

# NALAR FIQH REALITAS AL-QARADHAWI

(Mendudukan Relasi Teks dan Realitas Sosial)

Mohammad Mufid

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari, Jl. Jenderal Ahmad Yani Km 4,5 Banjarmasin

Email: moephid@yahoo.com.sg

**Abstract:** According to Islamic Jurist Ulema, the relationship between religion and social to determines Islamic law is a very interesting topic. Therefore, understanding the Qur'an nash and knowing the real situation would make it easier to determines the Islamic law. It is because impossible to understand the law if people do not understand the meaning of the text, social and some other causes. There is nash states that "the law can be changed according to the time and the place". It shows that looking at the reality is also important to the Islamic Sharia. Besides, Ijtihad also should see some of the realities and understand its nash and utilization correctly nowadays. This paper will describes some changes that have to be understood by Islamic jurist while learning the "Fiqh al-Waqi" from some doctor Yusuf Qaradawi's comprehensions and some existing nash in Indonesia.

**مستخلص:** لبحث عن علاقة النصوص الدينية والواقع الاجتماعي في استنباط الأحكام الشرعية عند الأصوليين لا يزال قضية من القضايا الساخنة في الفكر الإسلامي. لذلك، ففهم النص ومعرفة الواقع يثمران نضجاً في فهم الدين؛ نظراً لأنَّ بعض النصوص لا يمكن معرفتها حق المعرفة إلا بفهم السياق، والظروف، والملازمات التي أدت إلى نزولها أو ورودها. والقاعدة المعروفة "تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة" يدلنا على أنَّ للواقع دوراً كبيراً في تطبيق الأحكام. وفي الجانب الآخر، أنَّ الاجتهاد المعاصر ليس طليقاً عن الضوابط التي تكفل اجتهاداً صحيحاً يراعي الثوابت والمتغيرات، وتكفلُ فهماً سليماً للنصوص وكيفية تطبيقها في واقع متغير وفي ظروف متغيرة. فهذا البحث نحاول في إعادة النظر عن أهمية فقه الواقع من خلال النظريات في الاجتهاد المعاصر للمفكر الكبير يوسف القرضاوي ومدى انسجامه في تجديد الفقه بإندونيسيا على ضوء التعامل المصلحي مع النصوص الشرعية.

Kata Kunci: *Maslahat, Fiqh Realitas dan al-Qaradhawi*

## Pendahuluan

Kedudukan fikih di kalangan umat Islam memiliki peranan yang signifikan. Fikih merupakan instrumen hukum untuk mengatur tata kehidupan masyarakat. Perilaku kehidupan umat Muslim dalam segala aspeknya diatur oleh hukum Islam. Bahkan, hukum Islam (*fiqh*) mampu memenuhi kebutuhan masyarakat sebagai tuntunan dalam tuntutan dinamika realitas masyarakat dari segala kompleksitas problematikanya. Hal ini yang mendorong Yoseph Schacht untuk berkesimpulan bahwa tidak mungkin untuk memahami Islam tanpa memahami hukumnya.<sup>1</sup>

Hubungan timbal balik antara hukum dan realitas perubahan masyarakat, dimana hukum berfungsi sebagai *tool of social engineering* (alat

pengubah perilaku masyarakat) dan *tool of social control* (alat pengatur perilaku sosial),<sup>2</sup> meniscayakan aktivitas ijtihad untuk terus dilakukan oleh mujtahid di setiap zaman untuk menjawab problematika sesuai 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. Artinya, aktivitas ijtihad masih membutuhkan elaborasi secara terus-menerus sebagai *problem solving* di setiap zamannya. Untuk mengejar relevansi fikih sebagai produk ijtihad, para cendekiawan Muslim harus secara intens

<sup>1</sup> Yoseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: University Press, 1996). hlm. 1.

<sup>2</sup> Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: CV. Rajawali. 1988), hlm. 107

mengembangkan konsep ijtihad dalam merespon isu-isu problematika kontemporer, sekaligus menjawab tantangan umat di zaman modern ini.<sup>3</sup>

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.

Pertanyaan yang muncul kemudian, apakah ijtihad sebagai proses penggalian hukum harus tunduk pada realitas sosial atau sebaliknya realitas sosial harus mengikuti pada keputusan hukum dari ijtihad? Atau meminjam pertanyaannya Lawrence M. Friedmann, apakah hukum mengakibatkan proses perubahan sosial atau justru mengikuti proses perubahan sosial itu sendiri.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis menawarkan pemikiran hukum al-Qaradhawi yang cenderung memilih hukum-hukum yang paling mudah dalam kasus-kasus yang di dalamnya terdapat beberapa pendapat ulama’ dengan alasan memberi kemudahan bagi umat dan membuat hukum menjadi kontemporer. Perspektif *fiqh taysir* dan *fiqh al-waqi’* 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. Sebab, fikih adalah hal yang tidak terpisahkan dari keseharian setiap muslim di seluruh penjuru dunia, termasuk di Indonesia yang merupakan komunitas muslim terbesar di dunia.

### Islam Responsif Terhadap Perubahan Realitas Sosial

Terkait kecenderungan corak perubahan masyarakat yang akan berkembang di masa sekarang maupun masa depan, para ahli ilmu sosial mengatakan bahwa hal itu ditandai dengan beberapa *trend* dominan dan objektif, yang antara lain adalah<sup>4</sup>:

*Pertama*, terjadinya teknologisasi kehidupan yang berakibat pada revolusi ilmu pengetahuan dan teknologi. Masyarakat teknologis ditandai dengan adanya pembakuan kerja dan perubahan nilai, yaitu semakin dominannya pertimbangan efisiensi dan produktifitas. Faktor efisiensi dan produktifitas merupakan aspek paling dominan dalam pergerakan masyarakat teknologi. Hubungan kerja dan kekerabatan akan bergeser ke arah efisiensi dan produktifitas itu.

*Kedua*, kecenderungan perilaku masyarakat yang semakin fungsional. Masyarakat seperti ini ditandai dengan pola hubungan sosial yang hanya dilihat dari sudut kegunaan dan kepentingan. Keberadaan seseorang sangat ditentukan oleh seberapa jauh ia bermanfaat untuk orang lain. Tegasnya, akan terjadi pergeseran pola hubungan sosial dari *affective* ke *affective neutral*, perubahan hubungan yang bersifat personal dan emosional ke hubungan yang bersifat efektif dan netral.

*Ketiga*, masyarakat padat informasi. Masyarakat seperti ini, keberadaan seseorang sangat ditentukan oleh seberapa besar ia menguasai informasi. Proses penguasaan informasi sangat ditentukan oleh sistem nilai yang dibangun secara objektif dan terbuka di tengah masyarakat. Masyarakat yang padat informasi akan semakin bergerak ke depan apabila dia diatur oleh sebuah sistem yang terbuka dan dijalankan secara efektif oleh masyarakat. Pada akhirnya akan tercipta budaya yang menghargai pluralitas sosial.

Islam sebagai agama pamungkas, yang diyakini sebagai agama yang *shalibun li kulli zaman wa makan* tentunya diharapkan bisa menyikapi perkembangan zaman tersebut dengan bijaksana. Gagasan untuk merealisasikan slogan Islam agama yang *up to date* sesuai perkembangan zaman sejalan dengan kaidah ushul, *taghayyuru al-ahkam bi taghayyuri al-azminah wa al-amkinah*,<sup>5</sup> yang berarti bahwa penyempurnaan konsep hukum

<sup>3</sup> Mohammad Mufid, *Nalar Ijtihad Fiqh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Butbi* (Bajarmasin: Antasari Press, tt.), hlm. 7

<sup>4</sup> Said Agil Husin Al-Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, (Jakarta: Penamadani, 2004), hlm. 203.

<sup>5</sup> Menurut penulis, bukan berarti setiap hukum (*fiqh*) dengan adanya kaidah ini dapat berubah begitu saja seiring perubahan zaman. Akan tetapi, hukum-hukum *furuiyah* yang berkaitan atau bersentuhan langsung dengan masyarakat itulah yang dapat berubah. Artinya, perubahan hukum itu dapat terjadi bila dasar hukumnya bukan dalil-dalil yang pasti (*qath'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.

selalu melibatkan ruang dan waktu yang memagari masyarakat.

Dalam bentangan sejarah, sejak zaman para sahabat perubahan realitas sosial ini menjadi bagian penting dalam penentuan hukum. Misalnya, pada masa kekhalifahan Abu Bakar terjadi pembangkangan masyarakat dalam membayar zakat. Abu Bakar berpendapat untuk memerangi mereka, karena menurutnya zakat adalah sama dengan *jizyah* (pajak).<sup>6</sup>

Pada masa Umar bin Khattab menjadi khalifah, beliau tidak memberikan bagian zakat kepada *muallaf*, padahal dalam al-Qur'an surat at-Taubah: 60 disebutkan bahwa di antara golongan penerima zakat adalah *al-mu'allafah qulūbuhum*. Khalifah Umar ra. melakukan hal itu atas pertimbangan bahwa Islam sudah kuat dan orang-orang yang baru masuk Islam sudah tidak perlu diperlakukan secara istimewa.<sup>7</sup>

Ketika Usman bin Affan menjabat sebagai khalifah, beliau memerintahkan untuk mengambil unta yang tersesat dan memperbolehkan untuk menjualnya, hingga seandainya diketahui ada pemilik unta tersebut maka hasil penjualannya diberikan kepada pemilik. Hukum tersebut tidak pernah ada pada masa Rasulullah. Rumusan hukum yang dilakukan oleh Usman ra. tersebut bersandar pada kondisi masyarakat saat itu, karena jika unta dibiarkan tanpa ada yang mengurus tentunya akan menjadikan unta tersebut terlantar tanpa pemiliknya.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Abu Bakar ra. 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.

<sup>7</sup> Tindakan Umar bin Khattab ra. tersebut bukan berarti meninggalkan teks agama, namun sebaliknya, apa yang dilakukan Umar merupakan penerapan atas teks agama secara cermat, sesuai dengan kondisi yang melatarinya. Lihat, Nuruddin bin Mukhtar, Al-Khadimi, *Al-Ijtihād al-Maqāshid; Hujjiyatuhu, Dhawābituhu, Majālatuhu*, vol. 1 (Doha: Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'un al-Islāmiyyah, 1998), hlm. 98.

<sup>8</sup> *Ibid*, hlm. 97. Khalifah Usman bin Affan ra. 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

Pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib ra., beliau memutuskan untuk memberlakukan sanksi berupa denda bagi para tukang (*as-shanna'*) jika mengakibatkan kerusakan terhadap barang para pelanggannya, hal itu diterapkan jika si tukang tidak bisa memberikan bukti bahwa kerusakan tersebut tidak disebabkan olehnya. Hal itu dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib ra., karena adanya kebutuhan, karena 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 ia akan lepas tangan.<sup>9</sup>

Dari paparan di atas, nampak jelas bahwa dari contoh-contoh hasil ijtihad *kebulafaurrasyyidin* 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.

Di dunia Islam kontemporer, di antara cendikia Muslim yang populer khususnya dalam bidang hukum Islam adalah Yusuf al-Qaradhawi, yang telah banyak mencurahkan perhatiannya dalam bidang tersebut. Beliau juga mempunyai perspektif fikih yang menekankan pentingnya realitas sosial dalam proses formulasi hukum fikih. Oleh karenanya, tidak heran fatwa-fatwa beliau sangat bumi dan fleksibel dengan menjadikan realitas sosial sebagai pertimbangan perubahan hukum. Pokok-pokok pemikiran fikih realitas *ala* al-Qaradhawi tersebut akan dibahas pada sub bab berikutnya.

## Nalar Maslahat; Suatu Pendekatan

Setiap syariat yang dibebankan oleh *Syari'* kepada *mu'allaf* seluruhnya mengandung maslahat, tetapi bukan sebaliknya.<sup>10</sup> Bagi

sebagian mereka juga tidak mendengar azan. Karena itu, Usman memandang perlu ada pemberitahuan (*azan*) lagi, agar mereka mendengar pemberitahuan masuknya waktu shalat dan ada kesempatan untuk berjalan ke masjid, sehingga bisa mendengarkan khutbah dan shalat. Lihat, Abdullah Musthafa Al-Maraghi, *Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyin*, terjemah, Husein Muhammad, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 2001), hlm. 44.

<sup>9</sup> Ahmad Bu'ud, *Fiqh al-Waqi'; Ushūl wa Dhawābit*, (Doha: Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'un al-Islāmiyyah, 2000), hlm. 135.

<sup>10</sup> Maksudnya, tidak setiap masalah berarti itu bagian dari syariat (hukum Islam). Kesimpulan ini juga bukan mutlak, karena masalah yang lahir dari

*mukallaf*, masalah yang terkandung dalam setiap syariat tersebut, adakalanya dapat diketahui melalui teks secara langsung, dan adakalanya tidak dapat diketahui oleh manusia, karena masih dirahasiakan oleh Allah.

Maslahat menurut para pakar ushul dibagi menjadi tiga bagian.<sup>11</sup> Pertama, *maslahab mu'tabarab*. Maslahat bentuk ini, merupakan kemaslahatan yang didukung oleh *syara'*. Artinya, kemaslahatan tersebut didukung dengan dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. Para ulama sepakat, kemaslahatan seperti ini dapat dijadikan *hujjah* dalam menetapkan hukum. Menurut Mustafa Dib al-Bugha, kemaslahatan semacam ini termasuk dalam metode *qiyas*.<sup>12</sup>

Kedua, *maslahab mulghab*. Kemaslahatan bentuk kedua ini merupakan kemaslahatan yang ditolak oleh *syara'* karena bertentangan dengan ketentuan *syara'* itu sendiri. Oleh karenanya, kemaslahatan semacam ini oleh para ulama ushul

sepakat untuk menolaknya, dan tidak dapat dijadikan sandaran hukum.<sup>13</sup>

Ketiga, *maslahab mursalah*<sup>14</sup>. Maksud dari kemaslahatan bentuk ini adalah kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung *syara'* dan juga tidak ditolak oleh *syara'* melalui dalil-dalil yang terperinci. Disebut sebagai suatu masalah, karena hukum yang ditetapkan berdasarkan masalah ini, dapat menghindarkan *mukallaf* dari suatu bahaya atau kerusakan, tetapi sebaliknya masalah tersebut, akan mendatangkan kemanfaatan dan kebaikan bagi *mukallaf*. Demikian halnya, disebut *mursalah* karena *Syari'* tidak menyetujuinya melalui dalil-dalil khusus, demikian juga tidak menolak secara terang-terangan.<sup>15</sup>

Menurut Mustafa Dib al-Bugha, pemberlakuan *maslahab mursalah* sebagai sandaran dalam menetapkan hukum hanya terbatas pada persoalan-persoalan adat/mua'malat, karena

---

metode *istinbath* yang benar dapat dianggap bagian hukum Islam seperti penalaran *ta'lii*, baik berupa dalil *qiyas* maupun *istihsan* atau melalui penalaran *istihsabi*, baik berupa *maslahab mursalah* maupun *sad al-dzariyah*. Berbeda halnya, dengan masalah yang hanya bertumpu pada akal dan nafsu belaka yang nisbi, ia sengaja untuk bermain-main dengan hukum atau *ijtihad*, maka di sini masalah tidak dianggap, apalagi masalah tersebut hingga bertentangan dengan teks.

<sup>11</sup> Kata *al-maslahab* adalah seperti kata *al-manfaat*, baik secara lafaz maupun secara makna. Secara lafaz, kata *al-maslahab* sama dengan kata *al-manfaat*, karena ia merupakan bentuk *masdar mimi* dengan makna *al-shalah* sebagaimana dengan makna *al-manfaat* juga merupakan bentuk *masdar mimi* dengan makna *al-naf'*. Selain itu, kata *al-maslahab* merupakan bentuk tunggal dari kata *al-maslahib*, demikian halnya kata *al-manfaat* merupakan bentuk tunggal dari *al-manafi'*. Sementara secara maknawi, kata *al-maslahab* juga sama dengan kata *al-manfaat*, karena kata *al-maslahab* diucapkan bagi setiap perbuatan yang di dalamnya mengandung *al-shalah* yang bermakna *al-naf'* atau manfaat. Selanjutnya, apabila mengacu pada makna yang terakhir ini, maka *al-maslahab* merupakan lawan kata dari *al-mafsadah*, yang berarti kerusakan, sebagaimana kata *al-manfaat* yang merupakan lawan kata dari *al-dharar*, yang berarti bahaya. Lihat, Husain Hamid Hassan, *Nadhariyat al-Maslahab fi al-Fiqh al-Islamy* (Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1971), hlm. 3-4.

<sup>12</sup> Mustafa Dib al-Bugha, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiba fi al-Fiqh al-Islamy*, cet. IV (Damskus: Dar al-Qalam, 2007), hlm. 32.

