

## Peran Kaidah Fikih dalam Aktualisasi Hukum Islam: Studi Fatwa Yūsuf Al-Qaraḍāwī tentang *Fiqh Al-Aqalliyāt*

Zainul Mun'im

Institut Agama Islam Darussalam Banyuwangi  
Blokagung, Karangdoro, Tegalsari, Banyuwangi, Jawa Timur  
Email: [zainulmnm@iaida.ac.id](mailto:zainulmnm@iaida.ac.id)

---

Submit	: 18 Februari 2021	Diterima	: 23 Mei 2021
Revisi	: 2 Juni 2021	Terbit	: 11 Juni 2021

---

**Abstract:** *Fiqh as a product of Islamic law must always be up to date to become a religious solution for society. This fact requires scholars to have high creativity in doing ijtihad so that actualizing of Islamic law can be realized perfectly in today's contemporary era. One of the scholars who focus on the actualization of Islamic law is Yūsuf al-Qaraḍāwī. His fatwas, which contain actualizations of Islamic law, are fatwas on Muslim minority issues (fiqh al-aqalliyāt). This study highlights the role of Islamic legal maxims (al-qawāid al-fiqhiyyah) in al-Qaraḍāwī's fatwa on fiqh al-aqalliyāt. The data comes from books and articles related to the theme. This research proves that Islamic legal maxims have a dominant role in the methodology of al-Qaraḍāwī's ijtihad. In establishing his fatwa, al-Qaraḍāwī based the argument on the opinion of the islamic scholars in accordance to the basic values of fiqh principles. Therefore, his fatwa can be an actual solution for minority Muslim communities in Western countries. Thus, Islamic legal maxims (al-qawāid al-fiqhiyyah) play a role in controlling and systematizing the laws around fiqh al-aqalliyāt so that it always leads to convenience and avoids difficulties.*

**Keywords:** *Islamic legal maxims, the actualization of law, Yūsuf al-Qaraḍāwī, fatwa, fiqh al-aqalliyāt*

**Abstrak:** Fikih sebagai salah satu produk hukum Islam dituntut selalu aktual untuk menjadi solusi keagamaan bagi masyarakat. Hal ini mengharuskan para ulama memiliki kreatifitas yang tinggi agar aktualisasi hukum Islam tersebut dapat terwujud dengan sempurna di era kontemporer saat ini. Salah satu ulama yang fokus dalam upaya aktualisasi hukum Islam adalah Yūsuf al-Qaraḍāwī. Hal tersebut dapat dilihat dari fatwanya tentang *fiqh al-aqalliyāt* yang menetapkan berbagai hukum. Kajian ini berupaya menjelaskan peran kaidah fikih dalam fatwa al-Qaraḍāwī tentang *fiqh al-aqalliyāt*. Data bersumber dari buku dan artikel yang berkaitan dengan tema tersebut. Penelitian ini menemukan bahwa kaidah fikih memiliki peran yang sangat penting dalam metodologi ijtihad al-Qaraḍāwī. Dalam menetapkan fatwanya, al-Qaraḍāwī. memilih pendapat ulama yang dianggap paling sesuai dengan nilai dasar kaidah-kaidah fikih, sehingga fatwanya dapat menjadi solusi yang aktual bagi masyarakat Muslim minoritas di negara-negara Barat. Dengan demikian, kaidah fikih berperan dalam mengontrol dan mensistematisasi hukum seputar *fiqh al-aqalliyāt* agar selalu bermuara kepada kemudahan dan menghindari kesulitan.

**Kata Kunci:** kaidah fikih, aktualisasi hukum, Yūsuf al-Qaraḍāwī, fatwa, *fiqh al-aqalliyāt*

## Pendahuluan

Tidak ada yang mengingkari kedinamisan hukum Islam di kalangan umat Islam.<sup>1</sup> Islam yang diyakini sebagai agama dengan karakter *sālih li kulli zamān wa makān* (sesuai di segala waktu dan ruang) menuntut setiap aturan-aturannya dapat menyesuaikan dengan realitas sosial yang beragam untuk mencapai kemaslahatan umat. Kedinamisan hukum Islam tersebut dapat dibuktikan dengan lahirnya beragam mazhab fikih sejak awal Islam berkembang sampai saat ini, bahkan tidak jarang keragaman pendapat hukum tersebut terjadi dalam satu mazhab tertentu. Salah satu penyebab beragamnya mazhab fikih adalah beragamnya dialektika para tokoh dengan kondisi yang mengitarinya.<sup>2</sup> Para ulama menjelaskan hal tersebut dengan sebuah kaidah hukum *al-hukm yataghayyar bi al-taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-‘ādat* (pertimbangan hukum berubah mengikuti perubahan waktu, tempat, kondisi dan adat-istiadat). Menurut Ibn al-Qayyim, ulama yang kurang memahami kaidah tentang dinamisitas hukum di atas, maka akan melahirkan hukum yang mempersulit dan tidak dapat mengandung kemaslahatan umat.<sup>3</sup> Oleh karena itu, kaidah ini menjadi dasar para ulama berijtihad, melakukan aktualisasi dan penafsiran ulang atas hukum berbagai persoalan di tengah realitas sosial yang selalu berkembang di setiap waktu dan tempat.

Aktualisasi dan penafsiran ulang tersebut dilakukan demi melestarikan kemaslahatan yang telah tersistematisasi dalam tujuan pokok syariah (*maqāṣid al-syari‘ah*) yang bersifat statis dan abadi, yakni menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ al-‘aql*), menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*), menjaga kehormatan (*ḥifẓ al-nasl*) dan menjaga kelestarian lingkungan (*ḥifẓ al-bī‘ah*).<sup>4</sup> Tujuan pokok (*maqāṣid al-syari‘ah*) ini menjadi landasan primer para ulama dalam berijtihad dan menetapkan hukum Islam.<sup>5</sup> Segala sesuatu yang menjadi penghalang tercapainya tujuan-tujuan syariat di atas harus dihindari dan segala sesuatu yang dapat menjaga pelestarian tujuan-tujuan tersebut harus diambil dan dijadikan pertimbangan hukum. Setiap aktualisasi dan reformasi hukum yang digagas oleh para ulama harus menitikberatkan kepada kemaslahatan dalam bingkai *maqāṣid al-syari‘ah* sehingga dapat diketahui apakah suatu ketentuan hukum masih bisa diterapkan pada suatu kasus atau tidak layak lagi diterapkan karena tujuan hukum atau illat yang mendasarinya tidak seperti semula lagi.

Salah satu tema yang sering menjadi objek ijtihad dan aktualisasi hukum Islam akhir-akhir ini adalah fikih minoritas (*fiqh al-aqalliyāt*). Secara terminologis, fikih minoritas adalah fikih yang membahas hukum-hukum terkait dengan kehidupan masyarakat Muslim sebagai warga minoritas di daerah yang mayoritas penduduknya adalah non-Muslim.<sup>6</sup> Kehadiran *fiqh al-aqalliyāt* ini sejatinya berawal dari akumulasi kegelisahan masyarakat minoritas Muslim di Dunia Barat ketika harus melakukan sesuatu yang berkaitan dengan keagamaan mereka. Di satu sisi, mereka harus taat pada

<sup>1</sup> Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Vol. 1 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 33; Lihat juga ‘Abd al-Qādir ‘Audah, *al-Tasrī‘ al-Jinā‘ī al-Islāmī Muqāraranan bi al-Qanūn al-Waḍ‘ī* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2005), 224.

<sup>2</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Jilid 1 (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, t.t.), 41-42. Lihat juga Jalal al-Dīn as-Suyūṭī, *Ikhtilāf al-Mazāhib* (Kairo: Dār al-‘Itisām, 2002), 31; Muḥammad Ḥasan Abū Yaḥya, *al-Ikhtilāf wa Asbābuhu Laday ‘Ulamā al-Mazāhib al-Fiqhiyyah* (Ammān: Dār Yafa al-‘Ilmiyyah, 2011), 51; Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 71-76.

<sup>3</sup> ‘Abd al-Ḥākīm al-Ramili, *Taghayyur al-Fatāwa bi Taghayyur al-Ijtihad* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2008), 32; A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 65; Lihat juga Aharon Layish, “Islamic Law in the Modern World: Nationalization, Islamization, Reinstatement,” *Islamic Law and Society*, Vol. 21, No. 23 (2014), 276-279.

<sup>4</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic Law* (London: the International Institute of Islamic Thought, 2008), 72.

<sup>5</sup> Aḥmad Raysūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syari‘ah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 14.

<sup>6</sup> Andrew F. March, “Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the Jurisprudence of Muslim Minorities Discourse,” *Islamic Law and Society*, Vol. 16, No 1 (2009), 42.

ajaran agama yang diyakini sempurna, sementara di sisi lain ada ketidaksesuaian antara ketentuan-ketentuan fikih klasik yang mereka pahami dengan realitas sosial budaya di tempat mereka tinggal. Dengan kata lain, ketentuan hukum dalam fikih klasik dianggap tidak lagi mampu memberikan solusi dan kemaslahatan terhadap permasalahan kehidupan sosial masyarakat Muslim sebagai kaum minoritas di Dunia Barat. Hal dikarenakan fikih klasik lahir dari realitas yang berbeda, ia lahir dari realitas sosial di mana masyarakat Muslim merupakan kaum mayoritas di suatu negara. Oleh karena itu, perlu ada ijtihad dan penafsiran ulang dengan mempertimbangkan kompleksitas yang dialami masyarakat minoritas Muslim di Dunia Barat dalam kehidupan kesehariannya.

Ada beberapa ulama kontemporer yang memberikan perhatian khusus terkait dengan kehidupan masyarakat minoritas Muslim, di antaranya adalah Taha Jabir al-Alwani,<sup>7</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī<sup>8</sup> Khālid Muḥammad ‘Abd al-Qādir<sup>9</sup> dan Jamāl al-Dīn ‘Atiyyah.<sup>10</sup> Ketiga tokoh tersebut dianggap pioner dalam melakukan aktualisasi dan penafsiran ulang atas hukum-hukum sosial-budaya dan politik masyarakat minoritas Muslim di Dunia Barat, sehingga masyarakat Muslim tersebut memiliki panduan tentang hal-hal yang dilarang dan yang diperbolehkan dengan tetap berdasarkan kepada kemaslahatan umat.

Dari beberapa ulama di atas, Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan tokoh yang paling serius dengan menulis buku tentang kumpulan fatwa-fatwanya terkait problematika keseharian masyarakat minoritas Muslim di Dunia Barat. Bahkan tak jarang para peneliti beranggapan bahwa gagasan dan fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang *fiqh al-aqalliyāt* menjadi representasi *fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas) yang paling paripurna karena pembahasannya dan pendekatannya yang sangat komprehensif.<sup>11</sup> Sikap keagamaannya yang moderat dianggap mampu melahirkan gagasan hukum bagi masyarakat minoritas Muslim yang lebih bermaslahat dan sesuai dengan realitas saat ini, namun juga diiringi dengan argumentasi hukum yang kuat. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila Shamaï Fishman dan Roh Shaham menempatkan gagasan Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang *fiqh al-aqalliyāt* sebagai representasi dari utilitarian yang sejajar dengan gerakan reformasi Islam yang digagas oleh Muhammad Abduh & Rasyid Ridho.<sup>12</sup>

Penguasaan metodologis Yūsuf al-Qaraḍāwī yang sangat mendalam terhadap diskursus hukum Islam, baik klasik maupun kontemporer, menjadi alasan utama fatwa-fatwanya terkait dengan *fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas) banyak mendapatkan pujian dan dianggap sebagai gagasan reformasi hukum Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila ada beberapa penelitian terdahulu yang menyimpulkan bahwa fatwa-fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan produk ijtihad *inshā’i*, yakni usaha untuk menetapkan konklusi hukum dari suatu persoalan baru yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu atau dalam masalah lama tetapi mujtahid kontemporer mempunyai pendapat baru.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (London: the International Institute of Islamic Thought, 2003).

<sup>8</sup> Khālid Muḥammad ‘Abd al-Qādir, *Min Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah* (Qatar: Wazarah al-Auqāf wa al-Shu’ūn, 1998).

<sup>9</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah Ḥayat al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujtama’āt al-Ukhrā* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001).

<sup>10</sup> Jamāl al-Dīn ‘Atiyyah, *Naḥwa Fiqh Jadīd li al-Aqalliyāt* (Kairo: Dār al-Salām, 2007).

<sup>11</sup> Uriya Shavit, “The Wasaṭī and Salafī Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities,” *Islamic Law and Society*, Vol 19, No. 4 (2012), 424.

<sup>12</sup> Shamaï Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities* (Washington: Hudson Institute, 2006), 6; Bahkan Roh Shaham berpendapat bahwa Yusul al-Qaraḍāwī merupakan ahli hukum mazhab Sunni yang mewarisi gagasan reformasi hukum Islam yang telah dibangun oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridho. Lihat Ron Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism: the Teaching of Yusul al-Qaraḍāwī* (Leiden: Brill Publisher, 2018), 43-64.

<sup>13</sup> Ron Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism*. Lihat juga Maulidi, “Metodologi Ijtihad Fikih Kontemporer,” *al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 8, No. 1 (2014), 20.

Menariknya, meski fatwa-fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī secara umum merupakan gagasan aktualisasi dan reformasi, tetapi secara metodologis, aktualisasi dan reformasi tersebut banyak bersumber dari kaidah-kaidah fikih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*). Hal ini dijelaskan oleh Ron Shaham dalam kesimpulan penelitiannya yakni bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī selalu menggunakan kaidah-kaidah fikih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) dalam merealisasikan kemasalahatan dalam setiap fatwanya terkait dengan *fiqh al-wāqi'* (fikih realitas).<sup>14</sup> Ron Shaham dalam artikel yang lain juga menjelaskan bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī menggunakan kaidah-kaidah fikih sebagai acuan dalam memahami hadis Nabi agar sesuai dengan kemaslahatan umum.<sup>15</sup> Dengan demikian, kaidah-kaidah fikih menjadi salah satu dasar metodologi hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam melaksanakan reformasi hukum.

Kesimpulan yang senada juga dapat ditemukan dalam penelitian Sagi Polka dari Universitas Syracuse, New York, USA. Penelitian ini menjelaskan bahwasanya pandangan moderat Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam gagasan aktualisasi hukum Islam banyak terpengaruh oleh para ulama terdahulu seperti Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Abū Ishāq al-Shāṭibī yang dikenal sebagai pemikir kaidah-kaidah hukum Islam dan *maqāṣid al-syarī'ah*.<sup>16</sup> Sebagai ulama yang terpengaruh oleh pemikiran al-Syatibi, tentu nalar *al-qawā'id al-fiqhiyyah* banyak mempengaruhi metodologi hukumnya. Lebih khusus dari penelitian sebelumnya, Abdessamad Belhaj menyimpulkan bahwasanya fatwa-fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī terkait dengan *fiqh al-aqalliyāt* merupakan produk ijthad deliberatif yang menitiktekan kepada kemaslahatan publik dalam bingkai *ijmā'* (konsensus ulama) dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* (kaidah-kaidah hukum).<sup>17</sup> Namun sayangnya, Abdessamad tidak meneliti lebih jauh tentang nalar *al-qawā'id al-fiqhiyyah* dalam metodologi hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī terkait *fiqh al-aqalliyāt* tersebut.

Berangkat dari temuan penelitian-penelitian terdahulu tersebut, penelitian ini hendak memetakan nalar kaidah-kaidah fikih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) dalam fatwa-fatwa Yūsuf al-Qardhawi terkait dengan *fiqh al-aqalliyāt*. Sumber primer penelitian ini adalah fatwa-fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī yang dihimpun dalam buku berjudul *fi Fiqh al-aqalliyāt al-Muslimah* serta buku-buku Yūsuf al-Qaraḍāwī lainnya yang merepresentasikan pemikiran hukumnya.

### Latar Sosial Aktualisasi *Fiqh al-aqalliyāt*

Islam telah berkembang pesat di Dunia Barat dan saat ini diperkirakan terdapat 20 juta umat Muslim yang hidup di negara-negara Eropa dan 7 juta umat Muslim yang hidup dan menetap di negara-negara Amerika dan Australia.<sup>18</sup> Bila dikalkulasi, jumlahnya mencapai 1/3 total umat Islam di seluruh dunia saat ini. Populasi Muslim di Eropa mulai berkembang setelah Perang Dunia II. Jumlah tersebut tampaknya akan terus bertambah sehingga diperkirakan pada tahun 2050, satu dari lima orang Eropa akan menjadi Muslim dan pada tahun 2100, 25% populasi masyarakat Eropa adalah umat

<sup>14</sup> Ron Shaham, "Legal Maxims (*qawā'id fiqhiyya*) in Yūsuf al-Qaraḍāwī's Jurisprudence and Fatwas," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 140, No. 2 (2020), 435-453.

<sup>15</sup> Ron Shaham, "The Rhetoric of Legal Disputation: Neo-Ahl al-Ḥadīth vs Yūsuf al-Qaraḍāwī," *Islamic Law and Society*, Vol. 22, No. 1/2 (2015), 114-136.

<sup>16</sup> Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī: Spiritual Mentor of Wasati Salafism* (New York: Syracuse University Press, 2019), 80-86.

<sup>17</sup> Abdessamad Belhaj, "Minority Fiqh as Deliberative Ijtihād: Legal Theory and Practice." dalam *Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West*, diedit oleh Shah Zulfiqar Ali (London; Washington: International Institute of Islamic Thought, 2014), 49-72.

<sup>18</sup> Shamaï Fishman, *Fiqh al-Aqalliyāt: A Legal Theory*, 1; Lihat juga H. A. Hellyer, *Muslims of Europe: The Other Europeans* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 101.

Muslim.<sup>19</sup> Selain warga imigrasi, minoritas Muslim juga ada yang merupakan penduduk asal sebuah negara (pribumi) yang menganut Islam sejak dahulu, tetapi mereka merupakan kaum minoritas jika dibandingkan dengan penduduk asal lain (pribumi) yang bukan penganut Islam. Kadangkala minoritas Muslim ini berjumlah amat besar seperti Muslim India yang mencapai jumlah 150 juta dan beberapa juta minoritas Muslim di Afrika.<sup>20</sup> Warga pribumi maupun imigran tersebut merupakan minoritas Muslim yang hidup di tengah realitas yang berbeda secara agama, budaya, politik dan aspek-aspek sosial lainnya. Oleh karena itu, tidak jarang dalam kesehariannya, masyarakat minoritas Muslim seringkali dihadapkan pada beragam persoalan yang membuat keberagaman mereka terusik. Realitas kehidupan yang berbeda dengan budaya agama Islam dan negara asal mereka memperlihatkan aspek-aspek yang bisa dianggap kurang kondusif dan bertentangan dengan ajaran-ajaran keagamaan yang mereka yakini selama ini.<sup>21</sup> Dalam bahasa lain, keberagaman yang mereka jalani sebagai masyarakat minoritas harus berhadapan dan sering terjebak dalam konflik budaya dan nilai-nilai sosial yang berkembang di tempat mereka.

Mengenai eksistensi minoritas Muslim tersebut, M. Ali Kettani menjelaskan bahwa masyarakat minoritas Muslim merupakan warga negara yang berbeda karena mereka beragama Islam dan seringkali diperlakukan berbeda secara sosial-budaya dan politik karena eksistensinya sebagai masyarakat minoritas di antara kebanyakan penduduk setempat.<sup>22</sup> Hal ini diperparah banyaknya media-media Barat yang menyebarkan Islamphobia pasca serangan teror pada tanggal 9 September 2001 di Amerika Serikat. Pasca teror tersebut, masyarakat minoritas Muslim menjadi objek fobia hampir di semua daerah.<sup>23</sup> Hal ini bisa kita pahami dari pelarangan sebagian negara untuk penggunaan jilbab atau cadar di ruang publik. Menurut Kent Roach, stereotip tersebut lahir dari perspektif keamanan yang sempit dalam melihat hubungan antar kelompok dalam masyarakat multikultural.<sup>24</sup>

Konflik sosial-budaya dan politik yang dialami masyarakat minoritas Muslim menimbulkan problematika hukum Islam bagi kehidupan sehari-harinya. Hal ini merupakan salah satu penyebab munculnya problematika hukum Islam bagi masyarakat minoritas Muslim. Mereka sering merasa kesulitan ketika akan menjalankan ibadah dan kegiatan keagamaannya karena perbedaan sosial-budaya antara negara tempat mereka berasal dengan negara Barat yang mereka tempati saat ini.<sup>25</sup> Khususnya bagi warga imigran, mayoritas hukum Islam yang mereka ikuti masih merupakan representasi dari kultur sosial dan politik tempat mereka berasal dan hal ini sangat berbeda dengan kultur negara yang mereka tempati saat ini.

Penyebab lain munculnya problematika hukum Islam yang dialami masyarakat minoritas Muslim di negara sekular modern saat ini adalah adanya ketegangan antara gerakan sekularisasi untuk tetap menempatkan agama di luar ranah publik dan tetap sebagai wilayah privat seseorang, dan keinginan masyarakat minoritas Muslim yang ingin tetap menjalankan ibadah dan simbol

<sup>19</sup> Ogus Uras, "A Great Challenge for the European Integration: Muslim Minorities", *Perception*, Vol. 13, No. 1 (2008), 19.

<sup>20</sup> Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimat*, 16-17.

<sup>21</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 34.

<sup>22</sup> Muhammed Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today* (London: Mansell for Institute of Muslim Minority Affairs, 1986), 38.

<sup>23</sup> Ogus Uras, "A Great Challenge for the European Integration: Muslim Minorities", *Perception*, Vol. 13, No. 1 (2008), 20.

<sup>24</sup> Kent Roach. "National Security, Multiculturalism and Muslim Minorities," *Singapore Journal of Legal Studies* (2006), 410; Lihat juga Fenella Fleischmann dan Karen Phalet, "Identity Conflict and Compatibility: A Comparison of Muslim Minorities in Five European Cities", *Political Psychology*, Vol. 37, No. 4 (2016), 447.

<sup>25</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat*, 86-89.

keagamaannya, baik yang bersifat privat maupun publik.<sup>26</sup> Hal ini wajar terjadi, mengingat dalam Islam aturan-aturan hukum meliputi segala aspek kehidupan seseorang. Contoh paling jelas adalah pelarangan negara-negara Barat untuk menggunakan jilbab atau cadar di ruang publik, padahal penggunaan jilbab atau cadar merupakan bentuk pelaksanaan kewajiban agama yang diyakini oleh mayoritas masyarakat minoritas Muslim. Oleh karena itu, dapat dipahami jika sekularisasi yang diterapkan di negara-negara Barat ini memunculkan problematika hukum Islam terkait dengan kehidupan keseharian masyarakat minoritas Muslim.

Contoh problematika hukum Islam lainnya adalah mengenai hukum waris. Jika ada seorang yang baru memeluk Islam, lalu ditinggal mati oleh kedua orang tuanya yang beragama non-Islam. Apakah dia boleh menerima harta orang tuanya tersebut? Bila merujuk fikih klasik, maka kita akan menemukan bahwa perbedaan agama menjadi halangan seseorang mendapatkan harta warisan dari orang tuanya.<sup>27</sup> Permasalahan yang juga menarik dalam bidang hukum keluarga adalah kasus seorang perempuan yang baru memeluk agama Islam, sementara suaminya beragama non-Islam. Problematikanya, apakah istri tersebut harus bercerai dengan suaminya? Bila merujuk pada fikih klasik, maka akan kita temukan pendapat mayoritas yang mengharuskan perempuan tersebut mengajukan gugat-cerai, sementara perempuan tersebut merasa keberatan meninggalkan suami yang dicintainya dan mengorbankan anak dan keluarga yang telah terbangun secara harmonis. Menurut Mawardi, kasus ini merupakan kasus yang paling banyak terjadi di kalangan masyarakat minoritas Muslim di dunia Barat.<sup>28</sup>

Potret masyarakat minoritas Muslim yang beragam tersebut menyimpulkan kondisi khas minoritas yang selalu berbeda baik secara sosial-budaya dan politik. Oleh karena itu, mereka butuh berjuang lebih ekstra untuk tetap melaksanakan ibadah dan kegiatan keagamaan dalam kehidupan sehari-hari di tengah masyarakat mayoritas yang berbeda secara sosial-budaya dan politik dengan dirinya. Atas dasar tersebut, para ulama menyerukan perlunya perhatian khusus dari umat Islam mayoritas, khususnya para ulama, atas problematika hukum Islam yang dialami oleh masyarakat minoritas Muslim di negara-negara Barat.

Berangkat dari kesadaran bahwa syariat Islam yang bersifat dinamis diturunkan dengan tujuan untuk memberikan kemudahan dan kemaslahatan dalam segala kondisi, maka pada akhir abad ke 20, ada beberapa tokoh yang mulai melakukan aktualisasi hukum Islam terkait dengan problematika yang dialami oleh masyarakat minoritas Muslim. Aktualisasi hukum Islam merupakan salah satu upaya pembaharuan agar hukum Islam lebih aktual dalam menjawab persoalan-persoalan sosial yang semakin berkembang dewasa ini. Aktualisasi tersebut yang pada akhirnya dikenal dengan istilah *fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas khusus masyarakat minoritas Muslim).

Muhammad Sulaimān Tubuniak yang pertama kali menulis buku tentang *fiqh al-aqalliyāt* dengan judul *al-Aḥkām al-Siyāsiyyat li al-aqalliyāt al-Muslimat fi al-Fiqh al-Islāmī* pada tahun 1997. Dilanjutkan oleh Khālid Muḥammad ‘Abd al-Qādir yang menulis buku berjudul *Min Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimat* pada tahun 1998. Aktualisasi ini juga dilakukan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan bukunya yang berjudul *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimat Ḥayat al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujtamā’at al-*

<sup>26</sup> H. A. Hellyer, *Muslims of Europe: The Other Europeans*, 121-124.

<sup>27</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat*, 168-170.

<sup>28</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat*, 170-173.

*Ukhrā* yang terbit pada awal tahun 2001 sebagai respon atas problematika hukum Islam yang semakin berkembang terkait masyarakat minoritas Muslim. Lambat laun, diskursus tentang *fiqh al-aqalliyāt* ini menjadi isu internasional. Hal ini tampak dari semakin banyaknya para ulama yang mencoba mengkaji dan mengagasnya, seperti Tāhā Jābir al-Alwāni yang menulis buku berjudul *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* pada tahun 2003, Jamāl al-Dīn 'Atiyyah dan Bin Bayyah masing-masing juga menulis buku tentang fikih minoritas berjudul *Naḥwa Fiqh Jadīd li al-Aqalliyāt* dan *Ṣinā'ah al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt* yang sama-sama terbit pada pertengahan tahun 2007.

Dengan demikian, lahirnya aktualisasi hukum Islam terkait *fiqh al-aqalliyāt* ini bertujuan untuk memberikan kemudahan dan panduan bagi masyarakat minoritas Muslim di tengah realitas sosial-budaya dan politik yang berbeda dengan mayoritas umat Islam di seluruh dunia. Tentunya, diskursus tentang *fiqh al-aqalliyāt* ini memiliki argumen dan ketentuan hukum yang beragam. Setiap ulama memiliki pendekatan dan argumen yang berbeda dengan lainnya. Para ulama tersebut ada yang menggunakan hermeneutik, kaidah fikih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) dan teori-teori kontemporer sebagai dasar metodologi aktualisasinya. Saat ini, *fiqh al-aqalliyāt* menjadi disiplin ilmu tersendiri yang banyak dikaji dan diteliti oleh banyak peneliti.

### Kaidah Fikih dan Aktualisasi Hukum Islam

Kaidah-kaidah fikih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) merupakan istilah yang digunakan oleh para ulama untuk sebuah kesimpulan umum dari berbagai hukum persoalan yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an, sunnah dan fikih.<sup>29</sup> Realitas sosial yang terus berkembang menyebabkan munculnya berbagai persoalan kehidupan yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an dan sunnah secara leterlek. Para ulama dituntut cerdas dan teliti dalam berijtihad sehingga hukum yang ditetapkan dan difatwakan dalam persoalan-persoalan baru tersebut dapat bermuara pada kemaslahatan umat. Atas dasar kebutuhan tersebut, para ulama mencoba menjadikan pokok-pokok hukum dalam al-Qur'an, sunnah dan fikih menjadi kaidah-kaidah dasar dengan metode induktif, yakni penarikan kesimpulan dengan mengurai terlebih dahulu fakta-fakta hukum yang ada, lalu kemudian merumuskannya menjadi satu kesimpulan umum yang mencakup persoalan-persoalan sejenis.<sup>30</sup> Kesimpulan-kesimpulan hukum tersebut pada akhirnya menjadi kaidah fikih dalam menentukan hukum berbagai persoalan baru yang memiliki 'illat (legal reason) yang sama.

Terdapat lima kaidah asasi dalam kaidah fikih yang semua kaidah cabang bersumber darinya. Kelima kaidah tersebut adalah *al-umūr bi maqāsidihā* (hukum setiap perkara tergantung pada niatnya), *al-yaqīn la yuzālu bi al-shak* (keyakinan tidak dapat dihilangkan atau dikalahkan oleh keraguan), *al-mushaqqat tajlibu al-taysīr* (kesulitan dapat mendatangkan keringanan dan kemudahan), *al-ḍarar yuzālu* (setiap sesuatu yang mengandung kemafsadatan harus dihindari) dan kaidah *al-'ādat muḥakkamat* (adat kebiasaan dapat menjadi pertimbangan hukum).<sup>31</sup> Setiap kaidah di atas memiliki beragam kaidah cabang yang dapat digunakan sebagai dasar penetapan hukum suatu masalah. Semisal salah satu cabang dari kaidah ketiga adalah *idhā ḍāqa al-amr ittasa'a* (ketika terjadi kesempitan atau kesulitan

<sup>29</sup> Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, Vol. 1 (Bairut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1991), 37.

<sup>30</sup> Muḥammad al-Zuhailī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbiqatuha fi al-Mazāhib al-Arba'ah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), 20; Lihat juga Khadiga Musa. "Legal Maxims as a Genre of Islamic Law: Origins, Development and Significance of Al-Qawā'id Al-Fiqhiyya." *Islamic Law and Society*, Vol. 21, No. 4 (2014), 325-365.

<sup>31</sup> Aḥmad Muḥammad al-Zarqā, *Sharh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), 74.

dalam suatu perkara, maka perkara tersebut dapat diluaskan atau diringankan). Berdasarkan kaidah cabang ini, jika seseorang bepergian dengan jarak tempuh yang telah sesuai dengan ketentuan fikih, maka seseorang tersebut diberikan keringanan untuk mengqasar shalat karena pasti adanya kesulitan (*musyaqqat*) yang dialami dalam perjalanan seperti kelelahan dan kesulitan lainnya.<sup>32</sup> Dengan demikian, adanya kaidah fikih ini, memberikan pedoman dasar kepada ulama untuk menetapkan hukum sesuai dengan perkembangan zaman tanpa perlu harus mempelajari ilmu ushul fikih secara menyeluruh,

Penjelasan ini menunjukkan bahwa kaidah fikih memiliki peran penting dalam penetapan hukum Islam. Para ulama menjelaskan bahwa minimal ada dua peran penting kaidah fikih sampai saat ini. *Pertama*, kaidah fikih merupakan generalisasi dari beragam kasus-kasus hukum yang telah dibagi menjadi prinsip-prinsip umum. Oleh karena itu, dengan berpegang kepada kaidah fikih, para ulama akan lebih mudah dalam mengkategorikan masalah yang baru dengan menganalogikannya kepada kaidah fikih yang sesuai dengan karakter permasalahan baru tersebut.<sup>33</sup> Tanpa adanya kaidah fikih, maka seorang ulama akan menghadapi kesulitan ketika akan menganalogikan suatu kasus dengan kasus yang lainnya, sehingga sangat dimungkinkan hukum yang ditetapkan akan saling bertentangan dan berbeda secara esensial.

*Kedua*, kaidah fikih dapat menjadi dasar pijakan dalam proses aktualisasi hukum Islam di tengah perkembangan sosial-budaya dan politik yang terus dinamis. Konsep dasar kaidah fikih yang merupakan kesimpulan umum dari beragam hukum dapat menjaga tujuan esensial hukum Islam, yakni mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan. Peran ini sangat penting mengingat hukum Islam dituntut dinamis dan mengikuti perkembangan zaman. Suatu hukum yang dahulu dianggap memberikan kemaslahatan, bisa saja hari ini justru berdampak mafsadat karena perbedaan realitas sosial yang mengitarinya. Salah satu contohnya adalah jual-beli online yang sedang marak saat ini. Jika menganalogikannya pada ketentuan hukum asal dalam fikih, maka akan didapati bahwa hukum jual-beli online adalah haram karena menjual sesuatu yang tidak ada barangnya di tempat transaksi dihukumi haram menurut mayoritas para ulama.<sup>34</sup> Namun saat ini, jual-beli online merupakan kebutuhan masyarakat luas dan kemungkinan tertipu sangat kecil karena keamanan digital yang sangat ketat. Oleh karena itu, para ulama menetapkan hukum halal pada jual-beli online saat ini berdasarkan pada kaidah fikih yang berbunyi *al-hājat tanzilu manzilah al-dharūrah ‘āmatan kanat aw khāsatan* (kebutuhan masyarakat merupakan kondisi kedaruratan yang dapat merubah keharaman sesuatu menjadi halal).<sup>35</sup> Berdasarkan contoh ini, terlihat jelas bahwa kaidah-kaidah fikih berperan penting dalam menjaga aktualisasi hukum Islam di tengah perubahan budaya dan perkembangan ilmu pengetahuan yang semakin pesat. Adanya kaidah-kaidah fikih, mempermudah tugas para ulama atau fuqaha dalam melakukan reaktualisasi hukum Islam untuk memberikan jawaban atas berbagai dinamika kehidupan manusia yang semakin berkembang.

Peran kaidah fikih dalam aktualisasi hukum Islam tidak hanya berlaku pada persoalan muamalah saja, tetapi juga dalam persoalan kedokteran. Fatwa-fatwa yang sebagian keputusannya untuk

<sup>32</sup> Alḥmad Muḥammad al-Zarqā, *Sharh al-Qawāid al-Fiqhiyyah*, 163-164.

<sup>33</sup> Khaleel Mohammed, "The Islamic Law Maxims." *Islamic Studies*, Vol. 44, No. 2 (2005), 191; Lihat juga Mohammad Hashim Kamali, "Legal Maxims and Other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence." *Arab Law Quarterly*, Vol. 20, No. 1 (2006), 77-101.

<sup>34</sup> Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol 4, 357.

<sup>35</sup> Ṣāliḥ bin Ghānim al-Sadlan, *al-Qawāid al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa Ma Tafarragha ‘Anha* (Riyadh: Dār Balnāsīh, 1997), 292-295; Hal yang sama juga dijelaskan oleh Luqman Zakariyah. Lihat Luqman Zakariyah, "Legal Maxims and Islamic Financial Transactions: A Case Study of Mortgage Contracts and the Dilemma for Muslims in Britain." *Arab Law Quarterly*, Vol. 26, No. 3 (2012), 255-85.

menjawab seputar persoalan kedokteran juga banyak berlandaskan kepada kaidah fikih sebagai salah satu argumennya. Sebut saja fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia yang menempatkan kaidah fikih sebagai dasar penetapan hukumnya setelah al-Qur'an dan sunnah. Hal ini dapat kita temukan dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia terkait dengan persoalan kedokteran seperti Fatwa tentang Imunisasi, Bank ASI, Bayi Tabung dari Pasangan Suam-Isteri yang Sah dan Fatwa tentang Transplantasi Organ dan/atau Jaringan Tubuh Dari Pendorong Mati Untuk Orang Lain. Dengan menggunakan kaidah-kaidah fikih seperti *al-ḍarar yuzālu* (kemudharatan itu harus dihindari) dan *ma ubiḥa li al-ḍarūrah yuqaddar bi qadarihā* (yang diperbolehkan dalam hal kemudharatan itu hanya ukuran perkiraan mudaratnya), MUI menfatwakan kehalalan imunisasi, bank ASI, bayi tabung dari pasangan yang sah dan transplantasi organ tubuh dengan perincian-perincian tertentu.<sup>36</sup> Persoalan-persoalan ini bisa dihukumi haram jika hanya bermodalkan penganalogian terhadap hukum-hukum fikih klasik, padahal persoalan-persoalan ini dilakukan demi kemaslahatan dan menolak kemafsadatan.

Fatwa tentang kedokteran lainnya datang dari *Majma' Fiqh al-Islāmī* sebagai lembaga fatwa resmi Organisasi Kerja Sama Islam (OKI). Tidak jauh berbeda dengan fatwa MUI di atas, fatwa *Majma' Fiqh al-Islāmī* tentang Transplantasi Organ Tubuh tidak terlepas dari penerapan kaidah-kaidah fikih yang sama dengan fatwa MUI di atas. Menurut *Majma' Fiqh al-Islāmī*, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Kamaluddin Imam, transplantasi organ tubuh dalam kondisi darurat untuk menyelamatkan hidup pasien atau untuk membantu fungsi organ vital pasien agar dapat bertahan hidup, diperbolehkan dan dihukum halal.<sup>37</sup> Penjelasan ini mendukung sebuah penelitian yang menyimpulkan bahwa prinsip-prinsip Islam dalam etika kedokteran banyak bersumber dari kaidah-kaidah fikih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) seperti kaidah *al-umūr bi maqāsidiḥā* (hukum setiap perkara tergantung pada niatnya), *al-yaqīn la yuzālu bi al-shak* (keyakinan tidak dapat dihilangkan atau dikalahkan oleh keraguan), *al-ḍarar yudfa'u bi qadri al-imkān* (kemudharatan harus dihindari sesuai dengan takarannya), *al-ḍarūrah tubiḥu al-mahzūrat* (situasi kedaruratan memungkinkan keharaman suatu perkara menjadi halal) dan kaidah *al-'ādat muḥakkamah* (adat kebiasaan dapat menjadi pertimbangan hukum).<sup>38</sup> Apa yang telah dijelaskan di atas menunjukkan bahwa kaidah-kaidah fikih berperan penting dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer agar tetap aktual dan mampu bermuara pada kemaslahatan umat.

### Ijtihad Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Nalar Kaidah Fikih

Metodologi ijtihad al-Qaraḍāwī mendapat banyak kritikan dari sebagian ulama yang tidak sependapat dengan pemikirannya. Salah satunya dan yang paling keras mengkritik datang dari kelompok tradisionalis-tektualis seperti Abu Khatib Fuad al-Sanhani. Ia berpendapat bahwa al-Qaraḍāwī telah mengabaikan dalil nash dalam setiap pembaharuan hukumnya hanya demi tujuan kemaslahatan yang menurutnya tidak valid.<sup>39</sup> Meski ada sebagian tokoh yang mengkritiknya, namun tak sedikit pula yang mengaguminya. Bahkan, al-Qaraḍāwī dianggap sebagai salah satu pembaharu hukum Islam di masa kontemporer saat ini. Pendapatnya bahwa para ulama harus berijtihad, baik dalam persoalan-persoalan lampau maupun baru, dengan alasan perkembangan realitas sosial yang semakin dinamis merupakan sebuah seruan dan gerakan pembaharuan dalam hukum Islam. Lebih

<sup>36</sup> Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), 204-225.

<sup>37</sup> Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, *Nazariyat al-Fiqh fi al-Islām*, (Bairut: al-Muassasah al-Jam'iyyah, 1997), 528.

<sup>38</sup> Yassar Mustafa. "Islam and the Four Principles of Medical Ethics." *Journal of Medical Ethics*, Vol. 40, No. 7 (2014), 480.

<sup>39</sup> Ron Shaham, "The Rhetoric of Legal Disputation: Neo-Ahl Al-Ḥadīth vs. Yūsuf Al-Qaraḍāwī." *Islamic Law and Society*, Vol. 22, No. 1/2 (2015), 114-41.

khusus saat ini, pembaharuan hukum Islam merupakan kebutuhan dasar mengingat perkembangan dan perubahan besar yang terjadi di dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat yang diakibatkan oleh perkembangan industri dan teknologi.<sup>40</sup>

Gerakan pembaharuan yang diserukan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī hanya terbatas pada ijtihad *juz'ī*, yakni ijtihad dalam sebuah kasus tertentu yang perlu reinterpretasi ulang dengan menggunakan metodologi ijtihad klasik yang telah teruji keberhasilannya. Al-Qaraḍāwī tetap berpandangan bahwa sangat sulit untuk melaksanakan ijtihad dengan menggunakan metodologi-metodologi baru yang belum pernah diuji keakuratan dan keberhasilannya.<sup>41</sup> Pandangan al-Qaraḍāwī ini tidak beda jauh dengan fikih sosial yang digagas oleh Sahal Mahfudz. Dalam gagasannya, Sahal Mahfudz berpandangan sangat penting untuk melakukan ijtihad ulang atas sebagian hukum fikih klasik yang dianggap tidak lagi relevan saat ini dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning dan pengembangan kaidah fikih (*al-qawāid al-fiqhiyyah*) dan ushul fikih (*al-qawāid al-uṣūliyyah*). Pengembangan kaidah fikih ini dilakukan dengan memperluas penggunaan kaidah tidak hanya dalam persoalan fikih individual yang menyangkut halal-haram, tetapi juga untuk memecahkan persoalan yang menyangkut kebijakan politik, ekonomi, kesehatan dan yang lainnya.<sup>42</sup> Penjelasan ini menunjukkan bahwa dalam upaya menjaga aktualisasi hukum Islam, al-Qaraḍāwī tetap menjadikan metodologi-metodologi klasik sebagai landasannya.

Atas dasar gerakan pembaharuan tersebut, al-Qaraḍāwī menawarkan beberapa konsep ijtihad yang relevan dengan problematika kontemporer: Pertama, ijtihad *intiqā'ī*, yakni ijtihad dengan mengkomparasikan beragam pendapat para ulama fikih klasik dan memilih yang paling bermaslahat dan sesuai dengan kaidah-kaidah fikih yang telah dihimpun oleh para ulama klasik. Terdapat tiga faktor yang membuat ijtihad *intiqā'ī* sangat dibutuhkan untuk menjaga aktualisasi hukum Islam yaitu: 1) Perubahan sosial dan politik saat ini, baik nasional maupun internasional. 2) Perkembangan ilmu pengetahuan yang tidak ditemukan pada masa klasik. 3) Keniscayaan dan kebutuhan zaman yang mengharuskan ulama mempertimbangkan realitas kekinian, kemudahan dan keringanan dalam persoalan-persoalan hukum.<sup>43</sup> Ketiga faktor ini memaksa ulama untuk memilih pendapat hukum yang paling mendekati kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan dari beragam pendapat hukum klasik yang ada.

Kedua, ijtihad *inshā'ī* yakni mengambil konklusi hukum baru dalam suatu permasalahan yang belum pernah diutarakan oleh ulama klasik baik permasalahan tersebut merupakan hal yang baru atau klasik. Konsep ini juga mencakup sebagian masalah klasik yang ulama-ulama kontemporer memiliki pendapat baru tentangnya yang belum pernah di dapat dari ulama-ulama klasik. Meski demikian, penetapan hukum dalam konsep ini tetap menggunakan metodologi ijtihad klasik yang telah teruji keberhasilannya seperti ushul fikih dan kaidah-kaidah fikih (*al-qawāid al-fiqhiyyah*).<sup>44</sup> Ketiga adalah perpaduan antara ijtihad *intiqā'ī* dan *inshā'ī* yakni memilih pendapat ulama terdahulu dalam suatu persoalan yang dipandang lebih sesuai dengan kemaslahatan (*maqāṣid al-syarī'ah*) dan yang paling dapat menghindari dari mafsadat, kemudian menambahkan unsur-unsur ijtihad baru di dalamnya. Ijtihad terakhir ini dianggap paling ideal dan relevan untuk diterapkan di masa kontemporer saat

<sup>40</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aulawiyāt: Dirāsah Jadidah fi Ḍau'ī al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 71-72.

<sup>41</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihad fi al-Sharī'ah* (Kuwait: Dār al-Qalm, 1996), 59-62.

<sup>42</sup> MA. Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), x-xiii.

<sup>43</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihad fi al-Sharī'ah*, 115-126.

<sup>44</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihad fi al-Sharī'ah*, 126-129.

ini.<sup>45</sup> Pandangan al-Qaraḍāwī ini memberikan peluang bagi para ulama untuk berijtihad pada masa kontemporer saat ini. Tidak hanya itu, al-Qaraḍāwī memberikan tuntunan dan pedoman dalam berijtihad sehingga dapat menjawab tantangan zaman dan menjadikan hukum islam itu tetap aktual dan senantiasa dinamis.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa ushul fikih dan kaidah-kaidah fikih memiliki peran penting dalam nalar fikih Yūsuf al-Qaraḍāwī, khususnya dalam ijtihad *inshā'ī*. Ketika ada permasalahan yang butuh adanya pembaharuan hukum, maka al-Qaraḍāwī menetapkan hukum dengan menggunakan metodologi ilmu ushul fikih dan kaidah-kaidah fikih yang menurutnya telah teruji keberhasilannya selama ini. Bahkan, al-Qaraḍāwī berpandangan bahwa penetapan hukum dalam persoalan-persoalan kontemporer dengan menggunakan metodologi ushul fikih dan kaidah-kaidah fikih merupakan fardu kifayah bagi para ulama.<sup>46</sup> Kesimpulan ini yang menjadi alasan Hashim Kamali berpandangan bahwa ijtihad al-Qaraḍāwī merupakan ijtihad yang berbasis kepada kemaslahatan dalam bingkai *maqāṣid al-syarī'ah* karena penggunaan kaidah-kaidah fikih di banyak fatwa kontemporer.<sup>47</sup> Seperti yang lumrah dipahami bahwa salah satu metode penetapan hukum yang dapat bermuara kepada pelestarian kemaslahatan adalah dengan penggunaan kaidah fikih, karena secara teoritis kaidah ini tidak dapat dipisahkan dari *maqāṣid al-syarī'ah*.

Dalam ijtihad al-Qaraḍāwī, kaidah-kaidah fikih yang asasi seperti *la ḍarara wa la ḍirāra* (jangan membahayakan diri sendiri dan orang lain) merupakan asas dasar yang semua dalil-dalil nash dibangun di atasnya, sehingga kaidah-kaidah ini bisa menjadi metodologi dasar dalam menafsirkan atau menkhususkan dalil-dalil nash (al-Qur'an dan sunnah) untuk mencapai kemaslahatan dan menolak kemafsadatan dan kesulitan yang bisa berubah seiring perkembangan zaman.<sup>48</sup> Hal ini mirip dengan metodologi ijtihad Najm al-Dīn al-Ṭūfī yang menjadikan kemaslahatan sebagai landasan utama dalam menentukan hukum.<sup>49</sup> Oleh karena itu, jika ada pertentangan antara dalil-dalil nash dengan kemaslahatan, maka yang harus didahulukan adalah kemaslahatan dengan mengabaikan makna esoterik nash tersebut. Meski demikian, al-Qaraḍāwī menjelaskan bahwa perpindahan dari makna esoterik nash dan mendahulukan kaidah fikih bukan merupakan pengabaian atas nash itu sendiri, melainkan bentuk perenungan mendalam terhadap makna eksoterik al-Qur'an dan sunnah untuk mencari konklusi hukum yang paling bermaslahat sebagaimana yang telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad ketika terdapat dua pilihan hukum yang berbeda. Pandangan al-Qaraḍāwī ini berangkat dari keyakinannya bahwa setiap nash al-Qur'an dan sunnah selalu memiliki makna eksoterik (batin) yang dapat menjadi kesimpulan umum dalam berbagai persoalan hukum setelahnya. Makna eksoterik tersebut yang pada akhirnya menjadi kaidah-kaidah fikih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*).<sup>50</sup> Dengan demikian, kaidah fikih dalam metodologi ijtihad al-Qaraḍāwī menjadi dasar berpaling dari makna eksoterik (*ẓāhir*) nash kepada pesan substantif dalil-dalil nash yang mendalam, baik dalil tersebut berupa al-Qur'an maupun sunnah.

Penggunaan kaidah-kaidah fikih dalam penentuan hukum dapat kita temukan ketika al-Qaraḍāwī membahas tentang persoalan pencemaran lingkungan (*fiqh al-bī'ah*) yang marak terjadi

<sup>45</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihad fi al-Sharī'ah*,

<sup>46</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Sharī'ah al-Islām Ṣāliḥatun li al-Taṭbīq fi Kulli Zamān wa Makān* (Kairo: Dār al-Shahwah, 1993), 131.

<sup>47</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Actualization (Taḥqīq) of the Higher Purposes (Maqāṣid) of Shariah* (London: International Institute of Islamic Thought, 2020), 20-24.

<sup>48</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Qawā'id al-Hākimah li Fiqh al-Mu'āmalah* (Doha: al-Majlis al-Aurabi lil Ifta' wa al-Buhūth, 2009), 4.

<sup>49</sup> Najm al-Din al-Tufi, *al-Ta'yīn fi Sharḥ al-Arba'in* (Bairut: Mu'assasah al-Rayyān, 1998), 55-56.

<sup>50</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Dīn fi 'Aṣr al-'Ilm* (Amman: Dār al-Furqān, 1996), 73-75.

saat ini. Al-Qaraḍāwī berpandangan bahwa pelestarian lingkungan merupakan kewajiban yang wajib dijaga oleh umat Islam di seluruh dunia. Salah satu pertimbangan hukum yang digunakan dalam mencari konklusi hukum dari persoalan pencemaran lingkungan adalah kaidah-kaidah fikih seperti kaidah pokok *la ḍarara wa la ḍirāra* (jangan membahayakan diri sendiri dan orang lain), *al-ḍarar yuzālu bi qadr al-ḥikmān* (kemudaratan harus dihilangkan sebisa mungkin), *yatahammalu al-ḍarar al-adnā li dafi al-ḍarar al-‘alā* (memilih kemudaratan yang paling ringan untuk menolak kemudaratan yang paling berat), *al-ḍarūrāt tubīhu al-mazūrāt* (situasi darurat dapat menghalalkan perkaranya yang haram) dan kaidah-kaidah cabang lainnya.<sup>51</sup> Dengan demikian, penjelasan di atas memberikan kesimpulan bahwa kaidah fikih dalam metodologi ijtihad Yūsuf al-Qaraḍāwī berperan dalam mengontrol dan mensistematisasi hukum Islam yang ditetapkan agar selalu bermuara pada kemaslahatan dalam bingkai *maqāshid al-syarī‘ah*. Hal ini mendukung pendapat Ron Shaham yang telah dijelaskan di atas bahwa al-Qaraḍāwī selalu menggunakan kaidah-kaidah fikih (*al-qawāid al-fiqhiyyah*) dalam merealisasikan kemaslahatan dalam setiap fatwanya, khususnya yang terkait dengan fikih realitas (*fiqh al-wāqī‘*).<sup>52</sup> Hal ini tidak jauh berbeda dengan metodologi ijtihad al-Qaraḍāwī dalam *fiqh al-aqalliyāt*. Al-Qaraḍāwī menjelaskan ada 41 kaidah-kaidah fikih yang bisa menjadi landasan dalam mengambil konklusi hukum dalam persoalan *fiqh al-aqalliyāt* sehingga dapat bermuara kepada kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan, di antaranya adalah:

1. *Al-umūr bi maqāsidihā*
2. *Al-‘ādat muḥakkamat*
3. *Dar’u al-mafṣadat aulā min jalbi al-maṣlaḥat*
4. *Al-mushaqqat tajlibu al-taysīr*
5. *Idhā ḍāqa al-amr ittasa’a*
6. *Al-aṣlu fi al-ashyā’i al-ibāḥah*
7. *Al-aṣlu fi al-‘ādiyāt wa al-mu’āmalat al-nazar ila al-‘ilali wa al-maṣāliḥ*
8. *Al-Yaqīn la yazūlu bi al-shak*<sup>53</sup>

Peran kaidah fikih dalam metodologi ijtihad al-Qaraḍāwī turut mempengaruhi corak pemikiran hukumnya yang moderat. Moderatisme yang dimaksud di sini adalah keseimbangan antara tekstualitas dan rasionalitas dalam menetapkan konklusi hukum sebuah persoalan. Seperti yang telah dijelaskan di atas, bahwa dalam metodologi ijtihadnya, al-Qaraḍāwī memilih menggunakan dalil-dalil nash dan kaidah-kaidah fikih secara seimbang dan proporsional demi mencapai kemaslahatan yang sejati. Oleh karena itu, al-Qaraḍāwī mengkritik kelompok yang disebut *al-zahiriyyah al-judud* (neo-tekstualis) yang selalu mengedepankan nash sehingga mengabaikan pertimbangan kemaslahatan dan kelompok *al-mu’aṭṭilah al-judud* (neo-liberalis) yang selalu mendahulukan teori-teori kemaslahatan sehingga mengabaikan pesan-pesan nash.<sup>54</sup> Hal ini mendukung penelitian Sagi Polka yang menjelaskan bahwa corak pemikiran fikih al-Qaraḍāwī lebih cenderung pada corak *wasatiyyah* (moderat) daripada tekstualis maupun rasionalis.<sup>55</sup> Bahkan kecenderungan pada metodologi yang moderat tersebut

<sup>51</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ri’āyah al-Bī‘ah fi Sharī‘ah al-Islām* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001), 40-42.

<sup>52</sup> Ron Shaham, “Legal Maxims (*qawāid fiqhiyya*) in Yūsuf al-Qaraḍāwī’s Jurisprudence and Fatwas,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 140, No. 2 (2020), 435-453.

<sup>53</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 42-44.

<sup>54</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsāt fi Fiqh Maqāshid al-Sharī‘ah*, 43-123.

<sup>55</sup> Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī*, 80-102.

juga dapat ditemukan dalam fatwa-fatwanya terkait dengan persoalan hukum masyarakat muslim minoritas dalam kitab *fiqh al-aqalliyāt*. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika sebagian peneliti berpendapat bahwa mayoritas fatwa yang diterbitkan oleh berbagai lembaga di Eropa merupakan pengaruh dari pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī.<sup>56</sup> Hal ini semakin memperjelas peran penting kaidah fikih dalam metodologi ijtihad Yūsuf al-Qaraḍāwī. Mayoritas fatwa-fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī banyak dilandasi dengan nalar kaidah fikih seperti fatwa-fatwa yang terkumpul dalam buku *fiqh al-aqalliyāt*.

### Fatwa-Fatwa Yūsuf Al-Qaraḍāwī dalam *Fiqh al-Aqalliyāt*

Yūsuf al-Qaraḍāwī memiliki beberapa fatwa terkait dengan persoalan kehidupan sosial-budaya dan politik masyarakat muslim minoritas. Fatwa-fatwa tersebut terhimpun dalam bukunya yang berjudul *fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah* yang terbit pada tahun 2001 silam. Fatwa-fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī ini berawal dari pengaduan berbagai masalah hukum yang dihadapi oleh warga Muslim di negara-negara Barat. Pembahasan ini membatasi pada tiga fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī terkait *fiqh al-aqalliyāt* yakni fatwa tentang shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari dan setelah waktu ashar, fatwa tentang non-muslim mewarisi anaknya yang muslim dan fatwa tentang memberi ucapan selamat atas hari raya non-muslim:

#### 1. Fatwa Shalat Jum'at Sebelum Tergelincirnya Matahari dan Setelah Shalat Ashar.

Fatwa al-Qaraḍāwī tentang shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari dan setelah shalat Ashar merupakan jawaban atas pertanyaan hukum yang disampaikan oleh sebagian umat Islam di negara-negara Barat. Mayoritas ulama klasik berpendapat bahwa waktu shalat Jum'at adalah waktu shalat dzuhur, yakni dari tergelincirnya matahari sampai samanya suatu bayangan dengan benda tersebut.<sup>57</sup> Warga Muslim di negara-negara Barat merasa kesulitan untuk melaksanakan shalat Jum'at pada waktu yang telah ditentukan tersebut karena di sebagian daerah mengalami musim panas yang ekstrim dan tidak adanya waktu yang disediakan pihak sekolah atau tempat bekerja untuk melaksanakan ibadah shalat Jum'at. Hal ini menjadi dilema bagi umat Muslim di negara-negara Barat. Di satu sisi, mereka ingin tetap menjalankan ibadah keagamaannya, sedangkan di sisi yang lain ada tuntutan dari pihak sekolah dan tempat di mana mereka berkerja untuk tetap masuk sebagaimana hari-hari lainnya.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menjawab dengan mengawali pendapat mayoritas para ulama yang berpendapat bahwa waktu shalat Jum'at adalah waktu shalat dzuhur yakni dimulai dari tergelincirnya matahari sampai samanya ukuran bayangan suatu benda dengan benda itu sendiri.<sup>58</sup> Waktu shalat Jum'at tersebut adalah waktu yang biasa digunakan oleh hampir seluruh umat Islam di seluruh dunia. Meski demikian, menurut al-Qaraḍāwī ada pendapat dari mazhab Hanabilah yang menjelaskan bahwa shalat Jum'at bisa dilaksanakan pada awal waktu shalat 'īd (hari raya) yakni setengah jam atau seperempat jam setelah terbitnya matahari sampai batas waktu shalat dzuhur dan pendapat mazhab Malikiyyah yang memperpanjang waktu shalat Jum'at selagi matahari belum terbenamnya. Dua pendapat ini berdasarkan kepada sunnah Nabi yang diriwayatkan Jābir bin 'Abdullah bahwa Nabi pernah shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari dan ijma' para sahabat yang juga sering

<sup>56</sup> Alexandre Caeiro, "The Making of the Fatwa: The Production of Islamic Legal Expertise in Europe." *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, Vol. 56, No. 155 (2011): 81-100.

<sup>57</sup> Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Vol. 2, 272.

<sup>58</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 72.

melakukan shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari.<sup>59</sup> Dalam konteks persoalan yang dihadapi oleh warga muslim minoritas di negara-negara Barat, Yūsuf al-Qaraḍāwī lebih mengunggulkan pendapat mazhab Hanabilah dan Malikiyyah tersebut untuk dijadikan sosuli hukum, namun dengan catatan adanya kondisi darurat dan kesulitan yang mengharuskan umat Islam melaksanakan shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari atau pada sore hari.<sup>60</sup> Sebagian dari kondisi darurat tersebut adalah cuaca panas yang ekstrim di sebagian daerah dan tidak ada waktu yang berikan oleh pihak sekolah atau tempat bekerja untuk melaksanakan shalat Jum'at pada waktu yang telah disepakati oleh mayoritas ulama di atas.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menggunakan ijtihad *intiḳā'i* dalam fatwa di atas. Hal ini dapat dipahami dari upayanya mengkomparasikan beragam pendapat para ulama tentang waktu shalat Jum'at dan memilih yang paling bermaslahat. Adapun alasan pemilihan pendapat mazhab Hanabilah dan Malikiyyah sebagai pendapat yang paling bermaslahat bagi warga muslim minoritas adalah kesesuaiannya dengan nilai esensi kaidah-kaidah fikih seperti *al-ḍarūrat tubīhu al-mahzūrat* (situasi kedaruratan memungkinkan keharaman suatu perkara menjadi halal) dan *al-mushaqqah tajlibu al-taysīr* (kesulitan dapat membawa kepada kemudahan). Kemudahan dan kedaruratan menjadi pertimbangan dasar Yūsuf al-Qaraḍāwī memilih pendapat sebagian ulama Hanabilah dan Malikiyyah yang memperbolehkan shalat Jum'at di luar waktu yang disepakati oleh mayoritas ulama. Bagi al-Qaraḍāwī, salah satu kemaslahatan utama dari hukum Islam adalah kemudahan (*al-taysīr*) yang dapat dicapai dengan memilih solusi hukum yang paling ringan di antara berbagai hukum yang ada.<sup>61</sup> Dalam hukum Islam, ada delapan kondisi yang menjadi alasan keringanan dalam agama, yakni perjalanan (*al-safar*), sakit (*al-mard*), terpaksa (*al-ikrah*), lupa (*al-nisyān*), ketidaktahuan (*al-jahl*), kesulitan (*al-'asr*) kebolehan (*umum al-balwa*), dan kekurangmampuan bertindak hukum (*al-naqṣ*).<sup>62</sup> Dalam fatwa ini, terlihat jelas bahwa kaidah-kaidah fikih menjadi prinsip umum bagi Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam memilih pendapat ulama tentang waktu shalat Jum'at yang paling bermaslahat sesuai dengan kondisi warga muslim minoritas di negara-negara Barat.

## 2. Fatwa Muslim Menerima Warisan dari Keluarganya yang Non-Muslim

Fatwa ini dikeluarkan untuk menjawab pertanyaan dari sebagian warga di negara Britania yang baru memeluk Islam, sedangkan di sisi lain orang tua mereka tetap dalam agama asalnya.<sup>63</sup> Hal ini menimbulkan persoalan hukum ketika orang tuanya meninggal dunia dan meninggalkan harta warisan yang tidak sedikit. Apakah dia bisa menerima warisan dari orang tuanya yang non-muslim sedangkan dia telah memeluk agama Islam? Jika menggunakan pendapat mayoritas ulama fikih, maka hukumnya haram karena perbedaan agama yang dianut menjadi penghalang seseorang dapat menerima warisan dari keluarganya.<sup>64</sup> Pendapat mayoritas ulama fikih ini berdasarkan kepada makna *zāhir* dari hadis Nabi “*Orang Muslim tidak boleh menerima waris dari orang kafir, tidak pula orang kafir dari orang Muslim*”. Menurut mayoritas ulama, hadis ini memiliki hukum yang jelas dan *qath'i*

<sup>59</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 74.

<sup>60</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 75.

<sup>61</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Taysīr al-Fiqh lil Muslim al-Mu'āsir fi Dau'i al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), 24.

<sup>62</sup> Muḥammad Bakar Ismā'il, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah bayna al-Aṣālah wa al-Taujīh* (Kairo: Dār al-Manār, 2009), 81-83.

<sup>63</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 126.

<sup>64</sup> Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, Vol. 8, 254-255.

berupa larangan bagi seorang Muslim untuk menerima warisan dari anggota keluarganya yang non-Muslim, begitu juga sebaliknya.<sup>65</sup> Dengan demikian, mayoritas ulama sepakat bahwa perbedaan agama menjadi penghalang waris bersifat mutlak dan tidak bisa dikecualikan.

Fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī menjelaskan pendapat lain yang diriwayatkan oleh sahabat Umar, Mu'ādh dan Mu'āwiyah yang memperbolehkan seorang Muslim menerima warisan dari keluarganya yang non-Muslim. Yūsuf al-Qaraḍāwī memilih pendapat ini meski bukan pendapat mayoritas ulama dengan pertimbangan bahwa perbedaan agama bukan penghalang terhadap kebaikan atau manfaat yang datang kepada seorang Muslim. Dengan kebaikan dan manfaat yang diterima tersebut, seseorang Muslim dapat mentauhidkan Allah, mentaati-Nya dan membantu agama-Nya.<sup>66</sup> Terkait hadis yang menjelaskan larangan bagi Muslim menerima warisan dari keluarganya yang non-Muslim dan menjadi dasar pendapat mayoritas ulama di atas, al-Qaraḍāwī mengkhususkannya hanya kepada non-Muslim *ḥarbī*, yakni mereka yang memusuhi dan memerangi Islam.<sup>67</sup>

Pertimbangan al-Qaraḍāwī dalam fatwa ini berdasarkan kaidah fikih *al-umūr bi maqāsidihā* (status hukum setiap perkara tergantung pada niat dan tujuannya). Niat dan tujuan menempati peranan penting dalam segala aspek ilmu fikih karena ia merupakan dasar dalam amal dan pekerjaan seseorang. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ada kaidah lain yang merupakan cabang dari kaidah di atas berupa *lā thawāb wa lā 'iqāb illa bi al-niyāt* (tidak ada pahala yang diberikan dan siksaan yang dijatuhkan kepada seseorang kecuali atas dasar niat dan tujuan seseorang tersebut). Atas dasar kaidah ini, al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa tidak tepat jika mengharamkan seseorang Muslim menerima warisan keluarganya yang non-Muslim secara mutlak.<sup>68</sup> Dengan demikian, bagi al-Qaraḍāwī, prinsip dasar hukum mengenai harta adalah tujuan penggunaannya. Jika pemerintah membolehkan mereka untuk memiliki harta atau warisan yang bisa digunakan untuk beribadah dan menyiarkan agama Allah, maka hukum penerimaan warisan tersebut menjadi tidak haram.

Pertimbangan lain yang membuat al-Qaraḍāwī mengunggulkan pendapat ini daripada pendapat mayoritas ulama yang mengharamkan warisan dari non-Muslim secara mutlak didasari pada kaidah fikih *al-aṣlu fi al-'ādiyāt wa al-mu'āmalat al-naẓar ila al-'ilali wa al-maṣāliḥ*. Kaidah ini menjelaskan bahwa hukum asal dari hal-hal umum dalam muamalah (termasuk waris) didasarkan kepada 'illat dan kemaslahatan yang didapatkan.<sup>69</sup> Al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa 'illat dari masalah waris adalah semangat untuk saling tolong-menolong, bukan persamaan agama. Pendapat ini berangkat dari kenyataan bahwa Islam mengajarkan dan menganjurkan kepada umat Islam untuk menolong dan menjaga warga non-Muslim (*ahl dhimmah*), oleh karena itu umat Islam menerima warisan dari mereka.<sup>70</sup> Dalam ushul fikih, terdapat kaidah yang tidak jauh berbeda dengan kaidah di atas, yakni kaidah *al-ḥukmu yadūru ma'a illatihi wujudah wa 'adaman* yang artinya hukum sebuah perkara tergantung ada atau tidaknya 'illat yang melandasinya. Dengan demikian, 'illat memiliki peran yang penting dalam penentuan hukum sebuah masalah.

Penjelasan tentang fatwa ini menunjukkan hal yang sama dengan fatwa tentang shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari dan setelah shalat Ashar. Dalam fatwa terkait waris ini, Al-Qaraḍāwī

<sup>65</sup> Ali al-Ṣābūnī, *Pembagian Waris Menurut Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 42.

<sup>66</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 128.

<sup>67</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 129.

<sup>68</sup> Ṣāliḥ bin Ghānim al-Sadlan, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, 53.

<sup>69</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 128.

<sup>70</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 129.

menjadikan dua kaidah fikih yang telah dijelaskan di atas sebagai landasan awal dalam memilih dan/atau mengunggulkan pendapat sebagian ulama yang dianggapnya lebih bermaslahat bagi warga Muslim minoritas, meskipun pendapat tersebut bukan pendapat mayoritas para ulama, baik klasik maupun kontemporer.

### 3. Fatwa Memberi Ucapan Selamat atas Hari Raya Non-Muslim

Fatwa ini sebagai jawaban atas pertanyaan seorang Muslim di Jerman yang bertanya tentang hukum memberikan ucapan selamat Hari Raya kepada para tetangga dan sahabatnya yang non-Muslim. Hal ini menimbulkan persoalan yang dilematis bagi kebanyakan warga Muslim di negara-negara Barat yang bertetangga dan berteman dengan warga non-Muslim. Dalam tradisi di negara-negara Barat, sikap toleransi beragama dalam hubungan sosial dipraktekkan salah satunya dalam bentuk ucapan selamat atas Hari Raya dan hari besar keagamaan lainnya. Oleh karena itu, seringkali warga Muslim minoritas di negara-negara Barat menerima ucapan selamat ketika Hari Raya ataupun hari keagamaan Islam lainnya dari tetangga dan sahabat-sahabatnya yang non-Muslim. Hal ini menimbulkan rasa hutang budi secara sosial kepada mereka. Warga Muslim merasa tidak pantas jika tidak membalas kebaikan sosial mereka dengan mengucapkan selamat atas Hari Raya dan hari besar keagamaan warga non-Muslim tersebut.<sup>71</sup> Namun di sisi lainnya, terdapat pendapat mayoritas ulama klasik yang melarang seorang Muslim mengucapkan selamat atas hari-hari besar keagamaan orang non-Muslim.<sup>72</sup> Pertanyaan ini diajukan dalam konteks sosial seperti yang telah dijelaskan di atas tersebut.

Yūsuf al-Qaraḍāwī mengawali fatwa terkait persoalan ini dengan penjelasan tentang aturan dasar perhubungan antara Muslim dan non-Muslim. Syari'at memerintahkan untuk berlaku baik terhadap warga non-Muslim yang berdamai (*al-dhimmi*). Menurut al-Qaraḍāwī, perintah ini dapat dipahami dari ayat 8 dan 9 surat al-Mumtahanah sebagai berikut:

*"Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim."*<sup>73</sup>

Berdasarkan ayat di atas, al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa al-Qur'an menuntut umat Islam untuk berhubungan sosial secara baik dan adil terhadap golongan non-Muslim yang berdamai dan tidak memerangi umat Islam (*al-dhimmi*).<sup>74</sup> Dengan demikian, hubungan sosial dengan tetangga dan sahabat non-Muslim harus dilaksanakan dengan mengedepankan kebaikan dan keadilan.

Al-Qaraḍāwī berpandangan bahwa keharusan berhubungan sosial secara baik dan adil tidak hanya dikhususkan ketika umat Islam bergaul sesama umat Islam saja, tetapi juga umat agama lainnya. Hal ini berdasarkan penggunaan kata "manusia" dalam hadis di atas yang bersifat umum.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 145.

<sup>72</sup> Nurhadi, *Muslim's Attendance at Christmas Celebration: A Study on the Fatwa of the Council of Indonesian 'Ulama* (paper tidak diterbitkan, 1998), 35.

<sup>73</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Diponegoro, 2008), 257.

<sup>74</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-'Aqalliyāt al-Muslimah*, 146.

<sup>75</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-'Aqalliyāt al-Muslimah*, 149.

Salah satu bentuk hubungan sosial yang paling sederhana adalah kerelaan untuk memberi ucapan selamat atas hari-hari besar keagamaan para tetangga dan sahabat yang non-Muslim. Atas dasar argumen tersebut, al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa tidak ada halangan bagi seorang Muslim untuk memberi ucapan selamat atas Hari Raya tetangga dan sahabatnya yang non-Muslim. Apabila mereka memberi ucapan selamat atas Hari Raya umat Islam, maka diperintahkan pula bagi umat Islam untuk membalas kebaikannya dengan memberi ucapan selamat atas Hari Raya mereka. Hal tersebut tidak dilarang selama tidak mengandung lambang dan ucapan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip keimanan Islam.<sup>76</sup>

Fatwa al-Qaraḍāwī ini berbeda dengan pendapat mayoritas ulama fikih klasik yang berpendapat keharaman memberi ucapan selamat (*tahni'ah*) atas Hari Raya dan hari besar keagamaan umat lain. Mayoritas ulama fikih klasik berpandangan bahwa pemberian ucapan selamat atas Hari Raya non-Muslim merupakan bentuk lain dari sikap setuju atas keyakinan-keyakinan mereka.<sup>77</sup> Dengan demikian, pengharaman mayoritas ulama klasik atas pemberian ucapan selamat tersebut berdasarkan pada *'illat* (alasan hukum) adanya persetujuan atas keyakinan-keyakinan mereka, khususnya yang berkaitan dengan hari besar keagamaannya. Oleh karena itu, bagi al-Qaraḍāwī, pendapat mayoritas ulama klasik di atas memiliki ruang budaya yang berbeda. Mayoritas ulama klasik menetapkan keharaman memberi ucapan selamat atas Hari Raya non-Muslim berdasarkan realitas sosial-budaya yang berkembang pada zaman tersebut.

Al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa *'illat* pengharaman tersebut telah berubah sesuai dengan realitas sosial yang berkembang saat ini. Oleh karena itu, memberi ucapan selamat atas Hari Raya non-Muslim menjadi tidak haram. Saat ini, memberi ucapan selamat (*tahni'ah*) tersebut menjadi kebutuhan berdasarkan realitas sosial di mana umat Islam tidak bisa menghindar untuk tidak berhubungan dengan orang non-muslim. Tidak sedikit umat non-Muslim menjadi pengajar bagi umat Islam dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, dakwah Islam berkembang dengan keharusan untuk lebih dekat dengan massa dan perlunya menampakkan Islam dengan sikap yang ramah, damai, penuh kasih dan sayang dengan memberi kabar gembira bukan ancaman.<sup>78</sup> Realitas sosial ini menjadi *'illat* kebolehan pengucapan selamat (*tahni'ah*) atas Hari Raya non-Muslim untuk zaman modern saat ini.

Fatwa ini tidak menyertakan kaidah-kaidah fikih sebagai salah satu argumennya. Meski demikian, bukan berarti al-Qaraḍāwī sama sekali tidak menggunakan kaidah-kaidah fikih dalam kerangka penetapan hukumnya. Penjelasan tentang argumen fatwa di atas, secara tersirat menunjukkan bahwa al-Qaraḍāwī menjadikan kaidah-kaidah fikih sebagai kerangka dasar menetapkan hukum kebolehan memberi ucapan selamat atas Hari Raya non-Muslim. Kaidah fikih yang sesuai dengan apa yang ditetapkan oleh al-Qaraḍāwī adalah kaidah *al-umūr bi maqāsidihā* yang menjelaskan bahwa tujuan dan niat seorang hamba menjadi tolak ukur penilaian dalam hukum Islam.<sup>79</sup> Fatwa ini juga sesuai dengan kaidah fikih *al-'ādat muḥakkamat* yang menjelaskan bahwa tradisi dan adat-istiadat bisa menjadi dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum. Fatwa ini, secara tersirat, menjadi kerangka dasar bagi al-Qaraḍāwī dalam menjelaskan tentang kebolehan memberi ucapan selamat atas Hari Raya non-Muslim karena faktor sosial-budaya saat ini yang semakin mendekatkan hubungan antara

<sup>76</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-'Aqalliyāt al-Muslimah*, 149.

<sup>77</sup> Aḥmad Ibn Taimiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣḥāb al-Jahīm*, Vol. 2 (Riyāḍ: Dār Ishbiliyā, 1998), 47.

<sup>78</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-'Aqalliyāt al-Muslimah*, 150.

<sup>79</sup> Ṣāliḥ bin Ghānim al-Sadlan, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, 41.

Muslim dan non-Muslim dalam dunia sosial, pendidikan dan lainnya. Bagi al-Qaraḍāwī, realitas sosial ini telah sesuai dengan syarat sebuah adat bisa menjadi dasar penetapan hukum, yakni harus bersifat kebiasaan dan tidak bertentangan dengan ketentuan al-Qur'an dan sunnah yang *qaṭ'ī* (pasti).<sup>80</sup> Dengan demikian, perbedaan realitas sosial ini menjadi dasar pertimbangan al-Qaraḍāwī berbeda pendapat dengan mayoritas ulama klasik yang menetapkan keharaman memberi ucapan selamat atas Hari Raya non-Muslim.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa meskipun al-Qaraḍāwī tidak menjelaskan tentang kaidah fikih dalam argumennya, namun secara substansial argumen-argumennya tersebut sesuai dan tidak bertentangan dengan prinsip kaidah-kaidah fikih. Bahkan perbedaan pendapat al-Qaraḍāwī dengan mayoritas ulama juga sejatinya didasari kepada kaidah-kaidah fikih.

## Penutup

Kaidah fikih merupakan nilai universal yang disimpulkan dari berbagai hukum syari'at sehingga kaidah ini bisa digunakan sebagai dasar pijakan dalam menetapkan hukum baru yang memiliki 'illat (alasan hukum) sejenis. Oleh karena itu, kaidah fikih memiliki peran penting dalam menjaga hukum Islam tetap aktual di tengah perkembangan realitas sosial yang ada. Penelitian ini menunjukkan bahwa kaidah fikih dalam metodologi ijtihad Yūsuf al-Qaraḍāwī berperan dalam mengontrol dan mensistematisasi hukum dalam *fiqh al-aqalliyāt*, agar selalu bermuara pada kemaslahatan dalam bentuk kemudahan dan menghindari kesulitan. Hal tersebut dapat dipahami dalam tiga fatwa yang telah dibahas dan menunjukkan bahwa al-Qaraḍāwī menjadikan kaidah fikih sebagai teori dasar dalam memilih salah satu pendapat ulama untuk kemudian ditetapkan dalam persoalan-persoalan *fiqh al-aqalliyāt*. Dengan demikian, kemudahan dan menghindari kesulitan merupakan prinsip utama dalam menetapkan hukum dalam berbagai persoalan, khususnya *fiqh al-aqalliyāt*. Al-Qaraḍāwī berpandangan hal tersebut bisa tercapai dengan menjadikan kaidah-kaidah fikih sebagai kerangka dasar dalam menetapkan hukum Islam. Kesimpulan ini selaras dan sesuai dengan penelitian-penelitian tentang fatwa al-Qaraḍāwī lainnya yang menyimpulkan peran penting kaidah fikih dalam nalar pemikiran hukum al-Qaraḍāwī sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

## Daftar Pustaka

- 'Atiyyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥwa Fiqh Jadīd li al-Aqalliyāt*. Kairo: Dār al-Salām, 2007.
- 'Audah, 'Abd al-Qādir. *al-Tashrī' al-Jinā'i al-Islāmī Muqāranan bi al-Qanūn al-Waḍ'i*. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2005.
- Alwani, Taha Jabir al. *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*. London: the International Institute of Islamic Thought, 2003.
- Auda, Jasser. *Maqāsid Al-syarī'ah as Philosophy of Islamic Law*. London: the International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Azizy, A. Qodri. *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sainifik-Modern*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

<sup>80</sup> Ṣāliḥ bin Ghānim al-Sadlan, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, 352-362.

- Belhaj, Abdessamad. "Minority Fiqh as Deliberative Ijtihād: Legal Theory and Practice." dalam *Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West*, diedit oleh Shah Zulfiqar Ali, 49-72. London: Washington: International Institute of Islamic Thought, 2014.
- Caeiro, Alexandre. "The Making of the Fatwa: The Production of Islamic Legal Expertise in Europe." *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, Vol. 56, No. 155, 2011.
- Fishman, Shamaï. *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington: Hudson Institute, 2006.
- Fleischmann, Fenella. "Identity Conflict and Compatibility: A Comparison of Muslim Minorities in Five European Cities", *Political Psychology*, Vol. 37, No. 4. 2016.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hellyer, H. A. *Muslims of Europe: The Other Europeans*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Imām, Muḥammad Kamāl al-Dīn. *Naẓariyat al-Fiqh fī al-Islām*. Bairut: al-Muassasah al-Jam'iyyah, 1997.
- Ismā'il, Muḥammad Bakar. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah bayna al-Aṣālah wa al-Taujih*. Kairo: Dār al-Manār, 2009.
- Jauziyyah, Ibn al-Qayyim al-. *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*. Jilid 1. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, t.t.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shariah*. London: International Institute of Islamic Thought, 2020.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Legal Maxims and Other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence." *Arab Law Quarterly*, Vol. 20, No. 1, 2006.
- Kementerian Agama R.I. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: CV Diponegoro, 2008.
- Kettani, Muhammed Ali. *Muslim Minorities in the World Today* (London. : Mansell for Institute of Muslim Minority Affairs, 1986.
- Layish, Aharon. "Islamic Law in the Modern World: Nationalization, