

**STUDI KOMPARATIF PENGGUNAAN OBAT BERBAHAN
DASAR ZAT HARAM MENURUT YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DAN
TAQY AL-DĪN AL-NABHĀNY**

SKRIPSI

Oleh

Lubabah Shobrina Syahida

NIM. C95218033



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel

Fakultas Syariah dan Hukum

Jurusan Hukum Publik Islam

Program Studi Perbandingan Mazhab

Surabaya

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Lubabah Shobrina Syahida

NIM : C95218033

Fakultas/Jurusan/Prodi : Syariah dan Hukum/ Hukum Publik/
Perbandingan Madzhab

Judul Skripsi : Studi Komparatif Kebolehan Penggunaan
Obat Berbahan Dasar Zat Haram Menurut
Yūsof Al-Qarḍawī dan Taqy Al-Dīn Al-
Nabḥāny

Menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya
saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk oleh sumber.

Surabaya, 21 Juni 2022
Saya yang menyatakan

A 10,000 Indonesian Rupiah stamp with a signature over it. The stamp features the Garuda Pancasila emblem and the text 'REPUBLIK INDONESIA', '10000', and 'METERA TEMBAK'. The signature is written in black ink over the stamp.

Lubabah Shobrina Syahida
NIM. C95218033

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Persetujuan Pembimbing

Skripsi yang ditulis oleh Lubabah Shobrina Syahida NIM C95218033 ini telah diperiksa dan disetujui untuk dimunaqasahkan.

Surabaya, 17 Juni 2022

Pembimbing,



A. Kemal Riza, S.Ag. M.A
NIP 197507012005011008

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang ditulis oleh Lubabah Shobrina Syahida NIM. C95218033 ini telah dipertahankan di depan sidang Majelis Munaqasah Skripsi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya pada hari Kamis, 14 Juli 2022 dan dapat diterima sebagai salah satu persyaratan untuk menyelesaikan program sarjana strata satu dalam Perbandingan Mazhab

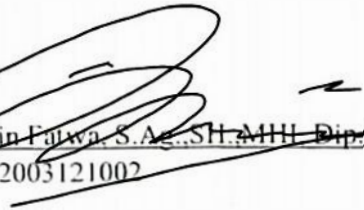
Majelis Munaqasah Skripsi

Penguji I



A. Kemal Riza, S.Ag., MA.
NIP. 197507012005011008

Penguji II



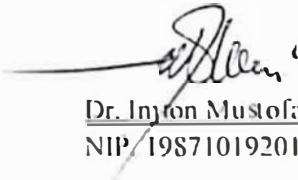
H. Ab. Fajriddin Falwa, S.Ag., SH, M.HI., Dip. Lead
NIP. 197606132003121002

Penguji III



Dr. Ahmad Fageh, M.HI.
NIP. 197306032005011004

Penguji IV



Dr. Inyong Mustofa, S.H.I., M.Ud.
NIP. 198710192019031006

Surabaya, 14 Juli 2022

Mengesahkan,

Fakultas Syariah dan Hukum

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Dekan,

Dr. Hj. Sugivah Musafa'ah, M.Ag
NIP. 196303271999032



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

**LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Lubabah Shobrina Syahida
NIM : C95218033
Fakultas/Jurusan : Syariah dan Hukum/Perbandingan Madzhab
E-mail address : c95218033@uinsby.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

STUDI KOMPARATIF PENGGUNAAN OBAT BERBAHAN DASAR ZAT HARAM

MENURUT YUSUF AL-QARDHAWI DAN TAQY AL-DIN AL-NABHANY

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 19 Juli 2022

Penulis

(Lubabah Shobrina Syahida)

ABSTRAK

Skripsi ini di latarbelakangi karena fakta penggunaan obat berbahan dasar zat haram yang semakin banyak digunakan, terutama pada masalah vaksin. Skripsi ini merupakan hasil dari penelitian pustaka yang telah dilakukan sebelumnya. Tujuan dari adanya penulisan skripsi ini adalah untuk menjawab keresahan akademik yang tertuang dalam rumusan masalah, meliputi: 1. Bagaimana pandangan Yūsūf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn An-Nabhāny mengenai hukum menggunakan Obat yang mengandung zat Haram? 2. Bagaimana analisis pandangan Yūsūf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn An-Nabhāny mengenai hukum menggunakan Obat yang mengandung zat Haram?

Jenis penelitian yang dilakukan pada penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode membaca, menelaah, dan mengkaji sumber-sumber kepustakaan. Setelah data yang dibutuhkan terkumpul, selanjutnya dilakukan analisis menggunakan analisis komparatif. Analisis komparatif adalah dengan menganalisis data yang telah diperoleh dan kemudian membandingkan antara suatu data dengan data lainnya untuk ditemukan persamaan dan perbedaan, serta mencari solusi untuk memecahkan perbedaan dari kedua data tersebut.

Penelitian ini menyimpulkan pendapat Yūsūf Al-Qarḍāwī mengenai hukum berobat dengan zat haram adalah mubah dalam kondisi darurat, yaitu sebagai *rukhsah* (keringanan). Sedangkan Taqy Al-Dīn An-Nabhāny berpendapat makruh, baik dalam kondisi darurat maupun tidak. Adapun metode *istidlāl* yang digunakan oleh Yūsūf Al-Qarḍāwī adalah dengan menggunakan metode *tarjīh* diantara dua pendapat ulama. Sedangkan Taqy Al-Dīn An-Nabhāny menggunakan metode penyalarsan (*tawfīq*) diantara dua sabda Nabi saw. yang saling kontradiktif.

Pada akhir penulisan ini, penulis menyarankan agar untuk setiap muslim agar senantiasa memperhatikan hal yang dikonsumsi, baik berupa makanan maupun obat. Memperhatikan bahan dasar obat adalah hal yang penting bagi setiap muslim. Selain itu, juga meniscayakan untuk senantiasa mengaitkan dengan ketentuan hukum yang berlaku dalam Hukum Islam. Untuk para pelajar agar senantiasa menggali pendapat para ulama dalam menjawab tantangan berupa persoalan-persoalan baru yang belum ada pada zaman Nabi saw. Untuk para petugas kesehatan agar memperhatikan zat-zat yang terkandung dalam obat-obatan, terutama pada masyarakat yang mayoritas negerinya beragama Islam. Agar dalam melakukan upaya pengobatan, selain mendapatkan kesembuhan juga dapat bernilai pahala karena sesuai dengan syariat.

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
ABSTRAK.....	vi
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI.....	ix
DAFTAR TRANSLITERASI	xi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	13
C. Rumusan Masalah.....	14
D. Tujuan Penelitian	14
E. Kajian Pustaka	14
F. Kegunaan Hasil Penelitian.....	17
G. Definisi Operasional	17
H. Metode Penelitian.....	19
I. Sistematika Pembahasan	24
BAB II PENGOBATAN DALAM ISLAM DAN BEBERAPA ASPEK TENTANG METODE ISTIDLĀL.....	26
A. Pengertian Obat dan Pengobatan.....	26
B. Pengertian Haram dan macam-macamnya	29
C. Metode <i>Istidlāl</i>	34

D. Kaidah <i>Uṣūliyah</i> dan Kaidah Fiqhiyah.....	37
E. Konsep Darurat dalam Islam	40
F. Konsep ‘ <i>Azīmah</i> dan <i>Rukḥṣah</i>	42
BAB III BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN.....	44
A. Yūsuf Al-Qarḍāwi.....	44
B. Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny	58
BAB IV PERBANDINGAN ANTARA YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DAN TAQY AL-DĪN AL-NABHĀNY	74
A. Analisis Pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang Hukum Obat Berbahan Dasar Zat Haram	74
B. Studi Komparatif antara Pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny	77
BAB VI PENUTUP	85
A. Kesimpulan	85
B. Saran	86
DAFTAR PUSTAKA.....	87
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	91
BIOGRAFI PENULIS	99

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Islam adalah agama yang sempurna dan paripurna. Pembahasannya meliputi segala permasalahan yang dihadapi oleh manusia disetiap zamannya. Hal ini dijelaskan dalam al-Qur'an Surat al-Nahl ayat 89, yang isinya mempertegas bahwa di dalam al-Qur'an telah dijelaskan segala sesuatu yang ada di kehidupan dunia ini. Hanya saja, Islam menuntut para penganutnya untuk selalu menggali hukum-hukum yang berada dalam nas-nas *syar'i* untuk mencari hukum-hukum mengenai persoalan yang dihadapi. Hal ini disebabkan, penjelasan ayat-ayat al-Qur'an bersifat global sehingga membutuhkan penafsiran. Begitu pula nas-nas atau dalil-dalil *syar'i* juga membutuhkan penjelasan agar dapat diterapkan dalam kondisi dan zaman yang berbeda.¹ Oleh karena itu, Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, bahwa "Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan zaman, tempat keadaan, niat, dan adat kebiasaan".

Perkembangan zaman saat ini, menunjukkan adanya kemajuan sains dan teknologi yang luar biasa. Sehingga hal ini menimbulkan konsekuensi percepatan perkembangan peradaban manusia dalam segala aspek kehidupan.¹ Kemajuan teknologi dan peradaban tidak boleh menyurutkan semangat para Intelektual muslim untuk melakukan pengkajian yang mendalam terhadap hukum islam yang

¹ Ali Akbar, "Metode Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatawa Mu ' Ashirah Oleh : Ali Akbar," *Jurnal Ushuluddin* XVIII, no. 1 (2012): 1.

¹ Imam Fawaid and Farhatin Masruroh, "Imunisasi Menurut Hukum Islam Kontroversi Imunisasi Vaksin Polio IPV Injeksi Yang Mengandung Enzim Babi," *Jurnal Al-Hukmi* 1, no. 1 (2020): 1–16.

berkaitan dengan hal tersebut. Sebab, kemajuan zaman seiring juga dengan bertambah banyaknya jenis masalah yang ditimbulkan. Bahkan, masalah yang muncul bisa jadi belum pernah terjadi saat zaman Rasulullah saw hidup dan zaman para sahabat.² Oleh karena itu, sangat relevan jika dikatakan bahwa pintu ijtihad tidak boleh ditutup dan harus senantiasa dibuka. Setiap para Intelektual Muslim, yakni para mujtahid harus selalu *up to date* mengenai kemajuan teknologi dan peradaban saat ini dan juga masalah-masalah yang timbul darinya.³

Adapun berkaitan dengan hukum pengobatan dalam islam, terdapat perbedaan pendapat Ulama mengenai kedudukan hukumnya dalam Islam. Sebagian ulama ada yang berpendapat wajib, sunah, mubah dan ada yang bahkan makruh.⁴ Hal ini didasarkan pada Hadis Rasulullah saw yang berbunyi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاسِطِيِّ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ بَنِي عِمْرَانَ الْأَنْصَرِيِّ، عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنْ أَنْزَلَ اللَّهُ الدَّاءَ وَالِدَوَاءَ ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً ، فَتَدَاوَوْا ، وَلَا تَدَاوَوْا بِمَحْرَمٍ " رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ رِوَايَةِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ عَيَّاشٍ

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Abādaḥ Al-Wasiṭiy, telah menceritakan kepada kami Yazīd bin Hārūn, telah mengabarkan dari kami Ismā’il bin ‘Ayyāsh, dari Tsa’labah bin Muslim, dari Abu ‘Imrān Al-Anṣariy, dari Ummu Ad-Dardā’, Dari Abu Ad-Darda’ berkata, Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya Allah menurunkan penyakit dan obatnya dan menjadikan bagi setiap penyakit ada obatnya. Maka berobatlah kalian, dan jangan kalian berobat dengan yang haram.”⁵

² Abdulah Safe’i, “Redefinisi Ijtihad Dan Taqlid: Upaya Reaktualisasi Dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis,” *ADLIYA: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan* 11, no. 1 (2019): 27.

³ Ibid.

⁴ Razidah Othman Jaludin, Saadan Man, and Madiha Baharuddin, “Isu-Isu Halal Dalam Aplikasi Bioteknologi Terhadap Produk Farmaseutikal Terpilih,” *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporart* 2018 (2018): 2–4.

⁵ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Cet. Ke-1. (Beirut: Daar al-Shiddiq, 2016), 3874.

Berdasarkan hadis di atas, sebagian ulama ada yang mengatakan hukum berobat adalah wajib.⁶ Sebab terdapat lafaz *amr* yang mewajibkan bagi seseorang yang sakit untuk berobat agar mendapat kesembuhan. Hal ini juga didasari dalam lafaz hadis di atas bahwa Allah menjadikan setiap penyakit ada obatnya. Selain itu juga terdapat pertimbangan lainnya yang bersifat sosial, seperti agar ia dapat beribadah dan tidak menularkan kepada yang lain.⁷

Namun, sebagian ulama lainnya ada juga yang berpendapat bahwasanya hukum berobat adalah sunah.⁸ Hal ini dapat ditinjau oleh dua hal, yaitu dari sisi aspek sosial dan dari sisi kehujahan dalilnya. Adapun dari sisi sosialnya, penyakit yang diderita seseorang tersebut masuk dalam kategori ringan yang tidak membahayakan. Selain itu juga tidak menghalanginya dalam melaksanakan ibadah.⁹ Sejatinya dalam pembahasan *fiqh*, perbedaan adalah suatu keniscayaan. Sebab, nas-nas al-Qur'an sebagian diturunkan dalam bentuk *mujmāl* (global) agar kemudian digali oleh setiap mujtahid di setiap zaman untuk menyelesaikan berbagai masalah yang muncul. Meskipun menggunakan dalil kehujahan yang sama, namun terdapat beberapa faktor penyebab terjadinya ikhtilaf di kalangan para ulama. Salah satu faktor penyebab terjadinya perbedaan tersebut adalah

⁶ Jaludin, Man, and Baharuddin, "Isu-Isu Halal Dalam Aplikasi Bioteknologi Terhadap Produk Farmaseutikal Terpilih," 5.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., 6.

⁹ Ibid.

metode *istidlāl* yang digunakan setiap ulama berbeda, sehingga hukum yang dihasilkan juga berbeda.¹⁰

Perintah untuk berobat, baik yang hukumnya wajib maupun sunah tetap berlaku hingga hari ini. Beraneka ragamnya penyakit yang ada pada zaman ini juga diiringi dengan beragamnya jenis obat-obatan. Hanya saja terdapat hal yang selalu mengikat seorang muslim agar senantiasa memperhatikan kehalalan apa saja yang dikonsumsi, termasuk di antaranya adalah obat-obatan. Selain status kehalalannya, juga perlu diperhatikan apakah menimbulkan mudarat atau tidak. Sebab, ketika seseorang mengonsumsi obat tujuannya adalah mendapatkan kesembuhan atau kesehatan. Terdapat obat yang berasal dari zat yang halal dan ada juga yang haram. Namun juga ada yang berasal dari zat yang halal, hanya saja dalam prosesnya ternyata tidak sesuai dengan konsep kehalalan dalam syariat.¹¹

Hukum berobat dalam Islam memang terdapat perbedaan pendapat, apakah wajib ataupun sunah. Namun pada pembahasan berobat dengan zat najis terdapat penjelasan dari hadis dari Rasulullah saw yang melarangnya. Adapun hadisnya yaitu;

Dari Hadis Abū Huraīrah *radīyallāhu ‘anhū*, bahwasanya ia berkata:

حَدَّثَنَا هَارُوتُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشْرٍ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ جَاهِدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّوَاءِ الْحَبِيثِ

¹⁰ Mustafa Al-Khind, *Asr Al-Ikhtilāf Fī Al-Qawā'id Al-Uṣūliyah Fī Ikhtilāf Al-Fuqahā* (Kairo: Muassasah al-Risalah, 1969), 8.

¹¹ Jaludin, Man, and Baharuddin, "Isu-Isu Halal Dalam Aplikasi Bioteknologi Terhadap Produk Farmaseutikal Terpilih," 86.

“Telah menceritakan kepada kami Hārūn bin ‘Abdullāh, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Bishr, telah menceritakan kepada kami Yūnus bin Abi Ishāq, dari Mujāhid, dari Abu Hurairah berkata, Rasūlullāh ṣalallahu ‘alaihi wasallām melarang untuk berobat dengan barang yang najis.” (HR. Abu Dawūd)¹²

Dalam masalah obat-obatan yang diperbincangkan baru-baru ini misalnya, seperti pembahasan mengenai vaksin yang menggunakan bahan zat haram pada proses produksi sebenarnya telah banyak dibahas oleh ulama. Seperti salah satu kajian ilmiah yang menggunakan pendapat Yūsuf al-Qardāwi mengenai vaksin polio. Dan terdapat juga berbagai pendapat ulama mengenai vaksin-vaksin lainnya. Dimana mayoritas proses produksinya menggunakan zat yang haram, seperti enzim tripsin babi. Namun, mayoritas pendapat para ulama tersebut memperbolehkan penggunaan obat-obatan yang berbahan zat haram selama belum ada bahan yang suci. Hal ini didasarkan pada kehujahan yang sama pada kebolehan mengonsumsi makanan yang haram saat kondisi darurat. Dalam surat al-Baqarah ayat 173.

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ¹³

“Barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya”¹⁴

Selanjutnya, juga perlu dipahami bahwasanya di dalam Islam, teknologi bukanlah sesuatu yang ditolak. Namun dalam hal ini Islam digunakan sebagai tolok ukur apakah hal tersebut dapat diterima atau tidak. Sehingga Islam berfungsi

¹² Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, 3870.

¹³ Al-Qur’an, Surat al-Baqarah ayat 173

¹⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahan*, Edisi Kc-1. (Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur’an, 2019).

sebagai *miqyās* (tolok ukur) dalam menyikapi perkembangan sains dan teknologi.¹⁵ Islam adalah agama yang memerintahkan umat-nya agar selalu memanfaatkan dengan sebaik-baiknya seluruh yang ada di muka bumi ini bagi umat manusia. Sehingga kemajuan teknologi, adalah salah satu upaya pemanfaatan terhadap apa yang telah Allah sediakan di alam semesta agar dapat mempermudah kegiatan manusia sehari-hari.

Di antara perkembangan teknologi yang akan menjadi pembahasan dalam skripsi ini adalah berkaitan beragamnya inovasi obat-obatan dalam dunia kesehatan. Penggunaan bioteknologi dalam industri obat-obatan dan farmasi adalah perkembangan yang paling berpengaruh di dunia teknologi di abad ke-21 ini.¹⁶ Inovasi dalam bidang kesehatan yang berjalan seiring dengan teknologi yang berkembang tidak lain disebabkan oleh dua hal, yang pertama karena variasi penyakit yang muncul pada zaman ini semakin banyak. Kedua, adalah karena inovasi yang terus dilakukan dalam perkembangan teknologi tersebut, sehingga muncul berbagai jenis obat-obatan baru, baik dari segi bahan-bahan yang baru ditemukan khasiat-nya ataupun juga metode-metode pengobatan yang jauh lebih efisien.

Seperti yang telah disebutkan, bahwa salah satu wujud kemajuan teknologi dalam bidang kesehatan adalah adanya bioteknologi. Bioteknologi merupakan

¹⁵ Umar and Siar Ni'mah, "Revitalisasi Iptek Modern Dalam Gagasan Ilmuan Dan Perspektif Islam," *Al-Mubarak* 5, no. 1 (2020): 39.

¹⁶ Raymond Tjandrawinata, "Industri 4.0: Revolusi Industri Abad Ini Dan Pengaruhnya Pada Bidang Kesehatan Dan Bioteknologi," no. February (2016): 5.

cabang ilmu biologi yang mempelajari teknologi pemanfaatan makhluk hidup dalam skala besar untuk menghasilkan produk yang berguna bagi manusia.¹⁷ Terdapat beberapa contoh mengenai aplikasi bioteknologi di antaranya adalah gelatin, GMO, dan enzim.¹⁸ Di antara bahan-bahan yang digunakan dalam penelitian bioteknologi tersebut, ada yang berasal dari zat yang haram dan ada yang halal. Oleh karena itu, berkaitan dengan pembahasan kemajuan teknologi dalam obat-obatan dan pengobatan terdapat dua bagian penting yang perlu diperhatikan. Pertama berkaitan dengan bahan-bahannya apakah statusnya halal, dan yang kedua berkaitan dengan proses pembentukan obat-obatan dan pengobatan tersebut.¹⁹

Enzim banyak digunakan di dalam berbagai industri seperti dalam bidang farmaseutikal, di antara kegunaannya adalah mempercepat timbal balik dengan mengurangi tenaga pengaktifan. Antara contoh produk *farmaseutikal* yang menggunakan enzim adalah seperti Vaksin *rotateq* meningitis, *heparin*, *botulinum toxin type A* dan lain-lain. Vaksin merupakan sediaan biologis yang diberikan kepada individu sehat untuk menyiapkan sistem kekebalan tubuh terhadap serangan infeksi bakteri atau virus patogen (penyebab penyakit). Vaksin dapat berisi patogen yang sudah dilemahkan atau komponen antigen (dikenali oleh

¹⁷ Jelhan Kahfi Barlian, "Peran Bioteknologi Dalam Pengembangan Vaksin," *SWA Online*, 2020. Diakses pada 12 Februari 2022

¹⁸ Jaludin, Man, and Baharuddin, "Isu-Isu Halal Dalam Aplikasi Bioteknologi Terhadap Produk Farmaseutikal Terpilih," 88–90.

¹⁹ *Ibid.*, 86.

sistem imun) dari patogen tersebut, biasanya berupa protein di permukaan sel atau partikel virus yang dapat dikenali oleh antibodi pada sistem imun.²⁰

Salah satu contoh produk bioteknologi, misalnya pada tahun 2019 saat terjadinya pandemi Virus Covid-19. Hal ini kemudian mendorong dilakukan vaksinasi massal oleh Pemerintah dalam rangka membentuk *Herd Immunity*. Untuk mewujudkan *Herd Immunity*, Pemerintah Indonesia memasang target vaksinasi sebanyak 426,8 juta.²¹ Hanya saja, dikarenakan Indonesia belum mampu memproduksi vaksin secara mandiri maka pemerintah melakukan impor dari luar negeri. Adapun di antara negara yang melakukan impor vaksin ke Indonesia adalah China, Hong Kong, Amerika Serikat, Belgia dan Prancis.²² Berasal dari data di atas, bahwasanya kebanyakan negara-negara tersebut bukan berasal dari negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim. Sehingga hal ini menimbulkan keraguan pada masyarakat mengenai boleh atau tidaknya menggunakan vaksin tersebut.

Islam diturunkan sebagai pedoman bagi umat Islam dalam segala aspek. Dalam aspek kesehatan, Islam mewajibkan untuk memperhatikan status kehalalannya. Oleh karena itu, hal ini mendorong masyarakat cenderung pada obat-obatan yang sudah terjamin kehalalannya, termasuk pada bidang

²⁰ Barlian, "Peran Bioteknologi Dalam Pengembangan Vaksin." Diakses pada tanggal 24 Februari 2022

²¹ Faizal Fanani, "Pemerintah Target Vaksinasi Covid-19 Untuk 181,5 Juta Jiwa," *Liputan6.com* (Jakarta, 2021), <https://www.liputan6.com/news/read/4491005/pemerintah-target-vaksinasi-covid-19-untuk-1815-juta-jiwa>. diakses pada 12 Februari 2022

²² Rina Anggraeni, "Indonesia Impor Vaksin Dari 5 Negara Ini," *Okezone Economy* (Jakarta, January 15, 2021), <https://economy.okezone.com/read/2021/01/15/320/2344932/indonesia-impor-vaksin-dari-5-negara-ini>. diakses pada 12 Februari 2022

farmaseutikal ini. Perlu dipahami bahwa status kehalalan ini bukan hanya sekedar bahan-bahan dasarnya saja, melainkan juga perlu memperhatikan proses pembuatannya hingga akhirnya sampai ditangan konsumen. Oleh karenanya bagi umat Islam menjadi suatu keniscayaan agar memperhatikan konsep kehalalan dalam Islam dengan mengaitkannya pada fakta hari ini.

Seperti yang telah disinggung pada awal pembahasan di atas. Dengan pendalaman yang telah dilakukan, maka selanjutnya dikeluarkan fatwa mengenai vaksin-vaksin tersebut. Sebagai salah satu Lembaga fatwa di Indonesia, MUI telah mengeluarkan pandangannya berupa fatwa mengenai beberapa vaksin untuk Covid-19, di antaranya adalah fatwa mengenai vaksin Sinovac, AstraZeneca, dan Pfizer. Menurut hasil fatwa MUI Pusat mengenai vaksin Sinovac dan Biofarma adalah halal dan boleh digunakan.²³

Namun tidak seluruh fatwa MUI tentang vaksin adalah halal, ada beberapa vaksin yang menurut hasil fatwa MUI adalah haram. Di antara vaksin yang telah dikaji dan dikeluarkan fatwanya adalah vaksin Astrazeneca dan Sinopharm.²⁴ Sebab vaksin tersebut mengandung zat-zat yang haram sehingga hukumnya haram. Zat yang menjadikan vaksin tersebut haram adalah enzim tripsin yang berasal dari babi. Seperti yang telah disebutkan di atas tentang beberapa contoh aplikasi

²³ Sania Mashabi, "MUI Terbitkan Fatwa, 3 Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Dan Biofarma Halal," *Kompas.Com* (Jakarta, January 12, 2021), <https://nasional.kompas.com/read/2021/01/12/07490291/mui-terbitkan-fatwa-3-vaksin-covid-19-dari-sinovac-dan-biofarma-halal>. diakses pada 12 Februari 2022

²⁴ Siti Ruqoyah, "MUI Jelaskan Status Kehalalan Vaksin Pfizer Dan Moderna," *Viva* (Jakarta, August 27, 2021), <https://www.viva.co.id/berita/nasional/1399343-mui-jelaskan-status-kehalalan-vaksin-pfizer-dan-moderna>. diakses pada 12 Februari 2022

bioteknologi, di antaranya adalah enzim. Enzim yang berasal tripsin babi digunakan dalam vaksin AstraZeneca digunakan sebagai “alat pemindah” pada virus dalam proses pembuatan vaksin.

Beberapa Lembaga keislaman di Indonesia mengeluarkan fatwanya terhadap masalah ini, diantaranya adalah MUI menyandarkan pendapat kebolehan penggunaan vaksin sebagai obat kesehatan tersebut dengan alasan adanya kondisi “darurat” yang membolehkan penggunaan barang-barang haram sebagai obat untuk mencapai kemasalahatan. Adapun menurut Lembaga Bahtsul Masail PBNU, berpendapat untuk membolehkan penggunaan AstraZeneca sebagai vaksin Covid-19 untuk masyarakat.²⁵ Dalam artikel disebutkan bahwa Kiai Afif, menjelaskan kalau ada kemungkinan unsur najis dalam media pembiakan, produknya tetap suci. Menurutnya, media pembiakan suci atau najis, vaksin tetap suci karena media tidak bertemu dengan vaksin (virus) tersebut. Hal ini dapat diumpamakan dengan pupuk kandang dan manisan yang tidak bertemu. Terlebih lagi, bahwa dalam kasus vaksin AstraZeneca bahan yang digunakan bersifat non hewani.²⁶

Sedangkan menurut pandangan dari Muhammadiyah, bahwasanya hukum menggunakan vaksin jika berasal dari bahan yang halal adalah boleh. Hanya saja, jika berasal dari bahan yang haram atau najis maka hukumnya adalah haram. Namun, keadaan ini mendapat pengecualian jika dalam kondisi darurat sebab

²⁵ Alhafiz Kurniawan, “PBNU Keluarkan Fatwa Terkait Kehalalan Vaksin AstraZeneca,” *NU Online*, 2021, <https://www.nu.or.id/post/read/127671/pbnu-keluarkan-fatwa-terkait-kehalalan-vaksin-astrazeneca>. Diakses pada tanggal 12 Februari 2022

²⁶ Ibid.

belum ada pengembangan obat tanpa mengandung zat haram.²⁷ Dengan mendasarkan pada dalil kehujaahan kaidah *fiqh* yang berbunyi;

الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ.

“Kebutuhan itu menduduki tempat darurat.”.

Dalam kaidah di atas, apabila diterapkan berkaitan dengan penggunaan vaksin mengandung zat haram, bahwa menghindarkan diri dari penyakit adalah *hājjah* (kebutuhan), meskipun menggunakan vaksin yang terdapat zat enzim tripsin babi. Oleh karena itu, menurut pandangan Muhammadiyah bahwa hukumnya boleh dengan alasan darurat.²⁸

Pada zaman kontemporer ini, sebelumnya pernah dikaji oleh beberapa tokoh ulama mengenai obat dan pengobatan yang berasal dari zat haram. Sebagian ulama mengatakan bahwa berobat dengan hal yang haram bukan termasuk dalam kondisi darurat. Namun sebagian yang lain menyebutkan bahwa berobat dengan yang haram juga dapat dikategorikan sebagai kondisi darurat.²⁹ Penjelasan ini disebutkan dalam buku yang ditulis oleh Yūsuf Al-Qardāwi, salah satu ulama kontemporer yang fatwanya sering dijadikan sebagai rujukan dalam persoalan hukum Islam. Salah satu fatwanya, beliau menyampaikan dalam kitabnya, “Halal dan Haram” bahwa hukum berobat dengan obat yang mengandung zat haram disamakan hukumnya dengan hukum makan makanan yang haram saat kondisi

²⁷ Majelis Tarjih wa Tajdid Muhammadiyah, “Muhammadiyah Dan Vaksin: Keselarasan Agama, Sains, Dan Kemanusiaan,” *IB Times*, last modified 2020, <https://ibtimes.id/muhammadiyah-dan-vaksin-keselarasan-agama-sains-dan-kemanusiaan/>. Diakses pada tanggal 12 Februari 2022

²⁸ Ibid.

²⁹ Yusuf Al-Qardhawi, *Halal Dan Haram*, ed. M. Tatam Wijaya, Cet 1. (Jakarta: Qalam, 2017), 86.

darurat. Hukum makan makanan yang haram adalah diperbolehkan dalam kondisi darurat dengan syarat sesuai kadarnya. Berkaitan dengan kadar ini terdapat perbedaan di kalangan ulama.³⁰

Berbeda dengan pendapat yang dikemukakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwi, Penulis menemukan salah satu pendapat dari seorang Ulama yang bernama Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny. Dalam pendapatnya, Ia memperbolehkan penggunaan zat haram dan najis sebagai obat kesehatan dengan kesimpulan hukumnya adalah makruh. Sehingga diperbolehkannya obat-obatan dari barang haram dan najis bukan berdasarkan kondisi “darurat”, melainkan dalam kondisi apapun baik darurat atau tidak.

Pada salah satu permasalahan di atas adalah salah satu contoh obat-obatan, baik yang bersifat preventif maupun kuratif ada yang menggunakan bahan-bahan zat haram dan najis dalam proses produksinya. Hal ini tidak menutup kemungkinan lain, bahwa saat ini terdapat produk-produk kesehatan yang dihasilkan dari hasil penelitian dan pengembangan bioteknologi. Memang fakta mengenai bioteknologi ini belum ada pada zaman Rasulullah. Namun Rasulullah telah memberikan dua wasiat penting yang harus dikaji bagi seorang muslim agar mampu menyikapi berbagai fakta-fakta yang baru.

Oleh karena itu, Penulis tertarik membandingkan antara penggunaan dalil (*istidlāl*) keduanya. Sebab meski pada kesimpulannya adalah boleh, namun *istidlāl*

³⁰ Yusuf Al-Qardhawi, *Al-Ḥāl wa Al-Ḥāram Fī Al-Islām* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2012), 64.

keduanya memiliki perbedaan yang penulis rasa cukup menarik untuk dikaji lebih dalam lagi.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan penguraian latar belakang penulisan di atas, penulis memberikan pemaparan dan pemahaman tentang ruang lingkup dan identifikasi masalah dalam penelitian ini, meliputi:

1. Kasus penggunaan obat berbahan dasar zat haram terjadi di Indonesia.
2. Vaksin untuk Covid-19 yang digunakan di Indonesia sebagiannya mengandung zat Haram, misalnya berupa Enzim Tripsin Babi.
3. Pandangan Ulama tentang Pemanfaatan Obat yang Berbahan Dasar Zat Haram
4. Analisis Metode *Istidlāl* yang digunakan oleh Yūsūf Al-Qarḍāwī tentang penggunaan obat yang mengandung unsur zat haram.
5. Analisis Metode *Istidlāl* yang digunakan oleh Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang penggunaan obat yang mengandung unsur zat haram.

Dari beberapa permasalahan yang ada, maka penulis memberikan batasan permasalahan agar lebih terarah dan lebih jelas yaitu:

1. Analisis metode *Istidlāl* yang digunakan sebagai kehujjahan mengenai kemubahan penggunaan Obat yang mengandung zat Haram oleh Yūsuf Al-Qarḍāwī.
2. Analisis metode *Istidlāl* yang digunakan sebagai kehujjahan mengenai kemakruhan penggunaan Obat yang mengandung zat Haram oleh Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dijelaskan di atas, maka penulis merumuskan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny mengenai hukum menggunakan Obat yang mengandung zat Haram?
2. Bagaimana analisis komparatif pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny mengenai hukum menggunakan obat yang mengandung zat Haram?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka, secara garis besar tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah ingin mengetahui metode *Istidlāl* yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny mengenai Penggunaan Obat yang mengandung unsur zat haram. Adapun yang lebih khusus tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny mengenai hukum menggunakan Obat yang mengandung zat haram.
2. Untuk mengetahui analisis komparatif pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny mengenai hukum menggunakan obat yang mengandung zat haram.

E. Kajian Pustaka

Berdasarkan pengkajian yang dilakukan penulis, belum ada skripsi yang membahas secara terperinci terkait pembahasan Studi Komparatif Penggunaan

Obat Berbahan Dasar Zat Haram menurut Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny. Maka penulis mencoba mencari karya ilmiah yang berkaitan dengan tema yang akan diteliti, yaitu:

Dalam pembahasan pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwī ditemukan karya dari Nurul Syafiqah yang berjudul *Hukum Menggunakan Benda Najis dalam Pengobatan menurut Ibnu Taimiyyah dan Yūsuf Al-Qarḍāwī*. Tulisan ini adalah karya dari Mahasiswa program studi S1 program studi Perbandingan Mazhab Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang tahun 2017. Fokus kajian dalam pembahasan ini mengenai perbedaan pendapat antara Ibnu Taimiyyah dengan Yūsuf al-Qarḍāwī. Selain itu, juga membahas profil kedua tokoh tersebut. Serta, bagaimana metode yang digunakan keduanya sehingga menghasilkan kesimpulan hukum yang berbeda mengenai penggunaan obat yang berbahan zat najis.

Selain itu, terdapat karya dari Sally Ramadani yang berjudul *Hukum Penggunaan Alkohol sebagai Pelarut (Sovlet) dalam Obat Batuk Ditinjau dari Hadis Nabi*. Tulisan ini adalah karya dari Mahasiswa program studi S1 program studi Perbandingan Mazhab Universitas Islam Negeri Alaudin Makasar tahun 2018. Fokus kajian dalam pembahasan ini mengenai bagaimana hukumnya penggunaan alkohol sebagai pelarut (*sovlet*) dalam obat batuk yang ditinjau dari hadis Nabi saw. Dalam hadis Nabi disebutkan bahwa dilarang berobat dengan benda yang najis. Benda najis di antaranya adalah minuman *khamr*. Ulama berbeda pendapat mengenai apakah alkohol hukumnya sama dengan *khamr*. Terdapat perbedaan pendapat, ada yang mengatakan bagian dari *khamr*, ada juga yang mengatakan bukan. Hal ini didasarkan pada perbedaan ulama dalam memandang

'*illat* diharamkannya *khamr*. Sehingga apabila menggunakan alkohol dalam proses produksi obat-obatan ada yang mengatakan halal dikonsumsi dan ada juga yang berpendapat jika ada alternatif obat yang lain, maka disarankan menggunakan obat lainnya yang halal, baik dari bahan maupun proses produksi.

Selanjutnya, terdapat karya dari Farit Sinta Maulana yang berjudul *Analisis Hukum Islam terhadap Jual Beli Tanduk Rusa untuk Bahan Obat-Obatan*. Tulisan ini adalah karya dari Mahasiswa program studi S1 program studi Jurusan Muamalah Institut Negeri Sunan Ampel Surabaya tahun 2012. Fokus kajian dalam pembahasan ini dibagi menjadi dua, tentang hukum tanduk rusa dijadikan sebagai obat dan mengenai kebolehan memperjual belikan bangkai. Mengenai hukum Islam yang berkaitan dengan tanduk rusa dijadikan obat, bahwa tanduk rusa adalah bagian dari bangkai. Sedangkan bangkai hukumnya najis untuk dikonsumsi. Namun, sebagian kalangan di masyarakat mengungkannya sebagai obat. Adapun mengenai jual beli tanduk rusa, Islam melarangnya disebabkan benda tersebut termasuk bagian dalam bangkai yang hukumnya najis. Oleh karena itu, sebagian ulama berpendapat bahwa kedaruratan mengonsumsi tanduk rusa sebagai bentuk pengobatan adalah tidak dibenarkan. Sebab terdapat alternatif pengobatan herbal lainnya yang halal. Selain itu juga, jual beli tanduk rusa hukumnya adalah *bāṭil*.

Dalam beberapa karya di atas, penulis memilih tema yang sesuai dengan pembahasan dalam skripsi ini berkaitan dengan obat-obatan yang berasal dari bahan yang haram dikonsumsi, meskipun tidak membahas dari pendapat Yūsuf Al-Qardāwi maupun Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny. Hal ini disebabkan, belum ada karya sebelumnya yang membahas mengenai pendapat Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny

mengenai penggunaan obat berbahan zat haram. Selain itu, kajian komparatif antara Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny yang membahas mengenai hukum obat-obatan yang berbahan dasar zat najis dan haram juga belum ada yang membahasnya dalam karya tulis ilmiah. Sehingga hal ini mendorong penulis tertarik mengkaji antara pendapat kedua tokoh tersebut.

F. Kegunaan Hasil Penelitian

1. Aspek Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat menyumbang pemikiran dalam memahami bagaimana metode *istidlāl* yang digunakan oleh para Ulama dalam menyelesaikan suatu masalah. Terutama pada pembahasan kali ini yang berkaitan dengan perbandingan metode *istidlāl* tentang penggunaan obat yang mengandung zat haram menurut Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny.

2. Aspek Praktis

Dalam aspek praktis penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat bagi penulis untuk penambahan wawasan dan bermanfaat bagi umat Islam pada umumnya dan para pembaca sekaligus sebagai pembelajar pada khususnya. Sehingga umat Islam memiliki pengetahuan mengenai hal-hal kontemporer yang direspon oleh para Pemikir Islam dengan analisis hukum Islam.

G. Definisi Operasional

Definisi operasional adalah suatu batasan pengertian bagi membantu dalam proses memahami suatu pembahasan dalam melakukan penelitian. Judul dari penelitian ini adalah Studi Komparatif Penggunaan Obat Berbahan Dasar Zat

Haram Menurut Yūsuf Al-Qarḍāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny, maka dirasa perlunya menjelaskan beberapa istilah seperti berikut:

1. Obat

Obat adalah segala yang berasal dari kimiawi, hewani, maupun nabati yang dalam dosis yang ditentukan dapat menyembuhkan, meringankan atau mencegah penyakit, sekaligus juga gejalanya.³¹

2. Zat Haram

Zat Haram secara etimologis adalah sesuatu yang dilarang oleh aturan agama untuk menggunakannya.³² Dengan kata lain, seseorang akan dinilai melanggar agama ketika ia melakukan sesuatu yang haram. Berkaitan dengan hal yang dikonsumsi, Allah telah menyebutnya dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Di antara hal yang diharamkan oleh Allah adalah bangkai, darah, daging babi, khamr, dan hewan yang tidak disembelih atas nama Allah, dan lain-lain.

3. Yūsuf Al-Qarḍāwi

Ia lahir disebuah desa di Mesir yang bernama Ṣaḩṩ Turāb di tangan Delta Sungai Nil pada tanggal 9 September 1926. Setelah beliau menamatkan pendidikannya di Ma'had Ṭanta dan Ma'had Thanawi, ia melanjutkan pendidikannya ke Universitas Al-Azhar, Fakultas Ushuluddin dan lulus pada tahun 1952. Namun gelar doktor yang ia terima baru dapat diraih pada tahun 1972. Hal

³¹ Tan Hoa Tjay and Kirana Rahardja, *Obat-Obat Penting, Kasiat, Penggunaan Dan Efck Sampingnya*, 6th ed. (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2007).

³² Sucipto, "Halal Dan Haram Menurut Al-Ghazali Dalam Kitab Mau'Idhotul Mukminin," *Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 4, no. 1 (2012): 11.

ini disebabkan ia sempat meninggalkan Mesir akibat kejamnya rezim yang berkuasa saat itu.³³

4. Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny

Ia memiliki nama lengkap Muhammad Taqy Al-Dīn bin Ibrāhīm bin Muṣṭafa bin Ismāʿīl bin Yusuf bin Hasan bin Muhammad bin Nāṣir Al-Dīn al-Nabhāny. Ia dilahirkan di desa Ijzim pada tahun 1909 M. Ia memiliki seorang kakek yang bernama Yūsuf bin Ismāʿīl al-Nabhāny yang berpengaruh besar terhadap pembentukan kepribadiannya. Dari kakek beliaulah yang mendorong ayah dari Taqy al-Din untuk melanjutkan pendidikannya di Universitas Al-Azhar.³⁴

Dari definisi operasional di atas diharapkan dapat membantu memudahkan dan memberikan sedikit pemahaman terhadap masalah yang ingin diteliti oleh penulis yaitu berkaitan tentang metode *Istidlāl* yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qardāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny sehingga menghasilkan kesimpulan hukum boleh mengonsumsi obat-obatan yang berbahan zat haram dan najis.

H. Metode Penelitian

Metode penelitian adalah salah satu cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu. Metode yang digunakan dalam penulisan skripsi ini adalah:

³³ Nur Wahid, “Analisis Pendapat Yusuf Qardhawi Tentang Media Cetak Sebagai Mustahik Zakat Dari Kelompok Fi Sabilillah Dalam Kitab Fiqh Al-Zakat” (Institut Agama Islam Negeri Wali Songo, 2012), 1.

³⁴ M Ali Dodiman, *Syaikh Taqiyuddin An Nabhani Penyeru Khilafah Dari Tanah Al-Quds*, ed. Ipank Fatin Abdullah, I. (Bandung: Mafahim Press, 2019), 9–12.

Jenis penelitian kepustakaan atau *library research* yaitu penelitian yang menggunakan fasilitas yang terdapat di perpustakaan dalam membuat karya-karya ilmiah seperti buku, jurnal, fatwa, skripsi, majalah, dokumen dan catatan-catatan dari sejarah. Penelitian yang digunakan oleh penulis dalam penelitian ini bersifat deskriptif-komparatif yaitu menggambarkan dengan sistematis tentang fakta objek yang diteliti dan kemudian mencari persamaan dan perbedaan di antara keduanya.

1. Data yang dikumpulkan

Data yang dikumpulkan dalam Penelitian ini adalah data tentang:

- a. Pandangan dan metode *istidlāl* Yūsuf Al-Qardāwi tentang penggunaan obat berbahan zat haram
- b. Pandangan dan metode *istidlāl* Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang penggunaan obat berbahan zat haram

2. Sumber data

Sumber data adalah tempat dalam memperoleh data yang berkaitan dengan tema yang ingin dikaji. Penelitian ini menggunakan dua sumber data seperti berikut:

a. Sumber primer

Sumber primer adalah sumber data utama yang digunakan sebagai acuan dalam melakukan penelitian. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah:

- 1) Kitab *Al-Halāl wa Al-Harām Fī al-Islām* Karya Yūsuf Al-Qardāwi
- 2) Kitab *Hadyu al-Islām Fatāwi Muā'shirah*

- 3) Kitab *Al-Shakhsyah Al-Islāmiyah* Jilid III Karya Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny

b. Sumber sekunder

Sumber sekunder adalah data-data penguat atau pendukung yang digunakan dalam penelitian. Sumber sekunder dalam penelitian ini adalah berupa karya ilmiah seperti buku, skripsi, jurnal dan artikel yang berkaitan dengan penelitian ini. Data sekunder dalam penelitian ini adalah seperti berikut:

- 1) Kitab *Taisīr al-Wushūl ila al-Ushūl* Karya Atha' bin Khalil
- 2) Kitab *Al-Fikrul Islāmi* Karya Muhammad Muhammad Ismail 'Abduh
- 3) Kitab Fatwa-Fatwa Kontemporer Karya Yūsuf Al-Qarḍāwi
- 4) Kitab Ijtihad dalam Syari'at Islam dan Beberapa Ijtihad Kontemporer Karya Yūsuf Al-Qarḍāwi
- 5) Jurnal "Isu-Isu Halal Dalam Aplikasi Bioteknologi Terhadap Produk Farmaseutikal Terpilih"
- 6) Jurnal "*Al-Darūrat* Dalam Pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi"
- 7) Jurnal "Imunisasi Menurut Hukum Islam Kontriversi Imunisasi Vaksin Polio IPV Injeksi yang Mengandung Enzim Babi"

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik telaah pustaka dan dokumentasi. Telaah pustaka dilakukan dengan menghimpunkan dan memilih data-data dari buku-buku, jurnal atau artikel yang berhubungan dengan penelitian. Dokumentasi pula adalah menghimpunkan data-data yang berasal dari dokumen-dokumen. Dokumen adalah catatan peristiwa lalu

atau sejarah yang tertulis dan juga bisa dikenal dengan surat resmi yang berbentuk tulisan, gambar atau karya yang dikenal dari seseorang.

Dalam penelitian ini penulis menggunakan buku-buku yang membahas mengenai permasalahan mengkonsumsi obat-obatan yang berbahan zat haram yang berkaitan dengan pandangan dari Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny.

4. Teknik Pengolahan Data

- a. *Organizing* atau pengaturan, yaitu dengan melakukan pengaturan dan penyusunan data yang diperoleh secara sistematis sehingga menjadi sebuah kesatuan yang teratur. Penulis dan penelitian ini melakukan pengaturan dan penyusunan data tentang metode *istidlāl* yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang penggunaan obat-obatan berbahan zat haram.
- b. *Editing* atau penyuntingan, yaitu pemeriksaan ulang semua data yang sudah dihimpun dan disusun khususnya dari segi kelengkapan, kejelasan makna dan kesesuaian data dengan penelitian. Dalam penelitian ini penulis melakukan penyuntingan terhadap semua data yang diperoleh berkaitan metode *istidlāl* yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang penggunaan obat-obatan berbahan zat haram.
- c. *Analizing* atau analisis, yaitu melakukan analisis berdasarkan data-data yang sudah diperoleh sesuai dengan rumusan masalah. Penulis melakukan analisis terhadap metode *Istidlāl* yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-

Dīn Al-Nabhāny tentang penggunaan obat-obatan berbahan zat haram dan najis.

5. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah teknik Deskriptif Analitis dengan pendekatan komparatif, yaitu data-data yang diperoleh mengenai objek penelitian dan kemudian dicari persamaan dan perbedaan dari objek tersebut. Objek yang diteliti dalam penelitian ini adalah metode *Istidlāl* yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang penggunaan obat-obatan berbahan zat haram.

Pola pikir yang digunakan dalam penelitian ini adalah pola pikir induktif, dimana cara berfikir yang mengambil pernyataan yang bersifat khusus dan kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat umum. Dalam penelitian ini penulis akan menganalisis metode *Istidlāl* yang digunakan Yūsuf Al-Qarḍāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny dalam menjelaskan hukum penggunaan obat-obatan berbahan zat haram.

Langkah-langkah metode perbandingan mazhab yang akan dilakukan, di antaranya adalah:

Pertama, yakni dengan menentukan masalah utama yang dijadikan topik dalam kajian ini, yakni penggunaan obat berbahan dasar zat najis. *Kedua*, setelah itu mengumpulkan pendapat dari kedua tokoh yang menjadi pembahasan dalam kajian ini yaitu Yūsuf Al-Qarḍāwi dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny. *Ketiga*, selanjutnya adalah menganalisis hal-hal yang menjadi penyebab hal yang

diperselisihkan tentang masalah penggunaan obat yang berbahan haram. Dalam kajian ini, pendapat yang dianalisis adalah pendapat kedua tokoh yang telah disebutkan sebelumnya. *Keempat*, Langkah yang selanjutnya adalah mengumpulkan dalil keujahan yang dijadikan sebagai dasar yang menjadi perbedaan antara kedua tokoh tersebut. Dan *kelima*, adalah menganalisis dalil-dalil yang digunakannya. Kemudian, *keenam* adalah menentukan kesahih-an dalil yang digunakan di antara kedua pendapat tersebut. Selanjutnya, *ketujuh* adalah menentukan pendapat yang terpilih di antara kedua pendapat yang dipersilishkan berdasarkan penelitian yang telah dilakukan. Dan yang *kedelapan* adalah mengevaluasi bagaimana kebenaran pendapat yang terpilih. Langkah terakhir, *kesembilan* adalah mengambil hikmah dari perbedaan pendapat yang terjadi di antara kedua tokoh tersebut.³⁵

I. Sistematika Pembahasan

Agar penulisan skripsi ini lebih terarah dan lebih jelas, maka penulis membuat sistematika pembahasan sebagaimana berikut:

Bab I, merupakan bab yang memaparkan tentang pendahuluan, yang mana pendahuluan yakni gambaran mengenai pola dasar dari pada pembahasan skripsi yang berisikan latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kajian pustaka, kegunaan hasil penelitian, dan sistematika pembahasan.

³⁵ Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqh Muqaran*, ed. Zuffran Sabrie, 2nd ed. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1991), 17–18.

Bab II, merupakan bab yang memaparkan konsep umum tentang obat-obatan dan macam-macamnya, pengertian dan macam-macam haram, pengertian metode *istidlāl*, konsep darurat, dan *'azīmah* dan *rukḥṣah*.

Bab III, merupakan bab yang memaparkan tentang biografi Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny, yang meliputi profil, latar belakang keluarga dan keluarga, karya-karyanya, juga pemikiran keduanya, seperti konsep darurat, *rukḥṣah* dan *'azīmah*, dan juga metode *istidlāl* yang berkaitan tentang kebolehan obat berbahan dasar zat haram.

Bab IV, merupakan bab yang memaparkan analisis komparatif tentang pemikiran Yūsuf Al-Qarḍāwī dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang metode *Istidlāl* yang digunakan oleh keduanya mengenai penggunaan obat berbahan dasar zat haram. Sehingga dalam bab ini akan dikemukakan bagaimana dalil kehujjahan yang digunakan. Dalam Bab ini juga dipaparkan bagaimana pandangan penulis mengenai pendapat kedua ulama tersebut.

Bab V, merupakan bab yang terakhir, yaitu bagian penutup yang berisi tentang kesimpulan sebagai jawaban atas permasalahan dan saran atau rekomendasi supaya dapat menyelesaikan masalah.

BAB II PENGOBATAN DALAM ISLAM DAN BEBERAPA ASPEK TENTANG METODE *ISTIDLĀL*

Dalam pembahasan ini akan dibahas mengenai pengertian obat dan pengobatan serta pandangan dalam Islam mengenai keduanya. Selain itu, juga mengenai metode *istidlāl*, pengertian kaidah *Uṣūliyah* dan kaidah *fiqhiyah*. Pembahasan mengenai pengertian tersebut diperlukan dalam memahami pengertian dan bentuk aplikatif kajian fiqh pada kehidupan sehari-hari.

A. Pengertian Obat dan Pengobatan

Obat adalah segala yang berasal dari kimiawi, hewani, maupun nabati yang dalam dosis yang ditentukan dapat menyembuhkan, meringankan atau mencegah penyakit, sekaligus juga gejalanya.¹ Adapun pengertian obat menurut Undang-undang Nomor 36 Tahun 2009 adalah bahan atau paduan bahan, termasuk produk biologi yang digunakan untuk mempengaruhi atau menyelidiki sistem fisiologi atau keadaan patologi dalam rangka penetapan diagnosis, pencegahan, penyembuhan, pemulihan, peningkatan kesehatan dan kontrasepsi untuk manusia.²

Istilah obat dan pengobatan juga disinggung dalam Islam. Seperti hadis Nabi saw yang menyatakan bahwa setiap penyakit ada obatnya, maka berobatlah.³ Dengan demikian obat adalah sesuatu yang digunakan untuk menyembuhkan suatu penyakit.

¹ Tjay and Rahardja, *Obat-Obat Penting, Kasiat, Penggunaan Dan Efek Sampingnya*.

² Peraturan Pemerintah RI, *Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 Tentang Kesehatan* (Indonesia, 2009).

³ Sunan Abu Dāwūd (Nomor Hadis 3874)

Dalam pandangan medis, pembagian obat dapat dibagi sesuai dengan jenisnya, golongannya, dan cara penggunaannya. Adapun jenisnya, terdapat obat bersifat preventif (pencegahan), contohnya seperti obat-obatan tradisional untuk menjaga kesehatan.⁴ Sedangkan obat yang bersifat kuratif (penyembuhan), contohnya seperti obat farmakodinamis, obat kemoterapeutik, dan ada juga yang berasal dari obat tradisional, dan obat diagnostik.⁵

Sedangkan berdasarkan cara pemberiannya, obat-obatan dapat berupa oral, sublingual, injeksi, dan implamantasi subkutan. Adapun obat yang berupa injeksi adalah obat secara parental, yaitu “diluar usus”. Biasanya obat ini digunakan agar efeknya lebih cepat, kuat, lengkap, dan juga untuk obat yang merangsang atau dirusak oleh getah lambung, dan lainnya.⁶

Selain itu, dalam pengembangan obat-obat tersebut adalah penggunaan bioteknologi. Bioteknologi dalam industri obat-obatan dan farmasi adalah perkembangan yang paling berpengaruh di dunia teknologi di abad ke-21 ini. Di antara produk hasil bioteknologi yang *pertama*, adalah gelatin, dalam industri *farmaseutikal* biasanya ia digunakan untuk menghasilkan kapsul gelatin lembut, kapsul keras, tablet, dan lainnya. Gelatin ada yang berasal dari zat yang halal

⁴ Katno and S. Pramono, *Tingkat Manfaat Dan Keamanan Tanaman Obat Dan Obat Tradisional* (Yogyakarta, 2010).

⁵ Tjay and Rahardja, *Obat-Obat Penting, Kasiat, Penggunaan Dan Efek Sampingnya*, 6–7.

⁶ *Ibid.*, 18–19.

seperti dari tulang dan sendi-sendi sapi, namun juga ada yang haram, seperti berasal dari babi, kera dan lainnya.⁷

Kedua, Enzim banyak digunakan di dalam berbagai industri seperti dalam bidang *farmaseutikal*, di antara kegunaannya adalah mempercepatkan timbal balik dengan mengurangi tenaga pengaktifan. Adapun status kehalalan enzim yang digunakan adalah bergantung kepada sumbernya. Apabila enzim yang berasal dari hewan yang halal, maka perlu juga dipastikan bahwa proses penyembelihannya juga sesuai dengan syariat. Sebagai contoh adalah enzim pepsin yang diekstrak dari perut anak sapi atau babi dan enzim proteas yang diambil dari hati sapi.⁸ Oleh karena itu, enzim yang dihasilkan secara sintetik adalah dianggap halal apabila bahan-bahan dan bahan kimia yang digunakan dalam proses pengekstrakan sesuai dengan kaidah dan prinsip halal dalam syariat. *Ketiga*, Genetic Modified Organism (GMO) yakni rekayasa genetik secara langsung yang kini banyak diaplikasikan dalam menghasilkan ubatan atau makanan. Di antara contohnya adalah seperti insulin manusia, terapi gen, obat yang berasal dari bakteri, dan enzim-enzim lainnya.⁹

Diantara contoh aplikatif penerapan bioteknologi dalam bidang obat-obatan adalah vaksin. Setiap vaksin mengandung enzim didalamnya. Sebab, penggunaan enzim dalam obat-obatan memiliki fungsi penting dalam membunuh

⁷ Jaludin, Man, and Baharuddin, "Isu-Isu Halal Dalam Aplikasi Bioteknologi Terhadap Produk Farmaseutikal Terpilih," 89.

⁸ Ibid., 90.

⁹ Ibid., 88.

mikroorganisme penyebab penyakit. Selain itu juga mendukung untuk menyembuhkan luka dan mendiagnosis suatu penyakit tertentu.¹⁰ Namun demikian, terdapat enzim yang digunakan ada yang berasal dari zat haram, seperti babi. Salah satu contoh-nya adalah adanya enzim tripsin babi dalam vaksin AstraZeneca. Hal ini dijelaskan dalam fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Coovid-19 Produk AstraZeneca.¹¹

Dengan demikian, selain memperhatikan penggunaan obat juga bahan-bahan yang digunakan sebagai bahan dasarnya. Bioteknologi yang digunakan dalam pengembangan bahan-bahan obatan beragam jenisnya. Bahan-bahan yang digunakan sebagai bahan dasar obat yang dikonsumsi, ada yang berasal dari gelatin, enzim, dan lain-lain.

B. Pengertian Haram dan macam-macamnya

Haram dalam Islam adalah sesuatu yang dilarang oleh agama untuk dilakukan. Sehingga siapa saja yang termasuk orang-orang mukalaf, yakni orang yang terbebani dengan hukum Islam jika melakukan suatu keharaman yang telah ditetapkan akan mendapatkan dosa disisi Allah dan siksa api neraka saat nanti di akhirat.¹² Menurut Taqy al-Dīn, dalam Islam terdapat hukum *syara'* yang di dalamnya terdapat istilah "*ahkam al-Khamsah*" (lima hukum), di antaranya adalah

¹⁰ Ani Mardatila, "Mengenal Fungsi Enzim, Macam Dan Cara Kerjanya Yang Dibutuhkan Tubuh," *Merdeka.Com*, 2020, <https://www.merdeka.com/sumut/fungsi-enzim-macam-dan-cara-kerjanya-yang-dibutuhkan-tubuh-klm.html>. Diakses pada tanggal 20 Juni 2022.

¹¹ MUI, "Fatwa MUI No 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.Pdf," *Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 2021.

¹² Gema Rahmadani, "Halal Dan Haram Dalam Islam," *Jurnal Ilmiah Penegakan Hukum* 2, no. 1 (2015): 20.

wajib, sunah, mubah, makruh, dan haram.¹³ Menurutnya, ruang lingkup *ahkam al-Khamsah* terletak pada aspek perbuatan manusia. Apabila terdapat perintah dengan *jazim* (tegas) untuk meninggalkan suatu perbuatan tertentu, maka hukumnya adalah haram.

Ia juga berpendapat bahwa kaidah fiqh yang berbunyi:

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم¹⁴

Hukum asal perbuatan adalah mubah hingga terdapat dalil yang mengharamkannya.

Menurutnya kaidah tersebut berlaku hanya pada hukum benda. Sehingga, segala sesuatu benda yang Allah ciptakan hukum asalnya adalah mubah atau boleh hingga ada dalil yang mengharamkannya.¹⁵ Hal ini didasarkan pada Surat al-Baqarah ayat 29, yaitu:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ¹⁶

Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.¹⁷

Begitu pula pendapat Yūsuf Al-Qarḍāwī yang mengatakan hukum asal sesuatu adalah mubah hingga Allah menjelaskan yang haram. Namun, berbeda dengan Taqy al-Dīn, ia menjelaskan bahwa hukum asal kebolehan itu tidak terbatas pada

¹³ Taqy al-Din Al-Nabhany, Nizhām Al-Islām (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, n.d.).

¹⁴ Wahbah Zuhayli, Al-Qawāid Al-Fiqhiyyah Wa Tathbīquhā Fi Al-Mazāhib Al-Arba'ah, I. (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), 190.

¹⁵ Muhammad Muhammad Ismail, *Fikrul Islam: Bunga Rampai Pemikiran Islam*, Cet. ke-5. (Bogor: Al-Azhar Press, 2019), 79.

¹⁶ Al-Qur'an, Surat al-Baqarah ayat 29

¹⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*.

sesuatu dan zat tertentu, melainkan juga termasuk perbuatan atau perilaku manusia selain dalam hal ibadah. Sehingga pada dasarnya seluruh perbuatan manusia adalah tidak haram dan tidak terikat.¹⁸

Oleh karena itu, haram ada yang berakitan dengan sesuatu atau zat dan juga pada aktivitas perbuatan manusia. Baik benda yang haram maupun perbuatan yang haram ditentukan oleh Allah swt. Sebab, hak menentukan kehalalan atau keharaman adalah hak dari *Khithāb al-Syāri'*.¹⁹ Dengan demikian, sesuatu baik zat atau perbuatan yang telah ditetapkan keharamannya oleh Allah maka dilarang untuk mengonsumsi atau melakukannya. Sesuai dengan yang disebutkan dalam surat al-Maidah ayat 3, zat yang haram untuk dikonsumsi menurut penjelasan Yūsuf dalam kitabnya adalah bangkai, darah yang mengalir, daging babi dan turunannya, dan hewan yang disembelih dengan nama selain Allah.²⁰ Dalam Surat al-Maidah ayat 3, disebutkan:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَحُمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالمِخْحِنَةُ وَالمَوْفُودَةُ وَالمِزْدِيَّةُ وَالنَّطِيحَةُ
وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ...²¹

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala...²²

¹⁸ Al-Qardhawi, *Halal Dan Haram*, 38.

¹⁹ Ibid., 41.

²⁰ Al-Qardhawi, *Al-Hālal Wa Al-Hāram Fī Al-Islām*, 55–58.

²¹ Al-Qur'an, Surat al-Maidah ayat 3

²² Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*.

Selain itu, zat yang diharamkan adalah *khamr* yang didasarkan pada Surat Al-Maidah ayat 90, yaitu:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِثْمًا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ²³

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.²⁴

Pada dasarnya, zat yang haram dikonsumsi dalam Islam maka hukumnya sama jika dikonsumsi untuk pengobatan.²⁵ Selain zat yang diharamkan, juga perlu diperhatikan mengenai perbuatan yang diharamkan oleh syara'. Misalnya, hukum mengenakan pakaian yang berasal dari sutera pada dasarnya mubah (boleh), hanya saja terdapat kekhususan bagi laki-laki hukumnya haram mengenakannya. Dalam hal ini, sutera sebagai zat itu sendiri pada dasarnya mubah (boleh). Namun, perbuatan laki-laki yang mengenakan sutera hukumnya haram. Hal ini berdasarkan hadis Nabi saw.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ ، حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ ، حَدَّثَنَا أَبِي ، قَالَ : سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي نَجِيحٍ ، عَنْ مُجَاهِدٍ ، عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى ، عَنْ حُذَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : سَمِعْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ نَشْرَبَ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَأَنَّ نَجْلِسَ عَلَيْهِ وَالْفِضَّةِ ، وَأَنَّ نَأْكُلَ فِيهَا ، وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالذِّيَبِاجِ

Telah menceritakan kepada kami dari 'Ali, telah menceritakan kepada kami Wahb bin Jarir, telah menceritakan kepada kami Ayahku, berkata: aku mendengar Ibn Abi Najih, dari Mujahid, dari Ibn Abi Laila, dari Hudzaifah radhiyallahu 'anhu, dia berkata, Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam melarang kami minum dengan menggunakan bejana dari emas dan perak, dan makan dengannya, dan melarang kami dari mengenakan sutera, dan karena yang demikian itu bagi mereka di dunia dan bagi kalian di akhirat.²⁶

²³ Al-Qur'an Surat al-Maidah ayat 90

²⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*.

²⁵ Al-Qardhawi, *Halal Dan Haram*, 64.

²⁶ Shahih Bukhari Nomor Hadis 5523

Dalil di atas menunjukkan keharaman untuk menggunakan sutera untuk pakaian yang bersifat umum, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Namun terdapat dalil lainnya yang mengkhususkan bagi laki-laki. Kekhususan ini berdasarkan hadis Nabi saw, yaitu

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ ، عَنْ أَبِي مُوسَى ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : أَحِلَّ لُبْسُ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ لِنِسَاءِ أُمَّتِي ، وَحُرِّمَ عَلَى ذُكُورِهَا

Telah menceritakan Yahya bin Sa'īd, dari 'Ubaidillah, telah mengabarkan kepada kami Nāfi', dari Sa'īd bin Abī Hind, dari Abī Mūsā, dari Nabi shallallāhu 'alaihi wa salam berkata: Emas dan sutera dihalalkan bagi kaum wanita umatku dan diharamkan bagi kaum laki-lakinya.²⁷

Selain Allah juga memerintakan kepada manusia agar mengonsumsi makanan yang halal, Ia juga memerintahkan yang *tayyib* (baik) berdasarkan dari surat al-A'raf ayat 157. Dalam ayat tersebut juga dilarang mengonsumsi suatu zat yang najis, sebab Allah mengharamkannya. Oleh karena itu, makanan yang boleh dikonsumsi adalah halal, *tayyib*, dan tidak bercampur dengan najis.²⁸

Benda-benda najis yang tidak boleh dikonsumsi contohnya adalah kotoran manusia (tinja dan urin), dan kotoran hewan, alkohol, anjing, dan lain sebagainya.²⁹ Sehingga haram mengonsumsi benda-benda tersebut, menurut Imam al-Syarbini keharamannya bukan terletak karena keharaman yang tidak sebab

²⁷ Musnad Ahmad Nomor Hadis 19290

²⁸ Rohmadi, "Komoditif Dan Konsumsi Benda Najis Dalam Islam," *Al-Intaj* 1, no. 2 (2015): 6, <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/Al-Intaj/article/download/767/682>.

²⁹ Ibid., 7.

adanya pemuliaan melainkan sebab zat tersebut najis.³⁰ Dengan demikian, hal yang najis tidak boleh dikonsumsi sebab hukumnya adalah haram.

C. Metode *Istidlāl*

Menurut bahasa, *Istidlāl* berarti pengambilan dalil. Adapun secara istilah adalah pengambilan dalil dari sumber hukum Islam, seperti al-Qur'an, al-Sunah, Ijma', Qiyas, baik sumber hukum yang disepakati oleh para ulama maupun yang terjadi ikhtilaf seperti *Madhab al-Shahabi*, *al-'Urf*, *Istishāb*, *Istihsān*, dan lainnya.³¹ Adapun hukum melakukan *Istidlāl* didasarkan pada Surat an-Nisa' ayat 59, sebab dalam memahami dalil-dalil *syar'i* tidak boleh hanya didasarkan kepada akal (*ra'yu*) semata melainkan dengan pengetahuan terhadap nas.³²

Metode *Istidlāl* adalah bagian dari metode ijtihad. Secara bahasa, ijtihad adalah “mengerahkan segenap kemampuan untuk mewujudkan perkara yang berat dan sulit”.³³ Menurut istilah, para ahli ushul fiqh mengartikan bahwa Ijtihad adalah upaya mengerahkan segenap kemampuan dalam rangka mencari (dengan dugaan kuat) hukum *syara'* hingga ia tidak mampu lagi untuk berbuat lebih dari yang telah diusahakannya.³⁴ Selain itu, menurut Imam al-Syaukani, ijtihad adalah mengerahkan seluruh kemampuan dalam rangka memperoleh hukum *syar'i* yang

³⁰ Al Syarbini, *Mughniy Al-Muhtaj Ilā Ma'rifat Ma'āniy Alfadhi Al-Manāhij*, 4th ed. (Beirut: Dar El Marefah, 1997), 409.

³¹ Umar Muhaimin, “Metode Istidlal Dan Istishab (Formulasi Metodologi Ijtihad),” *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 8, no. 2 (2018): 332–333.

³² Ibid., 333.

³³ Atha' bin Khalil, *Ushul Fiqh* (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2014), 352.

³⁴ Ibid.

bersifat amali melalui metode *istinbāt*.³⁵ Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa Ijtihad dengan *istinbāt* memiliki kesamaan makna. Kedua istilah tersebut apabila digabungkan pengertiannya, yakni upaya menarik atau mengeluarkan hukum dari nas-nas atau dalil *syar'i* dengan upaya mengerahkan segenap kemampuan dengan sungguh-sungguh.

Di antara metode ijtihad, *istinbāt*, dan *istidlāl*, kesamaan antara satu dengan lainnya, yaitu ketiganya adalah metode yang digunakan untuk menggali hukum dari dalil-dalil *syar'i*. Adapun metode *istinbāt* dapat dilakukan dengan tiga cara, melihat dari aspek kebahasaan, mengkaji dari aspek *maqāsid al-syarī'ah*, dan metode ketika menyikapi dalil-dalil yang bertentangan.³⁶

Aspek kebahasaan mencakup kaidah-kaidah kebahasaan (*ushuliyah*), di antaranya adalah lafaz '*am* (umum) dan *khas* (khusus), *amr* (perintah) dan *nahy* (larangan), *muṭlaq* dan *muqayyad* (batasan), *mujmal* (global) dan *mubayyan* (terperinci), *manṭuq* (lafaz) dan *mafhum* (pemahaman), dan kaidah kebahasaan lainnya.

Adapun cara kedua adalah mengkaji *maqāsid al-syarī'ah*. *Maqāsid al-Sharīah* secara bahasa adalah tujuan hukum syariat. Terdapat lima pokok tujuan syari'at yangurut berdasarkan tingkat kepentingannya, di antaranya adalah *Hifz al-Dīn*

³⁵ Moh. Jazuli, A. Washil, and Lisanatul Layyinah, "Metode Istinbath Hukum Dan Pengaruhnya Terhadap Fiqih Di Indonesia," *Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman* 4, no. 1 (2021): 105.

³⁶ Sapiuidin Shidiq, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana Pramedia Group, 2014), 159.

(memelihara agama), *Hifz al-Nafs* (memelihara jiwa), *Hifz al-‘Aql* (memelihara akal), *Hifz al-Nasl* (memelihara keturunan), dan *Hifz al-Māl* (memelihara harta).

Sedangkan cara yang ketiga adalah menyikapi perselisihan dalil yang secara zahir nas terlihat bertolak belakang, hal ini dinamakan dengan *Tā’aruf al-Adillah*. Menurut Wahbah Zuhayli adalah adanya dua dalil nas yang salah satunya menunjukkan hukum yang berbeda dengan hukum yang terdapat pada dalil nas lainnya.³⁷ Maka tahapan yang ditempuh antara lain adalah, *Nāsakh*, *Tarjīh*, *al-Jam’u wa al-Taufiq*, *Tasaqut*. Dalam urutan tahapan yang dilakukan oleh setiap ulama bisa saja berbeda-beda.

Sedangkan Metode *Istidlāl* digunakan untuk merujuk pada dalil-dalil dengan urutan yang berbeda-beda setiap mujtahid. Oleh karena itu dalam mencari hukum fiqh, seorang mujtahid memahami nas al-Qur’an atau al-Sunnah, kemudian jika tidak ditemukan keduanya dapat merujuk kepada Ijma’ dan Qiyas.³⁸ Namun terdapat perbedaan pada sebagian ulama terhadap apa saja yang dapat dijadikan sebagai *istidlāl* dan metodenya. Salah satu contohnya misalnya, Imam Al-Ghazali berpandangan meniadakan *shar’u man qablana*, *Qaul al-Ṣahābiy* (pendapat sahabat), *Istihsān*, dan *Istiṣlāh* sebagai sumber dalil. Dalam metode *istidlāl*, beliau juga memberikan syarat jika hendak melakukan *istidlāl* dengan *maṣlalah al-mursalah*. Di antara syarat yang ia berikan agar *maṣlāhah al-mursalah* dapat dijadikan sebagai metode *Istidlāl* adalah maslahat wajib disesuaikan dengan tujuan

³⁷ Wahbah Zuhayli, *Ushul Fiqh Al-Islami*, I. (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 184–185.

³⁸ Muhaimin, “Metode Istidlal Dan Istishab (Formulasi Metodologi Ijtihad),” 333.

syari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*), dalam kondisi darurat, berdasarkan suatu kepastian, dan bersifat untuk kepentingan umum.³⁹

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa dalam melakukan proses Ijtihad maka seorang mujtahid melakukan *Istidlāl*. Sebab, penggalian hukum fiqh diambil dari dalil-dalil *syar'i* maka perlu diperhatikan mana yang dijadikan sebagai *maṣdar al-hukm* atau tidak. Adapun sumber hukum Islam yang disepakati oleh para ulama adalah al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', dan Qiyas. Sedangkan sumber hukum yang tidak disepakati oleh Ulama jumlahnya sangat banyak, namun menurut Wahbah Zuhayli di antaranya adalah *Istihsān*, *Maṣlāḥah al-Mursalāh*, '*Urf*, *Istiṣḥāb*, *Sad ad-Dhāri'at*, *Qaul Ṣahāby*, dan *Shar'u man Qablanā*,⁴⁰

D. Kaidah *Uṣūliyah* dan Kaidah Fiqhiyah

1. Kaidah *Uṣūliyah*

Kaidah kebahasaan atau disebut dengan kaidah *Uṣūliyah* ini diambil melalui penelitian tata bahasa arab dan ketetapan para ahli. Kaidah ini berfungsi sebagai salah satu alat dalam memahami nas-nas syara'.⁴¹ Dengan demikian, kaidah dan *dābiṭ* yang telah ditetapkan ulama ushul fiqh Islam, yakni berkaitan dengan cara penunjukan (*dalālah*) lafal terhadap makna, bentuk (*ṣiḡhat*) yang menunjukkan pengertian umum, mengenai dalil yang bersifat '*am* dan *khas*,

³⁹ Zumrotul Wahidah, "Metodologi Hukum Islam Perspektif Al-Ghazali," *Media Keadilan: Jurnal Ilmu Hukum* 11, no. 2 (2020): 218.

⁴⁰ Zuhayli, *Ushul Fiqh Al-Islami*, 417.

⁴¹ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, ed. Moh. Zuhri and Ahmad Qarib, Cet. Ke-2. (Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 2014), 251.

muṭlaq dan *muqayyad*, *murādif* dan *mushtarak*, juga mengenai sesuatu yang ada atau tidak takwilnya.

Di antara kaidah yang perlu diperhatikan adalah, *pertama*, *Dalalah* nas dibagi menjadi empat, yaitu ‘*Ibārat al-Nās*, ‘*Isyārat al-Nās*, *Dalālah al-Nās*, *Iqtidhā’ al-Nās*. Adapun *Ibārat al-Nās* secara umum adalah mengambil makna hakiki atau yang sebenarnya dari nas tersebut.⁴²

Kedua, mafhum mukhalafah secara global, dalam kaidah ini menjelaskan bahwa nas syar’i tidak memiliki *dalālah* (pengertian) atas hukum yang terkandung dalam pengertian yang dipahami dari selain yang terdapat pada *manṭuq*-nya, sebab pengambilan hukum itu tidak dapat dilakukan dengan empat cara dalalah yang telah disebutkan sebelumnya.⁴³ *Ketiga*, nas yang jelas *dalālah*-nya dan tingkatan-tingkatannya, Ulama ushul fqih membagi nas yang jelas dalalah nya menjadi empat tingkat, yaitu *zāhir*, *naṣ*, *mufassar*, dan *muhkam*.

Keempat, nas yang tidak Jelas *dalālah*-nya dan tingkatan-tingkatannya. Adapun nas yang tidak jelas *dalālah*-nya adalah suatu lafaz nas yang tidak dapat menunjukkan suatu makna tertentu yang dikehendaki dari *sighat*-nya sendiri. Nas tersebut bergantung pada makna yang tidak ada pada nas. Jika ketidakjelasan suatu nas dapat dipahami melalui penelitian atau ijtihad, maka dalalah nya bersifat *khafy* atau *musykil*. Sedangkan apabila kesamarannya dapat dihilangkan dengan

⁴² Ibid., 254.

⁴³ Ibid., 274.

penafsiran dari pembuat hukum, maka disebut dengan *mujmal*. Dan jika tidak ada jalan lain dalam memahami nas tersebut, maka disebut dengan *mutasyābih*.⁴⁴

Kelima, ‘*am* dan *dalālah*-nya, yaitu apabila suatu lafaz dalam nas syar’i bersifat umum, dan tidak ada yang meng-khususkan-nya, maka diambil makna keumumannya. Namun, jika terdapat lafaz yang men-*takhsis* maka yang berlaku adalah nas yang telah di *takhsis*.⁴⁵ *Keenam*, lafal yang *khas* dan *dalālah*-nya, yaitu apabila terdapat lafal yang khusus pada suatu nas, maka hukumnya pasti, selama tidak ada lafaz nas lain yang men-takwil nya atau dalil menghendaki makna lainnya. Jika suatu nas datang dengan lafaz mutlak, maka berlaku secara mutlak hingga ada nas yang membatasi-nya. Adapun jika terdapat lafaz berupa perintah, maka hal itu menunjukkan sebagai suatu hal yang wajib, hingga terdapat dalil yang memalingkannya.⁴⁶ Seperti kaidah yang berbunyi, “Hukum asal *amr* (perintah) adalah wajib”.

الأَصْلُ فِي الْأَمْرِ لِلْوَجُوبِ⁴⁷

Selain itu, contoh lainnya apabila suatu lafaz datang dalam bentuk larangan, maka hal tersebut menunjukkan keharaman, hingga terdapat dalil yang memalingkannya. Bunyi kaidahnya sebagai berikut;

الأَصْلُ فِي النَّهْيِ لِلتَّحْرِيمِ

Hukum asal dari *nahy* adalah menunjukkan haram.

⁴⁴ Ibid., 308.

⁴⁵ Ibid., 330.

⁴⁶ Ibid., 352.

⁴⁷ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh*, Cet. Ke-6. (Jakarta: Kencana Pramedia Group, 2011), 182.

2. Kaidah Fiqhiyah

Secara bahasa, Qawaid adalah bentuk jamak dari kaidah yang berarti “dasar”, “asas”, atau “fondasi”. Secara istilah, dikutip oleh al-Subki dalam kitabnya, menurut Imam al-Shāfi’i fiqh adalah Ilmu yang membahas tentang hukum syara’ yang berhubungan dengan *amaliy* (perbuatan) yang berasal dari dalil-dalil yang terperinci.⁴⁸

Adapun pengertian Kaidah Fiqhiyah adalah kaidah yang dikumpulkan lalu disimpulkan secara general dari hukum fiqh yang digunakan untuk menentukan kasus hukum yang belum ditemukan sebelumnya.⁴⁹ Dengan kata lain, kaidah fiqh adalah bagian dari hukum syar’i yang digali dari dalil-dalil syar’i. Oleh karena itu, kaidah fiqh bukan merupakan dalil syar’i (sumber hukum). Namun demikian, meski bukan bagian dari dalil syar’i, namun dapat digunakan sebagaimana dalil syar’i. Dengan syarat tidak bertentangan dengan nas-nas syar’i yaitu al-Qur’an dan al-Sunnah.⁵⁰ Maka, kaidah fiqh dapat digunakan untuk mempermudah seseorang dalam menentukan suatu ketentuan hukum yang belum ada ketentuan sebelumnya.

E. Konsep Darurat dalam Islam

Darūrah dalam bahasa arab berasal dari kata *al-darar* (mudarat) adalah bahaya atau musibah yang tidak dapat dihindari. Adapun secara terminologi, menurut Yūsuf Al-Qarḍāwi adalah keadaan terdesak yang mengancam jiwa seseorang

⁴⁸ Tajuddin Abdul Wahab bin Ali Al-Subki, *Jam’u Al-Jawāmi’ Fī Ūsul Al-Fiqh*, Cct. ke-2. (Beirut: Daar al-Kutub, 2002), 6.

⁴⁹ A Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fiqh*, 5th ed. (Jakarta: Kencana Pramedia Group, 2016), 4.

⁵⁰ Taqy al-Din Al-Nabhany, *Ash-Shakhshiyah Al-Islāmiyah*, Jilid III. (Bogor: Pustaka Fikrul Mustanir, 2005), 449.

sehingga ia harus mengambil perkara yang haram untuk menutupi kebutuhan dan menghindari kebinasaan.⁵¹

Adapun menurut Abu Zahra kekhawatiran akan kehilangan nyawa sebab tidak memakan makanan yang haram atau kehilangan harta.⁵² Sedangkan menurut Wahbah Zuhayli ia mendefinisikan *ḍarūrah* dengan bahaya atau *mashaqqah* yang mengancam jiwa, anggota tubuh, akal, harta, dan yang berkaitan dengannya.⁵³

Hukum Islam memiliki tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan, selain itu juga memelihara dan melestarikan kebutuhan manusia baik peringkat *ḍarūriyat*, *hājīyat*, dan *tahsīniyat*. Kedudukan *ḍarūriyat* berada pada posisi tertinggi dibanding dua bentuk maslahat di bawahnya.⁵⁴ Adapun keadaan yang menunjukkan seseorang dalam keadaan darurat di antaranya adalah *pertama*, keadaan tersebut mamaksa seseorang untuk melakukannya karena khawatir kehilangan jiwa atau anggota tubuhnya. *Kedua*, keadaan tersebut terjadi tanpa dinantikan kejadiannya. *Ketiga*, tidak ada jalan untuk menghindari keadaan darurat selain melakukan hal yang dilarang oleh hukum syara'. Dan *keempat*, dalam menghindari kondisi darurat tidak diperbolehkan berlebihan.

Maka implikasi dari adanya kondisi darurat di atas membolehkan pertama, melakukan perbuatan yang diharamkan oleh syara'. *Kedua*, adanya keringanan untuk melakukan perbuatan haram. *Ketiga*, tidak diperbolehkannya perbuatan

⁵¹ Al-Qardhawi, *Al-Hālal Wa Al-Hāram Fī Al-Islām*, 48.

⁵² Muhammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr, 1978), 43.

⁵³ Wahbah Zuhayli, *Nazāriyah Al-Ḍarūrah Al-Shar'iyah: Muqāranah Ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī* (Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1995), 65.

⁵⁴ Shidiq, *Ushul Fiqh*, 226.

yang dilarang, akan tetapi diberi keringanan untuk melakukan secara keseluruhan disebabkan kondisi darurat. Dan *keempat*, tidak menjadikan perbuatan yang diharamkan ketika dilakukan saat kondisi darurat menjadi boleh, dan tidak boleh membunuh, merusak anggota badan, atau berzina.⁵⁵

F. Konsep ‘*Azīmah* dan *Rukhṣah*

Hukum Syariat berupa tuntutan kepada mukalaf untuk mengerjakan (perintah) atau meninggalkannya (larangan), anjuran untuk melakukan (sunah) atau anjuran untuk meninggalkan (makruh). Dapat juga berupa *takhyīr* (pilihan) yakni kebolehan untuk memilih antara melakukan dan tidak melakukannya, dan atau *wad’i* (menetapkan sesuatu sebagai sebab, syarat, atau *māni’* (penghalang)).⁵⁶ Namun, Wahbah Zuhayli memasukkan *ṣahīh*, *fāsid*, *rukḥṣah* dan ‘*azīmah* kedalam hukum *wad’i*.⁵⁷

‘*Azīmah* adalah hukum yang berlaku umum sebagaimana yang telah disyariatkan oleh Allah. Sedangkan *rukḥṣah* adalah keringanan hukum yang diberikan oleh Allah kepada seorang mukalaf dalam kondisi tertentu yang ditentukan oleh syara’.⁵⁸ Dengan kata lain, bahwa hukum asli yang dibebankan kepada seorang mukalaf adalah ‘*azīmah*, sedangkan keringanan yang diberikan adalah *rukḥṣah*. Sebagai contoh hukum melaksanakan sholat, pada dasarnya perintahnya dilakukan dengan berdiri. Namun ketika ia dalam keadaan sakit yang tidak memungkinkan

⁵⁵ Zuhayli, Nazāriyah Al-Ḍarurāh Al-Shar’iyah: Muqāranah Ma’a Al-Qānūn Al-Waḍ’i, 294.

⁵⁶ Muhammad Abu Zahra, *Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1958), 26.

⁵⁷ Wahbah Zuhayli, *Al-Wjiiz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), 120.

⁵⁸ Shidiq, *Ushul Fiqh*, 140.

ia berdiri, maka baginya diperbolehkan melaksanakannya dengan duduk. ‘*Azīmah* dari contoh tersebut adalah melaksanakan shalat dengan berdiri, sedangkan *rukḥṣah* bagi orang sakit yang tidak mampu shalat dengan berdiri adalah dengan duduk.

Keringanan (*rukḥṣah*) yang diberikan kepada seorang mukalaf ada beberapa macam, di antaranya adalah *pertama*, dapat berupa pengguguran kewajiban sebab adanya udzur (alasan) sesuai dengan yang ditetapkan oleh hukum syariat. Misalnya, orang sakit yang melakukan perjalanan jauh dalam keadaan berpuasa Ramadhan. Maka ia boleh membatalkan puasanya akibat kepayahan dalam perjalanan. *Kedua*, Keringanan berupa pengecualian. Misalnya seperti seseorang yang dipaksa untuk murtad, namun dalam hati dan kemauannya tidak menghendaki kemurtad-an, maka hal ini ia mendapat *rukḥṣah* berupa pengecualian sehingga ia tidak dianggap murtad. Dan *ketiga*, keringanan berupa penghapusan (*nāsakh*).⁵⁹

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁵⁹ Ibid., 141.

BAB III BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN

A. Yūsuf Al-Qarḍawi

1. Riwayat Hidup dan Pendidikan Yūsuf Al-Qarḍawi

Nama lengkapnya adalah Yūsuf Abdullah Al-Qarḍawi. Ia lahir di Mesir di sebuah desa yang bernama Saffh Turab, Propinsi Barat.¹ pada tanggal 9 September 1926. Sejak kecil ia mempelajari al-Qur'an, dan pada usia 10 tahun ia telah menghafalkannya. Ayahnya meninggal saat ia berusia 2 tahun, dan ibunya meninggal ketika umurnya 15 tahun. Dengan demikian ia telah menjadi yatim piatu di usianya yang belia, oleh karena itu ia dalam asuhan pamannya. Meski demikian ia telah diberikan pendidikan dan ilmu pengetahuan mengenai syari'at Islam oleh pamannya tersebut. Sehingga ia dapat menamatkan pendidikan dasar hingga Aliyah di Ma'had Tantha.² Kemudian melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar pada fakultas Ushuluddin dan lulus pada tahun 1952 dengan nilai *summa cum laude*.

