

BAB IV
IMPLEMENTASI KONSEP ELASTISITAS HUKUM ISLAM
PERSPEKTIF YUSUF AL-QARḌĀWĪ

Setelah dipaparkan dalam bab III berupa konsep-konsep elastisitas hukum Islam perspektif Yūsuf al-QarḌāwī, maka dalam bab IV ini akan diuraikan contoh-contoh penerapan konsep elastisitas hukum Islam tersebut, diantaranya adalah sebagai berikut:

A. Wajibnya Zakat Profesi

1. Pendahuluan

Zakat adalah salah satu aspek penting dalam ajaran Islam, bahkan hukum zakat adalah wajib berdasarkan *naṣ* al-Qur’ān, *al-Hadīth* dan *Ijmā’*.¹ Zakat tidak hanya merupakan kewajiban yang bersifat keagamaan namun ia merupakan kewajiban harta sekaligus. Demi menggambarkan urgensitas (kedudukan) zakat ini, Al-Qur’ān menyebut kata zakat sebanyak 72 kali dengan berbagai macam derivasinya.² Secara umum kata zakat di dalam

¹Diantara ayat-ayat al-Qur’ān yang menjadi dasar kewajiban zakat adalah; QS. 02: 43, QS. 09: 103, QS. 06: 141. Adapun dasar berupa hadīth banyak sekali terdapat pada kitab-kitab hadīth, salah satunya adalah sabda Nabi SAW: *بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله, وانمحدا رسول الله, واقام الصلاة, وايتاء الزكاة, والحج, وصوم رمضان*. Seluruh ulama juga telah sepakat (*ijmā’*) atas wajibnya zakat, bahkan para sahabat Nabi SAW juga telah sepakat untuk membunuh orang yang tidak mau membayar zakat. Tidak hanya itu, orang yang mengingkari atas wajibnya zakat dihukumi kafir dan murtad. Lihat, Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, vol II (Damaskus: Dār al-Fikr, 2008), 645-646. Lihat, Muḥammad Ibn Ismā’īl al-Amīr al-Yamanī al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004), 334. Lihat pula, Abī ‘Abdillah Muḥammad Ibn Ismā’īl Ibn Ibrāhīm Ibn al-Mughirah Al-Bukhārī, *Ṣaḥīh Bukhārī* Vol I (Bairut Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009), 10.

²Muḥammad Fuad Abd al-Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufāhris li Alfāz al-Qur’ān*, Vol. IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1994). Lebih rinci al-QarḌāwī menyebutkan bahwa kata zakat (*al-zakāt*) dengan di*ma’rifatkan* disebut 30 kali dalam al-Qur’ān dan sebanyak 27 kali kata zakat satu ayat dengan kata shalat. Lihat, Yūsuf al-QarḌāwī, *Fiqh al-Zakāh*, Vol I (Bairut: Muassasah al-Risālah, 1994), 42.

Al-Qur'ān kebanyakan disebut bergandengan dengan perintah menunaikan salat.

Zakat merupakan salah satu unsur penopang dari kelima unsur bangunan Islam (baca: rukun Islam).³ Dengan demikian, bisa difahami bahwa ibadah zakat merupakan sebuah keharusan dalam pelaksanaan ajaran Islam, sehingga keberadaannya dianggap *ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrāt* atau diketahui secara otomatis adanya dan menjadi bagian mutlak atas keislaman seseorang.⁴

2. Pengertian

Zakat profesi merupakan kalimat yang terdiri dari dua suku kata yakni zakat dan profesi. Menurut etimologi, zakat merupakan kata dasar (*maṣḍar*) dari kata *zakā* (زَكَا) yang berarti berkah, tumbuh, bersih/suci dan baik, dan semuanya telah digunakan dalam al-Qur'ān dan ḥadīth.⁵ Sedangkan menurut terminologi fikih, zakat memiliki arti sejumlah harta tertentu yang telah mencapai syarat tertentu yang diwajibkan oleh Allah untuk mengeluarkan sebagiannya untuk diberikan kepada yang berhak menerima dengan persyaratan tertentu pula.⁶

Zakat bersinonim dengan *ṣadaqah* (sedekah), yaitu sedekah dalam pengertian yang wajib.⁷ Dalam Al-Qur'ān kata *ṣadaqah* dalam berbagai

³ Abd al-Rahmān al-Jazīri, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, Vol I (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 536.

⁴ Ali Yafic, *Menggagas Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 45.

⁵ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Zakāh*, Vol I (Bairut: Muassasah al-Risālah, 1994), 37-38.

⁶ Lebih lanjut al-Qarḍāwī menjelaskan bahwa penamaan harta yang wajib dikeluarkan zakatnya disebut dengan zakat, disebabkan karena setiap harta yang telah dikeluarkan zakatnya, maka harta itu akan menjadi suci, baik, berkah, tumbuh, dan berkembang. Lihat, Ibid.

⁷ Menurut al-Mawardi seperti yang telah dikutip oleh al-Qarḍāwī, kata *ṣadaqah* adalah zakat dan zakat itu adalah shadaqah, berbeda nama tetapi arti sama. Lihat, Ibid, 40.

bentuk dan derivasinya disebutkan sebanyak 154 kali.⁸ Dengan kata lain, zakat bisa juga diistilahkan dengan sedekah wajib. Hal ini disebabkan karena dalam ayat al-Qur’ān, zakat disebut dan diungkapkan dengan kata *sadaqah* yang maksudnya adalah zakat, seperti ayat:

إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب

والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang lemah hatinya, para budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah, mereka yang sedang perjalanan, sebagai ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”⁹

Sedangkan istilah *profesi* dalam terminologi Arab tidak ditemukan padanan katanya secara eksplisit. Hal ini terjadi karena bahasa Arab adalah bahasa yang sangat sedikit menyerap bahasa asing.

Di negara Arab modern, istilah *profesi* diterjemahkan dan dipopulerkan dengan dua kosakata bahasa Arab, yaitu; Pertama, *al-mihnat*. Kata ini sering dipakai untuk menunjuk pekerjaan yang lebih mengandalkan kinerja otak. Karena itu, kaum profesionalnya disebut dengan istilah *al-mihāniyūn* atau *aṣḥāb al-mihnah*. Misalnya, pengacara, penulis, dokter, konsultan hukum, pekerja kantoran, dan lain sebagainya. Kedua, *al-ḥirfah*. Kata ini lebih sering dipakai untuk menunjuk jenis pekerjaan yang mengandalkan tangan atau tenaga otot. Misalnya, para pengrajin, tukang pandai besi, tukang jahit pada konveksi, buruh bangunan,

⁸Muḥammad Fuad Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufāhris li Alfāz al-Qur’ān*, Vol. IV.

⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 09: 60.

dan lain sebagainya, karenanya mereka kemudian disebut dengan *aṣḥāb al-ḥirfah*.¹⁰

Istilah zakat profesi tergolong jenis baru dalam kategorisasi harta yang wajib dikeluarkan zakatnya.¹¹ Hal ini mengingat dalam fikih klasik bahkan hampir seluruh kitab-kitab fikih klasik menyebutkan bahwa harta yang wajib dizakati hanya lima macam, yakni emas dan perak (*al-dhahab wa al-fiddat*), hewan rumahan (*al-na‘am al-ahliyah* meliputi unta, sapi dan kambing), tanaman dan buah-buahan (*al-zurū‘ wa al-thimār*), hasil tambang (*al-ma‘dan*) dan harta perniagaan (*‘urūḍ al-tijārat*).¹²

Kenyataan semacam itu kemudian menancap dan mengakar pada diri masyarakat sehingga mereka memiliki asumsi bahkan keyakinan bahwa zakat merupakan ibadah *maḥḍah* yang bersifat *tawqīfī* (doktrin wahyu), sehingga tidak boleh hukumnya mengeluarkan zakat tanpa adanya tuntunan. Begitu pula sebaliknya, jika dalam tuntunan / syariat tidak ada maka tidak syariatkan mengeluarkan zakat. Mereka beranggapan bahwa

¹⁰Isā‘ Abduh Ahmad Ismā‘il Yahyā, *al-‘Amal al-Islām* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Arābiyah 1991), 51. Lihat, Muḥammad Yūsuf Baqā‘ī, *al-Qāmūs al-Muḥīt* (Beirut: Dār al-Fikri, 1995), 75. Lihat pula, Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Zakāh*, 487.

¹¹Istilah “baru” tersebut, hanya pada tarap penamaan saja, agar dengan mudah segera dapat dimengerti maksudnya. Sebab pada kenyataannya, zakat profesi (menurut hemat penulis), sudah dikerjakan sejak zaman para sahabat Nabi SAW. Hanya saja, pada masa itu dan pada masa-masa berikutnya hingga pada masa para imam madhhab istilah yang digunakan bukanlah zakat profesi melainkan zakat harta penghasilan (المال المستفاد). Bahkan, Imam Malik Ibn Anas dalam karyanya *al-Muwattā’* menyatakan bahwa Mu‘āwiyah Ibn Abū Ṣofyān adalah khalifah Islam pertama yang memberlakukan pemungutan zakat dari gaji, upah dan bonus/insentif terhadap prajurit Islam. Tidak hanya itu, Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, seperti yang telah dikutip oleh Wahbah al-Zuḥayli, berpendapat bahwa harta kekayaan *al-Mustaghallāt* yakni kekayaan berupa pabrik, kapal, pesawat, penyewaan rumah, jika dikembangkan dan hasil produksinya mencapai *niṣāb* maka juga wajib dikenakan zakat. Istilah zakat profesi dipopulerkan oleh al-Qarḍāwī melalui karyanya *Fiqh al-Zakāh*. Dalam karyanya tersebut al-Qarḍāwī menyamakan gaji (*al-Rawātib*) dan upah (*al-Ujūr*) dengan *al-Māl al-Mustafād*, sehingga kewajiban zakat profesi ia samakan (*qiyās*) dengan zakat *al-Māl al-Mustafād* yang telah dikenal sejak zaman sahabat Nabi SAW. Lihat, al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Zakāh*, 490-405. Lihat pula, Mālik Ibn Anas, *al-Muwattā’*, Vol. 01 (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), 121. Lihat pula, Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islām*, 865.

¹²Abd al-Rahmān al-Jazīri, *al-Fiqh ‘Alā al-Madhāhib*, 541.

perintah zakat harus dijalankan sesuai dengan teks-teks hadis yang berhubungan langsung dengan zakat khususnya dalam hal harta-harta yang wajib dizakati, tanpa memandang *'illat* ataupun konteks yang ada.¹³

Padahal, realitas masyarakat pada masa sekarang, terlebih pada era modern ini perlu sekali dikoreksi secara teliti dan mendalam tentang dinamika yang selalu berkembang, realitas telah memberikan gambaran bahwa telah banyak kelompok masyarakat yang berpenghasilan jauh lebih besar melalui profesi-preofesi tertentu yang tidak termasuk dalam kategori pewajib zakat (*muzakki*), jika penghasilan mereka dibandingkan dengan penghasilan para *muzakki* yang telah ditetapkan dalam fikih klasik.

Dalam fikih klasik, para *muzakki* selain yang telah biasa disebutkan, sama sekali belum tersentuh (baca: tidak ada) sebagai kelompok yang diwajibkan mengeluarkan zakat, karena mereka bukan peternak hewan, penambang, pedagang, petani maupun peternak hewan sehingga penghasilan mereka juga bukan dalam bentuk emas, perak ataupun pula dalam bentuk hasil bumi maupun ternak. Untuk itu, bila mengacu pada kategorisasi *muzakki* yang disodorkan fikih klasik maka sudah jelas bahwa mereka tidak termasuk ke dalamnya. Padahal, tidak menutup kemungkinan bahwa mereka berpenghasilan jauh lebih besar jika dibandingkan dengan penghasilan para petani, peternak, pedagang ataupun penambang.

¹³Karenanya, terdapat kelompok masyarakat yang menyatakan bahwa zakat profesi adalah *bid'ah* sehingga hukumnya haram. Mereka menyatakan bahwa zakat sama halnya dengan shalat, puasa dan haji yakni bersifat *tawqīfī*, sedangkan zakat profesi tidak ada satupun dalil yang menerangkannya. Selain itu, mereka berpedoman pada kaidah: الأصل في العبادة التوقيف “Hukum asal beribadah adalah petunjuk wahyu”. Lihat, Abdul Halim, “Zakat Profesi itu Bid'ah”, dalam, MediaIslamNet (14 April 2012), 01.

3. Hukum Zakat Profesi

Setelah memandang kenyataan yang pada masa sekarang, begitu pula setelah membandingkan pendapat-pendapat yang ada pada empat *madhhab* tentang harta penghasilan beserta dengan alasan masing-masing, demikian pula setelah meneliti *naş-naş* yang berhubungan dengan status zakat dalam bermacam-macam kekayaan, termasuk pula setelah memperhatikan hikmah dan maksud Pembuat syariat mewajibkan membayar zakat, dan memperhatikan kebutuhan keberlangsungan agama Islam dan umat Islam pada masa sekarang, maka al-Qarḍāwī berpendapat, harta hasil usaha (*المال المستفاد*) seperti gaji pegawai, upah karyawan, pendapatan dokter, insinyur, advokat dan yang lain-lain, yang mengerjakan profesi tertentu (*المهن الحرة*), dan juga seperti pendapatan yang diperoleh dari modal yang diinvestasikan di luar sektor perdagangan, seperti pada mobil, kapal, pesawat terbang, percetakan, tempat- tempat hiburan dan lain-lainnya, maka semuanya wajib terkena zakat, dan kewajiban zakat ini tidak disyaratkan harus genap satu tahun (*ḥaul*) melainkan dikeluarkan pada waktu ia menerima pendapatan tersebut.¹⁴ Hal ini berbeda dengan apa

¹⁴Al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Zakat*, 505. Pendapat al-Qarḍāwī tersebut merujuk pada pendapat sebagian sahabat Nabi SAW, yaitu: Ibn ‘Abbās, Ibn Mas’ūd, Mu‘āwiyah, merujuk pula atas pendapat sebagian *Tabi‘īn*, diantaranya adalah al-Zuhri, Hasan al-Baṣri dan Makhūl, dan merujuk pada ulama generasi berikutnya, yakni ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz, al-Baqir al-Ṣādiq dan Dāwud al-Zāhiri. Dalam memunculkan pendapat tersebut, al-Qarḍāwī memberikan sepuluh argumen, diantaranya adalah: Pertama, Syarat wajib dikeluarkannya zakat berupa setahun (*ḥaul*), termasuk didalamnya *al-Māl al-Mustafād*, tidak berdasarkan *naş* yang mencapai tingkat *ṣahīh* atau *ḥasan* yang dapat dijadikan pedoman dalam penetapan hukum. Ketentuan tersebut hanya berdasarkan keterangan dari ulama hadīth dan keterangan dari sebagian sahabat. Karenanya, menurut al-Qarḍāwī zakat atas profesi tertentu tidak harus menunggu genap satu tahun (*ḥaul*). Kedua, Para Sahabat Nabi SAW dan para *Tabi‘īn* berbeda pendapat mengenai *al-māl al-mustafād*. Diantara mereka ada yang mensyaratkan adanya *ḥaul* dan menurut yang lain tidak mensyaratkan *ḥaul*. Hanya saja, zakat wajib dikeluarkan pada waktu harta penghasilan tersebut diterima. Ketiga, tidak adanya *naş* dan *ijmā‘* yang jelas yang menerangkan tentang zakat *al-māl al-mustafād*

yang telah menjadi ketetapan madhhab empat yang menerangkan bahwa harta penghasilan (*al-Māl al-Mustafād*) tidak wajib zakat kecuali telah mencapai *niṣāb* dan telah genap satu tahun (*ḥaul*).¹⁵

Dasar *naṣ* yang digunakan al-Qarḍāwī dalam menetapkan wajibnya zakat profesi adalah firman Allah dalam menjelaskan sifat-sifat orang-orang yang bertaqwa, yaitu:

الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون

“Orang-orang yang beriman kepada yang gaib, dan yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian rizki yang Kami anugerahkan kepada mereka”¹⁶

Dan firman Allah:

يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة

“Wahai orang-orang yang beriman, belanjakanlah (*infaq*) sebagian dari rizki yang telah kami berikan kepadamu sebelum datang hari yang pada hari itu tidak ada lagi jual-beli, tidak ada lagi persahabatan yang akrab dan tidak ada lagi pertolongan”¹⁷

sehingga menimbulkan perbedaan pendapat dikalangan ulama madhhab. Keempat, ulama yang tidak mensyaratkan setahun (*ḥaul*) atas zakat *al-māl al-mustafād*, menurut al-Qarḍāwī lebih mendekati kepada ke-umum-an dan kemutlakan dalil-dalil *naṣ*, karena *naṣ* syariat baik berupa al-Qur’ān maupun hadīth datang dengan bentuk umum, seperti ayat: يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم “Hai orang-orang yang beriman, keluarkanlah (*infaq*) sebagian hasil usaha kalian”. Kata “*mā kasabtum*” merupakan kata yang berbentuk umum (*‘am*) yang didalamnya mencakup segala jenis pekerjaan/usaha seperti dagang, pekerjaan dan profesi. Kelima, mengeluarkan zakat setelah menerima penghasilan (tidak menunggu genap setahun) seperti halnya gaji, upah, penghasilan dari modal yang ditanamkan pada sektor selain perdagangan dan pendapatan para ahli, akan lebih bermanfaat bagi para fakir dan orang-orang yang berhak menerima zakat. Lihat selengkapnya, Al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Zakat*, 505-510. Lihat, Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islām*, 776.

¹⁵Lihat, Ibid. Ketidaksefahaman antara Al-Qarḍāwī dengan empat madhhab ini, disebabkan kerana menurut al-Qarḍāwī, keluar dari pendapat empat madhhab bukan hal yang terlarang mengingat tidak ada *naṣ* yang secara khusus mewajibkannya dan tidak ada pula keterangan dari para ulama madhhab yang mewajibkan orang lain untuk selalu mengikuti (*itbā’*) terhadap pendapat mereka. Namun sebaliknya mereka justru melarang siapa saja yang ber-*taqlīd* kepada mereka.

¹⁶Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 02: 03.

¹⁷ Ibid, 254.

Menurut al-Qarḍāwī, berdasar pada kedua ayat tersebut, Nabi SAW kemudian mewajibkan atas semua umat Islam mengeluarkan sedekah dari sebagian hartanya, sebagian hasil kerjanya atau dari sebagian apapun yang ia dapatkan. Hal itu ia dasarkan atas hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Abū Musā al-Ash‘āry, bahwa Nabi SAW bersabda:

على كل مسلم صدقة, فقالوا: يا نبي الله فمن لم يجد؟ قال: يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق قالوا: فان لم يجد؟ قال: يعين ذالحاجة الملهوف, قالوا: فان لم يستطع؟ قال: فليعمل بالمعروف وليمسك عن الشر, فإنها له صدقة

“Setiap orang Muslim wajib bersedekah.” Mereka bertanya, “Hai Nabi Allah, bagaimana yang tidak mempunyai? Beliau menjawab, “Bekerjalah untuk mendapat sesuatu untuk dirinya, lalu bersedekah.” Mereka bertanya, “Kalau tidak punya pekerjaan?” Beliau bersabda, “Tolong orang yang meminta pertolongan.” Mereka bertanya, “Bagaimana bila tidak bisa?” Beliau menjawab, “Kerjakan kebaikan dan tinggalkan kejelekan, hal itu merupakan sedekahnya”¹⁸.

Selain berdasarkan ayat dan hadīth diatas, dalam mewajibkan zakat profesi al-Qarḍāwī juga menggunakan dalil berupa keumuman firman Allah yang berbunyi:

يأيتها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم

“Wahai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu”¹⁹

Tidak hanya itu, dalam mewajibkan zakat profesi al-Qarḍāwī tidak hanya menggunakan dalil al-Qur’ān ataupun hadīth saja, namun ia juga menggunakan dalil *al-Qiyās*. Ia menyamakan zakat profesi dengan zakat

¹⁸ Al-Bukhārī, *Ṣahīh al-Bukhārī*, Vol II, 143.

¹⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, 02: 267.

petani. Ia mengutip pernyataan penulis Islam terkenal yaitu Muḥammad al-Ghazālī dalam bukunya *al-Islām wa al-Awḍā‘ al-Iqtisādīyah*, bahwa “Siapa saja yang mempunyai pendapatan tidak kurang dari pendapatan seorang petani yang wajib zakat, maka ia wajib mengeluarkan zakatnya, yakni sama dengan zakat petani tersebut, tanpa mempertimbangkan sama sekali keadaan modal dan persyaratan- persyaratannya”. Berdasarkan hal itu, seorang dokter, advokat, insinyur, pengusaha, pekerja, karyawan, pegawai, dan sebangsanya wajib mengeluarkan zakat dari pendapatannya yang besar.²⁰

4. *Niṣāb* Zakat Profesi

Sudah maklum bahwa Islam tidak mewajibkan mengeluarkan zakat atas seluruh harta benda, tidak pula memandang sedikit atau banyaknya, tetapi Islam mewajibkan zakat atas harta benda yang telah mencapai *niṣāb*, harta yang bersih dari hutang, serta lebih dari kebutuhan pokok (*al-ḥājāt al-aṣliyah*) pemiliknya. Hal itu dimaksudkan untuk menetapkan siapa saja yang tergolong orang kaya, karena zakat hanya dipungut dari orang-orang kaya tersebut.²¹ Kemudian, berapa *niṣāb* zakat profesi menurut al-Qarḍāwī?

Dalam menetapkan *niṣāb* zakat profesi, al-Qarḍāwī tidak memberikan patokan yang pasti, ia menawarkan dua alternatif. Alternatif pertama adalah meng-*qiblat* pada pendapat al-Ghazālī, bahwa *niṣāb* zakat profesi disamakan dengan *niṣāb* tanaman dan buah-buahan (*al-zurū‘ wa al-*

²⁰ al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Zakāt*, 510-511.

²¹ Ibid, 513.

thimār). Siapa saja yang memiliki pendapatan tidak kurang dari pendapatan seorang petani yang wajib mengeluarkan zakat, maka orang tersebut wajib pula mengeluarkan zakatnya. Artinya, siapa saja yang mempunyai pendapatan/penghasilan yang nilainya mencapai 5 *wasāq* dari nilai terendah yang dihasilkan oleh tanah, seperti gandum, maka dikenakan wajib zakat.²²

Jika ukuran 5 *wasāq* dikonkritkan dalam ukuran kilogram, mengingat satuan yang digunakan untuk menimbang di era modern adalah kilogram bukan lagi *wasāq*, terlebih jika mencermati biografi Indonesia dimana mayoritas tanaman yang dijadikan makanan pokok (*al-qūt*) adalah padi, maka 5 *wasāq* sama halnya dengan 815 kg beras putih²³ (bukan gabah atau gandum), tentu saja hal ini setelah debersihkan dari jerami dan kulit. Atau jika dinominalkan dengan uang maka senilai Rp. 6.275.500. Perhitungannya adalah: 815 x 7700 (harga perkilo beras saat sekarang) = 6.275.500. Jadi, jika seseorang menerima gaji atau penghasilan dengan menyisakan saldo bersih sebanyak Rp. 6.275.500 dari gaji yang diterima tersebut maka ia wajib mengeluarkan zakatnya sebesar 2,5 % atau senilai Rp. 156.888

Akan tetapi, mengingat kondisi zaman sekarang, sebagian besar pendapatan yang diperoleh masyarakat bukan berupa tanaman ataupun

²²Hal tersebut bertendensi pada hadīth: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة متفق عليه. “Hasil penen yang kurang dari lima *wasāq* maka tidak ada zakatnya”. *Muttafaq ‘Alaih*. Lebih rinci al-Nawāwī menjelaskan bahwa 5 *wasāq* merupakan *niṣāb* bagi tumbuh-tumbuhan tetkala tumbuhan tersebut telah dibersihkan dari jerami dan kulit. Lihat, Muḥy al-Dīn Abī Zakariyyā Yaḥyā Ibn Sharaf al-Nawāwī, *al-Majmū‘*, Vol. V, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2007), 46. Lihat, Muhammad Ibn Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām*, 345. Lihat pula, *Ibid*. 361

²³Konversi satuan *wasāq* dinyatakan sebagai berikut: 5 *wasāq* adalah 300 *sā’* sedangkan 300 *sā’* sama halnya dengan 1200 *mud* sebab satu *sā’* adalah 4 *mud* (300 x 4) padahal satu *mud* adalah 0,67979 kg beras putih. Jadi 1200 *mud* sama dengan 815 Kg. beras putih. Lihat, Muhammad Ibn Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām*, 345. Lihat pula, Kodifikasi Santri Angkatan 2009, *Kang Santri: Menyingkap Problematika Umat* (Kediri: Pustaka D’Aly, 2010), 375.

buah-buahan namun berupa uang maka menurut al-Qarḍāwī, alternatif kedua merupakan cara yang lebih baik dan lebih tepat, yakni menyamakan *niṣāb* zakat penghasilan (*al-Māl al-Mustafād*) dengan *al-Nuqūd* (emas dan perak), yaitu senilai 85 gram emas,²⁴ atau jika dinominalkan dalam bentuk rupiah maka sejumlah: Rp. 36.125.000 dengan perincian: 85 x 425.000 (harga emas per Desember 2012) = 36.125.000.

Namun demikian, bagi kalangan profesional yang memperoleh dan menerima pendapatan tidak teratur, kadang-kadang setiap hari, seperti pendapatan seorang dokter, kadang-kadang pada saat-saat tertentu seperti advokat dan kontraktor, begitu pula penjahit, atau sebangsanya, atau seperti sebagian pekerja yang menerima upah setiap minggu, ada pula dua minggu sekali, atau seperti kebanyakan para pegawai, yakni menerima gaji setiap bulan, maka terdapat dua cara dalam menghitung *niṣāb* nya²⁵ yaitu:

Pertama, memberlakukan *niṣāb* dalam setiap jumlah pendapatan atau penghasilan yang diterima, secara langsung. Maksudnya adalah penghasilan seseorang yang telah mencapai *niṣāb*, seperti seseorang yang memiliki gaji yang tinggi, para pegawai atau karyawan yang memiliki honorarium serta tunjangan yang besar, serta para golongan profesi yang memiliki penghasilan yang tinggi, maka kepada mereka langsung dikenakan wajib zakat, hal ini merupakan realisasi dari pendapat para sahabat dan para ulama fikih yang mengatakan bahwa penghasilan yang telah mencapai *niṣāb* wajib hukumnya mengeluarkan zakatnya pada saat

²⁴ al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Zakāt*, 513.

