

APLIKASI FIQH ALWAQI' : PERTIMBANGAN PERTIMBANGAN ASPEK SOSIOLOGIS DALAM PEMIKIRAN AL-QARDHAWI

Muh. Mufid

UIN Sunan Ampel Surabaya

E-mail : moephid@yahoo.com

Abstrak

Hukum Islam atau fikih sejatinya sejalan dengan perkembangan zaman, sehingga ia dapat menjadi hukum yang bisa dimengerti dan bisa dijalankan (*living law*) oleh masyarakat modern, tanpa adanya unsur pemaksaan dan pemberata pemberatan. hukum berfungsi sebagai *tool of social engineering* (alat pengubah perilaku masyarakat) dan *tool of social control* (alat pengatur perilaku sosial), karena itu aktivitas ijtihad perlu untuk terus dilakukan oleh mujtahid di setiap zaman untuk menjawab problematika yang terus berkembang di setiap zaman. Diantara sekian banyak pemikiran fikih kontemporer, Perspektif *fiqh taysir* dan *fiqh al-waqi'* al-Qaradawi layak dijadikan referensi dalam berfikir, terutama dalam menyikapi problematika kehidupan modern saat ini, karena kedua kitab fikih ini menekankan pentingnya realitas sosial dalam proses formulasi hukum fikih.

Kata kunci : *Hukum Islam, Fikih, Alwaqi', Al-Qardhawi, Realitas Sosial*

Abstract

Islamic law or Jurisprudence is actually in line with the development of the times, so that it can be a law that can be understood and can be run (*living law*) by modern society, without any element of coercion and pengata pengatan. law serves as a tool of social engineering and a tool of social control, therefore ijtihad activity is necessary to continue to be performed by mujtahids in every age to answer the problems that continue to evolve in every era. Among the many contemporary jurisprudence ideas, the *fiqh taysir* and *fiqh al-waqi'* al-Qaradawi perspectives are worthy of reference in terms of, especially in addressing the problems of modern life today, as these two jurisprudences emphasize the importance of social reality in the formulation process of fiqh law.

Keywords: *Islamic Law, Jurisprudence, Alwaqi' , Al-Qardhawi, Social Reality*

Pendahuluan

Hubungan timbal balik antara hukum dan realitas perubahan masyarakat, yakni hukum berfungsi sebagai *tool of social engineering* (alat pengubah perilaku masyarakat) dan *tool of social control* (alat pengatur perilaku sosial),¹ meniscayakan aktivitas ijtihad untuk terus dilakukan oleh mujtahid di setiap zaman untuk menjawab problematika sesuai dengan tuntutan zaman. Fakta sejarah membuktikan hal itu, mulai zaman dari Rasulullah hingga abad modern ini, dinamika ijtihad terus berkembang.

Kelahiran hukum sangat dipengaruhi oleh perubahan realitas yang berkembang di masyarakat. Itu sebabnya, fikih yang telah digagas oleh ulama klasik perlu diuji relevansinya di setiap zamannya. Aktivitas ijtihad masih membutuhkan elaborasi secara terus-menerus sebagai *problem solving* di setiap zamannya. Oleh karena itu, untuk mengejar relevansi fikih sebagai produk ijtihad, para cendekiawan Muslim harus secara intens mengembangkan konsep ijtihad dalam merespons isu-isu problematika kontemporer, sekaligus menjawab tantangan umat di zaman modern ini.²

Hukum Islam atau fikih hendaknya sejalan dengan perkembangan zaman, sehingga ia menjadi hukum yang bisa dimengerti dan bisa dijalankan (*living law*) oleh masyarakat modern, tanpa adanya unsur pemaksaan dan pemberatan. Tentunya, hal tersebut akan dapat tercapai, jika hukum itu lahir selalu bersifat “sensitif-responsif” terhadap perubahan-perubahan sosial yang mengitarinya.

Fikih merupakan disiplin ilmu yang tidak terpisahkan dari keseharian setiap muslim di seluruh penjuru dunia, termasuk di Indonesia

¹Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: CV. Rajawali. 1988), h. 107.

²Mohammad Mufid, *Nalar Ijtihad Fiqh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi* (Banjarmasin: Antasari Press, 2013), h. 7.

yang merupakan komunitas muslim terbesar di dunia. Perspektif *fiqh taysir* dan *fiqh al-waqi'* al-Qaradawi layak dijadikan referensi dalam berfikir, terutama dalam menyikapi problematika kehidupan modern saat ini. Dengan demikian, kebutuhan umat Islam atas fikih yang lahir dari lubuk realitas kontemporer merupakan sebuah keniscayaan.

Islam sebagai agama pamungkas, diyakini menawarkan ajaran yang *salih li kulli al-zaman wa al-makan* yang mampu menjawab problematika tantangan zaman. Gagasan untuk merealisasikan slogan Islam agama yang *up to date* sesuai perkembangan zaman sejalan dengan kaidah ushul, *taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*,³ yang berarti bahwa pembaruan *istinbat* hukum selalu melibatkan ruang dan waktu yang melingkupi sosio-kultural masyarakat.

Dalam bentangan sejarah, sejak zaman para sahabat perubahan realitas sosial ini menjadi bagian penting dalam penentuan hukum. Misalnya, pada masa kekhalifahan Abu Bakar r.a. terjadi pembangkangan masyarakat dalam membayar zakat. Abu Bakar r.a. berpendapat untuk memerangi kaum pembangkang pembayar zakat, karena menurutnya zakat adalah sama dengan *jizyah* (pajak).⁴

Pada masa Umar bin Khattab r.a. menjadi khalifah, Umar r.a. tidak memberikan bagian zakat kepada *muallaf*, padahal dalam Alquran QS al-

³Kaidah di atas, bukan berarti setiap hukum (*fiqh*) dengan adanya kaidah ini dapat berubah begitu saja seiring perubahan zaman. Akan tetapi, hukum-hukum *furu'iyah* yang berkaitan atau bersentuhan langsung dengan masyarakat itulah yang dapat berubah. Yakni, perubahan hukum itu dapat terjadi bila dasar hukumnya bukan dalil-dalil yang pasti (*qat'i*). Sebaliknya, hukum-hukum yang bersumber dari dalil-dalil yang *zhanni* atau dalil adat istiadat yang dalam bahasa ushulnya *urf*, masih sangat terbuka untuk terjadinya perubahan hukum seiring tuntutan zaman.

⁴Abu Bakar r.a. sebagai kepala negara saat itu, sikap Abu Bakar untuk memerangi orang-orang yang enggan membayar zakat adalah tindakan yang tepat dan sesuai dengan tuntutan keadaan. Karena jika sumber dana berkurang, hal itu akan berpengaruh pada keberlangsungan pemerintahan serta mengakibatkan terhalangnya kaum lemah untuk mendapatkan haknya.

Taubah: 60 disebutkan bahwa di antara golongan penerima zakat adalah *al-mu'allafah qulûbuhum*. Khalifah Umar r.a. melakukan hal itu atas pertimbangan bahwa Islam sudah kuat dan orang-orang yang baru masuk Islam (*muallaf*) sudah tidak perlu diperlakukan secara istimewa.⁵

Ketika Usman bin Affan r.a. menjabat sebagai khalifah, Usman r.a. memerintahkan untuk mengambil unta yang tersesat dan memperbolehkan untuk menjualnya, hingga seandainya diketahui ada pemilik unta tersebut maka hasil penjualannya diberikan kepada pemiliknya. Hukum tersebut tidak pernah ada pada masa Rasulullah. Rumusan hukum yang dilakukan oleh Usman r.a. tersebut bersandar pada kondisi masyarakat saat itu, karena jika unta dibiarkan tanpa ada yang mengurus tentunya akan menjadikan unta tersebut terlantar tanpa pemiliknya.⁶

Pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib r.a., Ali r.a. memutuskan untuk memberlakukan sanksi berupa denda bagi para tukang (*shanna'*) jika mengakibatkan kerusakan terhadap barang para pelanggannya. Denda ini diterapkan bila si tukang tidak bisa memberikan

⁵Tindakan Umar bin Khattab r.a. tersebut bukan berarti meninggalkan teks agama, melainkan sebaliknya, apa yang dilakukan Umar r.a. merupakan penerapan atas teks agama secara cermat, sesuai dengan kondisi yang melatarinya. Lihat, Nur al-Din bin Mukhtar Al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqashidi; Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*, vol. 1 (Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 1998), h. 98.

⁶Nur al-Din bin Mukhtar Al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqashidi; Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*, vol. 1 (Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 1998), h. 97. Khalifah Usman bin Affan r.a. juga orang pertama yang mengadakan perluasan masjid dan menambahkan azan pada shalat Jum'at. Pertimbangan Usman adalah bahwa wilayah Madinah dipandang cukup luas dan azan Jum'at saat itu disampaikan pada saat khatib naik mimbar. Apabila kaum muslimin berangkat shalat mereka sering kali tidak mendengarkan khutbah, dan sebagian mereka juga tidak mendengar azan. Karena itu, Usman memandang perlu ada pemberitahuan (*adzan*) lagi, agar mereka mendengar pemberitahuan masuknya waktu shalat dan ada kesempatan untuk berjalan ke masjid, sehingga bisa mendengarkan khutbah dan shalat. Lihat, Abdullah Mustafa Al-Maragi, *Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Ushuliyyin*, terjemah, Husein Muhammad, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 2001), h. 44.

bukti bahwa kerusakan tersebut tidak disebabkan olehnya. Ijtihad hukum Ali bin Abi Thalib r.a. dirumuskan karena adanya kebutuhan. Sebab, jika hal itu tidak diberlakukan yang akan terjadi antara lain adalah para pelanggan enggan datang kepada si tukang, atau para tukang bertindak tanpa kehati-hatian, dan jika terjadi kerusakan pada barang si *shanna'* akan lepas tangan.⁷

Dari papara tersebut, tampak jelas bahwa dari contoh-contoh hasil ijtihad *khulafa al-rasyidin* ketika merumuskan hukum (fikih), kondisi sosiologis senantiasa diperhatikan dan mempunyai pengaruh di dalamnya. Ini menjadi bukti bahwa perhatian terhadap realitas sosial memang ditekankan dalam rangka menentukan hukum fikih yang dinamis. Tulisan ini akan focus membahas konsep fikih realitas al-Qaradhawi dalam menyorot perubahan sosial dan aplikasi fikih realitas al-Qaradawi dalam konteks ijtihad kontemporer.

Pembahasan

Fikih Realitas dalam Perspektif al-Qaradhawi

Di dunia Islam kontemporer, di antara cendikia Muslim yang populer khususnya dalam bidang hukum Islam adalah al-Qaradhawi,⁸ yang telah banyak mencurahkan perhatian terhadap problematika hukum Islam kontemporer. Al-Qaradhawi juga mempunyai perspektif fikih yang menekankan pentingnya realitas sosial dalam proses formulasi hukum

⁷Ahmad Bu'ud, *Fiqh al-Waqi'; Ushul wa Dhawabith*, (Doha: Wizaarat al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2000), h. 135.

⁸Nama lengkap beliau adalah Yusuf Abdullah al-Qaradhawi dilahirkan pada tanggal 9 September 1926 di sebuah desa yang bernama Shaftu al-Turab, daerah Mahallah al-Kubra Provinsi al-Garbiyah Republik Arab Mesir, dari kalangan keluarga yang taat beragama dan hidup sederhana. Dalam pengembaraan ilmiahnya, Qaradhawi banyak menelaah pendapat para ulama terdahulu seperti al-Gazali, Ibn Taimiyah, Ibnu Qayyim, Syaikh al-Bakhi al-Khauili, Muhammad Abdullah Darraz serta Syaikh Mahmud Syaltut. Qaradhawi juga sangat menghayati pengajaran dan perjuangan gurunya, Hasan al-Banna.

fikih. Oleh karenanya, tidak heran fatwa-fatwa al-Qaradhawi sangat “membumi” dan fleksibel dengan menjadikan realitas sosial sebagai pertimbangan perubahan hukum.

Dalam sejarah kelahirannya, produk ijtihad⁹ (*fiqh*) seringkali muncul ketika persoalan kemanusiaan di masyarakat mengemuka dan perlu direspons. Dengan demikian, asumsi fikih sebagai sumber dinamisme memiliki relevansinya tersendiri, karena fikih lahir untuk merespons dinamika masyarakat. Bahkan, tidak jarang fikih dianggap sebagai salah satu epistemologi ilmu kewahyuan yang paling konkret bersentuhan langsung dengan realitas. Pijakan fikih tidak semata otoritas normatif yang melangit, tetapi juga penghayatan terhadap realitas objektif di muka bumi. Dalam kaitan ini, tidak mengherankan jika tipologi mazhab fikih dalam bentangan sejarahnya selalu dilatari konteks realitas sekitarnya.¹⁰

⁹Kata ijtihad, dalam bahasa Arab *ijtihad* secara etimologi berakar dari kata *al-juhd*, yang berarti *al-thâqah* (daya, kemampuan, kekuatan) atau dari kata *al-jahd* yang berarti *al-masyaqqah* (kesulitan, kesukaran). Dari sini, maka makna ijtihad secara bahasa adalah *baz}lu al-wus'i wa al-majhud fi t}alabi al-maqsud wa nailihi*, yakni pengerahan daya dan kemampuan dalam mencapai yang diinginkan. Lihat, Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, vol.5, (Beirut: Dar al-Shadir, t.t), h. 133. Kata *jahd* di dalam Alquran menurut Muhammad Fuad Abd. Al-Baqi, seluruh ayat-ayat itu, menunjukkan pada arti pencurahan, penegerahan kemampuan dan bekerja keras. Lihat, Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Hadits, 1996), h. 224. Dari makna semantik di atas, maka ada dua unsur pokok dalam makna ijtihad: *pertama*, daya atau kemampuan, *kedua*, obyek yang sulit dan berat. Hal ini, senada dengan kesimpulan Ibn Hazm, yang mengatakan istilah tersebut hanya digunakan dalam menyatakan persoalan-persoalan yang bersifat berat, sulit dan membutuhkan kemampuan yang mumpuni. Oleh karena itu, penggunaan kata ijtihad meniscayakan adanya kesulitan yang ditempuh untuk menghasilkan atau menyimpulkan hukum-hukum yang penting dalam masalah *syara'*. Lihat, Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz VIII, (Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, tt.), h. 133.