Setelah itu ia melanjutkan pendidikannya dengan mengambil jurusan bahasa Arab dengan dengan nilai terbaik di antara 500 mahasiswa lainnya. Pada tahun 1960 ia melanjutkan studinya di pasca sarjana Universitas Al-Azhar mengambil jurusan Tafsir Hadis. Ia juga aktif

¹ Yusuf Qardhawi, "Fatwa-Fatwa Kontemporer," in Hadyu al-Islam Fatāwi Mu'asirah, 13th ed. (Jakarta: Gema Insani Press, 2017), 17.

² Yusuf Al-Qardhawi, *Fiqh Jihad*, I. (Bandung: Mizan Pustaka, 2010), 27.

dalam gerakan keislaman sejak mahasiswa, ia pernah bergabung dengan gerakan Ikhwanul Muslimin.³ Dan pada usianya yang baru menginjak 23 tahun, ia pernah dipenjarakan oleh Raja Farouk, dan pada April 1956 ia ditangkap kembali ketika terjadi Revolusi Juni di Mesir.⁴ Oleh karena itu, pada tahun 1961 ia pergi meninggalkan Mesir menuju Qatar. Maka, karena hal tersebut ia baru mendapatkan gelar doktornya pada tahun 1972.

Sejak usianya masih belia ia telah diminta untuk mengisi khutbah, menjadi imam sholat, bahkan ketika masih mahasiswa tingkat permulaan ia telah mengajar. Selain itu, ia juga telah memberikan fatwa kepada manusia berkaitan dengan masalah-masalah mereka. Dengan demikian, ia mempelajari dan mendalami Ilmu Syariah meski ia berasal dari lulusan Fakultas Ushuluddin. Dalam mendalami fiqh, ia menyatakan terbebas dari sikap *taqlid* dan *ta'aşşub* (fanatik) meski pelajaran fiqh yang resmi ia pelajari adalah mazhab Hanafiy. Karena menurut ajaran yang dianut dari gurunya di Ikhwanul Muslimin, yaitu Hasan al-Banna, harus membebaskan diri dari kedua sikap tersebut dan menimbang perkataan ulama terdahulu dengan timbangan al-Qur'an dan al-Sunnah.⁵

Dalam bidang fiqh, Ia juga menyatakan bahwa kitab Fiqh Sunnah karya Sayyid Sabiq mempengaruhi cara berpikirnya untuk langsung

³ Al-Qardhawi, "Fatwa-Fatwa Kontemporer," 16.

⁴ Al-Qardhawi, *Fiqh Jihad*, 27.

⁵ Al-Qardhawi, "Fatwa-Fatwa Kontemporer," 16.

kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Sebab, baginya kembali kepada dalil-dalil nas lebih memudahkan daripada kembali kepada pendapat mazhab yang dirasa ada beberapa yang tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Menurutnya, syariat agama memudahkan seseorang dalam melaksanakannya. Sedangkan pendapat-pendapat mazhab sebelumnya dipenuhi dengan kehati-hatian yang membebani pikiran umat. Padahal dalam hukum Islam tidak hanya berkaitan dengan kehati-hatian saja, melainkan asas kemudahan.⁶

Sebagai contoh, ia mengutip pendapat dari Imam al-Ghazali, dalam kitabnya *Ihya Ulumuddin* yang mengatakan dalam masalah air lebih tertarik dengan pendapat mazhab Maliki. Dan Ia menunjukkan tujuh macam untuk memperkuat pendapat Imam Malik. Oleh sebab itu, menurut Yūsuf telah diketahui bahwa mazhab Syafi'i adalah mazhab yang paling ketat dalam masalah najis dan thaharah. Hal ini menunjukkan dirinya tidak memihak kepada mazhab siapapun, namun ia mengambil pendapat mazhab terhadap dalil-dalil nas yang sesuai dengan kondisi zaman.⁷

Dengan sikapnya tersebut, ia mengalami pertentangan di tengah-tengah ulama senior. Sebab, metodenya tersebut dinilai bertentangan dengan ulama-ulama lainnya. Ia mempelajari fiqh dari kitab yang tidak

⁶ Ibid., 17.

⁷ *Ibid.*

mu'tamad, dan juga tidak bersikap fanatik terhadap suatu mazhab melainkan ia langsung mengembalikan suatu masalah kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Lantas dengan metode tersebut ia memberikan fatwa-fatwa-nya.⁸

Ia telah mulai memberikan fatwa-fatwanya semenjak mendapatkan tugas untuk berceramah di Universitas Az-Zamalik di Kairo. Sejak saat itu, ia mengadakan pertemuan setiap pekan-nya di hari Jum'at. Sehingga saat pertemuan tersebut ia gunakan untuk memberikan fatwa-fatwa kepada jamaah yang mengajukan pertanyaan kepadanya. Oleh karena itu, saat itulah beliau memulai menuliskan dan menerbitkan fatwa-fatwanya dalam beberapa majalah seperti, *Mimbar al-Islam* yang diterbitkan oleh Kementrian Waqaf mesir dan Nurul Islam yang diterbitkan oleh para ulama *Al-Wa'zh wa al-Irsyad* di Universitas Al-Azhar.⁹

2. Karya-karya Yūsuf Al-Qardāwi

Sebagai Ulama yang telah banyak memberikan fatwa-fatwa, ia adalah salah satu ulama yang produktif dalam menghasilkan tulisan, baik berupa buku, artikel, maupun hasil penelitiannya. Di antara bidang penulisannya, mencakup masalah fiqh, akidah, akhlak, ushul fiqh,

⁸ Ibid., 18.

⁹ Ibid., 19.

ekonomi, ilmu-ilmu al-Qur'an dan al-Sunnah, pendidikan, dakwah, juga gerakan ke-Islaman, sastra, dan mengenai kebangkitan Islam.¹⁰

Adapun karya-nya dalam bidang Fiqh dan Ushul Fiqh ia menuliskan beberapa buku, di antaranya, *Fiqh al-Zakāh*, *Fiqh Maqāsid al-Sharī'ah*, *Fī Fiqh Al-Aulawiyāt*, *Fiqh al-Siyām*, *Fiqh al-Ṭaharah*, *Fiqh al-Ghinā' wa al-Mūsīqa*, *Al-Ijtihad fī al-Syari'at al-Islāmiyah ma'a Nazharat Tahliliyah fī al-Ijtihadi al-Mu'ashir*.

Sedangkan karyanya dalam bentuk fatwa-fatwa ke-Islam-an, di antaranya adalah, *Al-Halāl wa Al-Harām fī al-Islām*, *Hadyu al-Islām Fatawī Mu'āsirah*. Dan karyanya yang lain di antaranya, *Al-Hulūl Al-Mustauradah wa Kaifa Jannat 'alā Ummatinā*, *Haqiqah al-Tauḥīd*, *Al-Tawakkal*, *Thaqāfah al-Dā'iyah*, *Tārīkhunā al-Muftarā' 'Alaih*, *Nahnu wa al-Gharb*, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah baina Al-Salaf wa Al-Khalāf*, *Kaifa Nata'āmal ma'a Al-Qur'ān*.

3. Pemikiran Yūsuf Al-Qarḍawi tentang Ijtihad Pada Zaman Modern

Yūsuf Al-Qarḍawi adalah seorang ulama kontemporer yang aktif merespon masalah-masalah yang terjadi pada umat Islam. Ia juga memberikan jawaban-jawaban yang berlandaskan hukum Islam tanpa bersifat *ta'aṣṣub* (fanatik) terhadap kelompok mazhab tertentu.¹¹

¹⁰ Achyatun Widiyanti, "Analisis Pendapat Yusuf Al-Qardhawi Tentang Hukum Bekerja Sebagai Pengemis" (UIN Walisongo, 2019), 30.

¹¹ Al-Qardhawi, "Fatwa-Fatwa Kontemporer," 16.

Pemikirannya yang terbuka terhadap hal-hal baru menjadikannya fleksibel dalam menyampaikan hukum-hukum Islam. Sehingga banyak di antara tulisan dan hasil penelitiannya mengenai hukum Islam yang belum ada pada kitab-kitab klasik sebelumnya, seperti pembahasan tentang Zakat Profesi, tentang Bank, dan lain-lain.

Ia menyerukan kepada setiap intelektual muslim untuk senantiasa melakukan ijtihad dalam menyelesaikan masalah di zaman modern ini. Sebab, menurutnya pintu ijtihad tidak pernah ditutup selama-lamanya, bahkan tidak ada yang boleh menutupnya. Semenjak Rasulullah saw membuka pintu ijtihad bagi kaum muslim hingga hari kiamat tidak ada yang boleh menutupnya. Hal ini di karenakan kemajuan teknologi yang pesat dan permasalahan yang semakin banyak membutuhkan adanya seseorang yang berijtihad.¹²

Umat Islam saat ini membutuhkan adanya fatwa-fatwa yang relevan. Sehingga, sebagai intelektual muslim memiliki kewajiban menjawab permasalahan yang terjadi saat ini dengan ijtihad. Dalam menjawab kebutuhan tersebut, maka ijtihad yang dapat dilakukan saat ini bisa dalam bentuk ijtihad kolektif.¹³ Ijtihad kolektif adalah usaha yang dilakukan secara bersama-sama dalam mengkaji Hukum Islam suatu permasalahan. Namun menurutnya, ijtihad yang dilakukan secara

¹² Yusuf Al-Qardhawi, *Ijtihad Dalam Syariat Islam*, Cet. Ke-I. (Jakarta: Bulan Bintang Press, 1987), 127.

¹³ *Ibid.*

individu juga harus dilakukan. Sebab hukum asal kewajiban melakukan ijtihad adalah kepada setiap individu muslim.

Adapun menurut Yūsuf Al-Qarḍawī melakukan ijtihad pada saat ini tidaklah sulit. Hal ini dikarenakan bendahara tsaqafah Islam yang membahas hukum-hukum Islam pada masa awal keislaman hingga saat ini telah banyak terkumpul.¹⁴ Maka upaya yang dapat kita lakukan di antaranya adalah menimbang kembali pendapat-pendapat ulama sebelumnya yang membahas permasalahan yang terjadi saat ini dengan dalil-dalil al-Qur'an dan al-Sunnah. Apabila ternyata tidak ditemukan, maka dikaji ulang. Oleh karena itu, terdapat dua metode ijtihad yang menurutnya bisa dilakukan oleh para intelektual muslim saat ini, di antaranya adalah Ijtihad *Tarjīhi* atau *Intiqā'i*, Ijtihad *Ibda' Insyā'i* dan Integrasi (gabungan) antara keduanya.

Pertama, Ijtihad *Tarjīhi* atau *Intiqā'i* adalah melakukan analisis terhadap pendapat ulama-ulama sebelumnya dan mengambil salah satu di antara pendapat tersebut. Dengan kata lain, yakni melakukan studi komparatif terhadap pendapat atau fatwa hasil ijtihad antara satu ulama dengan ulama lainnya. Dalam rangka memilih pendapat yang hendak diambil juga dibutuhkan adanya kualifikasi atau syarat yang dijadikan sebagai alat pengukur dalam melakukan *tarjīh*, di antaranya adalah¹⁵:

¹⁴ Ibid., 146.

¹⁵ Yusuf Al-Qarḍawī, *Al-Ijtihad Fī Al-Sharī'ah Al-Islāmiyah* (Kairo: Daar al-Qalam, 1996), 151.

Pertama, memilih pendapat yang cocok dan sesuai dengan zaman saat ini. *Kedua*, memilih pendapat yang mengandung kemaslahatan bagi kepentingan umum manusia, bukan sekedar kepentingan sekelompok orang. *Ketiga*, menggunakan asas kemudahan yang telah diberikan oleh hukum Syara', yakni memilih pendapat yang dapat memudahkan untuk dilakukan saat ini. dan *keempat*, memilih pendapat yang tidak mengandung *ḍarar* (kerusakan) baik untuk kepentingan umum maupun kepentingan individu.

Metode ijtihad ini adalah memilih di antara pendapat yang kuat terhadap dalil kehujahan yang digunakan dan pendapat ulama mengenai dalil tersebut. Sebab pada dasarnya perbedaan pendapat dalam fiqh adalah suatu keniscayaan. Oleh sebab itu, bukanlah suatu kesalahan jika ada perbedaan pendapat di antara para ulama. Bahkan pada zaman sahabat telah terjadi perbedaan pendapat dalam memahami dalil-dalil nas. Hal ini di karenakan dalam perbedaan tersebut bukan dalam rangka menjatuhkan pendapat lainnya, melainkan saling menopang satu sama lain. Sehingga ada perkataan yang masyhur di kalangan para mujtahid, "Pendapatku adalah benar namun ada kemungkinan mengandung kesalahan, sedangkan pendapat selainku adalah salah namun mengandung kemungkinan adanya kebenaran."¹⁶

¹⁶ Ibid., 152.

Dalam suatu kasus, seseorang dapat mengambil pendapat yang kuat dari berbagai mazhab, seperti dalam hal zakat. Mengambil pendapat imam Malik dalam hal pembagian zakat kepada mualaf dan mengambil pendapat imam Syafi'i dalam hal pembagian kepada fakir miskin. Hal ini tidak disebut sebagai *talfiq* menurut ulama *muta'akhirin*. Sebab, yang di maksud dengan *talfiq* adalah menambal sulam suatu pendapat dengan berdasarkan *taqlid*. Dengan demikian ia menggabungkan pendapat tersebut melalui pemahaman dan analisis yang mendalam mengenai dalil kehujahan yang digunakan oleh Imam tersebut.¹⁷

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa ijthad *tarjihi* atau *intiqā'i* mengambil pendapat yang kuat dan sesuai dengan kondisi tertentu. Oleh karena itu, faktor yang dapat mempengaruhi pada metode ini, di antaranya adalah perubahan sosial politik pada suatu tempat tertentu, adanya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan menyesuaikan dengan tuntutan perubahan zaman.

Adapun Ijthad *Ibdā' Inshā'i* adalah usaha dalam menetapkan kesimpulan hukum terhadap suatu permasalahan yang belum ada hasil ijthad sebelumnya. Selain pada permasalahan yang belum dibahas, juga bisa mengemukakan suatu pendapat yang berbeda dari Ijthad sebelumnya. Sebagai pandangan yang baru dalam menyikapi

¹⁷ Al-Qardhawi, *Ijthad Dalam Syariat Islam*, 154.

perkembangan zaman dan situasi.¹⁸ Mengenai metode ijtihad ini, yang dilakukan adalah dengan mengutip berbagai hasil ijtihad yang telah ada lalu kemudian mengembalikannya kepada al-Qur'an, Hadis, dan kaidah-kaidah *uṣūliyah* maupun *fiqhiyah*. Sehingga memungkinkan adanya kesimpulan hukum yang baru.¹⁹

Ketiga, yakni metode dengan menggabungkan antara *Tarjīh* dan *Ibda' Inshā'i*. Metode ini dilakukan dengan cara mengumpulkan berbagai hasil ijtihad yang telah ada, lalu memilih di antara pendapat tersebut yang kuat dan sekaligus menambahkan unsur-unsur ijtihad yang baru.²⁰ Metode ini yang biasanya dipakai oleh para ulama saat ini. Menambahkan hal-hal yang belum dibahas atau menguatkan dalil kehujahan. Dengan demikian, dapat digunakan pada zaman saat ini.

Menurut Yūsuf Al-Qarḍawī, ia menyebutkan ada beberapa kaidah dalam melakukan metode ijtihad di atas, *pertama*, tidak bersikap fanatik dan taklid kepada pendapat atau mazhab tertentu. *Kedua*, mengambil pendapat yang memudahkan, bukan mempersulit. *Ketiga*, menggunakan bahasa yang dapat dipahami sesuai dengan zamannya. *Keempat*, meninggalkan sesuatu yang tidak ada manfaat di dalamnya. *Kelima*, Bersikap pertengahan (*waṣāṭiyah*), yakni memperlonggar atau memperketat. *Keenam*, Memberikan hak fatwa berupa *bayān*

¹⁸ Ibid., 169.

¹⁹ Akbar, "Metode Ijtihad Yusuf Al-Qarḍawī Dalam Fatawa Mu 'āshirah Oleh : Ali Akbar," 6.

²⁰ Al-Qarḍawī, *Al-Ijtihad Fī Al-Sharī'ah Al-Islāmiyah*, 129.

(penjelasan) dan keterangan dalil yang digunakan.²¹ Oleh karena itu, menurut Yūsuf hendaknya seseorang yang hendak melakukan ijtihad memperhatikan kaidah (pedoman) di atas. Ia dikenal dengan ulama yang berpikiran terbuka dan moderat. Menurutnya, hasil Ijtihad saat ini dapat terwujud dalam bentuk, Perundang-undangan, Fatwa, dan hasil penelitian-penelitian.²²

4. Konsep Darurat menurut Yūsuf Al-Qarḍawi

Pemikiran Yūsuf Al-Qarḍawi mengenai masalah darurat adalah keadaan terdesak yang mengancam jiwa seseorang sehingga ia harus mengambil perkara yang haram untuk menutupi kebutuhan dan menghindari kebinasaan.²³ Misalnya dalam keadaan yang mendesak seseorang untuk bertahan hidup ia harus makan makanan yang diharamkan. Namun dengan syarat, kondisi darurat tersebut bukan kehendaknya dan tidak boleh melampaui batas kewajaran dalam memenuhi kebutuhannya. Sehingga, tidak boleh bagi seseorang melewati batas kewajaran dengan menikmatinya melebihi keadaan kenyang. Oleh karena itu, terdapat kaidah fiqh yang berkata:

الضَّرُورَاتُ تَقْدَرُ بِقَدْرِهَا

Keadaan darurat dibatasi dengan ukurannya.²⁴

²¹ Al-Qardhawi, "Fatwa-Fatwa Kontemporer," 21–51.

²² Al-Qardhawi, *Al-Ijtihad Fī Al-Sharī'ah Al-Islāmiyah*, 134.

²³ Al-Qardhawi, *Al-Hālal Wa Al-Hāram Fī Al-Islām*, 48.

²⁴ Zuhayli, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah Wa Taṭbīquha Fī Al-Madhāhib Al-Arba'ah*, 281.

Dengan adanya kebolehan ini menunjukkan ke-universal-an ajaran Islam dalam memahami kebutuhan hidup manusia dan menunjukkan kemudahan yang tidak diberikan kepada umat terdahulu. Karena hukum Islam diberikan kepada manusia untuk memudahkan mereka dalam menjalankan ibadah kepada Allah. Asas kemudahan yang menjadi prinsip hukum Islam banyak disebutkan pada ayat-ayat al-Qur'an. Seperti di antaranya dalam surat al-Baqarah ayat 185:

...يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...²⁵

...Allah menghendaki kalian kemudahan bukan menghendaki kesulitan...

5. Pandangan Yūṣuf Al-Qarḍawī terhadap Penggunaan Obat berbahan dasar zat Haram

Pendapat Yūṣuf Al-Qarḍawī tentang kebolehan mengonsumsi obat berbahan dasar zat haram ditemukan dalam bukunya yang berjudul Al-Halal wa Al-Haram Fi Al-Islam. Berikut penjelasannya dalam kitab:

وأما ضرورة الدواء . بأن يتوقف بُرؤه على تناول شيء من هذه المحرمات . فقد اختلف في اعتبارها الفقهاء ، فمنهم من لم يعتبر التداوي ضرورة قاهرة كالغذاء ، واستند كذلك إلى حديث : =إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حَرَّمَ عليكم . ومنهم من اعتبر هذه الضرورة ، وجعل الدواء كالغذاء ، فكاهما لازم للحياة في أصلها أو دوامها ، وقد استدل هذا الفريق . على إباحة هذه المحرمات للتداوي . بأن النبي رخص في لبس الحرير لعبد الرحمن بن عوف والزيبر بن العوام . رضي هلا عنهما . لحكمة (جرب) كانت بهما . مع نهي عن لبس الحرير ، و وعيده عليه . وربما كان هذا القول أقرب إلى روح الإسلام الذي يحافظ على الحياة الإنسانية في كل تشريعاته ووصاياه . ولكن الرخصة في تناول الدواء المشتمل على

²⁵ Al-Qur'an, Surat al-Baqarah ayat 185

محرم ، مشروطة بشروط: (1) أن يكون هناك خطر حقيقي على صحة الإنسان إذا لم يتناول هذا الدواء. (2) . ألا يوجد دواء غيره من الحلال يقوم مقامه أو يغني عنه. (3) أن يصف ذلك طبيب مسلم، ثقة في خبرته وفي دينه معا.²⁶

Artinya: Adapun darurat berobat digantungkan pada sembuhnya penyakit yang akan diobati oleh makanan yang haram. Namun, para ulama fiqh berbeda pendapat mengenai status darurat yang di maksud. Sebagian ulama berpendapat, bahwa berobat dengan yang haram tidak dianggap darurat yang memaksa seperti halnya makan. Pendapat ini di dasarkan pada sebuah hadis Nabi saw. yang mengatakan: “Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesembuhan pada sesuatu yang diharamkan-Nya untukmu.” Sebagian ulama lainnya berpendapat, bahwa berobat dengan yang haram juga termasuk darurat. Mereka menjadikan obat sebagai makanan. Sebab, keduanya diperlukan untuk mempertahankan dan melestarikan kehidupan. Golongan ulama yang membolehkan berobat dengan yang haram ini berpendapat bahwa Nabi saw. pernah memberikan keringanan kepada Abd al-Rahman bin ‘Auf dan Zubair bin ‘Awam untuk mengenakan kain sutera karena sedang menderita penyakit. Pendapat ini barangkali lebih dekat dengan semangat Islam yang bertujuan untuk menjaga kehidupan manusia dalam setiap hukum dan ajarannya. Hanya saja keringanan untuk berobat dengan sesuatu yang haram dibatasi oleh sejumlah persyaratan, pertama, ada ancaman yang serius terhadap kesehatan manusia jika tidak diobati dengan obat yang haram. Kedua, tidak lagi ditemukan obat yang halal sebagai ganti dari obat yang haram. Ketiga, mendapat kejelasan dari dokter muslim yang dapat dipercaya, baik dalam hasil pemeriksaannya maupun dalam hal agamanya.²⁷

Dalam pandangan mengenai perkara ini, Yūsuf mengemukakan beberapa pendapat atau hasil ijtihad para ulama sebelumnya, terdapat dua perbedaan pendapat. Pendapat pertama, hukum darurat berobat tidak bisa disamakan dengan hukum darurat memakan makanan yang haram. Sebab, menurut golongan ulama ini menganggap bahwa kebutuhan manusia terhadap obat tidak memaksa seseorang untuk melakukannya

²⁶ Al-Qardhawi, *Al-Hāḥāl Wa Al-Hāram Fī Al-Islām*, 64.