²⁵ Ibid, 514.

diterima.²⁶ Sedangkan gaji/pendapatan yang tidak mencapai *niṣāb* misalnya pegawai yang levelnya menengah, bahkan menengah kebawah dimana gaji mereka kecil atau pas-pasan maka tidak wajib langsung terkena wajib zakat karena belum mencapai *niṣāb*.

Kedua, mengumpulkan atau menjumlahkan pendapatan yang diterima berkali-kali tersebut dalam satu waktu yang berdekatan. Karena pada kenyataannya, jumlah pegawai atau professional yang menerima gaji atau menerima pendapatan sebesar satu *niṣāb* secara langsung tidak terlalu banyak, sehingga hal ini mengakibatkan sebagian besar dari pegawai maupun professional terlepas dari kewajiban membayar zakat. Dengan demikian, cara yang kedua ini yakni penggabungan jumlah gaji ataupun honor yang diterima dalam satu tahun dapat diberlakukan dalam rangka menghitung *niṣāb*.²⁷

Jadi, andaikata seseorang dalam tiap bulan mengumpulkan penghasilannya (penghasilan bersih, yakni sudah dikurangi kebutuhan-kebutuhan yang ada) kemudian penghasilan tersebut diakumulasikan pada waktu terdekat dan ternyata mencapai *niṣāb*, maka orang tersebut terkena hukum wajib zakat.

Adapun besar zakat yang wajib dikeluarkan atas profesi adalah seperempat puluh (ربع العشر) atau 2,5 %. Hal ini sesuai dengan keumuman *naṣ* yang telah mewajibkan dikeluarkannya zakat atas *nuqūd* sebanyak seperempat puluh.²⁸

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid, 515.

²⁸ Ibid, 519.

Sebagai contoh, Ahmad adalah seorang karyawan swasta yang berdomisili di Surabaya. Ia memiliki seorang istri dan dua anak. Penghasilan total perbulan adalah Rp. 4.650.000 jika kebutuhan pokok keluarga selama satu bulan kurang lebih Rp. 1.500.000 maka kelebihan penghasilan ahmad adalah Rp.3.150.000 perbulan. Apabila saldo ahmad perbulan rata-rata Rp. 3.150.000 maka jumlah gaji/pendapatan ahmad yang dapat dikumpulkan dalam kurun waktu satu tahun adalah Rp. 37.800.000 (lebih dari *niṣāb*). Dengan demikian Ahmad berkewajiban membayar zakat 2,5 % yaitu senilai Rp. 945.000

Perlu digaris bawahi bahwa pendapat al-Qarḍāwī tentang wajibnya zakat profesi ini hanya berlaku pada gaji atau pendapatan bersih (الصافي), dalam arti, pendapatan yang telah dikurangi oleh segala macam kebutuhan baik kebutuhan hidup, biaya sarana dan prasarana, biaya transportasi dan lain sebagainya. Dalam istilah lain, dapat dijelaskan bahwa sisa gaji atau pendapatan selama setahun, wajib dikeluarkan zakatnya jika sisa gaji tersebut mencapai *niṣāb*, sedangkan gaji ataupun pendapatan selama setahun yang tidak mencapai *niṣāb* maka tidak wajib zakat.²⁹

Tidak hanya itu, seseorang yang telah mengeluarkan zakat atas penghasilannya pada waktu ia menerima penghasilan tersebut, maka ia tidak lagi wajib mengeluarkan zakat pada waktu genap satu tahun (*ḥaul*), sehingga tidak terjadi kewajiban mengeluarkan zakat dua kali pada satu kekayaan dalam satu tahun.³⁰

²⁹ Ibid, 517.

³⁰ Ibid, 518.

B. Urgensitas Fikih *al-Aqalliyyāt* Atas Muslim Minoritas

1. Pendahuluan

Syariat Islam merupakan syariat yang abadi, kekal dan tidak mengenal kasta, derajat, keadaan ataupun medan. Bagaimanapun keadaan manusia, kapanpun dan dimanapun, umat Islam akan selalu dituntut untuk memenuhi kewajibannya sebagai hamba Allah sesuai dengan kadar kemampuan yang dimiliki oleh mereka.³¹ Kewajiban yang tidak mengenal status sosial, apakah seorang pejabat, penguasa, rakyat, pria, wanita, kaya, miskin, atau hidup di negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam atau sebaliknya hidup ditengah-tengah komunitas yang tidak seagama. Selama masih mengaku beragama Islam maka apapun tuntutan (*taklīf*) agama Islam wajib dilaksanakan.

Hal itu tentu saja memunculkan problem baru bagi sebagian pemeluk agama Islam yang hidup ditengah-tengah komunitas masyarakat yang beragama non muslim khususnya yang ada di negara-negara barat. Dimana mereka dihadapkan pada kenyataan lingkungan yang sama sekali tidak mendukung untuk dilaksanakannya tuntutan agama dengan sepenuhnya dalam setiap aspek kehidupan.

³¹Sesuai dengan firman Allah dalam surat *al-Taghābun* ayat 16: فاتقوا الله ما استطعتم (Takutlah kalian semua kepada Allah semampumu), dan firman Allah dalam surat *al-Baqarah* ayat 286: لا يكلف الله نفسا الا وسعها (Allah tidak membebani seseorang kecuali dengan kesanggupannya).

Sebagai contoh ingin melaksanakan salat jum'at di masjid, mencari masjid sulit bahkan terkadang tidak dijumpai, mencari makanan halal sangat sulit didapat karena lingkungan masyarakatnya terbiasa makan dengan makanan yang diharamkan oleh Islam, menjaga kesucian dari najis hampir tidak mungkin dicapai karena karena anjing merupakan hewan yang lazim menjadi piaraan, ingin membayar zakat tidak bisa karena tidak ada *aṣnāf*. Hal ini berbeda jauh dengan hidup ditengah-tengah masyarakat yang mayoritas memeluk agama Islam dimana sarana dan prasarana ibadah tersedia dimana-mana, pranata sosial, undang-undang pemerintah, peraturan daerah dan lain sebagainya memberikan kelonggaran bahkan menyediakan waktu atas seorang muslim untuk melaksanakan perintah agamanya.

Bermula dari kenyataan semacam itu, begitu pula karena melihat realitas fikih klasik yang tidak mampu secara jelas dan tegas menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi oleh muslim minoritas khususnya yang hidup di negara-negara barat, terlebih tetkala menilik fikih klasik yang ditulis pada masa lampau merupakan produk ilmiah para pakar yang hidup di wilayah yang mayoritas penduduknya adalah muslim, dimana problematika modernitas yang dihadapi minoritas muslim pada zaman sekarang belum sempat dirasakan oleh mereka, maka al-Qarḍāwī menggagas sebuah formulasi hukum fikih yang disebut dengan *fiqh al-Aqalliyāt* (fikih minoritas) yang bisa digunakan sebagai *way out solution* yang mampu memberikan jawaban atas persoalan-persoalan kekinian, persoalan yang belum ter-*cover* dalam fikih klasik khususnya persoalan

yang dialami mereka yang hidup di negara-negara barat yang selalu bergumul dengan berbagai macam persoalan keagamaan yang muncul akibat minoritas yang mereka sandang dengan tidak mengabaikan dan meninggalkan kewajiban mereka sebagai seorang muslim dengan tanpa mengesampingkan *naṣ-naṣ* syariat sebagai pilar utama.³²

Dengan dimunculkannya *fiqh al-Aqalliyāt* oleh al-Qarḍāwī ini, masyarakat muslim minoritas yang hidup di negara-negara yang mayoritas penduduknya tidak menganut agama Islam diharapkan mampu hidup dengan damai dan tentram, mampu menjalankan aktifitas sehari-harinya dengan lancar sambil berdampingan dan bekerjasama dengan masyarakat yang tidak satu keyakinan dengan tanpa diganggu oleh perbedaan keyakinan, suku maupun bangsa.

2. Pengertian

Terma *fiqh al-Aqalliyāt* (فقه الأقليات) terdiri dari dua suku kata: *fiqh* (فقه) dan *al-aqalliyāt* (الأقليات). Kata *fiqh*, jika dalam Kamus Bahasa Indonesia ditulis dengan kata fikih, memiliki arti “Ilmu tentang hukum Islam”,³³ namun secara etimologi menurut Jamal al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Asnāwī dalam karyanya *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl* seperti yang dikutip oleh Imam Mawardi, bermakna memahami. Adapun secara terminologi didefinisikan sebagi “Mengetahui hukum-hukum Allah yang

³²Menurut Imam Mawardi, kehadiran *fiqh al-Aqalliyāt* ini sesungguhnya berawal dari akumulasi kegelisahan masyarakat minoritas muslim di Barat ketika harus melakukan sesuatu yang berkaitan dengan keagamaan mereka. Di satu sisi, mereka harus taat pada ajaran yang mereka yakini sempurna sementara di sisi yang lain ada ketidaksesuaian antara ketentuan-ketentuan fikih klasik yang mereka fahami dan realitas sosial budaya di tempat mereka tinggal. Lihat, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Sharī‘ah dari Konsep ke Pendektan* (Yogyakarta: PT. LKIS Printing Cemerlang, 2010), 114-115.

³³Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 409.

berkenaan dengan perbuatan *mukallaf*, baik yang bersifat wajib, sunnah, haram, makruh ataupun sunnah.³⁴

Sedangkan *al-Aqalliyyāt* secara terminologi adalah suatu kelompok masyarakat yang hidup di suatu negara yang berbeda dari kebanyakan penduduk setempat dalam hal agama, *madhhab*, bahasa dan hal-hal yang bersifat mendasar lainnya yang menjadikan mereka berbeda antara satu dengan yang lain, seperti halnya kaum muslim minoritas yang berada ditengah-tengah masyarakat kristen yang ada di Barat, atau ditengah-tengah masyarakat penganut agama Hindu yang ada di India, yang berbeda jauh dari sisi akidah dan agama.³⁵

Konsepsi fikih (*al-fiqh*) dalam kaitannya dengan minoritas muslim, memiliki makna yang berbeda dengan makna fikih yang berkembang pada kajian fikih klasik.³⁶ Kata fikih dalam terma *fiqh al-aqalliyyāt* adalah mengikuti definisi yang diungkapkan oleh Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī,³⁷ yaitu fikih yang mengikuti makna umum yang dikandung oleh hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī: *من يرد الله خيرا يفقهه في الدين* (Barang siapa yang oleh Allah dikehendaki baik, maka dia akan

³⁴Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas* 119.

³⁵Al-Qarḍāwī, *fi Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah*, (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 15.

³⁶Konsepsi fikih klasik dengan *fiqh al-Aqalliyyāt* memiliki perbedaan dalam makna dan pemahaman. Diantaranya adalah; Pertama kembalinya makna fikih pada awal-awal kodifikasi yang memiliki cakupan yang luas. sedangkan *fiqh al-Aqalliyyāt* di desain untuk memberikan panduan tentang hal-hal yang dilarang dan yang boleh khusus bagi minoritas muslim yang tinggal di negara barat yang tidak bersistem pemerintahan Islam. Kedua, pemaknaan *Dār al-Islām* yang mengalami pergeseran, dari negara yang diatur dengan hukum Islam menjadi semua Negara dimana saja yang didalamnya terdapat umat Islam yang diberi kebebasan untuk menjalankan agamanya. Ketiga, konsepsi *maqāṣid al-Shar‘ah* yang pada mulanya hanya pada tataran abstrak kemudian beralih menuju pada tataran yang lebih bersifat aplikatif dan inklusif. Lihat selengkapnya, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas* 119-120.

³⁷Tokoh yang dianggap sebagai pendiri *fiqh al-aqalliyyāt* selain al-Qarḍāwī, ia telah menulis karya yang secara khusus membahas terma *fiqh al-Aqalliyyāt* dengan judul *Nazariyyāt Ta’sisiyyah fi Fiqh al-Aqalliyyāt*. Lihat, Ibid, 18.

difahami (*yufaqqihhu*) dalam masalah agamanya).³⁸ Dalam konteks hadith tersebut, persoalan dalam agama bukan hanya mencakup masalah hukum saja namun juga mencakup masalah akidah, akhlaq dan segala problematika kehidupan yang dialami oleh minoritas muslim.³⁹

Dengan kata lain *fiqh al-aqalliyāt* adalah formulasi fikih yang diperoleh dari *reinterpretasi* terhadap dalil-dalil *sharī* ketika dihadapkan pada kondisi yang serba baru pada masyarakat modern barat dengan menggunakan piranti berupa *ijtihad* dan menggunakan landasan dasar berupa *Maqāsid al-Sharī‘ah*.⁴⁰

3. Sumber-Sumber *Fiqh al-Aqalliyāt*

Al-Qarḍāwī, menyatakan bahwa sumber (*al-Maṣādir*) fikih *Fiqh al-Aqalliyāt* adalah sebagaimana sumber primer fikih pada umumnya, hanya saja pembeda yang ada pada *fiqh al-Aqalliyāt* adalah karena ia memiliki

³⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. I, 27.

³⁹ Bermula dari hal tersebut, al-Qarḍāwī menjelaskan tujuan dan obyek kajian *fiqh al-Aqalliyāt* sebagai berikut: 1. Menolong muslim minoritas baik bersifat individu, keluarga ataupun bermasyarakat supaya mampu menjalankan kewajiban-kewajibannya sebagai pemeluk agama Islam dengan baik dan terbebas dari kesulitan-kesulitan; 2. Membantu mereka menjaga dan memelihara intisari kepribadian Islam (*al-Shakhsīyah al-Islāmiyah*) berupa mewujudkan akidah, syiar, nilai, akhlaq dan lainnya, sehingga shalatnya, ibadahnya, hidupnya dan matinya tetap terjaga hanya semata-mata karena Allah; 3. Mengupayakan terwujudnya kelompok masyarakat Islam yang mampu menunaikan salah satu kewajiban syariat Islam berupa menyampaikan risalah Islam yang universal, berdakwah kepada masyarakat yang hidup di sekeliling mereka, dimana hal ini merupakan bentuk realisasi firman Allah dalam surat *Yūsuf* ayat 108: *قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني* “Katakanlah, ini adalah jalan (agama)ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku, mengajak kepada Allah dengan hujjah yang nyata”; 4. Menyumbang pada mereka atas hak-hak mereka, kebebasan beragama, budaya, sosial, ekonomi, politik sehingga dapat menikmati itu semua dengan tanpa tekanan dan kekurangan; 5. Dengan *fiqh al-Aqalliyāt* diharapkan mampu menolong masyarakat muslim minoritas melaksanakan berbagai kewajiban mereka, mulai dari sudut agama, budaya, sosial dan lain-lain sehingga menutup munculnya beraneka ragam bentuk penyelewengan, baik bersifat diniawi maupun ukhrawi; 6. Menjawab berbagai persoalan yang muncul, mengatasi permasalahan-permasalahan baru yang timbul tetkala bergaul dan bersosial dengan kaum non muslim. Lihat, Al-Qarḍāwī, *fi Fiqh al-Aqalliyāt*, 34-35.

⁴⁰ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 26.

pembaharuan serta sudut pandang yang sedikit berbeda terhadap sumber-sumbernya. Berikut uraian mengenai hal tersebut:

- a. Berpegang pada induk segala sumber, yaitu al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan sumber pertama bagi *fiqh al-Aqalliyāt* mengingat ia merupakan kitab undang-undang yang memberikan penekanan terhadap hal-hal yang bersifat umum dan hal-hal yang bersifat prinsip sehingga tidak menyinggung pada hal-hal yang bersifat cabang dan rincian. Bahkan, sunnah Nabi yang semula merupakan respon terhadap suatu kejadian yang khusus dan terjadi pada waktu yang juga tertentu harus pula difahami sejalan dengan prinsip-prinsip al-Qur'an.⁴¹
- b. Berpegang pada Sunnah. Lebih rinci al-Qardāwī menjelaskan bahwa ulama telah menetapkan bahwa sunnah sebagian darinya adalah mengandung unsur *tashrī'* dan sebagian tidak mengandung unsur *tashrī'*. Yang mengandung unsur *tashrī'* terbagi menjadi dua yaitu bersifat umum (boleh di jadikan pedoman) dan bersifat khusus (tidak boleh diikuti), ada pula yang bersifat kekal dan ada pula yang bersifat temporal (*mu'aqqat*). Tidak hanya itu, apapun yang pernah dilakukan Nabi SAW adakalanya yang berdimensi fatwa (wahyu) dan penyampaian risalah (*tabligh*), adakalanya sebatas pernyataan dari seseorang yang berstatus sebagai pemimpin umat dan kepala negara.⁴²

⁴¹ al-Qardāwī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt*, 37.

⁴² Ibid. Dalam karyanya *Kayfa Nata'āmal ma' al-Sunnah al-Nabawiyah*, secara rinci al-Qardāwī menjelaskan bagaimana posisi sunnah yang sebenarnya sebagai sumber hukum kedua dalam Islam. Dalam karya tersebut al-Qardāwī memberikan panduan bagaimana seharusnya memahami sunnah dengan baik dan benar. Dalam buku tersebut ia paparkan dengan panjang lebar mengenai

- c. Setelah al-Qur'ān dan Sunnah, sumber *fiqh al-Aqalliyāt* ketiga adalah *ijmā'*. Al-Qarḍāwī mengingatkan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan *ijmā'* atau didasarkan atas kemaslahatan temporal maka harus selalu memperhatikan perkembangan yang ada, sehingga jika terdapat hal-hal yang menghendaki terjadinya perubahan hukum maka hukum yang telah ditetapkan juga harus berubah.⁴³
- d. Sumber berikutnya adalah *qiyās* dengan segala syarat dan ketentuannya. Logika yang dipakai al-Qarḍāwī menggunakan *qiyās* sebagai salah satu sumber *fiqh al-aqalliyāt* adalah syariat tidak akan membedakan diantara dua benda yang tidak sama sebagaimana syariat tidak pula menyamakan dua benda yang berbeda. Selain itu, *qiyās* dijadikan *maṣādir fiqh al-Aqalliyāt* kerana seorang *faqīh* tidak akan mungkin menggunakan metode ini kecuali jika faktor yang dijadikan tumpuan diputuskannya sebuah hukum (*'illat*) telah jelas.⁴⁴
- e. *Fiqh al-Aqalliyāt* selain menggunakan sumber-sumber diatas juga menggunakan sumber hukum yang bersifat *mukhtalaf fih* yaitu *Istiṣlāh*, *Istiḥsān*, *Sadd al-Dharāi'*, *Shar' Man Qablanā*, *'Urf*, *Istiṣhāb*, dan *Qawl Ṣaḥābī*.