<sup>13</sup> Menurut Al-Buthi, ada lima kriteria untuk menentukan kemaslahatan tersebut dapat diterima *syara'*. (1) kemaslahatan masih dalam ruang lingkup *maqasid syariah*, (2) Tidak bertentangan dengan Alquran, (3) Tidak bertentangan dengan Sunnah, (4) Tidak bertentangan dengan prinsip *qiyas*, (5) Tidak menyalahi/melanggar masalah yang setingkat atau masalah yang lebih utama. Lebih jelasnya, Lihat, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahab fi al-Syariah al-Islamiyah*, cet IV (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), hlm. 131-260.

<sup>14</sup> Mustafa Dib al-Bugha membatasi ruang lingkup konsep *maslahab mursalah* ini. Menurutnya, tidak termasuk pembahasan *maslahab mursalah* adalah: (1) setiap sesuatu yang dianggap manfaat, tetapi tidak termasuk dalam *maqasid syariah*, (2) setiap masalah yang memiliki dua unsur kemaslahatan yang saling bertentangan dan salah satu masalah dikuatkan oleh dalil *syara'*, sementara masalah satunya ditolak oleh *syara'*, (3) setiap masalah yang bertentangan dengan *nash* atau *qiyas*. Mustafa Dib al-Bugha, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiba fi al-Fiqh al-Islamy*, cet. IV (Damskus: Dar al-Qalam, 2007), hlm. 35.

<sup>15</sup> Meskipun demikian, bahwa masalah *mursalah* merupakan bentuk kemaslahatan yang tidak didukung dan ditolak *syara'*, bukan berarti *maslahab mursalah* tidak memiliki sandaran dalil sama sekali. Masalah *mursalah* menjadi *hujjah* apabila bersandar pada dalil-dalil umum, tidak keluar dari lingkup *maqasid syariah*. Itu sebabnya, *maslahab mursalah* dibagi menjadi dua: (1) kemaslahatan yang sama sekali tidak didukung oleh *syara'*, baik dalil secara rinci maupun secara umum. Kemaslahatan seperti ini, menurut as-Syatibi hanya ada dalam teori, karena tidak ditemukan dalam prakteknya, dan (2) kemaslahatan yang tidak didukung oleh dalil *syara'* secara terperinci, tetapi didukung oleh dalil-dalil umum dari sejumlah *nash*.

kebanyakan hukumnya bersifat *ta'aqquli*. Selain itu, karena otoritas dalil *maslahah mursalah* tidak dapat menetapkan hukum dibidang ibadah yang bersifat *ta'abbudi*.<sup>16</sup> Dari sini, maka realitas sosial yang bersifat dinamis dan fleksibel menjadikan suatu kemaslahatan mengikuti perkembangan zaman. Konsekuensinya, bisa jadi yang dianggap maslahat pada waktu tertentu, tidak dianggap sebagai maslahat di waktu yang lain, bisa jadi yang dianggap maslahat di tempat tertentu, tidak dianggap maslahat di tempat yang lain. Kenisbian maslahat inilah yang menyebabkan meniscayakan adanya barometer (*mi'yar*) yang akurat.

Bagi Ar-Raysuni timbangan (*mi'yar*) maslahat adalah petunjuk teks (*mi'yar al-nushûsh fi taqdîr al-mashâlih*). Dengan demikian, menurut ar-Raysuni selamanya tidak terjadi pertentangan antara maslahat dan teks. Oleh karenanya, memahami maslahat harus tetap dalam bingkai muatan teks. Sebaliknya, jika maslahat tersebut ditentukan oleh akal, kebutuhan setiap individu, maka tidak mungkin dapat menghindari terjadinya pertentangan maslahat yang nisbi dengan teks yang absolut.<sup>17</sup>

Dari paparan di atas, menunjukkan bahwa setiap realitas perubahan sosial yang menimbulkan dampak maslahat atau mafsadat harus diukur terlebih dahulu dengan teks atau minimal tidak bertentangan dengan *maqashid syari'ah*. Dengan kata lain, realitas sosial bukanlah dalil independen yang dapat menentukan dan menetapkan setiap hukum. Tetapi, ia hanya sebagai salah satu instrumen atau pertimbangan dalam penetapan dan pemberlakuan hukum yang terkandung di dalam teks-tesk otoritatif.

Pemberlakuan *maslahah mursalah* tidak semena-mena, tetapi ia juga harus dicarikan "payung hukum"-nya berupa dalil-dalil universal (*kulliyât al-khamsab*). Jika tidak, maka maslahat tersebut, menjadi tertolak dengan sendirinya, karena termasuk *maslahah gharibab*. Atau jika justru maslahat itu bertentangan dengan *nash*, ia menjadi *maslahah mulghab*.

Berangkat dari sini, maka kebijakan publik yang tidak terkait dengan tuntunan teks secara langsung, tetapi melalui pemahaman "teks jauh" atau dalil-dalil universal, tidak terlepas dari upaya

mewujudkan kemaslahatan yang dicita-citakan oleh syariat itu sendiri. Oleh karena itu, ijtihad yang "liar" yang melampaui teks (akal murni) atau yang hanya berdasarkan pemahaman teks secara parsial dianggap sebagai ijtihad yang kurang valid dan tidak bisa dipertanggungjawabkan secara metodologis dan akademis.

### Fiqh Realitas dalam Perspektif al-Qaradhawi

Dalam sejarah kelahirannya, produk ijtihad<sup>18</sup> (*fiqh*) seringkali muncul ketika persoalan kemanusiaan di masyarakat mengemuka dan perlu direspons. Dengan demikian, asumsi fikih sebagai sumber dinamisme memiliki relevansinya tersendiri, karena ia lahir untuk merespon 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

<sup>18</sup> Kata ijtihad, dalam bahasa Arab *ijtihâd* secara etimologi berakar dari kata *al-juhd*, yang berarti *al-thâqab* (daya, kemampuan, kekuatan) atau dari kata *al-jahd* yang berarti *al-masyaaqqab* (kesulitan, kesukaran). Dari sini, maka makna ijtihad secara bahasa adalah *badzlu al-wus'i wa al-majhûd fi thalabi al-maqshûd wa nailibi*, yakni pengerahan daya dan kemampuan dalam mencapai yang diinginkan. Lihat, Ibn Mandzur, *Lisan al-Arab*, vol.5, (Beirut: Dar al-Shadir, t.t), hlm. 133.

Di dalam Alquran, kata *jahd* dapat ditemukan pada lima tempat, yaitu QS. Al-Maidah: 53, QS. Al-An'am: 109, QS. An-Nahl: 38, QS. An-Nur: 53, dan QS. Al-Fathir: 42, sedangkan kata *al-juhd* disebutkan sekali saja, yakni pada QS at-Taubah: 79. Menurut Muhammad Fuad Abdul Baqi, seluruh ayat-ayat itu, menunjukkan pada arti pencurahan, penegerahan kemampuan dan bekerja keras. Lihat, Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mufahras li Alfâz al-Qurân al-Karîm*, (Kairo: Dâr al-Hadîst, 1996), hlm. 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-Ihkâm fi Ushûl al-Abkâm*, juz VIII, (Beirut: Dâr Âfaq al-Jadîdah, tt.), hlm. 133.

<sup>16</sup> Mustafa Dib al-Bugha, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiba fi al-Fiqh al-Islamy*, cet. IV (Damskus: Dar al-Qalam, 2007), hlm. 40.

<sup>17</sup> Ahmad Ar-Raysuni, *Al-Ijtihâd, al-Nash, al-Wâqi, al-Maslahab*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), hlm. 51.

bentangan sejarahnya selalu dilatari konteks realitas sekitarnya.<sup>19</sup>

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 Quran, hadis dan realitas masyarakat sekaligus.<sup>20</sup>

Integrasi teks dan konteks realitas ini, perlu dielaborasi secara sistematis, karena sejatinya hukum Tuhan tidak lahir kecuali untuk konteks kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia sepanjang sejarahnya. Menurut ar-Raysuni, antara fikih dan realitas mempunyai hubungan yang tidak terpisahkan, sehingga ketika keduanya terpisah, di mana fikih berjalan di satu tempat dan realitas berjalan di tempat yang lain serta saling berjauhan, maka yang terjadi adalah saling melemahkan.<sup>21</sup> Realitas menjadi lemah secara *syar'i* karena tidak mendapatkan legitimasi *syara'*, sedangkan fikih menjadi lemah karena jauh dari jangkauan kaum muslimin sebagai penguasanya.

Aktivitas ijtihad secara sederhana dapat dipahami sebagai upaya berfikir secara optimal dan sungguh-sungguh dalam menggali hukum dari sumbernya untuk memperoleh jawaban terhadap permasalahan hukum yang timbul di masyarakat.<sup>22</sup>

Gagasan ijtihad fiqh realitas oleh Qaradhawi adalah usaha mengikuti jejak para ulama terkemuka dalam merespons perubahan realitas sebagai pertimbangan hukum. Di antara ulama yang turut menginspirasi gagasan beliau terkait *fiqh al-waqi'* adalah Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, Al-Qarafi, dan Ibnu 'Abidin. Berikut ini, pokok-pokok pemikiran Qardhawi dalam menyikapi realitas sosial kekinian (*fiqh al-waqi'*)<sup>23</sup>:

---

menggunakan istilah *badzlu al-juhūd* atau *istifraghu al-mus'ie*, karena melihat ijtihad sebagai aktivitas penalaran. Adapula yang menggunakan istilah *al-malakab* atau *al-quḍrāb li istinbāth al-ahkām*, karena melihat ijtihad sebagai sifat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid.

*Kedua*, ulama ushul juga berbeda dalam mendefinisikan ijtihad dari segi hukum yang hendak dicapai melalui ijtihad. Ada yang mendefinisikannya untuk memperoleh hukum-hukum *syar'iyah far'iyah*, adapula yang hanya dengan menggunakan "kata umum", misalnya untuk mendapatkan hukum, atau untuk memperoleh yang diinginkan. Demikian halnya, mereka berbeda, apakah hukum tersebut cukup sampai pada *dẓān* (dugaan kuat) atau harus dengan *ilm* (pasti). Kelompok pertama dipelopori al-Amidi dalam *al-Ihkām*, as-Subki dalam *Jam'u al-Jawāmi'*, Syekh Zakaria dalam *Lubb al-Ushūl*, Ibn Abdu al-Syakūr dalam *Muslim al-Tsubūt*, Ibn Nujaim dalam *Fath al-Ghifār* dan Ibn al-Humām dalam *al-Tabrīr*. Sementara kelompok kedua, diwakili oleh al-Ghazālī dalam *al-Mustashfānya*, Ibnu Qudamah dalam *Raudh al-Nādẓimya* dan al-Bukhari dalam *Kasf al-Asrār*.

*Ketiga*, sebagian pakar ushul mendefinisikan ijtihad mengarah pada dikotomi substansi ijtihad itu sendiri, yakni ada *ijtibād tām* dan *ijtibād naqis*. Kesan dikotomi ini dapat dilihat dari definisi al-Thufi dalam *Syarab Mukhtashar al-Raudhab*. Lebih jelas, lihat al-Kafrawi, *al-Istidlāl inda al-Ushūliyyīn*, (Kairo: Dār al-Sālam, 2002), cet. I, hlm. 301-305.

<sup>23</sup> Qaradhawi menyebutkan kata *fiqh al-waqi'* dalam kitabnya yang berjudul *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifa wa al-Hadhārah* 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 Realitas* mencoba mengumpulkan tulisan-tulisan Qaradhawi mengenai *fiqh al-wāqi'* yang "tercecer" di berbagai buku, majalah, website, dll. untuk dijadikan satu kesatuan pemikiran Qaradhawi yang utuh dan komprehensif. Yang dimaksudkan dengan realitas 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. al-Qaradhawi, *Al-*

---

<sup>19</sup> Abu Yasid, *Fiqh Realitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. viii-ix. Lebih lanjut, Abu Yasid berkomentar bahwa hukum Islam merupakan perangkat aturan yang diktum-diktunya 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 perangkat analisis terhadap kedua sumbernya, yakni wahyu dan realitas masyarakat. Lihat, Abu Yasid, *Aspek-Aspek Penelitian Hukum*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 18.

<sup>20</sup> *Ibid*, hlm. x.

<sup>21</sup> Ahmad Ar-Raysuni, *Al-Ijtihād, al-Nash, al-Wāqi, al-Maslahah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), hlm. 60.

<sup>22</sup> 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 ijtihad dari berbagai sudut, sehingga melahirkan redaksi yang berbeda-beda. Ada yang

*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 Ibnu al-Qayyim, al-Qarafi, dan Ibnu 'Abidin.<sup>24</sup>

*Kedua*, realitas sosial yang dimaksudkan adalah segala sesuatu yang ada di sekitar kehidupan 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. Istilah-istilah yang digunakan pada masa permulaan Islam harus disesuaikan dengan pemahaman masa kini, seperti kata *sha'*, *mud*, *wisq*, *qullab*, *zira'*, *dirham*, *dinar*, *auqiyah*, *rathl*, *qinbar*, dll.

*Kelima*, sebagai pengamalan realistikitas (*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, ia adalah kelanjutan dari metode *istimbath* 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 al-Qur'an dan sunnah, namun perlu adanya keselarasan antara teks-teks al-Qur'an

dan sunnah dan esensi tujuan syari'at yang universal.<sup>25</sup>

Selanjutnya, konsep fikih realitas ini bertumpu pada pemahaman yang jelas mengenai fleksibilitas Islam (*al-murunah*; wilayah Islam yang bisa dinegosiasikan) dan mengenai yang konstan dalam Islam (*as-sabat*), yaitu dasar-dasar yang bersifat konstan dan tidak mungkin berubah dari masa ke masa (wilayah Islam yang tidak mungkin dinegosiasikan).<sup>26</sup>

Al-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 berjalan.<sup>27</sup>

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

---

<sup>25</sup> Moh. Nur Salim, *Fikih Realistik*, (t.tp.:HatiNuraniPress, 2009), hlm. 82.

<sup>26</sup> Al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasah asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), hlm. 243. Lebih lanjut, menurut al-Qaradhawi, pembahasan mengenai hal-hal yang konstan dan fleksibel dalam syari'ah Islam (*as-sabat 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 al-Qur'an dan Sunnah. Induknya keutamaan seperti kejujuran, amanah, sabar, dan hal-hal lain yang masuk dalam kategori akhlak mulia serta dianggap oleh al-Qur'an 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.

<sup>27</sup> Menghadapi 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), hlm. 288.

---

*Sunnah: Masbharan li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, (Surabaya: Danakarya, 1997), hlm. 292.

<sup>24</sup> Dalam pandangan al-Qaradhawi, ada 10 hal yang dapat menjadikan faktor perubahan fatwa, yaitu: perubahan situasi dan kondisi (*al-hal*), perubahan zaman (*az-zaman*), perubahan tradisi (*al-'urf*), perubahan tempat (*al-makan*), perubahan paradigma berpikir (*ar-ra'yu wa al-fiker*), perubahan tingkat kemampuan dan kemungkinan (*al-qudrat wa al-imkanat*), perubahan kebutuhan manusia (*hajat an-nas*), perubahan situasi dan kondisi kehidupan (*al-audha' al-bayatyyah*), sesuatu yang sukar dielakkan (*umum al-bahwa*). Lebih jelas, buka ([www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net)) diakses, 1 Januari 2013.

posisinya tidak diketahui secara pasti dan meyakinkan melalui dalil al-Qur`an dan sunnah (*qath'î as-tsubûl wa ad-dilâlal*); *kedua*, wilayah yang disebut oleh al-Qur`an secara *mujmal*; *ketiga*, wilayah yang didiamkan oleh al-Qur`an dan sunnah; *keempat*, wilayah yang bersifat *juz'î* (bagian-bagian/cabang-cabang hukum).<sup>28</sup>

### Kritik Fiqh Realitas al-Qaradhawi

Untuk menjawab pertanyaan filosofis di atas, tentang apakah ijihad hukum harus tunduk pada realitas sosial atau sebaliknya. Maka yang perlu dikaji lebih lanjut adalah tujuan dari terbentuknya suatu hukum itu sendiri. Setiap hukum mencita-citakan untuk memberikan kebaikan, kemaslahatan sebesar-besarnya kepada obyek hukum (*mukallaf*). Hukum yang efektif dan efisien menurut Jeremy Bentham adalah hukum yang bisa mencapai visi-misinya.<sup>29</sup>

Berangkat dari sini, realitas sosial sebagai akumulasi pergumulan masyarakat dalam berinteraksi satu sama lain dalam komunitas tertentu memiliki peranan signifikan dalam mempengaruhi produk hukum terhadap persoalan yang mereka hadapi. Meskipun demikian, bukan berarti segala bentuk kondisi masyarakat (realitas sosial) dapat diakomodir secara keseluruhan dalam pembentukan hukum. Akan tetapi, legalitas realitas sosial tetap tidak terlepas dari kaidah-kaidah *istinbath* hukum yang berlaku, yakni perlu adanya verifikasi realitas sosial itu sendiri.

Hal ini yang mendasari betapa al-Qaradhawi membatasi ranah realitas sosial sebagai penentu produk hukum (ijihad) pada masalah-masalah yang belum tersentuh oleh teks atau masalah-masalah di mana teks belum *mengcover* secara jelas dan utuh terkait kasus tersebut, sehingga menuntut mujtahid untuk berpaling pada dalil-

dalil sekunder demi mendukung validitas suatu produk ijihad.

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

Limitasi masalah di atas 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-awal Islam berkembang. Hukum beradaptasi dengan lingkungannya, bahkan lebih mengakomodir budaya-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.

Menurut penulis, satu hal yang alpa dari perspektif fikih al-Qaradhawi terletak pada ketidakpastiannya dalam memberikan kerangka metodologis yang menguraikan hubungan antara fikih dengan pengaruh realitas sosial secara konseptual. 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. Hal ini mengacu pada apa yang pernah dilakukan oleh sebagian ulama fikih mazhab Maliki dan sebagian besar madzhab Hanafi. Wahbah Az-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-*takehshish* terhadap *nash*.<sup>30</sup> Contohnya dalam hal ini adalah ketika ada dalil yang mengharamkan riba pada makanan, maka menurut Hanafiyah 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

<sup>28</sup> Moh. Nur Salim, *Fikih Realistis*, (t.tp.:HatiNUraniPress, 2009), hlm. 82.

<sup>29</sup> Dalam kaitannya dengan perubahan hukum menurut Lawrence M. Friedman, sebagaimana dikutip Abdul Mannan, mengatakan bahwa perubahan hukum harus memperhatikan tiga unsure, yaitu: struktur hukum, berupa pola yang menunjukkan tentang bagaimana hukum itu dijalankan menurut ketentuan-ketentuan formalnya. Substansi hukum, berupa peraturan-peraturan yang dipakai oleh para pelaku hukum pada waktu melaksanakan perbuatan-perbuatan serta hubungan-hubungan hukum. Kultur hukum, berupa aspirasi masyarakat dalam menyelesaikan kasus-kasus melalui jalur hokum di Pengadilan. Abdul Mannan, *Aspek-Aspek Pengubah Hukum* (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm.10

<sup>30</sup> Wahbah Az-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr. 2001), hlm. 850



menyusui anaknya, karena tradisi tersebut berlaku di masa Imam Malik hidup. Padahal tertera secara jelas dalam al-Qur`an surat al-Baqarah: 233 bahwa “*para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh...*”. Dalam hal ini, ayat tersebut hanya khusus berlaku bagi kaum perempuan yang bukan dari kalangan ningrat.<sup>31</sup> Dengan demikian, tradisi komunitas tertentu (*urf*) dapat mentakhsish makna yang terkandung di dalam teks.

Jika dikaji lebih jauh, dalam hubungan antara perumusan hukum dengan dalil realitas sosial, al-Qaradhawi baru sampai pada penekanan pentingnya mempertimbangkan realitas sosial dalam proses formulasi hukum, tetapi belum sampai penegasan bahwa “realitas sosial dapat men-*takhsish* keumuman *nash*” secara pasti.<sup>32</sup> Menurut Moh. Nur Salim, sebenarnya al-Qaradhawi secara samar-samar sudah mengarah kepada upaya perumusan metodologis dalam mengakomodir realitas sosial dalam pembentukan hukum. Terbukti Sebagai contoh dalam menanggapi hadis “*tidak beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya pada perempuan*” al-Qaradhawi mengetengahkan dalil-dalil realitas sosial (seperti sistem demokrasi, dll.) untuk sampai pada kesimpulan yang mengesahkan kepemimpinan perempuan di masa kini.<sup>33</sup>

Perspektif al-Qaradhawi yang seperti ini, tidak lain karena dipengaruhi oleh sikapnya yang menganut paham *wasathiyah* (moderat, bersikap tengah) dalam segala hal, sehingga terkadang menimbulkan ketidakjelasan sikap. Ketidakjelasan ini, di satu sisi al-Qaradhawi nampak ingin menjadikan realitas sosial sebagai faktor penting dalam perumusan hukum, tetapi di sisi lain beliau 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 lubang realitas kontemporer merupakan sebuah keniscayaan. Oleh sebab itu, penting kiranya untuk merancang-bangun metodologisnya, sebagai tindaklanjut dari gagasan al-Qaradhawi tersebut.

## Relevansi Fiqh Realitas dalam Pembaruan Hukum di Indonesia

Sebagaimana yang diuraikan di atas, bahwa fiqh realitas berarti memberikan ruang publik untuk menjadi pertimbangan hukum demi mencari kemaslahatannya. Perkembangan hukum Islam di Indonesia memiliki karakteristik yang unik dibanding dengan negara-negara lainnya. Keunikan itu nampak dari perbedaan antara hukum Islam di satu pihak dengan hukum “terapan” yang hidup di masyarakat di pihak lain. Itu sebabnya, Eugen Ehrlich mengatakan efektifitas hukum positif tergantung pada sejauh mana hukum itu bisa beradaptasi dan selaras dalam kehidupan masyarakat.<sup>34</sup>

Dalam upaya pengembangan Hukum Keluarga di Indonesia, fiqh realitas ini patut diperhitungkan dalam penetapan hukum-hukum berkaitan dengan *ahwal al-syahshiyah*. Kasus nikah siri (*nikah urfi*) yang akhir-akhir ini menyita perhatian publik, cukup memberikan bukti bahwa pernikahan tanpa pencatatan nikah memberikan dampak negatif, baik secara langsung maupun tidak langsung. Impak negatif tercermin pada hak-hak istri dan hak anak yang menjadi tersandera di mata hukum, bila perkawinan tersebut tanpa dicatatkan secara resmi.