²⁷ Al-Qardhawi, *Halal Dan Haram*, 65.

seperti halnya kebutuhan makan. Pendapat pertama ini didasarkan pada hadis Nabi saw.

قَالَ تَدَاوُوا عِبَادَ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ مَعَهُ شِفَاءً إِلَّا الْحَرَمَ...

...berkata: “Berobatlah wahai hamba Allah, karena sesungguhnya Allah swt tidak memberikan penyakit tanpa menyediakan obatnya, kecuali haram (Allah tidak menjadikan kesembuhan pada hal yang haram).²⁸

Pendapat kedua, sebagian ulama lainnya menetapkan bahwa berobat dengan haram dalam kondisi darurat hukumnya sama dengan mengonsumsi makanan haram saat darurat. Pendapat ini menyandarkan kehujahan-nya pada kasus yang menimpa Abd al-Rahmān ibn ‘Auf dan al-Zubair ibn ‘Awām yang mendapatkan keringanan boleh menggunakan kain sutera. Padahal, kain sutera bagi laki-laki hukumnya haram. Seperti yang telah disebutkan dalam contoh sebelumnya.

Dari kedua pandangan ulama di atas, Yuṣuf Al-Qarḍawī mengambil pendapat yang kedua. Sebab menurutnya pendapat ini sesuai dengan kondisi zaman saat ini dan lebih dekat dengan prinsip Islam yang menjaga nyawa kehidupan manusia. Yakni dengan menyamakan antara hukum berobat dengan makanan. Apabila makan makanan yang haram dalam kondisi darurat diperbolehkan, maka berobat juga demikian. Dan apa saja yang diharamkan atau dihalalkan dalam pengobatan sama halnya dengan hal yang dihalalkan atau diharamkan pada makanan. Namun, ia

²⁸ Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitabnya Nomor 2015, Al-Tirmidzi Nomor 2038, Al-Nasa’i dalam kitab al-Sunan al-Kubra Nomor 7554, Ibnu Majah Nomor 3436, Ahmad Nomor 18454,

menambahkan bahwa keringanan untuk berobat dengan sesuatu yang haram dibatasi dengan beberapa syarat, antara lain, *pertama*, terdapat ancaman serius yang mengancam kepentingan manusia secara umum apabila tidak menggunakan obat tersebut. *Kedua*, tidak ditemukan adanya obat yang berbahan dasar zat yang halal sebagai pengganti zat yang haram tersebut. *Ketiga*, mendapatkan rekomendasi dari seorang dokter muslim yang memiliki pemahaman yang baik terhadap agamanya.

29

B. Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny

1. Riwayat Hidup dan Pendidikan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny

Nama lengkapnya adalah Muhammad Taqy Al-Dīn bin Ibrāhīm bin Muṣṭafa bin Ismāʿil bin Yūsuf bin Hasan bin Muhammad bin Naṣir al-Dīn Al-Nabhāny. Ia memiliki nama kunyah Abu Ibrāhīm. Lahir di desa Ijzim pada tahun 1909 M. Ia tumbuh di lingkungan keluarga yang terhormat dan memiliki kedudukan yang tinggi dalam ilmu pengetahuan dan pendidikan agama. Ayahnya adalah salah seorang syaikh yang dikenal dengan pemahaman agamanya yang *muttafaqhū fi al-dīn*. Syaikh Ibrahim al-Nabhāny juga bekerja sebagai tenaga pengajar pada Ilmu Syari'ah di Kementrian Pendidikan Palestina. Selain ayahnya, Ibunya juga memiliki pemahaman yang baik terhadap beberapa cabang ilmu syar'i yang dipelajari dari ayahnya yang bernama Syaikh Yūsuf al-

²⁹ Al-Qardhawi, *Al-Hālal Wa Al-Hāram Fī Al-Islām*, 64.

Nabhāny, yakni salah seorang Ulama terkemuka pada zaman Daulah Utsmaniyah.³⁰

Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny sejak kecil berada di lingkungan yang menjunjung tinggi keilmuan. Para pendahulunya, baik dari jalur ayah maupun ibu adalah ulama yang terkenal. Oleh karena itu, ia telah menunjukkan ketertarikannya terhadap keilmuan sejak usia dini. Pada usia 13 tahun, ia telah menyelesaikan hafalan al-Qur'an 30 juz. Ia belajar banyak dari sang kakek, Syaikh Yūsuf al-Nabhāny sehingga pemikirannya banyak dipengaruhi olehnya. Kakeknya sering mengajak Taqy al-Din untuk mengikuti forum diskusi masalah fiqh yang ia adakan dalam majelisnya. Selain pada permasalahan fiqh, Ia menunjukkan ketertarikannya dalam pembahasan politik. Sebab, politik adalah salah satu keahlian yang dimiliki kakeknya yang pernah menjabat sebagai Hakim pada masa Daulah Utsmaniyah.³¹

Ketertarikan dan pemahamannya yang baik menunjukkan kecerdasan yang luar biasa, sehingga hal ini mendorong kakeknya kepada ayah Taqy al-Din, agar anaknya dapat melanjutkan studi di Universitas al-Azhar.³²

Taqy Al-Dīn menerima pendidikan dasar mengenai ilmu syari'ah dari kedua orang tua dan kakeknya. Hingga pada usia 13 telah menyelesaikan hafalan al-Qur'an. Selain itu, ia juga menimba ilmu di

³⁰ Dodiman, *Syaikh Taqiyuddin An Nabhani Penyeru Khilafah Dari Tanah Al-Quds*, 8–11.

³¹ Ibid., 12.

³² Ibid., 9.

pendidikan dasar di wilayah tempat ia tinggal, di daerah Ijzim. Kemudian Ia melanjutkan ke Akka, namun sebelum menyelesaikan sekolah menengahnya ia bertolak ke Al-Azhar dan melanjutkan studinya di sana. Ia lulus dari Pendidikan Tsanawiyah pada tahun 1928 M dengan ijazah yang memuaskan. Lalu melanjutkan kuliah di Darul Ulum dan lulus pada tahun 1932, yaitu salah satu cabang Al-Azhar, sekaligus pada tahun yang sama juga menamatkan kuliah di Al-Azhar Asy-Syarif menurut sistem lama. Pada sistem lama ini, ia diperbolehkan memilih para Syaikh Al-Azhar untuk mempelajari ilmu bahasa Arab, Ushul Fiqh, Fiqh, Hadis, Tafsir, Ilmu Kalam, dan lainnya. Di antaranya adalah halaqah ilmiah yang Ia hadiri adalah majelis Syaikh Muhammad Al-Hidhr Husain.³³

Ia dikenal sebagai seseorang yang cerdas dalam berpikir dan memiliki pemahaman yang mendalam sekaligus cemerlang. Menurut teman-teman dekatnya di Al-Azhar, Ia memiliki kemampuan yang tinggi dalam meyakinkan seseorang ketika berdiskusi, hal ini karena pendapatnya dibangun atas dasar hujah atau pendapat/argumentasi yang kokoh.³⁴

Setelah menyelesaikan pendidikannya, ia kembali ke Palestina untuk bekerja di Kementerian Pendidikan Palestina sebagai salah seorang guru

³³ Ihsan Samarah, *Maḥmūl Al-‘Adālah Al-Ijtīmā’īyah Fī Al-Islāmi Al-Muāṣir*, ed. Muhammad Shiddiq Al-Jawi A, I. (Bogor: Al-Azhar Press, 2002), 5.

³⁴ Ibid., 6.

sekolah menengah atas di Haifa dan juga di sebuah Madrasah Islamiyah. Ia kemudian sering berpindah-pindah tempat semenjak tahun 1932 hingga 1928, dan pada saat itu ia mengajukan permohonan untuk bekerja di bidang peradilan. Hal ini disebabkan, menurutnya bekerja di bidang peradilan lebih baik ketimbang di bidang pendidikan. Sebab, Ia menyaksikan saat itu penjajahan pemikiran oleh Imperialis Barat pada bidang pendidikan lebih besar pengaruhnya dibandingkan pada bidang peradilan, terutama peradilan agama.

Oleh karena itu, Ia mencari pekerjaan yang lebih sedikit pengaruhnya dari Barat. Ia mengajukan diri untuk bekerja di Mahkamah Syar'iyah yang menurutnya adalah lembaga yang akan menerapkan hukum syara'. Ia kemudian menjadi sekretaris di Mahkamah Syar'iyah Beisan, lalu berpindah ke Thabriya. setelah itu, Ia terdorong untuk mengajukan diri di Majelis Al-Islamy Al-A'la karena merasa dirinya memiliki kecakapan dan memiliki hak dalam mengurus peradilan. Setelah permohonannya dikabulkan oleh pejabat peradilan, mereka lalu memindahkannya ke Haifa sebagai Kepala Sekretaris di Majelis Syar'iyah di Haifa. Lalu, pada tahun 1940 ia diangkat sebagai *Mushāwir* (Asisten *Qadi*) hingga tahun 1945, yaitu ketika Ia berpindah ke Ramallah untuk menjadi *Qadi* di Mahkamah Ramallah hingga tahun 1948. Namun

setelah itu, ia keluar dari Ramallah sebagai akibat jatuhnya Palestina ke tangan Yahudi.³⁵

Kemudian, ia diangkat oleh Al-Ustadz Abdul Hamid Al-Sa'ih sebagai Kepala Mahkamah Syar'iyah dan Kepala Mahkamah Isti'naf (Banding) sebagai anggota Mahkamah Isti'naf hingga tahun 1950. Namun setelah itu, Ia mengundurkan diri, dan selanjutnya mencalonkan diri sebagai anggota Majelis Niyabi (Perwakilan). Dan pada tahun 1951, Ia mendatangi kota Amman untuk menyampaikan ceramah-ceramahnya kepada para pelajar Madrasah Tsanawiyah di Kulliyah Ilmiah Islamiyah hingga tahun 1953. Hal tersebut berlangsung ketika ia meresmikan Hizbut Tahrir, partai yang ia rintis mulai dari tahun 1949.³⁶

Sejak remaja, pemikiran Taqy Al-Dīn telah dipengaruhi oleh kakeknya, Syaikh Yusuf. Pemahamannya tentang politik ia dapatkan dari kakeknya tersebut. Kebencian yang lahir dari pemahamannya mengenai kejahatan barat kepada kaum muslim hari ini mendorong dirinya untuk senantiasa menyuarakan pendapat-pendapatnya, baik ketika ia menjadi guru dengan menyampaikan kepada para muridnya. Dan ketika Ia menjabat sebagai anggota di Mahkamah Isti'naf. Ia senantiasa menggunakan berbagai kesempatan untuk mengungkap strategi-strategi barat terhadap kaum muslimin. Hingga dengan aktivitasnya tersebut membuat murka Raja Abdullah bin Al-Hussain. Hal ini disebabkan

³⁵ Ibid., 7.

³⁶ Ibid., 8.

ceramah yang Ia sampaikan saat di Masjid Raya Nablus. Lantas kemudian, Ia dimasukkan ke dalam penjara. Namun, karena permohonan maaf dari para ulama di sekitarnya, Ia dapat dibebaskan dan tidak sampai merasakan bermalam di penjara.

Namun, dengan banyaknya pertentangan itu tidak menyurutkan semangatnya dalam menyampaikan pemikiran-nya. Bahkan ia menghimpun para ulama yang sepemikiran dengannya, lantas kemudian mendirikan partai Hizbut Tahrir. Setelah meresmikan partai-nya pada tahun 1953, Ia mulai melakukan kontak kepada masyarakat dalam rangka menyampaikan ide pemikirannya. Dalam perjalanan menyampaikan dakwah, Ia sering kali keluar masuk penjara. Bahkan karya-karyanya tidak boleh diterbitkan dan disebarluaskan. Oleh karena itu, sebagian karya nya ada yang ditulis dengan nama dari para murid-nya.³⁷

2. Karya-karya Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny

Taqy Al-Dīn adalah salah satu ulama yang produktif dalam menyampaikan gagasan-nya, baik melalui khutbah, ceramah, ataupun tulisan berupa buku atau selebaran. Pada awalnya ia menulis dengan atas nama dirinya. Namun setelah adanya undang-undang yang melarang peredaran kitab-kitab karya Taqy Al-Dīn, ia menuliskan beberapa karya-nya dengan nama dari murid-muridnya.

³⁷ Ibid., 16.

Selain itu, ide pemikirannya yang khas dan metode penyampaiannya yang selalu dikaitkan dengan hal politik sangat terlihat dalam berbagai tulisannya. Di antara tema yang ditulisnya berkaitan dengan sistem Hukum Islam, sistem Ekonomi Islam, sistem Sosial Islam, sistem Pemerintahan Islam, hakikat partai dalam Islam dan juga tulisan yang menyingkap strategi-strategi barat terhadap negeri Islam. Namun, selain itu Ia juga menulis tentang fiqh dan ushul fiqh. Di antara karyanya yang berkaitan dengan sistem dan politik antara lain, *Nizām al-Islāmy*, *Al-Nizām al-Iqtisādi fī al-Islām*, *Al-Nizām al-Ijtimā'i fī al-Islām*, *Nizām al-Hukmy fī al-Islām*, *Muqaddimah al-Dustūr*, *Al-Daulah al-Islāmiyah*, *Nidā' Hār*, *Al-Khilāfah*, *Al-Dūsiyah*, *Risālatu al-'Arāb*, *Hallu Qaḍiyah Filištīn 'alā Ṭarīqah al-Amrikiyyah wa al-Inklīziyyah*, *Nazāriyatu al-Firāgh al-Siyāsi Haula Masyrū' Aizanhawār*.

Adapun karyanya Tentang Kepartaian dan Hizbut Tahrir antara lain, *Mafāhim Hizb at-Tahrīr*, *At-Takatul Al-Hizby*, *Nazarat Siyāsiyah lī Hizb al-Tahrīr*, *Mafāhim al-Siyāsiyah lī Hizb al-Tahrīr*, dan *Dukhūl al-Mujtama'*. Adapun karyanya tentang Aqidah, Ushul Fiqh dan Fiqh antara lain, *Al-Syaksiyah al-Islāmiyah* Jilid I (membahas Aqidah dan Tafsir), *Al-Syaksiyah al-Islāmiyah* Jilid II (membahas Fiqh), *Al-Syaksiyah al-Islāmiyah* Jilid III (membahas Ushul Fiqh), dan *Ahkām al-Sholāh*. Dan karya lainnya, *Fikru al-Islām*, *At-Tafkīr*, *Sur'atul Badīhah*, *Kaifa Huddimat al-Khilafah*. Karya-karya yang telah disebutkan belum mencakup ribuan tulisan dan selebaran-selebaran lainnya, baik mengenai

politik, ekonomi, pemikiran, dan beberapa karya yang ditulis dengan nama para murid lainnya.³⁸

3. Pemikiran Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang Ijtihad

Seorang muslim memiliki kewajiban dalam melaksanakan segala perintah Allah dan meninggalkan seluruh laranganNya. Perintah tersebut dibebankan kepada setiap mukalaf dengan memahami nas-nas yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal ini berdasarkan seruan yang disampaikan Allah dalam firmanNya, di antaranya:

Surat al-A'raf ayat 158

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا³⁹

“Katakanlah: "Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua..."⁴⁰

Surat al-Nisa' ayat 135

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ⁴¹

“Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri...”⁴²

Oleh karena itu, menurut Taqy Al-Dīn bahwa dengan adanya nas di atas menunjukkan seruan kepada seluruh umat manusia. Sedangkan bagi yang telah beriman, maka dituntut untuk memahami dan melaksanakannya, karena ia merupakan bagian dari hukum syara'. Sehingga pada dasarnya setiap muslim

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Al-Qur'an, Surat al-A'raf ayat 158

⁴⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*.

⁴¹ Al-Qur'an, Surat al-Nisa' ayat 135

⁴² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*.

memiliki kemampuan dalam memahami nas syara', bukan hanya seruan kepada seorang mujtahid atau orang tertentu. Oleh karena itu, hukum melakukan ijtihad adalah wajib bagi setiap muslim.⁴³

Namun, dalam pelaksanaannya tidak setiap muslim memiliki kemampuan berpikir yang sama untuk melakukan *istinbāt* terhadap hukum syara'. Maka, kendala ini dapat menghalangi setiap muslim untuk menjadi seorang mujtahid. Dengan demikian, kewajiban melakukan ijtihad ini akan gugur apabila telah ada sebagian muslim yang telah melakukan ijtihad. Di karenakan ada perbedaan dalam pemahaman, daya pikir, juga dalam hal mempelajari, maka menjadikan hukum berijtihad sebagai *fardu kifāyah*. Hal ini menunjukkan jika tidak ada yang menjadi mujtahid, maka seluruh umat islam meninggalkan kewajiban berijtihad.⁴⁴

Di antara metode nya dalam melakukan Ijtihad, Taqy Al-Dīn memiliki tiga tahapan.⁴⁵ Tahapan pertama adalah melakukan pengkajian terhadap suatu persoalan atau fakta. Selanjutnya, pada tahapan kedua adalah melakukan pengkajian terhadap nas-nas syar'i. Dan tahapan yang ketiga adalah mengambil kesimpulan hukum untuk memecahkan persoalan atau fakta tersebut. Adapun berkaitan dengan sumber hukum atau penggunaan *istidlāl* Taqy Al-Dīn, tidak menyelesih yang telah disepakati oleh para ulama. Menurutnya, sumber hukum Islam adalah al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' Sahabat, dan Qiyas.⁴⁶ Dan pada saat

⁴³ Taqy al-Din Al-Nabhany, *Ash-Shakhshiyah Al-Islāmiyah*, Jilid I. (Jakarta: Pustaka Fikrul Mustanir, 2003), 196.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Taqy al-Din Al-Nabhany, *Nizām Al-Islām*, Cet. Ke-6. (Beirut: Daar al-Ummah, 2001), 75.

⁴⁶ Khalil, *Ushul Fiqh*, 67.

melakukan pengkajian fakta, seorang mujtahid seharusnya mempelajari suatu persoalan tersebut sebagai salah satu persoalan manusia dan tidak menganggapnya sebagai persoalan ekonomi, sosial, atau pemerintahan saja, atau lainnya. Namun, persoalan tersebut dipandang sebagai suatu fakta atau persoalan yang membutuhkan adanya hukum syara'.⁴⁷ Sehingga dapat diketahui ketentuan hukum Allah berkaitan dengannya.

Selain itu, bagi seseorang yang tidak memiliki kemampuan dalam melakukan ijtihad, ia diwajibkan untuk melaksanakan hukum syara' berdasarkan pemahaman yang diambil dari pendapat seorang mujtahid. Seseorang yang demikian disebut dengan muqallid. Berbeda halnya dengan mujtahid yang mengambil hukum syara' langsung kepada nas berdasarkan hasil ijtihad-nya. Namun, perlu diketahui bahwa kewajiban muqallid adalah mengambil hukum syara', bukan mengambil pendapat mujtahid tertentu.⁴⁸

4. Pemikiran Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny dalam Menanggapi Kontradiksi di antara Sabda (perkataan) Rasulullah

Apabila melakukan penggalian hukum terhadap suatu nas yang seakan-akan kontradiktif, maka cara untuk mengkompromikan-nya adalah dengan memperhatikan *nāsakh mansūkh*, *ta'dīl*, dan *tarjih*. Ketika melakukan analisis terhadap kedua sabda rasul tersebut, maka langkah pertama adalah meneliti di antara keduanya yang turun paling akhir.

⁴⁷ Al-Nabhany, *Nizām Al-Islām*, 75.

⁴⁸ Al-Nabhany, *Ash-Shakhṣiyah Al-Islāmiyah*, 198.

Sehingga sabda nabi yang terakhir akan menghapus ketentuan hukum sebelumnya. Selanjutnya, apabila tidak dapat diselesaikan dengan nasakh, maka dilakukan *ta'dīl* dan *tarjih*, yakni mengambil yang paling *rājih* (kuat) di antara kedua sabda tersebut. Selanjutnya, apabila tidak dapat dilakukan dengan *nāsakh*, *ta'dīl*, dan *tarjih*, maka langkah terakhir adalah *tawfiq* (penyelarasan) di antara keduanya.