Selain berdasarkan sumber-sumber diatas, dalam menggagas *Fiqh al-Aqalliyāt*, al-Qarḍāwī menyertakan sembilan prinsip metodologis yang ia sebut dengan sendi-sendi fikih minoritas (*Rakāiz al-Fiqh al-Aqalliyāt*) yang

kedudukan, fungsi dan bagaimana kita memberlakukannya. Lihat, al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma' al-Sunnah al-Nabawiyah* (Bairut: Dār al'Arābiyah li al-'Ulūm, 2006), 109-216.

⁴³ Ibid, 39.

⁴⁴ Ibid.

harus selalu diperhatikan. Tanpa menggunakan prinsip-prinsip tersebut, meminjam istilah Imam Mawardi, *Fiqh al-Aqalliyāt* akan mandul dan tidak akan memberikan solusi pada permasalahan-permasalahan yang terjadi dalam masyarakat khususnya muslim minoritas: *Pertama*, fikih minoritas tidak akan pernah ada tanpa adanya ijtihad kontemporer yang lurus. Tanpa adanya ijtihad hukum Islam akan mengalami stagnasi karena tidak mampu memberikan solusi yang tepat atas problem kontemporer.⁴⁵ *Kedua*, selalu memperhatikan kaidah-kaidah fikih yang bersifat universal (*al-Qawā'id al-Fiqhiyah al-Kulliyah*).⁴⁶ *Ketiga*, memperhatikan fikih realitas (*al-Fiqh al-Wāqi'*) yang terjadi.⁴⁷ *Keempat*, menekankan pada fikih kolektif (masyarakat) dan bukan pada fikih individu. *Kelima*, *fiqh al-Aqalliyāt* dibangun diatas metode yang memudahkan (*manhaj al-taysir*). *Keenam*, memperhatikan kaidah *تغير الفتوى بتغير موجباتها*. *Ketujuh*, dalam

⁴⁵Mengingat betapa pentingnya melakukan ijtihad, al-Qarḍāwī menulis sebuah karya yang secara khusus membahas tentang seluk-beluk ijtihad dengan judul buku *al-Ijtihād Fi al-Sharī'ah al-Islāmiyah*. Dalam karyanya tersebut ia menyatakan bahwa terdapat dua model ijtihad yang bisa dikembangkan pada era moderen, yaitu: *Pertama*, *Ijtihād Tarjīhī Intiqā'i* adalah memilih pendapat-pendapat yang telah dikemukakan oleh ulama terdahulu dengan menentukan pendapat mana yang lebih kuat dan lebih dekat dengan keberpihakannya terhadap realisasi *Maqāsid al-Sharī'ah*; *Kedua*, *Ijtihād Ibdā'i Inshā'i* yaitu ijtihad untuk menemukan hukum baru atas problematika baru yang tidak ditemukan perbandingannya pada kajian fikih sebelumnya. Ijtihad yang kedua ini memiliki ranah yang luas karena permasalahan-permasalahan yang (khususnya) dihadapi oleh muslim minoritas sangat beragam dan kompleks. Selain itu, ijtihad kedua ini menurut al-Qarḍāwī sebagai reinterprestasi hadīth: *إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها* "Sesungguhnya Allah mengutus kepada umat ini (umat Muhammadiyah) atas tiap-tiap seratus tahun, orang yang memperbaharui agamanya". Lihat selengkapnya, al-Qarḍāwī, *al-Ijtihād fi al-Sharī'ah al-Islāmiyah Ma'a Nazarāt Tahliyah fi al-Ijtihād al-Mu'āṣir* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), 114. Lihat pula, Ibid, 41.

⁴⁶Terdapat empat puluh (40) kaidah fikih yang digunakan al-Qarḍāwī sebagai dasar ditetapkannya *fiqh al-Aqalliyāt*, diantaranya adalah:

الأمر بمقاصدها، العادة محكمة، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لا ضرر ولا ضرار، الضرر يدفع بقدر الإمكان، يزال بقدر الإمكان، المشقة تجلب التيسير، إذا ضاق الأمر اتسع، درء المفسد أولى من جلب المصالح، الأصل في الأشياء الإباحة، أعمال القلوب أفضل من أعمال الجوارح

⁴⁷Maksudnya adalah, seorang mujtahid ketika ia berijtihad tidak akan membuahkan hasil sebagaimana yang diharapkan dan tidak akan memperoleh apa yang dimaksud kecuali dengan cara menggabungkan antara *naṣ* atau dalil-dalil yang telah ada dengan realitas yang ada pada saat itu. Mengenai hal itu, Al-Qarḍāwī mengutip pernyataan Ibn al-Qayyim bahwa seorang mufti tidak akan mampu memberi fatwa dengan benar kecuali harus faham dua hal, salah satunya adalah harus faham realitas saat itu berserta faham hukum fikihnya.

menetapkan hukum memperhatikan tahapan-tahapan (*al-Tadarruj*). *Kedclapan*, mengetahui hal-hal yang menjadi kebutuhan manusia baik yang bersifat primer (*al-Darūrāt*) maupun sekunder (*al-Hajāt*). *Kesembilan*, membebaskan diri dari keterikatan madhhab.⁴⁸

4. Contoh-Contoh Hukum *Fiqh al-Aqalliyāt*

a. Salat *Jum‘at* Sebelum Tergelincir Matahari dan Sesudah *‘Aṣar*

Mayoritas ulama fikih menyatakan bahwa waktu salat *jum‘at* adalah sama seperti waktu salat dhuhur yaitu mulai saat tergelincirnya matahari sampai pada saat bayangan suatu benda menyamai benda tersebut, karenanya tidak boleh melakukan melakukan salat dhuhur atau salat jumat mendahului atau lebih akhir daripada waktu tersebut. Namun dalam terma fikih minoritas, bagi masyarakat yang ada di negara barat terlebih ketika mereka ada pada musim dingin dimana waktu untuk salat dhuhur sangat pendek sehingga tidak mencukupi untuk melakukan salat jumat dengan sempurna sebagaimana mestinya atau disebabkan karena tidak memiliki kesempatan untuk melaksanakannya karena dalam kondisi belajar atau sedang dalam keadaan bekerja maka menurut al-Qarḍāwī bagi mereka boleh hukumnya melaksanakan salat jumat pada saat sebelum atau sesudah waktu dhuhur.⁴⁹

⁴⁸Al-Qarḍāwī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt*, 40-60. Lihat pula, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 137-139.

⁴⁹Hal itu didasarkan pada pendapat dua madhhab yaitu *Malikī* dan *Ḥanbalī*. Menurut ulama madhhab *Mālikī* bahwa batas akhir waktu shalat jumat berlangsung hingga terbenamnya matahari (*al-ghurūb*) atau sedikit sebelum terbenamnya matahari. Adapun mengenai awal waktu sholat

b. Meninggalkan Kewajiban Berqurban (ترك الأضحية)

Terkala negara-negara Eropa banyak yang terkena wabah penyakit khususnya penyakit yang menyerang hewan ternak seperti halnya penyakit sapi gila dan penyakit yang menyerang kuku dan mulut kambing, menyebabkan banyak kalangan mengingatkan jangan mengkonsumsi daging keduanya, bahkan melarang kaum muslim untuk tidak melaksanakan ibadah qurban dengan menggunakan kedua hewan tersebut karna khawatir semakin merebak dan meluasnya penyakit tersebut sehingga siapapun ikut akan terkena dampak dari wabah.

