SAW ditanya tentang amal perbuatan apakah yang paling mulia, maka jawaban Rasul berbeda-beda. Mula-mula Nabi SAW menjawab “Iman kepada Allah dan Rasulnya”. Ketika ada pertanyaan lagi, jawaban Rasul ganti “Jihad di jalan Allah”. Kemudian ada yang bertanya lagi, Rasul menjawab “Haji yang *mabrūr*”<sup>121</sup>

## 2. Petunjuk dari Sahabat Nabi

Bagi siapa saja yang memperdalam ilmu sejarah, khususnya sejarah hukum Islam dengan mudah akan menemukan kesimpulan bahwa sahabat Nabi SAW adalah orang-orang yang paling sering menggunakan kaidah perubahan fatwa sebab berubahnya hal-hal yang menyebabkannya (تغير الفتوى بتغير موجباتها).<sup>122</sup> Terdapat banyak contoh mengenai hal ini, diantaranya adalah sebagai berikut:

### a. Perubahan Fatwa Dalam Kasus Peminum Arak

Telah maklum adanya bahwa pada zaman Nabi SAW bentuk hukuman bagi peminum arak belum ditentukan dan digariskan secara konkrit. Hukuman bagi peminum arak hanyalah sebatas *ta‘zīr*.<sup>123</sup> Hal ini dapat kita lihat pada hadīth yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari ‘Utbah Ibn al-Hārith, bahwa:

<sup>121</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 374.

<sup>122</sup> al-Qarḍāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 82.

<sup>123</sup> *Ta‘zīr* secara etimologis berasal dari kata ‘*Azzara* yang bersinonim dengan kata منع (mencegah) dan kata رد (menolak). Secara terminologi masing-masing ulama dalam memberi definisi *ta‘zīr* berbeda-beda walaupun secara substansial mengarah pada satu pengertian yang sama, namun secara spesifik *ta‘zīr* dapat dimengerti sebagai hukuman atas tindak pidana yang mana hukumannya belum ditetapkan oleh *shara’* dan elemennya adalah kemaksiatan yang tidak ada hukuman *ḥad* dan *kafarat* atau *qīṣaṣ-diyah*. Lihat selengkapnya, Sahid, HM, *Pornografi: Dalam Kajian Fiqh Jinayah* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2011), 15-18.

أن النبي ص م, أتى بنعيمان اوبابن نعيمان , وهو سكران , فشق عليه , وأمر من في البيت أن يضربوه بالجريد والنعال , وكنت فيمن ضربه

“Nu’aimān atau Ibn Nu’aimān, ia seorang pemabuk, dibawa menghadap Nabi SAW, namun, beliau merasa berat untuk menjatuhkan hukuman padanya dan memerintahkan kepada mereka yang ada di rumah untuk memukulinya dengan ikatan rumput dan sandal. Aku sendiri termasuk orang yang memukulinya”<sup>124</sup>

Hadīth yang senada diriwayatkan oleh Abū Hurairah, dia berkata:

أتى النبي ص م, برجل قد شرب, قال: إضربوا. قال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده, والضارب بنعله, والضارب بثوبه

“Seorang laki-laki yang telah minum arak didatangkan pada Nabi SAW. Kemudian beliau bersabda: ”Pukullah dia”. Abū hurairah berkata: “Maka kami pun memukulinya, diantara kami ada yang memukul dengan tangannya, ada yang memukul dengan sandalnya, ada pula yang memukul dengan bajunya”<sup>125</sup>

Dua hadīth diatas, dengan jelas memberikan penjelasan bahwa hukuman bagi peminum arak adalah dipukul, walaupun Rasul tidak memberikan penjelasan dengan konkrit tentang teknik pemberian hukuman, apakah dengan menggunakan sandal, baju, seutas rumput atau dengan menggunakan cambuk. Rasul tidak pula memberi batasan tertentu tentang jumlah pukulan yang harus ditimpakan pada peminum arak.

<sup>124</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 275.

<sup>125</sup> Ibid.

Hal itu berbeda sama sekali dengan kasus peminum arak, melalui hadīth yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud dan al-Nasā'ī dengan *sanad* yang kuat, dari sahabat Ibn 'Abbās, dia berkata:

أن النبي ص م, لم يضرب الشارب أصلا في بعض المواقف

“Sesungguhnya Nabi SAW tidak memerintahkan memukul peminum arak sama sekali pada suatu kesempatan”<sup>126</sup>

Senada dengan hadīth tersebut, masih diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās, dia berkata:

وشرب رجل فسكرو, فإنطلق به إلى النبي ص م. فلما حاذى دار العباس, إنفلت

فدخل على العباس فالتزمه, فذكر ذلك للنبي ص م. فضحك, ولم يأمر فيه شيء

“Ada seseorang minum arak kemudian mabuk, lalu dia dibawa menghadap Rasulullah. Ketika tiba di halaman rumah 'Abbās, peminum tersebut melepaskan diri dan masuk ke rumah 'Abbās. Kemudian hal tersebut dilaporkan pada Nabi, beliau hanya tertawa dan tidak memerintahkan apa-apa”<sup>127</sup>

Dari uraian beberapa hadīth diatas jika mengerti dengan sepintas dan tidak difahami dengan sudut pandang pencaangan hukum (*tashrīf*) maka akan menimbulkan kesan kontradiktif pada diri pembaca. Padahal kenyataannya tidak demikian. Hadīth-hadīth tersebut merupakan kenyataan yang menarik dari segi elastisitas hukum Islam. Ketika Islam masih lemah, Rasul tidak memberikan hukuman cambuk atas peminum arak, namun ketika Islam sudah kuat maka Rasul menetapkan hukum tersebut walaupun tidak menjelaskan

<sup>126</sup>Hadīth tersebut diriwayatkan oleh Abu Dāwud dan Nasā'ī dengan sanad yang kuat dari sahabat Ibn 'Abbās. lihat, Ahmad Ibn 'Alī Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Faḥ al-Barri*, vol XII (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 85.

<sup>127</sup> Ibid.

batasan jumlah ataupun teknisnya. Hal ini menunjukkan betapa Islam itu luwes dan tidak kaku dan bisa mengikuti perkembangan.

Hukuman atas peminum arak terus berkembang dari masa ke masa. Pada saat sahabat Abū Bakr menjabat sebagai khalifah, ia menetapkan hukum cambuk sebanyak empat puluh kali, ketika ‘Umar Ibn Khatṭāb menjabat sebagai khalifah dan masyarakat menganggap ringan atas hukuman tersebut maka ia menetapkan hukuman bagi peminum arak adalah delapan puluh kali cambukan, ketika sahabat ‘Uthmān Ibn ‘Affān menjabat sebagai khalifah, hukuman tersebut dilaksanakan sebanyak delapan puluh dan empat puluh kali cambukan, hal ini dan ketika ‘Alī Ibn Abī Ṭālib menjabat khalifah, ia juga menetapkan delapan puluh dan empat puluh kali cambukan.<sup>128</sup>

#### b. Perubahan Fatwa Tentang Zakat Fitrah

Contoh lain yang diberikan oleh al-Qardāwī dalam menggambarkan *term* perubahan fatwa pada masa sahabat Nabi SAW disebabkan faktor-faktor yang mempengaruhinya, adalah perubahan fatwa tentang zakat fitrah.

Sebagaimana yang telah banyak diterangkan oleh hadīth *ṣahīḥ* bahwa Rasulullah SAW telah mewajibkan atas semua umat Islam pada akhir bulan Ramaḍān untuk mengeluarkan zakat fitrah sebanyak satu

---

<sup>128</sup>Pengurangan jumlah cambukan yang dilakukan khalifah ‘Uthmān dan ‘Alī, yang semula delapan puluh menjadi empat puluh kali disebabkan karena terjadi pergeseran nilai dan perubahan maenstream yang terjadi dalam masyarakat. Ketika keduanya melihat kondisi masyarakat ternyata telah jera dengan hukuman cambuk sebanyak delapan puluh kali maka keduanya mengubah hukuman tersebut menjadi empat puluh kali. Namun ketika diterapkan hukuman cambuk empat puluh kali ternyata dianggap ringan oleh masyarakat dan minum-minuman arak kembali merajalela maka keduanya menaikkan hukuman tersebut menjadi delapan puluh kali. Lihat selengkapnya, al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 84-88.