¹⁰Abu Yasid, *Fiqh Realitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. viii-ix. Lebih lanjut, Abu Yasid berkomentar bahwa hukum Islam merupakan perangkat aturan yang diktumdiktunya selain didasarkan pada wahyu melalui kaidah-kaidah istinbath, juga mengacu pada pergumulan sosial demi terimplementasikannya nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan universal di tengah masyarakat. Karenanya, menurutnya penelitian hukum Islam memerlukan

Pertautan teks dengan realitas memiliki makna tersendiri karena sejatinya teks lahir bukan dalam ruang yang hampa. Sebaliknya, teks selalu hadir seiring konteks realitas yang terus berkembang. Di sinilah, teks memiliki pemaknaan luas menyangkut diktum-diktum ayat yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia. Realita historis itu menunjukkan terjadinya dialog integral antara teks Alquran, hadis dan realitas masyarakat sekaligus.¹¹

Integrasi teks dan konteks realitas ini, perlu dielaborasi secara sistematis, karena sejatinya hukum Allah tidak lahir kecuali untuk konteks kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia sepanjang sejarahnya. Menurut al-Raysuni, antara fikih dan realitas mempunyai hubungan yang tidak terpisahkan, sehingga ketika keduanya terpisah, yakni fikih berjalan di satu tempat dan realitas berjalan di tempat yang lain serta saling berjauhan, maka yang terjadi adalah saling melemahkan.¹² Realitas menjadi lemah secara *syar'i* karena tidak mendapatkan legitimasi *syara'*, sedangkan fikih menjadi lemah karena jauh dari jangkauan kaum muslimin sebagai penggunanya.

Aktivitas ijtihad secara sederhana dapat dipahami sebagai upaya berpikir secara optimal dan sungguh-sungguh dalam menggali hukum dari sumbernya untuk memperoleh jawaban terhadap permasalahan hukum yang timbul di masyarakat.¹³ Yang dimaksudkan dengan realitas

perangkat analisis terhadap kedua sumbernya, yakni wahyu dan realitas masyarakat. Lihat, Abu Yasid, *Aspek-Aspek Penelitian Hukum*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 18.

¹¹ Abu Yasid, *Fiqh Realitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. x.

¹² Ahmad Al-Raysuni, *Al-Ijtihad, al-Nas, al-Waaqi, al-Mas}lah}ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), h. 60.

¹³ Mengenai definisi ijtihad menurut istilah, al-Kafrawi dalam bukunya, menyebutkan hingga 27 definisi, baik dari pakar ushul klasik maupun kontemporer. Namun, al-Kafrawi memberikan catatan berikut: *pertama*, pada dasarnya ulama ushul dalam mendefinisikan

adalah segala yang ada di sekitar kehidupan manusia dan mempunyai pengaruh, baik pengaruh positif maupun negatif; baik mengenai realitas alam, iklim, keadaan suatu tempat, atau kepribadian seseorang; baik mengenai realitas kaum muslimin atau para non-muslim.¹⁴

Gagasan ijtihad fikih realitas oleh Qaradhawi adalah usaha mengikuti jejak para ulama terkemuka dalam merespons perubahan realitas sebagai pertimbangan hukum. Di antara ulama yang turut menginspirasi gagasan al-Qaradhawi terkait *fiqh al-waqi'* adalah Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, al-Qarafi, dan Ibn 'Abidin. Berikut ini, pokok-pokok pemikiran al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial kekinian (*fiqh al-waqi'*)¹⁵:

Pertama, fatwa hukum bisa berubah-ubah dipengaruhi oleh realitas sosial yang melingkupinya. Hal ini bukan kaidah yang baru, karena para ulama terdahulu dari berbagai periode telah mempraktekannya, seperti Ibn al-Qayyim, al-Qarafi, dan Ibn 'Abidin.¹⁶ *Kedua*, realitas sosial yang dimaksudkan adalah segala sesuatu yang ada di sekitar kehidupan

ijtihad dari berbagai sudut, sehingga melahirkan redaksi yang berbeda-beda. Lihat, al-Kafrawi, *al-Istidlal 'inda al-Ushuliyyin*, (Cet. I; Kairo: Dar al-Salam, 2002), h. 301-305.

¹⁴Al-Qaradhawi, *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), h. 292.

¹⁵Al-Qaradhawi menyebutkan kata *fiqh al-wa>qi'* dalam kitabnya yang berjudul *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifat wa al-Hadharah* namun tidak membahas secara luas, hanya dijelaskan dalam beberapa paragraf saja. Beliau juga tidak menulis buku yang berjudul *fiqh al-waqi*. Dalam hal ini, Moh. Nur Salim, dalam tesisnya yang telah dipublikasikan dalam judul *Fikih Realistis* mencoba mengumpulkan tulisan-tulisan Qaradhawi mengenai *fiqh al-waqi* yang "tercecer" di berbagai buku, majalah, website, dll. untuk dijadikan satu kesatuan pemikiran Qaradhawi yang utuh dan komprehensif.

¹⁶Dalam pandangan al-Qaradhawi, ada 10 hal yang dapat menjadikan faktor perubahan fatwa, yaitu: perubahan kondisi (*al-hal*), perubahan zaman (*al-zaman*), perubahan tradisi (*al-'urf*), perubahan tempat (*al-makan*), perubahan paradigma berpikir (*al-ra'yu wa al-fikr*), perubahan tingkat kemampuan dan kemungkinan (*al-qudrat wa al-imkanat*), perubahan kebutuhan manusia (*hajat al-nas*), perubahan gaya hidup (*al-audha' al-hayatiyyah*), keadaan yang sulit dielakkan (*umum al-balwa*). Lebih jelas, buka (www.qaradawi.net) diakses, 21 Mei 2015.