Menanggapi hal tersebut al-Qarḍāwī menjelaskan bahwa jika dengan memakan daging sapi, unta, kambing dari hewan qurban justru menimbulkan kemadlaratan terhadap keselamatan jiwa manusia maka haram hukumnya mengambil daging tersebut. Tubuh dan jiwa manusia merupakan titipan Tuhan, wajib hukumnya atas manusia merawat dan menjaganya dari segala macam hal-hal yang menyebabkan rusaknya. Oleh karenanya meninggalkan ibadah qurban hukumnya lebih wajib dari pada melaksanakannya sebab dengan meninggalkan ibadah qurban berarti sama halnya dengan menjaga keselamatan dan kesejahteraan jiwa diri sendiri dan orang banyak.⁵⁰

jumat adalah mengikuti pendapat ulama madhhab Hanbali bahwa waktu shalat jum'at sama seperti waktu shalat 'ied yakni mulai kira-kira sepuluh menit setelah terbitnya matahari sampai pada seperempat jam sebelum masuk pada waktu dhuhur., Al-Qarḍāwī, *fi Fiqh al-Aqalliyāt*, 72-75. Lihat pula, al-Jazirī, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, Vol. I, 341-342.

⁵⁰Hal tersebut didasarkan pada ayat: ولا تقتلوا أنفسكم إن الله بكم رحيمًا kemudian ayat: ولا تلقوا بأيديكم إلى الأضرار ولا ضرر ولا ضرار لاضرر ولا ضرار لاضرر. begitu pula didasarkan pada hadīth: إن لبدنك عليك حقا dan kaidah fikih لا تضر ولا ضرر dimana maksud dari kaidah ini adalah tidak diperbolehkan seseorang melakukan sesuatu yang

c. Men-*jama* ‘Salat Maghrib dan ‘Isyā’ Di Rumah

Sebagaimana yang telah digambarkan oleh al-Qur’ān pada surat al-*Nisā*’ ayat 103 bahwa salat merupakan ibadah *farḍu* yang telah ditentukan waktunya (كتابا موقوتا). Sudah maklum bagi kaum muslimin di manapun tempatnya bahwa ketentuan waktu salat banyak sekali ditemukan keterangannya pada hadīth-hadīth *mutawātir*. Masing-masing dari kelima salat tersebut memiliki waktu tersendiri dan tidak bisa dirubah. Salat harus dilakukan tepat pada waktunya, tidak boleh didahulukan atau diakhirkan dari waktu yang semestinya kecuali jika terdapat hal-hal yang memperbolehkan memindah dan mengumpulkan dua salat dilakukan dalam satu waktu yang dalam istilah fikih disebut dengan istilah *jama*’.

Hampir seluruh kajian pada fikih klasik menyebutkan bahwa mengumpulkan dua salat dalam satu waktu (*jama*’) boleh dilakukan asal memenuhi tiga syarat, yaitu disebabkan kerana sakit, disebabkan karena adanya hujan deras (bagi orang yang membiasakan berjamaah), dan karena masih dalam keadaan perjalanan (*dawām al-safar*). Selain ketiga alasan tersebut tidak boleh hukumnya men-*jama*’ salat.⁵¹

Kendati demikian menurut al-Qarḍāwī bagi masyarakat yang hidup di negara Barat tetkala musim panas (فترة الصيف), dimana waktu

bisa menyebabkan kerusakan atas dirinya ataupun kerusakan atas orang lain. Al-Qarḍāwī, *fi Fiqh al-Aqalliyāt*, 85-86.

⁵¹Shihāb al-Dīn Abī al-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, Vol. 1 (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010), 325-329. Lihat pula, Taqiyy al-Dīn Abī Bakr Muḥammad al-Ḥusaynī al-Dimashqī, *Kifāyat al-Akhyār* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), 202-208.

salat maghrib sangat panjang hingga mencapai larut malam dan bahkan terkadang melampaui tengah malam sedangkan tidak mungkin setiap hari harus begadang hanya untuk menunggu datangnya waktu ‘isyā’, padahal agama tidak menghendaki adanya hal-hal yang memberatkan, di sisi lain keesokan harinya mereka pagi-pagi sekali harus segera melaksanakan rutinitas, maka menurut al-Qarḍāwī bagi mereka boleh men-*jama*‘ antara salat magrib dan ‘isyā’ selama musim panas berlangsung, sebagaimana diperbolehkannya men-*jama*‘ antara salat dhuhur dan asar selama berlangsungnya musim dingin (فترة الشتاء) karena begitu pendeknya waktu siang.⁵²

C. Penghalalan Kawin *Misyār*

a. Pengertian

Istilah kawin *misyār* terdiri dari dua suku kata, yaitu kawin dan *misyār*. Kata kawin dalam Kamus Bahasa Indonesia dipadankan dengan kata nikah.⁵³ Mengenai definisi nikah (*al-nikāh*) para ulama fikih dalam memberikan makna secara etimologi hampir semuanya serupa yaitu menggabungkan (*al-Dam*), mengumpulkan / menyatukan (*al-ijtimā*‘) dan

⁵²Al-Qarḍāwī, *fi Fiqh al-Aqalliyāt*, 79. Dasar yang digunakan al-Qarḍāwī sebagai dalil diperbolehkannya melakukan praktek *jama*‘ salat di rumah dengan tanpa memenuhi persyaratan sebagaimana yang telah disyaratkan oleh mayoritas ulama fikih adalah hadīth yang diriwayatkan oleh sahabat Ibn ‘Abbās yaitu صلى رسول الله ص م الظهر والعصر جمعاً، والمغرب والعشاء جمعاً، في غير خوف ولا سفر جمع رسول الله ص م بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء: ما أراد الى ذلك؟ قال: أراد الا يخرج امته بالمدينة من غير خوف ولا مطر. قيل لابن عباس: ما أراد الى ذلك؟ قال: أراد الا يخرج امته. Lihat, Muslim Ibn al-Ḥajāj Abū al-Ḥusayn al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bairut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arābī, Tth), 489.

⁵³Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, 654.

saling menjalin / memasuki (*al-tadākhu*),⁵⁴ sedangkan menurut terminologi masing-masing ulama berbeda dalam memberikan pengertian namun substansinya sama. Golongan *Hanafiyyah* mendefinisikan nikah adalah akad yang dapat memberikan manfaat bolehnya bersenang-senang dengan pasangannya. Menurut ulama *Shāfi'iyah* adalah akad yang mengandung ketentuan bolehnya melakukan senggama (*al-waṭ'i*) dengan menggunakan kata *nikah* atau kata *tazwīj* atau kata yang bersinonim dengan keduanya. Menurut golongan *Mālikiyyah* adalah akad yang mengandung ketentuan hukum semata-mata untuk membolehkan senggama (*waṭ'i*), bersenang-senang dan menikmati apa yang ada pada diri wanita yang boleh dinikahinya. Menurut *Hanabilah* adalah akad dengan menggunakan lafad *nikāh* atau *tazwīj* guna untuk memperoleh kesenangan dengan wanita.⁵⁵ Sedangkan menurut Wahbah Zuhayli nikah adalah akad perkawinan yang ditetapkan oleh *shara'* bahwa seorang suami dapat bersenang-senang dengan seorang istri dan memanfaatkan kehormatan dan seluruh tubuhnya.⁵⁶ Setiap kata nikah (نكاح) yang terdapat dalam al-Qur'ān seperti yang telah disampaikan oleh Ibn Qudāmah dalam kitabnya al-Mughnī adalah bermakna perkawinan (التزويج).⁵⁷

⁵⁴Muhammad Ibn Mahmud Ibn Muṣṭafā al-Iskandariyyah, *Masā'il Fi al-Zawāj wa al-Ḥaml wa al-Wilādah* (Bairut: Dār Ibn Hazm, 2002), 13. Lihat pula, Ḥusayn Ibn Muḥammad al-Maḥalī al-Shāfi'ī, *al-Ifṣāḥ 'an 'Aqd al-Nikāh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah* (Suriyah: Dār al-Qalam al-'Arābī, 1995), 24.

⁵⁵Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Arba'ah*, 707.

⁵⁶Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, Vol. IX (Bairut: Dār al-Fikr, 1999), 356. Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), disebutkan bahwa Perkawinan menurut hukum Islam adalah akad yang sangat kuat atau *mīthāqan ghalīdhā* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan Ibadah. Lihat, Dirjen Bimbingan Islam Depaq RI, *Ilmu Fikih*, Vol. II (Jakarta: P3 dan SPTA, 1995), 49.

⁵⁷Muhammad Ibn Mahmūd Ibn Muṣṭafā al-Iskandariyyah, *Masā'il Fi al-Zawāj*, 14.

Mengenai istilah kawin *misyār*, al-Qarḍāwī mengakui bahwa tidak ditemukan makna *misyār* dengan pasti, hanya saja istilah tersebut berkembang disebagian besar negara-negara Teluk. Makna *misyār* menurut mereka adalah “lewat dan tidak lama-lama bermukim”.⁵⁸ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa tidak ada definisi yang pas untuk menjelaskan istilah kawin *misyār*, hanya saja setelah ia melihat praktek kawin *misyār* yang marak terjadi di lingkungan masyarakat khususnya masyarakat modern di kawasan Timur Tengah maka ia kemudian menyimpulkan satu definisi bahwa kawin *misyār* adalah:

وهو الزواج الذي يذهب فيه الرجل الى بيت المرأة ولا تنتقل المرأة إلى بيت الرجل
وفي الغالب تكون هذه زوجة ثابتة

“Yaitu suatu perkawinan dimana seorang laki-laki (suami) mendatangi kediaman seorang perempuan (istri), dan sang perempuan tidak pindah ke rumah sang laki-laki, dan pada umumnya laki-laki itu memiliki istri yang permanen (sah).”⁵⁹

Dari definisi diatas dapat diambil pengertian bahwa kawin *misyār* merupakan sebuah perkawinan yang mengarah kepada kemudahan, khususnya bagi suami. Ia tidak lagi berkewajiban memberi tempat tinggal, nafkah lahir dan hal-hal lain terhadap istri yang ia nikahi dengan cara *misyār* dan tidak pula memberikan sesuatu yang bersifat sama diantara kedua orang istri.⁶⁰ Ungkapan tersebut tetkala diamati maka sesuai dengan

⁵⁸ Al-Qarḍāwī, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Vol. III (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 359.

