

**POLA PENALARAN YUSUF AL-QARDHAWI  
DALAM MASALAH-MASALAH KONTEMPORER**

**TESIS**

**Diajukan sebagai Salah Satu Syarat untuk Memperoleh  
Gelar Magister dalam Bidang Hukum Islam**



Oleh:

**MENDRA SISWANTO**

**NIM. 0603 S2 563**

**PROGRAM PASCA SARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RIAU  
PEKANBARU  
2011**

## ABSTRAK

Yusuf al-Qardhawi, tanpa diragukan lagi, adalah salah seorang pemikir dan tokoh intelektual Islam terkemuka. Kepiawaiannya tercermin dari gagasan-gagasan yang diartikulasikannya dalam sejumlah buku dan artikel, mulai dari persoalan filsafat, teologi, mistik, hukum, sampai pada persoalan perkembangan kontemporer, yang tidak syak lagi, membutuhkan pemikiran baru terhadap kandungan *syari'at*. Tantangan kehidupan modern mengharuskan al-Qardhawi berpikir keras dalam menemukan preskripsi demi mengatasi problem yang muncul, menyadarkannya untuk mengkaji ulang beberapa pandangan yang baku di kalangan umat Islam, tetapi tidak akomodatif bahkan sulit diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat. Untuk mengetahui lebih detail pola pikir al-Qardhawi dalam menyikapi berbagai persoalan kontemporer tersebut, maka penulis melakukan penelitian dengan judul: Pola Penalaran Yusuf al-Qardhawi Dalam Masalah-Masalah Kontemporer.

Rumusan masalah yang diajukan dalam penelitian ini adalah bagaimana pemikiran Yusuf al-Qardhawi tentang penalaran kontemporer, bagaimana pemikiran al-Qardhawi tentang prinsip-prinsip dasar dalam penalaran kontemporer, dan bagaimana pula penalaran yang ditempuh al-Qardhawi dalam masalah-masalah kontemporer.

Penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan dan kajiannya disajikan secara deskriptif dan analitis. Data-data yang menyangkut pola penalaran Yusuf al-Qardhawi ditelusuri dari tulisan al-Qardhawi sendiri, sebagai sumber primer. Karena tokoh yang diangkat pada penelitian ini masih hidup, maka penelitian ini dibatasi dari mulai diterbitkannya karya Yusuf al-Qardhawi hingga penelitian ini selesai dilakukan. Sementara data yang berkaitan dengan analisis dilacak dari buku-buku ushul fikih dan karya-karya tentang al-Qardhawi yang ditulis orang lain. Selanjutnya, semua data yang terkumpul, baik primer maupun sekunder diklasifikasi dan dianalisis sesuai dengan sub bahasan masing-masing. Kemudian dilakukan telaah mendalam atas karya-karya yang memuat objek penelitian dengan menggunakan analisis isi dan analisis komparatif. Analisis isi digunakan untuk menganalisis makna yang terselubung dalam pemikiran-pemikiran al-Qardhawi, dan karakteristik yang membedakannya dengan ulama lain, sedangkan analisis komparatif dilakukan untuk membandingkan produk ijtihad al-Qardhawi yang ada hubungannya dengan produk ijtihad masa lalu dan juga produk ijtihad al-Qardhawi dibandingkan dengan tokoh-tokoh kontemporer lainnya.

Setelah data dianalisis, maka diperoleh kesimpulan penelitian bahwa Al-Qardhawi menawarkan tiga pola penalaran yang dapat dilakukan ketika menghadapi masalah-masalah kontemporer, yaitu *ijtihad intiqai* (ijtihad komparatif selektif), *ijtihad insya'i* (ijtihad konstruktif inovatif), dan gabungan antara keduanya. Ketiga *term* pola penalaran ini merupakan istilah baru yang dimunculkan oleh al-Qardhawi dalam kajian ushul fiqh dan merupakan elaborasi dari pemikiran-pemikiran ulama sebelumnya. Dalam berijtihad al-Qardhawi memiliki prinsip, antara lain bersikap moderat, tidak fanatisme mazhab, memberikan kemudahan, berbicara dengan bahasa zaman, dan menolak pembahasan yang tidak bermanfaat. Pola penalaran yang sering digunakan al-Qardhawi dalam menetapkan hukum atas berbagai masalah kontemporer adalah pola penalaran *ta'lili* dan *istishlahi*, yaitu metode-metode yang lebih banyak berorientasi kepada kemaslahatan, seperti metode *istihsan*, *maslahah mursalah*, *qiyas*, dan *istishab*. Metode *istihsan* digunakannya ketika membolehkan Bank Air Susu Ibu, abortus dengan adanya indikasi medis dari para dokter ahli, dan kebolehan melakukan *thawaf ifadhah* bagi perempuan haidh. Metode *maslahah mursalah* digunakan al-Qardhawi pada kasus membolehkan perempuan menjadi anggota parlemen. Metode *qiyas* digunakannya ketika mewajibkan zakat atas hasil rumah sewa, dan pada kasus bolehnya perempuan haidh mengkonsumsi pil penunda haidh agar dapat berpuasa selama bulan Ramadhan al-Qardhawi menggunakan metode *istishab*.



## DAFTAR ISI

<b>ABSTRAK .....</b>	<b>i</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>ii</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>iv</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Perumusan dan Pembatasan Masalah .....	10
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	10
D. Tinjauan Kepustakaan .....	11
E. Metode Penelitian .....	12
F. Sistematika Penulisan.....	13
<b>BAB II BIOGRAFI YUSUF AL-QARADHAWI .....</b>	
A. Riwayat Hidup dan Pendidikan .....	15
B. Aktivitas-aktivitas.....	18
C. Karya-karya.....	22
D. Tokoh-tokoh Yang Dikagumi .....	25
<b>BAB III POLA IJTihad DALAM KAJIAN HUKUM ISLAM.....</b>	
A. Pengertian Pola ijtihad .....	31
B. Pola-pola ijtihad.....	32
1. Ijtihad Bayani.....	32
2. Ijtihad Ta'lili.....	37
3. Ijtihad Istislahi .....	41

## **BAB IV IJTIHAD YUSUF AL-QARADHAWI**

### **DALAM MASALAH-MASALAH KONTEMPORER .....**

A. Pemikiran Yusuf al-Qardhawi tentang Ijtihad .....	47
1. Defenisi Ijtihad.....	47
2. Dasar Ijtihad dan Hukumnya .....	50
3. Lapangan Ijtihad.....	52
4. Bentuk Ijtihad Kontemporer .....	55
5. Prinsip-prinsip Ijtihad Yusuf al-Qardhawi .....	65
6. Landasan Ijtihad.....	74
B. Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dalam Masalah-masalah Kontemporer .....	74
1. Fatwa Hukum dalam Masalah Sosial.....	74
a. Fotografi.....	77
b. Bank Air Susu Ibu.....	83
c. Wanita menjadi Anggota Parlemen.....	92
d. Abortus.....	100
2. Fatwa Hukum dalam Masalah Ibadah.....	108
a. Pil Penunda Haidh.....	108
b. Wanita Bepergian tanpa Mahram.....	114
c. Zakat hasil Rumah Sewaan .....	121
d. Sembelihan dengan Mesin potong tanpa Membaca <i>Basmalah</i> .....	128

## **BAB V PENUTUP .....**

A. Kesimpulan .....	134
B. Saran .....	136

## **DAFTAR KEPUSTAKAAN .....**

138



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Ajaran Islam memiliki dua pilar esensial, yakni akidah dan syari'ah. Akidah<sup>1</sup> adalah aspek teoritis (*nazari*) yang harus diyakini kebenarannya tanpa *reserve* oleh setiap muslim, sedangkan syari'ah<sup>2</sup> merupakan aspek praktis (*amali*) yang memuat aturan-aturan yang harus dipatuhi seorang muslim dalam kehidupannya, baik dalam hubungannya dengan Tuhan maupun antar sesama manusia.<sup>3</sup> Dalam terminologi al-Qur'an, akidah disebut *al-iman* dan syari'ah disebut *al-'amal al-shalih*. Keduanya sering disebut beriringan dalam ayat-ayat al-Qur'an, sehingga keduanya tampak integral dalam ajaran Islam.

---

<sup>1</sup> Akidah sebagai suatu terminologi Islam telah mengalami perkembangan dalam penggunaannya. Pada permulaan Islam, akidah belum digunakan untuk menyebut rukun Islam pertama yang disebut *syahadat*. Akidah baru disebut-sebut dalam perbincangan ahli teologi yang membicarakan secara luas kepercayaan-kepercayaan yang terkandung dalam pengertian *syahadat*, yang kemudian bermuara pada beberapa aliran dalam teologi Islam. Kadang-kadang, akidah dipergunakan untuk menyebut semacam teks pengajaran dasar kepercayaan Islam. Terakhir, akidah dipergunakan untuk menunjuk suatu teologi Islam yang komprehensif. Lihat W. Montgomery Watt, *Akidah dalam The Encyclopedia of Islam*, Vol. I, hal. 332.

<sup>2</sup> Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, ada dua istilah yang dikenal saling berkaitan, yakni *syari'at*, dan *fiqh*. Kedua istilah ini kadangkala digunakan untuk menunjuk satu arti, yakni hukum Islam, meskipun antara keduanya mempunyai perbedaan, baik dari segi ruang lingkup, sumber, maupun materi. Ruang lingkup *syari'at* lebih luas dari *fiqh*. Sebab, *syari'at* juga meliputi persoalan akidah. Dengan kata lain, *fiqh* merupakan salah satu bagian dari *syari'at* secara umum. Namun demikian, perlu dicatat bahwa pada awal perkembangan Islam, *fiqh* identik dengan *syari'at*, yakni mencakup semua hukum agama, baik akidah, politik, ekonomi, hukum, maupun akhlak. Dari segi sumber, *syari'at* itu bersumber dari al-Qur'an dan Hadis sedangkan *fiqh* bersumber dari hasil pemikiran fuqaha'. Materi *syari'at* tidak mengalami perubahan sepanjang zaman karena bersifat *qath'iy al-wurud* dan *qath'iy al-dlalah*, sedangkan *fiqh* dapat berubah dan mengikuti perkembangan zaman karena bersifat *zhanniy*. Lihat Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 11-12. Dalam tulisan ini, istilah *syari'at* dipakai untuk pengertian *fiqh* atau hukum Islam.

<sup>3</sup> Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Akidah wa Syari'ah*, (Kairo: Dar al-Qolam, 1966), hal. 13.

Islam merupakan agama yang amat mengedepankan kemaslahatan. Sebagai *al-din* yang datang dari Allah, Pencipta manusia, tentunya hukum Islam yang diturunkan memperhatikan keperluan dan kemaslahatan kehidupan manusia dan seluruh makhluk-Nya.<sup>4</sup> Dalam merealisasikan pelaksanaan hukum Islam, para ulama memainkan peranan yang amat penting agar ajaran Islam itu benar-benar dapat dilaksanakan sebagaimana yang dikehendaki oleh pembuat hukum tersebut. Sebab semua tindakan manusia dalam tujuannya mencapai kehidupan yang baik di dunia ini, harus tunduk kepada Allah dan Rasul-Nya.<sup>5</sup> Kehendak Allah dan Rasul itu sebagian tertulis dalam al-Qur'an yang disebut dengan *nushush al-syari'at*, sedangkan sebagian besar lainnya tersimpan di balik apa yang tertulis itu. Untuk mengetahui keseluruhan apa yang dikehendaki Allah tentang tingkah laku manusia, memerlukan pemahaman yang intens tentang *nushush al-syari'at* sehingga secara amaliah, hukum Islam tersebut dapat diterapkan dalam kehidupan manusia.<sup>6</sup>

Di zaman modern, yang dicirikan dengan pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, tampak kemaslahatan manusia terus berkembang dan meningkat seiring dengan urgensinya, tidak terbatas jenis dan kuantitasnya, mengikuti situasi dan ekologi masyarakat. Hal itu dapat membawa dinamisasi dalam aplikasi hukum Islam. Sebab diferiansiasi waktu, tempat dan lingkungan dapat memberi pengaruh yang amat besar terhadap hukum Islam. Suatu kaidah menegaskan bahwa "Fatwa hukum itu berubah

---

<sup>4</sup>Lihat Q.S. al-An'am 6:165; Q.S. al-Baqarah 2:185; Q.S. al-Nahl, 16:97; Q.S. al-Maidah 5:6, Q.S. Luqman 31:20; Q.S. dan al-Anbiya' 21:107.

<sup>5</sup>Lihat antara lain Q.S. al-Ra'du 13:36; Q.S. Luqman 31:32.

<sup>6</sup>Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), hal. 17.

karena perubahan waktu, tempat, keadaan, niat dan tradisi.<sup>7</sup> Sebagai contoh praktis untuk membuktikan bahwa pengaruh waktu, tempat, dan lingkungan terhadap hukum Islam Islam dapat ditangkap dari *qawm qadim* dan *qawm jadid* Imam Syafi'i ketika ia berada di Irak dan Mesir.<sup>8</sup>

*Nushush al-Syari'at* dalam konsep dasarnya, memiliki mekanisme yang dapat menyelesaikan berbagai masalah yang barangkali belum pernah terjadi sebelumnya. Peristiwa-peristiwa itu didominasi oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern yang tercakup di dalamnya berbagai tradisi yang menjadi anutan masyarakat. Oleh karena itu, para ulama dituntut bekerja keras memecahkan dan mencari solusinya, dengan melakukan ijtihad, menginterpretasikan sumber-sumber tekstual, termasuk di dalamnya memecahkan persoalan-persoalan baru yang secara tekstual belum didapati kejelasan hukumnya.<sup>9</sup>

Ijtihad berperan untuk menjelaskan maksud yang terkandung di dalam *nushush al-syari'at*. Untuk itu, berbagai metode ijtihad diperkenalkan oleh para ulama ushul, seperti pendekatan kebahasaan dan pendekatan kemaslahatan. Metode pendekatan mencari

---

<sup>7</sup>Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ilam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Cet. Ke-1, (Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauziyah, 1423H), hal. 41.

<sup>8</sup> Banyak perubahan pendapat Imam Syafi'i dalam bidang fikih sehingga ia mempunyai *qawm qadim* dan *qawm jadid*. *Qawm jadid* berbeda dengan *qawm qadim* yang telah disusun dan dipraktikkannya semasa masih tinggal di Baghdad. Padahal orangnya masih itu juga, yaitu Imam Syafi'i dan pedomannya masih sama yaitu al-Qur'an dan al-Hadis, yang berbeda hanyalah situasi dan keadaan di tempat tinggalnya yang baru. Di Mesir berbeda situasi dan kedannya dengan tempat tinggal sebelumnya di Baghdad. Perbedaan situasi dan keadaan itulah yang menyebabkan perubahan besar dalam pendapat dan hasil ijtihadnya. Lihat Abu al-Husain Yahya bin Abi Al-Khair bin Al-Imrani al-Syafi'i al-Yamani, *Al-Bayan fi Mazhab al-Imam al-Syafi'i*, Jilid 1, Cet. I, (Beirut: Dar al-Minhaj, 2000), hal. 5.

<sup>9</sup> Realitas menunjukkan bahwa kehidupan saat ini dengan segala permasalahannya senantiasa mengalami perubahan dinamik, yang meliputi berbagai problematika dengan pergerakan yang cepat dari waktu ke waktu, baik direncanakan atau tidak. Perubahan-perubahan tersebut tentunya memiliki dampak yang besar mengenai persepsi, perhatian, dan perilaku masyarakat terhadap pranata sosial, tak terkecuali terhadap hukum Islam itu sendiri. Lihat Yusuf al-Qardhawi, *al-Fatwa bayn al-Indhiibat wa al-Tasayyub*, (Kaheerah: Dar al-Fikri, 1997), hal. 78-80.

maksud syari'at yang paling jelas dan efektif adalah konsep *illat al-hukm*. Sebab konsep ini menjadi *manat* hukum atau titik pusat perubahan hukum.<sup>10</sup> Perubahan *'illat* membawa kepada perubahan hukum dan perubahan *'illat* dapat terjadi karena perubahan unsur *maddi* (*mahkum bih*, peristiwa hukum) atau perubahan situasi dan keadaan unsur *adabi* (*mahkum 'alaih*, subjek hukum). Perubahan ini dimungkinkan karena karakteristik dasar hukum Islam yang fleksibel dan universal, sehingga mampu menampung setiap perkembangan dan perubahan yang terjadi.<sup>11</sup> Atas dasar semangat budaya ilmu ushul fikih ini, yang terwujud dalam usaha ijtihad, telah melahirkan budaya intelektual yang cukup cemerlang dalam sejarah umat Islam. Meskipun di paro kedua abad keempat hijrah, usaha ijtihad terhenti oleh tercetusnya budaya *taklid* dalam dunia intelektual Islam.<sup>12</sup>

Setelah era imam mujtahid bertalu, sebagian pengikut mazhab beranggapan bahwa para tokoh besar itu telah meninggalkan karya fikih yang monumental, komprehensif dan dianggap sebagai dustur ilahi yang tidak boleh diubah sehingga tidak memerlukan tambahan dan perubahan.<sup>13</sup> Anggapan ini berimplikasi pada berkurangnya keberanian

---

<sup>10</sup> Konsep-konsep ini dibuat berkenaan dengan perlunya menemukan suatu *rationale* yang mendasari penetapan suatu hukum. Contoh nyata penerapan konsep ini adalah yang berkenaan dengan hukum *kharr*. Bahwa *rationale* diharamkannya *kharr* ialah sifatnya yang memabukkan. Kemudian sifat yang memabukkan itu sendiri dihukumkan sebagai tidak baik, karena ia akan mengakibatkan *mafsadat*, yaitu kerusakan mental. Selanjutnya, sekalipun kerusakan mental itu negatif, tetapi masih bisa dilihat *rationale* yang lain yaitu hilangnya akal sehat yang menjadi bagian dari fitrah manusia. Memelihara fitrah itu merupakan salah satu ajaran utama agama Islam. Lihat Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hal. 269-281.

<sup>11</sup> Berkenaan dengan hal ini, Sayyid Sabiq menjelaskan bahwa hal-hal yang tidak berkembang menurut perkembangan waktu dan tempat, seperti *'aqa'id* dan *ibadat*, yang dijelaskan secara rinci oleh nas, maka tidak seorangpun dibenarkan untuk menambah atau mengurangi. Sedangkan yang berkembang menurut perkembangan waktu dan tempat, seperti *al-masalih al-madaniyyah* (urusan kemasyarakatan), politik dan peperangan, diuraikan secara umum, agar sesuai dengan kepentingan manusia di setiap zaman. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Bayan, 1968), hal. 13.

<sup>12</sup> Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Awladuh, t.th.), hal. 111-113.

<sup>13</sup> Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam: Antara Tradisional dan Modernis*, terj. (Jakarta: P3M, 1986), hal. 48-49; Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (New York: New York University Press: 1959), hal. 1. Fikih sebenarnya berbeda dengan syari'at. Fikih pada hakikatnya merupakan hasil usaha penyesuaian antara syari'at dengan kondisi masyarakat dan zamannya.

para fuqaha' untuk membentuk mazhab sendiri. Sebaliknya, mereka membatasi diri dalam garis-garis mazhab tertentu, tidak berani menyebut mereka sebagai *mujtahid mutlaq*<sup>14</sup> dan merasa cukup hanya sebagai *mujtahid fi al-mazhab*.<sup>15</sup> Bahkan ada di antara mereka yang beranggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Di samping itu ada juga yang menganggap bahwa perubahan terhadap warisan fikih berarti perubahan terhadap agama.<sup>16</sup> Masa ini dimulai sejak pertengahan abad ke-4 H sampai akhir abad ke-13 H. Baru pada abad ke-14 H muncul sejumlah tokoh pembaharu yang menganjurkan urgensi pembukaan pintu ijtihad kembali.<sup>17</sup>

Akibat kondisi tersebut bukanlah berarti bahwa pemikiran hukum Islam telah terhenti sama sekali, melainkan hanya bentuk perkembangannya yang agak perlahan. Pemikiran hukum Islam tetap dilaksanakan oleh, paling tidak, dua golongan profesional, yakni para *qadhi* dan para *mufti*. Golongan pertama, melakukan pemikiran hukum Islam dengan jalan

---

<sup>14</sup>*Mujtahid mutlaq* bisa juga disebut *mujtahid fi al-syar'i* atau *mujtahid mustaqil*. Para mujtahid yang tergolong dalam kelompok ini memiliki metode tersendiri dalam melakukan ijtihad dan tidak mengikuti atau terpengaruh oleh pendapat (hasil ijtihad) ulama sebelumnya. Namun demikian, tidak berarti bahwa mereka berijtihad secara bebas tanpa batas atau ikatan tertentu, karena mereka memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang berbagai hal menyangkut hukum Islam. Mereka yang termasuk dalam kelompok ini antara lain, Sa'id bin al-Musayyab, Ibrahim bin Yazid al-Nakha'i, dan imam mazhab yang empat. Lihat Muhammad Khudari Bik, *Tarikh Tasyri' al-Islami*, (Surabaya: maktabah Ahmad Nabhan, t.th.), hal. 150-8; Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Radd 'ala man Akhlada ila al-Ard wa Jahala anna al-Ijtihad fi Kulli 'Ashr Fard*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hal. 112-116

<sup>15</sup>*Mujtahid fi al-Mazhab* adalah seorang yang mampu melakukan ijtihad, tetapi dengan menggunakan cara kerja atau metode seperti yang dipergunakan oleh imam mazhab yang dianutnya. Lihat *Ibid*.

<sup>16</sup>Farouq Abu Zaid, *loc.cit*.

<sup>17</sup>Menurut Fazlurrahman, ungkapan *insidad bab al-ijtihad* (penutupan pintu ijtihad) pertama kali terdengar pada abad ke-13, manakala ungkapan itu dilontarkan oleh al-Amidi untuk membantah kaum Hanbali. Perdebatan itu berawal mengenai ada atau tidaknya kaum mujtahid pada kurun waktu tertentu, kemudian beralih pada pertanyaan apakah mujtahid demikian ada atau tidak ada ketika pintu ijtihad sudah tertutup. Usul-usul untuk membuka kembali pintu ijtihad baru ada hingga abad ke-19, yaitu dari kaum pembaharu, seperti Muhammad Abduh. Lihat Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institut of Islamic Research, 1965), hal. 149.

pelaksanaan ilmu hukum melalui keputusan pengadilan,<sup>18</sup> sedangkan golongan kedua melalui fatwa-fatwa.<sup>19</sup> Hasil-hasil pemikiran hukum golongan pertama mengikat pihak-pihak yang bersangkutan, sedangkan hasil-hasil usaha golongan kedua bersifat nasihat. Tetapi, keputusan-keputusan para *qadhi* tidak selalu lebih tinggi tingkatannya daripada fatwa-fatwa. Bahkan dalam beberapa hal adalah sebaliknya, karena banyak para *qadhi* yang menggunakan fatwa-fatwa para mufti dalam keputusan-keputusan peradilan. Adakalanya para mufti diikutsertakan dalam pengadilan syariah untuk memberikan nasihat kepada para *qadhi*.<sup>20</sup>

Sejak terjadinya kontak budaya antara umat Islam dengan bangsa Eropa, terutama setelah ekspedisi Napoleon ke Mesir tahun 1798 M, telah menimbulkan berbagai persoalan baru yang dimunculkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Ilmu pengetahuan dan teknologi telah merubah semangat zaman secara drastis dan membawa umat pada keadaan yang cenderung berbeda dengan zaman sebelumnya. Kemajuan ini lahir dari luar masyarakat muslim, tetapi karena sifatnya yang *inklusif*, maka umat Islam tertarik ke dalamnya sehingga tidak ada alternatif lain kecuali menerimanya. Akibatnya, umat Islam terjebak dalam kebingungan yang menggelisahkan, sebab mereka tidak tahu bagaimana pandangan hukum Islam terhadap berbagai masalah baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut.

---

<sup>18</sup> Putusan pengadilan merupakan ucapan atau tulisan dari penetapan atau keputusan yang dikeluarkan oleh badan atau institusi yang diberi kuasa untuk itu (*al-wilayat al-qadha'*). Atau ketetapan hukum Syari' yang disampaikan melalui seorang *qadhi* atau hakim yang ditugaskan untuk itu. Lihat Muhammad Salam Madkur, *al-Qadha' fi al-Islam*, terj. (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), hal. 20.

<sup>19</sup> Menurut bahasa, fatwa berarti jawaban mengenai suatu kejadian dan peristiwa. Sedangkan pengertian fatwa menurut syara' adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan atau suatu pendapat hukum Islam yang diberikan oleh pakar hukum Islam sebagai jawaban dari suatu pertanyaan, baik si penanya itu jelas identitasnya atau tidak, baik perseorangan maupun secara kolektif. Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *al-Fatwa bayn al-Indhiabat wa al-Tasayyub*, *op. cit.*, hal. 5.

<sup>20</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Mesir: Dar al-Fikri al-'Arabi, t.th.), hal. 401.

Dalam memahami ajaran Islam yang dikaitkan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, umat Islam terbagi kepada dua kelompok. Pertama, mereka yang terlalu mengagumi warisan intelektual yang ditinggalkan oleh ulama masa lalu. Menurut mereka tidak perlu lagi berijtihad untuk menjawab berbagai masalah yang sedang dan akan terjadi di zaman ini. Jika seseorang rajin membaca buku-buku fikih produk ulama dahulu, maka segala persoalan pasti ada solusinya.<sup>21</sup> Sikap seperti ini merupakan kebekuan pemikiran masa lalu yang masih terdapat pada sebagian pikiran ulama kontemporer. Kedua, mereka yang menerima segala hal baru dengan alasan *mashlahat*, *dharurat*, dan Islam relevan untuk setiap ruang dan waktu. Mereka mengambil kesimpulan hukum secara serampangan dan kelompok ini merupakan budak kemajuan.<sup>22</sup>

Yusuf al-Qardhawi, salah seorang ulama kontemporer, menempuh jalan tengah di antara kedua kelompok itu. Menurutnya, adalah suatu sikap yang berlebihan jika dikatakan hasil ijtihad ulama masa lalu sudah cukup memadai untuk menjawab berbagai persoalan yang muncul saat ini. Pada zaman modern banyak persoalan baru yang belum pernah terjadi pada masa sebelumnya. Selain itu, ijtihad ulama pada masa lalu sebagian tidak relevan lagi untuk diterapkan saat ini, karena telah terjadi perubahan situasi dan kondisi. Untuk itu perlu dilakukan ijtihad baru dengan tidak mengabaikan realitas sosial yang terjadi.<sup>23</sup>

Sebelum Yusuf al-Qardhawi, telah muncul sejumlah ulama yang menegaskan perlunya ijtihad di zaman ini, seperti Muhammad Abu Zahrah, Mahmud Syaltut, Abdul

---

<sup>21</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hal. 5.

<sup>22</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fatawa Mu'ashirah*, Juz 1, (Mesir: Dar al-Qalam, 2001), hal. 21.

<sup>23</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, hal. 6.

Wahab Khalaf dan Sayyid Sabiq di Mesir serta Hasan Turabi di Tunisia. Mereka berusaha merumuskan langkah-langkah ijtihad yang lebih realistis. Namun, di antara tokoh-tokoh dalam dasawarsa terakhir ini, sepengetahuan penulis, yang mempunyai uraian lebih jelas, tegas, terarah dan argumentatif tentang ijtihad kontemporer adalah Yusuf al-Qardhawi. Al-Qardhawi menulis sejumlah buku tentang ijtihad dan pembaharuan hukum Islam, diantaranya, *al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiyah ma'a Nazharat Tahliliyat al-Ijtihad al-Mu'ashir*, *al-Ijtihad al-Mu'ashir bayn al-Indhibath wa al-Infirath*, dan *al-Fiqh al-Islam bayn al-Ashalih wa al-Tajdid*.

Selain menulis buku-buku tentang hukum Islam, al-Qardhawi juga menulis buku-buku tentang tafsir, hadis, akidah, politik, ekonomi dan gerakan dakwah Islam. Al-Qardhawi juga aktif menyampaikan gagasannya pada berbagai seminar internasional, menulis artikel untuk surat kabar, dan mengisi acara di radio dan televisi. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa al-Qardhawi berkeinginan agar ajaran Islam diterapkan dalam seluruh aspek kehidupan.

Jika diperhatikan beberapa hasil ijtihad al-Qardhawi, dapat dikatakan bahwa dia sangat memperhatikan perkembangan zaman. Misalnya, al-Qardhawi menetapkan bahwa perempuan boleh pergi haji walaupun tidak ditemani oleh mahramnya, bahkan bukan hanya dalam perjalanan haji saja, tetapi dalam semua bentuk perjalanan.<sup>24</sup> Ijtihad al-Qardhawi ini berbeda dengan ulama-ulama masa lalu yang mengharamkan perempuan pergi haji jika tidak ditemani oleh mahramnya. Contoh lainnya adalah dalam masalah fotografi. Al-Qardhawi tidak sependapat dengan ulama yang mengharamkan fotografi, karena fotografi sangat dibutuhkan orang pada zaman modern ini, seperti untuk kartu

---

<sup>24</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Syari'at al-Islam Shalihah li al-Tathbiq fi Kulli Zaman wa Makan*, (Kairo: dar al-Shahwah, 1985), hal. 139-141.

identitas, paspor, ijazah dan dokumen penting lainnya. Selain itu, fotografi juga diperlukan untuk mass media, baik cetak maupun elektronik. Menurut al-Qardhawi, ulama yang berpendapat demikian, melupakan realitas zaman dan keliru memahami hadis Nabi SAW yang mengutuk para pembuat gambar.<sup>25</sup>

Karena pertimbangan-pertimbangan di atas, penulis tertarik dan ingin meneliti masalah ini, apalagi ketokohan al-Qardhawi tidak hanya diakui di Timur Tengah, tetapi hampir di seluruh dunia. Misalnya, Lembaga Pemikiran Islam Internasional (*International Institute of Islamic Thought*) di Virginia, Amerika Serikat ikut menerbitkan beberapa buah buku al-Qardhawi dalam bahasa Inggris. Di Indonesia, buku-buku al-Qardhawi diterjemahkan ke bahasa Indonesia dan menjadi rujukan berbagai kalangan. Misalnya, Prof. Dr. Didin Hafiduddin, M.Sc, Ketua Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) dan pengasuh rubrik konsultasi ZIS di harian Republika sering merujuk pada karya al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakat*. Program Studi Hukum Islam, baik magister maupun doktoral, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Riau dan perguruan tinggi Islam lainnya menetapkan pemikiran al-Qardhawi sebagai salah satu objek kajian dalam mata kuliah *al-Fiqh al-Nawazil*, di samping pemikiran tokoh-tokoh lainnya, seperti Mahmud Syaltut, Hasan Turabi, Muhammad Yusuf Musa, Fazlurrahman, Ismail al-Faruqi, dan Abdullah Ahmed Na'im.

Dengan latar belakang masalah di atas, maka penulis memilih judul tesis ini, yaitu:

**POLA IJTIHAD YUSUF AL-QARDHAWI DALAM MASALAH-MASALAH KONTEMPORER.**

---

<sup>25</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, hal. 92-93.

## **B. Perumusan dan Pembatasan Masalah**

Masalah pokok yang akan diteliti dalam tulisan ini dapat dijabarkan dalam pertanyaan berikut:

1. Bagaimana pemikiran Yusuf al-Qardhawi tentang ijtihad kontemporer ?
2. Bagaimana ijtihad yang ditempuh Yusuf al-Qardhawi dalam masalah-masalah kontemporer ?

Karena luasnya ruang lingkup masalah-masalah kontemporer, maka permasalahan pokok dalam tulisan ini dibatasi pada pemikiran-pemikiran al-Qardhawi dalam ruang lingkup fikih atau hukum Islam yang berkaitan dengan persoalan-persoalan sosial dan ibadah.

## **C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

Yang menjadi tujuan penelitian adalah:

1. Untuk mengetahui pemikiran Yusuf al-Qardhawi tentang pola ijtihad kontemporer sekaligus penerapannya dalam masalah-masalah kontemporer.
2. Untuk mengetahui posisi ijtihad Yusuf al-Qardhawi dalam pola-pola ushul fiqh, guna membandingkannya dengan pola-pola yang telah ditempuh oleh para ulama yang lebih awal.
3. Untuk mengetahui titik persamaan dan perbedaan antara pemikiran-pemikiran Yusuf al-Qardhawi dengan ulama-ulama tersebut sekiranya ditemukan.

Adapun kegunaan penelitian adalah:

1. Menjadi bahan masukan bagi pihak yang berkompeten atau berkeinginan melakukan penalaran fikih.
2. Sebagai tambahan kepastakaan bagi mahasiswa Fakultas Syari'ah dalam mata kuliah ushul fikih dan *fiqh al-nawazil* serta masyarakat ilmiah umumnya, dalam upaya merangsang dan melebarkan gerak ijtihad yang lebih bertanggung jawab dan lebih berhasil guna.

#### D. Tinjauan Kepustakaan

Sejauh pengamatan penulis belum ditemukan adanya studi yang spesifik dan komprehensif mengkaji pola penalaran fikih Yusuf al-Qaradhawi dalam masalah-masalah kontemporer. Sejumlah tulisan yang memuat pokok pikiran Yusuf al-Qaradhawi selama ini menempatkannya dalam wacana yang lebih luas, demi mempertajam analisis karya yang mereka angkat. Misalnya, karya Mumammad Sahnun, *Yusuf Qardhawi dan Metodologi Pemahaman Hadis, Gazali, Ijtihad Kontemporer dalam Pandangan Yusuf Qardhawi* (Tesis, PPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), Rozalinda, *Ekonomi Islam (Analisis terhadap Gagasan Yusuf Qardhawi)*, Nurdin Manyak, *Metode Istinbath Yusuf Qardhawi dalam Bidang Zakat*, (Tesis, PPS IAIN Arraniri Aceh), Amrin Sofian, *Studi Analisis atas Pemikiran Politik Yusuf al-Qardhawi*, M. Yunus, *Pemikiran Yusuf al-Qardhawi tentang Formasi Fikih Kontemporer* (Tesis, PPs UIN Suska Riau), dan Abdurrahman Ghazali, *Pandangan Yusuf al-Qardhawi tentang Ijtihad Kontemporer dan Prospeknya dalam menunjang pengembangan hukum Islam* (Disertasi, PPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta).

## **E. Metode Penelitian**

### **a. Model Penelitian**

Menghadapi permasalahan seperti dirumuskan di atas, maka dapat dinyatakan, bahwa penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan (*library research*), dan kajiannya disajikan secara deskriptif dan analitis.

### **b. Sumber Data**

#### **1. Sumber Primer**

Data-data yang menyangkut ijtihad Yusuf al-Qardhawi ditelusuri dari tulisan al-Qardhawi sendiri sebagai sumber primer. Karena tokoh yang diangkat pada penelitian ini masih hidup, maka penelitian ini dibatasi dari mulai diterbitkannya karya Yusuf al-Qardhawi hingga penelitian ini selesai dilakukan.

#### **2. Sumber Sekunder**

Sementara data yang berkaitan dengan analisis dilacak dari buku-buku ushul fikih dan buku-buku tentang Yusuf al-Qardhawi yang ditulis oleh orang lain. Sumber skunder ini diperlukan, terutama dalam rangka mempertajam analisis persoalan.

### **c. Teknik Analisis**

Selanjutnya, semua data yang terkumpul, baik primer maupun sekunder diklasifikasi dan dianalisis sesuai dengan sub bahasan masing-masing. Kemudian dilakukan telaah mendalam atas karya-karya yang memuat objek penelitian dengan menggunakan analisis isi (*content analysis*) dan analisis komparatif (*comparative analysis*).

Analisis isi yaitu suatu teknik sistematis untuk menganalisis isi pesan dan mengolahnya,<sup>26</sup> dalam artian menangkap pesan yang tersirat dari satu atau beberapa pernyataan. Selain itu, analisis isi dapat juga berarti mengkaji bahan dengan tujuan spesifik yang ada dalam benak peneliti.<sup>27</sup> Dalam hal ini, analisis isi digunakan untuk menganalisis makna yang terselubung dalam pemikiran-pemikiran Yusuf al-Qaradhawi, dan karakteristik yang membedakannya dengan ulama lainnya. Sedangkan analisis komparatif dilakukan untuk membandingkan produk ijtihad Yusuf al-Qaradhawi yang ada hubungan dan kaitannya dengan produk ijtihad masa lalu dan juga produk ijtihad Yusuf al-Qaradhawi dibandingkan dengan tokoh-tokoh kontemporer lainnya, seperti Mahmud Syaltut, Abdullah bin Baz, Ustadz Utsaimin, dan ulama lainnya.

## **F. Sistematika Penulisan**

Setelah itu semua, barulah laporan akhir – sebagai tesis – diturunkan. Laporan tersebut dibagi kepada lima bab dengan sistematika penulisan sebagai berikut:

### **BAB I PENDAHULUAN**

- A. Latar Belakang Masalah
- B. Perumusan dan Pembatasan Masalah
- C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian
- D. Tinjauan Kepustakaan
- E. Metode Penelitian
- F. Sistematika Penulisan

---

<sup>26</sup>Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hal. 71.

<sup>27</sup>A. Reza Arasteh, *Teaching through Research: A Guide for College Teaching in Developing Countries*, (Leiden: E.J. Brill, 1966), hal. 101.

**BAB II BIOGRAFI YUSUF AL-QARADHAWI**

- A. Kelahiran dan Pendidikan
- B. Aktivitas-aktivitas
- C. Karya-karya
- D. Tokoh-tokoh Yang Dikagumi

**BAB III POLA IJTIHAD DALAM KAJIAN HUKUM ISLAM**

- A. Pengertian Pola Ijtihad
- B. Pola-pola Ijtihad dalam Kajian Hukum Islam
  - 1. Penalaran *Bayani*
  - 2. Penalaran *Ta'ili*
  - 3. Penalaran *Istishlahi*

**BAB IV POLA IJTIHAD YUSUF AL-QARADHAWI DALAM MASALAH-MASALAH KONTEMPORER**

- A. Pemikiran Yusuf al-Qardhawi tentang Ijtihad Kontemporer
  - 1. Defenisi Ijtihad
  - 2. Legalitas Ijtihad dan Hukumnya
  - 3. Lapangan Ijtihad
  - 4. Bentuk Ijtihad Kontemporer
  - 5. Prinsip-prinsip Dasar dalam Ijtihad
  - 6. Landasan Ijtihad Prinsip-prinsip Dasar dalam Ijtihad
- B. Ijtihad Yusuf al-Qardhawi Dalam Masalah Kontemporer
  - 1. Dalam Masalah Sosial
  - 2. Dalam Masalah Ibadah

**BAB V KESIMPULAN DAN SARAN**

- A. Kesimpulan
- B. Saran

**DAFTAR KEPUSTAKAAN**



Pada karyanya ini, Yusuf al-Qardhawi merespon dan menjawab berbagai pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Pertanyaan-pertanyaan tersebut muncul akibat perubahan dan kemajuan zaman yang berimplikasi terhadap timbulnya masalah baru. Berbagai masalah tersebut meliputi hampir semua aspek kehidupan: ibadah, sosial, politik, budaya, ekonomi, kesehatan, pendidikan, dan teknologi. Problem-problem ini seringkali tidak ditemukan penjelasannya secara eksplisit pada dua sumber utama ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan Sunnah, dan juga tidak ditemukan jawaban yang tuntas dari ijtihad ulama terdahulu, sehingga tidak jarang menimbulkan keraguan dan kebingungan pada masyarakat. Dalam konteks inilah Yusuf al-Qardhawi melaksanakan fungsi keagamaannya dengan memberikan pemikiran-pemikiran hukum mengenai berbagai masalah tersebut.<sup>28</sup>

Pemikiran hukum Islam dalam bentuk fatwa, disamping memberikan solusi terhadap pertanyaan yang diajukan juga berfungsi sebagai alat dalam merespon perkembangan permasalahan yang bersifat kekinian atau kontemporer. Dalam hal ini, fatwa bisa memberikan kepastian dalam memberikan status hukum pada suatu masalah yang muncul. Tanpa adanya fatwa, suatu permasalahan boleh jadi tidak dapat terpecahkan

---

<sup>28</sup>Ada dua model ijtihad yang dilakukan Yusuf al-Qardhawi, yaitu ijtihad *intiqā'i* dan ijtihad *insyā'i*. Ijtihad *intiqā'i* adalah memilih satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fikih Islam. Sedangkan ijtihad *insyā'i* ialah pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan, dimana persoalan itu belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu, baik persoalan lama maupun persoalan baru. Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Al-Ijtihad al-Mu'ashir baina al-Indhibath wa al-Infirath*, hal. 24

yang pada akhirnya membuat umat bisa kebingungan.<sup>29</sup> Kondisi ini menuntut bagi setiap orang atau lembaga yang mempunyai kompetensi untuk mengeluarkan fatwa sebagai upaya memberikan rasa ketenangan dan kepastian bagi umat Islam dalam menjalankan suatu perbuatan yang status hukumnya belum jelas.

Pelaksanaan pemberian fatwa, terutama pada era *insidad bab al-ijtihad* ini tetap mendapat perhatian dari para ulama. Di antara ulama yang memberikan fatwa pada era ini adalah Ibn al-Ali al-Din (w. 800 H) dari kalangan mazhab Hanafi, al-Wanyarisi (w. 914 H) dari kalangan Maliki, Ibnu Taimiyah (w. 728 H) dari kalangan Hanbali, dan Zakaria al-Anshari al-Syafi'i (w. 926 H) dari kalangan Syafi'i.<sup>30</sup>

Perubahan sosial dalam masyarakat muslim modern menuntut adanya perubahan di bidang hukum. Perubahan hukum, seperti halnya perubahan sosial, merupakan sesuatu yang mutlak, selalu terjadi di sepanjang masa dan melekat dalam ajaran Islam. Ajaran Islam ada yang tidak mengalami perubahan sepanjang zaman karena bersifat *qath'iy*, dan ini porsinya sedikit, sedangkan kebanyakan ajaran Islam itu dapat berubah dan mengikuti perkembangan zaman karena bersifat *zhanniy*. Dalam konteks ini, perubahan itu terjadi dalam memberikan penafsiran, pendekatan yang dilakukan dan aplikasi hukum itu dalam kehidupan masyarakat, meskipun sumbernya, yaitu al-Qur'an dan Sunnah, tidak mengalami perubahan.

Pertanyaan yang ingin dijawab adalah bagaimana penalaran yang ditempuh Yusuf Qardhawi dalam masalah-masalah kontemporer, di mana letak perbedaan beliau dengan para ulama fikih sehingga terkadang sampai pada kesimpulan yang berbeda? Jawaban

---

<sup>29</sup> Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: Paramuda Advertising, 2008), hal. 8.

<sup>30</sup> Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hal 145-146.

terhadap pertanyaan-pertanyaan ini akan membuktikan apakah kajian ini memang patut diapresiasi dan tidak bias dilewatkan begitu saja dalam kajian metodologi hukum Islam.