Jika pencatatan nikah itu dianggap sebagai *wasilah* (perantara) dalam upaya mewujudkan cita-cita suatu perkawinan, maka ia harus menjadi bagian yang tidak terpisah dari kesakralan “ikatan suci” tersebut. Artinya, diperlukan terobosan baru untuk menjadikan pencatatan sebagai unsur-unsur yang harus dipenuhi dalam pernikahan.<sup>35</sup> Sebaliknya, dalam perceraian juga

<sup>31</sup> Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyur, *Maqasid asy-Syariah al-Islamiyyah*, (Jordan: Dar an-Nafais, 1999), hlm. 235.

<sup>32</sup> Gagasan fikih realitas al-Qaradhawi nampak hanya cenderung memilih hukum-hukum yang paling mudah dalam kasus-kasus yang di dalamnya terdapat beberapa pendapat ulama’ dengan alasan memberi kemudahan bagi umat dan membuat hukum menjadi kontemporer, tanpa didasarkan pada dalil-dalil hukum yang kuat.

<sup>33</sup> Moh. Nur Salim, *Fikih Realistis*, (t.tp.: Hati Nurani Press, 2009), hlm. 103.

<sup>34</sup> Abdul Mannan, *Aspek-Aspek Pengubah Hukum* (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 19.

<sup>35</sup> Banyak kalangan menyoal tentang kewajiban mencatat setiap perkawinan karena tidak tercantum dalam fikih klasik. Itu sebabnya, dibutuhkan terobosan mazhab lokal berpendapat tentang keharusan mencatat setiap perkawinan, sebagai bagian tidak terpisah dari syarat-rukun nikah itu sendiri. Adapun dalil hukumnya, melalui pendekatan *istislahi*, berupa penerapan konsep *maslahah mursalah*. Tetapi, sekali lagi selama ini produk hukum (ijtihad),

demikian, harus (wajib) dilakukan melalui jalur pengadilan. Artinya, perceraian tidak dianggap sah, bila tanpa lakukan melalui jalur hukum (pengadilan), sebagai konsekuensi dari kewajiban pencatatan nikah menjadi bagian syarat/rukun nikah secara formal.

## Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa 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 selama masih dalam kerangka yang digariskan syariat.

Dalam Islam, hukum tidak seluruhnya bersifat statis, juga bukan sebaliknya, yakni seluruhnya bersifat dinamis. Hukum bila berhubungan dengan dalil-dalil *qath'i*, maka ia tidak dapat dipengaruhi oleh realitas apapun. Hukum yang semacam ini, bersifat statis dan bertujuan untuk memberikan perubahan drastis pada tatanan kehidupan masyarakat. Sebaliknya, hukum sangat dipengaruhi realitas social yang mengitarinya, manakala tidak ditemukan dalil-dalil otoritatif yang mampu mengcover persoalan yang mengemuka di masyarakat, atau hanya didukung penalaran-penalaran *istislahi* dan lainnya. Di sini, hukum bisa berfungsi sebagai legitimasi atas realitas social yang membudaya di masyarakat.

Gagasan fiqh realitas al-Qaradhawi patut diapresiasi. Tentu masih perlu adanya elaborasi dalam sistematisasi konseptual metodologisnya. Kelemahan yang ditawarkan beliau bukan berarti gagasan itu tidak relevan, tetapi justru menjadi pekerjaan rumah bagi para pemikir hukum Islam kontemporer untuk menambal sulam ide-gagasan al-Qaradhawi menjadi lebih mapan komprehensif.

Dengan demikian, hukum Islam yang berkembang di era modern ini diharapkan benar-benar mampu menjadi sebagai *tool of social*

*engineering*, yakni alat pengubah perilaku masyarakat ke arah yang lebih baik dan sebagai *tool of social control*, yakni pengatur perilaku sosial yang membudaya di tengah-tengah masyarakat sekaligus.

## Daftar Rujukan

- Abu Yasid. *Fiqh Realitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Aspek-Aspek Penelitian Hukum*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Al-Bugha, Mustafa Dib. *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiba fi al-Fiqh al-Islamy*, cet. IV. Damskus: Dar al-Qalam, 2007.
- Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Dhawabit al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyah*, cet IV. Damaskus: Dar al-Fikr, 2005.
- Al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar. *Al-Ijtihad al-Maqashidi; Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*, vol. 1. Doha: Wizarat al-Auqaf 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-Munawar, Said Agil Husin. *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*. Jakarta: Penamadani, 2004.
- Al-Qaradhawi. *Madkhal li Dirasah asy-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: Masbdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*. Surabaya: Danakarya, 1997.
- Az-Zuhaily, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr. 2001.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *al-Mufabhras li Alfaẓ al-Qurân al-Karim*. Kairo: Dâr al-Hadist, 1996.
- Bu'ud, Ahmad. *Fiqh al-Waqi'; Ushul wa Dhawabit*. Doha: Wizârat al-Auqâf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2000.
- Hassan, Husain Hamid. *Nadbariyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy*. Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1971.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad Thahir. *Maqasid asy-Syariah al-Islamiyyah*. Jordan: Dar an-Nafais, 1999.
- Ibn Hazm. *al-Ihkâm fi Ushul al-Abkam*. Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, t.t.

---

maka kapasitasnya tidak bisa membatalkan ijtihad ulama klasik yang tidak mewajibkan pencatatan sebagai syarat sah nikah. Dengan demikian, penganut mazhab local ini tidak bisa menghukumi tidak sah bagi penganut mazhab klasik. Itu sebabnya, terobosan ini bila dikendaki memiliki kekuatan hukum yang mengikat, maka harus segera direspons melalui jalur positivisasi hukum Islam kedalam hukum Nasional kita.