⁵⁹ Al-Qarḍāwī, *Zawāj al-Misyār Ḥaqīqatuh wa Ḥukmuh* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005), 09. Lihat pula, al-Qarḍāwī, *Hady al-Islām Fatāwā Mu‘āṣirah*, Vol III (Kairo: Dār al-Qalam li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2001), 289.

⁶⁰ Hal itu berbeda sama sekali dengan pernikahan pada umumnya dimana dalam pernikahan dikenal dengan istilah hak dan kewajiban. Masing-masing diantara suami dan istri memiliki hak dan kewajiban yang sama. Seorang suami berkewajiban membayar mahar, memberi nafkah baik

tujuan kawin *misyār* yang disampaikan oleh al-Qarḍāwī. Ia menyatakan bahwa tujuan kawin *misyār* adalah agar suami dapat bebas dari kewajiban terhadap istri keduanya untuk memberikan tempat tinggal, memberikan nafkah dan memberikan hak yang sebanding dengan istri pertama.⁶¹ Jadi, jika difahami secara sederhana maka kawin *misyār* adalah sebuah perkawinan yang tidak ada nafkah, tidak ada tempat tinggal dan lain sebagainya, yang ada hanyalah kepuasan seksual semata. Artinya, seorang suami tidak dituntut untuk membayar maskawin penuh, nafkah, pakaian, tempat tinggal dan lain-lain melainkan dia hanya berkewajiban memenuhi kebutuhan biologis sang istri dan mereka tidak pula tinggal dalam satu rumah.⁶²

b. Hukum Nikah *Misyār*

Menurut al-Qarḍāwī, kawin *misyār* (*zawāj al-misyār*) hukumnya adalah boleh (halal) yakni perkawinan dimana seorang laki-laki (suami) tidak memberikan nafkah kepada istri meliputi makanan, tempat tinggal, dan pakaian. Ia hanya berkewajiban memberikan kepuasan nafkah batin

nafkah lahir maupun batin, bahkan suami berkewajiban memikul seluruh beban dan tanggungan anak-anak dan istrinya. Tidak hanya itu, para *fiqahā'* madhhab empat telah sepakat bahwa nafkah untuk istri itu hukumnya wajib. Namun demikian disisi yang lain suami punya hak atas istrinya yaitu mendapatkan pelayanan yang paripurna. Begitu pula sebaliknya, seorang istri mempunyai kewajiban untuk melayani suami dengan pelayanan yang maksimal tapi dia juga punya hak untuk mendapatkan tempat tinggal, pakaian, nafkah dan sebagainya atas suami. Lihat, al-Nawāwī, *Rawḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muṭṭīn*, Vol III, CD (Maktabah Shāmilah), 67. Lihat pula, Abū Bakr Muhammad Shaṭā, *I'ānat al-Ṭālibīn* Vol. III, (Surabaya: al-Hidayah, 2000), 421. Lihat pula, Muḥammad Jawwād Mughniyyah, *Fikih Lima Madhhab*, terj. Afif Muhammad (Jakarta: Lentera Bumi Tama, 2001), 76.

⁶¹ Al-Qarḍāwī, Al-Qarḍāwī, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, 394.

⁶² Asal usul kemunculan fatwa kawin *misyār* oleh al-Qarḍāwī sebenarnya berawal dari fenomena kawin *misyār* yang biasa terjadi pada masyarakat modern di kawasan Timur Tengah yang kemudian ditanyakan padanya, dimana praktek tersebut banyak terjadi namun belum memiliki kepastian hukum, padahal ia merupakan fenomena yang harus segera disikapi. Bahkan, diakui oleh al-Qarḍāwī sendiri bahwa praktek tersebut telah ada sebelum dirinya ada. Lihat, *ibid*, 395.

saja, namun dengan catatan apabila sang istri merupakan orang yang kaya-raya.⁶³

Salah satu argumen al-Qarḍāwī dalam memberikan legislasi kebolehan atas kawin *misyār* adalah ia tidak begitu memandang terhadap istilah kawin *misyār* itu sendiri namun Al-Qarḍāwī lebih memandang dan memperhatikan pada aspek hukum dan hakikat kawin *misyār* dan bukan pada istilahnya. Ditegaskan olehnya bahwa didalam kaidah *shara'* yang dianggap bukanlah lafad dan istilahnya melainkan tujuan dan maknanya. Jadi, jika dalam sebuah akad perkawinan telah terpenuhi antara syarat dan rukun maka perkawinan tersebut sah adanya tanpa memandang apapun istilahnya.⁶⁴

Demikian pula dengan kawin *misyār*, justifikasi halal yang diberikan al-Qarḍāwī terhadap kawin *misyār* karena dalam implementasi kawin *misyār* tidak jauh beda dengan perkawinan pada umumnya yakni memiliki rukun-rukun yang harus terpenuhi. Jika rukun-rukun tersebut telah terpenuhi maka perkawinan hukumnya boleh / sah. Adapun rukun-rukun kawin *misyār* sebagai berikut:⁶⁵

1. *Ijāb* dan *Qabūl*. Kedua hal ini harus dilakukan oleh orang yang mempunyai hak untuk melaksanakannya. Disamping itu, hendaknya *ijāb* dan *qabūl* dilakukan dengan cara terbuka agar dapat diketahui dan

⁶³ Al-Qarḍāwī menghalalkan praktek kawin *misyār* karena menurutnya kawin *misyār* merupakan sebuah solusi khususnya bagi wanita karir yang tidak sempat memikirkan masalah perkawinannya padahal ia telah memiliki cukup usia yang melebihi batas usia normal pernikahan seorang wanita pada umumnya. Lihat, Al-Qarḍāwī, *Zawāj al-Misyār, Ḥaqīqatuh wa Ḥukmuh* (Kairo: Maktabah al-Madāni, 2005), 10.

⁶⁴ Al-Qarḍāwī, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Vol III, 395.

⁶⁵ Ibid.

disaksikan orang banyak sehingga dapat dibedakan antara perkawin yang sah menurut agama dan negara dan pernikahan yang hanya sah menurut agama (nikah siri). Yang harus diperhatikan lagi dalam kawin *misyār* adalah masa perkawinan tidak boleh dibatasi dengan waktu serta kedua mempelai harus mempunyai niat untuk melanggengkan pernikahan mereka.

2. Wali Nikah

Dalam perkawinan *misyār* sebagaimana perkawinan pada umumnya harus pula dihadiri oleh wali mempelai wanita.

3. Adanya *mahar* (maskawin). Calon suami harus membayar maskawin baik dalam jumlah sedikit maupun banyak meskipun maskawin tersebut nantinya akan diserahkan kembali oleh istrinya kepada dia.
4. Adanya dua orang saksi. Dalam hal saksi ini al-Qarḍāwī mengikuti pendapat Imam Mālik, Imam Shāfi‘ī dan Imam Aḥmad bahwa batas minimum saksi adalah dua orang.

Dengan demikian, ketika ada seorang laki-laki menikahi seorang perempuan dan ia telah memenuhi semua rukun-rukun yang telah disebutkan maka nikah tersebut menurut *shara'* dianggap sah dan siapapun tidak berhak untuk membatalkan atau mengatakan tidak sah terhadap pernikahan tersebut.⁶⁶

⁶⁶ Ibid, 396.

Walaupun al-Qarḍāwī menghalalkan praktek kawin *misyār*, namun dengan tegas ia mengatakan dan mengingatkan dalam setiap ceramah yang ia berikan, pada makalah-makalah yang ia tulis dan dimanapun ketika ia berkesempatan bahwa ia bukanlah orang yang mendukung dilaksanakannya kawin *misyār*, dan bukan pula orang yang mengajak terhadap dilaksanakannya kawin *misyār*.⁶⁷ Tidak hanya itu, ia bahkan mengakui bahwa kawin *misyār* bukanlah tipe perkawinan yang dianjurkan di dalam agama Islam walaupun hukum kawin *misyār* menurutnya diperbolehkan karena pada kenyataannya ia merupakan sebuah perkawinan yang telah memenuhi syarat dan rukun.⁶⁸

⁶⁷ Ibid, 393.

⁶⁸ Al-Qarḍāwī, *Zawāj al-Misyār*, 09.