manusia dan mempunyai pengaruh baik pengaruh positif maupun negatif. *Ketiga*, sebelum diberikan suatu hukum tertentu, realitas sosial kekinian perlu dikaji secara mendalam untuk mengetahui hakikatnya. *Keempat*, realitas sosial pada masa permulaan Islam perlu dipelajari dan dikaji untuk dijadikan model atau sampel dalam memahami karakter syari'ah Islam serta tujuan syari'ah. *Kelima*, sebagai pengamalan realitas (*waqi'iyah*) Islam, hukum fikih hendaknya bersifat realistik dalam arti tidak menyulitkan, namun memperhitungkan tingkat kemampuan *mukallaf*, sehingga jika pada keadaan tertentu seperti keadaan darurat hukum bisa berubah 180 derajat, seperti dalam keadaan darurat. *Keenam*, fikih realitas tidak berdiri sendiri, tetapi kelanjutan dari metode *istinbath* hukum (ushul fikih) yang telah berjalan selama ini. Ilmu ushul fikih klasik tidak banyak membahas mengenai peran realitas sosial dalam proses formulasi hukum fikih, sedangkan untuk ushul fikih kontemporer kajian atas realitas sosial secara mendalam tidak bisa dikesampingkan. *Ketujuh*, fikih realitas tidak mengesampingkan tekstualitas Alquran dan sunah, tetapi perlu adanya sinergitas antara teks-teks Alquran dan sunah dan esensi tujuan syari'at yang universal.¹⁷

Konsep fikih realitas tersebut bertumpu pada pemahaman mengenai fleksibilitas Islam (*al-murunah*; wilayah hukum Islam yang bisa dinegosiasikan) dan mengenai yang konstan dalam Islam (*al-tsawabith*),

¹⁷Moh. Nur Salim, *Fikih Realistik*, (http:HatiNuraniPress, 2009), h. 82. Di antara contoh kasus aplikasi fiqh realitas adalah Tidak wajib bagi wanita meng*qadha* puasa yang ditinggalkan karena hamil dan menyusui. Ia hanya wajib membayar *fidyah* saja. Al-Qaradhawi melihat pada realitas yang terjadi di mana ditemukan kasus perempuan yang setiap tahun hamil dan menyusui sehingga tidak mempunyai kesempatan untuk meng*qadha*. Misalnya, pada suatu bulan puasa ia dalam keadaan hamil, pada bulan berikutnya menyusui, dan tahun selanjutnya hamil lagi dan seterusnya. Kalau perempuan dalam keadaan seperti itu diwajibkan mang*qadha* puasa yang ditinggalkan karena hamil dan menyusui, berarti ia harus berpuasa secara terus-menerus. Hal ini tentu saja merupakan sesuatu yang amat menyulitkan.

yaitu dasar-dasar yang bersifat konstan dan tidak mungkin berubah dari masa ke masa (wilayah Islam yang tidak mungkin dinegosiasikan).¹⁸Al-Qaradhawi menyadari bahwa realitas sosial mungkin bisa memberikan pengaruh positif bagi kehidupan manusia, namun ada kemungkinan pula ia memberikan pengaruh negatif. Oleh karena itu, perlu adanya verifikasi untuk menerima atau menolak realitas sosial yang sedang berjalan¹⁹.

Menyikapi realitas yang bermata dua tersebut, al-Qaradhawi membatasi justifikasi realitas sosial yang dapat mempengaruhi produk hukum hanya berkisar pada wilayah ijtihad yang mencakup hal-hal sebagai berikut: *Pertama*, wilayah yang posisinya tidak diketahui secara pasti dan meyakinkan melalui dalil Alquran dan sunnah (*qath'i al-tsubut wa al-dilalah*); *kedua*, wilayah yang disebut oleh Alquran secara *mujmal*; *ketiga*, wilayah yang didiamkan oleh Alquran dan sunnah; *keempat*, wilayah yang bersifat *juz'i* (bagian-bagian/cabang-cabang hukum).²⁰

Aplikasi Fikih Realitas ala al-Qaradhawi

¹⁸Al-Qaradhawi, *Madkhal li al-Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), h. 243. Lebih lanjut, menurut al-Qaradhawi, pembahasan mengenai hal-hal yang konstan dan fleksibel dalam syari'ah Islam (*al-tsabat wa al-murunah fi syari'at al-islam*) sebagaimana dijelaskan sebagai berikut: *pertama*, wilayah konstan meliputi: dasar-dasar Islam, nilai-nilai agama dan akhlak, rukun Iman, rukun Islam, hal-hal yang diharamkan secara meyakinkan seperti sihir, pembunuhan, perzinahan, riba, dan hal-hal yang secara pasti diharamkan dalam Alquran dan sunah. Induknya keutamaan seperti kejujuran, amanah, sabar, dan hal-hal lain yang masuk dalam kategori akhlak mulia serta dianggap oleh Alquran dan sunnah sebagai cabang-cabang iman. *Kedua*, adapun yang termasuk wilayah fleksibel, meliputi: Cabang-cabang Islam, hal-hal yang bersifat keduniaan dan amaliyah, hal-hal selain yang disebutkan pada wilayah konstan dalam Islam, sehingga cakupannya sangat luas dan disesuaikan dengan situasi, kondisi, serta kemaslahatan umat manusia.

¹⁹Menghadapi realitas yang telah menyimpang semacam itu, al-Qaradhawi menyikapinya melalui dua cara, yang *pertama*, dengan cara membebaskan diri dari dominasinya, serta melakukan perubahan ke arah yang lebih baik, dan yang *kedua*, dengan cara menghindari dan menolak pemikiran yang dengan mudahnya menjustifikasi realitas yang rusak dan menyimpang dari ajaran Islam yang lurus. Lihat, al-Qaradhawi, *Taysir al-Fiqh al-Islami*, terjemah, Zuhairi Misrawi, M. Imdadun Rahmah, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2001), h. 288.

²⁰Moh. Nur Salim, *Fikih Realistis*, (<http://HatiniUraniPress>, 2009), h. 82.

1. Penentuan Waktu Shalat Jumat

Persoalan penentuan waktu shalat di negara Asia Tenggara dan Timur Tengah bukan merupakan sesuatu yang problematis. Hal itu, karena peredaran mataharinya relatif normal dan teratur. Berbeda halnya, dengan wilayah sekitar kutub utara, yang panjang siang dan malamnya tidak selalu sama. Al-Qaradhawi ketika ditanya hukum melaksanakan shalat Jumat sebelum tergelincirnya matahari (*qabl al-zawal*) atau setelah masuknya waktu shalat Ashar (*ba'da al-'Ashr*) dengan alasan sempitnya waktu khutbah dan shalat Jumat pada waktu Dzuhur di beberapa negara, terutama pada musim dingin, atau karena tiadanya kesempatan menunaikan shalat Jumat karena berbenturan dengan jadwal kerja atau kuliah kecuali pada waktu pagi atau sore.²¹