## BAB II

### BIOGRAFI YUSUF AL-QARDHAWI

#### A. Kelahiran dan Pendidikan

Nama lengkapnya adalah Yusuf bin Abdullah bin Yusuf bin Ali al-Qardhawi,<sup>28</sup> lahir di Safat Turab, salah satu daerah di Markaz al-Mahalliyah al-Kubra Propinsi al-Gharbiyah, Mesir pada tanggal 1 Rabi'ul Awal 1345 H bertepatan dengan 9 September 1926, dalam keluarga yang taat beragama. Ketika berusia dua tahun, ayahnya meninggal dunia. Sebagai anak yatim, al-Qardhawi diasuh dan dididik oleh pamannya, yang memberikan perhatian penuh kepadanya bagaikan anaknya sendiri. Seperti keluarga sendiri, keluarga pamannya pun taat menjalankan agama Islam.<sup>29</sup>

Pada usia lima tahun, al-Qardhawi dimasukkan ke sebuah lembaga pendidikan al-Qur'an (*kuttab*), dan di sana dia mulai menghafal al-Qur'an. Pada usia tujuh tahun, disamping tetap mendapatkan pendidikan di *kuttab* tersebut, dia juga dimasukkan ke Sekolah Dasar al-Ilzamiyah, sebuah sekolah yang dikelola Departemen Pendidikan Mesir. Hingga usia sepuluh tahun Yusuf al-Qardhawi mendapatkan pendidikan dari dua lembaga. Di pagi hari dia belajar berbagai ilmu pengetahuan umum di Sekolah Dasar al-Ilzamiyah, seperti berhitung, al-jabar, sejarah, dan ilmu kesehatan; sementara pada sore hari, dia belajar al-Qur'an, sehingga pada usia sepuluh tahun telah berhasil menghafal al-Qur'an

---

<sup>28</sup> Nasab al-Qardhawi merujuk pada sebuah perkampungan yang bernama al-Qardhah di Propinsi Kafu Syaikh, Mesir. Lihat Akram Kassab, *al-Manhaj al-Dakwiyu' inda al-Qardhawi*, Terj., (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), hal. 5.

<sup>29</sup> Ishom Talimah, *Al-Qaradhawi Faqihan*, Terj. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), hal. 3.

dan menguasai ilmu tilawah.<sup>30</sup> Sejak saat itu, dia sering ditunjuk menjadi imam oleh penduduk desanya, terutama pada sholat-sholat *jahriyah*, seperti sholat maghrib, isya, dan subuh.<sup>31</sup>

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di Sekolah Dasar al-Ilzamiyah, al-Qardhawi melanjutkan pendidikan ke sekolah lanjutan tingkat pertama dan sekolah menengah umum di Thantha dan berhasil menyelesaikan pendidikan tingkat menengah dengan prestasi yang memuaskan dan tetap mempertahankan prestasi itu ketika dia menempuh Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar Mesir. Dari universitas ini al-Qardhawi lulus dengan predikat terbaik pada tahun 1952-1953.<sup>32</sup>

Tidak puas dengan pendidikan di Fakultas Ushuluddin, Yusuf al-Qardhawi kemudian masuk jurusan Bahasa Arab di universitas yang sama, yang dilaluinya selama dua tahun. Pada jurusan ini dia pun lulus dengan peringkat pertama di antara lima ratus mahasiswa. Pada tahun 1957, al-Qardhawi melanjutkan studinya ke Ma'had al-Buhuts wa ad-Dirasat al-'Arabiyah al-'Aliyah (Lembaga Tinggi Riset dan Kajian Kearaban), sebuah lembaga studi yang berada di bawah Liga Arab, selama tiga tahun. Pada lembaga ini dia memperoleh diploma tinggi dari jurusan Bahasa dan Sastra Arab.<sup>33</sup>

Bersamaan dengan itu, masih pada tahun 1957, Yusuf al-Qardhawi melanjutkan studi pada Program Pascasarjana (*Dirasat al-'Ulya*) Universitas al-Azhar Mesir dengan konsentrasi ilmu tafsir hadis. Al-Qardhawi menyelesaikannya dalam waktu tiga tahun, yaitu

---

<sup>30</sup> Sulaiman bin Shalih al-Khurasani, *Al-Qardhawi fi al-Mizan*, Terj., Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2003, hal. 7. Lihat pula Amru Abdul Karim Sa'dawi, *Qadhaya al-Mar'at fi fiqh al-Qardhawi*, Terj., Cet. 1, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), hal. 7.

<sup>31</sup> Ishom Talima, *loc.cit.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, hal. 4.

<sup>33</sup> *Ibid.*

pada tahun 1960. Setelah itu, al-Qardhawi melanjutkan studi pada program doktoral pada fakultas dan konsentrasi yang sama dengan judul disertasi *al-Zakat fi al-Islam*. Disertasi itu direncanakan akan selesai dalam waktu dua tahun, tetapi karena terjadi krisis politik di Mesir sehingga penyelesaiannya tertunda selama tiga belas tahun dan al-Qardhawi berhasil lulus meraih gelar doktor dengan prediket amat baik (*summa cum laude*) pada tahun 1973.<sup>34</sup>

Dilihat dari perjalanan pendidikannya, dapat diketahui bahwa Yusuf al-Qardhawi memang menguasai hampir seluruh bidang kajian keagamaan Islam. Dia menguasai masalah akidah dan teologi Islam, bahasa dan sastra Arab, serta sejarah dan peradaban dari Ma'had al-Buhuts wa ad-Dirasat al-'Arabiyah al-'Aliyah. Dia juga menguasai ilmu tafsir dan hadis ketika dia melanjutkan studi pada tingkat magister dan doktoral di Universitas al-Azhar. Ini semua ditambah lagi dengan bacaan yang luas, baik di bidang ilmu Islam maupun ilmu pada umumnya.

Meskipun al-Qardhawi berasal dari fakultas ushuluddin yang mengkaji masalah akidah, tafsir dan hadis, bukan berarti al-Qardhawi tidak mendalami masalah-masalah hukum Islam, seperti fikih dan ushul fikih. Jika dicermati spesialisasi yang ditekuni al-Qardhawi, maka dapat dikatakan bahwa tafsir hadis itulah sumber utama hukum Islam, dan bahasa Arab merupakan alat utama untuk memahami tafsir hadis. Selain itu, ilmu ushul fikih itu sendiri sebenarnya merupakan ilmu yang diramu dari berbagai ilmu, yaitu bahasa Arab, ilmu tauhid, dan ilmu *maqashid al-syari'at*.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

## B. Karir dan Aktivitas

Karir al-Qardhawi berawal sebagai penceramah dan pengajar di berbagai masjid dan menjadi pengawas pada *ma'had al-aimmah*, akademi para Imam, lembaga yang berada di bawah Kementerian Wakaf Mesir pada tahun 1956. Setelah itu dia pindah ke bagian administrasi umum untuk masalah-masalah budaya Islam di Universitas al-Azhar Mesir pada tahun 1959.<sup>35</sup> Di tempat ini, dia bertugas sebagai pengawas hasil cetakan dan seluruh pekerjaan yang menyangkut teknis pada bidang dakwah.<sup>36</sup>

Pada saat yang sama, al-Qardhawi menjadi dosen pada fakultas Ushuluddin, Universitas Al-Azhar. Pada masa pemerintahan Presiden Jamal Abd Naser, gerakan Ikhwanul Muslimin<sup>37</sup> dinyatakan sebagai organisasi terlarang. Al-Qardhawi, salah satu aktivis gerakan tersebut, dilarang mengajar dan memberikan ceramah/khutbah karena dia ditengarai sebagai tokoh yang akan berpengaruh. Namun, karena semangat keislamannya yang tinggi, al-Qardhawi beralih pada kegiatan penelitian ilmiah dengan menulis buku dan artikel. Sementara itu, para aktivis gerakan Ikhwanul Muslimin tetap memperluas jaringan aktivitasnya secara rahasia, baik di dalam maupun di luar Mesir, seperti Syiria dan negara Arab lainnya. Kondisi ini, mengakibatkan sebagian tokoh dan ilmuwan gerakan ini dipenjara dan dihukum mati oleh pemerintah Mesir, seperti Hasan al-Banna, Abdul Qadir Audah, dan Sayyid Quthub.

---

<sup>35</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Pokok-pokok Pikiran Nasyid Islami*, (Bandung: Sinar Algensindo, 1995), hal. 3.

<sup>36</sup>Akram Kassab, *op. cit*, hal. 68.

<sup>37</sup> Ikhwanul Muslimin adalah gerakan Islam modern yang besar. Gerakan ini didirikan oleh Hasan al-Banna pada tahun 1928. Tujuannya adalah menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum, menerapkan syari'at di berbagai sector kehidupan, bersikap keras menghadapi politik pemisahan agama dari negara, berdakwah untuk meninggikan kalimat Allah di muka bumi melalui berbagai gerakan internasional tanpa memandang perbedaan negara. Melalui dakwahnya, Ikhwanul Muslimin membentuk pemuda yang mampu memperbaiki diri sendiri dan lingkungannya. Pengikut dan simpatisan dari organisasi ini tersebar luas di hampir seluruh Negara berpenduduk muslim dan dianggap sebagai organisasi Islam terpenting di dunia. Lihat Akram Kassab, *op. cit*, hal. 10.

Krisis sosial politik Mesir memaksa al-Qardhawi hijrah ke Qatar. Sebelum memutuskan hijrah ke Qatar, dia bahkan sempat beberapa kali ditahan oleh penguasa Mesir karena aktivitasnya mendukung gerakan Ikhwanul Muslimin. Yusuf al-Qardhawi masuk gerakan Ikhwanul Muslimin, karena sejak berusia muda dia sudah mengagumi Hasan al-Banna (1906-1949), pendiri dan pemimpin karismatik organisasi Ikhwanul Muslimin. Al-Qardhawi aktif mengikuti kegiatan organisasi ini sejak dia duduk di bangku sekolah lanjutan, bahkan terlibat dalam menggerakkan serta memimpin demonstrasi, baik dalam menentang imperialisme Inggris maupun menentang kebijakan pemerintahan Mesir yang dinilai tidak sejalan dengan aspirasi umat Islam. Aktivitas seperti itulah yang menyebabkan al-Qardhawi beberapa kali dipenjarakan, selama dua bulan pada tahun 1954, dua puluh bulan pada tahun 1955-1956, dan lima puluh hari pada tahun 1962. Setelah keluar dari tahanan, sekitar tahun 1970-an, Yusuf al-Qardhawi memutuskan hijrah ke Doha, Qatar dan secara resmi dia menjadi warga negara Qatar.<sup>38</sup>

Selama di Qatar, bersama teman seangkatannya, al-Qardhawi mendirikan Madrasah Ma'had ad-Dini (Institut Agama), yang merupakan cikal bakal Fakultas Syari'ah Qatar. Sebelumnya, pada tahun 1961, dia pernah ditugaskan sebagai tenaga bantuan untuk menjadi kepala sekolah pada sebuah sekolah menengah di Qatar. Dengan semangat dan integritas tinggi, al-Qardhawi melakukan pengembangan dan peningkatan yang sangat bagus di tempat itu dan sukses meletakkan dasar-dasar yang kuat dalam bidang pendidikan dengan menggabungkan antara khazanah lama dan kemodernan pada saat bersamaan. Al-Qardhawi bekerja di sekolah ini hingga tahun 1973.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Sulaiman bin Shalih al-Kusyairi, *Op. cit.*, hal. 8.

<sup>39</sup> *Ibid.*

Pada tahun 1973, didirikan fakultas Tarbiyah di Qatar dan al-Qardhawi diberi kepercayaan untuk membentuk jurusan *al-dirasat al-islamiyah* (studi Islam), dan dia sendiri yang langsung menjadi ketua jurusannya. Pada tahun 1977, al-Qardhawi ditugaskan untuk memimpin pendirian dan sekaligus menjadi dekan pertama fakultas Syari'ah dan Studi Islam di Universitas Qatar. Dia menjadi dekan di fakultas itu hingga akhir tahun ajaran 1989 – 1990. Setelah jabatan dekannya berakhir, al-Qardhawi diangkat menjadi direktur *Markaz al-Buhuts li al-Sunnah wa al-Sirat al-Nabawiyah* (Pusat Riset Sunnah dan Sirah Nabi) Universitas Qatar hingga sekarang.<sup>40</sup>

Selain tugas-tugas resmi yang diamanahkan kepadanya, al-Qardhawi juga aktif di bidang dakwah. Dalam bidang ini, selain di masjid-masjid, al-Qardhawi juga aktif menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui program khusus di radio dan televisi. Diantaranya, program *Misykat al-Nubuwah* dan *Nur wa Hidayat* di radio Qatar, program acara *Hady al-Islam* yang disiarkan secara langsung oleh televisi Qatar, program *Syari'at wa al-Hayat* di televisi al-Jazirah, program *al-Muntada* di stasiun televisi Dubai. Disamping media audio visual, al-Qardhawi juga aktif menyebarkan dakwahnya melalui media cetak. Tulisan-tulisan al-Qardhawi tersebar di berbagai majalah Islam, seperti *al-Azhar*, *ad-Da'wah*, *Nurul Islam*, *Mimbar Islam*, *al-Sya'ab*, *al-Ahram*, *Afaq Arabiyah*, *Liwa' al-Islam*, *al-I'tisham* dan majalah-majalah lain di Mesir, majalah *Hadharat al-Islam* di Damaskus, *al-Wa'yu al-Islami*, *al-Mujtama'*, *al-'Arabi* di Kuwait, *al-Syihab* di Beirut, *al-Ba'ats al-Islami* di India, *al-Da'wah* di Duha, *al-Ummah* di Qatar, *Manar al-Islami* di Abu Dhabi, dan majalah *al-Muslim al-Mu'ashir* yang terbit di Libanon.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, hal. 69

<sup>41</sup> Amru Abdul Karim Sa'dawi, *op. cit.*, hal. 12

Media dakwah lain yang digunakan oleh al-Qardhawi adalah media internet. Al-Qardhawi memiliki situs internet sendiri yang dikenal dengan situs al-Qardhawi, yang dibuat oleh *Syirqah Afaq li Khidmat al-'Ilam wa al-Ma'lumat*, yakni sebuah perusahaan Qatar yang bergerak di bidang pelayanan internet dengan sistem informasi modern. Alamat dari situs tersebut adalah <http://www.qaradawi.net>. Al-Qardhawi juga mengagas proyek dakwah Islam international melalui internet dengan situs [www.islamonline.com](http://www.islamonline.com) yang dikenal dengan sebutan *Jihad al-'Ashr*. Beberapa karya al-Qardhawi bisa dibaca melalui situs tersebut, terutama pemikirannya dalam bidang fikih dan akhlak.<sup>42</sup>

Sebagai seorang ilmuwan, al-Qardhawi juga aktif mengikuti seminar dan muktamar internasional tentang Islam dan hukum Islam atas undangan berbagai universitas dan lembaga ilmu pengetahuan. Misalnya, seminar hukum Islam di Libya pada tahun 1972, muktamar ekonomi Islam pertama di Mekah, muktamar tarikh Islam di Beirut, muktamar hukum Islam di Riyadh, muktamar dakwah dan da'i di Madinah, dan muktamar pelajar Islam di Amerika Serikat dan Canada. Al-Qardhawi juga pernah beberapa kali ke Indonesia demi kepentingan yang sama.<sup>43</sup>

Kedalaman dan keluasan ilmu al-Qardhawi, membuat banyak lembaga di berbagai negara membutuhkan keahliannya. Misalnya, al-Qardhawi menjadi anggota Pusat Kajian Fikih Rabithah al-'Alam al-Islami di Mekah, Arab Saudi; Pusat Kajian Kebudayaan Islam Kerajaan Amman, Yordania; Pusat Kajian Islam di Oxford, Inggeris; Dewan Pembina dan Kurator Universitas Islamabad, Pakistan; Ketua Majlis Keilmuan pada Sekolah Tinggi

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, hal. 13; Ishom Talima, *op. cit.*, hal. 12.

<sup>43</sup> *Ibid.*, hal. 13.

Eropa untuk studi Islam di Perancis; Organisasi Dakwah Islamiyah di Khartum, Sudan; dan Dewan Pengawas Syari'ah di berbagai institusi keuangan Islam.<sup>44</sup>

Al-Qardhawi memperoleh banyak penghargaan, karena keterlibatan dan keaktifannya dalam berbagai organisasi dan lembaga internasional, diantaranya penghargaan dari Islamic Development Bank dalam bidang ekonomi Islam tahun 1411 H, penghargaan dari Raja Faisal dalam bidang studi Islam tahun 1413 H, penghargaan dari International Islamic University Malaysia atas sumbangannya di bidang ilmu pengetahuan tahun 1996, penghargaan dari Sultan Hassanul Bolkiah dalam pengabdianya terhadap fikih Islam tahun 1997, dan penghargaan dari Sultan al-'Uwais atas prestasi al-Qardhawi dalam bidang kebudayaan dan pendidikan di Emirates tahun 1999 M/1420 H.<sup>45</sup>

### C. Karya-Karya

Yusuf al-Qardhawi merupakan sosok ilmuwan dan penulis yang sangat produktif. Penguasaan yang luas dan mendalam tentang kajian keagamaan Islam tercermin pada karya ilmiahnya yang meliputi ilmu al-Qur'an, hadis, fikih dan ushul fikih, akidah dan ilmu kalam, sejarah, serta peradaban dan politik Islam, yang lebih dari seratus karya. Sebagian dari karyanya itu telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Mengenai hal ini, Abdul Aziz bin Baz<sup>46</sup> berkomentar bahwa buku-buku Yusuf al-Qardhawi memiliki bobot ilmiah dan sangat berpengaruh di dunia Islam. Di sini hanya akan

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, hal. 18-19.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Abdul Aziz bin Baz adalah salah seorang ulama terkemuka asal Saudi Arabia dan seorang mufti kerajaan. Sulaiman Sulaiman bin Shalih al-Kusyairi, *loc. cit.*

disebutkan beberapa buah buku saja dan karya-karya al-Qardhawi lainnya dapat dilihat pada daftar lampiran tesis ini.

1. *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Buku ini ditulis atas permintaan pimpinan al-Azhar, Syaikh Mahmud Syaltut. Buku *al-Halal wa al-Haram* ini merupakan buku pertama dalam bidang fikih karya Yusuf al-Qardhawi yang telah dicetak ulang dalam bahasa Arab sebanyak lima puluh kali lebih di beberapa kota, seperti Kairo, Damaskus, dan Beirut, Maroko, dan Amerika. Buku ini juga telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, seperti bahasa Inggris, Jerman, Spanyol, Cina, Persia, Turki, Rumania, Urdu dan Melayu (Indonesia dan Malaysia). Buku *al-Halal wa al-Haram* ini sebagian isinya telah dikritik oleh ulama dan dosen fakultas Syari'ah Universitas Islam Imam Muhammad Sa'ud Arab Saudi, Shaleh bin Fauzan bin Abdullah, dalam bukunya *al-'Ilam bi Naqd Kitab al-Halal wa al-Haram*. Menurut pakar hukum Islam kontemporer, Musthafa al-Zarqa', setiap keluarga muslim dianjurkan untuk membaca buku ini.<sup>47</sup>
2. *Fiqh al-Zakat*. Buku ini terdiri dari dua jilid, berasal dari disertasinya yang berjudul *al-Zakat fi al-Islam wa Atsaraha fi Hall al-Masyakil al-Ijtima'iyah* (Zakat Dalam Islam dan Pengaruhnya Bagi Solusi Problematika Sosial). Dalam bahasa Arab, buku ini telah dicetak ulang lebih dari 15 kali dan telah diterjemahkan ke berbagai bahasa dunia Islam. Pada muktamar internasional ekonomi Islam pertama di Mekah tahun 1376 H/1976 M, sebagian peserta muktamar mengusulkan agar buku ini diterjemahkan ke berbagai bahasa. Pusat riset ekonomi Islam Universitas Malik Abdul Aziz telah menterjemahkan buku ini ke dalam bahasa Inggris. Buku ini merupakan kitab pertama yang membahas secara lengkap dan luas seluk beluk hukum zakat, mulai dari zakat

---

<sup>47</sup> Ishom Talima, *op. cit.*, hal. 199.

pribadi, zakat karyawan atau zakat profesi hingga zakat lembaga atau perusahaan, sehingga Abu al-A'la al-Maududi mengatakan bahwa buku ini adalah buku terbaik di abad ini dalam bidang fikih Islam.<sup>48</sup> Kebanyakan negara-negara berpenduduk muslim menjadikan buku ini sumber rujukan pertama tentang hukum yang berhubungan dengan zakat.<sup>49</sup>

3. *Hady al-Islam Fatawa Mu'ashirah*. Buku ini terdiri dari tiga jilid, sudah dicetak ulang dalam bahasa Arab lebih dari 10 kali dan telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa dunia Islam. Pada jilid pertama, al-Qardhawi mengkhususkan pada pertanyaan-pertanyaan yang tidak membutuhkan jawaban terlalu panjang. Sedangkan jilid kedua dan ketiga dikhususkan pada pertanyaan-pertanyaan yang membutuhkan jawaban yang panjang dan rinci. Dalam buku ini tampak jelas karakteristik fikih Yusuf al-Qardhawi, diantaranya bahwa al-Qardhawi tidak pernah menyebutkan satu pendapat kecuali dia menyertakan dalil-dalilnya dari al-Qur'an dan Sunnah dan menjelaskan secara rinci hikmah yang terkandung dalam hukum itu.<sup>50</sup>
4. *Al-Ijtihad al-Mu'ashir baina al-Inhibath wa al-Infirath* (Ijtihad Kontemporer; Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan). Buku ini diterbitkan pertama kali oleh *Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyah*) pada tahun 1414 H/1994 M di Kairo. Buku *al-Ijtihad al-Mu'ashir* ini merupakan kajian analisis terhadap ijtihad kontemporer sekaligus memberikan kontribusi agar fikih Islam tetap aktual dan ijtihad tetap pada porsi yang sebenarnya.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, hal. 200.

<sup>49</sup> *Ibid.*, hal. 535.

<sup>50</sup> *Ibid.*, hal. 201-202.

#### D. Tokoh-tokoh yang Dikagumi

Sebagai seorang tokoh sekaligus ulama yang terkenal saat ini, Yusuf al-Qardhawi banyak mengagumi tokoh-tokoh dan ulama yang dipandanginya banyak memberikan kontribusi terhadap pola pikir dan semangat idealisnya. Diantara tokoh-tokoh itu ada yang dikenal langsung melalui hubungan pribadi dan sebagian yang lain dikenalnya melalui buku-buku yang ditulis oleh tokoh-tokoh tersebut, Namun, al-Qardhawi juga menjelaskan bahwa kekagumannya kepada tokoh-tokoh tersebut tidaklah sampai membuatnya *taklid*. Kekaguman itu tidak serta merta menjadikan al-Qardhawi sebagai *duplikat* dari tokoh-tokoh tersebut.<sup>51</sup>

Diantara tokoh yang dikaguminya adalah Imam Hasan al-Banna, pendiri gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Mengenai hal ini al-Qardhawi mengatakan bahwa tokoh yang paling berpengaruh terhadap pola pikir, perilaku dan perasaannya adalah Imam Hasan al-Banna. Pertemuan pertama al-Qardhawi dengan al-Banna terjadi pada saat dia duduk di bangku kelas satu sekolah dasar ketika al-Banna berkunjung ke Thanta. Al-Qardhawi langsung suka dengan ceramah al-Banna tentang hijrah yang belum pernah dia dengar sebelumnya. Al-Qardhawi juga mengikuti kunjungan Hasan al-Banna ke berbagai daerah untuk mendengarkan ceramah-ceramahnya. Al-Qardhawi juga membaca hampir semua tulisan al-Banna, baik yang berbentuk buku maupun artikel yang dimuat di majalah *al-Syabab*. Menurutnya, tulisan-tulisan al-Banna sederhana bahasanya, menyenangkan, menyentuh akal dan hati serta mudah dipahami oleh semua lapisan masyarakat. Selanjutnya al-Qardhawi menjelaskan bahwa Hasan al-Banna merupakan tokoh kharismatik yang mampu menggabungkan antara ilmu dan pendidikan, mampu

---

<sup>51</sup> Sulaiman, *op. cit.*, hal. 14

mensinergikan antara pemikiran dan gerakan, mampu mengkorelasikan antara agama dan politik, dan mampu menghubungkan antara spiritual dan semangat jihad.<sup>52</sup>

Kekaguman al-Qardhawi pada Hasan al-Banna diwujudkan pula dalam bentuk tulisan. Beberapa pokok pikiran Hasan al-Banna diuraikan al-Qardhawi secara ilmiah dalam karyanya *Nahwa Wahdah Fikrah li al-'Alamin li al-Islam, Syumul al-Islam*. Buku ini menjelaskan pemikiran Hasan al-Banna tentang prinsip pertama dari dua puluh prinsip gerakan *al-Ikhwān al-Muslīmīn*, yaitu bahwa Islam merupakan sistem komprehensif yang mencakup seluruh aspek kehidupan.<sup>53</sup> Sedangkan prinsip kedua dijelaskan al-Qardhawi dalam bukunya *Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah* (al-Qur'an dan Sunnah rujukan utama ajaran Islam) yang diterbitkan oleh Maktabah Wahbah pada tahun 1992.

Dari ungkapan al-Qardhawi tersebut dapat dinyatakan bahwa ia termasuk orang yang beruntung karena dapat berguru secara langsung kepada Hasan al-Banna yang mengajarkan berbagai hal kepadanya. Kekagumannya kepada gerakan tersebut dibuktikannya dengan menjadi aktivis gerakan itu. Dia pernah menjadi anggota departemen dakwah gerakan Ikhwanul Muslimin. Keterlibatannya sebagai aktivis Ikhwanul Muslimin membuatnya aktif menggerakkan dan memimpin demonstrasi-demonstrasi anti imperialisme Barat (Inggeris) dan anti Israel. Ia pernah dijebloskan ke dalam penjara selama sepuluh bulan tahun 1949 pada saat pemerintahan Raja Faruq. Selanjutnya, tahun 1954, saat Revolusi Mesir ia dipenjarakan selama dua puluh bulan dan pada tahun 1962, dia dipenjarakan kembali selama lima puluh hari bersama Dr. Ahmad 'Assal. Pengalaman

---

<sup>52</sup> *Ibid.*; Akram Kassab, *op. cit.*, hal. 65.

<sup>53</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Nahwa Wahdah Fikrah li al-'Alamin li al-Islam, Syumul al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991), hal. 7.

keluar masuk penjara beberapa kali membuat al-Qardhawi semakin tegar dalam menetapkan misi hidupnya dengan mengajak orang kepada ajaran Islam secara *syumuliyah*, baik dalam pemikiran, akidah, syari'ah, akhlak, politik, maupun peradaban.

Selain mengagumi tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin, seperti Syaikh al-Bahiy al-Khuliy dan Syaikh Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qardhawi juga mengagumi beberapa dosennya di Universitas al-Azhar. Misalnya, Dr. Muhammad Abdullah Darraz, penulis buku *Falsafat al-Akhlaq fi al-Islam* dan pentahqiq kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'at* karya Imam al-Syatibi. Syaikh al-Azhar, yang menurut al-Qardhawi, ilmunya sangat luas, pemikirannya murni, fasih penjelasannya, kuat agama dan bagus akhlaknya.<sup>54</sup> Dr. Muhammad Syaltut juga dikagumi al-Qardhawi, bahkan dia mempunyai hubungan pribadi yang dekat sejak sebelum Syaltut menjadi syaikh al-Azhar dan sesudahnya.<sup>55</sup> Al-Qardhawi juga mengagumi Syaikh al-Azhar, Dr. Abdul Halim Mahmud yang mengajar al-Qardhawi ilmu filsafat Islam pada tahun ketiga dan keempat di fakultas ushuluddin. Hubungan keduanya juga terus terjalin baik meskipun al-Qardhawi sudah tamat dan Abdul Halim Mahmud tidak menjabat lagi sebagai syaikh al-Azhar.<sup>56</sup>

Tokoh-tokoh lain yang dikagumi melalui karya-karyanya dan mempengaruhi corak pemikiran al-Qardhawi diantaranya adalah Imam Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H), Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah (1263-1328 M), Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (1292-1350 M), Ibnu Rusyd (w. H) dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridho (1865-1935 M).<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Amru Abdul Karim Sa'dawi, *op. cit.*, hal. 6.

<sup>55</sup> *Ibid.*, hal. 5.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, hal. 14-15.

Yusuf al-Qardhawi sangat mengagumi pemikiran Imam Abu Hamid al-Ghazali semenjak muda melalui buku-buku al-Ghazali seperti *ihya' 'Ulum al-Din* dan *Minhaj al-'Abidin*, sehingga mempengaruhi pembentukan mental dan pemikirannya. Sekalipun al-Qardhawi banyak dipengaruhi oleh buku-buku Imam al-Ghazali, namun hal tersebut tidak menghalanginya untuk memberikan penilaian dan catatan terhadap isi buku tersebut. Kekaguman al-Qardhawi kepada al-Ghazali terbukti pada karyanya yang berjudul *Imam al-Ghazali baina Madihi wa Naqidhi*. Dalam buku ini, al-Qardhawi menjelaskan posisi al-Ghazali yang sebenarnya ketika banyak orang mengkritik dan membela al-Ghazali.<sup>58</sup>

Ibnu Taimiyah yang lahir tahun 1263 M, lima tahun setelah jatuhnya Baghdad, adalah orang pertama yang mengemukakan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup. Menurutnya, ijtihad tetap terbuka dan diperlukan di setiap masa dan menolak fanatisme mazhab.<sup>59</sup> Ibnu Taimiyah bermazhab Hanbali, tetapi hasil ijtihadnya tidak selalu sama dengan hasil ijtihad Imam Ahmad, dan dia tidak menganut fanatisme mazhab. Al-Qardhawi sependapat dengan Ibnu Taimiyah dalam persoalan ini, yaitu pintu ijtihad tidak tertutup dan tidak fanatisme mazhab. Yusuf al-Qardhawi, meskipun studi fikihnya secara formal dalam mazhab Hanafi,<sup>60</sup> namun dia tidak fanatik pada pendapat Imam Abu Hanifah atau ulama Hanafiyah. Al-Qardhawi lebih mengutamakan untuk merujuk pada al-Qur'an dan Sunnah.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah, murid Ibnu Taimiyah, dalam bukunya *'Ilam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* banyak membicarakan tentang perubahan fatwa menurut perubahan

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, hal. 19.

<sup>59</sup> Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyah: Hayatuhu wa 'Ashruhu, Arauhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dar al-Fikri al-'Arabi, t.tp.), hal. 354.

<sup>60</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 1, hal. 6

zaman, tempat, keadaan dan kebiasaan serta syari'at Islam dilandasi pada kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.<sup>61</sup> Pemikiran inilah yang sering dijadikan pertimbangan oleh al-Qardhawi dalam memberikan fatwa. Kekaguman al-Qardhawi terhadap Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah tidak menghalanginya untuk berbeda pendapat dalam beberapa hal, demikian pula sikapnya terhadap ulama-ulama terdahulu.

Al-Qardhawi juga mengakui ketokohan Ibnu Rusyd, penulis kitab *Bidayat al-Mujtahid*, sebuah kitab fikih perbandingan. Kekaguman al-Qardhawi kepada Ibnu Rusyd karena luasnya pengetahuan dan keterbukaannya menerima wawasan dan ilmu dari berbagai bangsa serta mau membacanya. Sehingga al-Qardhawi menganggap Ibnu Rusyd sebagai ulama terkemuka dalam sejarah umat Islam.<sup>62</sup>

Tokoh lain yang dikagumi oleh al-Qardhawi adalah Imam Muhammad Rasyid Ridha, pendiri Sekolah al-Manar. Al-Qardhawi mengenalnya melalui majalah *al-Manar*. Kekaguman al-Qardhawi terhadap Sayyid Muhammad Rasyid Ridha terletak pada keluasan wawasannya dalam memahami ajaran Islam, pemahamannya terhadap semangat zaman, tidak fanatik, tidak bertaklid dan keinginannya yang kuat untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah seperti yang dilakukan ulama salaf.<sup>63</sup>

Dari keterangan di atas dapat dikatakan bahwa Yusuf al-Qardhawi telah menyerap berbagai ilmu pengetahuan keislaman dari berbagai sumber, baik melalui hubungan pribadi maupun melalui karya-karya mereka yang kemudian mengkrystal dalam dirinya. Selain itu, al-Qardhawi tidak membatasi diri pada ilmu-ilmu keislaman saja, tetapi dia juga mengkaji ilmu pengetahuan lainnya. Ilmu-ilmu ini perlu diketahui oleh setiap intelektual

---

<sup>61</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *op. cit.*, hal. 41 dst.

<sup>62</sup> Akram Kassab, *op. cit.*, hal. 39.

<sup>63</sup> *Ibid.*, hal. 42.

muslim, hanya saja diperlukan pula sikap kehati-hatian ketika mempelajarinya. Pernyataan Yusuf al-Qardhawi di atas juga mengisyaratkan bahwa dia memiliki keinginan yang kuat untuk mempelajari dan mendalami berbagai corak pemikiran yang berkembang di kalangan para tokoh serta berusaha untuk tidak terjebak dalam satu corak pemikiran tertentu, sehingga lahir corak pemikiran baru versi Yusuf al-Qardhawi.

Kitab-kitab yang disebutkan oleh al-Qardhawi di atas adalah kitab-kitab penganut paham Asy'ariyah dan kitab-kitab itu telah dipelajarinya sejak masih di Ibtidaiyah. Ini berarti, pemikiran-pemikiran Asy'ariyah memberikan pengaruh yang sangat besar kepada al-Qardhawi. Namun, selanjutnya al-Qardhawi mengatakan:

“Tetapi, sejalan dengan meluasnya pengetahuan dan pengenalan terhadap berbagai lembaga pendidikan serta pemikiran yang beraneka ragam, maka memungkinkan bagi saya untuk mengatakan bahwa memang ada beberapa perubahan dalam diri saya. Dulu sewaktu masih muda, saya sangat kagum kepada Imam Abu Hamid al-Ghazali, yang kitab-kitabnya menjadi bahan bacaan saya pertama kali, khususnya kitab *Ihya 'Ulumuddin* dan *Minhajul 'Abidin*.” Setelah saya diperkenankan meninjau lembaga pendidikan Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah dan muridnya Ibnu al-Qayyim serta yang lainnya, saya mendapatkan warna baru yang tidak terdapat di lembaga Imam al-Ghazali. Sehingga saya menganggap lembaga pendidikan ini sebagai penyempurna bagi lembaga pendidikan sebelumnya. Antara keduanya terdapat unsur penyempurnaan bukan pertentangan, kesesuaian bukan perselisihan. Dan mungkin, inilah jalur bagi perjalanan pemikiran saya. Saya sama sekali tidak pernah fanatik terhadap lembaga pendidikan tertentu dan tidak juga kepada syaikhnya, tetapi saya melihat semua sisi dengan berpandangan orang yang mengambil kebaikan dari setiap orang dengan jalan tertentu.”<sup>64</sup>

Pernyataan Yusuf al-Qardhawi di atas mengisyaratkan bahwa ia memiliki keinginan kuat untuk mempelajari dan mendalami berbagai corak pemikiran yang berkembang di kalangan para tokoh serta berusaha untuk tidak terjebak dalam satu corak pemikiran tertentu, sehingga lahir corak pemikiran baru “ala” Yusuf al-Qardhawi.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, hal. 14-15.

Di antara karya-karya Yusuf al-Qardhawi tersebut adalah :<sup>65</sup>

a. Bidang Fikih dan Ushul Fikih

1. *Al-halal wa al-Haram fi al-Islam*
2. *Hady al-Islam Fatawa al-Mu'ashirah (3 juz), dan juz ke-4 sedang dicetak*
3. *Syari'at al-Islam Shalihah li al-Tatbiq fi kulli makan wa zaman*
4. *Al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiyah*
5. *Madkhal li Dirasat al-Syari'at al-Islamiyah*
6. *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam*
7. *Taysir al-Fiqh al-Muslim al-Mu'ashir 1*
8. *Al-Fatwa baina al-Indhibath wa Tasayyub*
9. *'Awamil al-Sa'at wa al-Murunat fi al-Syari'at al-Islamiyah*
10. *Al-Fiqh al-Islam baina al-Ashlah wa al-Tajdid*
11. *Al-Ijtihad al-Mu'ashir baina al-Indhibath wa al-Infirath*
12. *Ziwaj al-Misyar Haqiqatuhu wa Hukmuhu*
13. *Al-Dhawabith al-Syari'at li Binaa al-Masajid*
14. *Al-Ghina' wa al-Musiqa fi Dhau'i al-Kitab wa al-Sunnah*
15. *Fiqh al-Aulawiyat*
16. *Fiqh al-Shiyam*
17. *Assunnah wa al-Bid'ah*
18. *Fiqh al-Lahwi wa at-Tarwih*
19. *Fiqh al-Maqashid*
20. *Mi'ah Su'al 'an al-Haj wa al-'Umrah wa al-Ubhiyah*

---

<sup>65</sup> Sulaiman., hal. 10-13. Lihat pula Ishom Talimah, *Op. cit.*, hal. 35-39.

b. *Bidang Ekonomi Islam*

1. *Fiqh al-Zakat 2 Juz*
2. *Musykilat al-Faqr wa Kaifa 'Ajalaha al-Islam*
3. *Bai' al-Murabahah li al-Amir bi al-Syira'*
4. *fawaid al-Bunuk Hiya al-Riba al-Haram*
5. *Daur al-Qiyam wa al-Akhlaq fi al-Iqtishad al-Islami*

c. *Bidang Ulumul Qur'an dan Sunnah*

1. *Al-Shabr wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karim*
2. *Al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karim*
3. *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Qur'an al-'Azhim*
4. *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*
5. *Tafsir Surat al-Ra'd*
6. *Al-Madkhal li Dirasat al-Sunnah al-Nabawiyah*
7. *Al-Muntaqa fi al-Targhib wa al-Tarhib 2 juz*
8. *Al-Sunnah Mashdar li al-Ma'rifat wa al-Hadharat*
9. *Nahwa al-Mausu'at li al-Hadis al-nabawi*
10. *Quthuf Daniyah min al-Kitab wa al-Sunnah*

d. *Bidang Akidah*

1. *Al-Iman wa al-Hayat*
2. *Mauqif al-Islam min KUfr al-Yahud wa al-Nashara*
3. *Al-Iman bi al-Qodr*
4. *Wujudullah*
5. *Haqiqat al-Tauhid*

e. *Bidang Akhlak*

1. *Al-Hayat al-Rabbaniyah wa al-'Ilm*
2. *Al-Niat wa al-Ikhlash*
3. *Al-Tawakkul*
4. *Al-Taubat ila Allah*

f. *Bidang Dakwah dan Tarbiyah*

1. *Tsaqafat al-Da'iyah*
2. *Al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Madrasatu Hasan al-Banna*
3. *Al-Ikhwān al-Muslimin 70 'Aman fi al-Da'wah wa al-Tarbiyah*
4. *Al-Rasul wa al-'Ilm*
5. *Risalat al-Azhar baina al-Ams wa al-yaum wa al-Ghad*
6. *Al-Waqt fi al-Hayat al-Muslim*

g. *Bidang Gerakan dan Kebangkitan Islam*

1. *Al-Shahwah al-Islamiyah baina al-Juhud wa al-Taharruf*
2. *Al-Shahwah al-Islamiyah wa Humum al-Wathan al-'Arab al-Islam*
3. *Al-Shahwah al-Islamiyah baina al-Ikhtilaf al-Masyru' wa al-Tafarruq al-Madzmum*
4. *Min Ajli Shahwah Rasyidah Tujaddid al-Din wa Tanhad bi al-Dunya*
5. *Aina al-Khalal*
6. *Awlawiyat al-Harakat al-Islamiyah fi al-Marhalat al-Qadimah*
7. *Al-Islam wa al-'Almaniyyat Wajhan bi Wajhin*
8. *Al-Tsaqafat al-'Arabiyyah al-Islamiyah baina al-Ashlah wa al-Mu'asharah*
9. *Malamih al-Mujtama' al-Islam alladzi Nursyiduhu*
10. *Ghairul Musliminfi al-Mujtama' al-Islam*

11. *Syari'at al-Islam Shalihah li al-Tathbbiq fi kulli Zaman wa Makan*
  12. *Al-Ummat al-Islamiyah Haqiqah la Wahm*
  13. *Zhahirat al-Ghuluwfi al-Tafkir*
  14. *Al-Hulul al-Mustawridah wa Kaifa Janat 'ala Ummatina*
  15. *Al-Hill al-Islam Faridhat wa Dharurat*
  16. *Bayyin al-Hill al-Islam wa Syubhat al-'Ilmaniyyin wa al-Mutagharrabin*
  17. *Dars al-Nakhbat al-Tsaniyah*
  18. *Jail al-Nashr al-Mansyud*
  19. *al-Nas wa al-Haq*
  20. *Ummatuna baina al-Qarnain*
  21. *Al-Din fi 'Ashr al-'Ilm*
  22. *Al-Islam wa al-Fan*
  23. *Jarimat al-Riddah wa 'Uqubat al-Murtad fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*
  24. *Al-'Aqaliyat al-Diniyah wa al-Hill al-Islami*
  25. *Al-Mubasasyirat bi Intishar al-Islam*
  26. *Al-Mustaqbal al-Ushuliyah al-Islamiyah*
  27. *Al-Quds Qadhiyat Kulli Muslim*
  28. *Al-Muslimun wa al-'Awwamah*
- h. *Bidang Penyatuan Pemikiran dan Politik Islam*
1. *Syumul al-Islam*
  2. *Al-Marji'iyat al-'Ulya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah*
  3. *Mauqif al-Islam min al-Ilham wa al-Kasyf wa al-Ru'a wa min al-Tamaim wa al-Kahanah wa al-Ruqa*

4. *Al-Siyasah al-Syar'iyyat fi Dhau' al-Nushus al-Syar'i'at wa Maqashidina*
  5. *Al-Din wa al-Siyasah*
  6. *Min fiqh ad-Daulah fi al-Islam*
- i. *Bidang Pengetahuan Islam Umum*
1. *Al-'Ibadat fi al-Islam*
  2. *Al-Khashais al-'Ammah li al-Islam*
  3. *Madkhal li Ma'rifat al-Islam*
  4. *Al-Islam Hadharat al-Ghad*
  5. *Khutbah al-ASyaikh al-Qaradhawi 2 Juz*
  6. *Liqaat wa Muhawwarat hawla Qadhaya al-Islam al-'Ashr*
  7. *Tsaqafatuna baina al-Infitah wa al-Inghilaq*
  8. *Qadhaya Mu'ashirat 'ala Bisath al-Bahts*
- j. *Tentang Perempuan*
1. *Al-Niqab li al-Mar'at fi al-Hayat al-Islami*
  2. *Markaz al-Mar'at fi al-Hayat al-Islami*
  3. *Fatawa li al-Mar'at al-Muslimat*
  4. *Fiqh al-'Aqaliyyat al-Muslimat*
- k. *Tentang Tokoh-tokoh Muslim*
1. *Al-Imam al-Ghazali baina Madhihi wa Naqidihi*
  2. *Al-Syaikh al-Ghazali Kama 'Araftuhu: Rihlat Nishf Qam*
  3. *Nisaa' Mu'minaat*
  4. *Al-Imam al-Juwaini Imam Haramain*
  5. *Umar bin Abdul Aziz Khamis al-Khulafa' al-Rasyidin*

*l. Bidang Sastra*

- 1. Nafahat wa Lafahat*
- 2. Almuslimun Qadimun*
- 3. Yusuf al-Shiddiq*
- 4. 'Alim wa Thaghiyat*

*m. Kaset-kaset Ceramah*

- 1. Limadza al-Islam*
- 2. Al-Islam Nadu Ilaihi*
- 3. Wajib al-Syabab al-Muslim*
- 4. Muslimat al-Ghad*
- 5. Al-Shahwat al-Islamiyah baina al-'Amal wa al-Mahadzir*
- 6. Qimat al-Insan wa Ghayat Wujudhi fi al-Islam*
- 7. Likay Tanjah Muassasah al-Zakat fi al-Tathbiq al-Mu'ashir*
- 8. Al-Tarbiyyah 'inda al-Imam al-Syatibi*
- 9. Al-Islam Kama Nu'minu bihi*
- 10. Insan Surat al-'Ashr*
- 11. Al-Salam al-Mustahil baina al-'rab wa Israel*
- 12. Al-Islam wa al-Muslimun wa 'Ulum al-Mustaqbal 'ala A'tab al-Qam al-Qadim*
- 13. Al-Muslimun wa al-Takhalluf al-'Ilm*
- 14. Al-Shahwat al-Islamiyah wa fiqh al-Awlawiyat*

## BAB III

### POLA IJTIHAD DALAM KAJIAN HUKUM ISLAM

#### A. Pengertian Pola Ijtihad

Pola berarti sistem kerja, cara kerja, model, metode, bentuk, dan struktur yang tetap. Dengan demikian, pola itu adalah sesuatu yang diterima seseorang dan dipakai sebagai pedoman sebagaimana diterimanya dari masyarakat sekelilingnya.<sup>64</sup> Nalar berarti pertimbangan tentang baik dan buruk, aktivitas yang memungkinkan seseorang berpikir logis.<sup>65</sup> Jika kata nalar diberi awalan pe dan akhiran an, maka kata itu menjadi penalaran. Penalaran berarti cara menggunakan nalar, pemikiran atau cara berpikir logis; mengembangkan sesuatu dengan nalar dan bukan dengan perasaan atau pengalaman; proses mental mengembangkan pikiran dari beberapa fakta atau prinsip.<sup>66</sup> Dalam kajian ushul fikih, yang dimaksud dengan pola penalaran di sini adalah pola ijtihad atau *istinbath*.<sup>67</sup>

Pola penalaran deduktif itu adalah prosedur kajian hukum untuk mewujudkan pemikiran-pemikiran fikih, baik berupa analisis kebahasaan (*qawa'id al-lughat*) maupun analisis nalar. Untuk itu dalam tulisan ini akan diuraikan tiga metode pengkajian hukum, yaitu metode analisis kebahasaan untuk memberikan penjelasan-penjelasan terhadap

---

<sup>64</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. Ke-8, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hal. 778-779.

