BAB II

KONSEP FATWA DAN INSTRUMEN PERUBAHAN FATWA YŪSUF AL-QARADĀWY

A. Fatwa dan Dinamika Hukum Islam

1. Pengertian Fatwa dan Posisinya dalam Hukum Islam.

Dalam kajian mengenai Islam, terlebih yang berkaitan dengan legal-formal, pembahasan mengenai fatwa merupakan salah satu kajian yang tidak bisa dilepaskan. Fatwa telah menjadi bagian organik Islam yang berkembang, selalu hidup, dan eksistensinya menjadi hal yang "harus ada" bahkan di rumpun kelompok tertentu. Oleh karena itu, kajian mengenai fatwa di berbagai negara, bahkan di tiap organisasi keagamaan, akan selalu menjadi tema yang menarik, dan selalu muncul dalam kajian akademis. Untuk itu, sebagai kajian pengantar mengenai kajian fatwa, urgensitas definisi dan posisi fatwa dalam Hukum Islam menjadi signifikan.

Secara bahasa, fatwa bisa diartikan sebagai jawaban atas sebuah permasalahan (*al-jawāb 'an al-amr al-mushkil*), atau bisa diartikan sebagai penjelasan atas permasalahan hukum (*tabyīn 'an al-mushkil min al-aḥkām*)[1]. Ali al-Jurjāny cenderung mendefinisikan fatwa langsung dengan redaksi penjelasan hukum atas suatu permasalahan (*bayān ḥukm al-mas'alah*)[2]. Kisah yang tertuang dalam Surat Yusuf Ayat 43 tentang penggunaan redaksi "*aftūny*", derivasi

[1] 'Ali Jum'ah, *Ṣinā'at al-Iftā'*, (Mesir: Nahḍat Miṣr, 2008), 5. Lihat juga Jamīu al-huqūqi mahfūdhati li wizārati al-Awqāti wa al-Syu'uni al-Islamiyati, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, juz 32 (Daulah: al-Kuwait, 2008), 20

[2] Ali Bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab Al-Ta'rifat*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 36

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*mushtāq*) dari fatwa, semakin meneguhkan makna fatwa sebagai jawaban atas sebuah permasalahan.

Sementara menurut istilah, fatwa diartikan sebagai:

تَبْيِيْنُ اْلحُكْمِ الشَّرْعِي عَنْ دَلِيْلٍ لِمَنْ سَأَلَ عَنْهُ[3]

"Penjelasan hukum syara' mengenai dalil tertentu untuk orang yang bertanya".

Dengan menggunakan redaksi yang berlainan dan lebih luas, Yūsuf Al-Qarḍāwi mendefinisikan fatwa sebagai penjelasan hukum syariat tentang satu persoalan dari beragam persoalan, sebagai jawaban terhadap pertanyaan seorang penanya, baik yang jelas maupun samar, individu maupun kolektif" (*bayān al-ḥukm al-shar'i fi qadiyyah min al-qadaya jawaban 'an su'al sa'il mu'ayyan kāna aw mubham, fardan aw jamā'ah*).[4]

Fatwa merupakan hasil dialogis antara penanya tentang sebuah masalah dengan pakar hukum Islam (dalam hal ini *mufti*). Menelisik posisi fatwa inilah, urgensitas fatwa bisa diketahui. Bahwa, dialog legal-formal itu menjadi sebuah jembatan untuk mengurai dan menjelasjabarkan hukum Allah sesuai dengan pertanyaan penanya mengenai hukum tertentu. Uniknya, karena lebih bersifat respons terhadap realita yang dipertanyakan, fatwa memiliki beberapa perbedaan praktis saat disandingkan dengan hasil pemikiran hukum Islam yang lain.

---

[3] Ali Jum'ah, *Ṣinā'at al-Iftā',* 5

[4] Yūsuf al-Qarḍāwi, *al-Fatwa Bayn al-Indibāt wa al-Tasayyub* (Kairo: Dār Sahwah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1988), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Atho' Mudzor, dalam pemikiran hukum Islam setidaknya ada 4 jenis pemikiran yang saling melengkapi yaitu fikih, Qānūn (perundang-undangan), keputusan peradilan, dan fatwa. Masing-masing dari produk pemikiran hukum Islam itu mempunyai ciri khasnya sendiri[5], dan fatwa mewakili kekhasannya tersendiri.

Senada dengan apa yang diungkapkan Atho' Mudzor, Yūsuf al-Qarḍāwi pun memiliki pandangan hampir sama, bahwa ruang ijtihad memiliki wujud praktisnya. Ijtihad, menurut Yūsuf al-Qarḍāwi, memiliki beraneka contoh praktis di antaranya keputusan peradilan (*al-qaḍā'*), *taqnīn* (perundang-undangan), kajian fikih (*al-baḥth al-fiqh*) serta fatwa[6].

Oleh karena itu, baik Yūsuf al-Qarḍāwi maupun Atho' Mudzor bersepakat bahwa fatwa menjadi bagian dari dinamikan hukum Islam, yakni sebagai salah satu diskursus pemikiran hukum dalam Islam, juga bagian dari hasil praktis dari proses berijtihad.

Namun, jika mengacu pada kedua pendapat di atas, selain *taqnīn* yang merupakan hukum positif yang tertuang dalam bahasa perundang-undangan, sepintas keberadaan *al-qaḍā', al-fiqh, dan al-fatwā* bisa menjadi 3 esensi yang tumpang tindih, bahkan saling bertukar tempat. Namun, Ali Jumat secara cerdas memberikan simulasi contoh mengenai keterpautan ketiga hal tersebut dalam sebuah contoh praktis mengenai keharaman minuman keras. Beliau berkata:

---

[5] M. Atho' Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Buddhy Munawar Rachman (ed), *Kontekstualisasi Hukum Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), 369-270

[6] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrina, cet.II* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2011), 11-12

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Seorang yang berada di posisi *al-faqīh* (pakar yang mengeluarkan hukum fikih) akan langsung berkomentar bahwa "minuman keras itu haram karena ayat Al-Quran di Surat al-Māidah ayat 90". Sementara *al-muftȳ* (pakar yang mengeluarkan fatwa) akan memperhatikan realita terlebih dahulu, memastikan kondisi dan situasi seseorang, menerapkan kaidah untuk memilih keadaan darurat yang paling ringan, dan menolak bahaya yang paling besar, kemudian akan mengatakan kepada orang yang dalam kondisi terdesak (terpaksa, *al-muḍṭarr*) " Minumlah khamr tersebut kendati hukumnya haram agar engkau tidak meninggal (*ishrab al-khamr ma'a ḥurmatihā ḥattā lā tahlika*). Sementara *al-qāḍī* (pakar yang mengeluarkan putusan pengadilan) akan melaksanakan hukum *ḥadd* bagi peminum khamr, serta membebaskan *ḥadd* bagi peminum khamr yang terpaksa melakukannya, serta memerintahkan untuk membuang/menumpahkan khamr (*irāqat al-khamr*)[7].

Bentuk praktis dari ketiga hal tersebut – fikih, qaḍā', dan fatwā - menjadikan diskursus mengenai hukum Islam menemukan warna dan corak tersendiri dan bisa saling bertautan untuk saling melengkapi dan memainkan posisi masing-masing dalam domain yang tersendiri.

Oleh karena itu, fatwa, sebagai bagian dari pemikiran Hukum Islam yang "dilahirkan" secara dialogis dari lumbung realita, bertemalikan dengan teks keagamaan, mampu mendapatkan posisi yang cukup strategis dalam pemikiran hukum Islam yang menghubungkan antara kapabilitas pakar hukum Islam dalam memahami realitas yang ada, kematangan keagamaan seseorang, serta kejelian dalam mengungkap *maqāṣid al-sharīah* (tujuan-tujuan syariat).

Maka, ungkapan Ali Jumah menjadi sangat relevan saat beliau mendefinisikan seorang muftī sebagai berikut:

الُمفْتِي هُوَ يَدْرُسُ اْلوَاقِعَ ثُمَّ يَلْتَفِتُ إِلَي اْلفِقْهِ لِيَأْخُذَ مِنْهُ حُكْمَ اللهِ تعالى فِي مِثْلِ هَذِهِ الوَاقِعَةِ بِمَا يُحَقِّقُ مَقَاصِدَ الشَّرِيْعَةِ[8]

---

[7] Ali Jum'ah, *Ṣinā'at al-Iftā',*, 11
[8] Ali Jum'ah, *Ṣinā'at al-Iftā',* 10

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Seorang mufti itu mempelajari (terlebih dahulu) pada realitas, kemudian beralih (menoleh) pada teks fikih untuk mengambil hukum Allah yang mirip dengan realita tersebut, dengan menggunakan sesuatu yang merealisasikan tujuan-tujuan (pemberlakuan) syariat."

Oleh karena itulah, fatwa memegang peranan penting dalam hukum Islam karena menjadi jembatan antara hukum Allah dan realita yang tengah dihadapi oleh umat Islam. Keterpautan antara realitas dan hukum ini akan membuat nuansa hukum yang harmonis dan sangat terbuka untuk bervariasi serta memiliki dinamika yang cenderung lebih tinggi dibandingkan dengan pemikiran hukum Islam yang lain.

2. Dinamika Hukum Islam dalam Fleksibilitas Fatwa

Sebagai bagian dari pemikiran hukum Islam yang memiliki ruang lebih dinamis, fatwa sering kali- bukan selalu- menawarkan eksistensinya yang dinamis. Hal ini bukan saja terkait pembumian hukum Islam atas sebuah realita, namun jauh dari itu semua, keberadaan syariat Islam yang mengatur kehidupan umat Islam ternyata memiliki visi yang berada di luar batas teritorial dan ruang waktu. Syariat Islam perlu memiliki sebuah instrumen yang menjadikan syariat diterima di segenap wilayah dunia.

pada dasarnya umat Islam percaya bahwa syariat Islam diperuntukkan untuk seluruh umat manusia, sehingga tepat sekali maksud firman Allah dalam Surat al-Anbiyā' Ayat 107 yang menerangkan bahwa:

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam."[9]

Pernyataan Allah dalam ayat tersebut meneguhkan kembali bahwa visi nabi Muhammad dengan risalah yang diemban sebenarnya melunturkan sekat teritorial Islam, dengan segenap perangkat nilai yang disampaikan oleh Nabi Muhammad, diperuntukkan sebagai *rahmat* bagi seluruh umat manusia.

Selain itu, syariat Islam juga menembus ruang waktu. Pernyataan Allah yang bisa dimaknai demikian adalah firman Allah yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad, pembawa dan penyeru syariat kepada umat ini, merupakan utusan Allah dan Nabi yang terakhir (*al-Aḥzāb* ayat 40). Hal ini berarti, secara ruang waktu, risalah Nabi Muhammad ini akan berlaku hingga usia bumi berakhir.

Oleh karena peruntukan syariat yang telah dirancangbangunkan untuk seluruh umat manusia di mana pun berada dan untuk bentang waktu yang sangat panjang inilah, hukum Islam semestinya tidak menjadi stagnasi (*rigid, jumūd*) dan bahkan akan selalu bersifat dinamis.

Karakter dinamis ini pula yang menjadikan fatwa, sebagai respon atas realita yang penuh dengan varian dan disparitas, menjadi bagian yang melengkapi segenap bangunan syariat Islam. Hal ini tidak lain karena fatwa memiliki karakter dinamis yang lebih tinggi dibandingkan dengan produk pemikiran hukum Islam yang lain.

Untuk mencermati dinamisasi hukum Islam, khusunya sebagai legitimasi atas karakter fatwa yang dinamis dalam merespon realita, paling tidak ada beberapa

---

[9] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya (*Bandung: Sygma Publishing, 2011*)*, 331

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

realita teks dan historis yang sudah terdokumentasikan dapat menjadi postulat (dalil) dalam memahami dan menerima fleksibilitas fatwa.

Yūsuf al-Qaraḍāwysetidaknya memberikan 3 contoh dinamika hukum Islam yang di samping sebagai produk, juga diposisikan sebagai rujukan dan inspirasi untuk memantau pergerakan dan perubahannya[10]. Pertama, Firman Allah dalam Surat al-Anfāl ayat 65-66:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ
يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا
يَفۡقَهُونَ ٦٥ ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن
مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ
وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ٦٦

> "65. Hai Nabi, kobarkanlah semangat para mukmin untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antaramu, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang musuh. Jika ada seratus orang yang sabar diantaramu, niscaya mereka akan dapat mengalahkan seribu dari pada orang kafir, disebabkan orang-orang kafir itu kaum yang tidak mengerti. 66. sekarang Allah telah meringankan kepadamu dan Dia telah mengetahui bahwa ada kelemahan di dalam diri kalian. Maka jika ada di antaramu terdapat seratus orang yang sabar, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang kafir; dan jika di antara kamu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ribu orang, dengan seizin Allah. dan Allah beserta orang-orang yang sabar"[11]

Dua ayat tersebut memberikan sebuah pemahaman bahwa dalam keterpautan dua ayat ini memiliki sebuah hukum yang dinamis. Pada ayat yang pertama, Allah

---

[10] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrinā, cet.II* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2011), 28-31

[11] Kementrian Agama, *Al-Quran dan Terjemahannya*, 175

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberitahukan (memerintahkan dengan redaksi *ikhbār*[12]) bahwa 20 orang Islam akan mampu mengalahkan 200 musuh, sementara 100 orang Islam akan mampu mengalahkan 1000 orang kafir. Hal ini berarti, *taklīf* yang Allah bebankan kepada umat Islam adalah satu umat Islam harus mampu menghadapi 10 musuh.

Sementara ayat kedua justru Allah membuat *taklīf* baru dengan memberikan proporsi yang lebih ringan, yakni 100 orang Islam dapat menghadapi 200 musuh. Artinya, setiap orang mulim hanya menanggung *taklīf* menghadapi 2 orang musuh saja, tidak 10 orang sebagaimana ayat yang pertama.

Dalam memahami kedua ayat tersebut, kendati beberapa mufassir menganggap kedua ayat yang turun bersamaan itu[13] merupakan salah satu contoh redaksi ayat *nāsikh-mansūkh* (penghapus dan yang dihapus) namun dengan memahami situasi umat Islam, maka kedua ayat tersebut sejatinya bukan bagian dari bab *al-naskh*. Namun dua ayat yang memiliki domain tertentu dalam pengamalannya. Sehingga ayat yang satu diberlakukan di situasi tertentu, sedangkan ayat yang lain juga diberlakukan dalam situasi yang berlainan pula.

Bagi al-Qarḍāwy, ruang lingkup ayat pertama justru merupakan hukum yang tetap (*'azīmah*) sementara ayat yang kedua justru hanya merupakan keringanan (*takhfīf*) yang diberikan oleh Allah saat memahami keadaan yang berlainan, misalanya pada ayat pertama dibebankan saat kondisi umat Islam kuat (*ḥāl al-*

---

[12] Dalam memberikan perintah (*amr*), Allah terkadang menggunakan redaksi yang memiliki bentuk berbeda. Secara ringkas, karakter atau *ṣīghat* (bentuk) perintah terbagi menjadi 5 yaitu: Mengunakan kata kerja perintah (*fi'il amr*) seperti pada Surat al-Baqarah :187, Fiil Mudhari' yang dihubungkan dengan *lam amr* yang mengandung perintah seperti pada Surat al-Baqarah Ayat 185, Isim masdar yang diperlukan sebagai pengganti fiil amr seperti pada Surat Muḥammad ayat 4, kalimat berita (*jumlah khabariyah*) seperti pada Surat al-Baqarah:228, kata-kata yang mengandung tuntutan untuk berbuat dan kewajiban yang harus dilaksanakan seperti pada al-Nisā' : 58 dan al-Baqarah 180. Muṣṭafā Saīd al-Khin, *Athsr al-Ikhtilāf fi al-Qawaid al-Uṣuliyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā',* (Kairo: Muassasah al-Risālah, 1969), 294

[13] Yūsuf Qarḍawī, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrina,* cet. II (Mesir: Dār al-Shurūq, 2011), 28-29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

quwwah) semantara keringanan dalam ayat yang kedua diberlakukan manakala kondisi umat Islam dalam kondisi yang lemah (*ḥāl al-ḍu'f*)[14].

Postulat yang bersumber dan diinisiasi oleh al-Quran ini paling tidak memberikan gambaran mengenai dinamisasi hukum yang dapat dijadikan preseden (contoh) yang menginspirasi mengenai efektifitas fatwa, terlebih dalam sisi fleksibilitasnya. Hal ini bukan saja untuk memastikan kebenaran hukum yang diberlakukan, namun juga ketepatan dalam pemberlakuan hukum Islam.

Kedua, Dalil Sunnah Nabi Muhammad

Ada setidaknya 3 dalil *nabawy* yang bisa ditarik semangat dinamisnya dalam menginspirasi adanya fleksibilitas fatwa.

a. Kasus *al-taqbīl* (mencium) bagi orang yang berpuasa.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ حَدَّثَنِي أَبِي ثَنَا مُوْسَى بْنِ دَاوُد ثَنَا بن لهيْعَة عن يَزِيْد بن أبي حَبِيْب عن قَيْصَر التجِيْبي عن عَبْدِ الله بن عَمْرو بن العَاصي قال : كُنَّا عِنْدَ النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَ شَابٌّ فَقَالَ يَارَسُوْلَ اللهِ أُقَبِّلُ وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ لَا فَجَاءَ شَيْخٌ فَقَالَ يَارَسُوْلَ اللهِ أُقَبِّلُ وَأنَا صَائِمٌ قَالَ نَعَمْ فَنَظَرَ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ فَقَالَ رَسُوْلُ الله صلى الله عليه و سلم قَدْ عَلِمْتُ نَظْرَ بَعْضِكُمْ إِلَى بَعْضٍ أَنَّ الشَّيْخَ يَمْلِكُ نَفْسَهُ[15]

"Dari Amr bin al-'Āṣ berkata: Kami (para sahabat) sedang berada di samping Rasulullah, kemudian datang seorang pemuda yang bertanya pada Rasulullah. "Wahai Rasulullah, apakah saya (boleh) mencium (isteri saya) sementara saya dalam kondisi berpuasa?. Nabi menjawab, "jangan".

[14] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrinā, cet.II* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2011), 28

[15] Aḥmad bin Ḥanbal Abū 'Abdillah al-Shaybān, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal, Juz II* (Kairo: Muassasat Qurṭubah, t.th), 220

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Beberapa saat kemudian datang seorang lagi yang sudah berumur tua, dan bertanya "Wahai Rasulullah, apakah saya (boleh) mencium (isteri saya) sementara saya dalam kondisi berpuasa?" Nabi menjawab "Iya (boleh)". Kami (para sahabat) lalu saling pandang hingga Rasulullah pun bersabda, "saya memaklumi saling pandang kalian (atas jawabanku ini) bahwa sesungguhnya orang yang sudah berurmur mampu mengendalikan dirinya".

Kendati validitas sanad tidak disepakati, sebagaimana penelusuran al-Qarḍāwy[16], namun muatan inti dari hadis tersebut dapat menjadi salah satu inspirasi bahwa Nabi Muhammad memberikan sebuah tauladan untuk menerapkan dinamisasi penerapan Hukum Islam dengan melihat konteks, termasuk situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapi. Perbuatan nabi Muhammad inilah yang mampu menghantarkan sebuah pemahaman yang lebih moderat bahwa pada sisi fatwa, di mana hal ini menjadi ruang kajian utama, tingkat fleksibilitasnya menjadi cukup tinggi mengingat keterpautan fatwa dengan realita berkembang yang tengah dihadapi.

b. Kasus Penyimpanan Daging Qurban

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ , فَلاَ يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ , وَفِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ , فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ ، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللهِ , نَفْعَلُ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ الْمَاضِي ؟ قَالَ : كُلُوا , وَأَطْعِمُوا , وَادَّخِرُوا , فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ , فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا[17]

---

[16] Al-Qarḍāwy mengakui bahwa dari sisi validitas hadis, hadis mengenai *taqbīl* tersebut tidak disepakati kesahihannya. Imam Aḥmad justru menjelaskan bahwa mata rantai transmisinya lemah, sementara Shaikh Shākir bahkan al-Bāny justru memasukkannya dalam hadis sahih. Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrinā, cet.II* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2011), 32

[17] Abū Abdillah Muḥammad bin Ismail bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Bukhāry, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, juz 7,* (Kairo: Dār al-Sha'b, 1987),134

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "Dari Salamah bin al-Akwa' berkata: Nabi SAW bersabda: Barang siapa di antara kalian yang berkurban, maka hendaklah tidak menyimpan (daging) hingga 3 hari kecuali masih menyisahkan hanya sedikit saja dari kurban tersebut di rumahnya. Maka manakala memasuki tahun berikutnya, para sahabat bertanya: Wahai Rasulullah apakah kita melakukan apa yang seperti kita lakukan di tahun kemarin (menyimpan daging tidak lebih dari 3 hari). Nabi menjawab: Makanlah, berilah makan (keluargamu), dan simpanlah (sisa dagingnya). (Larangan menyimpan daging di atas 3 hari tahun lalu) karena tahun itu, adalah tahun di mana banyak masyarakat mengalami kesulitan dan saya ingin agar kalian semua menolong mereka di dalam urusan daging kurban"

Dalam riwayat Muslim pun dapat ditemukan hadis yang semakna dengan hal tersebut mengenai larangan menyimpan daging kurban di atas 3 hari dan perintah untuk menyedekahkan sisanya. Pada ujung hadis riwayat Muslim malahan terdapat alasan Rasulullah dengan redaksi yang berbeda. Rasulullah bersabda:

« إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِى دَفَّتْ فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا »[18]

> "Sesungguhnya saya dulu melarang kalian (menyimpan daging kurban untuk lebih dari 3 hari) adalah karena keberadaan kaum dari luar Madinah (yang mendelegasikan wakilnya untuk meminta bagian dari daging kurban. (Sekarang) makanlah, simpanlah, serta sedekahkanlah".

Maksud dari hadis yang berawal dari larangan menyimpan daging kurban di atas 3 hari itu karena situasi tertentu, berupa kebutuhan masyarakat (terutama di luar Madinah) terhadap daging kurban, sehingga Nabi Muhammad melarang umat Islam menyimpan daging sembelihan kurban mereka dan membaginya kepada yang membutuhkan. Akan tetapi, pada saat situasi sudah berubah, Nabi Muhammad justru membolehkan umat Islam untuk menyimpan daging kurban.

Hal ini merupakan sebuah pelajaran dan pembelajaran yang nyata bahwa realitas yang berubah, situasi yang berlainan mampu membuat respons Nabi

[18] Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qushayry al-Naysābūry, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim Juz 6*, (Beirut: Dār al-Jīl Beirut, t.th), 80

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muhammad berubah. Semangat seperti inilah yang hendak dijadikan bahan inspiratif dalam mempelajari materi yang berkaitan dengan fatwa, khususnya yang berkaitan dengan fleksibilitas fatwa.

c. Kasus jawaban yang berbeda-beda dalam satu soal yang sama

Dalam beberapa kesempatan, saat diberikan sebuah pertanyaan yang sama, Nabi Muhammad memberikan jawaban yang berbeda. Sebagaimana Nabi menjawab dengan 2 jenis jawaban atas pertanyaan yang sama mengenai masalah *taqbīl* bagi orang yang berpuasa, Nabi juga memberikan jawaban yang berbeda saat diminta untuk memberikan *wasiat jāmiah* (pesan yang komprehensif). Suatu ketika Nabi menjawabnya dengan "*Lā taghḍab*" (jangan mudah marah). Redaksi hadis tersebut adalah:

أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَوْصِنِي قَالَ : لاَ تَغْضَبْ فَرَدَّدَ مِرَارًا قَالَ : لاَ تَغْضَبْ[19]

"Bahwa sesungguhnya seorang lelaki pernah berkata kepada Nabi: "Berwasiatlah kepadaku". Lalu Nabi menjawabnya "Jangan marah". Lelaki tersebut mengulangi permintaanya (agar diberi wasiat Nabi) dengan berkali-kali dan Nabi tetap menjawab : "Jangan marah".

Akan tetapi di lain kesempatan, dengan pertanyaan/permintaan yang sama dari orang yang berbeda, Nabi Muhammad memerintahkan hal yang lain seperti "ucapkanlah : 'Saya beriman kepada Allah', dan beristikamahlah".[20]

Pada gilirannya, keberadaan hadis tersebut seyogyanya mampu memberikan inspirasi untuk melibatkan teks dengan konteks dalam upaya melegitimasi suatu perkara tertentu. Hal ini pula yang menjadi salah satu landasan fatwa –sebagai

[19] Abū Abdillah Muḥammad bin Ismail bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Bukhāry, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, juz 8,* (Kairo: Dār al-Sha'b, 1987), 35

[20] Aḥmad bin Ḥanbal Abū 'Abdillah al-Shaybān, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal, Juz III* (Kairo: Muassasat Qurṭubah, t.th), 414

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jawaban atas suatu pertanyaan masalah- mampu bahkan harus berubah dengan menelisik instrumen yang menyebabkannya berubah.

Ketiga, Pendapat Sahabat mengenai zakat gandum

Salah satu pemikiran hukum Islam yang mengalami proses yang dinamis, adalah pendapat sahabat yang berkaitan dengan zakat. Pada masa Rasulullah, takaran yang digunakan untuk mengukur/menakar zakat fitrah adalah dengan menggunakan *ṣā'*[21]. Sebagaimana hadis riwayat Abū Sa'īd al-Khudhry berikut ini:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ الْعَامِرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، يَقُولُ كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ[22]

"Dari Abū Sa'īd al-Khudhry berkata: bahwa kami mengeluarkan zakat fitrah dengan ukuran 1 *ṣā'* makanan, atau 1 *ṣā'* jelai[23], atau 1 *ṣā'* kurma, atau 1 *ṣā' aqiṭ* (keju) atau 1 *ṣā'* kismis/sejenis Anggur".

Panduan takaran dengan menggunakan 1 *ṣā'* ternyata kemudian menjadi hanya setengah *ṣā'* untuk takaran jenis tertentu saat Mu'awiyah tiba di Madinah. Mu'awiyah berpendapat bahwa setengah *ṣā'* gandum (*al-Qumḥ* atau *al-Ḥinṭah*) itu setara dengan 1 *ṣā'* kurma. Lalu masyarakat muslim saat itu pun mengambil pendapat tersebut[24]. Perbedaan takaran tersebut tak lain disebabkan oleh

---

[21] *Ṣā'* adalah jenis takaran tertentu yang jika dikonversikan ke dalam ukuran gram menjadi sekitar 2.175 gram (menurut Imam al-Shāfi'iy beserta Pakar fikih Hijāz) atau 800 gram (menurut Abū Ḥanīfah dan Pakar fikih Irāq). Lihat Muhibul Aman 'Aly dkk, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqohā'* (Jombang: Darul Hikmah, 1997), 90

[22] Abū Abdillah Muḥammad bin Ismail bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Bukhāry, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, juz* 2, (Kairo: Dār al-Sha'b, 1987), 162

[23] Kalimat *sha'īr* lebih tepat diartikan sebagai Jelai, yakni anggota suku padi-padian sejenis serelia untuk pakan ternak, penghasil malt, juga sebagai makanan kesehatan. Sementara gandum merupakan terjemahan dari kalimat *al-ḥinṭah* atau *al-qumḥ*.

[24] Abū Abdillah Muḥammad bin Ismail bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Bukhāry, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, juz* 2, (Kairo: Dār al-Sha'b, 1987), 161 dan 162.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbedaan harga untuk mencari titik temu dalam kesetaraan nilai / harga (*al-mu'ādalah fī al-qīmah*).

Pada saat itu, Muawiyah sebenarnya sudah menerapkan sebuah kejelian dalam melihat realitas dan ketentuan dalam hadis yang berkaitan dengan masalah zakat gandum (*al-Qumḥ* atau *al-Ḥinṭah*). Perpaduan antara kejelian melihat realitas dan ketelitian memahami *naṣṣ* hadis menyebabkan fatwa Muawiyah tentang takaran zakat gandum tidak 1 *ṣā',* melainkan setengah *ṣā'* saja, karena Muawiyah melihat ada persamaan nilai antara setengah *ṣā'*gandum dengan 1 *ṣā'* biji-bijian yang dijadikan Rasulullah sebagai takaran dalam zakat tersebut.

Oleh karena itu, perbedaan memahami antara tekstualitas dengan realita yang tengah dihadapi justru mampu menghantarkan pemikiran hukum Islam berjalan dinamis, fleksibel, dan selalu beriringan dengan konteks zaman kapan pun dan di belahan bumi mana pun.

Secara ringkas, ketiga postulat tersebut –mulai dari yang tertuang dalam al-Quran, terdokumentasikan dalam sejarah Nabi Muhammad, serta tauladan respons sahabat mengenai pemaknaan ajaran- pada gilirannya mampu memberikan sebuah stimulus untuk semakin meneguhkan dinamika pemikiran hukum Islam di satu sisi, dan dapat menjadi pijakan argumentatif untuk memperkokoh kajian mengenai fleksibilitas fatwa di sisi yang lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Konsep Instrumen Perubahan Fatwa Yūsuf al-Qarḍāwy

Pada pembahasan yang berkaitan dengan pijakan argumentatif mengenai dinamika Hukum Islam di atas sudah teruraikan, pemahaman pada taraf selanjutnya membawa pada signifikansi yang cukup tinggi mengenai fleksibilitas fatwa.

Fatwa, terlebih setelah dipahami bahwa fatwa lahir dari proses dialektika teks dan realita, akan memiliki sebuah fleksibilitas yang bukan saja memungkinkan, namun bahkan menjadi sebuah keharusan di beberapa saat tertentu. Nuansa dinamis pada fatwa sebenarnya telah menjadi pengetahuan umum di kalangan para ahli hukum Islam, seperti Imam Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w.751 H), ahli usul fikih Ḥanbali yang mengatakan bahwa :

تَغَيُّرُ الْفَتْوَى وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغَيُّرِ الْأَزْمِنَةِ وَالأَمْكِنَةِ وَالأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالعَوَائِدِ[25]

"Perubahan dan perbedaan fatwa tergantung pada perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan".

Pada ungkapan tersebut terindikasi dengan jelas bahwa perubahan dan perbedaan fatwa merupakan sebuah keniscayaan dalam fleksibilitas hukum Islam. Dalam ungkapan itu pula, terdapat beberapa hal yang bisa dijadikan acuan untuk memantau perubahan fatwa dari beberapa instrumen yang disebutkan.

Instrumen perubahan fatwa kemudian yang diintrodusir kembali dengan lebih komprehensif oleh Yūsuf al-Qaeḍāwy sehingga menjadi salah satu kajian yang

[25] Muḥammad bin Abī Bakr Ayyūb al-Zar'ī Abū 'Abdillah Ibn al-Qoyyim al-Jauziyah, *'I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, j. IV (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 212–14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menarik untuk mengantarkan pemahaman lebih dalam mengenai fleksibilitas fatwa.

1. Yūsuf al-Qarḍāwy, Pakar fikih yang produktif

Pemikir Hukum Islam yang memiliki nama lengkap Yūsuf Abdullah al-Qarḍāwi ini dilahirkan pada tanggal 9 September 1926 di sebuah desa yang bernama Shaftu Turab, daerah Mahallah al-Kubra Provinsi al-Gharbiyah Republik Arab Mesir[26]. Saat memasuki usia dua tahun, Yūsuf al-Qaraḍāwy telah menjadi yatim yang menyebabkannya diasuh oleh paman. Di lingkungan keluarga paman inilah Yūsuf al-Qaraḍāwi memulai kehidupan barunya.[27]

Pada kisaran tahun 1952-1953, Yūsuf al-Qaraḍāwy menyelesaikan studinya di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Kairo. Setelah itu, dia mengambil perkuliahan selama hampir dua tahun di Jurusan Bahasa Arab. Di jurusan ini, Yūsuf al-Qaraḍāwy menamatkan perkuliahannya dan mendapatkan prestasi terbaik di antara 500 mahasiswa serta memperoleh ijazah internasional dan sertifikat pengajar.[28] Selain itu, dia juga mengambil perkuliahan diploma Bidang Bahasa dan Sastra Arab di *Ma'had al-Buhūth wa Dirāsāt al-'Arabiyyah al-'Aliyah* (Lembaga Tinggi Riset dan Kajian Kearaban) dan berhasil menyelesaikan perkuliahan pada tahun 1957.[29]

---

[26] Abdurrahman Qadir, *Studi Pembaharuan Hukum Islam, Studi Pemikiran Yūsuf Qarḍāwi tentang Zakat Profesi.* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1990) h. 16.

[27] Abdul Aziz Dahlan, et.all, "Yūsuf al-Qarḍāwi", *Ensiklopedi Hukum Islam*. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), Jilid V, 1448; Nukman Abdurrazaq Assamara, *Pasang Surut Gerakan Islam*. Alih bahasa Farid Uqbah dkk. (Jakarta: Media Dakwah, 1987), 153.

[28] Muhammad al-Majdzub, *'Ulamā' wa Mufakkirūn 'Araftuhum*. (Beirut: Dar al-Nafā'is, 1977), 443.

[29]Yūsuf al-Qarḍāwi, *Fatwa Qardhawi, Permasalahan, Pemecahan dan Hikmah*. Alih bahasa Abdurrahman Ali Bauzir. (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 455; lihat dalam Suryadi, *Metoce Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yūsuf al-Qaradhāwī.* (Yogyakarta: Teras, 2008), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selanjutnya Yūsuf al-Qarḍāwi melanjutkan pendidikannya di tingkat pascasarjana hingga berhasil menyelesaikan pendidikan doktoralnya dengan disertasi *Fiqh al-Zakāh* pada tahun 1972.[30]

Beberapa aktivitas akademis yang menunjang perkembangan intelektual Yūsuf al-Qarḍāwi di antaranya menjadi *khatīb* di Masjid Zamalik, Kairo dan memberi kesempatan para jamaah untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan secara tertulis yang dijawab secara lisan setelah shalat selesai. Karena produktivitas Yūsuf al-Qarḍāwi bagus, dia diberi kesempatan untuk menulis pandangan keagamaanya di beberapa media yang terkenal seperti *Minbar al-Islām* yang diterbitkan oleh Kementerian Urusan Wakaf Mesir dan *Majallah Nūr al-Islām* yang diterbitkan oleh para ulama al-Azhar. Selain itu, secara *live* Yūsuf al-Qarḍāwi juga mengasuh siaran Radio *Daulah Qatr al-Masmū'ah* dalam tajuk acara *al-Nūr wa al-Hidāyah* dan menjadi narasumber beberapa siaran televisi dalam tajuk acara *Hady al-Islām*. Di acara tersebut, Yūsuf al-Qarḍāwi menyampaikan jawaban langsung terhadap pertanyaan para pendengar dan pemirsa.[31]

Karir akademis Yūsuf al-Qarḍāwi semakin menanjak semenjak menjadi Ketua Jurusan Studi Islam pada Fakultas Syariah Universitas Qatar, dan kemudian menjadi Dekan Fakultas Syariah pada Universitas tersebut.[32]

---

[30] Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Jilid V (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve 2005), 322.
[31] *Ibid,*.
[32] Muhammad al-Majdzub, *Ulamā' wa Mufakkirūn 'Araftuhum*. Beirut: Dar al-Nafā'is, 1977), 157; lihat dalam Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yūsuf al-Qarḍāwi*. Yogyakarta: Teras, 2008), 45

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam menyampaikan pandangan keagamaannya, Yūsuf al-Qaraḍāwy memiliki beberapa karakter yang dijadikan prinsip hidup beragama. Prinsip tersebut di antaranya adalah[33]:

1. Membebaskan dari fanatisme (*ta'aṣṣub*) mazhab. Karakter ini memungkinkan Yūsuf al-Qaraḍāwy berselanjar dalam jaringan interkoneksi antar mazhab.
2. Semangat mempermudah dan tidak mempersulit.
3. Menggunkan bahasa kekinian dan mudah dimengerti
4. Menghindari hal yang tidak bermanfaat.
5. Mengambil jalan tengah antara yang ketat dan yang longgar. Sikap moderat ini memungkinkan Yūsuf al-Qaraḍāwy memilih –setelah mempelajari dan memahami- pilihan pendapat yang diambil oleh orang-orang yang ketat dalam beragama (*al-mutashaddidīn*) namun juga tidak terjebak dalam alur orang-orang yang menggampangkan agama (*al-mutasāhilīn*), serta
6. Khusus mengenai fatwa harus disertai dengan penjelasan yang panjang.[34]

Keenam prinsip tersebut menjadikan pendapat Yūsuf al-Qaraḍāwy ditunggu dan diperhatikan. Terlebih dalam masalah fatwa, Yūsuf al-Qaraḍāwy akan menyampaikan pandangan keagamaan tersebut dengan uraian dan argumentasi yang panjang. Hal ini bukan saja terkait kapasitas keilmuan beliau yang beriteraksi dengan beragam mazhab, namun juga wujud dari sikap kehati-hatian beliau dalam memberikan pandangan keagamaan berupa fatwa agar hukum yang

[33] www.qaradawi.net, Lihat pula dalam Nasiri, *Praktik Prostitusi GigoloAla Yusuf al-Qardawi; Tinjauan Hukum Islam Terhadap Fatwa Kawin Misyar,* (Surabaya: Khalista, 2010), 95-97
[34] *Ibid*, h. 8-38; Suryadi, *Op.cit*. h. 46

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tertuang dalam fatwa bukan saja memiliki validitas teks namun juga berkesesuaian dengan realitas yang sebenarnya.

Yūsuf al-Qarḍāwi termasuk satu di antara beberapa pakar kajian keislaman yang produktivitas karya tulisnya cukup tinggi. Bahkan, sebaran karya Yūsuf al-Qarḍāwi memiliki tema keislaman yang sangat beragam. Di antara karya-karya tersebut adalah:

a. Dalam bidang fikih, di antaranya:

1. *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*
2. *Fiqh al-Zakāh; Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmiha wa Falsafatihā fī Ḍau' al-Qurān wa al-Sunnah,* merupakan karya disertasi Tahun 1972.
3. *Al-Ijtihād fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah ma'a Naẓarāt Taḥlīliyyah fī Ijtihād al-Mu'āṣir*
4. *Zawāj al-Misyār; Ḥaqīqatuhū wa Ḥukmuhū*
5. *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrinā*
6. *'Awāmil al-Sā'ah wa al-Murūnah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*
7. *Fī Fiqh al-Aulāwiyyat; Dirāsah al-Jadīdah fī Dhau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*
8. *Al-Fatwā baina al-Indhibāth wa al-Tasayyub*
9. *Fatāwā li al-Mar'ah al-Muslimah*
10. *Al-Fiqh al-Islām baina al-Ashālah wa al-Tajdīd*
11. *Al-Ibādah fī al-Islām*
12. *Al-Halāl wa al-Harām*
13. *Syarī'ah al-Islām Shālihah li al-Tathbīq fi Kull Zamān wa Makān*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

14. *Taisīr al-Fiqh fī Dhau' al-Qur'ān wa al-Sunnah…Fiqh al-Ṣiyām*
15. *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah*

b. Dalam bidang teologi, di antaranya:

1. *Wujūd Allah*
2. *Ḥaqīqat al-Tauḥīd*
3. *Al-Imān wa al-Ḥayāt*

c. Dalam bidang tafsir, di antaranya:

1. *Al-Ṣabr fī al-Qurān*
2. *Tafsīr Sūrat al-Ra'd*
3. *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-Karīm*
4. *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*
5. *Al-Madkhal li Dirāsat al-Sunnah al-Nabawiyyah*

d. Dalam bidang sosial-politik, di antaranya:

1. *Min Fiqh Dawlah fī al-Islām*
2. *Dars al-Nukhbah al-Thāniyah; Limādha la Hajamnā Kayfa Nantaṣir*
3. *Ghayr al-Muslimīn al-Mujtama' al-Islāmy*

e. Dalam bidang ekomomi, di antaranya:

1. *Mushkilat al-Faqr wa Kayfa 'Alajaha al-Islām*
2. *Fawāid al-Bunūk Hiya al-Ribā al-Ḥarām*
3. *Daur al-Qiyām al-Akhlāq fī Iqtiṣād al-Islāmy*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

f. Dalam bidang pergerakan Islam

1. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*
2. *Min Ajli Ṣaḥwah al-Rāshidīn Tujaddid al-Dīn Tanhaj bi al-Dunyā*
3. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhti'āf al-Mashru' wa al-Taṭarruf al-Madhmūm*
4. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-'Araby al-Islāmy*

g. Dalam bidang pemikiran Islam, di antaranya:

1. *Shumūl al-Islām*
2. *Al-Islām al-Ilmāniyyah wa wajhan li Wajhin*
3. *Al-Thaqāfah al-Arabiyyah al-Islāmiyyah Bayn al-Aṣālah wa al-Mu'āṣirah*
4. *Al-Islām, Ḥaḍārat al-Ghadd*
5. *Al-Islām wa al-Fann*

h. Dalam bidang sastra-Arab, di antaranya:

1. *Al-Muslimūn Qadīmun*
2. *Yūsuf al-Ṣiddīq*
3. *'Ālim wa al-Ṭaghiyyah*
4. *Nafahāt wa Lafahāt*

Beragam karya dengan varian tema yang berlainan seperti di atas memberikan sebuah penjelasan bahwa produktivitas Yūsuf al-Qaraḍawy bukan isapan jempol. Produktivitas tersebut yang menjadikan pemahaman komprehensif beliau menjadi bernas, bermutu, serta kaya akan nilai dan argumentasi ilmiah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Konsep Instrumen Perubahan Fatwa Yūsuf al-Qarḍāwy

Sebagai produk hukum yang merupakan respons atas realita, fatwa memiliki kecenderungan berubah lebih besar. Dalam menjelaskan hal itu, Yūsuf al-Qaraḍāwy mempunyai konsep tersendiri mengenai istrumen perubahan fatwa yang dirumuskan dalam sepuluh instrumen. Meski bersifat menyempurnakan teori tentang fleksibilitas fatwa, namun rumusan yang diperkenalkan Yūsuf al-Qaraḍāwy lebih komprehensif, untuk tidak sekedar mengatakan lebih banyak saja, dibanding dengan pakar hukum Islam yang lain.

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwy setidaknya ada 10 perubahan yang memungkinkan fatwa pun mengalami perubahan[35]. Kesepuluh hal tersebut,adalah:

a. Perubahan Tempat (*taghayyur al-makān*)
b. Perubahan Zaman (*taghayyur al-zamān*)
c. Perubahan Keadaan (*taghayyur al-ḥāl*)
d. Perubahan ‘Urf (*taghayyur al-‘urf*)
e. Perubahan Informasi/Pengetahuan (*taghayyur al-ma’lūmāt*)
f. Perubahan Kebutuhan Manusia (*taghayyur ḥājāt al-nās*)
g. Perubahan Kemampuan Manusia (*taghayyur qadrāt al-nās wa imkānātihim*)
h. Perubahan Situasi Sosial, Ekonomi, dan Politik (*taghayyur al-auḍā’ al-ijtimāiyyah, wa al-iqtiṣādiyyah, wa al-siyāsiyyah*)

[35] Yūsuf al-Qarḍāwy mengatakan bahwa kesepuluh hal tersebut sejatinya bukan hal yang baru, bahkan 4 di antara 10 instrumen tersebut seringkali disebutkan oleh para ulama baik dalam melandasi opini fikih atau sekedar menjelaskan kaidah perubahan hukum (*taghayyur al-aḥkām*). Keempat instrumen tersebut adalah *al-makān, al-zamān, al-ḥāl,* dan *al-‘urf/al-‘ādah*. Sementara sisanya, Yūsuf al-Qarḍāwy menambahkan dari hasil kontemplasi (*al-taammul*), riset (*al-dirāsah*), serta penggalian kesimpulan dari sari pati kajian yang tersebar dalam warisan keilmuan teks fikih (*al-istinbāṭ min al-turāth*). Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī ‘Aṣrinā, cet.II* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2011), 39

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

i. Perubahan opini dan pemikiran (*taghayyur al-ra'y wa al-fikr*).

j. Bencana umum (*umūm al-balwā*)

Pada 10 instrumen tersebut, Yusuf al-Qaraḍāwy bukan saja memberikan landasan argumentasi terhadap instrumen ini menyebabkan fatwa berubah, namun dia juga memaparkan contoh agar jabaran instrumen perubahan ini difahami dan dijadikan pondasi yang kokoh untuk fleksibilitas fatwa.

a. Perubahan Fatwa sebab Perubahan Tempat

Perubahan tempat menjadi satu di antara 10 instrumen yang dapat merubah fatwa. Perubahan ini tak lain dikarenakan beberapa hal yang terdapat di suatu tempat, tidak ditemukan di tempat lain. Atau, kondisi masyarakat di suatu daerah tertentu memiliki perbedaan dengan masyarakat di daerah yang lain.

Oleh karena itulah, mengingat karakter fatwa yang merupakan respon hukum atas suatu realitas permasalahan, maka diferensiasi teritorial menjadi hal yang perlu diperhatikan. Pemahaman mengenai tempat ini merupakan salah satu upaya dalam mengetahui lebih baik tentang realitas yang sebenarnya. Yūsuf al-Qaraḍawy mengulas beberapa kasus hukum yang memungkinkan berubah disebabkan oleh perubahan atau perbedaan tempat, di antaranya:

1. Perbedaan penduduk pedusunan/desa (*al-Badwi, al-a'rāb*) dan Penduduk urban (*al-Ḥaḍar*)

Kajian dalam fikih, penegasan mengenai asal muasal seseorang turut mempengaruhi hukum yang melekat atasnya. Pernyataan al-Quran dalam Surat al-Taubah ayat 97 merupakan salah satu rujukan otentik untuk mengawali perbedaan tempat ini. Allah berfirman:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ

رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٩٧﴾

"Orang-orang Arab Badwi itu lebih kuat kekafiran dan kemunafikannya, dan sangat wajar tidak mengetahui hukum-hukum yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana"[36]

Imām Jalāluddin al-Maḥally memberikan penjabaran ringkas mengenai hal tersebut bahwa orang-orang Badui /pedusunan lebih kuat kekafiran dan kemunafikannya dibanding dengan penduduk urban/perkotaan (*ahl al-mudun*). Hal ini dikarenakan sikap pengasingan dan anti pati mereka terhadapa orang lain (*al-jufā'*), watak yang keras kepala (*ghalaẓu ṭibā'ihim*) serta jauh dari al-Quran (*bu'dihim 'an simā' al-Quran*)[37].

Senada dengan ungkapan al-Maḥally, Abū Ja'far berpendapat bahwa sesungguhnya karakter orang Badui yang keras penyangkalannya terhadap ajaran *tauḥīd* serta sifat kemunafikan yang lebih kuat dibandingkan dengan penduduk urban (*ahl al-ḥaḍr*) dikarenakan keterasingan mereka (*jafā'*) dari peradaban, keras hati (*qaswat al-qalb*), minimnya pergaulan mereka dengan orang baik (*qillat al-mushāhadatihim li ahl al-khayr*)[38].

Ada garis simpul sederhana yang sebenarnya bisa dipetik bahwa perbedaan tempat akan mempengaruhi karakter seseorang. Penyebutan al-Quran dalam Surat al-Taubah ayat 97 mengenai Arab Badui, yang tak lain merupakan sekelompok

---

[36] Kementrian Agama, *Al-Quran dan Terjemahannya*, 202

[37] Imām Jalāluddin Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad al-Maḥally dan Jalāluddin Abd. Al-Raḥmān bin Abi Bakr al-Suyūṭy, *Tafsīr al-Jalālayn, cet.I* (Beirut: Dār Ibn 'Aṣṣāṣah, 1413 H/ 1993 M), 202

[38] Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Amaly Abu Ja'far al-Ṭabary, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān, Juz 14,* (t.t: Muassasat al-Risālah, 2000), 429

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat tertentu yang mendiami daerah tertentu, pada gilirannya turut memiliki andil dalam respons hukum yang berbeda.

Oleh karena itulah, beberapa kajian fikih turut berubah dan beradaptasi berdasarkan klasifikasi tempat, seperti adanya kewajiban bagi Badui untuk berhijarah ke Madinah supaya lebih baik belajar dan beradab, adanya dosa besar (*kabāīr al-ithm*) bagi Badui yang murtad setelah berhijrah, penolakan persaksian Badui atas penduduk urban[39], kontroversi persaksian mereka mengenai *hilāl*, dan penolakan ulama –seperti al-Qurṭuby- atas suksesi kepemimpinan (*imāmah*) orang Badui atas penduduk urban, bahkan Imam Mālik menolak menjadikan orang Badui menjadi pemimpin shalat meskipun lebih bagus bacaan Qura'annya. Pendapat Imam Malik tersebut berlainan dengan pendapat yang dipilih oleh Sufyān al-Thaury, Imām al-Shāfi'iy, Isḥāq dan kalangan rasional yang tetap memperbolehkan orang Badui memimpin shalat jika terbukti lebih bagus bacaan qurannya[40].

Inspirasi yang bisa dikristalisasi dari kontroversi berikut ragam perbedaan yang mengiri permasalahan mengenai orang Badui memberikan pelajaran berharga bahwa keberadaan seseorang pada tempat tertentu bukan saja turut serta mempengaruhi watak, namun akan sering kali –untuk tidak mengatakan selalu- menjadi instrumen bagi perubahan respons hukum berupa fatwa.

---

[39] Mengenai hal tersebut, ulasan Yūsuf al-Mahdy dalam *al-Bu'd al-Zamāny wa al-Makāny wa Atharuhumā fi al-Fatwā* (al-Jazāir: Wuzāra al-Shu'ūn al-Dīniyyah wa al-Auqāf, t.th), 180, bisa menjadi tambahan informasi yang menarik. Adanya hadis riwayat Abū Hurayrah "Persaksian orang Badui terhadap penduduk desa tidak diperbolehkan", meskipun terdapat dalam Sunan Ibn Mājah Bab al-Aḥkām, Sunan Abī Dạwūd Bab al-Aqḍiyyah, dan telah divalidasi (disahihkan) oleh Albany namun beberapa kritikus hadis seperti al-Dhahaby tidak menganggap hadis ini sahih.

[40] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrinā, cet.II* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2011), 42-43

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Perbedaan Daerah Panas dan Dingin

Perbedaan tempat dalam permukaan bumi turut pula membuat perbedaan iklim. Perbedaan iklim ini, yang melekat dengan perbedaan tempat, dalam banyak hal akan turut serta memberikan pengaruh pada beberapa fatwa seperti gugurnya kewajiban/kesunahan shalat berjamaah di Masjid saat musim dingin atau saat salju turun tebal serta kebolehan bertayammum saat puncak musim dingin. Bahkan bagi penduduk Eskimo[41] diperbolehan menjadikan salju sebagai tayammum, memelihara anjing seperti untuk menjaga diri atau alat transportasi, serta kebolehan warga Eskimo memilih waktu shalat berdasarkan waktu Makkah-Madinah atau negara terdekat yang beriklim normal[42].

Eksistensi fatwa yang selalu berkait erat dengan realitas yang sebenarnya, memberi perhatian yang lebih intens terhadap tempat masyarakat yang berbeda dengan seluruh ragam perbedaan yang melekat, dapat memberikan fatwa hukum yang bukan saja valid namun memiliki ketepatan dengan kondisi riil.

3. Perbedaan tempat bersadarkan status *Dār al-Islām* dan *Dār Ghayr al-Islām*

Perbedaan domisili dalam klasifikasi negara tersebut berimplikasi pada berhak-tidak berhak meminta bantuan (*ḥaqq al-nuṣrah*), pengguguran *ḥadd* bagi pembunuh muslim yang tinggal di negara non-muslim saat terjadi peperangan sebagaimana hadis Nabi:

---

[41] Eskimo atau Esquimaux merupakan istilah yang disematkan pada orang-orang yang mendiami daerah kutub bumi yang dapat memiliki suhu terendah 70 derajat celcius di bawah nol. Penduduk Eskimo setidaknya terbagi menjadi dua kelompok besar yaitu Inuit berada di Utara Alaska, Kanada, dan Greenland) dan Yup'ik berada di Barat Alaska dan Timur Jauh Rusia. Inuit menggunkan bahasa Inuktitut sementara Yup'ik menggunakan bahasa Yup'ik. Lihat www.id.wikipedia.org/wiki/Eskimo (15/01/2015).

[42] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt*, 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

أَنَا بَرِىءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ[43]

"Sesungguhnya aku bebas (tidak bertanggung jawab, atau tidak menggubris) pada seorang muslim yang tinggal di antara orang-orang yang musyrik.

Pada klasifikasi yang sama pula, segala hal yang berkaitan dengan pengetahuan yang pasti dalam beragama Islam (*ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrat*) seperti kewajiban shalat, zakat, puasa, larangan zina meminum khamr dan memakan riba, bisa menyebabkan orang yang mengingkarinya dihukumi kafir atau murtad, jikalau dia tinggal di *dār al-Islām*. Sementara jika pengingkar tersebut tinggal di daerah *dār al-kufr* maka ketidaktahuan mengenai pengetahuan tersebut bisa dikatagorikan sebagai *udzur*.[44]

b. Perubahan fatwa sebab Perbedaan Waktu

Perbedaan waktu, atau masa, dalam kaitannya dengan diskursus fatwa ini tentu saja bukan semata karena perubahan hari, bulan ataupun tahun. Akan tetapi perubahan waktu yang dimaksud dalam kajian ini merupakan perubahan sifat manusia yang hidup saat ini, misalnya, dengan orang-orang yang hidup pada masa lampau.

Perbedaan masa ini sangat terkait dengan karakter manusia yang berubah, terlebih perubahan ini memiliki grafik karakter yang cenderung menurun. Hal ini senada dengan ungkapan *Muṣṭafā al-Zarqā* yang mengulas bahwa perubahan zaman yang memiliki efek pada perubahan hukum Islam, pada dasarnya timbul

---

[43] Abū Dāwud Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sijistān, *Sunan Abī Dāwud*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Araby, t.th)

[44] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrinā, cet.II* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2011), 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari kerusakan akhlak (*fasad al-akhlāq*), ketiadaan sikap *wara'* (*fuqdān al-wara'*), lemahnya sangsi (*ḍu'f al-wāzi'*), timbulnya situasi berbeda (*ḥudūth auḍā' tanẓīmiyyah*), serta fasilitas pelayanan baru (*wasāil mirfaqiyyah jadīdah*) dan lain sebagainya[45].

Beberapa hukum Islam yang memiliki fleksibilitas akibat perbedaan masa di antaranya adalah: Perubahan hukum *ḥadd* mengenai *khamr*.

Perubahan mengenai hukuman yang berkaitan dengan *khamr* termasuk hal menarik yang untuk diketengahkan. Di masa Rasulullah masih hidup, hukuman untuk orang yang meminum *khamr* memang pernah diterapkan oleh Rasulullah, namun dengan tanpa ketentuan batasan yang jelas. Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhary merekam sebuah legitimasi hukuman atas orang yang meminum *khamr*.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ ، حَدَّثَنَا وُهَيْبُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَيُّوبَ ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِنُعَيْمَانَ ، أَوْ بِابْنِ نُعَيْمَانَ وَهْوَ سَكْرَانُ فَشَقَّ عَلَيْهِ وَأَمَرَ مَنْ فِي الْبَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوهُ فَضَرَبُوهُ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ وَكُنْتُ فِيمَنْ ضَرَبَهُ[46]

"Dari Uqbah bin Haris, bahwa sesungguhnya Nuaiman atau anak lelaki Nu'aiman diserahkan kepada Nabi dalam keadaan mabuk berat. Lalu Nabi memerintahkan kepada semua orang yang berada di rumah untuk memukulnya dengan tangan kosong dan sandal, sementara saya sendiri pun termasuk orang-orang yang memukul tersebut".

Dalam hadis tersebut, Rasulullah menerapkan hukuman bagi orang yang meminum *khamr* dengan pukulan, dengan memerintahkan kepada sahabat untuk memukulnya. Rasulullah tidak memberikan batasan jumlah pukulan yang pasti.

[45] Muṣṭafā al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhy al-'Ām, Jilid 2* (Damaskus: Dār al-Qalam, t.th), 941-951
[46] al-Bukhāry, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Juz.8, 196

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bahkan dalam keterangan yang diriwayatkan oleh Abd al-Razzāq dalam *Muṣannif* disebutkan :

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرُوْبن جُرَيْج قالَ سُئِلَ بْنُ شِهَابٍ كَمْ جَلَدَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه و سلم فِي اْلخَمْرِ قَالَ لَمْ يَكُنْ رَسُوْلُ اللهَ صلى الله عليه و سلم فَرَضَ فِيْهَا حَدًّا كَانَ يَأْمُرُ مَنْ حَضَرَهُ يَضْرِبُوْنَ بِأَيْدِيهِمْ وَنِعَالِهِمْ حَتَّى يَقُوْلَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه و سلم اِرْفَعُوْا وَفَرَضَ فِيْهَا أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِيْنَ سَوْطًا وَفَرَضَ فِيْهَا عُمَر ثَمَانِيْنَ سَوْطاً[47]

"Dari Ma'mar bin Jurayḥ, Ibn al-Shihāb pernah ditanya, berapa jumlah hukuman *jilid* yang diterapkan oleh Rasulullah terkait dengan *khamr*? Ibnu Shihāb menjawab, bahwa Rasulullah tidak menentukan batasan tertentu terkait dengan (orang yang meminum) *khamr*. Rasulullah hanya memerintahkan para sahabat yang ada untuk memukuli orang yang meminum *khamr* dengan tangan dan sandal sampai Rasulullah berkata "(Cukup) angkatlah (tangan kalian)", sementara itu, Abu Bakar menetapkan jumlah 40 cambukan dan Umar menetapkan 80 cambukan (pada masa kepemimpinannya)".

Perbedaan kuantitas cambukan atau pukulan sebagai hukuman bagi orang yang meminum *khamr* tersebut memberikna sebuah indikasi bahwa ada beberapa hal yang diperhatikan dalam menentukan jumlah hukuman tersebut. Rasulullah menghukum dengan tanpa ada ketentuan jumlah yang pasti, yakni terkadang 40, terkadang kurang dari itu, atau bahkan melebihi 40 pukulan. Sementara pada masa Abu Bakar, beliau menetapkan kepastian jumlah hukuman *jilid* menjadi 40 kali.

Ketidakpastian mengenai jumlah hukuman tersebut, bukan berarti Rasulullah tidak jelas dan tegas dalam memberikan kepastian hukum, namun sikap Rasulullah ini masih bisa difahami dengan baik manakala memperhatikan tentang ketentuan penerapan hukuman bagi peminum *khamr* ini terjadi di masa yang

[47] Abū Bakr Abd al-Razzāq bin Hammām al-Ṣan'āny, *Muṣannif Abd al-Razzāq, Taḥqīq Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamy*, Juz.7 (Beirut: al-Maktab al-Islāmy, 1403), 377

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terbilang masih dekat dengan masa diperbolehkannya meminum *khamr*.[48] Oleh karena itu, Rasulullah tidak memberikan batasan hukuman yang pasti terhadap orang yang meminum *khamr*.

Akan tetapi, meskipun ketetapan mengenai hukuman bagi peminum *khamr* ada, namun belum dijelaskan mengenai jumlah kepastian hukuman tersebut. Hal inilah yang menyebabkan Abu Bakar pernah mengatakan:

لَوْ فَرَضْنَا لَهُمْ حَدًّا فَتَوَخَّى نَحْوًا مِمَّا كَانُوا يُضْرَبُونَ فِى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم[49]

> "Jikalau saya memutuskan suatu batasan bagi mereka (para peminum khamr) maka hal ini sejatinya mengarah pada hukuman yang diberlakukan pada mereka pada masa Rasulullah."