*ṣā'* (صاع)<sup>129</sup> makanan dari kurma, anggur, gandum atau keju. Namun, *ṣahīh* pula hadīth yang menyatakan bahwa pada masa sahabat, banyak dari mereka mereka mengeluarkan zakat fitrah hanya setengah *ṣā'* jagung. Hal ini mereka lakukan karena mereka berpendapat bahwa setengah *ṣā'* jagung nilai / harganya sepadan dengan satu *ṣā'* kurma atau gandum basah. Lebih dari itu, al-Qardāwī mengutip keterangan yang disampaikan oleh Ibn Mundhir bahwa sahabat 'Uthmān, 'Alī, Abū Hurairah, Jābir, Ibn 'Abbās, Ibn Zubair, Asmā' binti Abū Bakr berpendapat bahwa zakat fitrah dapat dibayar dengan setengah *ṣā'* jagung.<sup>130</sup>

c. Fatwa - Fatwa 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb

Salah satu contoh yang benar-benar terlihat bahwa perubahan hukum disebabkan karena faktor-faktor yang mempengaruhinya adalah mengenai gagasan khalifah 'Umar untuk menghentikan / tidak memberikan lagi bagian zakat atas orang-orang yang pada masa Rasulullah SAW dan masa khalifah Abū Bakr dikenal dengan sebutan *al-Muallafah Qulūbuhum* (orang-orang yang lemah hatinya).

Menurut al-Qardāwī, apa yang telah dilakukan oleh 'Umar tersebut bukanlah semata-mata ingin menghapuskan (*nasakh*) apa yang telah ditetapkan oleh al-Qur'ān dan hadīth, atau menganulir sunnah Nabi yang telah dilakukan Nabi hingga wafat, namun hal itu ia

<sup>129</sup>Satu *ṣā'* sama halnya dengan 4 *mud*, sedangkan satu *mud* jika dikonversi menjadi kilogram maka sebesar 0,67979 kg. Lihat, Muhammad Ibn Ismā'īl al-Ṣan'ānī, *Subul al- Salām*, 345. Hal ini akan dijelaskan lebih rinci pada Bab IV.

<sup>130</sup>al-Qardāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah*, 91. Lihat pula, al-Qardāwī, *Fiqh al-Zakah*, vol. II, 935-936.

lakukan karena semata-mata melihat kenyataan bahwa pada waktu itu Islam tidak lagi memiliki kebutuhan untuk merangkul orang-orang non muslim agar memeluk agama Islam dan menguatkan hati orang-orang yang baru masuk Islam, karena pada saat itu Islam telah besar dan kuat. Tidak hanya itu, keputusan yang diambil ‘Umar tersebut bertujuan untuk mencegah semakin banyaknya orang-orang yang mengatasnamakan dirinya sebagai *muallafah qulūbuhum*.<sup>131</sup>

Contoh lain dari pemikiran fikih ‘Umar yang mencerminkan perubahan fatwa sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi adalah apa yang pernah dilakukannya pada masa krisis pangan, yang kemudian terkenal dengan istilah *عام الرمادة*. Menghadapi krisis ini, ‘Umar mengeluarkan dua instruksinya yang sangat penting. Pertama: menanggihkan penarikan kewajiban zakat binatang, yakni unta, sapi, kambing sampai hilangnya bencana kelaparan atau kekeringan, sampai turunnya hujan dan sampai normalnya kehidupan sehari-hari. Kedua: memberikan kebijakan berupa tidak memberikan hukum potong tangan atas para pencuri pada saat masa krisis.<sup>132</sup>

#### d. Perubahan Fatwa Ibn ‘Abbās tentang Taubat Pembunuh

Diantara contoh-contoh perubahan fatwa karena perubahan kondisi lagi adalah apa yang pernah difatwakan oleh Ibn ‘Abbās tentang taubat pembunuh. Diceritakan bahwa suatu saat ada seseorang datang menemui Ibn ‘Abbās dan bertanya, “Apakah orang

<sup>131</sup> al-Qardāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah*, 94.

<sup>132</sup> Ibid, 98.

yang membunuh mempunyai kesempatan untuk bertobat?”, Ibn ‘Abbās menjawab, “Tidak, langsung ke neraka!”. Setelah orang tersebut pergi para sahabat lain menemui Ibn ‘Abbās dan bertanya: “Fatwa anda pada kami tidak begitu, apa yang terjadi hari ini?” jawab Ibn ‘Abbās: “Aku melihatnya dalam keadaan sedang marah dan hendak membunuh orang beriman.” Kemudian mereka membuntuti orang tersebut dan mereka mendapatinya persis seperti apa yang telah dikatakan oleh Ibn ‘Abbās.<sup>133</sup>

Dari peristiwa tersebut, dengan jelas dapat dimengerti bahwa hukum (fatwa) sangat ditentukan oleh faktor yang menyebabkannya. Menguraikan peristiwa tersebut, lebih lanjut al-Qardāwī memberikan penjelasan bahwa Ibn ‘Abbās melihat didalam mata orang tersebut terdapat kilatan kebencian yang kuat dan ia bernafsu sekali ingin membunuh. Untuk itu, Ia menginginkan fatwa yang masih memberikan kesempatan taubat baginya. Melihat kenyataan semacam itu, tentu saja Ibn ‘Abbās mencegah dan menutup kesempatan baginya agar ia tidak melakukan perbuatan terlarang tersebut.