<sup>65</sup> *Ibid.*, hal. 681.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Secara harfiah kata ini berarti penalaran deduktif, namun sering pula digunakan dalam arti penalaran secara umum. Dalam tulisan ini arti yang pertama yang dipilih. Istilah *istinbath* digunakan sebagai persamaan dari penggunaan istilah *ijtihad*. Meskipun untuk *ijtihad* diperlukan persyaratan yang relatif ketat jika dibandingkan dengan *istinbath*. Lihat Taqi al-Hakim, *al-Ushul al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqaran*, Cet. II, (Beirut: Dar al-Andalus, 1979), hal. 561 dan seterusnya.

makna teks al-Qur'an dan Sunnah, yang tergabung dalam kelompok pola ijtihad *bayani*; metode analisis nalar, yang secara umum terbagi dua, yaitu pola ijtihad *ta'lihi*, yang tergabung di dalamnya metode analisis *qiyas* dan metode *istihsan*; dan pola ijtihad *istishlahi* yang tergabung di dalamnya metode analisis ke-*maslahat*-an.

Dalam penelitian ini yang dimaksud dengan dalil untuk fikih hanyalah Qur'an dan Hadis Rasul saw. dan akan disebut sebagai nas atau dalil nas. Adapun dalil lainnya (*qiyas, istihsan, masalih marsalah, zarai', istishab, 'urf, dan seterusnya*) akan dianggap sebagai pola ijtihad atau *istinbat* (penalaran). Karena itu, pola ijtihad dalam penelitian ini akan mencakup apa yang dalam ushul fikih disebut sebagai *al-qawa'id al-lughawiyah, al-qawa'id at-tasyri'iyah* serta dalil-dalil selain dari al-Qur'an dan hadis tersebut.

## B. Pola Ijtihad

Ulama mengklasifikasikan kaidah-kaidah *istinbath* atau pola-pola ijtihad yang dijadikan pedoman dalam penetapan hukum ke dalam tiga kelompok, yaitu pola ijtihad *bayani*, pola ijtihad *ta'lihi*, dan pola ijtihad *istishlahi*.<sup>68</sup>

### 1. Pola Ijtihad *Bayani*

Pola ini dipergunakan untuk menjelaskan teks al-Qur'an dan al-Sunnah dalam menetapkan hukum dengan menggunakan analisis kebahasaan. Yang dimaksud dengan pola penalaran *bayani* adalah penalaran yang pada dasarnya bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan. Kaidah-kaidah kebahasaan tersebut adalah kaidah-kaidah

---

<sup>68</sup> Klasifikasi seperti ini, diberikan oleh ad-Dawalibi, dalam bukunya, *al-Madkhal ila 'Ilm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid), 1965. Beliau membaginya kepada: *al-ijtihad al-bayani, al-ijtihad al-qiyasi, dan al-ijtihad al-istishlahi*. Tetapi dia sendiri tidak puas dengan klasifikasi ini, karena tidak tegas kriterianya. *Istihsan* dapat masuk ke dalam kategori *qiyasi*, tetapi mungkin juga masuk ke dalam kategori *istishlahi*. Lihat buku tersebut hal. 389 dan 422.

yang dirumuskan oleh para ahli bahasa dan kemudian diadopsi oleh para ulama ushul untuk melakukan pemahaman terhadap makna *lafazh* sebagai hasil analisis induktif dari tradisi kebahasaan bangsa Arab sendiri.<sup>69</sup> Dalam ushul fikih, kaidah-kaidah ini telah dikembangkan sedemikian rupa, di bawah judul *al-qawa'id al-lughawiyah* atau *al-qawa'id al-istinbathiyah*.

Pembahasan metode bayani ini dalam kajian ushul fiqh mencakup :

a. Analisis berdasarkan segi makna lafaz (*bi i'tibar al-lafdz lil ma'na*).

Dari segi makna lafaz, ada suatu lafaz yang ditempatkan untuk menunjukkan suatu makna tertentu (*khas*) dan adapula suatu lafaz yang ditempatkan untuk menunjukkan makna umum (*'am*); ada lafaz yang mengacu pada dua makna atau lebih (*musytarak*) dan ada pula dua lafaz atau lebih yang mengacu pada satu makna (*muradif*), dan ada pula lafaz jamak yang mencakup satuan-satuan yang banyak akan tetapi tidak mencakup seluruh satuan yang dimasukkan ke dalamnya (*jama' munakkar*).<sup>70</sup>

b. Analisis berdasarkan segi pemakaian makna (*bi i'tibar isti'mal al-lafaz fil ma'na*).

Dari segi pemakaian arti, ada lafaz yang menunjuk kepada pengertian asli (*al-haqiqah*) dan ada pula yang menunjuk pengertian lain yang bukan makna asli, karena ada satu indikasi yang menghendaki demikian (*majaz*). Selain itu, ada pula lafaz yang mengacu pada pengertian yang jelas karena pengertian tersebut telah lazim dipakai (*sharih*), dan ada pula lafaz yang samar maksudnya karena baru diketahui ketika ada

---

<sup>69</sup> Ali Hasbalah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), hal. 203.

<sup>70</sup> As-Sarkhasi, *Ushul as-Sarkhasi*, Jilid 1, dengan tahqiq Abu al-Wafa' al-Afghani, (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1372 H), hal. 11 dst.

indikasi lain yang membantu untuk mengetahui maknanya (*kinayah*).<sup>71</sup> Rumusan hukum yang diperoleh melalui analisa *majaz* sama kuatnya dengan rumusan hukum yang diperoleh melalui analisa *haqiqat*. Para ulama Syafi'i berpendapat bahwa suatu lafaz boleh dipahami melalui analisis *majaz* apabila tidak dapat dipahami melalui analisis *haqiqat*.<sup>72</sup> Sementara ulama Hanafiah berpendapat bahwa analisis *majaz* merupakan salah satu alternatif pendekatan pemahaman yang sama posisinya dengan pendekatan analisis *haqiqat*.<sup>73</sup> Dengan demikian, bagi ulama Hanafiah, analisis makna lafaz dengan pendekatan *majaz* dapat dilakukan sesuai dengan kepentingan *furu'* dan tidak mesti selalu didahului dengan analisis *haqiqat*.

- c. Analisis berdasarkan segi terang dan samarnya makna (*bi i'tibar dalalah al-lafdz 'ala al-ma'na bi hasab zuhur al-ma'n wal khafaih*).

Dari segi terang dan samarnya makna, ada lafaz yang petunjuk maknanya jelas tanpa memerlukan lafaz lain untuk menjelaskannya (*wadh'ih ad-dalalah*) dan ada pula yang tidak jelas petunjuk maknanya kecuali ada lafaz lain yang membantu untuk menjelaskannya (*khafi ad-dalalah*). Lafaz-lafaz yang petunjuk maknanya jelas dalam menyatakan pesan hukumnya terdiri dari *muhkam*, *mufassar*, *nas*, dan *zahir*, sedangkan lafaz yang kurang jelas dalam menyatakan pesan hukumnya terdiri dari *mutasyabih*, *mujmal*, *musykil*, dan *al-khafi*.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Muassasat al-Risalat, 1987), hal. 299.

<sup>72</sup> Ali Hasbalah, *Op. cit.*, hal. 254.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, hal. 270, 263; Abdul Karim Zaidan, *Op. cit.*, hal. 338-340. Lihat pula Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kaheerah: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), hal. 122-128.

- d. Analisis berdasarkan segi penunjukan lafaz kepada makna menurut maksud pencipta nash (*bi i'tibar kaifiyah dalalah al-lafdz ala al-ma'na*).

Dari segi penunjukan lafaz pada makna menurut maksud pencipta nash, ada lafaz yang petunjuk teksnya mengacu pada ungkapan eksplisit (*al-manthuq*) dan ada lafaz yang petunjuk teksnya mengacu pada makna implisit (*al-mafhum*).<sup>75</sup> Sementara itu ulama Hanafiyah menggunakan sistem analisis yang lain, yakni pendekatan analisis '*ibarat al-nas, isyarat al-nas, dalalat al-nas dan dalalat al-iqtidha*'.<sup>76</sup> Perbedaan antara dua sistem analisis tersebut hanyalah terletak pada analisis *mafhum* yang dikembangkan oleh para ulama Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah. Cakupan pada *mafhum muwafaqat* yang identik dengan *dalalat al-nas* dalam sistem analisis Hanafiyah diperluas menjadi dua kategori, yaitu *lahn al-khithab* dan *fahwa al-khithab*. Kemudian mereka juga mengembangkan sistem analisis *mafhum mukhalafah* yang tidak dikenal dalam sistem analisis Hanafiyah.

Selain itu termasuk dalam metode ini adalah tata cara penyelesaian dalil-dalil yang secara lahiriah terlihat bertentangan (*ta'arudh al-adillah*), yang mencakup: kompromi antara nash-nash yang berlawanan (*al-jam'u wa al-taufiq*), mengamalkan dalil yang lebih kuat dan menegasikan yang lebih lemah (*tarjih*), menghapus ketentuan

---

<sup>75</sup> Sistem analisis model ini dianut oleh Jumhur ulama Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah.

<sup>76</sup> *Ibarat al-nas* adalah sistem analisis untuk menemukan pesan hukum dari ungkapan lafaz, baik makna semantiknya secara langsung maupun makna hukum yang dapat dipahami melalui analisis interpretasi terhadap lafaz tersebut; *Isyarat al-nas* adalah sistem analisis makna hukum yang ditunjukkan lafaz bukan melihat pada ungkapannya, tetapi pada logika yang ditimbulkannya; *Dalalat al-nas* adalah sistem analisis petunjuk lafaz hukum tidak hanya mengacu kepada sesuatu yang diungkapkan, tetapi juga menjangkau perbuatan di luar ungkapan lafaz karena terdapat kesamaan '*illat*'; *Dalalat al-iqtidha*' adalah sistem analisis makna hukum dari lafaz dengan mengkaji penggalan kata yang tersembunyi dalam komposisi kalimatnya, namun ditunjukkan oleh susunan kalimat itu sendiri sehingga kalimat itu menjadi lebih dapat dipahami pesan hukumnya secara benar. Lihat Ali Hasbalah, *op. cit.*, hal. 272-278.

dalil yang datangnya lebih dulu (*naskh-mansukh*), atau tidak mengamalkan kedua dalil tersebut dan berpaling kepada dalil lain (*tawaqquf*).<sup>77</sup>

Berbeda dengan pendapat Jumhur ulama, kalangan Hanafiyah berpendapat bahwa dalam menyelesaikan dua dalil yang bertentangan, mereka terlebih dahulu melihat mana dalil tersebut yang lebih dulu diturunkan. Jika hal itu bisa diketahui, maka dalil yang turun lebih dahulu di*nasakh* oleh dalil yang turun belakangan. Jika ternyata tidak bisa diketahui mana dalil yang lebih dahulu diturunkan dan mana yang belakangan, maka cara yang ditempuh adalah dengan *mentarjih*, yaitu mencari dalil yang lebih kuat di antaranya. Jika cara ini juga tidak bisa dilakukan, maka sedapat mungkin mereka mengkompromikan kedua dalil tersebut (*al-jam'u*). Jika cara ini belum juga bisa dilakukan, maka mereka meninggalkan kedua dalil tersebut (*al-suquth*). Keempat cara ini dalam penerapannya harus secara berurutan.<sup>78</sup>

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa dalam mengatasi dua dalil yang saling bertentangan, terdapat perbedaan metode di kalangan para ulama ushul fikih. Dalam hal ini, jumhur ulama secara berurutan menggunakan metode *al-jam'u*, *al-tarjih*, *al-nasakh*, dan terakhir adalah *al-tawaqquf*. Sementara itu, ulama Hanafiyah secara berurutan menggunakan metode *al-nasakh*, *al-tarjih*, *al-jam'u*, dan *al-suquth*. Perbedaan metode dalam menyelesaikan *al-ta'arudh* ini membawa dampak pada perbedaan produk hukum yang ditetapkan oleh kedua kelompok ulama tersebut.

---

<sup>77</sup> Ini adalah cara yang ditempuh oleh jumhur ulama dalam menyelesaikan dalil-dalil yang secara zahir nampak bertentangan, lihat Abd Latif Abdullah Aziz al-Barzanji, *al-Ta'arudh wa al-Tarjih baina Adillat al-Syar'iyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), Cet. Ke-1, Jilid 1, hal. 167 dst. Lihat juga al-Ghazali, Jilid 2, *op. cit.*, hal. 136. Juga Ibnu Qudamah, *Faughat al-Nazhir wa Junnah al-Mu'azhir*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1978), Jilid 2, hal. 457. Juga Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, (Beirut: Dar al-Fikri, t.th.), hal. 224.

<sup>78</sup> Al-Barzanji, *op.cit.*, Jilid 1, hal. 171.

## 2. Pola Ijtihad *Ta'lili*

Para ulama fikih sejak generasi salaf telah merumuskan kaidah-kaidah atau cara-cara<sup>79</sup> penalaran hukum Islam untuk menyelesaikan berbagai persoalan aktual yang muncul dalam kehidupan masyarakat. Salah satu metode analisis hukum tersebut adalah metode penalaran *ta'lili*. Metode ini digunakan untuk menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam *nash* baik secara *qathi* maupun *dzanni*, dan tidak juga ada *ijma'* yang menetapkan hukumnya, namun hukumnya tersirat dalam dalil yang ada. *Istinbath* seperti ini ditujukan untuk menetapkan hukum suatu peristiwa dengan merujuk kepada kejadian yang telah ada hukumnya karena antara kedua peristiwa itu terdapat kesamaan *'illat*<sup>80</sup> hukum.

---

<sup>79</sup> Cara dalam bahasa Arab biasa disebut *thariqat* (jalan) atau *kaifiyat* (cara-cara), dan dalam bahasa Indonesia dapat dipadankan dengan metode, yang berasal dari bahasa Inggris: *method*, yang sebenarnya juga berasal dari bahasa Yunani: *meta* (melalui) dan *hodos* (jalan). Dengan demikian dari segi makna kebahasaannya, metode berarti jalan yang dilalui dan kini istilah tersebut biasa digunakan untuk mengungkapkan makna cara-cara sebagaimana *thariqat* atau *kaifiyat* dalam bahasa Arab. Lihat Muzayin Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), hal. 97.

<sup>80</sup> Secara etimologi, *'illat* berarti nama bagi sesuatu yang menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya. Misalnya, penyakit disebut *'illat* karena dengan adanya penyakit kondisi tubuh manusia berubah dari sehat menjadi sakit. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Mustashfa fi 'Ilm Ushul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1983), hal. 96. Ada juga yang berpendapat *'illat* secara etimologi adalah sebab. Lihat Abd al-Hakim Abd al-Rahman, *Mabahits 'Illat fi al-Qiyas 'inda al-Ushuliyyin*, hal. 68. Secara terminologi, *'illat* adalah sifat yang terdapat dalam hukum *ashal* yang digunakan sebagai dasar hukum, yang dengan sifat tersebut akan diketahui hukum dalam *furu'*. Lihat Abd Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, *op. cit.*, hal. 63. Misalnya, memabukkan adalah sifat yang ada dalam khamar, yang kemudian menjadi dasar diharamkannya khamar. Dengan *'illat* tersebut dapat diketahui haramnya semua minuman yang memabukkan.

Dalam hal ini, mujtahid menetapkan hukum suatu peristiwa berdasarkan pada kejadian yang telah ada nashnya. *Istinbath* jenis ini dilakukan melalui metode *qiyas*<sup>81</sup> dan *istihsan*.<sup>82</sup>

Penalaran yang dipakai berusaha melihat apa yang melatarbelakangi suatu ketentuan hukum dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Dengan kata lain, apa yang menjadi *'illat* dari suatu peraturan. Menurut ulama, semua ketentuan hukum mengandung *'illat*, karena tidak mungkin *Syar'i* memberikan peraturan tanpa tujuan dan maksud yang baik.<sup>83</sup> Berdasarkan kegunaan praktisnya, *'illat* dapat dibedakan kepada tiga kategori, yaitu *'illat tasyri'i*, *'illat qiyasi*, dan *'illat istihsani*.<sup>84</sup>

- a. *'illat tasyri'i* ialah *'illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah suatu ketentuan dapat terus berlaku atau sudah sepatutnya berubah karena *'illat* yang mendasarinya sudah berbeda. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah *qa'idah kulliyah*: "ada dan tidaknya hukum tergantung pada *'illatnya*". Banyak ketentuan fikih yang berubah dan

---

<sup>81</sup> Meskipun kedudukan *qiyas* tidak sama dengan al-Qur'an, sunnah dan ijmak, namun *qiyas* sebagai dalil syar'i termasuk di antara empat dalil utama yang diterima secara *ittifaq*. Mereka yang menolaknya hanyalah Zahiriyah dan Auza'i dari sunni dan Ja'far al-Shadiq dari Syi'ah. Lihat Muhammad al-Khudri Bek, *op. cit.*, hal. 266; Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Mazahib al-Islamiyah fi Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*, (Kairo: Dar al-Fikri al-Arabi, t.th.), hal. 538. *Qiyas* merupakan metode ijtihad yang mendapatkan prioritas utama yang digunakan oleh mujtahid, karena *qiyas* merupakan metode ijtihad yang amat jelas dan akurat. Lihat Abd. Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' fi ma Nasha fih*, (Kuwait: Dar al-Qolam, 1972), hal. 19.

<sup>82</sup> Sebenarnya *istihsan* berada dalam ruang lingkup kajian *qiyas*. Hanya saja analogi *istihsan* tidak terikat pada keketatan analogi *qiyas* karena dimungkinkan adanya *qiyas* alternatif (*qiyas khafi*) yang terlepas dari elemen *'illat*, atas pertimbangan suatu alasan yang lebih kuat. Lingkup kajian *istihsan* lebih luas dengan menginventarisasi *'illat* sebanyak-banyaknya, serta mengembangkan alternatif *asal* yang bervariasi sehingga dapat mengemukakan berbagai pilihan hukum untuk dikaji lebih lanjut mana diantaranya yang lebih kuat dengan melihat kepada kepentingan sosiologis. Lihat *Ibid.*, hal. 69.

<sup>83</sup> Jumhur ulama ushul fikih berpendapat bahwa perintah dan larangan Allah mempunyai sasaran yang ingin dicapai. Lebih lanjut lihat, Abu Ishaq asy-Syalabi, *Ta'lim al-Ahkam*, (Kairo: Dar an-Nahdhat al-'Arabiyyah, 1981), hal. 150 dst.

<sup>84</sup> Kategori ini dipinjam dari asy-Syatibi, *ibid.*, hal. 142. Para ulama membeda-bedakan *'illat* dengan cara, misalnya berdasarkan cara memperolehnya, tinggi rendah kualitasnya dan kuat lemah pengaruhnya. Tentang hal ini lihat lebih lanjut, 'Abd al-Hakim 'Abd ar-Rahman As'ad as-Sa'di, *Mabahits al-'Illat fi al-Qiyas 'inda al-Ushuliyin*, (Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1986), hal. 169-327.

berkembang berdasarkan asas ini. Perubahan tersebut dapat dilihat dari dua segi, yaitu:

*Pertama*, pemahaman tentang *'illat* hukum itu sendiri yang berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil nas yang menjadi dasarnya. Misalnya, pemahaman tentang *'illat* zakat hasil pertanian. Yang biasa dipahami sebagai *'illat*nya adalah makanan pokok, dapat disimpan lama, dan dapat ditakar, atau hasil dari tanaman yang ditanam. Namun, saat ini pendapat populer menyebutkan bahwa *'illat* zakat tersebut adalah *al-mal al-nami* (harta yang produktif). Jadi, semua tanaman yang produktif wajib dikeluarkan zakatnya.<sup>85</sup>

*Kedua*, pemahaman terhadap *'illat* masih tetap seperti semula, namun maksud tersebut akan tercapai dengan lebih baik dan sempurna jika bentuk implementasi hukumnya diubah. Contoh populer untuk hal ini adalah pembagian tanah *al-fai'* (rampasan perang) di Irak pada masa khalifah Umar bin al-Khattab. *'Illat* pembagiannya adalah agar tidak menjadi monopoli orang-orang kaya saja.<sup>86</sup> Pada masa Rasulullah SAW, kebun-kebun orang Yahudi yang kalah perang di Madinah dan Khaibar dibagi-bagikan kepada kaum muslimin. Akan tetapi Umar bin al-Khattab mengambil kebijakan tidak membagi-bagikan lahan-lahan pertanian di Irak, yang subur dan luas, se usai perang. Menurutnya, pembagian itu akan melahirkan sekelompok orang kaya baru yang justru dihindari oleh al-Qur'an. Tanah tersebut harus menjadi milik negara dan disewakan kepada penduduk. Hasil sewaan inilah yang dibagikan kepada orang-orang yang tidak

---

<sup>85</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakat*, Jilid 1, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1973), hal. 355.

<sup>86</sup> Lihat Q.S. al-Hasyr : 7

mampu dan pihak-pihak yang memerlukan bantuan keuangan dari negara.<sup>87</sup> Contoh lain adalah mengenai musafir, sebagai *'illat* mengqashar sholat. Selama ini ukuran musafir ditentukan dengan jarak kilometer. Akan tetapi, pada zaman modern ini alat transportasi telah mengalami kemajuan yang sangat pesat jika dibandingkan pada masa Rasulullah saw, mungkin ukuran tersebut akan lebih tepat kalau dilakukan berdasarkan waktu tempuh.<sup>88</sup>

- b. *'Illat qiyasi* ialah *'illat* yang dipergunakan untuk memberlakukan suatu ketentuan *nash* pada masalah lain yang secara zahir tidak dicakupnya. Dengan kata lain, *'illat* ini digunakan untuk menjawab pertanyaan apakah *nash* yang mengatur masalah x juga berlaku untuk masalah y, yang secara harfiah tidak dicakupnya, namun di antara kedua masalah tersebut terdapat kesamaan sifat. Sifat yang sama inilah yang disebut *'illat*. Inilah yang dinamakan dengan *qiyas*. Contohnya, surat al-Ma'idah ayat 90 yang mengharamkan khamar (minuman keras yang terbuat dari perasan kurma) dengan *'illat* memabukkan. Ayat ini secara harfiah (penalaran *bayani*) tidak mencakup whisky, bir atau anggur karena bahan dasarnya bukan kurma. Tetapi hukum ketiga minuman ini disamakan dengan khamar, karena mengandung *'illat* yang sama, yaitu memabukkan.
- c. *'Illat istihsani* yaitu *'illat* pengecualian. Maksudnya, mungkin saja ada pertimbangan khusus yang menyebabkan *'illat tasyri'* tadi tidak dapat berlaku terhadap masalah yang seharusnya ia cakup, atau begitu juga *qiyas* tidak dapat diterapkan karena ada pertimbangan khusus yang menyebabkan dikecualikan. Dengan demikian, *'illat* kategori

---

<sup>87</sup> Muhammad Abd. al-Jawad, *Milkiyat al-Arafi fi al-Islam*, (Iskandariah: Mansya'at al-Ma'arif, 1972), hal. 85.

<sup>88</sup> Argumentasi ini didasarkan atas kenyataan bahwa penentuan ukuran musafir didasarkan pada perbuatan Nabi saw (hadis fi'liyah) bukan ucapan beliau. Ulama mengukur jarak yang ditempuh Nabi saw ketika melakukan sholat qashar. Mereka menggunakan jarak tempuh sebagai ukuran dan karenanya kita pun tentu boleh menggunakan waktu tempuh sebagai ukurannya.

ini mungkin ditemukan sebagai pengecualian dari yang pertama, sebagaimana mungkin juga pengecualian dari kategori yang kedua. Inilah yang dinamakan oleh ulama dengan *istihsan*.

Kriteria yang membedakan antara ketiga pengelompokan *'illat* ini hanyalah kegunaannya dan intensitas persyaratannya. Persyaratan untuk *'illat qiyasi* lebih banyak daripada persyaratan *'illat tasyri'i* dan *istihsani*. Dengan penjelasan di atas, maka dapat dinyatakan bahwa *dalil qiyas* dan *istihsan* telah *include* atau tercakup dalam penalaran *ta'lihi*.

### 3. Pola Ijtihad *Istishlahi*

Metode ini dipergunakan untuk menggali, menemukan, dan merumuskan hukum syara' dengan cara menerapkan hukum *kulli* untuk peristiwa yang ketentuan hukumnya tidak terdapat dalam *nash* baik *qath'i* ( ) maupun *dzanni* ( ), dan tidak memungkinkan mencari kaitannya dengan *nash* yang ada, belum diputuskan dengan *ijma'*, dan tidak memungkinkan dengan *qiyas* dan *istihsan*. Jadi, dasar pegangan atau pijakan dalam ijtihad bentuk ini hanyalah jiwa hukum syara' yang bertujuan untuk menciptakan mewujudkan kemaslahatan manusia baik dalam bentuk mendatangkan manfaat (*jalb al-manfa'at/* ) ataupun menolak kerusakan (*dar'u al-mafasid/* ) dalam rangka memelihara agama (*al-din*), kehidupan (*al-hayat*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*) dan harta (*al-mal*).<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> 'Izzuddin bin 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, (Kairo: al-Istiqomat, t.th.), hal. 9.

Lebih jauh para ulama telah membuat tiga kategori kemaslahatan yang menjadi sarana semua perintah dan larangan Allah SWT, yaitu *dharuriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*.<sup>90</sup> Klasifikasi ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. Urutan peringkat ini akan terlihat urgensinya manakala terjadi kontradiksi kemaslahatan antar peringkat tersebut. Dalam hal ini, peringkat *dharuriyat* menempati urutan pertama, disusul oleh peringkat *hajiyat*, kemudian peringkat *tahsiniyat*. Dalam pengertian lain, bahwa peringkat ketiga menyempumakan peringkat kedua, dan peringkat kedua melengkapikan peringkat pertama.<sup>91</sup>

Memelihara kelompok *dharuriyat* maksudnya adalah memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Kebutuhan yang esensial itu adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pemeliharaan itu berlaku dalam batas jangan sampai terancam eksistensi kelima hal pokok tersebut.<sup>92</sup> Berbeda dengan *dharuriyat*, kebutuhan dalam kelompok *hajiyat* tidak termasuk kebutuhan yang esensial, melainkan termasuk kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan dalam kehidupannya.<sup>93</sup> Tidak diperliharanya kelompok ini tidak akan mengancam eksistensi kelima pokok tersebut, tetapi hanya akan menimbulkan kesulitan

---

<sup>90</sup> Abu Ishaq asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1991), hal. 4-9. Izzuddin bin 'Abd al-Salam membuat kategori yang hampir sama, yakni *dharuriyat*, *hajiyat*, dan *tatimmat* atau *takmilat*. Lihat Izzuddin bin 'Abd al-Salam, *op. cit.*, Jilid 2, hal. 60-62. Sebelum Syatibi, al-Juwaini juga telah membuat lima kategori kemaslahatan, yakni *dharuriyat*, *al-hajat al'amma*, *makramat*, sesuatu yang tidak termasuk kelompok *dharuriyat* dan *hajiyat*, dan sesuatu yang tidak termasuk ketiga kelompok sebelumnya. Lihat Abd al-Malik ibn Yusuf al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Jilid 2, (Kairo: Dar al-Ans, 1400 H), hal. 923-930. Teori al-Juwaini ini kemudian diikuti oleh muridnya al-Ghazali. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Ushul*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1983), hal. 287-292.

<sup>91</sup> Syatibi, *loc. cit.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*

bagi *mukallaf*. Misalnya, kebutuhan akan alat transportasi, transaksi jual beli dan lainnya. Sedangkan kebutuhan dalam kelompok *tahsiniyyat* adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat seseorang dalam kehidupannya, baik dalam kehidupan masyarakat maupun di hadapan Tuhannya, sesuai dengan kepatutan.<sup>94</sup> Artinya, kebutuhan dalam kelompok ketiga ini erat kaitannya dengan upaya untuk menjaga etika atau moral seseorang sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit, apalagi mengancam kelima unsur pokok tersebut.

Penalaran yang dipakai dalam metode ini menggunakan ayat-ayat atau hadis-hadis yang mengandung konsep umum sebagai dalil atau sandarannya. Misalnya, ayat-ayat yang menyuruh berlaku adil, tidak boleh mencelakakan diri sendiri maupun orang lain, bahwa dalam setiap kesulitan pasti ada jalan keluar yang meringankannya, tujuan sesuatu peraturan adalah kemaslahatan dan lainnya.<sup>95</sup> Biasanya penalaran ini dilakukan kalau masalah yang diidentifikasi tersebut tidak dapat dikembalikan kepada sesuatu ayat atau hadis tertentu secara khusus. Dengan kata lain, tidak ada bandingan yang tepat dari zaman Nabi saw yang bisa digunakan. Misalnya, aturan untuk membuat SIM (Surat Izin Mengemudi) atau aturan lalu lintas kendaraan bermotor, tidak ada bandingannya dari sunnah Nabi Muhammad saw. Tetapi mengatur masalah tersebut, baik menerima atau menolaknya adalah perlu karena menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak. Cara kerjanya, ayat dan hadis tersebut digabungkan satu sama lain, sehingga kesimpulannya merupakan prinsip umum. Prinsip umum ini dideduksikan pada persoalan-persoalan yang ingin diselesaikan tadi.

---

<sup>94</sup> *Ibid*, hal. 5.

<sup>95</sup> *Ibid*, Jilid 2, hal. 6

Dengan uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa dalam penalaran *istishlahi* telah termasuk dalil-dalil *mashalih al-mursalah*,<sup>96</sup> dan *adz-dzari'ah*.<sup>97</sup> Dikatakan demikian, karena pertimbangan utama penerimaan kedua dalil ini oleh para ulama adalah pertimbangan kemaslahatan.

Yusuf al-Qardhawi berhasil mengembangkan teori ini dengan baik.<sup>98</sup> Sebagai contoh, persoalan bentuk sistem politik, di dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak dijelaskan secara terperinci dan pasti. Begitu juga soal penyelenggaraan mekanisme politik dan kekuasaan, seperti mengadakan pemilihan umum, membuat konstitusi, legislasi undang-undang, wakil rakyat, hubungan pemerintah dengan rakyat, dan lainnya, tidak ditegaskan dalam *nusus* secara terperinci. Sebaliknya, penentuan system lembaga politik dan Negara tersebut diserahkan kepada kebijaksanaan umat. Syari'ah hanya memberikan petunjuk yang bersifat umum dan fleksibel. Dalam al-Qur'an antara lain disebutkan "Dan bermusyawarahlah engkau dengan mereka,"<sup>99</sup> dan "jika kamu sekalian menetapkan hukum di antara orang-orang, maka tetapkanlah hukum di antara mereka dengan adil",<sup>100</sup> dan ayat-ayat lain yang senada dan sejalan dengan itu.

---

<sup>96</sup> *Maslahah al-mursalah* yaitu kajian hukum dengan mempertimbangkan dimensi kemaslahatan pada berbagai perbuatan Syari' yang tidak terjangkau oleh pernyataan eksplisit nas, tetapi masih termasuk dalam kelompok jenis perbuatan yang terakomodasi oleh nas. Lihat Husein Hamid Hasan, *Nazariyat al-Maslahat fi Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1971), hal. 87.

<sup>97</sup> *Adz-Zari'ah* adalah sesuatu yang akan membawa kepada perbuatan-perbuatan yang terlarang, maka dalam hal ini harus ditutup (*sad adz-dzari'ah*) atau yang akan membawa kepada perbuatan-perbuatan baik dan menimbulkan *maslahah* dan harus dibuka kesempatan untuk melakukannya (*fath adz-dzari'ah*). Lihat al-Syaukani, *Irsyadul Fuhul ila Tahqiq al-Haqiq min 'Ilmi al-Ushul*, (Surabaya: Maktabah Ahmad ibn Sa'ad ibn Nabhan, t.th.), hal. 246; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, (Damsyiq: Dar al-Fikri, 1986), hal. 783.

<sup>98</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Syari'at al-Islam li Tathbiq fi Kulli Zaman wa Makan*, (Kaherah: Dar al-Sahwah, 1993), hal. 20 dst.

<sup>99</sup> Q.S. Ali Imran : 153

<sup>100</sup> Q.S. al-Nisa' : 58

Dari uraian di atas, dapat ditegaskan bahwa dalam persoalan yang berkaitan dengan politik dan kekuasaan, wahyu hanya menekankan dua hal penting, yakni keadilan dan musyawarah. Dengan keadilan, pemerintah dapat menjalankan kewajibannya dengan baik dan hak-hak rakyat pun dapat terpelihara; sedangkan musyawarah dapat menjamin partisipasi rakyat dalam membuat keputusan yang adil dan pada saat yang sama dapat menghindarkan mereka dari perilaku politik yang negatif. Namun demikian, implementasi detail dua hal tersebut tetap ditentukan atau disesuaikan dengan oleh situasi sosio politik, ekonomi dan kedewasaan budaya masyarakat bersangkutan.<sup>101</sup> Dengan fleksibilitas atau kelenturan semacam ini, *maqashid syari'ah*<sup>102</sup> akan mudah terpelihara.

Jadi, dapat ditegaskan bahwa hukum tidak seluruhnya dikemas dalam format yang terbatas dan kaku. Tetapi sebaliknya, memberikan ruang yang cukup untuk berbagai perubahan, perkembangan dan pembaharuan hukum dalam rangka *maqashid syari'ah* tersebut. Dalam kaitan inilah, para ulama selalu dituntut untuk merekonstruksi pemikiran-pemikiran fikih, agar hukum Islam tetap relevan dan aplikatif di setiap zaman.

Akhirnya pantas dicatat bahwa ketiga pola penalaran di atas tidaklah terlepas mutlak satu sama lain. Ketiga-tiganya saling berkaitan dan berhubungan. Untuk penalaran pola kedua perlu memahami pola pertama dan untuk yang ketiga perlu memahami dua yang sebelumnya. Untuk yang pertama pun sampai batas tertentu tetap memerlukan dua yang di bawahnya. Selanjutnya, di dalam masing-masing pola itu masih ada pilihan yang

---

<sup>101</sup> Yusuf al-Qardhawi, *op.cit.*, hal. 40-41.

<sup>102</sup> Secara leksikal, *maqashid syari'at* berarti maksud atau tujuan pensyari'atan hukum dalam Islam. Oleh karena itu, yang menjadi tema utama di dalam bahasannya adalah masalah *hikmat* dan *'illat* ditetapkan suatu hukum. Lihat Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyat al-Maqashid inda al-Syati'bi*, (Rabat: Dar al-Aman, 1991), hal. 97. Para ulama menjadikan *maqashid syari'at* sebagai salah satu bagian penting dalam kajian ushul fikih. Dalam perkembangan selanjutnya, kajian ini juga menjadi objek utama dalam bidang filsafat hukum Islam. Bahkan Subhi Mahmasani mengatakan bahwa istilah *maqashid syari'at* identik dengan filsafat hukum Islam. Lihat Subhi Mahmasani, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*, (t.t.: Dar al-Kasysyaf, 1952)

menyebabkan variasinya bisa berkembang dan tumbuh subur. Para ulama tidak mungkin membatasi diri hanya pada satu pola tertentu saja dalam menyelesaikan semua kasus. Dia harus memahami ketiga-tiganya, karena ada kasus yang harus diselesaikan dengan mengikuti pola *bayani*, ada yang mungkin secara *bayani* atau *ta'liili* dan seterusnya. Yang membedakan para ulama dalam penalaran ini adalah pilihan-pilihan dan penekanan pada kasus-kasus, sehingga dari keseluruhannya akan terlihat kecenderungannya pada salah satu dari ketiga pola yang ada tersebut.

*Istihsan*, dilihat dari sudut etimologis, artinya mengikuti sesuatu yang menurut analisis nalar adalah baik, baik fisik maupun nilainya. Kata ini kemudian digunakan sebagai suatu *technische-term* yang membentuk suatu pengertian baru yang menggambarkan suatu konsep penalaran dalam rangka penggunaan rasio secara lebih luas untuk menggali dan menemukan hukum suatu peristiwa yang tidak ditetapkan hukumnya dalam sumber syari'at yang tersurat atau sumber hukum lain yang disamakan.<sup>103</sup> Secara khusus, *istihsan* berarti berpaling dari satu hasil *qiyas* pada hasil *qiyas* lain yang lebih kuat, atau dengan kata lain, mentakhsis *qiyas* dengan *qiyas* lain yang lebih kuat.<sup>104</sup>

Sejalan dengan pengertian di atas, *istihsan* pada hakikatnya merupakan dua kajian analogis (*qiyas*). Hasil kajian pertama sangat jelas kesamaannya dengan *ashal*, tetapi kurang sesuai dengan tuntutan sosial; sementara hasil kajian kedua kurang kuat sisi kesamaannya dengan *asal*, namun sangat kuat relevansinya dengan tuntutan sosial. Dalam rangka mencari yang terbaik (*istihsan*), mujtahid beralih dari *qiyas* pertama kepada hasil *qiyas* yang kedua.<sup>105</sup> karena menurutnya, hasil kedua lebih realistis dan sesuai dengan kemaslahatan masyarakat.

---

<sup>103</sup> Ali Yafie, *Konsep-konsep Istihsan, Istishlah, dan Maslahah al-'Ammah*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Agama Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hal. 364.

<sup>104</sup> Abd al-Wahab Khalaf, *op.cit.*, hal. 69.

<sup>105</sup> Husein Hamid Hasan, *Nazhariyat al-Maslahat fi Fiqh al-Islami*, (Beirut: dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1971), hal. 587.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *istihsan* berada dalam ruang lingkup kajian *qiyas*. Hanya saja analogi *istihsan* tidak terikat pada keketatan analogi *qiyas*, karena dimungkinkan adanya *qiyas* alternatif (*qiyas khafi*) yang terlepas dari elemen *'illat*, atas pertimbangan suatu alasan yang lebih kuat. Dengan kata lain, lingkup kajian *istihsan* lebih luas dan menyeluruh dengan melihat berbagai *'illat* atau dengan menginventarisasi *'illat* sebanyak-banyaknya, serta mengembangkan alternatif *ashal* yang bervariasi, sehingga dapat mengemukakan berbagai pilihan hukum untuk dikaji lebih lanjut mana diantaranya yang lebih kuat, dengan melihat kepada kepentingan sosiologis. Jadi, pilihan-pilihan yang memiliki tingkat relevansi lebih kuat dengan kepentingan sosial dan berorientasi pada kemaslahatan hidup masyarakatlah yang akan dipilih oleh mujtahid.

Kemudian, para ulama, khususnya ulama Hanafiyah sebagai pemakai metode ini, mengembangkan berbagai format kajian *istihsan* sebagai berikut:

1. Beralih dari *qiyas zahir* kepada *qiyas khafi*, yakni beralih dari hasil *qiyas* yang kuat kesamaan *'illatnya* dengan *asal* namun kurang kuat relevansinya dengan kepentingan sosial, kepada hasil *iqiyas yang lemah kesamaan 'illatnya* dengan *asal* namun kuat relevansinya dengan keperluan sosial. Misalnya, ketentuan hukum mengenai wakaf tanah pertanian. Menurut hasil *qiyas zahir*
2. Beralih dari tuntutan keumuman nas ke norma hukum yang khusus, yaitu bahwa nas yang berlaku umum ditinggalkan oleh mujtahid dalam konteks aplikasinya, dan selanjutnya memberlakukan ketentuan khusus untuk satu kasus khusus pula, karena ketentuan tersebut lebih merefleksikan kemaslahatan daripada aplikasi nas umum. Dalam konteks ini, bukan berarti mereka menolak nas, hanya saja dalam

aplikasi kasuistik tersebut mereka memberlakukan ketentuan khusus yang memperlihatkan kemaslahatan, yang juga bersumberkan dari al-Qur'an dan Hadis. Misalnya, pencuri pada musim paceklik tidak dikenakan hukuman potong tangan, seperti yang diberlakukan oleh khalifah kedua, Umar bin al-Khattab,<sup>106</sup> padahal tuntutan umum dari al-Qur'an, setiap pencuri baik laki-laki maupun perempuan wajib dijatuhi hukuman potong tangan.<sup>107</sup>

3. Beralih dari hukum *kulli* ke hukum *istisna'i*, yakni dalam konteks

Yang membedakan ketiga pengelempokan *'illat* ini hanyalah kegunaannya dan intensitas persyaratannya.