Ungkapan Abu Bakar dengan menggunakan redaksi "*naḥw*" menunjukkan bahwa hukuman ini merupakan, sebagaimana istilah Yusuf al-Qarḍāwy, *Taqdīr Taqrīby*, yakni sebuah ketentuan/ukuran perkiraan semata. Ketentuan Abu Bakar tersebut diambil setelah menyadari bahwa prilaku umat Islam yang meminum *khamr* kian hari semakin bertambah.

---

[48] Dalam lintasan sejarah *tārīkh tashrī'* ditemui bahwa dalam al-Quran Surat al-Nisa' ayat 43 "Janganlah kalian mendekati/melakukan Shalat sementara kalian dalam kondisi mabuk", merupakan langkah awal *tadrīj* (gradual, atau berangsur-angsur) keharaman *khamr*. Sebuah riwayat Hadis, dan diyakini sebagai salah satu riwayat mengenai *asbāb al-nuzūl* Surat al-Nisā' ayat 43, pernah sahabat Ali, Abd. Al-Raḥmān dan seorang lelaki meminum *khamr* lalu hendak melaksanakan shalat berjamaah. Abd. Al-Raḥmān lalu menjadi imam dan membaca ayat-ayat Surat al-Kāfirūn secara acak, bercampur baur. Hal ini membuktikan pada masa Rasulullah, ketentuan yang berkaitan dengan keharaman *khamr* disyariatkan secara berangsur. Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Amaly al-Ṭabary, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākir, Juz.*8 (t.t: Muassasat al-Risālah, 2000), 375

[49] Abū Bakar Aḥmad bin al-Ḥusayn bin 'Aly al-Bayhaqy, *al-Sunan al-Kubrā, Juz. 8, Cet.I* (al-Hind: Majlis Dairat al-Ma'ārif al-Niẓāmiyah, 1344H), 320

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk lebih memotret sisi perubahan masa, atau lebih tepatnya perubahan prilaku manusia yang timbul di masa tertentu, hadis Riwayat Ibnu Abbas di atas patut dikutib secara lengkap.

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ الْحَارِثِ الأَصْبَهَانِىُّ أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدِ بْنُ حَيَّانَ الأَصْبَهَانِىُّ حَدَّثَنِى الْوَلِيدُ بْنُ أَبَانَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ سُفْيَانَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ كَثِيرِ بْنِ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ فُلَيْحٍ أَخُو مُحَمَّدِ بْنِ فُلَيْحٍ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ : أَنَّ الشُّرَّابَ كَانُوا يُضْرَبُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَعْنِى بِالأَيْدِى وَالنِّعَالِ وَالْعِصِىِّ قَالَ وَكَانُوا فِى خِلاَفَةِ أَبِى بَكْرٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ أَكْثَرَ مِنْهُمْ فِى عَهْدِ النَّبِىِّ -ﷺ- فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ : لَوْ فَرَضْنَا لَهُمْ حَدًّا فَتَوَخَّى نَحْوًا مِمَّا كَانُوا يُضْرَبُونَ فِى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ يَجْلِدُهُمْ أَرْبَعِينَ حَتَّى تُوُفِّىَ ثُمَّ كَانَ عُمَرُ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ بَعْدِهِمْ فَجَلَدَهُمْ كَذَلِكَ أَرْبَعِينَ حَتَّى أُتِىَ بِرَجُلٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ الأَوَّلِينَ قَدْ شَرِبَ فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُجْلَدَ فَقَالَ لِمَ تَجْلِدُنِى بَيْنِى وَبَيْنَكَ كِتَابُ اللَّهِ. قَالَ : وَفِى أَىِّ كِتَابِ اللَّهِ تَجِدُ أَنْ لاَ أَجْلِدَكَ؟ قَالَ : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِى كِتَابِهِ (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا) الآيَةَ شَهِدْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- بَدْرًا وَأُحُدًا وَالْخَنْدَقَ وَالْمَشَاهِدَ. فَقَالَ عُمَرُ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ : أَلاَ تَرُدُّونَ عَلَيْهِ مَا يَقُولُ؟ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : إِنَّ هَؤُلاَءِ الآيَاتِ أُنْزِلَتْ عُذْرًا لِلْمَاضِينَ وَحُجَّةً عَلَى الْبَاقِينَ فَعُذْرُ الْمَاضِينَ لأَنَّهُمْ لَقُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ تُحَرَّمَ عَلَيْهِمُ الْخَمْرُ وَحُجَّةً عَلَى الْبَاقِينَ لأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ) الآيَةَ فَإِنْ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ نَهَى أَنْ تُشْرَبَ الْخَمْرُ. قَالَ عُمَرُ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ : فَمَاذَا تَرَوْنَ؟ قَالَ عَلِىُّ بْنُ أَبِى طَالِبٍ رَضِىَ

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

اللَّهِ عَنْهُ : نَرَى أَنَّهُ إِذَا شَرِبَ سَكِرَ وَإِذَا سَكِرَ هَذَى وَإِذَا هَذَى افْتَرَى وَعَلَى الْمُفْتَرِى ثَمَانُونَ جَلْدَةً فَأَمَرَ عُمَرُ فَجُلِدَ ثَمَانِينَ.[50]

"Dari Ibnu Abbas, bahwasanya para peminum *khamr* pada masa Rasulullah dipukuli dengan menggunakan tangan, sandal, dan tongkat. Perawi berkata, lalu pada masa Abu Bakar jumlah para peminum *khamr* lebih banyak dibanding pada masa Rasulullah. Lalu Abu Bakar berkata bahwa jikalau kita menetapkan sebuah batasan hukum bagi mereka, maka hal ini mengarah pada hukuman yang mereka terima pada masa Rasulullah. Kemudian Abu Bakar menghukum mereka dengan jumlah *jilid* 40 kali. Hal ini diterapkan Abu Bakar hingga beliau meregang nyawa.

Lalu pada masa berikutnya, Umar melakukan hal sama dengan apa yang dilakukan Abu Bakar (*jilid* 40 kali) hingga pada suatu ketika Umar dihadapkan dengan seorang lelaki yang termasuk golongan Muhajirin pertama yang telah meminum *khamr* dan diperintahkan untuk dihukum.

Seorang lelaki tersebut berkata, "mengapa Engkau hendak memberikan hukuman *jilid* padaku, sementara di antara aku dengan Engkau terdapat (pembelaan) al-Quran?". Umar berkata, "Ayat al-Quran yang mana yang Engkau temukan sehingga saya tidak berhak menghukummu?". Lelaki itu berkata: Sesungguhnya Allah bersabda "Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka" (al-Māidah: 93), saya telah menyaksikan (mengikuti) berbagai perang dengan Rasulullah seperti perang Badar, Uḥud, dan al-Khandaq. Kemudian Umar berkata (pada sahabat lain yang hadir), 'Apakah kalian dapat menjawab apa yang ia ungkapkan tadi?". Ibnu Abbās menjawab, bahwa ayat-ayat tersebut diturunkan sebagai *udhr* (pembelaan) bagi orang yang telah meninggal dunia, sekaligus menjadi sebagai *ḥujjah* (dalil) bagi orang-orang yang masih hidup. Sebagai *udhr*, karena orang-orang yang telah meninggal tersebut sudah tidak sampai menjumpai saat *khamr* telah diharamkan bagi mereka. Ayat tersebut sekaligus menjadi *ḥujjah* karena sesungguhnya Allah telah bersabda bahwa sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan (al-Māidah : 90). Oleh karena itu, bagi seseorang yang beriman, beramal shaleh, kemudian bertaqwa dan semakin melakukan kebaikan, (justru akan meninggalkan meminum *khamr*) sebab Allah telah melarang meminum *khamr*. Lalu Umar (mencari jawaban lain) dan bertanya kembali , "bagaimana pendapat kalian?". Ali bin Abī Ṭālib pun menyampaikan pendapatnya, "saya berpendapat bahwa sesungguhnya orang yang meminum *khamr* akan mabuk. Barangsiapa yang mabuk, maka dia akan mengoceh/berhalusinasi. Barangsiapa yang mengoceh akan melakukan (ucapan penuh) kepalsuan-kepalsuan (berbohong). Dan bagi orang yang melakukan hal itu dihukum dengan 80 kali cambukan. Umar pun memerintahkan agar orang tersebut dihukum sebanyak 80 kali dera.

[50] al-Bayhaqy, *al-Sunan al-Kubrā, Juz. 8,* 320

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam hadis panjang tersebut setidaknya ada sebuah perkembangan jenis hukuman yang diterapkan oleh setiap masa. Inspirasi hadis itu dirasa menarik jika ditelisik dari sisi fleksibilitas fatwa Sahabat. Hadis merekam jelas perubahan fatwa di setiap masa tersebut didorong oleh perubahan karakter manusia yang berubah. Saat hukuman telah ditetapkan oleh Abu Bakar, ternyata ketetapan jumlah tersebut belum menimbulkan efek jera. Masyarakat masih belum berhenti meminum *khamr* –bahkan dalam hadis masih dilakukan oleh sahabat awal Muhājirin- maka hukuman pun ditambah. Bahkan menurut sebagian riwayat pula, Usman pun pernah menghukum orang yang meminum *khamr* sampai 100 dera[51].

Dalam kasus peminum *khamr* di atas, Usman sampai harus menambahkan hukuman hingga menjadi 100 dera akibat peminum *khamr* tersebut melakukan perbuatannya justru di Bulan Ramadhan, bulan di mana umat Islam didorong untuk semakin meningkatkan amal kebaikannya.

Keputusan (fatwa) Usman tersebut didasari atas perubahan watak manusia yang semakin berani dalam menentang hukum Allah, sehingga membuat Usman merasa hukuman yang sudah ditetapkan pada masa Umar belum memberikan efek jera.

Maka, perubahan tuntutan zaman, yakni berupa perubahan watak dan akhlak manusia, juga turut membuat perubahan adaptif terhadap hukum yang akan dimunculkan dalam fatwa.

---

[51] Al-Bayhaqy meriwayatkan sebuah narasi hadis bahwa Ali pernah menghukum al-Najāshy al-Ḥārithy yang meminum *khamr* di bulan Ramadhan dengan hukuman 80 dera lalu memenjarakannya. Keesokan hari, dia dikeluarkan dan dipukul lagi sebanyak 20 dera. Ali berkata, "Saya menderamu (lagi) sebanyak 20 ini karena kelancanganmu pada Allah dan karena kamu tidak berpuasa pada bulan Ramadhan". al-Bayhaqy, *al-Sunan al-Kubrā, Juz. 8,* 321.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Perubahan Fatwa sebab Perubahan Keadaan (*al-ḥāl*)

Keadaan yang dimaksud dalam instrumen ini merupakan keadaan di saat hukum yang terdapat dalam fatwa akan diterapkan. Mempertimbangkan keadaan yang tengah terjadi merupakan salah satu kebijaksanaan ahli hukum dalam menerapkan hukum. Hal ini bukan saja terkait dengan kebenaran hukum yang akan disampaikan, namun juga akan selalu bersinggungan dengan ketepatan hukum saat diterapkan.

Perubahan keadaan di bawah ini merupakan sedikit contoh dari keadaan yang membuat fatwa sangat memungkinkan untuk berubah. Di antaranya adalah:

a. Keadaan sempit (*al-ḍayyiq*) dan keadaan lapang.
b. Keadaan sehat dan keadaan sakit,
c. Keadaan tengah melakukan perjalanan (*al-safar*) dan mukim (*al-iqāmah*)
d. Keadaan perang (*al-ḥarb*) dan damai (*al-salm*).
e. Keadaan mencekam penuh ketakutan (*al-khauf*) dan keadaan aman (*al-amn*)
f. Keadaan mampu/kuat (*al-quwwah*) dan tak berdaya/lemah (*al-ḍu'f*)
g. Keadaan sudah berumur/tua (*al-shuyūkhah*) dan masih muda (*al-shabāb*)
h. Keadaan masih belum bisa baca tulis (*al-ummiyyah*) dan sedang belajar

Seseorang yang berkompeten dalam bidang agama dan yang akan memberikan fatwa pasti akan mempertimbangkan beberapa keadaan di atas agar tidak terjebak dalam kejumudan hukum yang tunggal serta pandangan yang terbatas sementara kondisi telah berubah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berkenaan dengan fatwa ini, ada kejadian menarik yang pernah terjadi dengan sebuah kajian yang diasuh oleh sahabat Ibnu Abbas. Imam al-Suyūṭi memberikan sebuah narasi yang cukup bernas.

وَأَخْرَجَ عَبد بن حُمَيد والنُّحَاس عن سَعْد بن عُبَيْدَة أَنَّ ابْنَ عَبَّاس كانَ يَقُوْلُ : لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ ، قَالَ : فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ أَلِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ قَالَ : لَا إِلاَّ النَّار ، فلَمَّا قَامَ الرَّجُل قَالَ لَهُ جُلَسَاؤُهُ : مَا كُنْتَ هَكَذَا تَفْتِيْنَا كُنْتَ تَفْتِيْنَا أَنَّ لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةً مَقْبُوْلَةً فَمَا شَأْنُ هَذَا اْليَوْمِ قَالَ : إِنِّي أَظُنُّهُ رَجُلاً يَغْضَبُ يُرِيْدُ أنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا فَبَعَثُوا فِي أَثَرِهِ فَوَجَدُوْهُ كَذَلِكَ[52]

"Diceritakan dari Abd Ibn Ḥumayd dan al-Nuḥās dari Sa'd bin Ubaydah bahwasanya Ibnu Abbas berkata "Bagi seseorang yang telah membunuh orang mukmin masih terdapat pintu taubat". Sa'ad bin Ubaydah berkata: Lalu datang seorang lelaki yang kemudian bertanya pada Ibnu Abbas, "Apakah bagi orang yang membunuh seorang mukmin masih ada kesempatan taubat?". Ibnu Abbas menjawab, "Tidak, kecuali hanya neraka (baginya)". Manakala lelaki tersebut telah berdiri (undur diri), para peserta diskusi (*julasā'*) berkata (dengan nada memprotes), "Bukan begitu yang telah Engkau berikan fatwa kepada kami (tidak ada kesempatan taubat pagi pembunuh mukmin), Engkau telah memberikan fatwa kepada kami bahwa bagi pembunuh mukmin masih ada kesempatan taubat diterima. Apakah yang terjadi hari ini?. Ibnu Abbas menjawab: Sesungguhnya saya mempunyai prasangka pada lelaki tersebut sedang dikuasai amarah dan dia sedang ingin membunuh seseorang. Lalu para peserta diskusi mengirimkan perwakilan untuk mengikutinya dan mendapati lelaki tersebut demikian (sedang dikuasai amarah dan hendak membunuh).