Menanggapi pertanyaan tersebut, al-Qaradhawi menyatakan bahwa jumhur fuqaha menyepakati bahwa waktu shalat Jumat adalah pada waktu shalat zuhur, yakni dari tergelincirnya matahari sampai pada posisi matahari yang memungkinkan bayangan suatu benda telah menyamai benda aslinya dikurangi bayangan ketika matahari tergelincir. Meskipun demikian, al-Qaradhawi juga mengemukakan beberapa pandangan mazhab yang berbeda dengan pandangan jumhur ulama. Di antaranya adalah pandangan ulama Hanabilah yang memberikan kelonggaran waktu shalat Jumat di awal waktu. Sebagai Hanabilah menyatakan bahwa awal waktu shalat Jumat berdasarkan hadis Nabi dan perbuatan para sahabat adalah sama dengan waktu shalat hari raya, yakni

²¹Yusuf al-Qaradhawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat Hayat al-Muslimin Wasath al-Mujtama'at al-Ukhra* (Beirut: Dar al-Syuruq, 2001), h. 72.

mulai dari naiknya matahari sekitar 10 menit atau seperempat jam sampai habisnya waktu zuhur.²²

Pendapat lainnya, yang dikemukakan al-Qaradhawi adalah tentang akhir waktu salat Jumat yang dikemukakan oleh fuqaha Malikiyyah. Sebagian dari Malikiyah mengemukakan bahwa akhir waktu shalat Jumat adalah terbenamnya matahari atau segera sebelum terbenam. Al-Qaradhawi selanjutnya mengambil pendapat tersebut dan menyatakan bahwa sesungguhnya boleh saja shalat Jumat itu dilakukan pagi hari atau sore hari ketika situasi dan kondisi tidak memungkinkan untuk melaksanakannya pada waktu yang disepakati oleh jumhur ulama.

Lebih lanjut, pilihan seperti itu menurut al-Qaradhawi lebih baik daripada melalaikan shalat Jumat. Meskipun demikian, ketika kesempatan melaksanakan shalat Jumat tepat pada waktunya, maka menunaikannya bersama tanpa perselisihan itu adalah yang lebih baik.²³

2. Pemanfaatan Zakat untuk Membangun Lembaga Keislaman

Di kalangan muslim minoritas, kebutuhan terhadap lembaga-lembaga keislaman sangat urgen dan mendesak. Karena pembangunan lembaga-lembaga seperti masjid, pusat studi Islam, sekolah muslim merupakan tempat-tempat strategis dalam pengembangan umat Islam di Barat. Akan tetapi, kenyataannya, sangat sulit diwujudkan karena minimnya sumber dana sumbangan yang didapatkan. Mayoritas umat Islam bersedia menyumbang tetapi atas nama pembayaran zakat. Oleh karena itu, pertanyaan yang disampaikan kepada al-Qaradhawi tentang hal ini, apakah dibenarkan zakat digunakan untuk kepentingan tersebut

²²Yusuf al-Qaradhawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat Hayat al-Muslimin Wasath al-Mujtama'at al-Ukhra*, h. 72.

²³*Ibid*, h. 75.

mengingat delapan kelompok *asnaf* yang berhak menerima zakat tidak menyebutkan lembaga keislaman sebagai *mustahiq* zakat.

Dalam menjawab persoalan ini, al-Qaradhawi melakukan dua hal: *pertama*, reinterpretasi terhadap kata "*fi sabil Allah*" (untuk jalan Allah) dalam ayat tentang penerima zakat pada QS al-Taubah/9:60. *Kedua*, konsiderasi kebutuhan dan manfaat. Menurut al-Qaradhawi, mayoritas ulama memang menyepakati makna kalimat tersebut sebagai jihad di jalan Allah. Tetapi, ada juga sebagian ulama yang memperluas maknanya meliputi segala sesuatu yang mendukung terciptanya kemaslahatan umat Islam, termasuk di dalamnya membangun masjid, sekolah muslim, jembatan, dan lain sebagainya.

Lebih lanjut, al-Qaradhawi sepakat terhadap kedua makna tersebut dan mengkombinasikannya dalam penafsiran bahwa *fi sabil Allah* memang bermakna jihad, tetapi jihad ini merangkum semua makna yang mendukung dakwah dan kemaslahatan umat Islam, termasuk di dalamnya lembaga-lembaga keislaman yang disebut sebagai bagian dari jihad modern.²⁴

Bertolak pada upaya reinterpretasi atas ayat tersebut dan melihat kebutuhan masyarakat minoritas dan pertimbangan manfaat atau maslahat yang akan didapatkan ketika lembaga-lembaga keislaman itu berdiri dan menjadi pusat studi keislaman, maka al-Qaradhawi menyatakan bahwa menggunakan dana zakat untuk membangun lembaga keislaman di Barat adalah boleh.

3. Ucapan Selamat atas Hari Raya Ahli Kitab

²⁴*Ibid*, h. 81-82.

Ucapan selamat hari raya kepada Ahli Kitab merupakan masalah yang senantiasa menjadi polemik di tengah-tengah masyarakat. Khususnya, di negara-negara yang minoritas Muslim. Mereka biasanya antarpemeluk agama biasa saling memberikan ucapan selamat hari raya kepada teman, kerabat, tetangga dan lainnya. Pertanyaannya, bolehkan seorang Muslim memberikan ucapan selamat hari raya kepada ahli kitab.

Yusuf al-Qaradhawi dalam masalah tersebut memberikan jawaban bahwa menyampaikan ucapan selamat hari raya kepada ahli kitab diperbolehkan. Dalil yang dikemukakan adalah QS al-Mumtahanah/60:8-9. Menurut al-Qaradhawi, ayat tersebut secara tegas dan jelas mengajarkan dua pola interaksi dengan non-muslim: berlaku baik dan adil kepada yang tidak memusuhi, serta tidak menjadikan mereka yang tidak memusuhi atau memerangi umat Islam sebagai kawan. Berbuat adil yang dimaksud adalah tidak mengurangi hak mereka, sementara berbuat baik yang dimaksud adalah memberikan sebagian hak kita kepada mereka. Itu sebabnya, menyampaikan ucapan selamat hari raya kepada ahli kitab adalah suatu perbuatan yang diperbolehkan karena bagian dari perbuatan baik ketika memang memberikan efek positif dalam pola interaksi kemanusiaan; yang tidak diperbolehkan adalah mengikuti acara ritual keagamaan ahli kitab.²⁵

Lebih jauh, al-Qaradhawi mengkritik pendapat Ibn Taimiyah yang mengharamkan ucapan selamat hari raya kepada ahli kitab. Menurutnya, fatwa Ibn Taimiyyah tersebut tidak relevan dengan konteks zaman kontemporer. Bahkan, al-Qaradhawi berandai bila Ibn Taimiyyah hidup di zaman kontemporer dan melihat realitas pola hubungan yang sangat

²⁵Yusuf al-Qaradhawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat Hayat al-Muslimin Wasath al-Mujtama'at al-Ukhra*, h. 146-147.

berbeda dengan realitas zamannya, niscaya Ibn Taimiyyah akan mengubah fatwanya atau minimal meringankannya.²⁶

4. Kebolehan Muslim Menerima Warisan dari Non-Muslim

Al-Qaradhawi pernah ditanya oleh seorang laki-laki muallaf dari Jerman yang ditinggal mati oleh kedua orang tuanya yang masih tetap beragama non-muslim. Laki-laki tersebut adalah pewaris tunggal dari kedua orangtuanya yang meninggalkan harta warisan cukup banyak. Apakah boleh seorang anak muslim mewarisi harta orangtuanya yang non-muslim, sementara hadis dengan tegas menyatakan bahwa orang muslim tidak boleh mewarisi orang kafir, sebagaimana sebaliknya orang kafir tidak juga boleh mewarisi harta orang Islam. Sebagai konsiderasi, si penanya menyampaikan bahwa kalau diperbolehkan mengambil warisan orangtuanya, maka harta wais yang didupatkannya akan dipergunakan untuk kepentingan lembaga-lembaga keislaman. Sebaliknya, apabila tidak diperbolehkan menerima warisan dari non-muslim maka harta tersebut akan jatuh kepada orang-orang non-muslim.

Terkait dengan persoalan tersebut, al-Qaradhawi berbeda pendapat dengan mayoritas ulama mazhab yang berpendapat tentang larangan saling mewarisi antara orang Islam dan kafir. Menurut al-Qaradhawi, bahwa orang Islam boleh menerima warisan dari orang non-muslim, tetapi tidak berlaku sebaliknya. Pendapat ini, berdasarkan beberapa riwayat zaman sahabat, salah satunya adalah dari Umar r.a., Muaz r.a. dan Muawiyah r.a. bahwa mereka membolehkan orang Islam menerima warisan orang non-muslim, tetapi tidak memberlakukan yang sebaliknya.

²⁶*Ibid*, h. 149.

Lebih lanjut, al-Qaradhawi menyatakan bahwa dimensi kemaslahatan menerima warisan dari non-muslim akan lebih besar daripada membiarkan harta waris itu dikuasai umat non-muslim yang berpotensi akan digunakan untuk kepentingan maksiat atau pengembangan agama mereka. Al-Qaradhawi dalam menyikapi hadis yang derajat keshahihannya tidak dapat dipungkiri itu dengan jalan *takwil*. Menurutnya, larangan saling mewarisi dalam hadis hanya berlaku antara muslim dan *kafir harbi*.²⁷

5. Status Pernikahan Istri yang Masuk Islam

Salah satu problematika hukum keluarga di Barat adalah tentang konversi agama seorang istri menjadi muslimah, sementara suaminya tetap memeluk agama asalnya (non-muslim). Pertanyaannya, apakah istri harus bercerai dengan suaminya?²⁸ Konteks pertanyaan tersebut adalah adanya konflik psikologis, karena di satu sisi mayoritas ulama berpendapat bahwa istri tersebut harus mengajukan cerai, sementara di sisi lain istri keberatan meninggalkan suami yang dicintainya dan mengorbankan anak dan keluarga yang telah dibangun secara harmonis.²⁹

Terkait dengan kasus tersebut, mayoritas ulama berkeyakinan akan keharusan cerai di antara keduanya. Pendapat ini, juga dipegangi oleh al-Qaradhawi sebelum mengetahui secara detail terhadap realitas persoalan muslimah tersebut berada dalam konteks sebagai minoritas muslim di Barat. Pasca menelaah realitas di Barat, al-Qaradhawi merevisi pendapat pertamanya dan menyatakan bahwa istri muslimah tersebut boleh tinggal

²⁷ Yusuf al-Qaradawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat Hayat al-Muslimin Wasath al-Mujtama'at al-Ukhra*, h. 128-131.

²⁸ Beberapa macam persoalan pernikahan bisa dibaca dalam Abdullah bin Bayyah, *Sina'at al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat* (Beirut: Dar al-Minhaj, 2007), h. 348, 352, 358, dan 359.

²⁹ *Opcit*, Yusuf al-Qaradhawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat.....*, h. 105.

bersama dengan suaminya atas dasar kemaslahatan yang ingin dipeliharanya. Pandangan ini, dihasilkan dari metode *tarjih maqashidi* (pengunggulan suatu pendapat atas beberapa pendapat yang didasarkan pada dominasi nilai kemaslahatannya) atas pendapat-pendapat yang ada di kalangan ulama.³⁰

6. Batas Iddah Wanita Dicerai (Talak Bain)

Wanita yang dicerai oleh suaminya memiliki masa iddah tiga bulan. Iddah tersebut dalam rangka untuk membuktikan apakah wanita itu hamil atau tidak. Itu sebabnya, salah satu hikmah dari adanya masa iddah bagi wanita adalah *istibra al-rahmi* (pembuktian kosongnya rahim wanita dari benih suami). Selain itu, adanya masa iddah juga menjadi masa perenungan bagi suami untuk melakukan rujuk kepada istrinya. Tetapi, jika cerai sudah jatuh tiga kali (talak bain) maka kesempatan rujuk sudah tidak ada lagi. Persoalannya, apakah wanita tersebut yang tidak mungkin lagi rujuk bisa langsung menikah dengan laki-laki lain?

Di era modern, kecanggihan alat kedokteran mengalami kemajuan yang pesat. Oleh karena itu, untuk mengetahui apakah wanita tersebut hamil atau tidak dapat dibuktikan melalui proses USG. Berdasarkan alat pembuktian ini, menurut al-Qaradhawi dapat menghapus masa iddah wanita yang dicerai suaminya (talak bain). Karena dengan dicerai (talak

³⁰Terkait kasus tersebut, Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah sebagaimana dikutip oleh Imam Mawardi mengemukakan ada sembilan pendapat: (1) batalnya pernikahan setelah masuk agama Islam; (2) pernikahan batal apabila suami tidak mau diajak masuk Islam; (3) batalnya pernikahan setelah masuknya masa iddah jika istri telah digauli, dan langsung batal tanpa menunggu iddah bila belum digauli; (4) jika istri masuk Islam sebelum suami masuk Islam, maka perceraian terjadi seketika itu juga; (5) memepertimbangkan iddah bagi pasangan suami-istri; (6) istri tetap bersama dengan suaminya dan menunggunya untuk memeluk Islam meskipun harus menunggu bertahun-tahun; (7) suami lebih berhak atas istri selama istri tidak keluar dari rumahnya; (8) suami-istri tetap dalam pernikahan selama tidak dipisahkan oleh sultan; dan (9) istri tetap bersama suaminya, tetapi tidak boleh terjadi hubungan suami-istri. Lihat, Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas* (Yogyakarta, LkiS, 2010), h. 171.