---

<sup>106</sup> *Ibid*, hal. 164.

<sup>107</sup> Lihat Q.S. al-Ma'idah : 38

## BAB IV

### IJTIHAD YUSUF AL-QARDHAWI DALAM MASALAH-MASALAH KONTEMPORER

#### A. Pemikiran Yusuf al-Qardhawi Tentang Ijtihad

##### 1. Defenisi Ijtihad Kontemporer

Secara etimologi, ijtihad bersumber dari akar kata *jahada* (جَاهَدَ), berarti kesulitan atau kesusahan.<sup>103</sup> Menurut Yusuf al-Qardhawi, dari sudut ilmu *sharaf*, kata ijtihad bentuknya mengikuti *wazan* (timbangan) *ifti'al* (     ), yang menunjukkan arti berlebih (     ) dalam melaksanakan suatu perbuatan.<sup>104</sup> Dengan demikian dapat diketahui bahwa ijtihad bukanlah suatu kegiatan yang mudah dan ringan, tetapi mengandung kesulitan serta membutuhkan pengerahan tenaga dan daya pikir yang optimal.

Adapun secara terminologi, ulama memberikan pengertian berbeda tentang ijtihad. Sebagian ulama mendefinisikan secara sempit, dan sebagian lain mendefinisikan secara luas. Dalam pengertian sempit, misalnya Imam asy-Syafi'i menyamakan ijtihad dengan *qiyas*, sedangkan pengertian yang luas, antara lain yang dikemukakan oleh al-Syaukani dan al-Amidi. Al-Qardhawi tidak membuat defenisi ijtihad sendiri, tetapi dia lebih memilih defenisi yang dibuat oleh kedua ulama tersebut.<sup>105</sup> Defenisi yang dibuat oleh al-Syaukani dan al-Amidi adalah sebagai berikut:

---

<sup>103</sup> Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakaria, *Mu'jam Maqayis al-Lughat*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hal. 486.

<sup>104</sup> Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiyah ma'a Nazharat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'ashir*, (Kuwait: Dar al-Qolam, 1985), hal. 1.

<sup>105</sup> *Ibid*, hal. 11.

a). Al-Syaukani (w. 1255 H) :

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط<sup>106</sup>

“Mencurahkan kemampuan guna mendapatkan hukum syari’at yang praktis dengan cara *istinbath* (mengambil kesimpulan hukum)”.

b). Al-Amidi (631 H) :

استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز

عن المزيد عليه<sup>107</sup>

“Mencurahkan seluruh kemampuan untuk mencari hukum syari’at yang bersifat zanni, sampai dirinya merasa tidak mampu lagi untuk mencari tambahan kemampuannya tersebut”.

Dengan demikian dapat diketahui bahwa ijtihad bukanlah suatu kegiatan yang mudah dan ringan, sebab untuk memperoleh hasil yang optimal, segenap kemampuan dan daya pikir harus dikerahkan secara padu dan simultan. Itulah sebabnya sebagian ulama lebih cenderung memakai kata *istifragh al-was’i* atau *al-istifragh al-juhd* sebagai suatu penekanan yang lebih mendalam tentang kesungguhan maksimal yang harus dikerahkan dalam aktivitas ijtihad.<sup>108</sup>

Menanggapi defenisi yang dikemukakan oleh kedua ulama tersebut, al-Qardhawi menyatakan bahwa defenisi yang dibuat oleh al-Syaukani sudah cukup memadai walaupun tanpa ungkapan *istifragh al-was’i* (mencurahkan seluruh kemampuan) seperti defenisi yang dibuat oleh al-Amidi. Karena seseorang tidak dibebani kecuali hanya sekedar kemampuannya seperti yang dijelaskan Allah swt dalam surat al-Baqarah ayat

<sup>106</sup> Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq ‘Ilm al-Ushul*, (Mekah: Maktabat al-Tijarah, 1993), hal. 250.

<sup>107</sup> Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz. 4, (Mesir: Dar al-Ijtihad al-‘Arabi, t.th.), hal. 141.

<sup>108</sup> *Ibid.*

286. Ulama yang menambahkan ungkapan *istifragh al-was'i* dalam definisi ijihad, menurut pandangan al-Qardhawi sebenarnya bermaksud menutup jalan ijihad bagi mereka yang tergesa-gesa dalam mengambil kesimpulan hukum, yaitu orang-orang lalai yang menetapkan hukum seenaknya saja tanpa mencurahkan segenap kemampuannya lebih dahulu untuk meneliti dalil-dalilnya, memahaminya secara mendalam dan membandingkannya dengan dalil-dalil lain.<sup>109</sup>

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dinyatakan bahwa ijihad yang diserukan oleh al-Qardhawi bukanlah ijihad mutlak seperti yang dilakukan oleh Imam Abu Hanifah, Imam Malik bin Anas, Imam Asy-Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal. Karena itu, al-Qardhawi merasa tidak perlu menambahkan ungkapan *istifragh al-was'i* dalam definisi ijihad. Dia ingin memberi kemudahan kepada ulama untuk berijihad dan tidak setuju dengan sebagian ulama yang mempersulit berijihad dengan menetapkan seperangkat persyaratan yang kelihatannya sulit untuk direalisasikan pada diri seseorang.<sup>110</sup> Karena itu, ketika menjelaskan syarat-syarat berijihad, al-Qardhawi menerangkan pula beberapa keringanan dan kemudahan dengan mengutip pendapat al-Ghazali (w. 505 H).<sup>111</sup> Kendati demikian, ini bukan berarti bahwa al-Qardhawi membolehkan siapa saja untuk berijihad.

---

<sup>109</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijihad*, *loc.cit.*

<sup>110</sup> Mayoritas ulama menetapkan syarat yang cukup banyak sehingga timbul kesan memberatkan bagi yang ingin berijihad. Muhammad Musa Towana menyatakan bahwa syarat-syarat yang ditetapkan oleh mayoritas ulama sebanyak 13 syarat, yaitu 1) baligh, 2) berakal, 3) cerdas dan kuat ingatan, 4) beriman, 5) mengetahui bahasa Arab, 6) mengetahui ushul fikih, 7) mengetahui al-Qur'an, 8) mengetahui sunnah, 9) mengetahui maksud-maksud syari'at, 10) mengetahui kaidah-kaidah kulliyat, 11) tidak terdapat dalil qat'i pada masalah yang dihadapi, 12) mengetahui tempat-tempat yang diperselisihkan, dan 13) saleh dan bertakwa. Lihat Muhammad Musa Towana, *al-Ijihad wa madza Hajatuna 'alaihi fi hadza al-'Ashr*, (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1972), hal. 160-204.

<sup>111</sup> Sebagian ulama menetapkan syarat-syarat yang lebih ringan bagi yang ingin berijihad. Imam al-Ghazali misalnya, memperingan syarat dengan cukup hanya menguasai ayat-ayat hukum sekitar 500 ayat dan letaknya masing-masing. Lihat al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hal. 350-351. Pendapat al-Ghazali ini ditentang oleh sebagian ulama, seperti al-Syaukani. Lihat al-Syaukani, *op. cit.*, hal. 250-251.

Dia juga mengharuskan ijtihad itu dilakukan oleh orang yang berkompeten, karena ijtihad bukanlah merupakan kewajiban bagi setiap pribadi muslim (*fardh 'ain*), tetapi hukumnya *fardh kifayat*.

Dengan memahami syarat minimal tersebut, dapat ditegaskan bahwa yang terpenting adalah syarat-syarat untuk menjadi mujtahid tidak terlalu berat, yang dapat menjadi penghambat aktivitas ijtihad.<sup>112</sup> Sebaliknya, syarat-syarat itu juga tidak terlalu ringan, yang akhirnya tujuan yang diinginkan dalam penggalakan aktivitas ijtihad tidak tercapai sebagaimana mestinya.

## 2. Dasar Ijtihad dan Hukumnya

Ijtihad sebagai sarana pemahaman dan pengkajian dalam rangka penghayatan dan pengamalan syari'at Islam mempunyai landasan yang kuat baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Secara tekstual kata ijtihad tidak ditemukan dalam al-Qur'an, tetapi ditemukan dalam hadis Nabi Muhammad saw, namun demikian, tidak berarti al-Qur'an mengabaikan pentingnya ijtihad. Menurut al-Qardhawi, banyak ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi saw yang mendorong ulama untuk berjihad.<sup>113</sup> Diantaranya adalah firman Allah swt dalam surat an-Nisa' : 83 :

ولو ردوه الى الرسول و الى اولى الامر منهم لعلمه الذين ييستنبطونه منهم

Kalaulah mereka menyerahkan persoalannya kepada Rasul dan Ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui hukumnya akan mengetahuinya dari mereka.

---

<sup>112</sup> Bandingkan dengan Mahmud Syaltut, *op. cit.*, hal. 305-6. Menurutnya, ijtihad adalah hak setiap muslim, baik laki-laki maupun perempuan, pemerintah maupun rakyat, selama dia memiliki keahlian untuk itu. Islam tidak pernah memberikan hak monopoli untuk mengistinbathkan hukum ataupun memaksa seseorang untuk mengikuti pendapat orang lain.

<sup>113</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 34.

Dan sabda Nabi Muhammad saw:

حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا حيوة حدثنى يزيد بن عبد الله بن الحقادي عن محمد بن ابراهيم بن الحارث عن يسر بن سعيد عن أبي القيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص : انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر (رواه البخاري)<sup>114</sup>

Abdullah bin Yazid menceritakan kepada kami, Haiwat menceritakan kepada kami, Yazid bin Abdullah bin al-Haqadi menceritakan kepadaku, dari Muhammad bin Ibrahim bin al-Haris, dari Yusri bin Sa'id, dari Abi al-Qais Maula 'Amru bin al-'Ash, bahwasanya dia mendengar Rasulullah saw bersabda: Apabila seorang hakim menetapkan hukum, lalu dia berijtihad dan hasil ijtihadnya benar maka dia mendapat dua pahala. Dan Apabila dia menetapkan hukum, lalu dia berijtihad dan hasil ijtihadnya salah, maka dia mendapat satu pahala.

Meskipun ijtihad merupakan sesuatu yang disyari'atkan dalam ajaran Islam, namun hukumnya bukanlah kewajiban bagi setiap muslim (*fardhu 'ain*), tetapi *fardhu kifayat*. Menurut al-Qardhawi, apabila ada sejumlah ulama yang berkompeten untuk melakukan ijtihad terhadap berbagai masalah baru, maka umat tidak berdosa karena selain sudah gugur seluruh dosa umat juga kemaslahatan umat akan tercapai dengan aktivitas ijtihad yang dilakukan oleh ulama tersebut. Dan jika tidak ada ulama yang berijtihad, maka seluruh umat pada umumnya berdosa dan pemerintah khususnya, karena pemerintah bertanggung jawab untuk menyiapkan dan memfasilitasi ulama-ulama yang mampu untuk berijtihad.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, juz 4, hadis nomor 7352, kitab *al-'Isham bi al-Kitab wa al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), hal. 430.

<sup>115</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 77-78.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dinyatakan bahwa menurut al-Qardhawi orang awam boleh bertaklid kepada mujtahid, karena tidak semua orang mampu berijtihad. Orang awam yang bertaklid itu sebenarnya sudah ada sejak zaman sahabat Nabi saw karena tidak semua sahabat yang sampai ke tingkat mujtahid. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Ibn Hazm (w. 456 H) yang menyatakan bahwa haram bertaklid bagi setiap orang, baik orang awam apatah lagi bagi para ulama.<sup>116</sup>

### 3. Lapangan Ijtihad

Al-Qardhawi menyatakan bahwa lapangan ijtihad ( *ل الاجتهاد* ) adalah hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *zhanni* (الأحكام الظنّيات الدليل), baik dalil itu *zhanni al-tsubut* ( ) maupun *zhanni al-dalalat* ( )<sup>117</sup> dan juga masalah-masalah yang tidak ada ketentuan hukumnya di dalam nas al-Qur'an dan Hadis secara eksplisit (الاجتهاد فيما لا نص فيها).<sup>118</sup> Dalam tiga lapangan ijtihad tersebut, hukum Islam dapat berkembang sesuai dengan perkembangan ruang, waktu dan dapat berubah menurut keadaan, waktu dan tempat. Adapun hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *qathi* (قطعيات الدليل), baik *qathi al-tsubut* ( ) maupun *qathi al-dalalat* ( ) tidak bisa dijadikan sebagai objek ijtihad dan hukumnya tidak bisa berubah menurut perubahan ruang dan waktu. Misalnya, masalah wajibnya puasa di bulan Ramadhan, shalat lima waktu, haramnya khamar, haramnya daging babi, haramnya riba, dan pembagian warisan untuk anak laki-laki dua kali lipat dari bagian anak perempuan,

<sup>116</sup> Ibn Hazm, *al-Nabzat al-Kafiyat fi Ushul al-Din*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985), hal. 70-71.

<sup>117</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Madkhal li Dirasat al-Syari'at al-Islamiyat*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991), hal. 278-9.

<sup>118</sup> Yusuf al-Qardhawi, *'Awamil al-Si'ah wa al-Murunah fi al-Syari'at al-Islamiyat*, (Kairo: Dar al-Shahwah, 1985), hal. 152.

semua ini tidak bisa berubah menurut perubahan zaman dan tempat. Lebih lanjut al-Qardhawi menyatakan bahwa dalil-dalil yang *qath'i* harus tetap dipertahankan agar tetap *qath'i*, tidak boleh diubah menjadi dalil *zhanni*. Demikian pula halnya dengan dalil-dalil *zhanni* harus tetap dipertahankan agar tetap *zhanni*, tidak boleh diubah menjadi dalil *qath'i*.<sup>119</sup>

Selanjutnya, al-Qardhawi menegaskan bahwa orang yang berani mempermainkan nas yang *qath'i* dengan berpura-pura melakukan ijtihad tidak boleh dibiarkan berkembang. Karena hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil yang *qath'i* merupakan identitas kepribadian umat yang harus dipertahankan sepanjang zaman. Di antara bentuk mempermainkan nas yang *qath'i* adalah orang yang berpendapat bahwa daging babi yang diharamkan adalah daging babi yang makanannya kotor sehingga dagingnya dianggap najis. Adapun sekarang, babi dipelihara dan diberi makanan yang baik dan bersih, tidak sama dengan babi di zaman dahulu. Dengan demikian, babi sekarang menjadi halal. Mereka yang berpendapat demikian menuntut agar ajaran Islam berkembang sesuai dengan perkembangan sosial, padahal perkembangan sosial itulah yang harus disesuaikan dengan ajaran Islam.<sup>120</sup>

Dalam konteks ini, al-Qardhawi menyebutkan bahwa seorang mujtahid kontemporer harus memahami kondisi sosial yang terjadi saat ini. Meskipun realitas sosial yang terjadi saat ini umumnya didominasi oleh peradaban barat yang melahirkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dan kemajuan tersebut membawa perubahan dalam berbagai bidang kehidupan, namun realitas sosial tersebut harus dinilai secara objektif dan kritis. Kalau tidak demikian, akan muncul ulama-ulama yang terlalu kagum terhadap kemajuan

---

<sup>119</sup> Al-Qardhawi, *Madkhal*, loc. cit.

<sup>120</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 70.

itu dan cenderung menjustifikasi semua persoalan yang dilahirkan oleh kemajuan zaman dengan mencarikan dalil-dalil syar'inya meskipun harus mengutak-atik dalil-dalil *qathi'* dengan alasan kemaslahatan atau hukum Islam itu relevan untuk setiap zaman. Sebaliknya, ada ulama yang berpikiran sempit dan pesimis dalam melihat realitas sosial. Menurut mereka, realitas sosial yang ada saat ini pada umumnya dimunculkan oleh kemajuan ilmu dan teknologi dari barat dan tidak islami. Karenanya, mereka cenderung mengharamkan semua persoalan baru yang muncul saat ini, seperti semua bentuk gambar haram, televisi haram, lagu-lagu dan musik haram, seolah-olah hidup ini dipenuhi oleh persoalan yang haram<sup>121</sup>

Penilaian objektif terhadap realitas sosial saat ini harus memperhatikan unsur-unsur positif dan negatif. Unsur positifnya adalah zaman ini merupakan zaman kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, zaman kebebasan bangsa, zaman penghargaan terhadap hak azazi manusia, zaman perkembangan dan perubahan yang sangat cepat dan zaman penyusunan strategi sistematis. Sedangkan unsur negatifnya adalah zaman ini didominasi oleh paham materialisme, pragmatisme, hedonisme dan zaman berkembangnya kegelisahan jiwa individu, keluarga dan masyarakat. Karenanya, tidak boleh memandang realitas sosial yang ada positif semuanya sehingga semua persoalan yang muncul harus dijustifikasi. Sebaliknya, realitas sosial tidak negatif semuanya sehingga semua masalah yang timbul dihukum haram. Sikap yang seharusnya ditempuh adalah memanfaatkan semua unsur positif dan meninggalkan unsure negatif yang tidak sesuai dengan akidah, syariat, dan akhlak Islam.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 47-8. Lihat pula Yusuf al-Qardhawi, *Tsaqafat al-'Arabiyah al-Islamiyah baina al-Ashlah wa al-Mu'ashirat*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), hal. 82-5.

<sup>122</sup> Al-Qardhawi, *al-Tsaqafat*, hal. 86-7.

Berdasarkan pernyataan di atas, dapat dikatakan bahwa dalam berijtihad al-Qardhawi menempuh jalan tengah,<sup>123</sup> yakni dia ingin mempertahankan hal-hal yang sudah baku dan merubah hal-hal yang memang sifatnya dapat berubah, serta realitas sosial yang ada tidak ditolak seluruhnya dan juga tidak diterima semuanya, tetapi dipilih yang bermanfaat dan ditinggalkan unsur-unsur negatifnya atau diperbaiki agar sesuai dengan ajaran Islam. Inilah salah satu keunggulan pemikiran al-Qardhawi tentang ijtihad kontemporer, dia telah menentukan batasan yang jelas untuk berijtihad di zaman sekarang.

#### 4. Bentuk Ijtihad

Kompleksitas masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini menuntut para mujtahid untuk berusaha mencari dan menemukan bentuk ijtihad. Pada dasarnya solusi masalah-masalah yang dihadapi itu telah ada di dalam al-Qur'an dan Hadis. Tetapi, ada yang dijelaskan secara tegas dan ada yang dijelaskan secara global, karenanya masih memerlukan penalaran secara lebih mendalam. Permasalahan yang dihadapi umat Islam di berbagai tempat dan waktu bersifat kasuistik. Artinya, tidak semua persoalan yang dihadapi umat Islam suatu tempat dan masa sama dengan permasalahan umat Islam di tempat dan masa yang lain. Dengan demikian, pentingnya pemakaian ijtihad yang cocok dengan situasi dan kondisi setempat, seperti bentuk-bentuk ijtihad yang dikemukakan al-Qardhawi. Al-Qardhawi tidak hanya menyerukan digalakkannya kembali gerakan ijtihad di

---

<sup>123</sup> Berdasarkan penilaian terhadap warisan fikih klasik dan realitas sosial, al-Qardhawi mengklasifikasi orientasi ulama dalam ijtihad kontemporer, kepada: 1) aliran yang mempersempit dan mempersulit ijtihad (*ittijah al-tadhqiq wa al-tasydid*), 2). Aliran ekstrim yang memperluas ijtihad (*ittijah al-ghuluw fi al-tawassu'*), dan 3). Aliran moderat (*ittijah al-tawazzun wa al-mu'tadil*). Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Cet. Ke-2, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hal. 123-130. Lihat juga al-Qardhawi, *al-ijtihad*, hal. 174-7. Al-Qardhawi dapat ditempatkan pada aliran ketiga diantara aliran-aliran ijtihad tersebut.

zaman ini, bahkan dia turut serta merumuskan langkah-langkah ijtihad yang lebih realistis, jelas, tegas, terarah dan argumentatif. Al-Qardhawi telah memunculkan istilah baru dalam diskursus ijtihad, yaitu,

- a. *ijihad intiqā'i* (اجتهاد انتقائي),<sup>124</sup> yaitu pemilihan salah satu pendapat yang terkuat dari beberapa pendapat yang terdapat dalam warisan fikih Islam. Metode ijtihad ini berusaha melakukan komparatif terhadap pendapat-pendapat tersebut dan meneliti kembali dalil-dalil nas atau dalil-dalil ijtihad yang dijadikan sandaran pendapat itu sehingga pada akhirnya dapat dipilih pendapat yang terkuat dalilnya atau alasannya pun sesuai dengan kaidah *tarjih*.<sup>125</sup>

Substansi *ijihad intiqā'i* sebenarnya sudah lama dikenal ulama yang lazim disebut dengan *ijihad tarjih*, yaitu seorang mujtahid melakukan ijtihad dengan mengkomparatifkan hasil-hasil ijtihad ulama dalam mazhab tertentu dan memilih pendapat yang terkuat dengan melakukan tarjih. Hanya saja terdapat perbedaan antara *ijihad intiqā'i* yang dimunculkan oleh Qardhawi dengan *ijihad tarjih* tersebut. Dalam *ijihad tarjih* yang dikomparatifkan adalah pendapat-pendapat para ulama dalam kalangan mazhab tertentu, sedangkan dalam *ijihad intiqā'i* yang dikomparatifkan bukan pendapat ulama dalam mazhab tertentu, tetapi dari berbagai mazhab. Dalam *ijihad intiqā'i*, seorang mujtahid berusaha melepaskan diri dari kungkungan mazhab tertentu, tidak seperti yang dilakukan *mujtahid murajjih*.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> *Intiqā'* menurut bahasa adalah *mashdar* dari kata *naqa – intaqa – tanqa – intiqaan*, yang berarti mempertemukan yang lebih utama, juga berarti membersihkan, mengumpulkan, menyeleksi atau memilih. Lihat Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram al-Anshari, *Lisan al-'Arab*, Juz 20, (Mesir: dar al-Mishr, t.th.), hal. 316.

<sup>125</sup> Al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, hal. 24.

<sup>126</sup> *Ibid.*, hal. 24-5.

Selain itu, *mujtahid murajjih* dalam melakukan tarjih mesti didasarkan kepada kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh mazhabnya, sedangkan dalam *ijtihad intiqa'i* selain memperhatikan kaidah-kaidah yang telah ada, al-Qardhawi juga menambahkan kaidah-kaidah lain, yaitu pendapat yang dipilih harus lebih relevan dengan kehidupan zaman sekarang, hendaknya lebih banyak memberikan rahmat bagi manusia, hendaknya lebih dekat kepada kemudahan yang diajarkan syari'at dan harus lebih dapat mewujudkan maksud-maksud syari'at (*maqashid al-syari'at*) untuk memberi kemaslahatan kepada manusia dan menolak kemudharatan.<sup>127</sup> Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *ijtihad intiqa'i* merupakan pengembangan dari konsep *ijtihad tarjih* yang sudah lama dikenal oleh ulama terdahulu.<sup>128</sup>

Kitab-kitab fikih klasik yang diteliti oleh al-Qardhawi tidak terbatas pada kitab-kitab mazhab yang empat saja, dia juga meneliti hasil ijtihad para sahabat, tabi'in dan ulama mazhab lain. Misalnya, ijtihad Sa'id bin Musayyab (w. 94 H), al-Auza'i (w. 157 H), mazhab al-Zhahiri, seperti Daud bin Ali (w. 270 H) dan Ibnu Hazm (456 H). Lebih dari itu, al-Qardhawi tidak hanya membatasi pada hasil ijtihad mazhab fikih Sunni,<sup>129</sup> tetapi dia juga

---

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 115.

<sup>129</sup> Sunni adalah nisbah kepada *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, sebuah istilah yang digunakan untuk menunjuk mayoritas umat Islam yang mengikuti dan meneruskan tradisi Rasul dan Sahabat, sebagai reaksi atas kemunculan kelompok minoritas yang sedikit banyaknya menentang kelompok mayoritas tersebut, yaitu Khawarij dan Syi'ah. Secara formal, kedua kelompok tersebut muncul akibat kemelut politik yang terjadi pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib, sekitar tahun 37 H/658 M. Dalam perkembangannya istilah ini digunakan sebagai symbol ortodoksi Islam. Yang dimaksud dengan fikih Sunni adalah fikih (mazhab-mazhab fikih) yang dilahirkan oleh ulama-ulama yang mengikuti tradisi Rasul dan sahabat-sahabat sebelum kemelut tersebut. Secara populer, mazhab fikih Sunni dibatasi hanya kepada empat mazhab, yaitu: Hanafiah, nisbah kepada Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M); Malikiyah, nisbah kepada Imam Malik ibn Anas (w. 179 H/795 M); Syafi'iah, nisbah kepada Imam asy-Syafi'i (w. 204 H/819 M), dan Hanabilah, nisbah kepada Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H/855 M). Lihat M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Cet. I, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hal. 57-58.

meneliti pendapat-pendapat ulama dari kalangan Syi'ah, khususnya Syi'ah Zaidiah<sup>130</sup> dan Imamiah.<sup>131</sup>

Dalam melakukan *ijtihad intiqai*, menurut al-Qardhawi, pendapat yang dipilih boleh saja pendapat mazhab Maliki dalam suatu masalah sedangkan dalam masalah lain dipilih pendapat mazhab Hanafi, Syafi'i atau Hanbali, bahkan boleh saja dipilih pendapat di luar mazhab Sunni. Selain itu, dalam sebagian masalah boleh saja diambil pendapat satu mazhab sedangkan pada sebagian yang lain dipilih pendapat mazhab berbeda. Hal ini tidak disebut dengan *talfiq*,<sup>132</sup> karena *talfiq* yang dilarang adalah menambal sulam sebagian pendapat dengan pendapat lain yang bukan berdasarkan dalil, tetapi berdasarkan selera belaka, semata-mata bertaklid dan tidak memilih yang benar dan kuat.<sup>133</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa salah satu keunggulan pemikiran al-Qardhawi adalah bahwa dia meletakkan hasil ijtihad dari berbagai mazhab pada posisi sejajar dan seimbang. Pandangan seperti itu tidak dibangunnya atas dasar

---

<sup>130</sup> Syi'ah secara etimologi berarti pengikut, pencinta, pembela dan pendukung, yang kesemuanya mengarah kepada makna dukungan kepada ide atau individu dan kelompok tertentu. Yang dimaksud dengan Syi'ah Zaidiah adalah kelompok Syi'ah pengikut Zaid bin Ali Zainal Abidin bin Husain bin Ali bin Abi Thalib. Kelompok ini banyak sejalan dengan pandangan mazhab Abu Hanifah dan sedikit dengan mazhab Syafi'i. Di antara buku karya ulama-ulama Zaidiah adalah *Subul as-Salam*, karya ash-Shar'ani (w. 1182 H), *Nail al-Authar* dalam bidang hadis dan interpretasinya dan *Irsyad al-Fuhul* dalam bidang Ushul Fikih, karya ulama Yaman kenamaan, Muhammad bin Ali asy-Syaukani (w. 1255 H). Lihat, *Ibid.*, hal. 82-83.

<sup>131</sup> Syi'ah Imamiah biasa juga dikenal dengan nama Syi'ah Itsna Asyariah atau Ja'fariah, adalah kelompok Syi'ah yang mempercayai adanya dua belas imam yang kesemuanya dari keturunan Ali bin Abi Thalib dan Fatimah az-Zahra', puteri Rasulullah saw. Kelompok ini merupakan mayoritas penduduk Iran, Irak, serta ditemukan juga di beberapa daerah di Suriah, Kuwait, India, juga di Saudi Arabia, dan beberapa daerah bekas Uni Sovyet. Lihat *ibid.*, hal. 83.

<sup>132</sup> Secara etimologi, *talfiq* berarti menggabungkan ujung kain yang satu dengan ujung kain yang lain. Secara terminologi, *talfiq* berarti mengikuti pendapat beberapa mazhab dalam suatu masalah yang terdiri dari beberapa bagian. *Talfiq* merupakan fenomena yang muncul pada penghujung abad ke-10 Hijriah setelah tersebarinya paham taklid di kalangan ulama. Sebagian ulama melarang *talfiq* karena akan membuat seseorang mengikuti pendapat mazhab yang termudah saja. Sebagian ulama lain membolehkannya karena tidak ada ayat al-Qur'an dan Hadis yang mewajibkan seseorang mengikuti mazhab tertentu. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Fikri, 1986), hal. 1142-8.

<sup>133</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 117.

fanatik terhadap satu mazhab tertentu (*ta'ashub al-mazhab*) karena masing-masing mazhab memiliki kelebihan dan kekurangan. Kewajiban untuk mengikuti mazhab tertentu dan mengukutkannya tanpa meneliti kembali dalil-dalil yang digunakan merupakan salah satu penyebab kemunduran dan kejumudan berpikir. Padahal hasil ijtihad ulama masa lalu masih bisa dijadikan objek ijtihad oleh ulama zaman sekarang.

Menurut al-Qardhawi, ada beberapa faktor yang berpengaruh kuat dalam melakukan *ijtihad intiqā'i* ini, diantaranya adalah:

1. Perubahan sosial dan politik

Zaman modern telah membawa perubahan besar dalam semua aspek kehidupan, baik sosial, politik, ekonomi, pendidikan maupun kebudayaan. Perubahan ini menuntut para pakar fikih Islam untuk melakukan reevaluasi terhadap pendapat lama yang barangkali tidak sesuai lagi dengan kondisi sekarang, sekaligus memilih dan menyeleksi pendapat-pendapat yang dulu dianggap tidak kuat. Misalnya, Sebagian besar ulama Syafi'iyah, Malikiyah dan Hanbali berpendapat bahwa orang tua berhak memaksa anak gadisnya yang sudah dewasa untuk menikah dengan pilihan orang tuanya tanpa meminta persetujuan anak gadisnya sekalipun anak tersebut menolaknya. Alasan mereka adalah orang tua lebih mengetahui kemaslahatan anak dan tidak mungkin akan memberikan pertimbangan yang keliru kepada anaknya. Menurut al-Qardhawi, pendapat ini tidak lagi tepat dan relevan untuk diterapkan pada masa kini, dan sebaiknya diikuti pendapat Imam Abu Hanifah yang menyerahkan urusan pernikahan kepada calon mempelai perempuan dan mensyaratkan persetujuan darinya.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, hal. 32-8.

## 2. Perkembangan ilmu pengetahuan

Faktor lain yang berpengaruh dalam melakukan *ijtihad intiqai* ini adalah perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang belum berkembang pada masa ulama-ulama terdahulu. Misalnya dalam masalah jangka waktu telat wanita hamil. Golongan Hanafi dan sebagian golongan Hanbali berpendapat bahwa masa kehamilan seorang ibu adalah dua tahun, sedangkan golongan Syafi'i dan Hanbali berpendapat empat tahun, bahkan menurut ulama Maliki lima atau tujuh tahun. Pendapat ini ditolak oleh Ibn Hazm dari Golongan Zahiriyah yang menyebutkan bahwa masa kehamilan perempuan itu adalah sembilan bulan. Pendapat Ibn Hazm inilah yang dianut oleh sebagian besar ulama sekarang. Karena pendapat ini sesuai dengan logika ilmu pengetahuan modern dan bukti-bukti empiris.<sup>135</sup>

## 3. Tuntutan dan kebutuhan zaman

Selain dua faktor di atas, faktor lain yang memiliki peranan penting dalam *intihad intiqai* adalah tuntutan zaman dan kebutuhan baru yang diakibatkan oleh perubahan zaman tersebut. Karenanya, pakar hukum Islam perlu untuk memperhatikan realitas hukum yang bersifat *furu'* dan *'amaliyah*, baik yang berhubungan dengan ibadah maupun mu'amalah. Misalnya, pendapat ulama yang berpegang pada pendapat Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyum yang membolehkan perempuan yang sedang haidh untuk melakukan tawaf ifadhah dalam haji, setelah perempuan itu berusaha semaksimal mungkin dan berhati-hati agar darah haidhnya tidak menetes, apabila dia tidak dapat mengundurkan jadwal kepulangannya.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> *Ibid*, hal. 38-42.

<sup>136</sup> *Ibid*, hal. 42-3.

Berdasarkan uraian di atas dapat dinyatakan bahwa melakukan *ijihad intiqā'i* bukan berarti menolak pendapat para ulama terdahulu, melainkan ditransformasi sesuai dengan perkembangan zaman. Seseorang tidak bisa berkomitmen dalam suatu mazhab atau pendapat, melainkan harus meneliti secara keseluruhan agar bisa mendapat ketetapan yang kuat menurut pandangan sekarang dan lebih sesuai dengan realitas masalah umat Islam.

b. *ijihad insya'i* (اجتهاد انشائي),<sup>137</sup> yaitu pengambilan kesimpulan hukum baru terhadap suatu masalah, yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu atau dalam masalah lama tetapi mujtahid kontemporer mempunyai pendapat baru yang belum dikemukakan oleh sebelumnya.<sup>138</sup>

Esensi *ijihad insya'i* sebenarnya sudah dikenal pula oleh ulama terdahulu, Misalnya, *mujtahid fi al-mazhab*, yang terikat pada imam mazhab tertentu dalam metode pengambilan hukum dan hasil ijtihadnya, namun ia berijtihad menetapkan hukum terhadap masalah yang belum dibahas oleh imamnya. Dalam *ijihad insya'i* seorang mujtahid berijtihad menetapkan hukum masalah baru yang belum dibahas oleh ulama terdahulu, atau masalah lama tetapi mujtahid mempunyai pendapat baru yang belum pernah dikemukakan oleh mujtahid terdahulu. Hanya saja dalam *ijihad insya'i*, mujtahid tidak terikat dengan metode pengambilan hukum dari mazhab tertentu dan tidak terikat pula

---

<sup>137</sup> *Insya'i* menurut bahasa adalah *mashdar* dari kata *nasya'a – ansya'a – yunsi'u – insya'an*, yang berarti menjadikan, mengadakan, binaan, karangan, dan rician. Lihat Idris al-Marbawi, *Qamus al-Marbawi*, (Mesir: dar al-Fikr, t.th), hal. 316.

<sup>138</sup> *Ibid*, hal. 43.

dengan hasil ijtihadnya. Karenanya, dapat dinyatakan bahwa ijtihad *insya'i* merupakan pengembangan dari ijtihad *mazhabi*.<sup>139</sup>

Al-Qardhawi mengemukakan bahwa apabila mujtahid masa lalu berbeda dalam satu masalah sehingga muncul dua pendapat, maka mujtahid sesudahnya boleh memunculkan pendapat ketiga. Demikian pula apabila ada tiga pendapat, maka boleh memunculkan pendapat keempat. Adanya perbedaan pendapat menunjukkan bahwa masalah tersebut dapat menerima berbagai interpretasi dan intepetasi mujtahid tidak boleh dibatasi.<sup>140</sup> Mengenai persoalan ini, mayoritas ulama ushul berpendapat bahwa mujtahid belakangan tidak boleh memunculkan pendapat ketiga bila telah muncul dua pendapat, karena kedua pendapat itu sudah menjadi konsensus (*ijma'*) dan dianggap sebagai kebenaran. Artinya, bila ada pendapat lain sesudah adanya dua pendapat tersebut, maka pendapat itu dipandang sesat. Sebagian ulama membatasi bahwa hal seperti ini hanya berlaku pada masa sahabat saja, karena masa sahabat merupakan masa terbaik. Sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa hal itu berlaku sepanjang masa.<sup>141</sup>

Al-Amidi berpendapat bahwa jika pendapat ketiga itu bertentangan dengan kedua pendapat sebelumnya, maka pendapat ketiga tidak boleh dikemukakan karena bertentangan dengan *ijma'*. Tetapi jika sejalan, maka pendapat ketiga itu boleh diajukan karena tidak bertentangan dengan *ijma'*.<sup>142</sup> Misalnya dalam masalah niat *thaharah*. Pendapat pertama mengatakan bahwa niat diperlukan dalam semua kegiatan bersuci (*thaharah*). Pendapat kedua menyebutkan niat diperlukan pada sebagian *thaharah* dan

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, hal. 44-5.

<sup>140</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 127.

<sup>141</sup> Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, Juz 1, (Kairo, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H), hal. 310.

<sup>142</sup> Al-Amidi, *op. cit.*, Juz 1, hal. 241.

tidak diperlukan pada sebagian yang lain. Ada titik persamaan (*qadrun musytarak*) antara kedua pendapat itu, yakni niat diperlukan pada sebagian *thaharah*. Jika muncul pendapat ketiga yang menyebutkan bahwa niat tidak diperlukan pada semua kegiatan *thaharah*, maka pendapat ini tidak dibenarkan karena bertentangan dengan *ijma'* yang terdapat pada dua pendapat sebelumnya.<sup>143</sup>

Contoh lainnya adalah, menurut Abu Hanifah, jika darah keluar dari tangan, maka hal itu membatalkan wudhu'. Menurut asy-Syafi'i, hal seperti itu tidak membatalkan wudhu' tetapi tempat keluar darah itu mesti dibersihkan. Terdapat ketidaksepakatan antara dua pendapat tersebut, yakni sama-sama harus dibersihkan. Jika muncul pendapat ketiga menyebutkan bahwa tempat keluar darah itu mesti dibersihkan dan wajib berwudhu' lagi, maka pendapat ketiga dibolehkan karena tidak bertentangan dengan *ijma'* yang terdapat pada dua pendapat sebelumnya. Pendapat ketiga seperti ini oleh Muhammad Salam Madkur disebut dengan *al-talfiq fi al-ijihad al-murakkab* (menggabungkan dua bentuk ijtihad).<sup>144</sup>

Berdasarkan uraian tersebut dapat dinyatakan bahwa adanya perbedaan pendapat menunjukkan bahwa masalah itu merupakan masalah *ijtihadiyah*, yang masih bisa diijtihadkan oleh ulama sekarang, apakah pendapat baru itu sesuai atau tidak dengan pendapat sebelumnya. Karena tidak ada keharusan bahwa hasil ijtihad yang muncul saat ini mesti sama dengan pendapat sebelumnya.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> Muhammad Salam Madkur, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1984), hal. 188-9.

- c. Gabungan antara *ijihad intiqā'i* dan *ijihad insya'i*, yaitu pemilihan pendapat ulama terdahulu yang masih relevan dan ditambah dengan unsur-unsur ijihad yang baru.<sup>145</sup> Ijihad gabungan ini dilakukan dengan memilih hasil ijihad ulama masa lalu yang dipandang masih relevan dengan situasi sekarang dan ditambah dengan unsur-unsur ijihad baru yang muncul akibat adanya kemajuan ilmu dan teknologi. Contoh ijihad gabungan yang dimunculkan oleh al-Qardhawi adalah masalah *wasiat wajibah* yang diformulasikan dalam perundang-undangan Mesir.

Berdasarkan uraian di atas dapat ditegaskan bahwa, baik dalam ijihad *insya'iy* maupun dalam ijihad *intiqā'iy*, seorang mujtahid berusaha melepaskan diri dari *maind stream* mazhab tertentu (*ta'ashshub mazhabi*) dan bersikap mandiri atau independen. Inilah salah satu keunggulan metode ijihad yang ditawarkan oleh Yusuf al-Qardhawi.

Menurut penulis, tidaklah tepat menempatkan al-Qardhawi pada posisi *mujtahid murajjih* maupun pada *mujtahid fi al-mazhab*, karena kenyataannya ia selalu melepaskan diri dari ikatan mazhab tertentu. Al-Qardhawi juga tidak dapat disebut *mujtahid muntasib*, karena dalam menetapkan hukum suatu persoalan ia tidak terikat dengan metode pengambilan hukum dari imam mazhab tertentu. Ia sendiri tidak menisbahkan dirinya sebagai pengikut salah satu imam mazhab tertentu. Demikian pula, ia tidak dapat dikelompokkan dalam kategori *mujtahid mustaqil*, karena dalam berijihad ia tidak mempunyai metode pengambilan hukum tersendiri seperti para imam mazhab. Al-Qardhawi justeru menggunakan metode *mixture* dari berbagai aliran. Hemat penulis, al-Qardhawi kiranya lebih tepat disebut sebagai Ahli Hukum Islam yang independen dan moderat. Disebut independen karena ia tidak terikat dengan mazhab tertentu, baik dalam

---

<sup>145</sup> Al-Qardhawi, *Ijihad Kontemporer*, hal. 47-8.

metode pengambilan hukum maupun dalam hasil ijtihadnya. Disebut moderat dalam berijtihad karena ia selalu menempuh jalan tengah, baik dalam menilai warisan fikih klasik, menilai realitas sosial yang ada termasuk dalam menilai kemajuan zaman, maupun dalam menetapkan lapangan ijtihadnya. Jika sikap ekstrim kanan cenderung terlalu mempersulit, sedangkan ekstrim kiri cenderung terlalu mempermudah masalah, maka jalan terbaik adalah jalan tengah. Inilah corak pemikiran al-Qardhawi dalam berijtihad.

## 5. Prinsip-prinsip Dasar dalam Ijtihad

Dalam melakukan penalaran atau menetapkan hukum suatu masalah, al-Qardhawi berpegang pada prinsip-prinsip dasar sebagai berikut:

### 1. Bersikap moderat ( )

Di antara karakteristik agama Islam adalah moderat (*tawasuth*). Moderat berarti seimbang antara dua hal yang bertentangan, yang mana salah satu dari keduanya tidak cenderung mempengaruhinya dan menolak keberpihakan.<sup>146</sup>

Imam Asy-Syatibi menyebutkan bahwa seorang mufti yang mencapai derajat tinggi akan membawa manusia kepada sikap moderat yang sesuai dengan keadaan masyarakat sehingga tidak cenderung memberatkan dan tidak pula cenderung kepada kelalaian. Tujuan Allah swt menetapkan syari'at kepada mukallaf adalah membawanya kepada sikap moderat tanpa berlebihan dan lalai. Jika mufti keluar dari konsep ini, maka dia telah keluar dari tujuan dan maksud syari'at. Karenanya, orang yang keluar dari konsep moderat, maka dia tercela menurut para ulama. Sikap moderat ini juga dilakukan oleh Rasulullah saw dan

---

<sup>146</sup> Al-Qardhawi, *Al-Khasha'is al-'Ammah li al-Islam*, hal. 115.

para sahabat. Karena itu, beliau membantah orang yang meninggalkan urusan duniawi dan hanya beribadah saja.<sup>147</sup>

Dalam berijtihad al-Qardhawi selalu berusaha mengambil sikap moderat, tidak berpikiran sempit sehingga semua pendapat lama dipertahankan secara kaku dan semua penemuan baru dinilai haram. Dia juga tidak terlalu cepat menghalalkan semua yang baru dengan alasan bahwa ajaran Islam dapat mengikuti perkembangan zaman.<sup>148</sup> Selain itu, al-Qardhawi juga berpendapat bahwa sikap moderat merupakan prinsip umum dan karakteristik yang melekat pada kebudayaan Islam sepanjang zaman.<sup>149</sup>

Sikap moderat al-Qardhawi dapat dilihat dari karya-karyanya, seperti *Aulawiyat al-harakat al-Islamiyah*, *Fiqh al-Aulawiyat* dan *al-Shahwah al-Islamiyah wa Humum al-Wathan al-'Arabiyah*. Sikap moderat al-Qardhawi juga terlihat dari judul-judul bukunya, seperti *al-Fatwa baina al-Indhibath wa at-Tasayyub*, *al-Fiqh al-Islami baina al-Ashalah wa at-Tajdid*, *al-Ijtihad al-Mu'ashir baina al-Indhibath wa al-Infirath*, *Tsafaqatuna baina al-Inghilaq wa al-Infithah*, *al-Shahwah al-Islamiyah baina al-Juhud wa at-Tatharruf*, *al-Shahwah al-Islamiyah baina al-Amal wa al-Mahadzir*, *al-Shahwah al-Islamiyah baina al-Ikhtilaf wa al-Masyru'* wa *at-Tafarruq al-Madzmum*, *al-Imam al-Ghazali baina madhihi wa Naqidihi*, *al-Juwaini Imam al-Haramain baina al-Mu'arrikhain: adz-Dzahabi wa as-Sibki*, *al-Niqab li al-Mar'at baina al-Qaul bi Bid'iyatihi wa al-Qaul bi Mujubihi*.