Menurut Taqy Al-Dīn, penyelarasan di antara kedua sabda nabi yang bertentangan, dapat dilakukan dengan mencermati masing-masing dari sabda beliau sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu. Dengan demikian, akan nampak bahwa ketentuan nabi memang berbeda satu sama lain. Namun hal ini, dapat dilakukan dengan mencermati setiap suatu masalah pada kondisi tersebut. Oleh karena itu, tidak selalu ketika ada persoalan yang baru kemudian diqiyas-kan dengan persoalan sebelumnya. Karena ada kemungkinan pada suatu hal terdapat kemiripan, sementara terdapat perbedaan terjadi pada banyak hal lainnya. Oleh karena itu, upaya generalisir (*ta'mīm*) dan sterilisasi (*tajrīd*) harus dijauhi, baik dalam masalah syari'ah maupun politik.⁴⁹

Menurutnya, masalah syari'ah dengan masalah politik tidak dapat dipisahkan. Sebab, tasyri' adalah solusi atas perbuatan-perbuatan seorang hamba dengan penjelasan hukumnya, sedangkan politik adalah

⁴⁹ Taqy al-Din Al-Nabhany, *Ash-Shakhsyah Al-Islāmiyah*, Jilid III. (Jakarta: Pustaka Fikrul Mustanir, 2005), 109.

pengaturan urusan manusia yang berkaitan dengan kemaslahatan yang dijadikan sebagai dasar dalam aktivitas mereka. Maka apabila terdapat dua sabda nabi yang terlihat seakan-akan bertentangan, hal itu harus dicermati dari situasi dan kondisi saat itu. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kedua sabda beliau tersebut tidak bertentangan.

Selain itu, apabila ditemukan dua hadis yang bertentangan maka hal itu dapat dipahami sebagai suatu qarinah (indikasi) mengenai ketentuan suatu hukum tersebut. Misalnya, sighat perintah (*amr*) tidak dapat memberikan faidah wajib, sunnah, atau mubah kecuali disertai suatu qarinah. Begitu pula lafaz sighat larangan (*nahy*) tidak dapat memberikan faidah haram atau makruh kecuali disertai dengan suatu qarinah.⁵⁰

Dengan demikian, menurut Taqy Al-Dīn dalam menyikapi dua sabda nabi yang kontradiktif dapat dilakukan dengan dua langkah setelah nasakh dan *ta'dīl wa tarjīh*, yakni memperjelas situasi dan kondisi saat itu, dan mengambil faidah hukum dalam suatu nas dengan qarinah yang berada pada nas lainnya.

5. Pemikiran Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang Kebolehan Obat Berbahan Dasar Zat Haram

⁵⁰ Ibid., 111.

Pendapat Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang kebolehan mengonsumsi obat berbahan dasar zat haram ditemukan dalam bukunya yang berjudul *Al-Shakhsyah Al-Islamiyah*. Berikut penjelasannya dalam kitab:

و من الأحاديث التي يبدو أنها متعارضة ولكن يمكن التوفيق بينها، أحاديث ينهى رسول الله صلى الله عليه و سلم فيها عن شيء و يأمر به، فمن ذلك التداوي بالنجس و بالمحرمات، فقد وردت أحاديث تنهى عن التداوي بالنجس، و عن تداوي بالمحرمات، عن وائل الحضرمي: ((أَنَّ طَارِقَ بْنَ سُؤَيْدِ الْجَعْفِيِّ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ عَنِ الْحَمْرِ، فَنَاهُ، أَوْ كَرِهَ أَنْ يَصْنَعَهَا. فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ وَلَكِنَّهُ دَاءٌ)) أخرجه مسلم. و عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: ((إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَ الدَّوَاءَ، وَ جَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوُوا، وَ لَا تَدَوُّوا بِحَرَامٍ)) أخرجه أبو داود. و عن أبي هريرة قال: ((نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ عَنِ الدَّوَاءِ الْحَبِيثِ يَعْنِي السَّمَّ)) أخرجه أحمد. فهذه الأحاديث تعارض ما ورد من أحاديث يأمر فيها الرسول بالتداوي بالنجس و بالحرم، عن قتادة عن أنس: ((أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَ عُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ تَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَ لَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ، وَ اسْتَوَحُّمُوا الْمَدِينَةَ، فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ بِدَوْدٍ وَ رَاعٍ، وَ أَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَ أَبْوَالِهَا)) أخرجه البخاري. و عن أنس أن النبي صلى الله عليه و سلم: ((رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَ الرَّبِيعِ بْنِ الْعَوَّامِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ، لِحِكْمَةٍ كَانَتْ بِهِمَا)) أخرجه أحمد. و رواه الترمذي بلفظ: ((أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ وَ الرَّبِيعَ بْنَ الْعَوَّامِ شَكِيَا الْقَمَلَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فِي غَزَاةٍ لَهُمَا، فَرَخَّصَ لَهُمَا فِي قُمُصِ الْحَرِيرِ. قَالَ: وَ رَأَيْتُهُ عَلَيْهِمَا)) فهذان الحديثان يجيزان التداوي بالنجس و المحرم، فالحديث الأول يجيز التداوي بشرب البول و هو نجس، و الحديث الثاني يجيز التداوي بلبس الحرير و هو حرام، و الأحاديث التي قبلهما تحرم التداوي بالمحرم و بالنجس، و هنا يقع التعارض. و الجمع بين هذه الأحاديث هو أن يحمل النهي عن التداوي بالنجس و المحرم على الكراهة؟ لأن النهي طلب ترك، و يحتاج إلى قرينة تدل أنه طلب جازم أو غير جازم، فكون الرسول يجيز التداوي بالنجس و المحرم، في الوقت الذي ينهى عن التداوي بهما، قرينة على أن نهييه عن التداوي بهما ليس نهيًا جازمًا، فيكون مكروهًا. على أن نهييه عن التداوي بهما ليس نهيًا جازمًا، فيكون مكروهًا.⁵¹

⁵¹ Al-Nabhany, *Ash-Shakhsyah Al-Islamiyah*, 115.

Artinya: Di antara hadis-hadis yang tampak seolah bertentangan, namun mungkin dilakukan kompromi, adalah hadis-hadis yang di dalamnya Rasulullah saw. melarang sesuatu sekaligus memerintahkannya. Hal seperti itu, antara lain adalah hadis tentang berobat dengan benda najis dan perkara-perkara yang diharamkan. Memang benar dalam hal ini terdapat hadis-hadis yang melarang untuk berobat dengan benda najis dan dengan perkara-perkara yang diharamkan. Dalam hal ini, Wa'il al-Hadhrami berkata: "Sesungguhnya Thariq bin Suwaid al-Jukfi pernah bertanya kepada Nabi saw. tentang khamr. Lalu beliau melarangnya atau beliau tidak suka untuk mempergunakannya. Kemudian Thariq bertanya lagi, "Khamr tersebut saya gunakan untuk obat." Nabi saw. lantas bersabda, "Khamr itu bukanlah obat, tetapi penyakit." (HR. Muslim).

Abi Darda' juga berkata bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda: "Sesungguhnya Allah itu menurunkan penyakit dan obat serta menciptakan untuk setiap penyakit itu ada obatnya. Karena itu, berobatlah kalian, tetapi janganlah kalian berobat dengan sesuatu yang haram." (HR. Ahmad).

Abu Hurairah ra. berkata: "Sesungguhnya Rasulullah saw. melarang obat yang kotor, maksudnya racun."

Hadis-hadis ini saling bertentangan dengan apa yang terdapat pada sejumlah hadis yang di dalamnya Rasulullah justru memerintahkan untuk berobat dengan benda yang najis dan yang diharamkan. Dalam hal ini, Qatadah menuturkan hadis dari Anas ra., "Sesungguhnya orang-orang dari Ukl dan Urainah pernah datang ke Madinah untuk menemui Nabi saw. Mereka berbicara tentang Islam. Lalu mereka berkata, "Wahai Nabi Allah, sesungguhnya kami adalah penduduk padang rumput dan bukan penduduk tanah subur," Mereka lalu jatuh sakit di Madinah. Rasulullah kemudian memerintahkan mereka (untuk tinggal) dengan kawanan unta dan pengembala. Beliau memerintahkan mereka keluar menuju tempat tersebut serta meminum susu dan air kencingnya." (HR. Bukhari)

Anas ra. juga mengatakan, "Sesungguhnya Nabi saw. pernah memberikan keringanan kepada Abd al-Rahman bin 'Auf dan Al-Zubair bin 'Awwam untuk mengenakan baju dari kain sutera karena penyakit gatal yang diderita oleh keduanya." (HR. Ahmad)

At-Tirmidzi juga meriwayatkan hadis di atas dengan ungkapan; "sesungguhnya Abd al-Rahman bin 'auf dan Al-Zubair bin 'Awwam pernah mengeluh kepada Nabi saw. karena terkena penyakit gatal pada suatu peperangan. Lalu beliau memberikan keringanan kepada keduanya untuk mengenakan bahu sutera." Anas berkata, "Saya melihat bajus sutera itu pada keduanya." (HR. Tirmidzi)

Kedua hadis ini telah membolehkan berobat dengan benda najis dan benda yang diharamkan. Hadis pertama membolehkan berobat dengan meminum air kencing, padahal air kencing hukumnya najis. Adapun hadis kedua membolehkan berobat dengan mengenakan pakaian dari sutera, padahal sutera adalah haram bagi laki-laki. Sebaliknya, hadis-hadis sebelumnya justru mengharamkan berobat dengan benda yang diharamkan dan yang najis. Di sini terjadi pertentangan. Metode mengkompromikan hadis-hadis unu adalah bahwa hadis mengandung larangan berobat dengan barang najis dan yang diharamkan menunjuk pada hukum makruh, karena larangan itu sekedar berupa tuntutan untuk meninggalkan. Untuk menentukan apakah tuntutan tersebut merupakan tuntutan yang tegas atau tidak membutuhkan adanya suatu *qarinah*. Dalam hal ini, ketika Rasul membolehkan berobat dengan keduanya, hal tersebut merupakan *qarinah* yang menunjukkan bahwa larangan beliau tersebut bukanlah larangan yang bersifat tegas, artinya larangan tersebut hanya makruh saja.⁵²

Menurut Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny, hukum berobat dengan zat haram adalah makruh. Seperti yang dikisahkan dalam suatu hadis bahwasanya ada sekelompok suku yang menggunakan air kencing unta sebagai obat. Hal ini di karenakan, terdapat dua hadis yang kontradiksi. Menurut suatu hadis disebutkan bahwa Allah telah mengharamkan berobat dengan zat yang haram. Namun pada hadis lainnya, yakni pada peristiwa suku Ukl dan Abdurrahman bin ‘Auf, Rasulullah membolehkan berobat dengan benda yang haram.

Hal ini di karenakan tuntutan larangan yang terletak pada hadis pertama, tidaklah bersifat *jāzīm* (pasti). Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, menurut Taqy Al-Dīn untuk menentukan kepastian suatu hukum bersifat perintah yang bersifat wajib atau larangan yang bersifat haram dibutuhkan adanya suatu *qarīnah*.

⁵² Taqy al-Din Al-Nabhany, *Kepribadian Islam (Asy-Syakhsyah Al-Islamiah)*, ed. Terjemah: Tim PFI, Cct. ke-1. (Bogor: Pustaka Fikrul Mustanir, 2022), 199–202.

Menurutnya, pada hadis kedua dan ketiga, menjadi suatu qarinah bagi hadis pertama. Sebagai penjasas bahwa hukum berobat dengan bahan zat haram adalah makruh. Hal ini, Ia dasarkan pada kaidah apabila terdapat perintah setelah adanya larangan, maka ketentuan hukumnya adalah makruh.⁵³



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁵³ Al-Nabhany, *Ash-Shakhṣiyah Al-Islāmiyah*, 115.

BAB IV PERBANDINGAN ANTARA YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DAN TAQY AL-DĪN AL-NABHĀNY

A. Analisis Pandangan YŪsuf Al-QarḌĀwĪ dan Taqy Al-DĪn Al-Nabhāny tentang Hukum Obat Berbahan Dasar Zat Haram

Terjadi perbedaan pendapat mengenai hukum berobat dengan zat yang haram terdapat di antara kalangan para ulama. Dalam pembahasan ini, pandangan YŪsuf Al-QarḌĀwĪ dengan Taqy Al-DĪn Al-Nabhāny menggunakan dalil yang sama. Namun dalam memahami dalil, keduanya memiliki perbedaan. Hal ini dikarenakan terdapat dua kontradiksi sabda nabi mengenai hukum berobat dengan zat yang haram.

YŪsuf Al-QarḌĀwĪ mengambil pendapat ulama sebelumnya dengan metode *tarjīh*. Ia mengambil pendapat bahwa hukum berobat dengan zat haram adalah boleh apabila dalam keadaan darurat.¹ Pendapat yang dipilihnya ini menggunakan analogi (*qiyās*) antara hukum mengonsumsi makanan dengan obat-obatan. Sebab keduanya digunakan untuk mempertahankan dan melestarikan kehidupan. Oleh karena itu, mengonsumsi obat-obatan berbahan dasar zat haram diperbolehkan apabila dalam keadaan darurat seperti diperbolehkannya memakan bangkai saat keadaan darurat.²

Selain itu, pandangan ini dibangun atas dalil kehujjahan dua hadis Nabi yang saling kontradiktif. Sehingga dilakukan upaya *ta'arud al-adillah* antara sabda Nabi

¹ Al-Qardhawi, *Al-Hālal Wa Al-Hāram Fī Al-Islām*, 64.

² *Ibid.*

saw yang melarang berobat dengan zat haram dengan kasus yang menimpa kepada suku Ukl dan pada Abd al-Rahman bin ‘Auf. Dalam kedua kasus tersebut, terdapat keringanan (*rukhsah*) yang diberikan oleh Nabi saw. Keringanan (*rukhsah*) yang diberikan oleh Nabi saw kepada suku Ukl adalah membolehkan mengonsumsi air susu unta beserta air kencingnya. Sedangkan pada kasus Abd al-Rahman bin ‘Auf, adalah dengan membolehkan menggunakan kain sutera karena penyakit kulit yang ia derita. Maka, hukum asal (*‘azimah*) pada kedua kasus tersebut, bahwasanya haram mengonsumsi air kencing unta dikarenakan termasuk hal yang najis. Dan, haram menggunakan kain sutera bagi laki-laki.

Adapun menurut Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny, bahwa hukum berobat dengan zat yang haram adalah makruh. Hal ini dikarenakan ia melakukan *tawfiq* (penyelarasan) di antara sabda Nabi yang mengalami kontradiktif.³ Menurutnya, apabila telah dilakukan *nāsakh*, *ta’dīl* dan *tarjih* belum dapat menyatukan keduanya. Maka, langkah terakhir yang biasanya diambil adalah *tawfiq* dan *tawaqquf*. Ia melakukan upaya *tawfiq* (penyelarasan) antara sabda Nabi saw. yang melarang berobat dengan zat haram dengan sabda Nabi saw. yang memerintahkan kepada suku ukl untuk berobat dengan mengonsumsi air kencing unta dan memerintahkan kepada Abd al-Rahman bin ‘Auf untuk mengenakan kain sutera.

Kaidah yang diambil oleh Taqy Al-Dīn, bahwa apabila suatu perintah datang setelah adanya larangan maka ketentuan hukumnya adalah makruh.⁴ Perintah

³ Al-Nabhany, *Ash-Shakhsiyah Al-Islāmiyah*, 114.

⁴ Ibid., 109.

kepada kasus suku ukl dan Abd al-Rahman bin ‘Auf datang setelah adanya larangan beliau tentang mengonsumsi zat haram. Dalam hal ini, menurut pandangan Taqy al-Dīn bukan dilakukan *nāsakh*, sebab keduanya memiliki situasi dan kondisi yang berbeda. Kaidah yang digunakan oleh Taqy Al-Dīn berdasarkan pada pemahaman bahwa suatu perintah tidak memiliki faidah wajib, sunnah, atau mubah kecuali disertai adanya *qarīnah*. Hal ini juga berlaku sebaliknya pada hal yang haram. Apabila suatu larangan disertai dengan *qarīnah* ancaman, siksa, dan hinaan maka hukumnya adalah haram. Sedangkan larangan tanpa disertai adanya *qarīnah*, maka hukumnya adalah makruh.

Dalam kaidah Ushul, para ulama ushul memang memiliki perbedaan pendapat mengenai lafaz *nahy*. Ada yang mengatakan bahwa lafaz *nahy* pada dasarnya adalah haram, juga ada yang mengatakan makruh. Oleh karena itu, Taqy al-Din menggunakan kaidah ushul yang berkaitan dengan lafaz *nahy* dalam nas syar’i tidak memiliki faidah haram, atau makruh tanpa disertai adanya *qarīnah* (petunjuk).

Hadis tentang perintah Rasulullah untuk berobat dengan zat haram, yaitu kepada suku ukl dan Abd al-Rahman bin ‘Auf disampaikan setelah adanya sabda beliau yang mengharamkan berobat dengan yang haram. Oleh karena itu, hadis pada kasus suku ukl dan Abd al-Rahman bin ‘Auf digunakan sebagai *qarīnah* yang menjelaskan bahwa larangan hukum berobat dengan zat haram tidak bersifat *jāzim*. Apabila suatu larangan tidak bersifat *jāzim*, maka hukumnya tidak

mencapai haram. Dengan demikian dikembalikan kepada kaidah, bahwa hukum asal nahy adalah makruh.⁵

B. Studi Komparatif antara Pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny

Pendapat Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny dibangun atas dasar kehujjahan masing-masing. Sehingga apabila dikomparasikan di antara kedua pendapat tersebut ada perbedaan, juga persamaan. Berikut adalah perbandingan yang mendasar dari pendapat keduanya.

1. Perbedaan Metode *Istidlāl* Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang Hukum Obat Berbahan Dasar Zat Haram

Adapun metode *istidlāl* yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwi adalah mengambil salah satu pendapat para Ulama yang mengqiyas-kan antara hukum makan makanan haram saat darurat dengan hukum berobat dengan sesuatu berbahan zat haram. Di antara metode pertama yang dilakukan adalah menggunakan metode *tarjīh*.

Metode *tarjīh* adalah memilih diantara dalil kehujjahan yang kuat sebagai dasar dalam menentukan hukum. Dalam hal ini, Yusuf melakukan tarjih dengan memilih diantara dua pendapat ulama atau lebih dengan melakukan analisis dari pendapat tersebut yang paling kuat dalilnya dan relevansinya pada zaman.⁶ Dalam pembahasan ini, terdapat dua pendapat ulama mengenai hukum mengonsumsi obat

⁵ Al-Khind, *Asr Al-Ikhtilāf Fī Al-Qawā'id Al-Uṣūliyah Fī Ikhtilāf Al-Fuqahā*, 334.

⁶ Al-Qardhawi, *Al-Ijtihad Fī Al-Sharī'ah Al-Islāmiyah*, 115.

berbahan dasar zat haram, dan ia mengambil pendapat bahwa hukum berobat dengan zat haram adalah boleh apabila dalam keadaan darurat. Namun dalam kitabnya yang berjudul *al-Halāl wa al-Harām Fī al-Islām* tidak disebutkan nama ulama yang berpendapat.

Pendapat yang dipilihnya ini, menggunakan analogi (*qiyās*) antara hukum mengonsumsi makanan dengan obat-obatan. Sebab, keduanya digunakan untuk mempertahankan dan melestarikan kehidupan. Maka hukum mengonsumsi obat dalam kondisi darurat diperbolehkan seperti halnya diperbolehkan mengonsumsi makanan yang haram saat kondisi darurat. Selain itu, menurutnya pendapat yang membolehkan mengonsumsi obat-obatan berbahan dasar haram dalam keadaan darurat lebih relevan apabila diterapkan saat ini.⁷ Sebab, diketahui bahwa perkembangan penyakit saat ini menjadikan kebutuhan obat semakin meningkat. Dan penggunaan zat haram dalam memproduksi obat sangat dibutuhkan, terutama pada jenis-jenis penyakit yang baru.

Perlu diketahui bahwa pandangan yang ia pilih ini dibangun atas dasar dua hadis yang kontradiktif. Sehingga dilakukan upaya *ta'arud al-adillah* antara sabda nabi yang melarang berobat dengan zat haram dengan kasus yang menimpa kepada suku ukl dan Abd al-Rahman bin 'Auf. Dalam kasus ini, bahwasanya Nabi memperbolehkan suku ukl untuk mengonsumsi susu unta beserta air kencingnya menurut pendapat yang dipilih Yusuf merupakan keringanan (*rukhsah*) yang diberikan oleh Nabi.⁸ Hal ini serupa dengan kasus Abd al-Rahman bin 'Auf serta

⁷ Al-Qardhawi, *Al-Hālāl Wa Al-Hārām Fī Al-Islām*, 64.

⁸ *Ibid.*

Zubair bin Awwam. Mereka berdua mendapatkan keringanan (*rukḥṣah*) untuk mengenakan kain sutera dalam rangka mengobati penyakit kulitnya. Maka dapat disimpulkan bahwa yang berlaku kepada dua kasus tersebut sebagai *rukḥṣah* (keringanan).

Mengenai *rukḥṣah* (keringanan) yang diberikan kepada seseorang dalam kondisi tertentu, dalam masalah ini adalah kondisi darurat. Kondisi darurat dapat memperbolehkan sesuatu yang pada hukum awalnya adalah haram menjadi diperbolehkan (mubah). Adapun pada dasarnya (*‘azīmah*) hukum mengenai berobat dengan hal yang haram adalah haram. Maka, seseorang diperbolehkan berobat dengan suatu zat yang haram apabila kondisi darurat.