bain), seorang suami tidak dapat rujuk kepada istrinya tanpa adanya muhallil (laki-laki lain yang menikahi mantan istrinya). Pertimbangan lain, bahwa tidak semua wanita yang dicerai suaminya (talak bain) secara psikologis sangat terpukul dan belum siap membina rumah tangga baru pasca masa iddahya berakhir. Sebaliknya, kenyataannya banyak wanita yang dicerai yang sudah siap membina rumah tangga baru dengan calon pendamping baru. Realitas inilah yang mendorong al-Qaradhawi memberikan fatwanya tentang kebolehan wanita yang dicerai suaminya (talak bain) langsung menikah lagi tanpa menunggu masa iddah berakhir, dengan syarat dapat dibuktikan wanita tersebut tidak dalam keadaan hamil oleh suami pertamanya.³¹

Analisis Fikih al-Qaradhawi

Realitas sosial sebagai akumulasi pergumulan masyarakat dalam berinteraksi satu sama lain dalam komunitas tertentu memiliki peranan signifikan dalam memengaruhi produk hukum terhadap persoalan yang mereka hadapi. Meskipun demikian, bukan berarti segala bentuk kondisi masyarakat (realitas sosial) dapat diakomodir secara akomodatif dalam pembentukan hukum. Karena legalitas realitas sosial tetap tidak terlepas

³¹Rahasia rahim wanita menjadi illat dari masa iddah dapat diketahui secara medis melalui kecanggihan alat kedokteran, maka wanita yang di cerai (talak bain) tidak harus menunggu masa iddah berakhir. Pertimbangan lainnya, realitas di masyarakat di era modern yang lebih rasional ini dalam memutuskan untuk bercerai biasanya antara suami-istri didahului dengan proses pisah ranjan yang berbulan-bulan, yang tentunya tidak melakukan persetubuhan anatar pasangan itu, yang bisa menyebabkan kehamilan. Lebih dari itu, perceraian adalah bentuk ketidakcocokan dalam rumah tangga yang tidak mungkin dipertahankan. Terlebih jika diawali dengan pertengkaran dan kekerasan dalam rumah tangga. Di sini, wanita akan mudah cepat melupakan suaminya dan berharap segera menikah dengan laki-laki lain.

Lihat, <http://www.persatuanislam.or.id/home/front/detail/pustaka/kontribusi-qardhawi-bagi-pengembangan-hukum-islam>.

dari kaidah-kaidah *istinbath* hukum yang berlaku, yakni perlu adanya verifikasi realitas sosial.

Hal tersebut yang mendasari betapa al-Qaradhawi membatasi ranah realitas sosial sebagai salah satu pertimbangan dalam penentuan produk hukum (ijtihad) pada masalah-masalah yang belum tersentuh oleh teks atau sudah tersentuh teks tetapi belum mengcover secara jelas dan utuh terkait kasus tersebut, sehingga menuntut mujtahid untuk berpaling pada dalil-dalil sekunder demi mendukung validitas suatu produk ijtihad.

Selain itu, yang perlu digarisbawahi terkait realitas sosial yang dapat dijadikan pertimbangan hukum adalah terbatas pada realitas sosial yang bersifat positif (*'urf shahih*) yang membudaya dan mentradisi di masyarakat luas serta tidak bertentangan dengan *maqashid syari'ah*. Sebaliknya, budaya masyarakat yang menyimpang (*'urf fasid*) tidak dapat diterima sebagai dalil dalam penentuan hukum.

Limitasi terhadap otoritas realitas dalam pertimbangan hukum sangat penting agar hukum sesuai dengan konsep *law as a tool social engineering* sebagaimana yang dikemukakan Roscoe Pound, bahwa hukum harus menjadi faktor penggerak ke arah perubahan masyarakat yang lebih baik daripada sebelumnya. Hal inilah yang terjadi pada awal Islam berkembang. Hukum beradaptasi dengan lingkungannya, bahkan lebih mengakomodir budaya yang sedang berkembang ketika itu. Teks-teks yang turun waktu itu, sebagai bentuk legitimasi atau menegaskan secara gradual maupun frontal terhadap realitas sosial yang berkembang di abad Jahiliyah saat itu.

Pola pemikiran fikih realitas al-Qaradhawi berangkat dari konsep ijtihad yang dibangunnya. Dalam perspektif al-Qaradhawi, ijtihad

kontemporer dapat diimplementasikan melalui dua media: *ijtihad intiqā'i* dan *ijtihad insyā'i*. *Ijtihad intiqā'i* upaya menghasilkan hukum dengan memilih salah satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat di kalangan mazhab. Ijtihad yang dimaksud di sini adalah melakukan studi komparatif terhadap pendapat-pendapat fuqaha, meneliti kembali dalil-dalil yang dijadikan pedoman, yang paling sesuai dengan kemaslahatan dan sesuai dengan tuntutan zaman.³²

Sementara *ijtihad insyā'i* merupakan model pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu. Atau cara seorang mujtahid kontemporer untuk memiliki pendapat baru dalam masalah tersebut yang belum diperoleh dalam pendapat fuqaha, baik dalam persoalan lama atau persoalan baru. Bila ada perselisihan di kalangan fuqaha dalam berijtihad, maka boleh seorang mujtahid kontemporer memunculkan pendapat ketiga.

Oleh karena itu, jika dianalisis lebih jauh, bahwa fikih realitas yang menjadi pertimbangan dalam penentuan hukum dalam perspektif al-Qaradhawi tidak terlepas dari aspek-aspek sosiologis, baik dari segi geografis (perbedaan tempat), perbedaan kondisi psikologis, perubahan interaksi sosial dan politik, serta pengetahuan modern.

Secara praktis, perbedaan geografis ini akan memengaruhi ijtihad di bidang ibadah, khususnya dalam masalah penentuan waktu shalat Jumat dan penentuan batas waktu pelaksanaan ibadah puasa. Perbedaan

³² Terkait kaidah tarjih, al-Qarad{a}wi menjelaskan sebagai berikut: (1) hendaknya pendapat itu mempunyai relevansi dengan kehidupan pada zaman sekarang; (2) hendaknya pendapat itu mencerminkan kelembahlembutan dan kasih sayang kepada manusia; (3) hendaknya pendapat itu lebih mendekati kemudahan yang ditetapkan oleh hukum Islam; (hendaknya pendapat itu lebih memprioritaskan untuk merealisasikan maksud-maksud syara', kemaslahatan manusia, dan menolak kemadharatan. Lihat, Yusuf al-Qarad{a}wi, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), h. 24-25.

kondisi psikologis juga dapat memengaruhi ijtihad kontemporer dalam upaya *tarjih* terhadap pendapat fuqaha, misalnya dalam kasus status pernikahan istri yang masuk Islam. Perubahan interaksi sosial dalam masyarakat yang turut memengaruhi ijtihad juga dapat dilihat dalam masalah ucapan selamat hari raya kepada ahli kitab. Sementara pengaruh pengetahuan modern terhadap ijtihad dapat dilihat dari masalah penetapan masa iddah bagi wanita yang dicerai suaminya (talak bain).³³

Yang perlu digarisbawahi bahwa konsep *fiqh al-waqi'* yang ditawarkan al-Qaradhawi baru pada penekanan pentingnya perhatian pada realitas sosial dalam proses formulasi hukum. Fikih realitas al-Qaradhawi belum disimpulkan menjadi sebuah kaidah besar secara sistematis. Hal ini mengacu pada kaidah *ushuliyah* yang pernah digagas oleh sebagian ulama fikih mazhab Maliki dan sebagian besar madzhab Hanafi. Wahbah al-Zuhaili dalam ushul fikihnya mengemukakan bahwa dalam dua mazhab tersebut ada kaidah yang menyatakan bahwa tradisi yang bersifat praktis (*al-'urf al-'amali*) bisa men-*takhshish* terhadap *nash*.³⁴ Contohnya dalam hal ini adalah ketika ada dalil yang mengharamkan riba pada makanan, maka menurut Hanafiyyah yang diharamkan terbatas pada jenis makanan yang lumrah/makanan pokok, seperti gandum.