Hadis di atas menunjukkan kebesaran hati dan kebijaksanaan sahabat Ibnu Abbās dalam memberikan fatwa. Fatwa yang diberikan harus melihat dengan jernih akan situasi yang tengah dihadapi oleh orang yang meminta fatwa. Pemahaman yang lebih baik mengenai situasi ini mendorong Ibnu Abbas memberikan fatwa yang berbeda dengan yang dia ucapkan kepada murid-muridnya yang lain. Andai Ibnu Abbas konsisten, dalam arti berpegang teguh

[52] Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭy, *al-Durr al-manthūr fi al-Tafsīr bi al-ma'thūr, Juz.4*, (Mesir: Dār Hajr, 1424 H/ 2003M), 604

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada fatwa beliau sendiri tanpa mempertimbangan perubahan keadaan, nisacaya fatwa Ibnu Abbas justru akan menjadi legitimasi atas pertumbahan darah antar orang yang beriman.

d. Perubahan Fatwa karena Perubahan Adat atau Kebiasaan (*al-'urf*).

Kebiasaan yang terdapat dalam masyarakat tertentu terkadang tidak bisa serta merta menjadi sesuatu yang mematenkan fatwa. Karena keberadaan hukum sendiri seringkali terkait erat dengan kultur di mana hukum tersebut akan diterapkan. Beberapa hal yang bisa menjadi argumentasi bahwa kebiasaan atau adat yang berubah akan memungkinkan bahkan mengharuskan fatwa berubah di antaranya adalah:

1. Kasus Perusakan Kebun

Salah satu mata pencaharian yang terdapat dalam zaman nabi, selain berdagang adalah berternak dan berkebun. Pada kondisi yang aman, kedua mata pencaharian ini bisa menjadi salah satu pekerjaan yang sangat menguntungkan bahkan cenderung minim konflik. Namun, terkadang konflik muncul dipicu oleh ketidaksengajaan manusia. Misalnya terkadang terdapat hewan yang memasuki perkebunan orang lain dan merusak beberapa tanaman.

Ada sebuah hadis yang kerap dijadikan sebuah legitimasi awal mengenai cara Rasulullah memberikan suatu keputusan yang sangat terlihat jelas didasari pula oleh adat.

حَدَّثَنِي يَحْيىَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ بْنِ شِهَابٍ عَنْ حِرَامِ بْنِ سَعْدِ بْنِ مَحِيْصَةٍ :اَنَّ نَاقَةً لِلْبَرَّاءِ بْنِ عَازِبٍ دَخَلَتْ حَائِطَ رَجُلٍ فَأَفْسَدَتْ فِيْهِ فَقَضَى رَسُوْلُ اللهِ صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ عَلَى أَهْلِ اْلحَوَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ وَإِنَّ مَا أَفْسَدَتْ اْلموَاَشِي

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

بِاللَّيْلِ ضَامِنٌ عَلَى أَهْلِهَا[53]

> "Bahwa unta milik Barra' bin 'Azib telah memasuki pagar kebun milik seseorang dan merusaknya. Lalu Rasulullah memberikan putusan bahwa sesungguhnya pemilik kebun berkewajiban menjaga kebunnya di siang hari, dan kebun yang dirusak oleh hewan ternak di malam hari, menjadi tanggung jawab pemilik hewan ternak tersebut".

Pada kasus yang tertera tersebut, adanya pemutusan Rasulullah mengenai orang yang bertanggung jawab dalam masalah pengerusakan kebun didasarkan pada sebuah tradisi masyarakat Arab saat itu bahwa perawatan kebun dilakukan oleh pemiliknya di siang hari, sementara hewan ternak dimasukkan ke kandang pada malam hari. Kebiasaan ini berjalan selama bertahun-tahun dan turun-temurun serta dianggap sebagai norma sosial yang dijalani.

Pada taraf inilah, hadis di atas dapat difahami bahwa jika pengerusakan kebun terjadi pada malam hari, maka Barra' selaku pemilik hewan ternak yang merusak kebun harus bertanggung jawab karena dianggap lalai dalam memelihara ternaknya. Akan tetapi bila terjadi pada siang hari, maka Barra' tidak dikenai kewajiban mengganti rugi karena pada siang hari, pemeliharaan harta (berupa kebun) dibebankan pada pemilik kebun.[54]

Pada sisi kenyataan seperti inilah, pemaknaan sebuah hadis yang berimplikasi pada hukum, perlu ditelusuri dalam konteks adat istiadat di mana hadis tersebut hadir. Karena dengan pergeseran adat/kebiasaan yang terdapat di suatu masyarakat tertentu, hukum tentang kewajiban membayar ganti rugi akan berubah, tidak lagi memandang tentang kebiasaan waktu penjagaan –siang atau

---

[53] Mālik bin Ans al-Aṣbaḥy, *Muwaṭṭa' al-Imām al-Mālik*, Jilid. II (Mesir: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Araby, t.th), 747

[54] Taqiyuddīn Abu Bakr Muhammad bin Abdul Mun'im al-Ḥiṣny, *Kitab al-Qawāid* (Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 1997), 358-359.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

malam- tapi lebih spesifik mengenai ada atau tidaknya pengawasan maupun pagar yang menghalangi hewan –atau manusia- dengan mudah menerobos masuk pekarangan atau perkebunan orang lain.

Oleh karena itulah, dalam penelaahan sebuah hadis, Yusuf al-Qarḍawy memberikan sebuah pernyataan yang menarik bahwa "perlu juga mempertimbangkan sebagian dari nash-nash (yang terkandung dalam sunnah nabi) yang berlandaskan pada suatu kebiasaan (tradisi) temporer, yang berlaku pada zaman beliau kemudian mengalami perubahan di masa kini. Tidak ada salahnya jika kita memandang kepada maksud yang dikandungnya, tanpa harus berpegang pada pengertian lahiriyahnya.[55]

Pernyataan itu berimplikasi pada proses pemaknaan yang perlu diusahakan kembali adalah mempertimbangkan unsur lokalitas dalam pembentukan hukum Islam saat itu. Hal ini dikarenakan hukum Islam hadir dengan ruang tradisi dan unsur lokalitas yang melekat. Meskipun hukum Islam diposisikan sebagai hukum yang berlaku secara universal, namun keberadaan unsur lokalitas perlu ditelisik kembali. Ini merupakan upaya menemukan esensi hukum Islam agar tidak terjebak pada hukum Islam yang berlandaskan tradisi yang temporal/ sementara.

2. Ketentuan Nisab uang (*al-nuqūd*).

Salah satu preseden yang sangat jelas mengenai hukum yang dibangun atas dasar adat istiadat/kebiasan yang berlaku adalah ketentuan *naṣṣ* yang membicarakan tentang Nisab harta benda uang. Nisab *nuqūd* dapat menggunakan emas atau menggunakan perak.

---

[55] Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, pent: Muhammad al-Baqir, Cet.V (Bandung: Karisma, 1997), 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nisab *nuqūd* yang mengacu pada emas memiliki takaran seukuran 20 Dinar. Sebagaimana hadis Nabi:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمَهْرِىُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِى جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ وَسَمَّى آخَرَ عَنْ أَبِى إِسْحَاقَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ وَالْحَارِثِ الأَعْوَرِ عَنْ عَلِيٍّ - رضى الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ- بِبَعْضِ أَوَّلِ هَذَا الْحَدِيثِ قَالَ « فَإِذَا كَانَتْ لَكَ مِائَتَا دِرْهَمٍ وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ وَلَيْسَ عَلَيْكَ شَىْءٌ - يَعْنِى فِى الذَّهَبِ - حَتَّى يَكُونَ لَكَ عِشْرُونَ دِينَارًا فَإِذَا كَانَ لَكَ عِشْرُونَ دِينَارًا وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيهَا نِصْفُ دِينَارٍ فَمَا زَادَ فَبِحِسَابِ ذَلِكَ ». قَالَ فَلاَ أَدْرِى أَعَلِىٌّ يَقُولُ فَبِحِسَابِ ذَلِكَ. أَوْ رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ -ﷺ- « وَلَيْسَ فِى مَالٍ زَكَاةٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ ». إِلاَّ أَنَّ جَرِيرًا قَالَ ابْنُ وَهْبٍ يَزِيدُ فِى الْحَدِيثِ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ- « لَيْسَ فِى مَالٍ زَكَاةٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ[56]

Atau mengikuti nisab perak yang setara dengan 200 dirham, sebagaimana hadis Nabi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ الْمَازِنِيِّ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ : لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ[57] مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ مِنَ الإِبِلِ صَدَقَةٌ[58]

[56] Abū Dāwud Sulayman bin al-Ash'ath al-Sijistāny, *Sunan Abī Dāwud, Juz.2* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Araby, t.th), 10

[57] Lafal "Awāqin" merupakan lafal plural dari sebuah kata tunggal berupa *Awqiyah*, yang berjumlah 40 dirham. Sehingga nisab dengan ukuran perak (*al-wariq* sama dengan *al-fiḍḍah*) adalah 40 dikalikan 5 = 200 dirham.

[58] al-Bukhāry, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, juz .2,* 147

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan mengacu pada adat saat itu, kepemilikan emas sebanyak 20 dinar sudah sama dan seukuran seseorang yang memiliki perak sebanyak 200 dirham. Dengan memakai kurs gram, artinya seseorang yang memiliki emas sebanyak –kurang lebih- 85 gram sudah dianggap orang yang kaya yang harus mengeluarkan zakat. Sama halnya dengan seseorang yang memiliki harta perak –kurang lebih- 595 gram sudah dianggap orang kaya yang punya kewajiban mengeluarkan zakat[59].

Hal yang perlu disadari adalah ukuran yang berlaku pada saat itu, selisih nilai dari emas dan perak tidak terlalu jauh. Namun, jikalau mengacu pada adat yang berlaku saat ini, terlebih setelah nisab tersebut dinominalkan menjadi uang, akan tampak perbedaan yang sangat mencolok.

Coba perhatikan harga emas dan perak yang berlaku di kebiasaan masyarakat saat ini di Surabaya misalnya.[60]

a. Harga emas tiap gram termurah 515.100 dan termahal 565.000. Jika dikalikan dengan nisab emas sebesar 85 gram, maka nisab *nuqūd* secara nominal uang adalah 43.783.500 atau 48.025.000. Artinya, seseorang yang memiliki harta sebesar atau lebih dari nominal tersebut sudah mencapai batas nisab harta yang harus dizakati.

---

[59] Ukuran 85 gram emas tersebut didapat dari uraian sebagai berikut. Bahwa berat 1 dinar = 4,25 gram, maka nisab emas adalah 20 x 4,25 gram = 85 gram. Semenatara nisab perak sebesar 595 gram didapatkan dari uraian berikut. Bahwa berat 1 dirham = 2,975 gram, maka nisab perak adalah 200 x 2,975 gram = 595 gram. Lihat dalam www.pusat.baznas.go.id (15 Januari 2015).

[60] Mengingat harga emas dan perak juga naik turun secara signifikan, saya akan mengambil nominal harga pada tempo waktu tertentu yang saya ambil dari sebuah laman khusus yang memberitahukan tentang fluktuasi harga logam mulia, termasuk emas dan perak, di wilayah tertentu di laman www.analisatoday.com (16 Januari 2015) 08:24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Harga perak tiap gram termurah 11.400 dan termahal 12.200. Jika dikalikan dengan nisab perak sebesar 595 gram, maka nisab *nuqūd* secara nominal uang adalah 6.783.000 atau 7.259.000.

Perhatikan selisih yang sangat jauh tersebut. Hal itu dikarenakan pada masa lalu, perak memiliki nilai yang sangat berharga dan selisih tidak terlalu jauh dengan harga emas. Namun kebiasaan yang terjadi saat ini, perak semakin hari nilainya semakin turun dan tidak berharga sama sekali. Maka melandasi nisab *nuqūd* dengan menggunakan nilai perak saat ini sungguh tidak relevan lagi.

Oleh karena itulah, acuan nisab yang memiliki nilai cenderung stabil adalah emas, dan inilah batas minimal nisab *nuqūd*, tidak lagi menggunakan perak karena nilai perak yang kian hari semakin merosot. Jika memaksakan untuk tetap memberlakukan kedua nisab tersebut, maka saat ada yang bertanya mengenai nisab harta kekayaan yang dia miliki, akan muncul jawaban "Jika memakai standar nisab emas, saat hartamu telah mencapai 48.025.000, maka Engkau telah wajib mengeluarkan zakat. Akan tetapi jika mengikuti standar nisab perak, saat hartamu telah mencapai 7.259.000 saja, engkau sudah melewati batas nisab harta yang harus dizakati."

e. Perubahan Fatwa karena Perubahan Pengetahuan (*al-ma'lūmāt*).

Perubahan pengetahuan merupakan salah satu instrumen yang menyebabkan fatwa memungkinkan untuk berubah. Perubahan pengetahuan ini ada kalanya berupa pengetahuan yang *shar'i,* adakalanya pengetahuan yang mengenai peristiwa kehidupan kekinian[61].

[61] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt,* 69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di antara perubahan pengetahuan yang bersifat *shar'i* adalah perubahan pengetahuan tentang status hadis tertentu. Semisal seorang pakar agama mengeluarkan fatwa dengan melandasi hadis tertentu, namun kemudian setelah melalui uji klarifikasi dan validitas hadis ternyata diketahui bahwa hadis tersebut lemah, maka fatwa pun akan berubah. Atau sebaliknya, orang yang berfatwa menilai hadis tersebut lemah (*ḍa'īf*) pada masalah tertentu namun kemudian ditemui dan menjadi kokoh bahwasanya hadis tersebut memiliki validitas yang diakui, maka fatwa pun bisa menjadi berubah akibat perubahan pengetahuan mengenai status hadis.

Sementara perubahan pengetahuan yang berkaitan dengan peristiwa kontemporer di antaranya adalah hukum merokok dan masa mengandung (*muddat al-ḥaml*). Pada mulanya, pengetahuan yang terbatas menyebabkan munculnya beragam fatwa mengenai status hukum merokok. Ada ulama yang memakruhkan, ada yang mengharamkan, dan ada pula yang menghukumi mubah. Bahkan dalam masalah ini, status hukum merokok ada yang sampai melabeli dengan 5 hukum yang berbeda dengan argumentasi yang berbeda.

Saeiring dengan perkembangan pengetahuan kontemporer, semua dokter bersepakat bahwa merokok adalah prilaku yang sangat membahayakan kesehatan manusia. Atas pertimbangan, argumentasi, dan penjelasan ilmiah dalam bidang medis, secara perlahan pengetahuan ini menyadarkan kembali tentang bahaya merokok pada kesehatan seseorang.

Melakukan tindakan yang membahayakan diri atau kesehatan diri sendiri atau orang lain merupakan tindakan yang tidak bisa dibenarkan. Maka dengan menggunkan prinsip, misalnya, dalam Surat al-Nisa ayat 29 mengenai larangan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bunuh diri, maka tindakan merokok merupakan bagian dari upaya membunuh tubuh sendiri –atau orang lain- secara bertahap (*qatl tadrījy*) *bunuh diri secara* perlahan (*intiḥār baṭī'*)[62]. Rasulullah juga bersabda:

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِك عَنْ عَمْرو بنِ يَحْيَى المَازِنِي عَنْ أَبِيْهَ اَنَّ رَسُوْلَ الله صلى الله عليه و سلم قَالَ :لَا ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ[63]

"Bahwa Rasulullah bersabda, " Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain".

f. Perubahan Fatwa karena Perubahan Kebutuhan Manusia (*ḥājāt al-nās*),

Perbedaan kebutuhan manusia juga menjadi salah satu instrumen dalam perubahan fatwa. Yūsuf al-Qarḍawy memberikan sebuah narasi sederhana bahwa:

"Kebutuhan semakin berubah di era modern. Beberapa hal yang awalnya hanya merupakan kebutuhan pelengkap, kini menjadi kebutuhan yang sekunder. Bahkan sesuatu yang dulu dikatakan hanya kebutuhan pelengkap kini bisa dianggap sebagai kebutuhan primer. Keberadaan kipas angin atau AC, misalnya, yang dulu dianggap sebagai pelengkap, kini bisa menajdi bahan primer yang selalu dibutuhkan seseorang terlebih di saat suhu panas mencapai 50 derajat Celcius[64]"

Oleh karena itulah, kebutuhan manusia yang kini berubah turut pula menjadi instrumen dalam perubahan hukum terlebih yang berkaitan dengan fatwa. Di antara hukum yang berubah akibat perubahan kebutuhan manusia adalah :

1. Memelihara anjing, zaman dahulu dan masa kini

Yūsuf al-Qaraḍāwymenceritakan sebuah dialog ringkas mengenai perubahan kebutuhan terhadap pemeliharan anjing dari seorang ulama bermazhab Maliki. Pada suatu ketika, tokoh terpandang mazhab Māliki yang memiliki karya al-

[62] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt,*71
[63] Abū Abdillah Mālik bin Anas al-Aṣbaḥy, *Muwaṭṭa' al-Imām al-Malik riwāyat yaḥyā al-Laythy, taḥqīq Muḥammad Fua'ād Abd al-Bāqy, Juz.2* (Mesir: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Araby, t.th), 745
[64] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt,* 76

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Risālah, Imām Ibn Abī Yazīd al-Qairuwāny dikunjungi beberapa sahabat karib yang ahli fikih. Mereka mendapati seekor anjing berada di rumah al-Qairuwāny untuk berjaga-jaga (*al-ḥarāsah*). Mereka berkata "Sesungguhnya Imam Malik tidak suka (menghukumi *Makruh*) mengenai pemeliharaan anjing". Al-Qairuwāny kemudian menjawab, "Jika saja imam Mālik hidup di zaman kita saat ini, maka beliau pasti akan memelihara singa yang buas"[65]

Perkataan al-Qiruwāny tersebut memberikan sebuah simpul pemahaman yang menarik karena –meskipun memakai diksi bernuansa imajinatif- ungkapan tersebut memberikan sebuah titik tekan mengenai perubahan-perubahan yang terjadi terkait kebutuhan manusia yang –bisa jadi- belum terjadi di masa Imām Mālik. al-Qiruwāny yang bermazhab Māliky mengambil sikap yang berbeda dengan Imām Mālik karena mempunyai pandangan yang berbeda mengenai hukum memelihara anjing tersebut, di mana hal itu telah menjadi kebutuhan seseorang untuk menjaga diri, keluarga, dan harta benda.

Perubahan kebutuhan inilah yang dilihat oleh al-Qiruwāny sebagai instrumen yang menjadikan fatwanya berseberangan dengan Imām Mālik. Perbedaan, atau bisa disebut sebagai perubahan, kebutuhan turut menjadikan fatwa terkait status hukum masalah sesuatu berubah.

2. Pembelian tempat tinggal di dunia Barat melalui Bank

Di antara perubahan kebutuhan yang terjadi di wilayah Eropa, Amerika dan negara lainnya adalah kebutuhan mendesak akan rumah yang bisa dimiliki untuk dirinya sendiri atau untuk keluarganya, bukan rumah sewa. Karena rumah yang

[65] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt*, 76. Lihat pula cerita tersebut dalam *Manḥ alJalīl Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* Bab Jual beli Juz. 9, 369 dan dalam Sharḥ al-'AllāmahZarūq,*al-Risālah, juz. 2*, 424.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dimiliki akan mampu memenuhi beberapa kebutuhan yang tidak terdapat dalam rumah sewa. Hal inilah yang menjadi kebutuhan manusia modern saat ini, terlebih di dunia Barat.

Kebutuhan akan rumah ini bukan saja untuk tempat menetap, di mana penghuni tidak merasa dikontrol bahkan diusir oleh pemiliki rumah sewa, namun juga untuk memberikan status sosial yang lebih baik di masyarakat. Karena memiliki rumah sendiri akan –sedikit banyak- mendapatkan perlakuan yang sama dalam pelayanan, pandangan dan status sosial yang baik.

Namun, seringkali untuk memenuhi kebutuhan kepemilikan rumah, seorang muslim membutuhkan biaya tambahan yang digunakan untuk membeli rumah dengan melakukan pinjaman di bank. Pinjaman ini menjadikan seseorang tersebut berhutang dengan kewajiban membayar secara rutin selama batas waktu tertentu.

Terkait dengan kebutuhan ini pula, Majelis Fatwa Eropa (*al-Majlis al-Urūby li al-Iftā'*) memerikan fatwa mengenai kebolehan orang Islam membeli rumah untuk tempat tinggal melalui bank yang bersistem riba, di mana seseorang akan memiliki kewajiban untuk membayar (mencicil) rumah tiap bulan dengan angsuran tiap bulan untuk pembelian rumah yang dijual padanya secara tempo (*al-ajal*). Salah satu hal yang menjadi pertimbangan syariat atas munculnya fatwa ini adalah kadar kebutuhan yang kuat bagi orang Islam (untuk memiliki tempat tinggal) yang bisa ditempatkan di posisi darurat. Hal ini pula yang dapat ditemukan dalam kaidah *al-Ḥājat tanzilu manzilat al-ḍarūrah khāṣṣatan kānat au 'āmmatan* (kebutuhan itu dapat menempati tempatnya darurat baik secara khusus maupun secara umum).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

g. Perubahan Fatwa akibat Perubahan kemampuan manusia (*qudrāt al-nās wa imkānuhum*)

Perubahan kemampuan manusia ini merupakan perkembangan yang telah dicapai oleh manusia, yang menjadikan manusia mempunyai kemampuan yang lebih baik dibandingkan dengan kemampuan yang ada pada masa lalu. Beberapa bidang yang memiliki perkembangan yang signifikan tersebut membuat manusia memiliki kemampuan leboh baik di beberapa bidang seperti sains (*al-ilmiyyah*), teknologi (*al-teknōlogy*), biologi (*al-biyōlogiyyah*), ruang angkasa (*al-faḍāiyyah*), nuklir (*al-nawawiyyah*), elektron, informasi, dan komunikasi (*al-ittiṣālāt*)[66].

Di antara beberapa perubahan kemampuan manusia yang memungkinkan merubah hukum adalah

1. Perkembangan kemampuan komunikasi terkait hadis "Larangan datang di malam hari".

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, terdapat sebuah hadis:

حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ مُحَارِبٍ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَطْرُقَ أَهْلَهُ لَيْلاً.[67]

"Dari Jabir berkata, Rasulullah melarang datang (mengetuk pintu setelah bepergian) kepada keluarganya di waktu malam"

Dalam hadis tersebut, Rasulullah melarang seseorang datang dari bepergian di waktu malam hari. Bahkan pada hadis lain riwayat Anas, Rasulullah hanya memperbolehkan pulang di waktu pagi hari (*ghudwah*) atau sore (*'ashiyyah*)[68].

---

[66] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mujibāt*, 81.
[67] al-Bukhāry, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, juz* 3, 9
[68] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu, pesan dari hadis ini adalah agar seseorang tidak pulang di malam hari melainkan waktu pulang sampai pagi atau siang hari.

Larangan Rasulullah tentang hal ternyata terkait dengan sikap baik seorang muslim agar tidak mengejutkan (*faj'ah*) keluarganya di pertengahan malam, juga agar dia tidak dianggap sedang melakukan inspeksi mendadak (*taftīsh fujāīyyah*) kepada keluarganya, dan agar istri bisa mempersiapkan diri (*tahayyu'*) atas kedatangan suami, misalnya, dengan mempercantik diri (*tajammul*) dan berhias diri (*tazayyun*).[69]

Hal ini senada dengan alasan Rasulullah mengenai hal ini di dalam hadis riwayat Muslim yang berbunyi:

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مُحَارِبٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- أَنْ يَطْرُقَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ لَيْلاً يَتَخَوَّنُهُمْ أَوْ يَلْتَمِسُ عَثَرَاتِهِمْ[70]

> "Dari Jabir berkata, Rasulullah *ṣallallahu alayh wa sallam* melarang seorang lelaki tiba (dari bepergian) kepada keluarganya di waktu malam supaya lelaki tersebut tidak dianggap menuduh istri melakukan pengkhianatan (*takhawwun*) atau suami sedang mencari-cari kesalahan istri (*iltimās al-'atharāt*).

Pesan Rasulullah tersebut terjadi pada saat kemampuan untuk melakukan komunikasi sangat terbatas. Sehingga, kedatangan seseorang pada malam hari, dengan tanpa konfirmasi terlebih dahulu dapat berpotensi menyebabkan konflik, yakni dimulai dari keterkejutan hingga seseorang tersebut dianggap sudah tidak bisa saling percaya, melakukan pengintaian yang mendadak, serta bisa juga dianggap sedang mencari-cari keselahan istri atau keluarganya.

---

[69] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt,* 82.
[70] Muslim, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim Juz.*6, 56

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun, seiring dengan perkembangan teknologi yang kian pesat, kemampuan manusia di bidang telekomunikasi seakan menjadi kian lebih baik, canggih dan sangat cepat.

Oleh karena itu, seiring dengan perkembangan komunikasi (*taṭawwur al-isttiṣālāt*), kemampuan manusia untuk melakukan konfirmasi terlebih dahulu dengan memberitahukan waktu kedatangan seseorang ke rumah, misalnya, tentu dapat menghilangkan keterkejutan atau perangsa sedang diintai bagi istri atau keluarganya.

Maka, di sini urgentitas kajian kita menemui titik terang, bahwa kemampuan manusia yang kian berkembang dengan lebih baik, akan menjadi salah satu instrumen yang menyebabkan fatwa hukum memiliki jawaban yang berbeda.

h. Perubahan situasi sosial, ekonomi, dan politik, (*al-auḍā' al-ijtimāiyah, wa al-iqtiṣādiyah, wa al-siyāsiyah*)

Dalam merespon realita hukum seringkali fatwa juga tidak bisa dikesampingkan dengan realita sosial di mana masyarakat hidup, dengan realita ekonomi di mana masyarakat mencukupi kebutuhan hidup, serta dengan realita politik di mana masyarakat diatur kehidupannya.

Fatwa yang terbentuk akibat suatu kondisi sosial tertentu, keadaan perekonomian tertentu, atau situasi politik tertentu, tentu saja akan memiliki fleksibilitas untuk berubah manakala unsur dan instrumen yang membentuk fatwa tersebut juga berubah. Perubahan ini pada tataran berikutnya akan memberikan warna dan corak tertentu dalam fatwa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menegasikan pertimbangan terkait hal ini justru semakin menjadikan fatwa laksana muncul dari ruang hampa. Yusuf al-Qaraḍāwyberkata:

> "Kebanyaka pakar hukum dan ulama hidup di dalam kitab-kitab, mereka tidak hidup di alam nyata/realitas (*al-wāqi'*), bakan mereka kehilangan fikih realitas (*fiqh al-wāqi'*) atau fikih realitas telah hilang dari diri mereka. Hal ini karena mereka tidak "membaca" (memperhatikan) kitab kehidupan sebagaimana mereka membaca kitab ulama klasik. Pada sikap mereka itulah, fatwa hadir laksana fatwa keluar dari kuburan (*al-maqābir*).[71]

Di antara contoh perubahan situasi sosial kemasyarakatan yang berubah dapat menjadi instrumen perubahan fatwa adalah mengucapkan selamat (*tahni'ah*) di hari raya bagi umat kristiani.

Mengucapkan selamat natal misalnya merupakan ucapan yang seringkali menimbulkan kontroversi, bahkan hingga saat ini. Beberapa ulama menentangnya, termasuk *Shaikh al-Islām* Ibn Taymiyah melarang bahkan mengharamkan bagi umat Islam untuk mengucapkan ucapan selamat natal bagi umat Kristen.[72]

Menurut Yūsuf al-Qarḍawy, dengan perkembangan dan perubahan hubungan sosial antar agama yang semakin lebih baik semestinya turut memberikan andil dalam menentukan hukum mengucapkan selamat atas perayaan antar agama, termasuk antara umat Islam dengan umat Kristen.

Al-Quran mengajarkan salah satu etika sosial antar agama dalam Surat al-Mumtaḥanah ayat 8:

---

[71] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mujibāt*, 86

[72] Menurut penelusuran Abdullah bin Bih dalam kajian kitab "*Ṣinā'at al-Fatwā*" dan "*al-Inṣāf*) mendapati bahwa sebenarnya Imam Aḥmad, sebagai Imam Madhhab rujukan utama Ibnu Taymiyyah, memiliki tiga riwayat pendapat yang berkaitan dengan hukum mengucapkan selamat atas perayaan keagamaan agama lain bagi orang Islam, yaitu haram, makruh, dan boleh, sementara Ibnu Taymiyyah –selain menghukumi haram- juga memilih pendapat boleh *jawāz*) karena ada kemaslahatan yang diunggulkan (*almaṣlaḥah al-rājiḥah*). Abdullah bin Bih, *Ṣināat al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyāt*, (t.t: *al-Markaz al-Alamy li al-Wasaṭiyyah*, 2008), 309-312

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨

"Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil".[73]

Dalam ayat tersebut Allah memperbolehkan bagi kita untuk senantiasa berbuat kebaikan (*al-birr*) terhadap orang-orang yang tidak memerangi umat Islam dan tidak mengusir orang Islam dari kediaman masing-masing. Hal ini membuktikan sesuatu, bahwa relasi yang terbangun antar masyarakat sosial semestinya dibangun atas dasar kebaikan, terlebih hal ini terjadi dalam situasi aman bukan dalam masa peperangan.

Perkembangan situasi sosial seperti ini perlu juga menjadi pertimbangan mengenai fatwa memberikan ucapan selamat pada hari-hari tertentu saat umat yang beragama selain Islam sedang merayakan peringatan keagamaan.

Oleh karena itulah, fatwa mengenai larangan mengucapkan selamat pada hari keagamaan umat agama lain sudah tidak sesuai dengan kondisi dan situasi perubahan sosial kemasyarakatan. Sehingga, situasi demikian menjadikan fatwa mengenai ucapan selamat atas ritual perayaan agama lain bisa berubah, dari larangan menuju mubah (boleh). Terlebih lagi, situasi ini terjadi dengan nuansa aman, kondusif dengan interkasi yang bagus, yakni pada saat umat Islam

[73] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 550

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan ritual perayaan keagamaan Islam, mereka pun dengan senang hati memberikan ucapan selamat terhadap umat Islam.

Manakala yang terjadi demikian, maka membalas ucapan selamat kepada umat non-Islam saat mereka menjalankan ritual keagamaan mereka pun merupakan etika Islam yang baik, yang sesuai dengan petunjuk al-Quran Surat al-Nisā' ayat 86:

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا

"Apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu penghormatan, Maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah memperhitungankan segala sesuatu".[74]

Dalam ayat tersebut, manakala relasi sosial yang terbentuk antara muslim dengan non muslim berjalan baik, maka saling memberikan timbal balik salam penghormatan (*taḥiyyah*) pada saat umat beragama merayakan ritual atau perayaan keagamaan, misalnya, bukan saja diperbolehkan, namun juga senafas dengan tuntunan agama.

i. Perubahan fatwa akibat perubahan opini dan pemikiran (*al-ra'y wa al-fikr*)

Sebagaimana perubahan yang terjadi dalam perubahan pengetahuan (*al-ma'lūmāt*) dapat menjadikan fatwa berubah, perubahan yang terjadi dalam pemikiran seseorang pun turut serta dalam perubahan fatwa.

[74] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 91

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kendati terkadang informasi tekstual tidak berubah, namun perubahan pemikiran seringkali terjadi akibat, di antaranya, keluasan ilmu pengetahuan yang dikuasai, pembelajaran yang telah dilalui di lembaga pendidikan yang beragam, hasil interaksi dengan orang lain.

Begitu juga, opini atau pemikiran juga berubah lantaran hasil kontemplasi (*ta'ammul*) dan mengulang kajian pembelajarannya atau diskusi ilmiah dan lain sebagainya. Perubahan fatwa, sebagai akibat perubahan pemikiran ini pun tidak bisa dipandang sebelah mata. Kendati pun bisa dianggap sebagai absurditas hukum Islam, namun hal ini justru menunjukkan fleksibilitas fatwa yang memungkinkan bisa berubah.

Memahami pola pikir seseorang atau lembaga yang memiliki pemikiran organik, tidak mati dan kaku, akan semakin memperkaya kajian keislaman yang variatif yang pada suatu ketika menjadikan Islam semakin mampu berinteraksi dan beradabtasi dengan segala macam kultur dan sosial di seluruh belahan dunia.

Di antara beberapa tokoh yang memiliki perubahan fatwa akibat perubahan pemikiran keagamaannya adalah Imām al-Shāfi'iy. Sebagaimana lazim diketahui, salah satu keunikan yang dimiliki oleh Imām al-Shāfi'iy adalah keberadaan pendapat beliau yang lama, seringkali disebut dengan *qaul qadīm*, dan pendapat beliau yang baru (*qaul jadīd*).

Istilah Qaul Qadim merujuk pada fatwa atau pendapat Imām al-Shāfi'iy yang disampaikan sewaktu berada di Iraq tepatya di Baghdad. Saat itu, Imam Shafi'I menyampaikan pendapat keagamaannya melalui lisan juga dan tulisan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikodifikasikan menjadi kitab yaitu antara lain: Al-Risalah[75], *al-Za'farah* kemudian kitab itu terkenal dengan sebutan *al-Hujjah.* Ini merupakan kitab fiqh pertama yang ditulis oleh Imam Shafi'i.[76]

Sementara itu, *Qaul Jadīd* merujuk pada pendapat hukum Imām al-Shāfi'iy selama beliau sudah berada di Mesir. Kehadiran Imam Shafi'I di Mesir seakan menjadi oase berharga atas kerinduan masyarakat yang pada mulanya hanya didominasi oleh kalangan Maliki dan Hanafi[77]. Kedua kubu pemikiran tersebut seringkali berseberangan. Kalangan Maliki yang bercorak ahli hadis sementara kalangan Hanafi yang lebih menekankan rasionalitas (*ahl al-ra'y*). Kemampuan Imam Shafi'i dalam mempertemukan dua corak pemikiran yang sering berbenturan ini menyebabkan beberapa orang mulai condong pada Imam Shafi'i, salah satunya adalah al-Buwaiti (pengikut Imam Malik).[78]

Dengan kekhasan metodologi, sifat arif dan adil Imam Shāfi'i akhirnya beliau banyak memformulasi berbagai fatwa beliau ketika di Iraq (*Qaul Qadim*). Di samping itu aktifitas beliau selama di Mesir dalam kurun waktu yang relatif

---

[75] Al-Risalah, *adalah* karya beliau merupakan pesanan dari Abd al-Rahmān bin al-Mahdi di Makkah, yang meminta untuk menuliskan karya yang memuat tentang pembahasan al-Qur'an sunnah, ijma', qiyas, dan sebagainya.[75]kitab ini ditulis ketika beliau di Iraq tepatnya tahun 195 H. al-Risalah ini ada dua ada yang di tulis di Iraq, ada yang al-Risalah al-Jadidah yang ada di Mesir. Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madhab Imam Shafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2006). 176

[76] Roibin, Sosiologi *Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Shafi'I,* (Malang: UIN Press, 2008), 128

[77] Dominasi dua aliran ini sangat kuat sehingga di sana terdapat wilayah yang berada di bawah naungan madhab Maliki dan Hanafi, berbagai tokoh yang berpengaruh dari masing-masing Madhab adalah Hakim pertama di Mesir tahun 164 H berhaluan Hanafi yaitu Isma'il bin Yasa' al-Kindi sementara Abdullah bin Wahab berhaluan Maliki. Lihat Roibin, *Sosiologi Hukum Islam,* 132

[78] Dalam komentarnya, kehadiran Imam Shafi'I di Mesir benar-benar banyak membuat perbedaan-perbedaan yang tajam dengan aliran yang sebelumnya. Dari kebinganya itu beliau istiharah dan berdoa, akhirnya hasilnya berpihak pada al-Shafi'i. Muṭafa Abd al-Raziq, *Tamhidu li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah,* (t.t: *Lajnatu al-Ta'lif,* t.th), 227

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

singkat yaitu bergelut dalam dunia keilmuan dan berupaya mengistinbatkan hukum serta menyusun berbagai karya-karya beliau.[79]

Sebagaimana disinyalir oleh berbagai pakar bahwa lingkungan banyak berpengaruh terhadap suatu perubahan apapun. Ketika Imam Shafi'I berada di Iraq tepatnya di ibu kota Bagdad. Saat itu Bagdad merupakan pusat kemajuan dunia, hal ini disebabkan kecintaan penguasanya terhadap dunia keilmuan, tak ayal ketika Harun al-Rashīd[80] menjadi salah satu khalifah Bani Abbasiyah dia banyak melakukan revolusi di bidang keilmuan, baik sastra, filsafat dan sebagainya. Fenomena tidak pernah ditemukan dalam dinasti Amawiyyah.

Saat itu pula Imam Shafi'I hidup dalam heterogenitas aliran, baik dalam aspek aliran agama maupun ras yaitu ada bangsa Arab, Persi, Hindia, Aliran Sunni, Shi'I, Dhimmi, al-Mutatharrif dan lain-lainya.[81] Fenomena ini mempunyai andil besar terhadap corak keilmuan Imam Shafi'I. Selepas dari Iraq, beliau hijrah ke Mesir dan mempunyai wajah baru yaitu *Qaul jadid* (pendapat baru), meskipun oleh sebagian ulama bahwa perbedaan yang terjadi hanyalah dalam aspek *furu'*. Corak pemikiran Imam Shafi'I di Mesir dengan *Qaul Jadidnya* dengan upaya aktualisasi dan kontektualisasi, ini disebabkan bangunan fiqih di Mesir telah mapan dengan adanya dua madhab besar (Hanafi dan Maliki) yang bertentangan.

---

[79] Al-Imam al-Razi, *Manaqib al-Shafi'I,* (Maktabah al-'Alamiyah, tt), 137

[80] Khalifah kelima dalam Dinasti Abbsiyah Harun al-Rashid paling diminati oleh para alim ulama karena keterbukaanya terutama dalam bidang pengetahuan. Bahkan dalam bidang kesenian, misalnya, beliau beberapa kali memperdengarkan pembacaan syair atau puisi. Salah satu yang pertama kali membacakan puisi di depan beliau adalah Ibrahim al-Maushilli. Al-Imam al-Asfahani, *Al-Aghani Jilid 5,* (Wirazatu al-Thaqafah, tt), 204. Kecintaan Harun al-Rashid pada keilmuan juga ditandai dengan pembangunan Baitu al-Hikmah, sebuah perpustakaan sekaligus tempat observasi dan ruang diskusi ilmiah. A. Shalabi, *Sejarah dan Kejayaan Islam,* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1993), 111

[81] Ahmad Amin al-Mun'im al-Bahy, *Dluha al-Islām jilid I,* (Lajnatu al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1956), 403

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sehingga hal ini membuat corak pemikiran beliau lebih berada di tengah antara kubu *ahlu al-Ra'yi* dan *ahlu al-Hadīs*.[82]

Adanya perubahan pandangan fatwa beliau di sini merupakan bagian dari perubahan pemikiran yang dialami oleh Imam al-Shafi'iy, termasuk setelah beliau mulai memberikan pondasi *al-uṣūl* (prinsip-prinsip hukum Islam) melalui kitab ushul fikihnya, memberikan cabang permasalahan atas kaidah umum, berdiskusi dengan para pakar, melakukan *counter* jawaban dengan disertai dalil (*ḥujjah*). Hal ini semua tentu memberikan kontribusi perubahan pemikiran Imam al-Shāfi'iy sehingga mencapai derajat kematangan keilmuan (*al-naḍj al-ilmiy*) yang memungkinkan beliau mencapai derajat menjadi pakar ilmu fikih yang disegani dan diikuti oleh umat Islam.

j. Bencana umum (*umūm al-balwā*).

Kalimat *umūm al-balwa* merupakan gabungan dari 2 kata *umūm* yang bisa diartikan sebagai sesuatau yang terjadi secara bersama-sama di dalam masyarakat[83], sementara kata "*al-balwā*" bisa diartika sebagai bencana, musibah (*al-muṣībah*).[84] Sehingga gabungan dua kata tersebut jika digabungkan bisa diartikan sebagai suatu musibah yang dulu dihindari, kini telah menjadi sebuah fenomena umum dan terjadi secara bersama-sama di dalam masyarakat. *Umūm al-balwā* merupakan salah satu indikasi yang cukup jelas mengenai keberadaan (bencana) itu telah menjadi kebutuhan masyarakat modern yang sulit dihindari lagi. Di antara beberapa hal yang bisa dikatagorikan sebagai *umūm al-balwā*

---

[82] Roibin, *Sosiologi Hukum Islam*,176-178

[83] Abū al-Ḥasan Ali bin Muhammad bin Ali al-Ḥusayni al-Jurjāny, *al-Ta'rīfat*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiiyah, 2009), 159

[84] Ahmad warson Warson *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesi, Cet.25* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), 109

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah kepala yang terbuka/tidak memakai penutup kepala (*kashf al-ra's*) serta makan di jalan (*al-akl fī al-ṭarīq*) menjadi kualifikasi sifat adil seseorang.

Tidak bisa dipungkiri, bahwa beberapa ulama menaruh perhatian yang cukup serius mengenai penutup kepala ini, bahkan pada suatu permasalahan hukum yang berkaitan dengan sifat adil, orang yang selalu menanggalkan penutup kepala tidak dapat diterima persaksiannya.

Salah satu perhatian ulama klasik terkait dengan penutup kepala adalah salah satu ulama bermazhab Shafii Ibrāhīm al-Bājūry saat beliau menjelaskan mengenai karater adil (*al-'adālah*) pada diri seseorang. Menurut al-Bājūry, sifat adil adalah suatu kemampuan atau kecakapan diri (*malakat fi al-nafsi*) yang mampu mencegah diri dari melakukan tindakan dosa besar (*iqtirāf al-kabāir*), dosa kecil yang merendahkan diri (*al-ṣaghāir al-khissah*) seperti mencuri sesuap nasi (*luqmah*) atau mencuri sebutir kurma kecil (*taṭfīf tamrah*), dan mencegah diri dari tindakan amoral/moralitas rendah yang mubah (*al-radhīl al-mubāḥah*) seperti bejalan tanpa alas kaki (*al-mashyu ḥāfiyan*) atau tanpa penutup kepala (*makshūf al-ra's*) dan memakan makanan yang bukan berasal dari pasar sementara dia sedang berada di pasar (*aklu ghayr sūqiyyin fi sūq*)[85].

Urgentitas mengenai sifat adil tersebut, dalam beberapa kitab klasik, diwujudkan dengan komitmen menghindari kepala terbuka/tanpa penutup kepala. Maka pada saat itu, jika sudah terbiasa menanggalkan penutup kepala hal ini bisa menghilangkan sifat adil seseorang dan tentu saja berefek fatal dan hal persaksian (*al-shahādah*) dan perwalian (*al-wilāyah*).

[85] Ibrāhīm al-Bājūry, *Ḥāshiyah al-Bājury alā Ibn Qāsim al-Ghuzzi,Juz.* 2 (Surabaya: Mahkota, t.th), 103

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Akan tetapi, saat ini kebiasaan masyarakat yang menanggalkan penutup kepala, kecuali sebagian kecil umat Islam dan itu pun dalam momen ritual keagamaan tertentu, dijadikan sebagai bagian dari sesuatu bisa merubah fatwa. Artinya, sikap seperti ini tidak akan mencederai sifat adil seseorang. Untuk itu pula, para pakar fikih menjadikan *umūm al-balwā* sebagai bagian dari sesuatu yang meringankan (*al-mukhaffifāt*).[86]

Hanya saja, patut menjadi catatan penting, keberadaan *umumīm al-balwā* yang dapat menyebabkan keringanan hukum (*al-takhfīf*) bukanlah terkait dengan suatu hal yang sudah dipastikan keharamannya (*maqṭū' bi ḥurmatih*). Jikalau termasuk hal yang sudah dipastikan keharamannya, terlebih lagi sudah termasuk dosa besar (*kabāir al-ithm*) maka tidak diperkenankan untuk melakukan *tasāhul* (menganggap mudah suatu perkara) dan tentu saja tidak ada celah masuk untuk merubah fatwa.

Karena jika hal itu dimasukkan dalam pembahasan *umūm al-balwa* maka akan berpotensi menjadi pembenaran (*tabrīr*) perkara yang haram, justifikasi kemungkaran (*taswīgh al-munkar*). Justru mengenai hal yang sudah dipastikan keharamannya, umat Islam perlu bersikap tegas dan keras dengan berusaha menggapai yang halal sembari menyingkirkan yang haram, kendati pun seluruh umat manusia berkubang di dalamnya.

Oleh karena itu, perihal mengenai instrumen *umūm al-balwā* ini lebih diorientasikan pada perkara yang masih memunculkan polemik (*mukhtalaf fīh*) dalam sebuah permasalahan hukum tertentu, bukan pada persoalan yang telah dipastikan keharamannya (*maqṭū' bi ḥurmatih*).

---

[86] Yūsuf al-Qarḍawī, *Mūjibāt*, 92

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id