Di antara sikap moderat al-Qardhawi adalah:

- Moderat antara sikap orang yang menyerukan bermazhab dalam pandangan yang sempit dan orang yang menyerukan tanpa mazhab secara berlebihan.

---

<sup>147</sup> Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Juz 4, hal. 258.

<sup>148</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 1, hal. 21.

<sup>149</sup> Al-Qardhawi, *Al-Fiqh al-Islam baina al-Ashalah wa at-Tajdid*, hal. 15.

- Moderat antara orang-orang yang berlebihan dalam mengharamkan seolah-olah di dunia tidak ada sesuatu yang halal dan orang-orang yang berlebihan dalam menghalalkan seolah-olah di dunia tidak ada sesuatu yang haram.
- Moderat antara orang-orang yang menyerukan sikap mempersulit dalam masalah *furū'* dan orang-orang yang memudah-mudahkan sekalipun dalam masalah pokok.
- Moderat antara orang-orang yang meremehkan nas-nas yang *qath'i* dengan alasan menjaga *maqashid syari'at* dan orang-orang yang melalaikan *maqashid syari'at* secara keseluruhan dengan alasan memperhatikan nas.
- Moderat antara orang-orang yang menyerukan *tajdid* dan ijtihad sekalipun dalam masalah pokok agama dan orang-orang yang menyerukan *taqlid* dan melawan ijtihad sekalipun dalam masalah kontemporer yang tidak pernah dipikirkan oleh ulama terdahulu.<sup>150</sup>

Al-Qardhawi menggunakan sikap moderat dalam menetapkan hukum karena beberapa pertimbangan, diantaranya adalah:

- Karena umat Islam ditetapkan sebagai umat moderat dalam nas al-Qur'an (Q.S. al-Baqarah: 143)
- Karena sikap moderat merupakan karakteristik asli bagi peradaban Islam sepanjang sejarah.
- Karena alam semesta secara keseluruhan dibangun atas dasar keadilan dan keseimbangan (Q.S. al-Rahman: 7-9)
- Karena tabi'at manusia didasarkan kepada yang berimbang atau moderat antara materialisme dan spritualisme, antara sosial dan individu.

---

<sup>150</sup> Al-Qardhawi, *Ash-Shahwah al-Islamiyah mi al-Muharaqah ila ar-Rusyd*, hal. 255-6.

- Karena keseimbangan merupakan zona aman dan jauh dari bahaya sedangkan berlebihan merupakan kebebasan yang bisa membawa bahaya dan kerusakan.
- Karena Islam moderat dalam keyakinan, ibadah, akhlak, adab dan dalam menetapkan syari'at Islam.<sup>151</sup>

## 2. Bebas dari fanatisme mazhab dan taqlid (عصبية تقليد)

Salah satu prinsip dasar al-Qardhawi dalam berijtihad atau menetapkan hukum adalah bahwa al-Qardhawi menolak sikap fanatik terhadap mazhab tertentu dan bertaqlid<sup>152</sup> kepada seseorang baik yang hidup pada zaman dahulu maupun sekarang. Dia bukan tidak menghargai ulama terdahulu, tetapi sikap itu diambil untuk mengikuti nasihat ulama terdahulu yang melarang orang lain bertaqlid kepada mereka. Para imam mazhab menyuruh umat Islam agar mengambil hukum dari sumbernya sebagaimana yang mereka lakukan. Menurut al-Qardhawi, seorang ulama harus mandiri. Kemandirian itu mesti dibuktikan dengan tidak mengemukakan suatu pendapat tanpa didukung oleh dalil kuat yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, memiliki kemampuan untuk memilih pendapat terkuat di antara pendapat yang ada, yakni pendapat yang lebih dekat kepada nas dan dapat mewujudkan *maqasid syari'at*, dan memiliki kemampuan melakukan ijtihad *juz'i*, yakni ijtihad dalam masalah tertentu meskipun masalah tersebut belum dibahas oleh ulama terdahulu.<sup>153</sup>

<sup>151</sup> Al-Qardhawi, *al-Khasha'ish al-'Amah li al-Islam*, hal. 121-2.

<sup>152</sup> *Taqlid* menurut bahasa adalah mengikatkan kalung di leher. Sedangkan menurut istilah *taqlid* adalah mengikut pendapat orang lain tanpa mengetahui dalilnya. Fenomena *taqlid* ini muncul pada awal abad ke-4 M. Keharusan berpegang pada salah satu mazhab tertentu muncul setelah berakhirnya masa imam-imam mazhab. *Bertaqlid* haram hukumnya bagi mujtahid, tetapi orang awam wajib bertaqlid menurut pendapat mayoritas ulama. Menurut Ibn Hazm, Mu'tazilah, dan Syi'ah Imamiah, semua orang baik orang awam maupun ulama tidak boleh bertaqlid. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *op. cit.*, J. 2., hal. 1120-23.

<sup>153</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 1, hal. 10

Al-Qardhawi menjelaskan rumus dan cara agar seseorang terlepas dari sikap fanatik, diantaranya adalah:

- Melihat perkataan seseorang bukan orang yang mengatakannya.
- Mengakui kesalahan dan mau menarik pendapatnya dengan berani dan tegas.
- Tidak sakit hati ketika orang lain mengkritik pendapatnya.
- Introspeksi diri, yaitu melakukan evaluasi terhadap dirinya sendiri.
- Meminta nasehat dan penilaian dari orang lain.
- Menarik sebagian pendapatnya dalam masalah cabang agar dapat menjaga persatuan umat Islam.
- Mengambil manfaat dari orang lain, baik ilmunya, amalnya yang salih maupun hasil observasinya yang bisa dimanfaatkan.<sup>154</sup>

Berdasarkan keterangan di atas dapat dipahami bahwa al-Qardhawi ingin agar para ulama kontemporer aktif melakukan ijtihad, baik *ijtihad intiqā'i* maupun *ijtihad iinsya'i*. Dalam berijtihad, para ulama harus melepaskan diri dari belenggu *taqlid*, baik *bertaqlid* kepada seseorang karena popularitasnya maupun kepada kelompok atau mazhab tertentu. Standar kebenaran ijtihad harus mengacu kepada kekuatan dalil dan terwujudnya *maqasid syari'at*. Untuk melakukan hal ini seorang ulama tidak harus menunggu sampai ke tingkat mujtahid mutlak seperti para imam mazhab.

### 3. Memberi Kemudahan (يسروا)

Kemudahan (*al-yusru*) merupakan salah satu prinsip al-Qardhawi dalam berijtihad. Kata *al-yusru*, *al-yasar*, *al-maisarah*, dan *al-maisurah*, semuanya berarti *al-suhulah*

---

<sup>154</sup> Akram Kassab, *op. cit.*, hal. 286.

(mudah) dan *al-ghina* (cukup). Jika dikatakan *akhaza ma tayassara wa ma istaisara* (melakukan apa yang mudah) berarti lawan dari *ma ta'assara wa iltawa* (apa yang menyulitkan). Kemudahan bisa terdapat dalam kebaikan dan keburukan.<sup>155</sup> Al-Qardhawi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan prinsip kemudahan adalah kemudahan yang sejalan dengan *nushus al-syari'at*, kaidah dan spirit yang bersifat umum dalam Islam.<sup>156</sup>

Menurut al-Qardhawi, seorang mujtahid dalam menetapkan hukum hendaknya berusaha memberi kemudahan kepada umat. Seandainya ada dua pendapat dalam satu masalah, pendapat pertama menekankan kehati-hatian dan pendapat kedua memberikan kemudahan, maka yang dipilih adalah pendapat kedua selama tidak menimbulkan dosa. Prinsip ini diusung al-Qardhawi karena dua alasan, yaitu:

- Karena syari'at Islam dibangun di atas pondasi kemudahan menghilangkan kesulitan bagi umat.
- Karena semangat zaman modern senantiasa ingin memberikan kemudahan. Di zaman modern ini, paham materialisme meningkat dibandingkan paham spiritualisme, karenanya manusia lebih memilih hal-hal yang mudah, praktis dan pragmatis. Nabi Muhammad saw, sahabat, dan ulama terdahulu selalu memberikan kemudahan dalam urusan agama. Kemudahan yang diberikan adalah dalam masalah-masalah yang sifatnya tidak prinsipil. Sedangkan dalam masalah-masalah prinsipil, diperlukan sikap tegas dan keras.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> *Lisan al-'Arab*, Juz 5, hal. 297.

<sup>156</sup> Dalil nas tentang kemudahan diantaranya Q.S. al-Baqarah : 185, 233, 286; al-Thalaq : 7, al-Maidah : 6. Di antara kaidah fihiyyah adalah *al-musyaaqqatu tajlibu al-taisir* (kesulitan mendatangkan kemudahan). Lihat Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz. 1, hal. 14.

<sup>157</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 1, hal. 11-4.

Lebih lanjut al-Qardhawi mengatakan bahwa kemudahan dalam berijtihad atau menetapkan hukum dapat diwujudkan dalam dua hal, yaitu:

a. Kemudahan dalam memahami hukum

Kemudahan dalam memahami hukum menurut pandangan al-Qardhawi dapat diwujudkan pada beberapa hal, yaitu:

1. Memaparkan hukum dengan mudah dan sederhana, seperti menulisnya dengan bahasa yang mudah, gaya bahasa yang sederhana, tidak menggunakan istilah yang sulit dipahami, menyingkatkan isi agar inti ajarannya dapat dipahami dan tidak menggunakan bahasa yang berbelit-belit dan membosankan.
2. Menggunakan pengetahuan dan istilah-istilah masa kini.
3. Mengajarkan hukum kepada orang yang hidup sekarang dengan bahasa zamannya.
4. Mengkorelasikan hukum dengan realitas sosial.
5. Mengkorelasikan hukum dengan tujuan umum syari'at Islam.
6. Menjelaskan hikmah dari disyari'atkannya hukum tersebut sehingga dapat diterima akal dan menenangkan hati.
7. Memberikan keringanan-keringanan dengan mengurangi tambahan-tambahan yang justru menambah beban bagi masyarakat modern.
8. Memaparkan hukum dalam berbagai tingkatan karena tidak semua manusia memiliki pengetahuan yang sama.
9. Merujuk kepada buku-buku kontemporer yang ditulis oleh ilmuwan terpercaya.
10. Konsisten atau istiqmah menggunakan nomor, alat peraga, dan indeks yang tepat dan detil.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Al-Qardhawi, *Taisir al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'ashir*, hal. 16-23.

b. Kemudahan dalam mengamalkan hukum

Kemudahan dalam mengamalkan hukum, menurut al-Qardhawi, dapat diwujudkan dalam hal-hal berikut:

1. Memperhatikan aspek *rukhsah* (keringanan) Menjaga kondisi darurat
2. Mempersempit dalam hal yang mewajibkan dan mengharamkan
3. Memilih yang termudah dan bukan memilih yang lebih berhati-hati
4. Membebaskan diri dari fanatisme mazhab.
5. Mempermudah dalam hal-hal terjadinya bencana secara umum.
6. Memperhatikan tujuan dan maksud syari'at.<sup>159</sup>

Dari uraian di atas dipahami bahwa dalam menetapkan hukum al-Qardhawi tidak hanya memperhatikan *nushush al-syari'at*, tetapi dia juga mempertimbangkan kondisi sosio-kultural yang ada. Di zaman modern ini banyak dorongan untuk berbuat maksiat dan kejahatan dan tidak sedikit hambatan untuk berbuat baik. Jika hasil ijtihad menimbulkan kesulitan dalam mengamalkan ajaran agama, maka orang akan semakin jauh dari agama. Imam al-Nawawi (w. 676 H) mengutip perkataan Sufyan al-Tsauri (w. 161 H) :

انما الفقه رخصة من الثقة وأما التشديد فيحسنه كل أحد

Sesungguhnya fikih itu merupakan keringanan yang diberikan oleh orang yang *tsiqah*, sedangkan sikap mempersulit dapat saja diberikan oleh setiap orang.<sup>160</sup>

Hal ini dikemukakan pada masa Imam Nawawi, yaitu ketika ajaran agama masih mendominasi kehidupan manusia. Zaman sekarang, ajaran agama sudah bergeser dari kehidupan spritualisme ke matearilisme, maka sikap memberi kemudahan lebih dibutuhkan.

---

<sup>159</sup> *Ibid*, hal. 24-37.

<sup>160</sup> Al-Nawawi, *al-Majmu' Syarah al-Muhazzab*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Fikri, t.th.), hal. 1.

#### 4. Mengemukakan pendapat dengan bahasa sekarang ( )

Prinsip lain al-Qardhawi dalam berijtihad adalah prinsip kejelasan. Kejelasan ijtihadnya tercermin pada lafaz dan kalimatnya serta tujuan dan maksud pendapatnya.<sup>161</sup> Al-Qardhawi selalu berusaha menghindari istilah-istilah yang rumit, kalimat yang samar, lafaz yang membingungkan, metode yang bertele-tele, dan pengkategorian yang meragukan. Al-Qardhawi juga mengemukakan alasan logis atau hikmah dari pendapatnya. Semua itu dapat dilihat dalam berbagai tulisan al-Qardhawi, terutama pada buku-buku fikihnya. Prinsip kejelasan al-Qardhawi ini dapat diamati dalam beberapa hal berikut:

- Ditulis dengan bahasa sederhana, gaya bahasa yang mudah, jauh dari lafaz yang aneh dan jauh dari mengada-ada dalam pembicaraan.
- Menghindari istilah yang rumit dan samar maknanya bagi pembaca umum dan menerjemahkannya ke dalam perkataan yang mudah dipahami oleh orang biasa.
- Menyederhanakan kalimat yang singkat tetapi sulit dipahami untuk memepermudah dihapal pada inti kalimat kemudian menjelaskannya dengan catatan kaki atau komentar-komentar.<sup>162</sup>

#### 5. Menolak pembahasan masalah yang tidak bermanfaat (الاعراض عما لا ينفع الناس)

Dalam berijtihad, al-Qardhawi berusaha memegang prinsip tidak melayani pertanyaan tentang masalah yang tidak bermanfaat dan tidak dibutuhkan dalam kehidupan praktis. Dia tidak ingin menanggapi pertanyaan-pertanyaan yang akan menimbulkan fitnah, kebencian dan permusuhan sesama manusia. Demikian pula pertanyaan yang tidak akan menambah keimanan seseorang dan tidak mendorongnya untuk beramal. Misalnya

<sup>161</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Jilid 1, hal. 15-6.

<sup>162</sup> Akram Kassab, *op. cit.*, hal. 251-2.

pertanyaan tentang orang yang berdusta masuk surga dan orang yang jujur masuk neraka, siapa yang lebih diutamakan antara keluarga Nabi saw dan para sahabat serta pertikaian di antara mereka, pertanyaan tentang tafsir mimpi dan lainnya. Akan tetapi, jika pertanyaan yang diajukan betul-betul muncul karena ketidaktahuan atau keragu-raguan, maka menurut al-Qardhawi perlu dijawab sekedar menghilangkan keraguan tersebut.<sup>163</sup>

Al-Qardhawi tidak membahas berbagai masalah yang oleh ulama klasik disebut masalah *iftiradiyah* (pengandaian) sebagaimana yang dapat dijumpai dalam kitab-kitab klasik. Misalnya, seandainya seorang suami berkata kepada isterinya: “darahmu saya thalak atau air kencingmu saya thalak,” apakah jatuh thalak suami atau tidak. Dia hanya membahas masalah yang realistis dan praktis dalam kehidupan.

## 6. Landasan Ijtihad

Landasan-landasan yang dipakai oleh Yusuf al-Qardhawi dalam berijtihad atau menetapkan hukum suatu persoalan adalah sebagai berikut:

### a. Al-Qur'an dan Sunnah

Dalam berijtihad, al-Qardhawi menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai referensi pertama, sebagaimana ungkapannya yang menyebutkan bahwa al-Qur'an dan Sunnah merupakan dua sumber yang manunggal untuk mengetahui hukum-hukum Islam dan persoalan lainnya, seperti akidah, adab, dan ibadat dengan syarat kedua sumber tersebut harus dipahami secara benar.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Jilid 1, hal. 18-20.

<sup>164</sup> Yusuf al-Qardhawi, *al-Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Kairo: Wahbah, 1992), hal. 16.

Adapun Sunnah yang dipakai al-Qardhawi adalah Sunnah yang *shahih*. Dia menetapkan beberapa ketentuan yang harus dipahami dalam menggunakan Sunnah sebagai rujukan, yaitu memperhatikan aspek alasan logis atau *'illat* diturunkannya sebuah hadis yang sifatnya temporal. Selain itu, harus pula dibedakan mana hadis yang disampaikan Nabi saw karena memperhatikan adat kebiasaan setempat (*'uruf*), mana pula hadis yang diucapkan Nabi dalam kapasitasnya sebagai kepala negara atau dalam kapasitasnya sebagai Rasul. Dalam memahami Sunnah harus pula diketahui mana hadis yang bersifat kondisional dan mana hadis yang berlaku secara umum.<sup>165</sup>

b. *Ijma'*

*Ijma'* adalah kesepakatan para mujtahid dari kalangan umat Islam tentang hukum syari'at pada suatu masa setelah wafatnya Nabi Muhammad saw.<sup>166</sup> Seorang mujtahid, menurut al-Qardhawi harus memahami *ijma'* ulama terdahulu agar ijtihadnya tidak bertentangan dengan *ijma'* tersebut. Yang dimaksud *ijma'* oleh al-Qardhawi adalah *ijma' al-mutayaqqan* (*ijma'* yang benar-benar diyakini), terutama *ijma'* yang terjadi pada abad pertama hijriyyah. *Ijma'* tersebut dipakai dan diamalkan oleh ulama dari berbagai mazhab sepanjang masa dan *ijma'* seperti itu biasanya didasarkan pada nas, nas itulah sebenarnya yang menjadi landasan penetapan hukum.<sup>167</sup>

Jika dicermati konsep *ijma'* yang dikemukakan al-Qardhawi, substansinya hampir sama dengan substansi *ijma'* yang telah dikemukakan oleh ulama sebelumnya, seperti Ibnu Hazm, namun terdapat sedikit perbedaan. Ibnu Hazm membatasi *ijma'* hanya pada masalah-masalah yang didasarkan pada nas dan terjadi pada masa sahabat saja,

---

<sup>165</sup> *Ibid.*,

<sup>166</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, hal. 490.

<sup>167</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 148.

sedangkan menurut al-Qardhawi, *ijma'* itu tidak hanya didasarkan pada nas saja, tetapi boleh pula didasarkan pada kemaslahatan. *Ijma'* tidak hanya yang terjadi pada zaman sahabat saja, tetapi boleh juga yang terjadi sesudah zaman sahabat, yang penting diterima dan diamalkan oleh semua *fuqaha'* sepanjang masa.

c. Qiyas

Qiyas adalah menyamakan hukum sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan sesuatu yang sudah ada ketentuan hukumnya karena terdapat kesamaan *'illat* antara keduanya.<sup>168</sup> Al-Qardhawi termasuk ulama yang memahami dan menggunakan *qiyas* dalam berijtihad

d. Landasan lain yang dipakai al-Qardhawi

Keempat landasan di atas (al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'* dan Qiyas) merupakan dalil-dalil yang disepakati oleh para ulama dalam menetapkan hukum yang disebut dengan *al-adillat al-muttafaq alaih*. Selain menggunakan keempat landasan di atas, al-Qardhawi berijtihad dengan menggunakan *al-adillat al-mukhtalaf alaih*, yaitu dalil-dalil yang diperselisihkan oleh para ulama, diantaranya *istihsan*, *istishhab*, *maslahat al-mursalah*, *'uruf*, *maqashid al-syari'ah* dan lainnya. Al-Qardhawi menggunakan istilah untuk kelompok landasan berijtihad dengan *adillat al-tasyri'i fi ma la nashsha fihi* (dalil-dalil penetapan hukum terhadap berbagai masalah yang tidak disebut dalam nas).

---

<sup>168</sup> Wahbah, *op. cit.*, hal. 603.

## **B. Ijtihad al-Qardhawi dalam Masalah-Masalah Kontemporer**

Dalam perkembangan dunia modern diperlukan ijtihad, terutama yang berkenaan dengan permasalahan di bidang mu'amalah (sosial) dan ibadah.

### **1. Dalam Masalah Sosial**

Istilah sosial di sini merujuk kepada segala bentuk aktivitas masyarakat yang berkenaan dengan kebiasaan, cara-cara, hubungan antara mereka yang dapat diterima serta membentuk suatu kesatuan yang serasi. Ia juga meliputi berbagai realitas kebudayaan dan perilaku anggota masyarakat dalam menjalankan kehidupan mereka sebagai makhluk berbudaya. Tradisi, norma, budaya, fakta-fakta hubungan antara anggota masyarakat, masalah demografi, struktur masyarakat, fungsi mereka, cara-cara berkomunikasi dan menyelesaikan persoalan serta masalah bahasa, semua ini tercakup di dalam istilah sosial.<sup>169</sup>

Di antara pemikiran-pemikiran hukum yang berkaitan dengan masalah sosial ini diantaranya adalah: 1) fotografi; 2) bank ASI; 3) wanita menjadi anggota parlemen; dan 4) abortus. Berbagai pemikiran tersebut akan dikaji lebih detil dalam uraian berikut ini.

#### **a. Fotografi**

Perubahan sosial selalu terjadi pada setiap masyarakat. Di antara faktor penyebab terjadinya perubahan sosial itu adalah munculnya penemuan-penemuan baru, baik berupa alat maupun ide-ide baru yang diciptakan oleh seseorang atau beberapa orang dalam suatu masyarakat yang disebut *discoveri*. Penemuan baru yang sudah diakui, diterima dan diterapkan oleh masyarakat disebut *invention*. Kemajuan ilmu dan teknologi telah berhasil melahirkan penemuan baru, diantaranya berupa alat untuk membentuk dan merekam

---

<sup>169</sup> Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam Webster Inc. Publisher Springfield, Massachusetts, USA, 1988, hal. 1119.

suatu bayangan potret pada lembaran film melalui sistem lensa yang lazim disebut kamera atau tustel foto dan gambar yang dihasilkannya disebut fotografi.

Penemuan tersebut telah melahirkan sikap pro dan kontra di kalangan umat Islam (ulama) terutama bila dikaitkan dengan hukum Islam. Karena *camera* dalam bahasa Arab disebut *alat al-tashwir*, gambar yang dihasilkannya disebut *shurah futugrafiah*, sedangkan orang yang memotret disebut *mushawwir*, kerja membuat foto itu disebut *tashwir*. Nabi Muhammad saw sendiri dalam beberapa hadisnya mengutuk semua pembuat gambar (*al-mushawwirun*), mengancamnya dengan siksa neraka dan di akhirat akan disuruh meniupkan ruh pada gambar yang dibuat di dunia. Di antara hadis-hadis itu adalah, misalnya :

Al-Bukhari meriwayatkan bahwa pada suatu hari, isteri Nabi, Aisyah membuat bantal (*al-wisadah*) dan pada sarungnya terdapat gambar patung (*tamatsil*). Ketika Nabi saw datang dan melihat hal itu, beliau marah dan berdiri tertegun di dekat pintu. Aisyah bertanya mengapa Nabi bersikap demikian. Nabi saw bertanya: apa yang kau buat ? Aisyah menjawab: Bantal untuk tidurmu. Teks hadis tersebut berbunyi :

حدثنا محمد أخبرنا مخلد أخبرنا ابن جريح عن اسماعيل بن أمية أن نافعاً حدث أن القاسم بن محمد حدثه عن عائشة رضي الله عنها قالت : حشوت للنبي صلى الله عليه وسلم وسادة فيها تماثيل كأنها نمرقة فجاء فقام بين الناس وجعل يتغير وجهه فقلت : ما بالنا يا رسول الله ؟ قال: ما بال هذه ؟ قلت : وسادة جعلتها لك لتضطجع عليها قال: اما عملت أن الملائكة لا

تدخل بيتا فيه صورة وأن من صنع الصورة يوم يعذب القيامة فيقول أحيوا ما خلقتم

(رواه البخارى)<sup>170</sup>

Muhammad menceritakan kepada kami, Makhlad menginformasikan kepada kami, Ibnu Juraih menginformasikan kepada kami, dari Ismail bin Umayyah, ahwa Nafi' menceritakan kepadanya, dari Aisyah r.a., ia berkata: "aku memasang sarung bantal untuk Nabi, kain sarung bantal itu memuat gambar patung bagaikan ukiran, kemudian datanglah Nabi, lalu berdiri di hadapan banyak orang, wajahnya berubah karena marah. Aisyah bertanya: Ada masalah apa dengan kami ya Rasulallah? Nabi menjawab: apa yang kamu buat ini? Aisyah menjawab: aku membuat sarung bantal untukmu ya Rasulallah. Nabi bersabda: "Apakah engkau tidak tahu bahwa malaikat tidak akan masuk ke rumah yang di dalamnya ada gambar, dan siapa saja yang membuat gambar itu, ia akan diazab pada hari kiamat dan ia akan diperintahkan: hidupakanlah olehmu gambar yang kamu ciptakan itu!". (HR. al-Bukhari)

حدثنا نصر بن علي الجهضمي حدثنا عبد العزيز بن عبد الصمد حدثنا منصور عن مسلم بن

صبيح قال : كنت مع مسروق في بيت فيه تماثيل مريم فقال مسروق : هذه تماثيل كسرى ؟

فقلت : لا هذه تماثيل مريم فقال مسروق : أما اني سمعت عبد الله بن مسعود يقول : قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون (رواه

مسلم)<sup>171</sup>

Nashr bin Ali al-Jahdhamiy menceritakan kepada kami, Abdul Aziz bin Abd al-Shomad menceritakan kepada kami, Manshur menceritakan kepada kami, dari Muslim bin Subaih, ia berkata: "Pada suatu hari aku bersama Masruq pada sebuah rumah yang di dalamnya ada patung-patung bunda Maria, lalu Masruq berkata: "untuk apa patung-patung raja ini?. Aku menjawab: tidak, ini bukan patung raja-raja, tetapi patung Maria. Masruq berkata: ketahuilah, sesungguhnya aku pernah mendengar Abdullah bin Mas'ud berkata: Rasulallah pernah bersabda: "Sesungguhnya manusia yang akan mendapat azab paling pedih di sisi Allah pada hari kiamat adalah para pembuat gambar". (HR. Muslim)

<sup>170</sup> Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari Syarah Shahih al-Bukhari*, J. 6, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), hadis no. 3224, kitab *ba'dul khalq*, hal. 383.

<sup>171</sup> Muslim, *Shahih Muslim*, j. 3, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), hadis no. 91, kitab *al-libas wa al-zinah*, hal. 37-38.

Dalam hadis lain dijelaskan dari Nashr bin Ali al-Jahdhamiy, dari Abdul A'la, Yahya bin Abi Ishaq menceritakan kepada kami, dari Sa'id bin al-Hasan, ia berkata bahwa seseorang yang suka membuat gambar bertanya kepada Ibnu Abbas (68 H/687 M) tentang hukum membuat gambar. Ibnu Abbas menjawab bahwa ia pernah mendengar Nai Muhammad saw bersabda: (setiap pembuat gambar akan masuk neraka). Selanjutnya Ibnu Abbas menjelaskan:

ان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له (رواه مسلم)<sup>172</sup>

"Jika kamu harus membuat gambar juga, buatlah gambar pohon dan gambar sesuatu yang tidak mempunyai nyawa". (HR. Muslim)

Masalah yang muncul adalah apakah gambar fotografi yang diambil kamera itu termasuk kepada gambar yang dilarang oleh Nabi seperti dalam hadis-hadis tersebut? Menurut al-Qardhawi, *'illat* dilarangnya membuat gambar adalah adanya upaya untuk membuat tandingan makhluk Allah. *'Illat* ini tidak terdapat dalam gambar fotografi, karena ilmu modern menetapkan bahwa fotografi itu adalah bayangan makhluk itu sendiri yang merefleksi pada kertas sebagaimana terefleksinya bayangan pada kaca. Kamera yang membuat foto bekerja menangkap dan merekam bayangan itu lalu merefleksikannya pada fil lewat sistem tertentu. Dengan demikian cara kerjanya tidak sama dengan cara kerja pemahat atau pelukis, karena itu gambar fotografi tidak diharamkan, tetapi hukumnya boleh. Sayangnya, orang Arab menamakan fotografi dengan kata *tashwir*, sehingga menimbulkan keraguan pada sebagian orang tentang kebolehanannya, karena jika dikaitkan dengan hadis-hadis tentang *tashwir /shurah* ada yang mengharamkan semua gambar. Menurut al-Qardhawi, alangkah baiknya jika fotografi itu dinamakan *al-'aksu* (membuat

---

<sup>172</sup> *Ibid.*

bayangan), foto-foto disebut *al-'ukus* (beberapa bayangan hasil refleksi), seperti yang disebut oleh orang-orang di negara-negara Teluk, terutama negara Qatar. Orang yang mengambil foto disebut *'akkas*, bukan *mushawwir*.<sup>173</sup>

Meskipun al-Qardhawi membolehkan fotografi, namun ia menegaskan bahwa objek yang difoto itu mestilah sesuatu yang halal. Karena itu, menurutnya, tidak boleh memfoto wanita telanjang atau semi telanjang, atau gambar-gambar lain yang tidak boleh menurut syari'at. Demikian pula tidak boleh mengambil foto tokoh-tokoh kafir, fasiq, dan zalim seperti para artins, bintang film, penari atau gambar yang mengekspresikan paganisme jahiliyah (*mazhahir al-watsaniyah al-jahiliyah*), seperti gambar salib. Gambar yang diharamkan adalah gambar yang dijadikan objek sembah selain Allah, apalagi jika gambar itu mempunyai tiga dimensi (*al-mujassim*), seperti patung. Begitu juga dengan gambar yang tidak untuk disembah tetapi dimaksudkan untuk menandingi ciptaan Allah (*madhahat khalq Allah*). Para raja atau tokoh yang sudah wafat haram dibuatkan patungnya, baik seluruh tubuhnya atau sebagian, sedangkan gambar laut, gunung pohon, dan lainnya hukumnya boleh (*mubah*) selama tidak menunjukkan kemewahan.<sup>174</sup>

Fatwa al-Qardhawi yang membolehkan fotografi itu, terutama yang dijelaskan dalam buku *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, dibantah dan dikritik oleh ulama Saudi Arabia, diantaranya oleh Shaleh bin Fauzan, dosen pada fakultas Syari'ah Universitas Muhammad bin Sa'ud di Riyadh dalam bukunya *al-'lam bi naqd kitab al-halal wa al-haram*. Setelah mengutip beberapa hadis Nabi saw dan ulama Saudi seperti Syekh Musthafa al-Himami tentang hukum fotografi, ustadz Shaleh berkata:

---

<sup>173</sup> Yusuf Al-Qardhawi, *Hady al-Islam Fatawa al-Mu'ashirah*, Cet. Ke-9, (Kuwait: Dar al-Qolam, 1996), Juz 2, hal. 327-328; bandingkan *al-Ijtihad*, hal. 128.

<sup>174</sup> Al-Qardhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, (Kairo: Wahbah, 1985), hal. 111-115.

والمستفاد من مجموع الأحاديث شدة وعيد المصورين بالنار وباللعن وأنهم من أظلم الظالمين وأن التصوير حرام بجميع أنواعه وعلى أي وجه كان للآتيان بصيغ العموم مثل قوله صلى الله عليه وسلم (كل مصور في النار) وقوله (من صور صورة في الدنيا كلف أن ينفخ فيها الروح) وقوله (ان الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة) فأتى بلفظ (كل) و (من) و (الذين) وكلها من صيغ العموم فأين يذهب من أباح شيئاً من أنواع التصوير وقسمه الى محرم و مكروه و مباح.<sup>175</sup>

"dari sejumlah hadis di atas, dipahami bahwa para pembuat gambar diancam keras dengan api neraka dan kutukan Allah, semuanya termasuk orang-orang yang zalim. Semua gambar dalam bentuk apa pun adalah haram karena hadis-hadis Nabi menyebutnya dengan lafal yang umum: "Setiap pembuat gambar di neraka tempatnya; siapa saja yang membuat gambar di dunia, dia akan disuruh meniupkan ruh ke dalam gambar itu; sesungguhnya orang-orang yang membuat gambar-gambar ini akan diazab pada hari kiamat. Lafal *kullu* (setiap orang), *man* (siapa saja), *alladzina* (orang-orang yang), semuanya adalah lafal umum. Maka bagaimana ada orang yang membolehkan satu atau beberapa macam gambar dan membagi hukum gambar kepada haram, makruh dan boleh".

Pada kesimpulan kritiknya, ustadz Shaleh berkata:

فتبين مما تقدم أن التصوير بجميع أنواعه تماثيل أو غير تماثيل منقوشا باليد أو فوتوغرافيا مأخوذا بالألة كله حرام وأن كل من حاول اباحة شيء منه فمحاوة باطلة وحجته داحضة.<sup>176</sup>

"Berdasarkan penjelasan terdahulu, maka jelaslah bahwa semua bentuk gambar, baik berbentuk patung atau bukan, yang diukir dengan tangan maupun berbentuk fotografi yang diambil dengan alat, semuanya haram. Siapa saja yang berupaya membolehkan satu macam saja dari gambar itu, maka usahanya bathil dan argumentasinya lemah".

<sup>175</sup> Shalih bin Fauzan, *al-Ilam bi Naqdi Kitab al-Halal wa al-Haram*, (Riyadh: Mathba'ah Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyah, 1398 H), hal. 42.

<sup>176</sup> *Ibid*, hal. 47.

Menurut penulis, kedua pendapat di atas sama-sama berpegang pada hadis Nabi tentang larangan membuat gambar secara tekstual (*harfiah*). Karena hadis-hadis itu menggunakan lafal umum, maka larangan itu digeneralisasikan kepada semua bentuk gambar, termasuk fotografi yang diambil dengan kamera, meskipun fotografi tidak dikenal pada saat Nabi mengucapkan hadis tersebut. Pemahaman seperti ini, menurut penulis adalah pemahaman yang sempit, dimana juga merupakan pemahaman ahli hadis yang kurang atau tidak mengetahui bagaimana cara fuqaha' menetapkan hukum.

Sementara itu, al-Qardhawi, menurut penulis, telah melakukan *ijtihad insya'iy*, karena ulama klasik belum pernah berijtihad menetapkan hukum boleh atau tidaknya fotografi. Kamera yang menghasilkan fotografi belum dikenal pada zaman ulama klasik. Al-Qardhawi tidak hanya memahami hadis tersebut secara tekstual, tetapi juga berupaya memahami konteksnya dan mencari *'illat* dari larangan itu. *'Illatnya* adalah adanya usaha untuk menyerupai atau menandingi makhluk Allah. *'Illat* ini tidak dijumpai dalam gambar fotografi, karena itu haramnya membuat gambar yang disebut dalam hadis Nabi tidak dapat diterapkan pada kasus fotografi. *'Illat* tersebut terbatas pada gambar yang dimaksud dalam hadis Nabi, terutama yang berbentuk patung, tidak dapat diperluas kepada masalah fotografi melalui metode *qiyas*.

#### **b. Bank Air Susu Ibu**

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah membawa berbagai kemudahan bagi kehidupan umat manusia. Di antara berbagai kemudahan itu adalah dibentuknya suatu lembaga atau yayasan yang berusaha menghimpun air susu ibu dari ibu-ibu menyusui yang air susunya melebihi kebutuhan bayinya. Air susu yang telah dihimpun itu

disterilkan dan disimpan dalam suatu wadah dengan baik untuk kemudian diberikan kepada bayi-bayi yang membutuhkannya. Misalnya, bayi-bayi yang air susu ibunya kurang atau tidak mencukupi kebutuhannya atau bayi-bayi yang lahir premature, dimana pada tahap kehidupannya yang rawan, akan sangat membahayakan dirinya jika ia tidak diberikan air susu ibu. Lembaga atau yayasan yang bergerak dalam bidang ini dapat disebut sebagai Bank Air Susu Ibu (الحليب).<sup>177</sup>

Penemuan baru ini jika dikaitkan dengan norma hukum Islam dapat menimbulkan masalah. Menurut hukum Islam, bayi-bayi yang menyusu bukan kepada ibu kandungnya akan menjadi saudara sepersusuan, dimana akibat hukumnya adalah satu sama lain haram menikah sama seperti saudara sepertalian darah. Demikian pula ibu yang menyusui bayi-bayi tersebut akan menjadi ibu susunya; anak-anak dari ibu susu akan menjadi saudara-saudara sepersusuannya yang diharamkan menikah satu sama lain. Hukum ini dapat dipahami dari surat al-Nisa' ayat 23 :

...وأما تكم التي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة (النساء : )

"...dan diharamkan bagimu menikah dengan ibu-ibumu yang menyusui kamu, dan saudari-saudari kamu yang sepersusuan.. (al-Nisa':23)

Hukum ini juga dipahami dari hadis Nabi saw berikut:

جدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن عبد الله بن دينار عن سليمان بن يسار عن عروة عن عائشة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم قال : يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة (رواه

مسلم وأبو داود)<sup>178</sup>

<sup>177</sup> Al-Qardhawi, *al-Fatawa al-Mu'ahirah*, juz 2, hal. 550-1.

<sup>178</sup> Muslim, *Shahih Muslim*, Jilid 2, kitab *al-radha'ah*; bab *yuhramu min al-radha'ah ma yuhramu min al-wiladah*, hal. 1068; Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, jilid 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), hadis no. 2055, bab *yuhramu min al-radha'ah ma yuhramu min al-nasab*, hal. 87.

"Abdullah bin Maslamah menceritakan kepada kami, dari Malik, dari Abdullah bin Dinar, dari Sulaiman bin Yasar, dari 'Urwah, dari 'Aisyah isteri Nabi, bahwa Nabi Muhammad saw bersabda: "Diharamkan menikah dengan saudara-saudara sepersusuan seperti diharamkan seagaimana diharamkan menikah dengan saudara-saudara sepertalian darah." (H.R. Muslim dan Abu Daud)

Pada kasus Bank Air Susu Ibu, bayi-bayi yang menyusu dari bank tersebut banyak sekali jumlahnya, demikian pula ibu-ibu yang menyimpan air susunya, sehingga sulit dilacak secara jelas dan pasti ASI siapa dikonsumsi oleh bayi. Lalu bagaimana hukum memanfaatkan ASI dari bank yang telah berusaha menyelamatkan kehidupan bayi-bayi yang sangat membutuhkan ASI tersebut. Pemberian Air Susu Ibu (ASI) melalui Bank ASI ini merupakan masalah baru yang belum dibahas oleh ulama-ulama terdahulu. Namun, persoalan bayi yang menyusu bukan pada ibu kandungnya merupakan persoalan lama yang sudah diperbincangkan oleh para ulama terdahulu. Oleh sebab itu, untuk menetapkan hukum Bank ASI, al-Qardhawi melakukan *ijtihad intiqa'i* terlebih dahulu, kemudian memilih pendapat terkuat yang lebih mendatangkan kemaslahatan serta menghilangkan kesulitan.

Al-Qardhawi memperhatikan maksud dan tujuan dibentuknya Bank ASI ini. Menurutnya, proses pemberian ASI melalui Bank ASI sangat mulia dan sesuai dengan ajaran Islam, karena bertujuan membantu pihak yang lemah, terutama bayi-bayi yang lahir prematur yang tidak berdaya. Demikian pula ibu-ibu yang menyumbangkan air susunya merupakan ibu-ibu yang berjasa dan melakukan perbuatan yang berperikemanusiaan dan mulia. Lebih jauh al-Qardhawi menyatakan kalau perlu ASI itu dibeli oleh lembaga atau yayaysan yang menampung air susu tersebut. Yang menjadi persoalan adalah ketika bayi-bayi itu menjadi dewasa dan ingin menikah, lalu dia tidak mengetahui manakah wanita

yang menjadi saudara sepersusuannya. Untuk itu perlu diteliti hasil ijtihad ulama terdahulu tentang hakikat menyusui bagaimana yang menyebabkan haramnya pernikahan.<sup>179</sup>

Menurut jumbuh ulama (Hanafiah, Malikiyah, dan Syafi'iyah), penyusuan yang menyebabkan haramnya nikah adalah setiap air susu yang sampai ke perut bayi melalui kerongkongan baik dengan menghisap puting susu maupun melalui cara lain, seperti memasukkan air susu melalui lubang hidung (*al-sa'uth'* ) atau melalui suntikan di dubur, atau menuangkan air susu ke kerongkongan (*al-wajur'* ). An-Nawawi (w. 676 H) menjelaskan bahwa penyusuan yang menyebabkan haramnya nikah adalah jika air susu sampai ke perut bayi dan mengenyangkannya (*al-washil ila al-jauf ma'a al-isyba'*).<sup>180</sup>

Pendapat Imam Ahmad (w. 241 H) terdapat dua riwayat, *pertama*, yang paling sah menyebutkan bahwa *al-wajur* dan *al-sa'uth* termasuk bentuk penyusuan yang menyebabkan haramnya pernikahan. Alasannya, hadis Nabi saw melalui jalur Ibnu Mas'ud (w. 33 H/653 M):

حدثنا عبد السلام بن المطهر أن سليمان بن المغيرة حدثهم عن أبي موسى عن أبيه عن ابن لعبد الله بن مسعود عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا رضاع الا ما شد العظم وأنبتت اللحم (رواه أبو داود)<sup>181</sup>

"Abdussalam bin al-Muthahhiri menceritakan kepada kami, bahwa Sulaiman al-Mughirah menceritakan kepada mereka, dari Abu Musa, dari Bapaknyanya, dari anak laki-laki Ibnu Mas'ud, dari Ibnu Mas'ud, ia berkata: "Tidak ada penyusuan yang mengharamkan pernikahan kecuali penyusuan yang mengembangkan tulang dan menumbuhkan daging." (H.R. Abu Daud)

<sup>179</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, hal. 553.