Berawal dan berpijak pada apa yang telah dilakukan oleh Ibn ‘Abbās, para *fuqahā'* kemudian banyak menempuh cara seperti apa yang telah dilakukan oleh Ibn ‘Abbās dalam berbagai kasus dan masalah. Mereka memberikan hukum yang berbeda-beda sesuai latar belakang masalah dan kondisi *maḥkūm ‘alaih*. Kasus

---

<sup>133</sup> Ibid, 106.

pembunuhan misalnya, mereka memberikan jalan keluar bagi orang yang telah melakukan tindakan pembunuhan dan mereka mencegah kepada orang yang hendak melakukannya.<sup>134</sup>

Dari uraian panjang diatas, sebagai penutup sekaligus sebagai simpulan bab III bahwa adalah menurut Al-Qarḍāwī, syariat Islam terbagi atas dua bagian. Bagian pertama adalah mengandung hukum-hukum yang bersifat tetap dan pasti (*thubūt dan qaṭ'ī*) yang telah ditetapkan melalui *naṣ-naṣ* al-Qur'ān dan *al-Sunnah* yang telah jelas petunjuk-petunjuknya. Bagian kedua ialah mengandung hukum-hukum yang bersifat *ijtihādī* yang pada tahapan berikutnya merupakan kajian dalam ilmu bidang fiqh dan ushul fikih, yang telah digali dan dikembangkan oleh ulama-ulama Islam. Bagian kedua inilah merupakan bagian yang terbesar dalam syariat Islam karena ia merupakan pembaharuan (*tajdīd*) dan pengembangan (*takwīr*) fiqh.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup>Masih banyak lagi contoh-contoh berupa sejarah yang menggambarkan betapa hukum Islam itu luwes dan fleksibel yang telah dipraktekkan oleh generasi sahabat Nabi SAW, yang tidak mungkin akan dipaparkan satu persatu. Diantara contoh-contoh yang penulis temukan dalam karya al-Qarḍāwī diantaranya adalah mengenai perubahan hukum mengenai pembagian tanah. Pada era Rasulullah, daerah yang berhasil ditaklukkan oleh kaum muslimin akan dibagi sesuai dengan aturan yang telah berlaku dalam al-Qur'an, dan yang empat perlima dibagi rata kepada semua saja yang ikut terlibat dalam penaklukan. Namun, kebijakan semacam itu tidak lagi dilakukan oleh khalifah 'Umar, ia membiarkan daerah yang dikuasai dimiliki oleh pemiliknya, hanya saja mereka diharuskan membayar retribusi (*al-kharrāj*). Contoh lain adalah mengenai pengkodifikasian al-Qur'an, hal itu pada zaman Nabi merupakan tindakan yang dilarang akan tetapi pada zaman khalifah 'Uthmān, secara resmi hal tersebut dilakukan mengingat semakin sedikitnya jumlah para penghafal al-Qur'an karena banyak yang telah terbunuh di perang Yamamah. Perubahan hukum/fatwa terus berlanjut hingga generasi *Tābi'īn*, *Tābi' al-Tābi'īn* dan bahkan generasi seterusnya. Di masa *Tābi'īn* misalnya, ketika 'Umar Ibn 'Abdul 'Azīz menjadi *Amīr* di Madinah, ia menerima persaksian satu orang dengan cukup disertai sumpahnya, namun ketika ia memerintah di Shām, ia menerima persaksian jika dilakukan atas dua orang, karena melihat kondisi setempat berbeda dengan kondisi yang ada di Madinah. Lihat selengkapnya, Ibid, 96-107.

<sup>135</sup>al-Qarḍāwī, *Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), 22-23.

Dengan kata lain, fiqh Islam adalah bersifat *thābit* (tetap yakni pada perkara-perkara yang bersifat *uṣūlī* dan *kullī*) dan bersifat *murūnah* (fleksibel serta mampu berkembang pada perkara-perkara yang bersifat *fār'ī* dan *juz'ī*).<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Al-Qarḍāwī, *Sharī'at al-Islām Sāliḥah li al-Taṭbīq fi Kull Zamān wa Makān*. (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997, 204-244.