Contoh lain, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Asyur dalam hal ini adalah bahwa dalam fikih Imam Malik memperbolehkan kaum perempuan dari kalangan ningrat untuk tidak menyusui anaknya, karena tradisi tersebut berlaku di masa Imam Malik hidup. Padahal tertera secara jelas dalam QS al-Baqarah/2: 233 bahwa "*para ibu hendaklah menyusukan*

³³Dalam perspektif al-Qaradja>wi>, hikmah iddah dalam cerai adalah upaya pembuktian bahwa mantan istrinya tidak dalam keadaan hamil. Dalam dunia modern, dengan USG dapat memberikan pembuktian terhadap kondisi mantan istri antara hamil atau tidak.

³⁴Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr. 2001), h. 850

anaknya selama dua tahun penuh...". Dalam hal ini, ayat tersebut hanya khusus berlaku bagi kaum perempuan yang bukan dari kalangan ningrat.³⁵ Dengan demikian, tradisi komunitas tertentu (*urf*) dapat mentakhsish makna yang terkandung di dalam teks.

Perspektif al-Qaradhawi tersebut, tidak lain karena dipengaruhi oleh sikapnya yang menganut paham *wasathiyah* (moderat, bersikap tengah) dalam segala hal, sehingga terkadang menimbulkan ketidakjelasan sikap intelektualnya. Ketidakjelasan ini, di satu sisi al-Qaradhawi tampak ingin menjadikan realitas sosial sebagai faktor penting dalam perumusan hukum, tetapi di sisi lain al-Qaradhawi ingin menghindari pemikiran yang menerima realitas sosial secara mutlak dan menolak dominasinya terhadap pengembangan hukum.

Terlepas dari itu, gagasan al-Qaradhawi layak dijadikan referensi dalam berfikir, terutama dalam menyikapi kehidupan modern saat ini, kebutuhan umat Islam atas fikih yang lahir dari lubuk realitas kontemporer merupakan sebuah keniscayaan. Oleh sebab itu, penting kiranya untuk merancang-bangun metodologisnya, sebagai tindaklanjut dari gagasan al-Qaradhawi tersebut.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep fikih realitas al-Qaradawi bertumpu pada teori perubahan hukum/fatwa yang dibangun oleh Ibn al-Qayyim dengan beberapa elaborasi. Prinsip dalam memberikan status hukum bertumpu pada *fiqh al-taysir* dan *fiqh al-waqi'*. Gagasan fikih realitas al-Qaradhawi tersebut patut diapresiasi. Meskipun,

³⁵Muhammad Thahir Ibnu 'Assyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Jordan: Dar al-Nafais, 1999), h. 235.

masih perlu adanya elaborasi dalam sistematisasi konseptual metodologisnya. Kelemahan gagasan yang ditawarkan al-Qaradhawi bukan berarti gagasan itu tidak relevan, tetapi justru menjadi “pekerjaan rumah” bagi para pemikir hukum Islam kontemporer untuk menambal-sulam gagasan besar al-Qaradhawi secara metodologis dalam pembaruan hukum Islam.

Konsep *fiqh al-waqi'* al-Qaradhawi secara praktis dapat diaplikasikan dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer. Misalnya, masalah penentuan waktu shalat Jumat di Eropa, ucapan selamat hari raya kepada ahli kitab, status pernikahan wanita yang masuk Islam di Eropa, hukum menerima warisan dari non-muslim. Dengan demikian, dinamika ijtihad dalam Islam memberikan ruang kepada dinamika perkembangan masyarakat (realitas social) dan obyek hukum (*mukallaf*) dalam menentukan dan merealisasikan hukum yang memberikan kemaslahatan bagi mereka. Hal ini menunjukkan Islam mampu mengakomodir gejala social yang berkembang di masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Yasid. *Fiqh Realitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- _____. *Aspek-Aspek Penelitian Hukum*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Al-Kafrawi. *Al-Istidlal 'inda al-Ushuliyyîn*. Kairo: Dâr al-Sâlam, 2002.
- Al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar. *Al-Ijtihad al-Maqashidi; Hujjiyatuhu, Dhawabithuhu, Majalatuhu*, vol. 1. Doha: Wizarat al-Auqa>f wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 1998.

- Al-Maraghi, Abdullah Musthafa. *Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyyin*,
terjemah, Husein Muhammad, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah*.
Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat Hayat al-Muslimin
Wasath al-Mujtama'at al-Ukhra*. Beirut: Dar al-Syuruq. 2001.
- _____ *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*.
Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- _____ *Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo:
Maktabah Wahbah, 2001.
- _____ *Taysir al-Fiqh al-Islami*, terjemah, Zuhairi Misrawi, M.
Imdadun Rahmat. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2001.
- _____ *Al-Sunnah: Mas}daran li al-Ma'rifah wa al-Had}a>rah*.
Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- Al-Zuhaily, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr.
2001.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *al-Mufahras li Alfaz al-Quran al-Karim*.
Kairo: Dar al-Hadis, 1996.
- Bu'ud, Ahmad. *Fiqh al-Waqi'; Ushul wa Dhawâbith*. Doha: Wizarat al-Auqaf
wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2000.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad Thahir. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*.
Jordan: Dar an-Nafais, 1999.
- Ibn Hazm. *al-Ihkam fi Us}ul al-Ahkam*. Beirut: Dar Âfaq al-Jadidah, t.t.
- Ibn Mandzur, *Lisan al-Arab*, vol.5. Beirut: Dar al-Shadir, t.t.
- Ibn Bayyah. Abdullah, *Sina'at al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*. Beirut: Dar al-
Minhaj, 2007.
- Mawardi, Imam. *Fiqh Minoritas*. Yogyakarta, LkiS, 2010.

Mannan, Abdul. *Aspek-Aspek Pengubah Hukum*. Jakarta: Prenada Media, 2005.

Nur Salim, Moh. *Fikih Realistis*. t.tp.:HatiNUraniPress, 2009.

Schacht, Yoseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: University Press, 1996.

Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: CV. Rajawali, 1988. Situs www.qaradawi.net