<sup>180</sup> Muhyi al-Din bin Syaraf An-Nawawi, *al-Majmu' Syarah al-Muhazzab*, J. 7, (Beirut: Dar al-Fikri, t.th.), hal. 51; Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, J. 2, (Semarang: Toha Putera, t.th.), hal. 28.

<sup>181</sup> Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, J. 2, kitab *al-Nikah*, bab *fi radha'ah al-kabir*, hadis nomor 2059 dan 2060, hal. 222.

*Kedua*, Imam Ahmad menyatakan bahwa memasukkan air susu ke kerongkongan (*al-wajur*) atau melalui hidung (*al-sauth*) tidak menyebabkan haramnya pernikahan, karena kedua cara itu tidak sama dengan menyusui melalui puting susu. Kedua cara itu sama dengan memasukkan sesuatu ke dalam tubuh melalui luka yang ada di badan. Penyusuan yang oleh Allah dan Rasul-Nya dijadikan sebab bagi haramnya pernikahan adalah penyusuan melalui puting susu. Riwayat kedua dari Imam Ahmad ini juga merupakan pendapat Daud al-Zahiri (w. 270 H) dan 'Atha' al-Kurasani (w. 35 H).<sup>182</sup>

Al-Qardhawi tidak sependapat dengan pendapat Imam Ahmad pada riwayat pertama dan dengan pendapat jumbuh ulama. Menurut al-Qardhawi, jika *'illatnya* karena membesarkan tulang dan menumbuhkan daging, dengan cara bagaimanapun air susu dimasukkan ke dalam perut bayi, maka transfusi darah dari seorang wanita kepada seorang bayi akan menyebabkan haramnya pernikahan antara keduanya, padahal darah tidaklah menyebabkan haramnya pernikahan. Alasan logis (*'illat*) yang menjadi landasan bagi haramnya pernikahan antara anak susuan (bayi) dengan ibu susuan atau sesama saudara sepersusuannya adalah karena keibuan yang menyusukan ( ) seperti tersebut dalam surat al-Nisa' ayat 23. Keibuan yang menyusukan itu terbentuk bukan karena diambil air susunya, tetapi karena diisap puting susunya dan si bayi selalu ingin lekat padanya sehingga menimbulkan kasih sayang ibu dan ketergantungan bayi pada ibunya. Keibuan seperti inilah timbul saudara sepersusuan dan ini pula yang menjadi pokok permasalahannya. Adapun masalah lain seperti membesarkan tulang,

---

<sup>182</sup> Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, J. 9, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), hal. 195.

menumbuhkan daging dan mengenyangkan merupakan konsekuensi logis yang mengikuti pokok permasalahan tersebut.<sup>183</sup>

Karenanya, menurut al-Qardhawi perlu dilihat makna kata *irdha'* ( ) dan *radha'ah* ( ) yang dipergunakan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Kata tersebut bermakna memasukkan puting susu ke dalam mulut bayi dan si bayi mengisapnya, bukan sekedar memberikan air susu dengan cara-cara yang lain. Atas dasar itu, maka penyusuan bayi melalui Bank ASI diperbolehkan dan tidak menyebabkan haramnya pernikahan. Karena itu air susu yang diberikan oleh Bank ASI tidak dilakukan dengan cara mengisap puting susu si ibu, tetapi air susu dituangkan ke kerongkongan bayi melalui tabung atau botol yang oleh fuqaha' disebut *al-wajur* ( ).<sup>184</sup>

Seandainya diikuti pendapat jumhur ulama yang tidak mensyaratkan penyusuan dengan cara mengisap puting susu, maka masih ada kendala lain, yakni tidak diketahui air susu siapa yang diminum oleh bayi tersebut, berapa banyak kadar susu yang dikonsumsi, apakah sama dengan lima kali susuan, apakah air susu yang diminum itu murni berasal dari seorang ibu atau sudah dicampur dengan air susu dari ibu-ibu yang lain. Masih banyaknya hal-hal yang belum diketahui dengan jelas membuat penyusuan melalui Bank ASI tidak menimbulkan haramnya pernikahan.

Dengan mengutip pendapat Ibnu Qudamah (w. 620 H), al-Qardhawi menguatkan pendapatnya bahwa jika terjadi keraguan tentang ada atau tidaknya penyusuan tersebut tidak menimbulkan haramnya pernikahan. Oleh karena itu, aktivitas Bank ASI dapat

---

<sup>183</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 2, hal. 551-2.

<sup>184</sup> *Ibid.*

diteruskan selama bertujuan mewujudkan kemaslahatan yang dibolehkan syari'at dan untuk memenuhi kebutuhan dan memberi kemudahan.<sup>185</sup>

Menurut penulis, jika dianalisis pendapat tersebut di atas, dapat dinyatakan bahwa terdapat dua persoalan, *pertama*, masalah asal (*al-ashlu*), yakni penyusuan dimana bayi langsung mengisap puting susu yang bukan milik ibu kandungnya. Cara seperti ini menyebabkan haramnya pernikahan antara si bayi dengan ibu susunya dan saudara sepersuannya. Hukum ini disepakati oleh jumhur ulama dengan persyaratan yang sedikit berbeda. Jumhur ulama menetapkan lima kali penyusuan, sedangkan Abu Hanifah tidak mensyaratkan hal itu. Hukum tersebut ditetapkan berdasarkan hadis *ahad*. *Kedua*, masalah cabang (*al-far'u*), yakni penyusuan dilakukan bukan dengan mengisap puting susu, tetapi air susu dikumpulkan dalam sebuah wadah, lalu dituangkan ke kerongkongan bayi (*al-wajur*), dimasukkan melalui lubang hidung (*al-sauth*), atau melalui suntikan dan lain sebagainya. Masalah kedua ini tidak ada ketetapan hukumnya berdasarkan *nas*. Oleh sebab itu, jumhur ulama mencari *'illat* dari masalah *al-ashlu*. Menurut mereka, *'illat*nya adalah karena penyusuan cara pertama membesarkan tulang dan menumbuhkan daging bayi yang dipahami dari hadis di atas. *'Illat* tersebut tidak hanya dijumpai pada masalah asal tetapi ditemui juga pada masalah cabang. Oleh sebab itu, masalah cabang ini diqiyaskan pada masalah asal. Sedangkan titik persamaan yang menghubungkan kedua masalah tersebut (*manath al-'illat*) adalah sama-sama membesarkan tulang dan menumbuhkan daging bayi. Dengan demikian, penyusuan dengan menuangkan air susu melalui kerongkongan atau melalui hidung dan dengan cara lain adalah sama dengan mengisap puting susu secara langsung, semuanya menyebabkan haramnya pernikahan.

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, hal. 554-555.

Al-Qardhawi kurang sependapat dengan *'illat* yang digunakan oleh jumhur ulama tersebut, karena jika *'illatnya* adalah turut andil dalam pembentukan tubuh bayi, maka transfusi darah juga seharusnya menyebabkan haramnya pernikahan, dimana darah lebih berpengaruh bagi pembentukan fisik bayi daripada pengaruh air susu. Al-Qardhawi mencoba mencari *'illat* lain, yaitu *al-umamah al-murdhi'ah* (keibuan yang menyusui). *'Illat* ini dipahami dari surat al-Nisa' ayat 23 dengan memperhatikan kata *ardha'a* ( ) atau *radha'at* ( ). Sifat keibuan yang menyusui terbentuk bukan sekedar karena ibu diambil air susunya untuk diminumkan kepada bayi, tetapi karena bayi mengisap puting susu ibu secara langsung sehingga timbul kasih sayang ibu dan bayi selalu ingin melekat pada ibu susunya sehingga timbul ketergantungan. *'Illat* ini hanya terbatas pada penyusuan dengan cara mengisap puting susu (masalah asal), tidak dapat diperluas kepada masalah cabang, yakni menyusui tidak langsung melalui puting susu, seperti melalui kerongkongan, lubang hidung dan cara lainnya. Dengan demikian, menurut al-Qardhawi, penyusuan dengan cara memasukkan air susu melalui kerongkongan, lubang hidung dan cara lainnya tidak menyebabkan haramnya pernikahan, karena cara penyusuan seperti ini tidak menimbulkan kasih sayang antara ibu yang menyusui dengan bayi sehingga tidak muncul hubungan persaudaraan sepersusuan.<sup>186</sup>

Menurut al-Qardhawi, penyusuan yang diberikan Bank ASI sama dengan *al-wajur* dalam istilah fuqaha', setelah air susu dihimpun dalam bejana lalu dituangkan melalui kerongkongan bayi. Karena itu, penyusuan seperti itu tidak menyebabkan haramnya pernikahan. Dapat pula dikatakan bahwa al-Qardhawi mengikuti pola penalaran jumhur yang mengijiyaskan persoalan *al-wajur* kepada persoalan penyusuan dengan mengisap

---

<sup>186</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, hal. 556.

puting susu, maka hasil qiyasnya menunjukkan bahwa *al-wajur* menyebabkan haramnya pernikahan. Pemberian ASI oleh Bank ASI hampir sama dengan *al-wajur*, yakni bukan dengan mengisap puting susu, maka penyusuan melalui Bank ASI menyebabkan haramnya pernikahan dan aktivitas Bank ASI harus dihentikan. Hasil qiyas seperti ini tidak sesuai dengan kemaslahatan yang dierikan oleh Bank ASI tersebut. Karenanya, al-Qardhawi meninggalkan qiyas yang jelas (*qiyas jaly*) itu dan mengambil *qiyas khafy*, karena ada petunjuk untuk itu, yakni adanya kasih sayang antara ibu susuan dengan bayi jika dia mengisap dengan puting susu. Kasih sayang itu tidak dijumpai pada pemberian air susu oleh Bank ASI, karena itu penyusuan yang diberikan Bank ASI tidak menyebabkan haramnya pernikahan, dan tentu saja aktivitas Bank ASI tetap bisa dilanjutkan. Menurut penulis, dengan ini berarti al-Qardhawi telah menggunakan pola penalaran *istihsan*.

Selain al-Qardhawi, ada juga ulama lain yang berpendapat sama seperti Ibnu Hazm (w. 456 H). Berbeda dengan al-Qardhawi, Ibnu Hazm tidak mencari *'illat*, tidak melakukan qiyas dan tidak melakukan *istihsan*, karena ia menolak qiyas, pencarian *'illat* dan penggunaan *istihsan*. Ia hanya menelusuri makna kata *al-radha'a* secara *lughawiyah* atau kebahasaan. Menurutnya, penyusuan yang menyebabkan haramnya pernikahan adalah jika bayi langsung mengisap puting susu dengan mulutnya saja. Jika bayi diberi air susu ibu dengan menggunakan bejana atau dituangkan ke mulutnya lalu ditelannya atau dicampur dengan roti atau makanan lain, dituangkan melalui hidung, telinga atau suntikan, semua itu tidak menyebabkan haramnya pernikahan, meskipun hal itu menjadi makanannya sepanjang masa. Karena tidaklah disebut *al-radha'a* kecuali bila bayi mengisap puting susu perempuan dengan mulutnya.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Ibnu Hazm, *al-Muhalla bi al-Atsar*, Juz. 10, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), hal. 185.

### c. Wanita Menjadi Anggota Parlemen

Saat ini, banyak perempuan yang melakukan kegiatan di berbagai bidang kehidupan, bahkan sebagian mereka memegang posisi-posisi penting dan strategis, seperti sebagai presiden, menteri, direktur, kepala sekolah, dekan, dokter, ekonom, anggota parlemen, dan lainnya. Pada tempat atau yayasan tempat mereka bekerja itu dijumpai pula karyawan, petugas, guru, dosen yang terdiri dari kaum lelaki. Kadang seorang suami menjadi bawahan isterinya di suatu sekolah, perguruan tinggi, rumah sakit, yayasan atau lembaga yang dipimpin oleh isterinya. Namun, setelah sampai di rumah isteri tetap menjadi bawahan suaminya.

Aktivitas wanita di berbagai bidang kehidupan itu menjadi masalah yang diperdebatkan di kalangan ulama, baik di Indonesia maupun di Timur Tengah yang kondisi sosio-kulturalnya belum memberikan kebebasan bergerak bagi kaum wanita. Yusuf al-Qardhawi membolehkan wanita aktif dalam berbagai bidang kehidupan sesuai dengan keahliannya dengan beberapa syarat, seperti tetap menjaga pola hubungannya dengan laki-laki agar tidak bertentangan dengan ketentuan syari'at, tidak berbicara dengan nada menggiurkan, merayu atau mendayu., dan tidak mengabaikan pendidikan serta pembinaan anak-anaknya. Di antara fatwa al-Qardhawi dalam masalah ini adalah bolehnya wanita menjadi anggota parlemen.<sup>188</sup> Fatwa ini mendapat bantahan dari beberapa ulama, diantaranya sebagian ulama al-Azhar. Sebagian fatwa klasik menetapkan bahwa wanita haram menggunakan hak-hak politiknya baik untuk mencalonkan diri atau dicalonkan menjadi anggota parlemen. Di antara dalil yang dijadikan alasan untuk mengharamkan tersebut adalah surat al-Ahzab; 33:

---

<sup>188</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 2, hal. 374.

وقرن في بيوتكن (الأحزاب : )

"Dan hendaklah kalian (wanita-wanita) tetap di rumah kalian".

Membolehkan wanita menjadi anggota parlemen berarti memberi kekuasaan kepadanya atas kaum laki-laki. Hal ini bertentangan dengan ketetapan al-Qur'an yang memberikan hak kekuasaan kepada kaum laki-laki atas wanita:

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم

"Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita) dan karena mereka (laki-laki) memberikan nafkah kepada mereka". (an-Nisa';34)

Selain itu, hadis Nabi dari Abu Bakrah:

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكر قال : لقد نفعني الله بكلمة

سمعتها من رسول الله أيام الجمل يعد ما كدت أن الحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال: لما

بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا بنت كسرى قال: لن يفلح قوم

ولوا أمرهم امرأة (رواه البخاري)<sup>189</sup>

"Utsman bin al-Haitsam menceritakan kepada kami, 'Auf menceritakan kepada kami, dari al-Hasan, dari Abu Bakrah, ia (Abu Bakrah) berkata: Allah telah memberikan manfaat kepadaku dengan ungkapan yang pernah aku dengar dari Rasulullah pada saat saat perang Jamal. Hampir aku ikut bergabung dengan pasukan perang Jamal, lalu aku berperang bersama mereka. Ia (Abu Bakrah) berkata: Ketika telah sampai informasi kepada Rasulullah saw bahwa rakyat Persia telah mengangkat anak perempuan raja, lalu Nabi bersabda: "Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan". (hadis riwayat al-Bukhari).

Hadis ini melarang wanita memegang kekuasaan umum (*al-wilayat al-'ammah*), yakni sebagai kepala negara. Anggota parlemen lebih tinggi kedudukannya daripada kepala

<sup>189</sup> Ibnu Hajar al-'Asqalani, *op. cit.*, j. 8, *kitab al-maghazi*, hadis no. 4425, hal. 160.

Negara, karena anggota parlemen dapat meminta pertanggungjawaban kepala Negara. Para ulama sepakat bahwa wanita tidak boleh memegang kepemimpinan umum (kepala Negara). Jika wanita dibolehkan menjadi anggota parlemen berarti ulama melarangnya memegang kepemimpinan umum, namun pada saat yang sama membolehkannya memegang kepemimpinan umum dalam bentuk yang lain (sebagai anggota parlemen).<sup>190</sup>

Al-Qardhawi membantah alasan-alasan tersebut sekaligus memperkuat argumentasinya. Menurutnya, surat al-Ahzab:33 di atas ditujukan untuk isteri-isteri Nabi, bukan untuk semua wanita beriman. Isteri-isteri Nabi bila beramal saleh, maka pahalanya dilipatgandakan. Jika mereka melakukan kesalahan, maka balasannya pun berlipat ganda. Hal ini dapat diketahui dari ayat-ayat sebelumnya (al-Ahzab; 30, 31, 32). Kemudian, Aisyah (w. 58 H/678 M), isteri Nabi, meskipun ia mengetahui ayat tersebut, namun ia tetap saja keluar rumah untuk memimpin perang Jamal, karena menurut keyakinannya hal itu merupakan kewajiban agama untuk menuntut balas (*qishas*) terhadap pembunuh Usman (w. 35 H). Kenyataannya, banyak wanita yang keluar rumah untuk bersekolah, kuliah, berbelanja dan bekerja pada berbagai lapangan kehidupan tanpa ada seorang pun yang membantahnya. Hal ini dapat dianggap *ijma'* yang membolehkan wanita bekerja di luar rumah. Selain itu, wanita-wanita beriman yang teguh beragama dituntut untuk tampil ke pentas politik menghadapi wanita-wanita sekuler yang mengendalikan urusan kewanitaan. Kebutuhan sosio-politik terkadang lebih penting dan lebih besar daripada kebutuhan pribadi yang membolehkan wanita keluar rumah. Dalam ajaran Islam tidak dikenal tradisi memenjarakan wanita di rumah saja, kecuali pada masa sebelum adanya ketetapan

---

<sup>190</sup> al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 2, hal. 375-376.

syari'at, seperti sanksi bagi wanita yang melakukan perbuatan keji (zina) yang dijelaskan dalam surat an-Nisa' ; 15.<sup>191</sup>

Mengenai surat an-Nisa' ; 34 yang menetapkan kepemimpinan laki-laki atas wanita, menurut al-Qardhawi, ayat ini adalah dalam konteks kehidupan keluarga. Meskipun demikian, wanita (isteri) perlu diajak bermusyawarah dalam membina urusan keluarga. Adapun kepemimpinan sebagian wanita atas laki-laki di luar kehidupan keluarga, tidak ada dalil yang melarang selain larangan wanita menjadi kepala negara (*al-wilayat al-'ammah*). Latar belakang historis (*sabab al-wurud*) hadis yang menyatakan tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan semua urusan mereka kepada wanita, adalah setelah wafatnya raja Persia. Bangsa Persia mengangkat Bauran, puteri raja sebagai penggantinya. Hal ini menegaskan bahwa wanita dilarang menjadi kepala negara. Kecuali itu, wanita dibolehkan memegang kekuasaan atas laki-laki sesuai dengan spesialisasinya, seperti mengajar, berjihad, berfatwa, meriwayatkan hadis, menjadi dokter, dekan, rektor dan lain sebagainya. Abu Hanifah (w. 150 H) membolehkan wanita menjadi hakim dan menjadi saksi selain dalam masalah *hudud* dan *qishas*. At-Thabari (w. 310 H/923 M), membolehkan wanita menjadi saksi dalam semua urusan. Ibnu Hazm (w. 456 H), juga membolehkan wanita menjadi hakim.<sup>192</sup>

Alasan yang menyatakan anggota parlemen lebih tinggi kedudukannya dari kepala negara adalah karena anggota parlemen dapat meminta pertanggungjawabannya, dibantah oleh al-Qardhawi. Menurutnya, tugas parlemen (*al-majlis al-niyabiyah*) dalam sistem demokrasi modern adalah melakukan pengawasan dan membuat rancangan

---

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*, hal. 377

undang-undang (*al-tasyri'*). Melakukan pengawasan dalam istilah agama adalah melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar* dan memberi nasihat yang merupakan kewajiban seluruh umat Islam, termasuk perempuan. Jika perempuan berhak melakukan pengawasan terhadap kebijaksanaan kepala negara dalam kapasitas pribadi, maka dia pun berhak melakukan pengawasan dalam kapasitas anggota parlemen.<sup>193</sup>

Dalam persoalan mu'amalat, asal segala sesuatu adalah boleh, kecuali ada dalil yang jelas melarangnya. Tidak ada satu dalil pun yang melarang perempuan menjadi anggota parlemen. Kedudukan parlemen lebih tinggi dari kekuasaan eksekutif, termasuk kepala negara, karena parlemen berhak mengawasi kepala negara alasan yang tidak dapat diterima. Karena tidak selamanya orang yang mengawasi lebih tinggi kedudukannya dari orang yang diawasi. Abu Bakar al-Shiddiq dan Umar bin Khattab sebagai kepala negara (*khalifah*) pernah minta diawasi oleh rakyatnya jika keduanya melakukan penyimpangan. Seorang isteri pun berhak mengawasi dan menasihati suaminya jika dia berbuat kesalahan. Selain itu, parlemen dianggap lebih tinggi dari pemerintah dalam kapasitasnya sebagai suatu lembaga negara bukan sebagai pribadi anggotanya.

Tugas parlemen yang lain adalah membuat undang-undang. Mereka yang melarang perempuan menjadi anggota parlemen beralasan bahwa tugas membuat undang-undang yang akan dilaksanakan oleh negara merupakan tugas berat yang tidak bisa diserahkan kepada perempuan. Al-Qardhawi menjelaskan bahwa yang menetapkan dasar-dasar peraturan perundangan adalah Allah swt. Tugas manusia (anggota parlemen) adalah mengambil kesimpulan hukum (*istinbath*), merinci hal-hal yang masih umum, dengan kata lain melakukan praktek ijtihad. Ijtihad boleh dilakukan oleh laki-laki atau perempuan. Para

---

<sup>193</sup> *Ibid.*

ulama yang menetapkan syarat-syarat ijtihad tidak menyebutkan bahwa ijtihad harus dilakukan oleh laki-laki saja. Aisyah, isteri Nabi saw, sendiri adalah seorang mujtahid perempuan di kalangan sahabat.

Meskipun, dalam perkembangan hukum Islam mujtahid perempuan tidak sepopuler mujtahid laki-laki, tetapi bukan berarti mujtahid perempuan tidak ada. Hal itu hanya karena kurang berkembangnya tradisi keilmuan di kalangan perempuan sesuai dengan situasi sosio kultural saat itu. Saat ini, tidak sedikit perempuan yang lebih mampu dari laki-laki. Al-Qur'an menceritakan kisah seorang perempuan (Ratu Balqis) yang mempunyai pemikiran cemerlang dan bijaksana dalam menghadapi Nabi Sulaiman. Disebutkan cerita tersebut oleh al-Qur'an bukan tanpa alasan, tetapi menunjukkan bahwa terkadang perempuan memiliki tingkat kecerdasan dan kebijaksanaan dalam bidang politik dan hukum melebihi laki-laki. Pembuatan undang-undang yang berkaitan dengan persoalan perempuan, tentu mereka lebih memahami dan pendapatnya perlu dipertimbangkan. Beberapa putusan yang diambil oleh Umar bin Khattab ternyata mendapat inspirasi dari perempuan.. Misalnya, seorang tentara tidak boleh meninggalkan isterinya lebih dari enam bulan. Meskipun al-Qardhawi membolehkan perempuan menjadi anggota parlemen, namun ia menetapkan beberapa syarat, seperti perempuan tersebut tidak boleh mengabaikan kewajiban terhadap suami, rumah dan anak-anaknya, harus berpakaian, berbicara dan bergaul sesuai dengan ajaran Islam. Selanjutnya, di tempat perempuan bekerja hendaknya disediakan tempat khusus agar mereka dapat bekerja dengan tenang dan terhindar dari fitnah.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, hal. 378-382.

Argumen yang dikemukakan oleh al-Qardhawi mengenai persolan ini dapat dinyatakan bahwa dia lebih berpegang pada *al-'ibrah bi khusus al-sabab la bi 'umum al-lafzi* (yang dilihat adalah sebabnya yang khusus, bukan lafaznya yang umum), meskipun ia tahu mayoritas ulama ushul fikih berpendapat *al-'ibrah bi bi 'umum al-lafzi la khusus al-sabab* (yang dilihat adalah lafaznya yang umum, bukan sebabnya yang khusus). Kaidah ini tidak selamanya digunakan untuk memahami nas al-Qur'an dan Hadis dan pada beberapa kasus mesti mempertimbangkan latar belakang historis munculnya suatu hadis atau turunnya suatu ayat (*asbab al-wurud/asbab al-nuzul*).

Adapun hadis yang menyebutkan bahwa tidak akan beruntung kaum yang mengangkat perempuan menjadi kepala negara, diucapkan Nabi saw setelah mengetahui bangsa Persi akan mengangkat perempuan, puteri raja, menjadi kepala negara setelah raja wafat, meskipun masih banyak di antara masyarakat yang layak dan cakap menjadi kepala negara. Jika hadis ini dipahami menurut lafalnya yang umum, sehingga perempuan dilarang menjadi kepala negara, pemahaman ini bertentangan dengan kisah ratu yang disebutkan al-Qur'an. Al-Qardhawi, hanya membolehkan perempuan menjadi anggota parlemen atau jabatan lain seperti menteri, direktur suatu lembaga seperti dekan, pimpinan rumah sakit, dan lainnya. Namun, ia tidak membolehkan perempuan menjadi kepala negara (*al-wilayat al-'ammah*). Menurutnya, yang tidak boleh adalah menyerahkan semua urusan kepada perempuan. Hal ini terwujud jika perempuan diangkat menjadi kepala negara. Namun, menyerahkan sebagian urusan kepada perempuan dibolehkan seperti menjadi anggota parlemen, menteri dan lainnya, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Umar bin Khattab ketika ia mengangkat al-Syifa' binti Abdullah al-Adawiyah menjadi pimpinan atau pengawas pasar. Dibolehkannya perempuan menjadi anggota parlemen

karena dalam lembaga ini, seorang perempuan tidak bertanggung jawab secara sendiri tapi secara kolektif bersama anggota parlemen lainnya yang pada umumnya didominasi oleh lelaki. Nampaknya, al-Qardhawi masih kurang berani berfatwa bahwa perempuan juga boleh menjadi kepala negara, karena kepala negara dalam sistem demokrasi modern tidak bertanggung jawab secara sendiri, tapi secara kolektif bersama para menternya sebagai pemegang kekuasaan eksekutif. Seorang kepala negara tidak dapat bertindak secara otoriter dan diktator seperti pada sistem kerajaan. Agaknya terdapat inkonsistensi pendapat al-Qardhawi dalam persoalan ini, karena ia mengangkat kisah Ratu Balqis sebagai landasan berpikir atau argumen ketika membolehkan seorang perempuan menjadi anggota parlemen.

Surat al-Ahzab ayat 33 di atas dipahami al-Qardhawi khusus untuk isteri-isteri Nabi sesuai dengan konteks ayat sebelumnya. Berbeda dengan al-Qurthubi (w. 671 H) yang menyatakan bahwa ayat ini adalah sebagai larangan keluar rumah bagi perempuan beriman walaupun redaksinya ditujukan kepada isteri-isteri Nabi. Al-Qurthubi lebih lanjut mengatakan bahwa perempuan dibolehkan keluar rumah karena keadaan darurat.<sup>195</sup>

Surat al-Nisa' ayat 34 di atas dipahami oleh al-Qardhawi khusus dalam kehidupan rumah tangga dan tidak dapat dijadikan alasan untuk melarang perempuan beraktifitas di luar rumah seperti menjadi anggota parlemen. Sedangkan al-Qurthubi memahami bahwa laki-laki diberi hak kepemimpinan karena ia berkewajiban memberi nafkah dan membela perempuan. Laki-laki juga menjadi penguasa, hakim dan ikut berperang. Aktivitas ini tidak

---

<sup>195</sup> Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz 7, (Beirut: Dar al-Fikri, t.th.), hal. 179.

ada pada perempuan. Menurutnya, laki-laki berkewajiban mengatur, mendidik, menugaskan dan melarang perempuan keluar rumah.<sup>196</sup>

Nampaknya, pendapat al-Qardhawi lebih relevan dengan semangat zaman karena ia mempertimbangkan aspek kemaslahatan. Ironis dan tidak maslahat jika perempuan beriman yang taat beragama serta memiliki potensi dalam bidang hukum dan politik, diharamkan menjadi anggota parlemen, bahkan dipasung dan dipenjarakan dalam wilayah domestik saja sedangkan umat sangat membutuhkannya. Jika perempuan beriman seperti demikian tidak tampil di wilayah publik seperti pentas politik dan hukum nasional, maka dikhawatirkan persoalan perempuan akan tetap dikendalikan oleh wanita-wanita sekuler yang akan merusak tatanan kehidupan beragama. Dapat dikatakan bahwa dalam persoalan ini al-Qardhawi menggunakan metode *maslahat al-marsalah*, karena perempuan menjadi anggota parlemen merupakan sebuah kemaslahatan, meskipun tidak ada dalil khusus yang mendukung atau melarangnya, namun ini sesuai dengan *maqasyid al-syar'i'at*.

#### **d. Abortus**

Abortus atau menggugurkan kandungan merupakan masalah lama yang sudah diperbincangkan oleh para ulama klasik. Namun, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi saat ini telah dapat mendeteksi perkembangan janin dalam rahim semenjak awal perkembangannya. Jika hasil diagnosa para dokter spesialis kebidanan dan penyakit kandungan menyimpulkan bahwa keberadaan janin dalam rahim (*uterus*) mengalami kondisi sangat buruk dan membahayakan, yang jika dibiarkan akan mengancam

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, Juz 3, hal. 169.

kehidupan si ibu, dalam situasi seperti ini apakah dibolehkan melakukan abortus. Abortus di sini disebut juga dengan *abortus artificialis therapicus*, yakni abortus yang dilakukan oleh dokter ahli berdasarkan indikasi medis.

Menurut al-Qardhawi,<sup>197</sup> pada dasarnya hukum melakukan abortus adalah haram (ان الأصل في الاجهاد هو الحرمة). Para ahli hukum Islam (*fuqaha'*) telah sepakat mengatakan bahwa haramnya abortus adalah jika dilakukan setelah janin berumur empat bulan (+120 hari), setelah ditiupkan ruh kepadanya. Islam sangat menghargai kehidupan janin. Karena itu wanita hamil dibolehkan tidak berpuasa di bulan Ramadhan. Islam mengaharamkan perbuatan zalim terhadap janin, meskipun perbuatan itu dilakukan oleh ibu yang mengandungnya, bahkan walaupun janin tersebut merupakan hasil perbuatan haram atau zina. Nabi Muhammad saw pernah menunda pelaksanaan hukum *qisas* pada wanita hamil (*al-ghamidiyah*) demi memelihara janin yang dikandungnya. Seseorang yang memukul wanita hamil sehingga janin tercampak keluar dan meninggal dunia sedangkan janin tersebut telah berumur empat bulan, maka pelaku perbuatan itu dikenakan denda *gharrah*, yakni memerdekakan budak senilai lima ekor unta. Demikian menurut Ibnu Qudamah (w. 541-620 H) yang juga merupakan pendapat Umar bin Khattab (w. 23 H), Atha' (w. 35 H), al-Nakha'i (95 H), Malik (w. 179 H), dan al-Syafi'i (w. 204 H) dan ulama lainnya. Jika seorang wanita mengkonsumsi obat untuk menggugurkan kandungannya, ia wajib membayar denda *gharrah* dan tidak berhak mendapat warisan dari denda tersebut. Karena pembunuh tidak berhak mendapat warisan dari orang yang dibunuh. Wanita itu juga wajib memerdekakan budak sebagai *kafarat*. Semua sanksi itu dikenakan padanya karena ia telah melakukan perbuatan zalim terhadap janin. Demikian pula jika melakukan perbuatan

---

<sup>197</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 2, hal. 542.

itu adalah bapak si janin atau ahli waris lainnya. Pendapat ini juga pendapat al-Zuhri (w. 124 H), al-Syafi'i dan ulama lainnya. Alasan yang dikemukakan untuk mendukung pendapat tersebut adalah firman Allah:<sup>198</sup>

(ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهلها إلا أن يصدقوا (النساء : )

"Siapa saja yang membunuh seorang mukmin karena tersalah, maka hendaklah ia memerdekakan seorang budak beriman dan membayar *diyat* kepada keluarganya (si terbunuh), kecuali bila mereka (keluarga si pembunuh) bersedekah (Q.S. An-Nisa'; 92).

Jika orang yang membunuh itu tidak mampu memerdekakan budak beriman atau tidak ada budak, maka hendaklah ia berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai cara bertobat kepada Allah swt. Menurut Ibnu Hazm (w. 456 H), jika seseorang sengaja membunuh janin yang sudah berumur 120 hari lebih, maka ia wajib dikenakan hukuman *qishahsh*, tidak harus membayar denda (*gharrah*), kecuali kalau ia dima'afkan, maka ia wajib membayar denda. Ia juga tidak harus membayar *kafarat*, karena yang dilakukannya adalah pembunuhan sengaja.<sup>199</sup>

Adapun abortus sebelum janin berumur empat bulan, yakni sebelum ditiupkan ruhnya, maka terdapat perbedaan pendapat ulama tentang boleh atau tidaknya. Ada ulama yang membolehkannya jika hal itu dibutuhkan karena pada saat itu belum ada kehidupan pada janin, janin masih berbentuk cairan (*nuthfah*), darah (*lahm*) atau segumpal daging (*mudhghah*). Menurut al-Qardhawi, setelah mendapat informasi dari sejumlah dokter ahli, barulah fatwa ulama yang relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan saat itu. Kalaulah ulama klasik mengetahui ilmu perkembangan janin seperti yang dikenal sekarang, niscaya mereka akan mengubah fatwa tersebut sesuai dengan perubahan

<sup>198</sup> Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, J; 9, hal. 535-558.

<sup>199</sup> Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, J; 11, *bab Ahkam al-Janin*, hal. 238.

*illatnya*. Al-Qardhawi mengharamkan pengguguran kandungan walaupun janin belum berumur 120 hari. Menurutnya, masih ada hadis lain yang menyatakan peniupan ruh sudah dilakukan malaikat setelah janin berumur 40 hari, selain hadis yang menjelaskan peniupan ruh pada usia janin 120 hari. Hadis tersebut sebagai berikut:

حدثني أبو طاهر أحمد بن عمرو بن سرح أخبرنا ابن وهب أخبرني عمرو بن الحارث عن أبي الزبير المكي أن عامر بن واثلة حدثه أنه سمع عبد الله بن مسعود يقول : الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره فأتى رجلا من أصحاب رسول الله يقال له حذيفة بن أسيد الغفاري فحدثه بذلك من قول ابن مسعود فقال وكيف يشقي رجل بغير عمل أتعجب بذلك ؟ فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : اذا مر بالنطفة اثنتان و أربعون ليلة بعث الله اليها ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال يا رب أذكرا أم أنثى فيقضى ربك ما شاء ويكتب الملك ثم يخرج الملك بالصحيفة فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص (رواه مسلم)<sup>200</sup>

Abu Thahir Ahmad bin 'Amru bin Sarah menceritakan kepadaku, Ibnu Wahab menginformasikan kepada kami, 'Amru bin Harits, dari Abu al-Zubair al-Makkiy bahwa 'Amir bin Watsilah menceritakan kepadanya, bahwasanya ia pernah mendengar Abdullah bin Mas'ud berkata: "Orang yang sengsara adalah orang yang sengsara dalam perut ibunya, orang bahagia adalah orang yang mendapat nasihat dari orang lainnya. Lalu ia datang kepada seorang sahabat Nabi yang bernama Hudzaifah bin Asid al-Ghifari, menceritakan perkataan Ibnu mas'ud tersebut. Hudzaifah berkata: "bagaimana mungkin seseorang akan sengsara tanpa bekerja lebih dahulu ?. Ia menjawab: "apakah engkau merasa heran tentang hal itu, aku sendiri pernah mendengar Rasulullah bersabda: "Jika sperma (*nuthfah*) telah berumur **42 malam**, Allah mengutus malaikat kepadanya, lalu dibuatkan bentuknya, diciptakan pendengaran, penglihatan, kulit, daging dan tulangnya. Kemudian malaikat berkata: Ya Tuhan, laki-laki atau wanita ? Lalu Allah menentukan sesuai dengan kehendak-Nya, dan malaikat menuliskannya. Lalu malaikat bertanya: Ya Tuhan, bagaimana ajalnya ? Allah menetapkan sesuai dengan kehendak-Nya, lalu malaikat mencatatnya. Kemudian malaikat bertanya lagi: Ya Tuhan, agaimana

<sup>200</sup> Muslim, *Shahih Muslim*, J. 4, kitab *al-Qadar*, bab *Kaifiyat al-Khalq al-Adami fi Bathni Ummihi*, hadis nomor 2845, hal. 46.

reskinya ? Lalu Allah menetapkan menurut kehendak-Nya. Lalu malaikat mencatatnya. Kemudian malaikat keluar membawa lembaran catatan, ia tidak menambah dan tidak mengurangi apa yang telah diperintahkan". (H.R. Muslim)

Hadis ini menjelaskan datangnya malaikat ketika janin berusia 42 hari, sedangkan hadis yang masyhur selama ini menyatakan kedatangan malaikat untuk meniupkan ruh pada saat janin berusia 120 hari (4 bulan). Karena itu ada ulama yang menggabungkan kedua hadis tersebut sehingga dipahami bahwa malaikat datang dua kali, pertama pada saat janin berumur 42 hari, kedua pada saat janin berusia 120 hari. Al-Qardhawi juga mengutip pendapat Ibnu Hajar (w. 852 H) yang mengharamkan abortus sebelum janin berusia 120 hari. Ibnu Hajar menghubungkan masalah abortus ini dengan masalah *al-'azl*, yakni mencabut penis pada saat ejakulasi agar sperma tidak masuk ke dalam vagina untuk menghindari adanya pembuahan. Ulama yang tidak membolehkan *al-'azl* sudah tentu tidak membolehkan abortus. Ulama yang membolehkan *al-'azl* mungkin akan membolehkan abortus. Namun, terdapat perbedaan antara *al-'azl* dan abortus, tindakan perusakan janin pada abortus lebih berat daripada *al-'azl*. Karena *al-'azl* dilakukan sebelum adanya kehidupan, sedangkan abortus dilakukan setelah adanya sebab kehidupan janin.<sup>201</sup> Al-Qardhawi juga mengikuti pendapat al-Ghazali (w. 505 H) yang mengharamkan abortus walaupun janin belum berumur 4 bulan. Dalam kitab *Ihya 'Ulum al-Din*, al-Ghazali membahas etika pergaulan suami isteri untuk melestarikan pernikahan, dalam bahasa Arab disebut *adab al-mu'asyarah wa ma yajri fi dawam al-nikah*. Di antara etika tersebut adalah agar suami tidak melakukan *al-'azl*. Para ulama berbeda pendapat tentang boleh atau tidaknya melakukan *al-'azl*. Al-Ghazali membolehkan *al-'azl* tetapi tidak membolehkan abortus walaupun janin belum berumur 120 hari. Ia berkata:

---

<sup>201</sup> Ibnu Hajar al-Asqalani, *op. cit.*, J; 11, hal. 222.

وليس هذا – المنع بالعزل – كالأجهاض والوأد لأن ذلك جنائية على موجود و حاصل وله أيضا مراتب وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وفساد ذلك جنائية فان صارت مضغة وعلقة كانت الجنائية أفشح وان نفخ فيه الروح واستوت الخاقعة ازدادت الجنائية تفاحشا ومنتهى التفاحش في الجنائية بعد الانفصال حيا.<sup>202</sup>

Hal ini, - yakni mencegah kehamilan dengan cara 'azl – tidak sama dengan abortus dan pembunuhan terselubung. Karena abortus adalah tindak kejahatan terhadap suatu wujud yang telah ada. Wujud itu mempunyai beberapa tingkatan; tingkatan pertama adalah masuknya sperma ke dalam rahim dan bercampur dengan ovum wanita lalu siap menerima kehidupan. Merusak keadaan ini adalah suatu tindakan kejahatan. Bila sudah menjadi darah dan segumpal daging, maka tingkat kejahatannya lebih berat lagi. Bila telah ditiupkan ruhnya dan telah sempurna kejadiannya, maka tingkat kejahatannya lebih berat lagi dan tingkat kejahatan yang paling keji adalah membunuh bayi setelah ia lahir dalam keadaan hidup".

Meskipun al-Qardhawi berpendapat haram melakukan abortus ketika janin belum berumur 120 hari sebagaimana pendapat Ibnu Hajar dan al-Ghazali, namun dia membolehkan abortus pada satu kondisi saja, yakni dalam kondisi sangat darurat. Kondisi itu harus ditetapkan secara pasti, bukan sekedar dugaan. Kondisi seperti itu hanya ada dalam satu bentuk, yakni keberadaan janin dalam rahim mengancam kehidupan si ibu. Karena ibu merupakan asal (*al-ashlu*) bagi kehidupan janin, sedangkan janin merupakan cabang (*al-far'u*). Yang asal tidak boleh dikorbankan demi kepentingan cabang. Logika ini selain sesuai dengan ajaran agama, juga relevan dengan etika kedokteran, moral dan hukum. Bentuk lain yang bisa disamakan dengan kondisi darurat itu adalah jika menurut penelitian ilmiah menetapkan bahwa janin, - menurut sunnatullah – berada dalam kondisi sangat buruk yang membahayakan dan menyiksa kehidupannya dan kehidupan

---

<sup>202</sup> Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, J; 2, (Semarang: Toha Putera, t.th.), hal. 53.

keluarganya. Kondisi ini harus ditetapkan oleh sejumlah dokter, bukan seorang dokter, karena seorang dokter kadang keliru dalam menentukan hal itu.<sup>203</sup>

Alur pemikiran al-Qardhawi di atas dapat dinyatakan telah keluar dari kaidah-kaidah umum yang dikenal dalam syari'at dan mengambil pengecualian. Kaidah umum yang dimaksud adalah hukum Islam selalu bertujaun memelihara jiwa (*hifzun nafs*). Jiwa manusia dipelihara bukan semenjak ruh ditiupkan ke dalam janin (setelah berumur 120 hari), tetapi semenjak bertemunya sperma dengan ovum yang merupakan awal proses pembuahan seperti pendapat Ibnu Hajar dan al-Ghazali. Sejak terjadinya pembuahan itu, janin sudah mempunyai kelayakan untuk menerima hak, baik hak yang berhubungan dengan harta seperti hak untuk menerima warisan dan wasiat maupun hak yang tidak berhubungan dengan harta seperti hak menerima nasab dari bapaknya. Kelayakan yang dimiliki janin untuk menerima hak itu dalam ushul fikih disebut dengan istilah *ahliyyat al-wujub* (أهلية الوجوب).<sup>204</sup> Oleh sebab itu, semua usaha untuk merusak janin, termasuk abortus merupakan tindakan kriminal (*al-jarimah*) yang diancam dengan hukuman. Namun, pengecualian dari kaidah umum tersebut dapat diterima dalam kondisi darurat, dimana keadaan janin dalam rahim akan mengancam kehidupan si ibu. Demikian pula bila kondisi janin dalam keadaan sangat buruk yang, - menurut sunnatullah -, akan menyiksa

---

<sup>203</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 2, hal. 543-549; bandingkan dengan al-Qardhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, hal. 194-195.

<sup>204</sup> *Ahliyyat al-wujub* adalah sifat kecakapan seseorang untuk menerima hak-hak yang menjadi haknya, tetapi belum cakap untuk menerima kewajiban seluruhnya. Para ulama ushul fikih membagi *ahliyyat al-wujub* kepada dua bagian: *pertama*, *ahliyyat al-wujub al-naqishah*, yaitu ketika seorang masih berada dalam kandungan ibunya (janin). Janin dianggap memiliki *ahliyyat al-wujub* yang belum sempurna, karena hak-hak yang harus dia terima belum dapat menjadi miliknya sebelum dia lahir ke dunia dengan selamat walau hanya untuk sesaat. Apabila dia telah lahir, maka hak-hak yang dia terima menjadi miliknya. *Kedua*, *ahliyyat al-wujub al-kamilah*, yaitu kecakapan menerima hak bagi seorang anak yang telah lahir ke dunia sampai dia dinyatakan baligh dan berakal, sekalipun akalinya masih kurang, seperti orang gila. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa fi 'ilm al-Ushul*, hal. 84; Al-Baidhawi, *Minhaj al-Wushul ila 'ilm al-Ushul*, (Mesir: maktabah al-Tijariyyat al-Kubra, 1326 H), hal. 306.

kehidupannya dan kehidupan keluarganya kelak. Kondisi darurat tersebut mesti ditetapkan oleh beberapa orang dokter ahli agar kesimpulan yang diambil sampai pada tingkat meyakinkan (*qat'iy*), bukan sekedar dugaan (*zanniy*). Dalam situasi seperti itu boleh dilakukan untuk menyelamatkan jiwa si ibu Karena ibu merupakan manusia yang telah sempurna kejadiannya dan telah mempunyai hak dan kewajiban secara faktual selain menjadi salah satu pilar utama dalam kehidupan rumah tangga.

Dengan demikian dapat penulis nyatakan bahwa al-Qardhawi menggunakan metode *istihsan* ketika membolehkan abortus dalam kondisi darurat, yakni dengan membuat pengecualiaan dari kaidah umum yang berlaku. Praktek *istihsan* seperti ini sebenarnya tidak lebih dari memperhatikan kondisi orang yang dapat diterapkan hukum. Janin dalam rahim yang membahayakan kehidupan si ibu tidak siap menerima hukum wajibnya memelihara jiwa (*hifz al-nafs*). Jika hukum itu diterapkan juga akan berakibat negatif (*mafsadat*, bukan *maslahah*). Oleh sebab itu, perlu dibuat pengecualian. Situasi tersebut identik dengan kondisi seseorang yang berada di hutan dan tidak mendapat makanan yang halal. Orang itu tidak siap menerima hukum haramnya babi, bangkai dan benda haram lainnya. Jika hukum itu diterapkan juga akan berakibat fatal (*mafsadat*), sedangkan hukum Islam bertujuan memberikan kemaslahatan kepada manusia di dunia dan akhirat. Oleh sebab itu, datang pengecualian dari Allah sepertitertera dalam surat al-Baqarah: 173:

فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه (البقرة : )

"Maka barangsiapa yang terpaksa tanpa berlebihan dan melampaui batas, maka orang itu tidak berdosa".

## 2. Dalam Masalah Ibadah

Seperti diketahui bahwa dalam hukum Islam terdapat beberapa masalah yang hukumnya sudah tetap (*qath'i*) dan adapula yang masih memerlukan penalaran (*zhanni*). Meskipun masalah ibadah termasuk kategori pertama, namun masih terdapat peluang untuk diinterpretasi (*ijtihad*). Seperti mengonsumsi pil penunda haidh, wanita bepergian tanpa disertai mahram, zakat hasil rumah sewaan dan menyembelih hewan dengan mesin potong tanpa membaca *basmalah*. Permasalahan tersebut, membutuhkan pemikiran, sebab selain tidak mempunyai nas yang tegas, juga para ulama klasik belum mempermasalahkannya, sekalipun termasuk masalah *ta'abbudi* (ritual).

### a. Pil Penunda Haidh

*Haidh* atau menstruasi pada wanita adalah keluarnya darah melalui vagina yang biasa berlangsung sekitar 4 sampai 6 hari setiap bulan. Peristiwa ini terjadi pada wanita dewasa secara teratur kira-kira setiap 28 hari sekali. Pada setiap wanita siklus haidh tidak selalu sama, ada yang pendek, sekitar 21 hari, ada pula yang panjang, sekitar 35 hari. Permulaan datangnya haidh menunjukkan bahwa seorang gadis telah mencapai kematangan seksual dan tubuhnya telah mampu mengandung serta melahirkan anak.<sup>205</sup> Dalam hukum Islam, perempuan haidh dipandang dalam keadaan tidak suci atau berhadas besar, karena itu dibolehkan tidak melakukan beberapa ibadah, seperti sholat, berpuasa, thawaf di ka'bah dan lainnya. Salah satu syarat sahnya ibadah puasa adalah suci dari hadats besar, diantaranya darah haidh. Wanita yang sedang haidh dibolehkan tidak berpuasa Ramadhan selama darah haidhnya masih keluar, dengan ketentuan dia wajib mengganti puasa yang ditinggalkan itu pada hari lain di luar bulan Ramadhan.

---

<sup>205</sup> Ensiklopedi Nasional Indonesia, (Jakarta: Adi Cipta Pusaka, 1989), Jilid 6, hal. 296.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di bidang kedokteran telah berhasil membuat pil penunda haidh. Hal ini menimbulkan masalah dalam kajian hukum Islam, yakni apakah wanita boleh mengkonsumsi pil tersebut sehingga dia dapat berpuasa penuh selama bulan Ramadhan. Para ulama, seperti Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz dan Syaikh Muhammad bin Shaleh bin Utsaimin berpendapat bahwa perempuan tidak boleh mengkonsumsi pil penunda haidh agar dapat berpuasa sebulan penuh. Haidh merupakan *sunnatullah* yang dijadikan Allah pada setiap wanita dewasa. Wanita harus membiarkan berlangsungnya proses alamiah tersebut setiap bulan pada dirinya, karena Allah swt mempunyai maksud tersendiri yang belum diketahui sepenuhnya oleh manusia dan hal itu sesuai dengan tabi'at kewanitaan. Jika kebiasaan bulanan itu ditunda akan menyebabkan resiko terhadap fisik atau jasmani wanita tersebut. Padahal Nabi Muhammad saw mengatakan bahwa tidak *boleh ada bahaya dan tidak boleh menimbulkan bahaya pada pihak lain, la dharara wa la dhirara* ( )<sup>206</sup>

Sementara itu, al-Qardhawi menjelaskan bahwa sebaiknya wanita membiarkan terjadinya haidh secara alamiah sesuai dengan *sunnatullah*. Jika haidh datang di bulan Ramadhan, dia tidak boleh berpuasa, tetapi harus menggantinya pada bulan lain. Ini merupakan *rukhsah* ( )<sup>207</sup> dari Allah bagi wanita haidh. Lebih lanjut, al-Qardhawi membolehkan wanita mengkonsumsi pil tersebut jika ingin berpuasa penuh di bulan Ramadhan. Menurutnya:

---

<sup>206</sup> Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, *Fatawa al-Islamiyah*, (Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr, 1413 H), Jilid 2, hal. 145; teks hadisnya Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, (Beirut: Dar al-Fikri, t.th.), Juz 5, hal. 159; Lihat pula Imam Malik, *al-Muwaththo'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), hadis no. 1426, hal. 409.

<sup>207</sup> Secara etimologi, *rukhsah* berarti kemudahan, kelapangan dan kemurahan. Secara terminologi, *rukhsah* adalah hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil, karena adanya uzur. *Rukhsah* berlaku dalam empat bentuk hukum syara', yaitu *ijab, nadb, karahah* dan *ibahah*. Lihat al-Baidhawi, *op. cit.*, hal. 87. Kondisi wanita haidh di atas termasuk dalam kategori *rukhsah* terhadap yang wajib.

وأردت بعض النساء أن يتناولن هذه الحبوب لتأخير العادة عن موعدها حتى لا تفتربعض أيام رمضان, فهذه لا بأس به بشرط أن تتأكد من عدم اصراره بها, وذلك باستشارة أهل الخبرة باستشارة طبيب حتى لا تتضرر من تناول هذه الحبوب, فإذا تأكد لها ذلك وتناول هذه الحبوب وتأخرت العادة وصامت, فإن صيامها مقبول إن شاء الله.<sup>208</sup>

“...dan jika perempuan ingin menggunakan pil untuk menunda haidh dari waktunya, sehingga ia dapat berpuasa Ramadhan sebulan penuh, maka hal itu tidak mengapa dengan syarat ia yakin bahwa pil itu tidak membahayakannya. Karena itu, harus ditanyakan terlebih dahulu kepada dokter agar ia tidak mendapat bahaya dari pil tersebut. Jika ia yakin, ia boleh mengkonsumsi pil tersebut dan berpuasa Ramadhan. Puasanya insyaall’ah diterima.

Lebih jauh al-Qardhawi menjelaskan bahwa penggunaan pil tersebut tidak dilarang menurut syari’at (*laisa mamnu’an syar’an*), karena tidak ada dalil yang melarangnya, selama tidak menimbulkan mudharat pada wanita itu. Pendapat ini dinukil oleh al-Qardhawi dari pendapat yang dikemukakan oleh seorang ulama Hanabilah muta’akhkhirin, Syaikh Mar’iy bin Yusuf al-Maqdisi al-Hanbali (w.1033 H).<sup>209</sup>

Syaikh Mar’iy bin Yusuf al-Maqdisi al-Hanbali menyebutkan:<sup>210</sup>

ويجوز للرجل شرب دواء مباح يمنع الجماع وللأنثى شربه لحصول الحيض ولقطعه.

“...Laki-laki boleh mengkonsumsi obat mubah yang dapat menghalangi hubungan seksual dan wanita juga boleh mengkonsumsi obat untuk mendatangkan haidh dan menghentikannya.”

Pendapat ini dikomentari oleh seorang ulama bermazhab Hanbali, Syaikh Ibrahim Muhammad bin Salim (w. 1353 H):<sup>211</sup>

<sup>208</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu’ashirah*, Juz 1, hal. 322-323.

<sup>209</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Shiyam*, (Kairo: Dar al-Shahwah, 1991), hal. 40-1.

<sup>210</sup> Mar’iy bin Yusuf, *Dalil al-Thalib ‘ala Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Riyadh: al-Maktab al-Islami, 1980), hal. 23.

(وللأنثى شربه لحصول الحيض ولقطعه) لأنه الأصل الحل حتى يرد التحريم ولم يرد.

“(Wanita boleh mengkonsumsi obat untuk mendatangkan dan menghentikan haidh) karena hukum asalnya adalah halal sampai ada dalil yang mengharamkannya dan dalil tersebut tidak ada.”

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa para ulama seperti Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz dan Syaikh Muhammad bin Shaleh bin Utsaimin, melihat dampak negatif yang ditimbulkan oleh pil tersebut. Karenanya, mereka melarang mengkonsumsinya berdasarkan hadis Nabi saw yang menyebutkan tentang keharusan menjauhi semua hal yang mendatangkan mudharat. Sementara itu, al-Qardhawi melihat dari sisi lain, yakni pil tersebut tidak selamanya menimbulkan dampak negatif pada wanita. Oleh karena itu, wanita yang mengkonsumsinya disarankan untuk berkonsultasi terlebih dahulu kepada dokter ahli untuk mengetahui apakah pil tersebut cocok untuk dirinya atau tidak. Jika ternyata cocok, maka ia boleh mengkonsumsinya, karena hukum asal dari segala sesuatu adalah boleh, hingga ada bukti atau petunjuk yang mengarah pada keharaman (ياء حتى يدل الدليل على التحريم).<sup>212</sup>

Meskipun persoalan ini merupakan persoalan baru, al-Qardhawi nampaknya tetap berupaya meneliti pendapat ulama terdahulu. Ini berarti, al-Qardhawi melakukan ijtihad *intiqa’iy*. Disebabkan persoalan ini belum dibahas oleh ulama klasik, maka al-Qardhawi melakukan apa yang disebut dengan *takhrij al-ahkam ‘ala aqwal al-‘ulama*, yakni meneliti hasil ijtihad ulama terdahulu untuk dijadikan rujukan dalam menetapkan hukum dalam masalah baru. Al-Qardhawi menemukan pendapat ulama Hanbali, Syaikh Mar’iy bin Yusuf al-Maqdisi al-Hanbali yang membolehkan wanita mengkonsumsi obat untuk

<sup>211</sup> Ibrahim Muhammad bin Salim, *Manar al-Sabil fi Syarh al-Dalil*, Juz 1, tahqiq: Zuhair al-Syawisi, (Riyadh: al-Maktab al-Islami, 1399 H), hal. 62.

<sup>212</sup> Kaidah ini dapat dilihat dalam Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha’ir fi Qawa’id wa Furu’ al-Syafi’iyah*, hal. 166; Al-Syaukani, *op. cit.*, hal. 285-6.

mendatangkan dan menghentikan haidh. Pendapat ini disyarah oleh ulama Hanbali yang lain, Syaikh Ibrahim Muhammad bin Salim yang membolehkan wanita mengkonsumsi obat didasarkan pada hukum asal yang membolehkan segala sesuatu sampai ada dalil lain yang mengharamkannya. Kedua ulama Hanbali ini tidak menggunakan dalil al-Qur'an dan Hadis sebagai landasan berpikir untuk menguatkan pendapatnya. Pendapat kedua ulama inilah yang diikuti oleh al-Qardhawi. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa al-Qardhawi dalam berijtihad menggunakan metode *istishhab al-ibahah al-ashliyyah*, yakni menetapkan hukum sesuatu berdasarkan hukum asalnya, yaitu segala sesuatu pada asalnya adalah boleh. Metode ini sebenarnya didasarkan pada ayat al-Qur'an surat al-Baqarah: 29:

هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا (البقرة: )

“Dialah (Allah) yang telah menjadikan segala sesuatu yang ada di bumi ini untuk kamu”

Ayat ini menyebutkan bahwa segala sesuatu yang ada di bumi diciptakan Allah untuk manusia, dalam pengertian, boleh dimakan, diminum dan dilakukan selama memberikan manfaat pada kehidupan manusia. Sebab, kata *ma* ( ) menunjukkan makna umum dan huruf *lam* ( ) pada kalimat *lakum* ( ) menunjukkan spesifikasi atas dasar pemanfaatan bagi *mukhatab*. Ini sesuai dengan kaidah (prinsip dasar pada masalah manfaat adalah boleh). Namun jika mendatangkan mudharat, maka segala sesuatu itu menjadi terlarang untuk dimakan, diminum dan dilakukan, sesuai dengan kaidah *تحريم* (prinsip dasar pada masalah mudharat adalah haram).<sup>213</sup> Jadi, selama tidak ada larangan dan tidak menimbulkan kemudharatan, maka segala sesuatu itu dibolehkan. Dalam kasus mengkonsumsi pil penunda haidh ini tidak ada

<sup>213</sup> Nasr Farid Muhammad Washil dan Abdul Aziz Muhammad Azzam, *al-Madkhal fi Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Atsaruha fi al-Ahkam al-Syar'iyyah*, penerj: Wahyu Setiawan, (Jakarta: Amzah, 2009), hal. 73.

dalil khusus al-Qur'an dan Hadis yang melarang wanita mengkonsumsinya, karena itu pil tersebut boleh dikonsumsi selama tidak memberikan mudharat bagi wanita itu.

Persoalan lain yang menyangkut masalah pil penunda haidh adalah tentang pelaksanaan *thawaf ifadhah* bagi wanita. *Thawaf ifadhah* merupakan satu di antara beberapa rukun haji. Jika wanita tersebut belum melakukan *thawaf ifadhah* dan ia tidak dapat menetap di Mekah dalam waktu yang relatif lama karena harus kembali ke tanah air bersama rombongan, maka dalam kondisi seperti ini, wanita boleh menggunakan injeksi untuk menghentikan darah haidhnya atau alat lain untuk mencegah agar darah haid tidak menetes di masjid, lalu dia boleh melakukan *thawaf ifadhah*. Demikian pendapat Abdul Aziz bin Baz dan Syekh Utsaimin, yang menurut keduanya merupakan pendapat Ibnu Taimiyah.<sup>214</sup> Dasar mereka adalah ayat 78 surat al-Hajj:

وما جعل عليكم في الدين من حرج (الحج : )

“.. dan Allah tidak menjadikan kesulitan bagi kamu dalam beragama”.

Menurut Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M), wanita haidh jika tidak mungkin melakukan *thawaf ifadhah* kecuali dalam keadaan haidh karena tidak bisa menetap lebih lama di Mekah menunggu berhentinya darah haidh, maka dia boleh melakukan *thawaf*, *thawafnya* sah dan dia wajib membayar denda (*dam*)

Dalam persoalan ini, al-Qardhawi memilih pendapat Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim yang membolehkan wanita haidh melakukan *thawaf ifadhah* apabila tidak dapat ditunda kepulangan ke tanah airnya dengan syarat dia mesti berhati-hati menjaga darah haidhnya agar tidak menetes di masjid. Pendapat ini dipilihnya karena menurut al-Qardhawi, sebagai seorang mujtahid kontemporer semestinya memperhatikan realitas dan kebutuhan zaman

---

<sup>214</sup> Abdul Aziz bin Baz, *Fatawa al-Islamiyah*, J. 2, hal. 237.

yang disebutnya *dharurat al-'ashr wa hajatuhu*, memberikan kemudahan dalam masalah parsial operasional, yang disebutnya *al-ahkam al-far'iyah al-'amaliyah* dalam bidang mu'amalat dan ibadah. Lebih lanjut, ia menyebutkan bahwa, seorang mujtahid yang berjihad untuk seluruh umat harus memperhatikan kondisi darurat, halangan, dan kondisi pengecualian demi mengamalkan petunjuk al-Qur'an:

يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (البقرة : )

Allah menghendaki kemudahan kepadamu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu.<sup>215</sup>

Berdasarkan uraian di atas, menurut hemat penulis penalaran yang ditempuh al-Qardhawi dalam membolehkan wanita haidh melakukan thawaf adalah pola penalaran *istihsan*. Ia memilih pendapat Ibnu Taimiyah (w.728 H/1328 M) dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H/1350 M) yang membolehkan wanita haidh melakukan thawaf dalam kondisi darurat. Yang dimaksud dengan darurat di sini adalah wanita haidh tidak dapat menetap di Mekah sampai berhenti darah haidhnya, karena ia harus kembali ke tanah air bersama rombongannya.

#### **b. Wanita Bepergian Tanpa Mahram**

Pada dasarnya, hukum Islam melarang wanita bepergian seorang diri. Jika akan bepergian, ia mesti ditemani oleh suaminya atau mahramnya.<sup>216</sup> Ketetapan ini dipahami dari hadis Nabi saw berikut:

<sup>215</sup> Al-Qardhawi, *al-Ijtihad*, hal. 125-6

<sup>216</sup> Mahram seorang perempuan adalah semua laki-laki yang haram dinikahinya, seperti ayah, saudara, dan lainnya. Lihat Sa'id bin 'Abd al-Qadir Basyinfar, *al-Mughni fi Fiqh al-Haj wa al-'Umrah*, Cet. Ke-10, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006), hal. 27-8.

حدثنا قتيبة بن سعيد الثقفي حدثنا الليث بن أبي سعيد عن أبيه أن أبا هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يحل لامرأة مسلمة أن تسافر مسيرة ليلة الا ومعها رجل ذو حرمة (رواه أبو داود)

"Qutaibah bin Sa'id al-Tsaqafi menceritakan kepada kami, al-Laits bin Abi Sa'id menceritakan kepada kami, dari bapaknya, bahwa Abu Hurairah berkata: Nabi Muhammad saw bersabda: "Tidak halal bagi wanita muslim bepergian seorang diri dalam perjalanan semalam, kecuali bila ditemani oleh laki-laki yang merupakan mahramnya."<sup>217</sup>

Redaksi hadis ini berbeda-beda, ada yang menyebut jarak perjalanan yang ditempuh, yaitu perjalanan tiga hari tiga malam, sehari semalam, tiga mil, dan ada pula yang tidak menyebutkan jaraknya. Namun, maksud hadis itu semua adalah larangan bepergian bagi wanita apabila tidak bersama mahramnya. Menurut al-Nawawi, sebenarnya maksud itulah yang penting, sedangkan jarak perjalanan yang ditempuh tidak begitu urgen.<sup>218</sup>

Larangan dalam hadis ini mencakup semua bentuk perjalanan, baik perjalanan wajib seperti perjalanan untuk menunaikan ibadah haji, maupun perjalanan yang tidak wajib seperti perjalanan untuk berniaga atau menuntut ilmu. Oleh karenanya, menurut jumhur ulama, wanita yang belum kawin tidak boleh pergi haji tanpa ditemani oleh mahramnya.<sup>219</sup> Menurut Imam Ahmad (w. 241 H), wanita yang tidak mempunyai mahram tidak wajib menunaikan ibadah haji.<sup>220</sup> Menurut Ibnu Taimiyah (w. 1328 M), wanita tua yang tidak haidh lagi boleh pergi haji tanpa ditemani mahramnya, tetapi ia mesti ditemani oleh wanita

<sup>217</sup>Ahmad al-Saharanfury, *Badzl al-Majhud fi Halli Abi Daud*, Juz 8, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), hal. 302.

<sup>218</sup>Al-Shan'ani, *Subul al-Salam*, Juz 2, hal. 183.

<sup>219</sup>*Ibid.*

<sup>220</sup>Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid 3, (Mekah: Maktabah al-Tijariyah, t.th.), hal. 192-193.

lainnya yang dapat dipercaya. Ini juga merupakan salah satu pendapat mazhab Maliki dan Syafi'i.<sup>221</sup> Menurut Abu Hanifah (w. 150 H), adanya mahram yang akan menemani wanita pergi haji merupakan salah satu syarat yang harus dipenuhi.<sup>222</sup>

Al-Qardhawi berpendapat bahwa wanita yang tidak mempunyai mahram boleh pergi haji jika perjalanan aman. Lebih jauh lagi, bukan hanya dalam perjalanan haji, bahkan dalam semua bentuk perjalanan, wanita boleh bepergian tanpa ditemani suami atau mahramnya. Menurut al-Qardhawi, *illat* dari larangan Nabi saw dalam hadis tersebut di atas adalah untuk menjaga keselamatan wanita bila ia bepergian seorang diri atau dengan laki-laki lain (*ajnabi*). Perjalanan saat itu, perjalanan melintasi padang pasir yang sunyi dan sepi menggunakan transportasi unta, keledai atau kuda dan dalam perjalanan tersebut sering dijumpai bahaya seperti perampok dan pencuri, sedangkan perjalanan saat ini menggunakan transportasi modern yang mampu menampung banyak penumpang, seperti bus, kereta api, pesawat terbang dan lain sebagainya. Keadaan seperti ini biasanya menimbulkan rasa percaya diri dan menghilangkan kekhawatiran terhadap keselamatan wanita, karena ia tidak seorang diri dalam perjalanan. Al-Qardhawi juga memperkuat argumentasinya bahwa Aisyah r.a. (w. 58 H) diizinkan oleh Umar bin Khattab (w. 23 H) untuk pergi Haji ditemani oleh Usman bin Affan (w. 35 H) dan Abdurrahman bin 'Auf (w. 32 H) dan isteri Nabi lainnya.<sup>223</sup> Para sahabat yang mengetahui hal itu tidak ada yang membantah kebijaksanaan Umar tersebut, maka hal itu dapat dianggap sebagai *ijma'*.

---

<sup>221</sup>Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Jilid 24, (Jeddah: Mathba'ah Malik Fahd bin Abdul Aziz, 1398 H), hal. 13.

<sup>222</sup>Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, Juz 2, (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), hal. 13.

<sup>223</sup>Al-Qardhawi, *Hady al-Islam Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 1, (Kairo, Dar al-Qolam, 1996), hal. 352-353.

Untuk mendukung pendapatnya, al-Qardhawi mencantumkan prediksi Nabi saw dalam sebuah hadisnya:

عن عدي بن حاتم مرفوعاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت (الكعبة) لا زوج معها (رواه البخاري)<sup>224</sup>

Dari 'Adi bin Hatim, hadis marfu', bahwa Rasulullah saw bersabda: "Kelak akan ada wanita pergi haji dari Hirat mengunjungi Baitullah (ka'bah) tanpa ditemani suaminya."

Hadis ini bukan hanya menunjukkan akan terjadinya peristiwa itu, tetapi juga menunjukkan bahwa bolehnya wanita pergi haji tanpa disertai suaminya. Karena hadis ini diucapkan Nabi dalam konteks memuji perkembangan Islam ke seluruh dunia dan tersebarnya keamanan.<sup>225</sup>

Menurut penulis, argumentasi yang dikemukakan al-Qardhawi bahwa Umar pernah mengizinkan isteri-isteri Nabi pergi haji yang ditemani oleh Usman bin Affan dan Abdurrahman bin Auf berasal dari sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari:

قال لي أحمد بن محمد حدثنا ابراهيم عن أبيه عن جده "أذن عمر رضي الله عنه لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم في آخر حجة حجها فبعث معهن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف (رواه البخاري)<sup>226</sup>

Ahmad bin Muhammad berkata kepadaku, Ibrahim menceritakan kepada kami, dari bapaknya, dari kakeknya, bahwa Umar mengizinkan isteri-isteri Nabi pergi haji pada hajinya yang terakhir, mereka (isteri-isteri Nabi) ditemani oleh Usman bin Affan dan Abdurrahman bin 'Auf." (H.R. al-Bukhari)

<sup>224</sup>Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, kitab 'Alamat al-Nubuwwah fi al-Islam, Jilid 2, hadis nomor 3365, hal. 1411; Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, Juz 4, kitab al-haji bab al-haji al-mar'at, hal. 93-94.

<sup>225</sup>Al-Qardhawi, *Fatava al-Mu'ashirah*, Juz 1, *Op. cit.*, hal. 353; lihat pula Al-Qardhawi, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, hal. 128-9; lihat pula Al-Qardhawi, *Syari'at al-Islam Shalihah li al-Tathbiq fi Kulli Zaman wa Makan*, (Kairo: Dar al-Shohwah, 1985), hal. 139-40.

<sup>226</sup>Ibnu Hajar al-Asqalani, *Op. cit.*, Jilid 4, kitab *Jaza' al-Shaid*, bab *Haji al-Mar'ah*, hadis nomor 1860, hal. 88.

Ijtihad al-Qardhawi ini lebih relevan dengan semangat zaman modern. Ia memahami hadis tidak hanya secara tekstual, tetapi diperhatikan juga *maqashid syari'ahnya*. Pendapat al-Qardhawi ini berbeda dengan pendapat Abdullah bin Baz yang menyatakan bahwa seorang wanita tidak boleh pergi haji bahkan tidak boleh melakukan perjalanan apapun tanpa ditemani oleh suami atau mahramnya. Alasan yang dikemukakan Abdullah Bin Baz juga hadis yang digunakan oleh al-Qardhawi. Selain itu, juga hadis yang menjelaskan tentang seorang lelaki yang bertanya kepada Rasulullah saw mengenai isterinya yang akan pergi haji, sedangkan ia telah terdaftar untuk ikut dalam suatu peperangan. Jawaban Nabi saw ketika itu adalah agar ia menemani isterinya pergi haji dan membatalkan untuk pergi berperang.<sup>227</sup>

Dari uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa al-Qardhawi tidak terlalu terpaku pada teks hadis seperti halnya Syekh Abdullah bin Baz. Al-Qardhawi mencari *maqashid syari'ah* melalui nash hukum tertentu yang difungsikan sebagai *'illat*. Kemudian ia menilai kasus wanita bepergian di zaman modern ini, apakah pada kasus ini dapat diterapkan hukum larangan tersebut atau tidak. Berdasarkan *ijtihad istinbathi*, karena tidak ditemukan *'illatnya* atau *maqashid syari'ahnya*, ia menyimpulkan dari hadis di atas bahwa wanita dilarang bepergian jika tidak ditemani oleh suami atau mahramnya. Namun, berdasarkan *ijtihad tathbiqi* diketahui bahwa ide hukum yang terdapat dibalik nash hadis itu tidak dapat diterapkan pada kasus wanita bepergian di zaman ini, karena situasinya sudah berubah, maka hukumnya pun berubah. Dalam kitab *kaifa nata'amalu ma al-sunnati al-nabawiyah*, al-Qardhawi membahas hadis ini dalam konteks memahami hadis menurut sebab, latar belakang dan maksudnya, *fahm al-haditsi fi dhau'i asbabiba wa mulabasatiha wa*

---

<sup>227</sup> Abdullah bin Baz, *Fatawa Islamiyah*, (Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr, 1413 H), hal. 182-3. Hadisnya lihat al-Bukhari, *op. cit.*, jilid 4, hadis nomor 1862, hal. 88-89.

*maqashidiha*. Dalam kitab *Syari'at al-Islam shalihah li tathbiqi fi kulli zaman*, ia menempatkan hadis ini pada kelompok hadis-hadis temporal/kondisional sama seperti hadis *al-a'immati min quraisy i* (kepala Negara mesti dari kaum quraisy). Dari sini dapat dipahami bahwa hadis yang melarang wanita bepergian jika tidak ditemani oleh mahramnya hanya berlaku pada zaman Nabi saja, tidak dapat diterapkan pada zaman kontemporer ini. Pendapat ini dikemukakan al-Qardhawi sesuai dengan prinsip yang dipegangnya, yakni memberi kemudahan kepada umat, ia tidak mau mempersulit. Jika wanita dalam setiap perjalanan mesti ditemani oleh suami atau mahramnya, maka hal itu akan menimbulkan kesulitan. Padahal hukum Islam selalu berorientasi pada kemudahan dan menghilangkan kesulitan.

Al-Qardhawi menambahkan bahwa pada asalnya hukum dalam bidang mu'amalat perlu diteliti makna dan maksudnya. Ia menggunakan kaidah *al-ashlu fi al-mu'amalat al-iltifat ila al-ma'ani wa al-maqashid* (hukum asal pada bidang mu'amalat harus diteliti makna dan maksudnya). Kaidah lain yang digunakannya adalah *ma hurrima li zatihi ubiha li al-dharurati* (sesuatu yang diharamkan karena zatnya, dibolehkan karena darurat dan kaidah *ma hurrima li sadd al-dzari'ah fa yubahu li al-hajat* (sesuatu yang diharamkan karena ingin menutup jalan yang membawa kepada yang haram (*sad al-dzari'ah*), maka ia dibolehkan untuk menghilangkan kesulitan. Dilarangnya wanita bepergian tanpa mahram termasuk sesuatu yang diharamkan karena ingin membendung jalan yang akan membawa kepada yang haram.<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup>Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, op. cit., hal. 351.

Al-Qardhawi tidak menjelaskan dari mana kaidah-kaidah itu dikutip, tetapi setelah penulis lacak kemungkinan besar kaidah itu dikutip dari kitab *al-Muafaqat*.<sup>229</sup> Penulis kurang sependapat jika dikatakan bahwa hadis yang melarang wanita bepergian tanpa mahram itu hanya berlaku pada zaman Nabi saja. Sekarang, walaupun orang pergi menggunakan mobil, kapal laut, kereta api dan pesawat terbang, namun kemungkinan terjadinya bahaya yang menimpa wanita jika bepergian seorang diri tetap ada, kendati pun relative kecil, kalau tidak dikatakan tidak ada sama sekali. Oleh karena itu, bepergian ke tempat-tempat yang relatif aman, wanita tidak mengapa tidak ditemani oleh mahramnya. Namun, bepergian ke daerah yang agak kurang aman, sebaiknya ia ditemani oleh mahramnya.

Jauh sebelum al-Qardhawi, Ibnu Hazm (348-456 H/994-1064 M) juga berpendapat bahwa wanita boleh pergi haji tanpa ditemani oleh mahramnya. Namun, Ibnu Hazm tidak menjelaskan *'illat* seperti yang dilakukan al-Qardhawi. Ia menilai hadis yang melarang wanita bepergian tanpa mahram – yang dijadikan alasan oleh jumhur ulama – sebagai larangan umum untuk semua bentuk perjalanan. Surat Ali Imran ayat 97 yang mewajibkan pergi haji bagi setiap muslim yang mempunyai kemampuan dipandang sebagai *khusush*, maka yang *'am* di *takhshish* dengan yang *khusush*. Maksudnya, wanita dilarang bepergian tanpa ditemani mahram, kecuali untuk perjalanan wajib, seperti perjalanan haji. Lebih jauh, Ibnu hazm juga mengemukakan bahwa pergi haji sebenarnya adalah pergi ke Masjid al-Haram. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan dari Ibnu Umar (w.73 H/629 M), Nabi saw bersabda: *النساء أن يخرجن إلى مساجد الله* (Janganlah kamu menghalangi wanita

---

<sup>229</sup>Al-Syatibi, *al-Muafaqat*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), hal. 211.

yang akan pergi ke Masjid Allah)."<sup>230</sup> Hadis ini melarang suami dan mahram untuk menghalangi wanita yang akan pergi ke masjid, apalagi pergi ke Masjid al-Haram.<sup>231</sup>

Al-Qardhawi lebih memperluas cakupan tentang bentuk perjalanan wanita yang dibolehkan. Jika Ibnu Hazm hanya membolehkan wanita pergi haji tanpa ditemani mahram, maka al-Qardhawi membolehkan wanita untuk bepergian tanpa ditemani oleh mahram untuk semua bentuk perjalanan. Menurut penulis, inilah pendapat baru yang belum pernah dikemukakan oleh para ulama terdahulu. Ulama Syafi'iyah, misalnya, membolehkan wanita bepergian tanpa mahram untuk perjalanan haji saja, itu pun apabila wanita itu ditemani oleh wanita-wanita lain yang dapat dipercaya. Untuk perjalanan selain perjalanan haji wajib, seperti perjalanan haji sunat, ziarah, dan perjalanan dagang, maka wanita tidak boleh (haram) bepergian tanpa mahram.<sup>232</sup>

### c. Zakat Hasil Rumah Sewaan

Pada zaman modern ini banyak orang membuat dan membeli rumah atau villa bukan untuk dihuni sebagai tempat tinggalnya, tetapi untuk disewakan kepada orang lain dan hasil sewa itu mereka memperoleh keuntungan. Hal ini menimbulkan masalah baru dalam hukum Islam, yakni apakah hasil dari rumah sewa tersebut harus dikeluarkan zakatnya atau tidak, karena rumah sewa tidak termasuk dalam harta yang wajib dikeluarkan zakatnya seperti yang dijelaskan oleh Nabi saw, walaupun praktek sewa-menyewa telah dipraktikkan sejak zaman Nabi.

---

<sup>230</sup>Muslim, *Shahih Muslim*, Jilid 1, kitab *al-sholat*, hadis nomor 136, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), hal. 129; Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, Jilid 1, kitab *al-sholat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), hal. 155.

<sup>231</sup>Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, Juz 7, (Kairo: Maktabah Jumhuriyah al-Arabiyyah, 1968), hal. 23-28.

<sup>232</sup>An-Nawawi, *Al-Majmu' Syarah al-Muhazzab*, juz 7, hal. 66.

Menurut Yusuf al-Qardhawi, hasil dari rumah sewa jika telah mencapai *nisab* wajib dikeluarkan zakatnya. Dia memasukkan rumah sewa ke dalam kelompok *al-mustaghallat*, yakni harta kekayaan yang menurut jenisnya tidak wajib dikeluarkan zakatnya, tidak untuk diperjualbelikan, tetapi mengandung unsur produktifitas dimana pemiliknya mendapatkan keuntungan dengan jalan menyewakannya kepada orang lain. Selain rumah sewa, dia juga memasukkan alat-alat transportasi seperti mobil yang tidak dijadikan sebagai kendaraan pribadi tetapi untuk disewakan.<sup>233</sup> Al-Qardhawi berdalil dengan keumuman ayat al-Qur'an seperti berikut ini:

خذ من أموالهم صدقة تطهرهم (التوبة : )

"Ambillah zakat dari harta-harta mereka" (Q.S. at-Taubah; 103).

والذين في أموالهم حق معلوم (المعارج : )

"Dan orang-orang yang di dalam harta mereka ada hak tertentu" (Q.S. al-Ma'arij; 24).

Kata *amwal* (harta-harta) dalam ayat di atas disebut secara umum tanpa membedakan antara harta yang satu dengan yang lain. Kemudian *'illat* diwajibkannya zakat harta adalah karena mengandung unsur *al-nama'* (produktif). Dengan ditemukannya *'illat* tersebut, maka cakupan nash dapat diperluas melalui metode *qiyas*. Dengan demikian, semua harta kekayaan yang mengandung unsur produktif wajib dikeluarkan zakatnya jika telah mencapai nisab meskipun jenis harta itu tidak disebutkan secara eksplisit dalam hadis Nabi dan tidak atau belum dibicarakan oleh ulama klasik karena mereka hanya membahas jenis harta produktif yang berkembang pada zamannya. Selain itu, zakat diwajibkan untuk membersihkan harta, membersihkan jiwa pemiliknya,

---

<sup>233</sup> Al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakat*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986), hal. 458-465.

memberdayakan fakir miskin dan membela dakwah Islam sekaligus mensyukuri nikmat Allah swt. Oleh sebab itu, pemilik rumah sewa lebih tepat dikenakan kewajiban zakat daripada petani yang penghasilannya relatif lebih kecil dibandingkan dengan penghasilan para pemilik rumah sewa. Adalah tidak adil jika petani diwajibkan membayar zakat, sedangkan pemilik rumah sewa tidak.<sup>234</sup>

Al-Qardhawi juga melakukan apa yang disebut dengan *takhrij al-ahkam 'ala aqwal al-ulama'*, yakni menetapkan hukum masalah baru berdasarkan hasil ijtihad ulama klasik karena adanya kesamaan antara keduanya. Imam Ahmad (w. 241 H). berpendapat bahwa emas dan perak yang dipakai sebagai perhiasan (*al-huliy*) tidak wajib dikeluarkan zakatnya (*laisa fi huliy al-mar'ah zakatun idza kana mimma talbasuhu*). Jika perhiasan itu untuk disewakan (*intended to rent*), maka wajib dikeluarkan zakatnya (*fa amma al-mua'ad lil kara, fa fihi zakatun*).<sup>235</sup> Berdasarkan hasil ijtihad Imam Ahmad itu, al-Qardhawi menyatakan bahwa rumah jika dipergunakan sebagai tempat tinggal pribadi, tidak wajib dikeluarkan zakatnya. Namun, jika rumah itu untuk disewakan dan pemiliknya mendapatkan keuntungan, maka wajib dikeluarkan zakatnya. Hal ini juga merupakan pendapat al-Hadawiyah, ulama Syi'ah Zaidiyah, yang mengatakan bahwa rumah, perhiasan atau kendaraan jika telah mencapai nisab dan disewakan, maka wajib dikeluarkan zakatnya seperti zakat harta perdagangan (*'urudh al-tijarah*). Kadar yang wajib dikeluarkan adalah 1/40 atau 2,5 %. Al-Qardhawi kurang sependapat dengan al-Hadawiyah yang mengqiyaskan zakat rumah sewa dengan harta perdagangan. Harta perdagangan adalah segala sesuatu yang disiapkan untuk dijual dengan tujuan mencari

---

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, J. 3, hal. 8-9.

laba, sedangkan sewa bukan untuk dijual bendanya tetapi menjual manfaatnya untuk mendapatkan keuntungan. Pemilik rumah sewa bukan pedagang, kadang ia tidak mendapat penghasilan jika tidak ada orang yang menyewakan, maka ia tidak wajib membayar zakat. Pemilik harta perdagangan harus membayar zakat jika orang dagangannya telah mencapai nisab. Oleh sebab itu, menurut al-Qardhawi, zakat rumah sewa harus dihitung dari hasil sewa yang diperoleh, tidak termasuk modalnya, bukan seperti zakat harta perdagangan.<sup>236</sup>

Sebelum al-Qardhawi, ulama kontemporer lainnya seperti Abu Zahrah, Abdul Wahab Khallaf dan Abdurrahman Hasan juga berpendapat bahwa hasil rumah sewa wajib dikeluarkan zakatnya yang diqiyaskan kepada hasil tanah pertanian. Berbeda dengan Imam Ahmad di atas, mereka menyamakan rumah sewa dengan hasil tanah pertanian bukan dengan barang dagangan. Menurut mereka, mewajibkan zakat atas rumah sewa tidak berarti menyalahi pendapat ulama klasik yang menetapkan tidak ada zakat atas rumah. Karena rumah pada zaman ulama klasik, pada umumnya untuk memenuhi kebutuhan dasar (*al-hajat al-ashliyat*) untuk tempat tinggal pribadi, walaupun ada yang disewakan, tetapi tidak dieksploitasikan untuk mengejar keuntungan seperti yang terjadi pada zaman sekarang. Seandainya ulama klasik hidup kembali dan menyaksikan apa yang terjadi di zaman ini, tentu mereka akan menetapkan hukum seperti yang ditetapkan sekarang. Selain rumah sewa, alat-alat industri (*adawat al-shina'ah*) yang disewakan untuk mencari keuntungan dimasukkan juga ke dalam kelompok harta produktif oleh para ulama kontemporer tersebut. Hanya saja mereka membedakan antara harta produktif yang bergerak (*al-manqul*) dan harta produktif yang tetap (*al-iqar*). *Al-manqul* wajib dikeluarkan

---

<sup>236</sup> Al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakat*, hal. 467-474.

zakatnya sebesar 1/40 dari modal, sedangkan *al-'iqar* zakatnya adalah 1/10 atau 1/20 dari hasil sewa diperoleh. Rumah sewa termasuk kategori *al-'iqar*, zakatnya dihitung dari hasil sewa yang diperoleh sebesar 1/10 dari hasil sewa bersih setelah dikurangi biaya pengeluaran untuk pemeliharaan. Karena Nabi mengambil 1/10 dari zakat pertanian yang diairi dengan air hujan atau mata air. Jika hasil sewa bersih tidak bisa diketahui, maka zakatnya adalah 1/20 dari hasil sewa kotor.<sup>237</sup>

Al-Qardhawi sependapat dengan Abu Zahrah, Abdul Wahab Khalaf dan Abdurrahman Hasan dalam hal kewajiban zakat atas hasil rumah sewa, namun menurutnya, mereka belum menetapkan suatu kriteria umum (*al-dhabith al-'am*) yang dapat menampung semua jenis benda produktif yang disewakan untuk mencari keuntungan. Menurutnya, benda produktif tidak hanya terbatas pada rumah sewa atau alat-alat industri yang disewakan, tetapi masih banyak lagi yang lainnya, seperti kapal laut, pesawat, mobil, alat-alat perlengkapan pesta, toko yang disewakan, peternakan ayam untuk dijual telurnya dan lain-lain. Semua itu dihimpun oleh al-Qardhawi dalam istilah *al-mustaghallat* (benda-benda produktif yang dieksploitasikan) yang dapat diklasifikasi kepada dua bentuk: *pertama*, *al-mustaghallat* dengan menyewakan bendanya, seperti rumah dan mobil; *kedua*, *al-mustaghallat* dengan memasarkan produknya, seperti telur ayam. Al-Qardhawi tidak membedakan antara harta produktif yang bergerak (*al-manqul*) dan yang tetap (*al-'iqar*), karena Nabi saw menetapkan zakat madu yang merupakan hasil dari lebah sebesar 1/10. Lebah itu tidak termasuk *al-'iqar*, tetapi lebih tepat dianggap sebagai *al-manqul*. Selanjutnya, al-Qardhawi menyebutkan bahwa mengqiyaskan rumah sewa dengan tanah pertanian, seperti pendapat ulama di atas, adalah tidak tepat. Hasil

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, hal. 476-477.

pertanian diwajibkan zakatnya bukan dikaitkan dengan tanah, tetapi dengan hasil pertanian itu sendiri. Petani wajib mengeluarkan zakatnya jika hasil pertaniannya mencapai nisab, walaupun ia sendiri menyewa tanah tersebut. Selain itu, tanah pertanian merupakan sumber penghasilan yang pokok, sedangkan rumah sewa merupakan sumber penghasilan temporal selama beberapa tahun saja, setiap tahun nilainya akan menyusut dan pada saatnya akan runtuh, tetapi tanah pertanian dapat dimanfaatkan sepanjang masa.<sup>238</sup>

Lebih jauh al-Qardhawi menyatakan bahwa Abu Zahrah dan Abdul Wahab Khalaf belum menetapkan nisab zakat rumah sewa. Karena pemilik rumah sewa umumnya menerima sewa berupa uang, maka lebih baik nisabnya ditentukan seperti nisab uang, yakni senilai 85 gram emas. Setelah menetapkan nisabnya, al-Qardhawi menjelaskan masa perhitungan nisab, yakni apakah nisabnya dihitung perbulan atau pertahun. Jika perbulan akan bermanfaat bagi pemilik rumah sederhana yang hasil sewa perbulannya tidak mencapai nisab. Jika dihitung pertahun, maka akan bermanfaat bagi fakir miskin karena banyak pemilik rumah sewa yang terkena wajib zakat. Oleh sebab itu, nisabnya lebih baik dihitung pertahun, karena kebanyakan rumah disewakan pertahun. Jika rumah sewa itu sangat sederhana dan merupakan satu-satunya sumber penghasilan yang dimiliki oleh orang tua, janda atau anak yatim, maka hasil rumah sewa setahun dapat dikurangi dengan batas minimal kebutuhan hidupnya. Setelah itu dihitung apakah hasil sewanya mencapai nisab atau tidak.<sup>239</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dinyatakan bahwa al-Qardhawi menggunakan metode yang berpegang pada keumuman nash. Ayat al-Qur'an yang mewajibkan zakat

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, hal. 477-8.

<sup>239</sup> *Ibid.*, hal. 479-485.

menyebut kata *amwal* secara umum mencakup semua jenis harta, termasuk harta hasil rumah sewa. Keumuman itu tidak dapat di *takhshish* oleh hadis ahad yang *zanniy*, karena *dalalat al-'am 'ala afraclhi qat'iyun*. Al-Qardhawi mencari *'illat* mengapa harta itu wajib dizakatkan. Menurutnya, *'illat*nya adalah karena dapat berkembang (*al-nama'*). Oleh sebab itu, semua harta yang produktif wajib dikeluarkan zakatnya, termasuk rumah sewa. Hadis Nabi menyebut jenis harta yang wajib dikeluarkan zakatnya dipandang sebagai penjelasan Nabi tentang macam-macam harta produktif yang berkembang pada saat itu. Ulama yang datang kemudian boleh saja memperluas cakupan jenis harta produktif itu sesuai dengan perkembangan zaman dengan menggunakan metode *qiyas*. Namun al-Qardhawi nampaknya belum puas dengan cara demikian, karena itu ia melakukan *ijihad intiqa'iy*, yakni meneliti hasil ijihad ulama-ulama klasik, membandingkannya dan memilih yang lebih baik dan lebih kuat dalilnya. Termasuk dalam kegiatan *ijihad intiqa'iy* ini adalah apa yang disebut dengan *takhrij al-ahkam 'ala aqwal al-ulama'*, yakni menetapkan hukum zakat hasil rumah sewa berdasarkan hasil ijihad ulama klasik dalam masalah yang hamper sama. Hal ini dilakukannya karena tidak ada satu nash pun yang menjelaskan secara tegas tentang zakat hasil rumah sewa yang dijadikan sebagai rujukan langsung sebagai hukum asal (*al-ashlu*). Karenanya, al-Qardhawi menganalisa hasil ijihad ulama terdahulu, diantaranya adalah Imam Ahmad. Imam Ahmad menjelaskan bahwa jika emas dipakai sebagai perhiasan wanita (*al-huliy*), maka tidak wajib dikeluarkan zakatnya; tetapi jika disewakan, maka wajib dikeluarkan zakatnya. Persoalan berikutnya adalah berapa persenkah kadar harta yang wajib dikeluarkan zakatnya dan berapa nisabnya ?. Dalam hal ini ada ulama yang menyamakan rumah sewa dengan harta perdagangan, - seperti al-Hadawiyah, - sehingga wajib dikeluarkan zakatnya 1/40 atau 2,5 %. Sementara itu, Abu Zahrah dan

Abdul Wahab Khalaf menyamakan rumah sewa dengan tanah pertanian, maka zakatnya adalah  $1/10$  (10 %) atau  $1/20$  (5 %). Namun al-Qardhawi mengqiyaskan hasil rumah sewa dengan zakat madu (*al-'asl*) yang merupakan hasil dari lebah yang wajib dikeluarkan zakatnya sebesar  $1/10$ , seperti yang ditetapkan oleh Nabi. Al-Qardhawi melengkapi hasil ijtihad pendahulunya, Abu Zahrah dan Abdul Wahab Khalaf dengan menetapkan nisab zakat hasil rumah sewa senilai 85 gram emas seperti nisab zakat uang, karena sewa rumah biasanya menggunakan uang dan uang merupakan alat ukur nilai yang dipergunakan sepanjang masa.

Dari pembahasan di atas dapat diambil suatu kaidah umum, yakni suatu harta yang pada asalnya tidak wajib dikeluarkan zakatnya, tetapi karena harta itu produktif sehingga mendatangkan penghasilan yang besar bagi pemiliknya, maka hasil dari harta itu wajib dikeluarkan zakatnya, seperti rumah, mobil, perlengkapan pesta dan lainnya. Kaidah umum ini disebut al-Qardhawi sebagai *al-mustaghallat*.

#### **d. Sembelihan Hewan dengan Mesin Potong Tanpa Membaca *Basmalah***

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah menghasilkan mesin potong hewan modern yang dapat menyembelih hewan secara praktis dalam jumlah banyak. Masyarakat modern membutuhkan produksi hewan dalam jumlah banyak, bukan hanya untuk konsumen domestik atau local, tetapi juga untuk diekspor ke luar negeri. Produk hewan yang disembelih dengan mesin potong modern itu dikemas baik dalam kemasan yang menarik dan banyak diimpor oleh negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim untuk dikonsumsi oleh masyarakat muslim. Hal ini menimbulkan persoalan, apakah hewan yang disembelih dengan menggunakan mesin potong itu halal dagingnya atau tidak ?,

karena penyembelihan tersebut tidak membaca *basmalah*. Sebagian ulama mengharamkan sembelihan tersebut, karena ketika menyembelih diwajibkan membaca *basmalah*, sedangkan menyembelih dengan mesin potong tidak membaca *basmalah*. Dalil mereka adalah al-Qur'an surat al-An'am ayat 121:

ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه

"Janganlah kamu makan (sembelihan) apa saja yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya".

Yusuf al-Qardhawi mengatakan bahwa membaca *basmalah* ketika menyembelih hukumnya sunat, tidak wajib. Karenanya, binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya adalah halal. Dengan demikian, hewan yang dipotong dengan menggunakan mesin potong halal dimakan. Al-Qardhawi juga berdalil dengan hadis Nabi berikut:

أخبرنا اسحاق بن ابراهيم قال حدثنا النضر بن شميل قال حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ان ناسا من الاعراب كانوا يأتوننا بلحم ولاند ري أذكروا اسم الله عز وجل عليه أم لا ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أذكروا اسم الله عز وجل عليه وكلوا (رواه النسائي)<sup>240</sup>

"Sebagian orang bertanya kepada Nabi: "Ya Rasulallah, banyak orang datang kepada kami membawa (menghadiahkan) daging, tetapi kami tidak tahu apakah mereka menyebut nama Allah ketika menyembelihnya atau tidak", Nabi menjawab: "Bacalah olehmu *basmalah*, dan makanlah". (H.R. an-Nasa'i)

Hadis ini menjelaskan bahwa bila tidak diketahui apakah daging itu disembelih dengan membaca *basmalah* atau tidak, maka hukumnya tetap halal dengan membaca *basmalah* ketika memakannya. Berdasarkan hal ini, para ulama mengambil kaidah bahwa seseorang tidak diminta pertanggungjawabannya terhadap sesuatu yang tidak

<sup>240</sup> An-Nasa'i, *Sunan an-Nasa'i*, J. 7, bab *dzabihah man la yu'raf*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), hal. 237.

diketahuinya (*inna ma ghaba 'anna la nus'al anhu*). Apalagi bila diketahui bahwa sembelihan itu datang dari *ahli kitab* (Yahudi dan Nasrani), maka al-Qur'an dengan jelas menghalalkannya:

وطعام الذين أتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم

"Makanan (sembelihan) *ahli kitab* adalah halal bagimu dan makanan (sembelihan) kamu adalah halal bagi mereka" (al-Mai'idah;5).

Adapun hewan yang disembelih oleh selain ahli kitab, seperti yang disembelih oleh *majusi* (penyembah api), maka sebagian ulama menyamakannya dengan sembelihan ahli kitab berdasarkan hadis Nabi saw berikut ini:

حدثني مالك عن جعفر بن محمد بن علي عن أبيه أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال :  
ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمان بن عوف أشهد لسمعت رسول الله صلى  
الله عليه وسلم يقول : سنوا بهم سنة أهل الكتاب (رواه مالك) 241

"Malik menceritakan kepadaku, dari Ja'far Muhammad bin Ali, dari Bapaknya, bahwa Umar bin Khattab menyebut orang *majusi*, lalu ia berkata: "Aku tidak tahu bagaimana memperlakukan mereka". Lalu Abdurrahman bin Auf berkata: "Aku bersaksi bahwa aku sungguh pernah mendengar Rasulullah saw bersabda: "Perlakukanlah mereka (majusi) seperti kamu memperlakukan ahli kitab". (H.R. Imam Malik)

Al-Qardhawi menyebutkan bahwa hewan yang disembelih oleh komunis (*syuyu'jin*) atau atheis (*mulhidin*) tidak halal dimakan. Menurutnya, menyembelih hewan adalah menghabisi nyawa hewan yang telah diciptakan oleh Allah. Menghilangkan nyawa itu tidak diizinkan oleh Allah kecuali bagi mereka yang beriman kepada-Nya. Orang yang beriman kepada-Nya adalah muslim atau ahli kitab. Oleh sebab itu, pedagang muslim tidak boleh

<sup>241</sup> Imam Malik, *al-Muwaththa'*, J. 1, kitab al-zakat, bab jizyah ahl al-kitab wa al-majus, (Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), hal. 278.

mengimpor daging hewan dari negara komunis dan juga tidak halal untuk mengkonsumsinya.<sup>242</sup>

Jika dianalisis alur pemikiran al-Qardhawi di atas, maka sebenarnya ia telah melakukan apa yang disebut dengan *ijtihad intiqā'i*, yakni dengan meneliti dan membandingkan berbagai pendapat mujtahid terdahulu, lalu memilih pendapat yang lebih relevan dengan situasi zaman modern dan lebih memberi kemudahan bagi masyarakat muslim. Mujtahid terdahulu seperti Abu Hanifah (w. 150 H) berpendapat bahwa ketika menyembelih wajib membaca *basmalah*. Ia berpegang kuat dengan teks surat al-An'am :121 tersebut di atas. Menurutnya, *dalalat al-'am* dalam ayat ini adalah *qat'iy*, indikasi kata umum dalam ayat tersebut bersifat pasti dan tegas, tidak boleh di *takhshish* (dikhususkan) dengan *hadis ahad*, yang membolehkan tidak membaca *basmalah* ketika menyembelih, hanya pada tingkat *zhanni*. Karena *takhshish* berarti mengubah ketentuan dalam al-Qur'an. Mengubah ketentuan al-Qur'an berarti *menasakhkannya*, *al-ziyadah 'ala al-nash naskhun*.<sup>243</sup> Sementara itu, Imam Malik (w. 179 H) berpendapat bahwa surat al-An'am: 121 di atas *menasakhkan* *hadis ahad* yang membolehkan tidak membaca *basmalah*, karena hadis itu diucapkan Nabi pada masa permulaan Islam. Oleh sebab itu, *basmalah* wajib dibaca ketika menyembelih sesuai dengan pesan surat al-An'am:121 di atas.<sup>244</sup>

Yusuf al-Qardhawi mengikuti metode yang ditempuh oleh Imam Syafi'i (w. 204 H). Menurut Imam Syafi'i, *dalalat al-'am* adalah *zhanni*, indikasi kata umum dalam ayat ini tidak bersifat pasti atau tegas, karena itu ia dapat di *takhshish* dengan *hadis ahad* yang *zhanni*,

---

<sup>242</sup> Al-Qardhawi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, Juz 2, hal.

<sup>243</sup> Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, J. 1, hal. 133-134.

<sup>244</sup> Imam Malik, *al-Muwaththa'*, hal. 488.

dimana ia berfungsi sebagai *bayan* (penjelas) terhadap ketentuan dalam surat al-An'am; 121 tersebut. Hadis ahad itu diantaranya:

أبو نصر بن عبد العزيز بن عمر بن قتادة أنبأنا أبو منصور العباس بن الفضل بن زكريا  
النضري حدثنا أحمد بن نجدة حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا سفيان بن عمر عن جابر بن زيد  
عن عيين بن عباس رضي الله عنهما فيمن ذبح ونسي التسمية قال : المسلم يذبح على اسم الله  
(رواه البيهقي)<sup>245</sup>

"Abu Nashr bin Abdul Aziz bin Umar bin Qatadah menceritakan kepada kami, Abu Manshur al-Abbas in al-Fadhal bin Zakaria al-Nadhrawi menceritakan kepada kami, Sa'id bin Manshur menceritakan kepada kami, dia berkata: Sufyan menceritakan kepada kami, dari 'Amru dari Jabir bin Zaid dari 'Ain bin Abbas, r.a., tentang seseorang yang menyembelih hewan dan lupa membaca *basmalah*, Nabi saw bersabda: "Orang Islam menyembelih dengan nama Allah, baik disebutnya atau tidak".

Imam Syafi'i juga tidak setuju dengan pendapat Imam Malik, karena surat al-An'am ayat 121 di atas turun di Mekah sedangkan hadis *ahad* ini muncul di Madinah. Bagaimana mungkin ayat yang turun lebih dahulu *menasakh* hadis *ahad* yang turun belakangan.<sup>246</sup>

Al-Qardhawi tidak menjelaskan secara rinci kenapa ia memilih pendapat Imam Syafi'i. Satria Efendi menyebutkan bahwa surat al-An'am ayat 121 tersebut tidak dipahami secara tekstual oleh Syafi'i, tetapi dikaitkan dengan kondisi masyarakat tempat ayat ini diturunkan. Ayat ini diturunkan berkaitan dengan kondisi para tukang sembelih ternak (*al-jazzar*) yang baru masuk Islam. Umat Islam ketika itu enggan memakan sembelihan mereka karena dikhawatirkan cara penyembelihan jahiliyah yang menyebut nama berhala masih mereka terapkan. Sebab itulah ayat ini diturunkan agar *al-jazzar* membaca *basmalah* secara jelas untuk menghilangkan keraguan masyarakat. Ayat tersebut berlaku

<sup>245</sup> Al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, J. 9, kitab *al-shaid wa al-dzabaih*, bab *man taraka al-tasmiyah wa huwa min man tahillu dzibhatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikri, t.th.), hal. 239-240. Pendapat Syafi'i lihat al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir fi Fiqh al-Syafi'i*, J. 15, hal. 95.

<sup>246</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, juz 1, hal. 328.

pada umat Islam yang masih meragukan *al-jazzar*. Namun, pada masyarakat dimana *al-jazzarnya* tidak diragukan lagi tidak akan menyebut nama berhala, maka ayat tersebut tidak berlaku lagi. Pemahaman seperti ini ada karena terdapat petunjuk dari Nabi saw (hadis *ahad*) yang menjelaskan bahwa seorang muslim yang menyembelih ternak sudah dianggap menyebut nama Allah, baik dilafazkannya atau tidak.<sup>247</sup>

Dalam kasus ini Imam Syafi'i memahami ayat tersebut secara kontekstual rasional sedangkan Abu Hanifah memahaminya secara tekstual. Metode yang ditempuh al-Qardhawi – memilih pendapat Imam Syafi'i – dapat pula dinyatakan sebagai metode penalaran *bayani* melalui kajian kebahasaan (*al-qawa'id al-lughawiyah*), karena bahasan tentang *'am* dan *takhshish* termasuk dalam kajian aspek kebahasaan.

---

<sup>247</sup> Satria Effendi M. Zen, *Menetapkan Hukum secara Tekstual dan Kontekstual*, dalam jurnal *Dialog*, Nomor 35, tahun XVI, Februari 1992, Balitbang DEPAG RI, hal. 14.

## BAB V

### KESIMPULAN DAN SARAN

#### A. Kesimpulan

Sekarang sampailah penulis kepada bagian akhir dari tulisan ini, untuk mengambil kesimpulan dari tiga bab sebelumnya, yaitu:

1. Al-Qardhawi menawarkan tiga pola Ijtihad yang dapat dilakukan ketika menghadapi masalah-masalah kontemporer, yaitu *ijtihad intiqa'i* (ijtihad komparatif selektif), *ijtihad insya'i* (ijtihad konstruktif inovatif), dan gabungan antara keduanya. Ketiga *term* pola penalaran ini merupakan istilah baru yang dimunculkan oleh al-Qardhawi dalam kajian ushul fiqh, dan merupakan pengembangan dari pemikiran-pemikiran ulama sebelumnya. Sebelumnya dikenal istilah *ijtihad tarjihi*, yakni seorang mujtahid berijtihad dengan melakukan perbandingan berbagai pendapat ulama-ulama yang berbeda dalam satu mazhab, lalu memilih pendapat terkuat di antara berbagai pendapat itu. Konsep *ijtihad tarjihi* ini dikembangkan oleh al-Qardhawi dengan menggunakan *term* baru, *ijtihad intiqa'i*, hanya saja pendapat-pendapat yang dikomparatifkan di sini bukan saja pendapat para ulama dalam satu mazhab, tetapi lebih dari itu, yaitu pendapat para ulama berbagai mazhab. Dalam menerapkan pola ini, selain menggunakan kaidah-kaidah *tarjih* yang sudah lazim, al-Qardhawi juga menambahkan kaidah *tarjih* yang lain, diantaranya adalah pendapat yang dipilih mesti relevan dengan kondisi orang yang hidup di zaman sekarang, pendapat itu lebih member rahmat kepada manusia, dan lebih memberikan kemudahan yang diizinkan syari'at. Sebelumnya juga dikenal istilah *ijtihad fi al-mazhab*, seorang mujtahid terikat dengan imam mazhab tertentu, baik dalam

metode pengambilan hukum maupun pada hasil ijtihadnya. Tetapi mujtahid tersebut tetap berijtihad terhadap masalah baru yang belum dibahas oleh imamnya. Konsep ini dikembangkan al-Qardhawi dengan *term* baru, *ijtihad insya'i*, dimana seorang mujtahid berijtihad menetapkan hukum masalah baru yang belum pernah dibahas oleh ulama sebelumnya, atau masalah lama tetapi mujtahid memiliki pendapat baru yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu. Pada pola ini, mujtahid juga tidak terikat dengan metode ijtihad imam mazhab tertentu dan tidak pula pada hasil ijtihadnya. Selain dua pola tersebut, al-Qardhawi sering pula menggabungkan pola *ijtihad intiqa'i* dan *ijtihad insya'i*, dengan memilih pendapat ulama klasik yang masih relevan dengan zaman sekarang ditambah dengan pendapat baru yang kemudian dirumuskan dalam peraturan perundang-undangan modern.

2. Dalam melakukan *ijtihad/istinbath* terhadap masalah-masalah kontemporer Yusuf al-Qardhawi menerapkan prinsip-prinsip, diantaranya bersikap moderat (*al-tawasuth/al-i'tidal*), tidak fanatisme mazhab (*la ashobiyat wa la taqlid*), memberikan kemudahan (*yassiru wa la tu'assiru*), berbicara dengan bahasa zaman (*mukhathabat al-nas bi lughat al-'ashr*), dan menolak pembahasan yang tidak bermanfaat (*al-a'radh 'amma la yanfa'u al-nas*).
3. Pola penalaran yang sering digunakan al-Qardhawi dalam menetapkan hukum atas berbagai masalah kontemporer adalah pola ijtihad *ta'lili* dan *istishlahi*, yaitu metode-metode yang lebih banyak berorientasi kepada kemaslahatan, seperti metode *istihsan*, *maslahah mursalah*, *qiyas*, dan *istishab*. Metode *istihsan* digunakannya ketika membolehkan Bank Air Susu Ibu, abortus dengan adanya indikasi medis dari para dokter ahli, dan kebolehan melakukan *thawaf ifadhah* bagi perempuan yang sedang

haidh. Metode *masalah mursalah* digunakan al-Qardhawi pada kasus membolehkan perempuan menjadi anggota parlemen. Metode *qiyas* digunakannya ketika mewajibkan zakat atas hasil rumah sewa, dan pada kasus bolehnya perempuan haidh mengkonsumsi pil penunda haidh agar dapat berpuasa selama bulan Ramadhan al-Qardhawi menggunakan metode *istishab*.

4. Al-Qardhawi dapat disebut sebagai *mujtahid* atau pemikir hukum Islam yang mandiri dan moderat karena ia tidak terikat dengan metode atau pendapat imam mazhab tertentu dan selalu menempatkan dirinya pada jalan tengah dalam berijtihad. Ini terbukti pada sikapnya ketika memfungsikan warisan fiqh klasik, ketika menilai kemajuan zaman yang terjadi, dalam menetapkan lapangan ijtihad dan dalam konsepnya tentang pembaharuan hukum Islam. Al-Qardhawi tidak bersikap *ekstrim kanan* yang menganggap warisan fiqh klasik telah membahas segala-galanya; ia juga tidak mengharamkan semua masalah baru yang dihasilkan oleh kemajuan zaman; dan ia membolehkan merubah hukum (*berijtihad*) dalam masalah-masalah yang sebenarnya boleh berubah (*zanni*). Al-Qardhawi juga tidak memilih sikap *ekstrim kiri* yang melecehkan seluruh warisan fiqh klasik karena dianggap sudah ketinggalan zaman; ia tidak menghalalkan dan menjustifikasi semua penemuan baru yang dibawa oleh kemajuan zaman; dan ia tidak membolehkan merubah hukum (*berijtihad*) dalam masalah-masalah yang sudah baku (*qat'i*).

## B. Saran

Mengakhiri tulisan ini, penulis memberikan saran sebagai berikut:

1. Diharapkan kepada semua pihak yang *concern* pada perkembangan hukum Islam untuk bersikap moderat dalam menetapkan suatu hukum. Sikap ini menuntut untuk tidak terlalu cepat menghalalkan sesuatu dan tidak tergesa-gesa mengharamkan sesuatu sebelum melakukan kajian mendalam dengan melakukan tinjauan dari berbagai dimensi. Sikap seperti ini sejalan dengan anjuran al-Qur'an dalam banyak ayat, diantaranya surat al-Baqarah ayat 143.
2. Diharapkan kepada pemikir hukum Islam hendaknya dapat meneladani berbagai pola penalaran yang sudah ada ketika menetapkan hukum masalah-masalah kontemporer, agar hukum Islam tersebut dapat diterima dan dilaksanakan oleh umat Islam.
3. Diharapkan kepada peminat dan pemerhati hukum Islam hendaknya bersikap terbuka dan tidak berpikiran sempit. Dengan sikap ini diharapkan setiap kita bersedia menerima kebenaran dari mana dan siapapun datangnya meskipun dari orang yang dibenci dan berani menolak kesalahan meskipun datangnya dari orang yang dihormati.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dar al-Fikri, t.th.
- Abdullah bin Baz, *Fatawa Islamiyah*, Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr, 1413 H
- Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996
- Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1983
- \_\_\_\_\_, *Ihya 'Ulum al-Din*, Singapura: Maktabah Sulaiman Mar'i, t.th.
- Abu Ishaq asy-Syalabi, *Ta'liil al-Ahkam*, Kairo: Dar an-Nahdhat al-'Arabiyyah, 1981
- \_\_\_\_\_, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1991
- Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakaria, *Mu'jam Maqayis al-Lughat*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, Beirut: Dar al-Fikri, t.th.
- Ahmad al-Saharanfury, *Badzl al-Majhud fi Halli Abi Daud*, Juz 8, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- 'Abd al-Hakim 'Abd ar-Rahman As'ad as-Sa'di, *Mabahits al-'Illat fi al-Qiyas 'inda al-Ushuliyyin*, Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1986
- Abd al-Malik ibn Yusuf al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Jilid 1, Kairo: Dar al-Ans, 1400 H
- Abd. Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' fi ma la Nashsha fih*, Kuwait: Dar al-Qolam, 1972
- Akram Kassab, *al-Manhaj al-Dakwiyyu' inda al-Qardhawi*, Terj., Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010
- Ali Ahmad al-Jurjani, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, 1, Mesir: Maktabah wa mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Awladuh, t.th.
- Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Mesir: Dar al-Ijtihad al-'Arabi, t.th.

- Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1993
- Amru Abdul Karim Sa'dawi, *Qadhaya al-Mar'at fi fiqh al-Qardhawi*, Terj., Cet. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009
- Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, New York: New York University Press: 1959
- A. Reza Arasteh, *Teaching through Research: A Guide for College Teaching in Developing countries*, Leiden: E.J. Brill, 1966
- Al-Baidhawi, *Minhaj al-Mushul ila 'Ilm al-Ushul*, Mesir: maktabah al-Tijariyyat al-Kubra, 1326 H
- Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000
- Ensiklopedi Nasional Indonesia, Jakarta: Adi Cipta Pusaka, 1989
- Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institut of Islamic Research, 1965
- Husein Hamid Hasan, *Nazariyat al-Maslahat fi Fiqh al-Islami*, Beirut: dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1971
- An-Nawawi, *Al-Majmu' Syarah al-Muhazzab*, Beirut: Dar al-Fikri, t.th.
- Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari Syarah Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000
- Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, Kairo: Maktabah Jumhuriyah al-Arabiyah, 1968
- \_\_\_\_\_, *al-Nabzat al-Kafiyat fi Ushul al-Din*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985
- Ibn Rusdy, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, Cet. Ke-6, Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1982
- Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dar al-Jalil, t.th.
- Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid 3, Mekah: Maktabah al-Tijariyah, t.th.
- Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Jeddah: Mathba'ah Malik Fahd bin Abdul Aziz, 1398 H
- Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001

- Ibrahim Muhammad bin Salim, *Manar al-Sabil fi Syarh al-Dalil*, Juz 1, tahqiq: Zuhair al-Syawisi, Riyadh: al-Maktab al-Islami, 1399 H
- Ishom Talimah, *Al-Qaradhawi Faqihan*, Terj. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001
- 'Izzuddin bin 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Kairo: al-Istiqlomat, t.th
- Jalaluddin al-Suyuti, *al-Radd 'ala man Akhlada ila al-Ard wa Jahala anna al-Ijtihad fi kulli 'Ashr Fard*, Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1983
- \_\_\_\_\_, *al-Asybah wa al-Nazha'ir fi Qawa'id wa Furu' al-Syafi'iyah*
- Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram al-Anshari, *Lisan al-'Arab*, Mesir: Dar al-Mishr, t.th.
- Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Akidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qolam, 1966
- Malik bin Anas, *al-Muwaththa'*, Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009
- Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Paramuda Advertising, 2008
- Mar'iy bin Yusuf, *Dalil al-Thalib 'ala Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Riyadh: al-maktab al-Islami, 1980
- Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Mazahib al-Islamiyah fi Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*, Kairo: Dar al-Fikri al-Arabi, t.th.
- Muhammad Khudari Bik, *Tarikh Tasyri' al-Islami*, Surabaya: Maktabah Ahmad Nabhan, t.th
- Muhammad Musa Towana, *al-Ijtihad wa madza Hajatuna 'alaihi fi hadza al-'Ashr*, Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1972
- Muhammad Salam Madkur, *al-Qadha' fi al-Islam*, terj. Surabaya: Bina Ilmu, 1979
- \_\_\_\_\_, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1984
- Muhammad Thaha Abul Ela Khalifa, *Hukum Waris, Pembagian Warisan Berdasarkan Syari'at Islam*, penerjemah: Tim Kuwais Media Kresindo, Cet 1, Solo: Tiga Serangkai, 2007
- Muhyi al-Din bin Syaraf An-Nawawi, *al-Majumu' Syarah al-Muhazzab*, Beirut: Dar al-Fikri, t.th.
- Muslim, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999

M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Cet. I, Jakarta: Lentera Hati, 2007

An-Nasa'i, *Sunan an-Nasai*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988

Nasr Farid Muhammad Washil dan Abdul Aziz Muhammad Azzam, *al-Madkhal fi Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Atsaruha fi al-Ahkam al-Syar'iyyah*, penerj: Wahyu Setiawan, Jakarta: Amzah, 2009.

Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz 7, Beirut: Dar al-Fikri, t.th.

Sa'id bin 'Abd al-Qadir Basyinfar, *al-Mughni fi Fiqh al-Haj wa al-'Umrah*, Cet. Ke-10, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006

Satria Effendi M. Zen, *Menetapkan Hukum secara Tekstual dan Kontekstual*, dalam jurnal *Dialog*, Nomor 35, tahun XVI, Februari 1992, Balitbang DEPAG RI

Shalih bin Fauzan, *al-'Ilam bi Naqli Kitab al-Halal wa al-Haram*, Riyadh: Mathba'ah Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyah, 1398 H

As-Sarkhasi, *Ushul as-Sarkhasi*, Jilid 1, dengan tahqiq Abu al-Wafa' al-Afghani, Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1372 H

Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Bayan, 1968

Sulaiman bin Shalih al-Khurasani, *Al-Qaradhawi fi al-Mizan*, Terj., Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2003

Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq 'Ilm al-Ushul*, Mekah: Maktabat al-Tijariah, 1993

Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damsyiq: Dar al-Fikri, 1986

Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam Webster Inc. Publisher Springfield, Massachusetts, USA, 1988

Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad al-Mu'ashir baina al-Inzhibaath wa al-Infiraath*, terj. Risalah Gusti: Surabaya, 1995

\_\_\_\_\_, *al-Fatwa bayn al-Indibat wa al-Tasayyub*, Kaherah: Dar al-Fikri, 1997

\_\_\_\_\_, *Hady al-Islam Fatawa al-Mu'ashirah*,. Mesir: Dar al-Qalam, 2001

\_\_\_\_\_, *Fiqh al-Zakat*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1986

\_\_\_\_\_, *Fiqh al-Shiyam*, Isyraf: Zuhair al-Syawisi, Kairo: Dar al-Shahwah, 1991

- \_\_\_\_\_, *al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiyah ma'a Nazharat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'ashir*, Kuwait: Dar al-Qolam, 1985
- \_\_\_\_\_, *Syari'at al-Islam li Tathbiq fi Kulli Zaman wa Makan*, Kaherah: Dar al-Sahwah, 1993
- \_\_\_\_\_, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Cet. Ke-2, Surabaya: Risalah Gusti, 2000
- \_\_\_\_\_, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Madkhal li Dirasat al-Syari'at al-Islamiyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1991
- \_\_\_\_\_, *'Awamil al-Si'ah wa al-Murunah fi al-Syari'at al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Shahwah, 1985
- \_\_\_\_\_, *Tsaqafat al-'Arabiyah al-Islamiyah baina al-Ashlah wa al-Mu'ashirat*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1994

Lampiran I : Di antara karya-karya Yusuf al-Qardhawi tersebut adalah :

**a. Bidang Fikih dan Ushul Fikih**

1. *Al-halal wa al-Haram fi al-Islam*
2. *Hady al-Islam Fatawa al-Mu'ashirah (3 juz), dan juz ke-4 sedang dicetak*
3. *Syari'at al-Islam Shalihah li al-Tatbiq fi kulli makan wa zaman*
4. *Al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiyah*
5. *Madkhal li Dirasat al-Syari'at al-Islamiyah*
6. *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam*
7. *Taysir al-Fiqh al-Muslim al-Mu'ashir 1*
8. *Al-Fatwa baina al-Indhibath wa Tasayyub*
9. *'Awamil al-Sa'at wa al-Murunat fi al-Syari'at al-Islamiyah*
10. *Al-Fiqh al-Islam baina al-Ashlah wa al-Tajdid*
11. *Al-Ijtihad al-Mu'ashir baina al-Indhibath wa al-Infirath*
12. *Zwaj al-Misyar Haqiqatuhu wa Hukmuhu*
13. *Al-Dhawabith al-Syari'at li Binaa al-Masajid*
14. *Al-Ghina' wa al-Musiqa fi Dhau'i al-Kitab wa al-Sunnah*
15. *Fiqh al-Aulawiyat*
16. *Fiqh al-Shiyam*
17. *Assunnah wa al-Bid'ah*
18. *Fiqh al-Lahwi wa at-Tarwih*
19. *Fiqh al-Maqashid*
20. *Mi'ah Su'al 'an al-Haj wa al-'Umrah wa al-Udhiyah*

**b. Bidang Ekonomi Islam**

1. *Fiqh al-Zakat 2 Juz*
2. *Musykilat al-Faqr wa Kaifa 'Ajalaha al-Islam*
3. *Bai' al-Murabahah li al-Amir bi al-Syira'*
4. *fawaid al-Bunuk Hiya al-Riba al-Haram*
5. *Daur al-Qiyam wa al-Akhlaq fi al-Iqtishad al-Islami*

**c. Bidang Ulumul Qur'an dan Sunnah**

1. *Al-Shabr wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karim*
2. *Al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karim*
3. *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Qur'an al-'Azhim*
4. *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*
5. *Tafsir Surat al-Ra'd*
6. *Al-Madkhal li Dirasat al-Sunnah al-Nabawiyah*
7. *Al-Muntaqa fi al-Targhib wa al-Tarhib 2 juz*
8. *Al-Sunnah Mashdar li al-Ma'rifat wa al-Hadharat*
9. *Nahwa al-Mausu'at li al-Hadis al-nabawi*
10. *Quthuf Daniyah min al-Kitab wa al-Sunnah*

**d. Bidang Akidah**

1. *Al-Iman wa al-Hayat*
2. *Mauqif al-Islam min KUfr al-Yahud wa al-Nashara*
3. *Al-Iman bi al-Qodr*
4. *Wujudullah*
5. *Haqiqat al-Tauhid*

**e. Bidang Akhlak**

1. *Al-Hayat al-Rabbaniyah wa al-'Ilm*
2. *Al-Niat wa al-Ikhlash*
3. *Al-Tawakkul*
4. *Al-Taubat ila Allah*

**f. Bidang Dakwah dan Tarbiyah**

1. *Tsaqafat al-Da'iyah*
2. *Al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Madrasatu Hasan al-Banna*
3. *Al-Ikhwān al-Muslimin 70 'Aman fi al-Da'wah wa al-Tarbiyah*
4. *Al-Rasul wa al-'Ilm*
5. *Risalat al-Azhar baina al-Ams wa al-yaum wa al-Ghad*
6. *Al-Waqt fi al-Hayat al-Muslim*

**g. Bidang Gerakan dan Kebangkitan Islam**

1. *Al-Shahwah al-Islamiyah baina al-Juhud wa al-Taharruf*
2. *Al-Shahwah al-Islamiyah wa Humum al-Wathan al-'Arab al-Islam*
3. *Al-Shahwah al-Islamiyah baina al-Ikhtilaf al-Masyru' wa al-Tafarruq al-Madzmum*
4. *Min Ajli Shahwah Rasyidah Tujaddid al-Din wa Tanhad bi al-Dunya*
5. *Aina al-Khalal*
6. *Awlawiyat al-Harakat al-Islamiyah fi al-Marhalat al-Qadimah*
7. *Al-Islam wa al-'Almaniyyat Wajhan bi Wajhin*
8. *Al-Tsaqafat al-'Arabiyyah al-Islamiyah baina al-Ashlah wa al-Mu'asharah*
9. *Malamih al-Mujtama' al-Islam alladzi Nursyiduhu*
10. *Ghairul Musliminfi al-Mujtama' al-Islam*

11. *Syari'at al-Islam Shalihah li al-Tathbbiq fi kulli Zaman wa Makan*
12. *Al-Ummat al-Islamiyah Haqiqat la Wahm*
13. *Zhahirat al-Ghuluwfi al-Tafkir*
14. *Al-Hulul al-Mustawridah wa Kaifa Janat 'ala Ummatina*
15. *Al-Hill al-Islam Faridhat wa Dharurat*
16. *Bayyin al-Hill al-Islam wa Syubhat al-'Ilmaniyyin wa al-Mutagharrabin*
17. *Dars al-Nakhat al-Tsaniyah*
18. *Jail al-Nashr al-Mansyud*
19. *al-Nas wa al-Haq*
20. *Ummatuna baina al-Qarnain*
21. *Al-Din fi 'Ashr al-'Ilm*
22. *Al-Islam wa al-Fan*
23. *Jarimat al-Riddah wa 'Uqubat al-Murtad fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*
24. *Al-'Aqaliyat al-Diniyah wa al-Hill al-Islami*
25. *Al-Mubasysyirat bi Intishar al-Islam*
26. *Al-Mustaqbal al-Ushuliyah al-Islamiyah*
27. *Al-Quds Qadhiyat Kulli Muslim*
28. *Al-Muslimun wa al-'Awlamah*

#### **h. Bidang Penyatuan Pemikiran dan Politik Islam**

1. *Syumul al-Islam*
2. *Al-Marji'iyat al-'Ulya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah*
3. *Mauqif al-Islam min al-Ilham wa al-Kasyf wa al-Ru'a wa min al-Tamaim wa al-Kahanah wa al-Ruqa*

4. *Al-Siyasah al-Syar'iyyat fi Dhau' al-Nushus al-Syar'i'at wa Maqashidina*
5. *Al-Din wa al-Siyasah*
6. *Min fiqh ad-Daulah fi al-Islam*

**i. Bidang Pengetahuan Islam dan Umum**

1. *Al-'Ibadat fi al-Islam*
2. *Al-Khashais al-'Ammah li al-Islam*
3. *Madkhal li Ma'rifat al-Islam*
4. *Al-Islam Hadharat al-Ghad*
5. *Khutbah al-ASyaikh al-Qaradhawi 2 Juz*
6. *Liqaat wa Muhawwarat hawla Qadhaya al-Islam al-'Ashr*
7. *Tsaqafatuna baina al-Infitah wa al-Inghilaq*
8. *Qadhaya Mu'ashirat 'ala Bisath al-Bahts*

**j. Tentang Perempuan**

1. *Al-Niqab li al-Mar'at fi al-Hayat al-Islami*
2. *Markaz al-Mar'at fi al-Hayat al-Islami*
3. *Fatawa li al-Mar'at al-Muslimat*
4. *Fiqh al-'Aqaliyyat al-Muslimat*

**k. Tentang Tokoh-tokoh Muslim**

1. *Al-Imam al-Ghazali baina Madhihi wa Naqidihi*
2. *Al-Syaikh al-Ghazali Kama 'Araftuhu: Rihlat Nishf Qam*
3. *Nisaa' Mu'minaat*
4. *Al-Imam al-Juwaini Imam Haramain*
5. *Umar bin Abdul Aziz Khamis al-Khulafa' al-Rasyidin*

**I. Bidang Sastra**

1. *Nafahat wa Lafahat*
2. *Almuslimun Qadimun*
3. *Yusuf al-Shiddiq*
4. *'Alim wa Thaghiyat*

**m. Kaset-kaset Ceramah**

1. *Limadza al-Islam*
2. *Al-Islam Nadu Ilaihi*
3. *Wajib al-Syabab al-Muslim*
4. *Muslimat al-Ghad*
5. *Al-Shahwat al-Islamiyah baina al-'Amal wa al-Mahadzir*
6. *Qimat al-Insan wa Ghayat Wujudhi fi al-Islam*
7. *Likay Tanjah Muassasah al-Zakat fi al-Tathbiq al-Mu'ashir*
8. *Al-Tarbiyyah 'inda al-Imam al-Syatibi*
9. *Al-Islam Kama Nu'minu bihi*
10. *Insan Surat al-'Ashr*
11. *Al-Salam al-Mustahil baina al-'rab wa Israel*
12. *Al-Islam wa al-Muslimun wa 'Ulum al-Mustaqbal 'ala A'tab al-Qam al-Qadim*
13. *Al-Muslimun wa al-Takhalluf al-'Ilm*
14. *Al-Shahwat al-Islamiyah wa fiqh al-Awlawiyat*

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP



## I. Identitas

Nama : MENDRA SISWANTO, SHI  
 Tempat Tanggal Lahir : Pulau Balai, Kuok/ 12 Agustus 1978  
 Agama : Islam  
 Jenis Kelamin : Laki-laki  
 Pekerjaan : Pegawai Negeri Sipil  
 Alamat : Jln. Raya  
 Bangkinang – Kuok, RT. 013 RW. 07  
 Dusun Koto Air Manis Desa Ganting Kec.  
 Salo Kab. Kampar

## II. Pendidikan

1. SDN 021 Pulau Balai Tahun 1991
2. MTs PP. Daarun Nahdhah Thawalib Bangkinang 1995
3. MA PP. Daarun Nahdhah Thawalib Bangkinang Tahun 1998
4. S1 IAIN Sulthan Syarif Qasim Pekanbaru Fak. Syari'ah Tahun 2002

## III. Pekerjaan

1. CPPN KUA Kec. Tapung Hilir Tahun 2002
2. Kepala Perwakilan KUA Kec. Perhentian Raja Tahun 2006
3. Kepala KUA Kec. Perhentian Raja Februari 2007 – Februari 2011
4. Kepala KUA Kec. Bangkinang Februari 2011 – sekarang

## IV. Karya Ilmiah

1. Pola Komunikasi Suami Isteri Warga Muhammadiyah dan Perti Menurut Hukum Islam (Studi Kasus Kabupaten Kampar) – (Skripsi Tahun 2002)

## V. Keluarga

Ayah Kandung : H. M. Rasyid Barun  
 Ibu Kandung : Hj. Rosmaini Sambah  
 Ayah (Mertua) : H. Amir Azmi Noer  
 Ibu (Mertua) : Hj. Darliati  
 Isteri : Mazdarianti, AMK  
 Anak : 1. Alfath Jihadi  
 2. Afghan Jihadi