Sesuai dengan konsep darurat menurut Yūsuf al-Qardawi, bahwasanya ketika ada kepentingan yang mendesak sehingga diperbolehkan melakukan hal yang diharamkan.⁹ Kepentingan mendesak dalam mengonsumsi obat berbahan dasar zat haram adalah, bahwa hal tersebut dapat mengancam jiwa seseorang apabila tidak dilakukan. Sedangkan berobat pada dasarnya adalah untuk menyelamatkan jiwa akibat penyakit yang diderita oleh seseorang tersebut. Maka dengan mengonsumsi hal yang diharamkan saat kondisi darurat, dapat menjaga suatu hal yang *darūriy* (penting) bagi seseorang, yaitu untuk keselamatan jiwanya.

Namun, dalam pemenuhan kebutuhan obat terhadap keselamatan jiwa seseorang hendaknya harus menyesuaikan sesuai dengan kebutuhan.¹⁰ Dengan

⁹ Ibid., 48.

¹⁰ Ibid., 49.

kata lain bahwa tidak boleh berlebihan saat mengonsumsi obat-obatan berbahan dasar zat haram. Hal ini didasarkan pada kaidah fiqh yang berbunyi:

الضَّرُورَاتُ تَقْدَرُ بِقَدَرِهَا

Keadaan darurat dibatasi dengan ukurannya.¹¹

Oleh karena itu, dalam mengonsumsi obat yang berbahan dasar zat haram harus sesuai dengan kadarnya, yaitu tidak berlebihan. Apabila dalam pemenuhannya lebih dari batas kadar yang dibutuhkan, maka hukumnya kembali pada hukum awal (*azimah*)-nya yaitu haram.

Adapun metode *istidlāl* yang digunakan oleh dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny adalah menggunakan metode *tawfiq* (penyelarasan) diantara dua hadis Nabi yang saling kontradiktif. Hal ini di karenakan dalil mengenai keharaman berobat dengan zat haram berhadapan dengan perintah Rasulullah saw. yang memerintahkan para sahabat untuk berobat dengan zat yang haram. Penyelarasan (*tawfiq*) yang digunakan Taqy al-Dīn adalah dengan menggunakan Kaidah *Uṣūliyah* yang berbunyi:

UIN SUNAN AMPEL
S K A B A Y A
الأَمْرُ بَعْدَ النَّهْيِ يُفِيدُ الْإِبَاحَةَ¹²
Al-Amr (perintah) yang jatuh setelah *nahy* (larangan) maka hukumnya adalah mubah

Diantara hadis-hadis yang kontradiksi adalah, sebagai berikut:

- a. Hadis yang mengharamkan berobat dengan zat haram

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّوَاءِ الْحَبِيثِ

¹¹ Zuhayli, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah Wa Taṭbīquha Fī Al-Madhāhib Al-Arba'ah*, 281.

¹² Shidiq, *Ushul Fiqh*, 180.

“Telah menceritakan kepada kami Hārūn bin ‘Abdullāh, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Bishr, telah menceritakan kepada kami Yūnus bin Abi Ishāq, dari Mujāhid, dari Abu Hurairah berkata, Rasūlullāh ṣalallahu ‘alaihi wasallām melarang untuk berobat dengan barang yang najis.” (HR. Abu Dawūd)¹³

- b. Hadis yang membolehkan mengonsumsi air susu unta beserta air kencingnya

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ((أَنَّ نَاسًا اجْتَبَوْا فِي الْمَدِينَةِ، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِيهِ - يَعْنِي الْإِبِلَ - فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَابْوَاهَا. فَلَحَقُوا بِرَاعِيهِ، فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَابْوَاهَا حَتَّى صَلَحَتْ أَبْدَانُهُمْ...¹⁴

- a. Hadis yang membolehkan Abd al-Rahman bin ‘Auf dan Zubair bin al-Awwam mengenakan kain sutera

Artinya: Abi Darda’ juga berkata bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda: “Sesungguhnya Allah itu menurunkan penyakit dan obat serta menciptakan untuk setiap penyakit itu ada obatnya. Karena itu, berobatlah kalian, tetapi janganlah kalian berobat dengan sesuatu yang haram.” (HR. Ahmad).

Pada Hadis yang pertama terdapat larangan Allah untuk berobat dengan zat haram. Sedangkan pada hadis yang kedua dan ketiga terdapat perintah Nabi saw untuk berobat dengan zat yang haram. Maka, hadis yang kedua dan ketiga sebagai *qaiṛinah* (indikator) yang menjelaskan bahwa larangan pada hadis pertama tidak mutlak.

¹³ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, 3870.

¹⁴ Muhammad bin Isma’il, *Al-Jāmi’ Al-Ṣaḥīḥ*, Juz ke 4. (Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1974), Nomor 5686.

2. Perbedaan Implikasi dari Pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang Hukum Obat Berbahan Dasar Zat Haram

Pendapat dari Yūsuf Al-Qarḍāwi memiliki implikasi apabila kondisi darurat telah hilang, maka hukum-nya kembali kepada asal. Sehingga, para ulama saat ini senantiasa harus memperhatikan bagaimana perkembangan kondisi tersebut. Sebab pada dasarnya, keringanan (*rukḥṣah*) yang diberikan kepada seseorang akan hilang apabila keadaan pengecualiannya tiada. Sehingga, kebolehan hukum berobat dengan zat haram pada kondisi darurat akan berubah status hukumnya apabila kondisi darurat telah tiada. Dengan artian, umat Islam khususnya para Ulama harus senantiasa memperhatikan kondisi darurat tersebut. Hal ini dikarenakan, jika kondisi darurat telah berlalu dengan adanya obat yang berbahan dasar zat yang halal, atau kondisi yang tidak membutuhkan obat tersebut. Maka status hukum dari mengonsumsi obat berbahan dasar zat haram tersebut kembali pada hukum asalnya ('*azīmah*), yaitu haram.

Berbeda dengan pendapat Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny yang relatif lebih longgar apabila diterapkan pada zaman modern saat ini. Sebab penggunaan obat berbahan dasar zat tersebut dapat digunakan dalam kondisi apapun. Sehingga, tidak perlu memperhatikan bagaimana kondisinya, baik kondisi darurat maupun tidak, maka tidak mempengaruhi status hukumnya, yaitu makruh.

3. Persamaan Pandangan Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang Hukum Obat Berbahan Dasar Zat Haram

Perlu diperhatikan bahwa pendapat Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny dibangun atas dasar metode *istidlāl* yang disepakati oleh para ulama

ushul. Sebab dalam menggali hukum, metode keduanya gunakan tidak menyelisih apa yang telah ditetapkan dalam melakukan *istidlāl*. Dalil-dalil syar'i yang telah disepakati oleh Ushul adalah al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', dan qiyas.

4. Hikmah dan Sikap dalam Menghadapi Perbedaan Pendapat dalam Fiqh

Dalam menghadapi perbedaan pendapat mengenai permasalahan fiqh, seorang muslim hendaknya menghindarkan diri dari persoalan *khilāfiyah* (yang terjadi perbedaan pendapat) dan mengambil pendapat mayoritas. Namun, dengan syarat pendapat mayoritas tersebut sesuai dengan ketentuan syara'. Hal ini berdasarkan kaidah fiqh,

الْخُرُوجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ

Menghindarkan diri dari persoalan khilafiyah adalah sunnah.¹⁵

Salah satu hikmah yang dapat diambil dari perbedaan pendapat antara Yūsuf Al-Qarḍāwi dengan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang Hukum Obat Berbahan Dasar Zat Haram diantaranya dalam menyikapi penyakit yang baru dan belum ditemukan obat berbahan dasar zat yang halal. Maka dapat mengambil pada pendapat Yūsuf Al-Qarḍāwi yang mengatakan mubah, sebab dalam rangka menjaga keselamatan jiwa seseorang. Dan pendapat Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny yang memudahkan, sebab menurut hasil ijtihadnya hukum berobat dengan zat haram adalah makruh.

Namun, disisi lain sebagai bentuk kehati-hatian dalam mengonsumsi sesuatu yang masuk kedalam tubuh, apabila penyakit yang telah ditemukan obat berbahan

¹⁵ Zuhayli, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah Wa Taṭbīquha Fī Al-Madhāhib Al-Arba'ah*, 718.

zat halal maka hal tersebut diutamakan. Sehingga, dengan adanya pengkajian ini dapat menjadi dasar pijakan dalam hal berobat dengan zat haram



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah dilakukan penelitian meliputi pengkajian, penganalisisan dan perbandingan antara metode *istidlāl* hukum yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwī dan Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny tentang hukum obat berbahan dasar zat haram, maka dari penjelasan yang sudah dipaparkan dapat disimpulkan bahwa:

1. Pendapat Yūsuf Al-Qarḍāwī tentang ketentuan hukum obat berbahan dasar zat haram adalah haram. Namun, apabila belum ditemukan obat yang berbahan zat halal, sedangkan kebutuhan akan obat berbahan dasar zat halal mendesak, maka hukumnya dapat berubah menjadi mubah. Ke-mubahan mengenai hukum obat berbahan dasar zat haram ini hanya berlaku pada kondisi darurat sebagai *rukḥṣah* (keringanan). Hal ini dikarenakan, syarat diperbolehkannya sesuatu yang pada hukum awalnya (*‘azīmah*) adalah haram, dapat berubah menjadi mubah. Sedangkan menurut Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny, ketentuan hukum mengenai obat berbahan dasar zat haram adalah makruh. Hal ini ditentukan melalui upaya penyelarasan (*tawfīq*) antara dua sabda Nabi saw. yang kontradiksi. Sehingga upaya tersebut menghasilkan suatu kaidah yang berbunyi, “perintah setelah adanya larangan menunjukkan hukum tersebut makruh”.
2. Metode *Istidlāl* hukum yang digunakan oleh Yūsuf Al-Qarḍāwī, yaitu dengan metode *tarjīh*. Dalam metode tersebut, Yūsuf Al-Qarḍāwī mengambil pendapat yang didasari pada peng-analogian (*qiyas*) dengan menggunakan

hujjah berupa kaidah fiqh yang berlaku pada hukum mengonsumsi makanan haram saat kondisi darurat. Adapun metode *Istidlāl* hukum yang digunakan oleh Taqy Al-Dīn Al-Nabhāny yaitu dengan metode *tawfīq* (penyelarasan). Dalam metode *tawfīq*, meliputi bagaimana usaha penyelarasan antara dua sabda Nabi yang kontradiktif. Sehingga menghasilkan kaidah *uṣūliyah* dalam memahami ketentuan hukum dalam dua sabda Nabi tersebut.

B. Saran

Dalam kepenulisan ini, penulis akan menyampaikan saran-saran mengenai pembahasan penelitian ini. Di antara saran-saran tersebut, yaitu:

1. Untuk setiap muslim agar senantiasa memperhatikan hal yang dikonsumsi, baik berupa makanan maupun obat. Memperhatikan bahan dasar obat adalah hal yang penting bagi setiap muslim. Selain itu, juga meniscayakan untuk senantiasa mengaitkan dengan ketentuan hukum yang berlaku dalam Hukum Islam.
2. Untuk para pelajar agar senantiasa menggali pendapat para ulama dalam menjawab tantangan berupa persoalan-persoalan baru yang belum ada pada zaman Nabi saw.
3. Untuk para petugas kesehatan agar memperhatikan zat-zat yang terkandung dalam obat-obatan, terutama pada masyarakat yang mayoritas negerinya beragama Islam. Agar dalam melakukan upaya pengobatan, selain mendapatkan kesembuhan juga dapat bernilai pahala karena sesuai dengan syariat.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Al-Qur'an al-Karim. Jakarta: PT. Insan Media Pustaka, 2013
- Abu Dawud. *Sunan Abu Dawud*. Cet. Ke-1. Beirut: Daar al-Shiddiq, 2016.
- Al-Nabhany, Taqy al-Din. *Ash-Shakhshiyah Al-Islāmiyah*. Jilid I. Jakarta: Pustaka Fikrul Mustanir, 2003.
- . *Ash-Shakhshiyah Al-Islāmiyah*. Jilid III. Bogor: Pustaka Fikrul Mustanir, 2005.
- . *Kepribadian Islam (Asy-Syakhsiyah Al-Islamiyah)*. Edited by Terjemah: Tim PFI. Cet. ke-1. Bogor: Pustaka Fikrul Mustanir, 2022.
- . *Nizām Al-Islām*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, n.d.
- . *Nizām Al-Islām*. Cet. Ke-6. Beirut: Daar al-Ummah, 2001.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Al-Hālal Wa Al-Hāram Fī Al-Islām*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2012.
- . *Al-Ijtihad Fī Al-Sharī'ah Al-Islāmiyah*. Kairo: Daar al-Qalam, 1996.
- . "Fatwa-Fatwa Kontemporer." In *Hadyul Islam Fatawi Mu'ashirah*. 13th ed. Jakarta: Gema Insani Press, 2017.
- . *Fiqh Jihad*. I. Bandung: Mizan Pustaka, 2010.
- . *Halal Dan Haram*. Edited by M. Tatam Wijaya. Cet 1. Jakarta: Qalam, 2017.
- . *Ijtihad Dalam Syariat Islam*. Cet. Ke-I. Jakarta: Bulan Bintang Press, 1987.
- Al-Subki, Tajuddin Abdul Wahab bin Ali. *Jam'u Al-Jawāmi' Fī Ūsul Al-Fiqh*. Cet. ke-2. Beirut: Daar al-Kutub, 2002.
- Djazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fiqh*. 5th ed. Jakarta: Kencana Pramedia Group, 2016.
- Dodiman, M Ali. *Syaikh Taqiyuddin An Nabhani Penyeru Khilafah Dari Tanah Al-Quds*. Edited by Ipank Fatin Abdullah. I. Bandung: Mafahim Press, 2019.
- Ibrahim, Muslim. *Pengantar Fiqh Muqaran*. Edited by Zuffran Sabrie. 2nd ed. Jakarta: Penerbit Erlangga, 1991.
- Isma'il, Muhammad bin. *Al-Jāmi' Al-Ṣaḥīḥ*. Juz ke 4. Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1974.
- Ismail, Muhammad Muhammad. *Fikrul Islam: Bunga Rampai Pemikiran Islam*. Cet. ke-5. Bogor: Al-Azhar Press, 2019.
- Katno, and S. Pramono. *Tingkat Manfaat Dan Keamanan Tanaman Obat Dan Obat Tradisional*. Yogyakarta, 2010.

- Kementrian Agama RI. *Al-Qur'an Dan Terjemahan*. Edisi Ke-1. Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2019.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh*. Edited by Moh. Zuhri and Ahmad Qarib. Cet. Ke-2. Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 2014.
- Khalil, Atha' bin. *Ushul Fiqh*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2014.
- Samarah, Ihsan. *Maḥmūm Al-'Adālah Al-Ijtīmā'īyah Fī Al-Islāmi Al-Muāṣir*. Edited by Muhammad Shiddiq Al-Jawi A. I. Bogor: Al-Azhar Press, 2002.
- Shidiq, Sapiudin. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana Pramedia Group, 2014.
- Syarbini, Al. *Mughniy Al-Muhtaj Ilā Ma'rifat Ma'āniy Alfadhi Al-Manāhij*. 4th ed. Beirut: Dar El Marefah, 1997.
- Syarifudin, Amir. *Ushul Fiqh*. Cet. Ke-6. Jakarta: Kencana Pramedia Group, 2011.
- Zahra, Muhammad Abu. *Ushul Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr, 1978.
- . *Uṣūl Al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1958.
- Zuhayli, Wahbah. *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah Wa Taṭbīquha Fī Al-Madhāhib Al-Arba'ah*. I. Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.
- . *Al-Wjiiz Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1999.
- . *Nazāriyyah Al-Ḍarūrah Al-Shar'iyyah: Muqāranah Ma'a Al-Qānun Al-Wad'i*. Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1995.
- . *Ushul Fiqh Al-Islami*. I. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

B. Artikel Jurnal dan Website

- Akbar, Ali. "Metode Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatawa Mu ' Ashirah Oleh : Ali Akbar." *Jurnal Ushuluddin* XVIII, no. 1 (2012): 1–20.
- Anggraeni, Rina. "Indonesia Impor Vaksin Dari 5 Negara Ini." *Okezone Economy*. Jakarta, January 15, 2021. <https://economy.okezone.com/read/2021/01/15/320/2344932/indonesia-impor-vaksin-dari-5-negara-ini>.
- Barlian, Jelhan Kahfi. "Peran Bioteknologi Dalam Pengembangan Vaksin." *SWA Online*, 2020.
- Fanani, Faizal. "Pemerintah Target Vaksinasi Covid-19 Untuk 181,5 Juta Jiwa." *Liputan6.com*. Jakarta, 2021. <https://www.liputan6.com/news/read/4491005/pemerintah-target-vaksinasi-covid-19-untuk-1815-juta-jiwa>.
- Fawaid, Imam, and Farhatin Masruroh. "Imunisasi Menurut Hukum Islam

- Kontroversi Imunisasi Vaksin Polio IPV Injeksi Yang Mengandung Enzim Babi.” *Jurnal Al-Hukmi* 1, no. 1 (2020): 1–16.
- Jaludin, Razidah Othman, Saadan Man, and Madiha Baharuddin. “Isu-Isu Halal Dalam Aplikasi Bioteknologi Terhadap Produk Farmaseutikal Terpilih.” *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporart* 2018 (2018): 82–102.
- Jazuli, Moh., A. Washil, and Lisanatul Layyinah. “Metode Istibath Hukum Dan Pengaruhnya Terhadap Fiqih Di Indonesia.” *Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman* 4, no. 1 (2021): 105–121.
- Kurniawan, Alhafiz. “PBNU Keluarkan Fatwa Terkait Kehalalan Vaksin AstraZeneca.” *NU Online*, 2021. <https://www.nu.or.id/post/read/127671/pbnu-keluarkan-fatwa-terkait-kehalalan-vaksin-astrazeneca>.
- Mardatila, Ani. “Mengenal Fungsi Enzim, Macam Dan Cara Kerjanya Yang Dibutuhkan Tubuh.” *Merdeka.Com*, 2020. <https://www.merdeka.com/sumut/fungsi-enzim-macam-dan-cara-kerjanya-yang-dibutuhkan-tubuh-klm.html>.
- Mashabi, Sania. “MUI Terbitkan Fatwa, 3 Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Dan Biofarma Halal.” *Kompas.Com*. Jakarta, January 12, 2021. <https://nasional.kompas.com/read/2021/01/12/07490291/mui-terbitkan-fatwa-3-vaksin-covid-19-dari-sinovac-dan-biofarma-halal>.
- Muhaimin, Umar. “Metode Istidlal Dan Istishab (Formulasi Metodologi Ijtihad).” *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 8, no. 2 (2018): 330.
- Muhammadiyah, Majelis Tarjih wa Tajdid. “Muhammadiyah Dan Vaksin: Keselarasan Agama, Sains, Dan Kemanusiaan.” *IB Times*. Last modified 2020. <https://ibtimes.id/muhammadiyah-dan-vaksin-keselarasan-agama-sains-dan-kemanusiaan/>.
- MUI. “Fatwa MUI No 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.Pdf.” *Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 2021.
- Peraturan Pemerintah RI. *Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 Tentang Kesehatan*. Indonesia, 2009.
- Rahmadani, Gema. “Halal Dan Haram Dalam Islam.” *Jurnal Ilmiah Penegakan Hukum* 2, no. 1 (2015): 20–26.
- Ruqoyah, Siti. “MUI Jelaskan Status Kehalalan Vaksin Pfizer Dan Moderna.” *Viva*. Jakarta, August 27, 2021. <https://www.viva.co.id/berita/nasional/1399343-mui-jelaskan-status-kehalalan-vaksin-pfizer-dan-moderna>.
- Rohmadi. “Komoditif Dan Konsumsi Benda Najis Dalam Islam.” *Al-Intaj* 1, no. 2 (2015): 1–12. <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/Al-Intaj/article/download/767/682>.

- Safe'i, Abdulah. "Redefinisi Ijtihad Dan Taqlid: Upaya Reaktualisasi Dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis." *ADLIYA: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan* 11, no. 1 (2019): 25–40.
- Sucipto. "Halal Dan Haram Menurut Al-Ghazali Dalam Kitab Mau'Idhotul Mukminin." *Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 4, no. 1 (2012): 178–128.
- Tjandrawinata, Raymond. "Industri 4.0: Revolusi Industri Abad Ini Dan Pengaruhnya Pada Bidang Kesehatan Dan Bioteknologi," no. February (2016).
- Tjay, Tan Hoa, and Kirana Rahardja. *Obat-Obat Penting, Kasiat, Penggunaan Dan Efek Sampingnya*. 6th ed. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2007.
- Umar, and Siar Ni'mah. "Revitalisasi Iptek Modern Dalam Gagasan Ilmuan Dan Perspektif Islam." *Al-Mubarak* 5, no. 1 (2020): 30–50.
- Wahid, Nur. "Analisis Pendapat Yusuf Qardhawi Tentang Media Cetak Sebagai Mustahik Zakat Dari Kelompok Fi Sabilillah Dalam Kitab Fiqh Al-Zakat." Institut Agama Islam Negeri Wali Songo, 2012.
- Wahidah, Zumrotul. "Metodologi Hukum Islam Perspektif Al-Ghazali." *Media Keadilan: Jurnal Ilmu Hukum* 11, no. 2 (2020): 205.
- Widiyanti, Achyatun. "Analisis Pendapat Yusuf Al-Qardhawi Tentang Hukum Bekerja Sebagai Pengemis." UIN Walisongo, 2019.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A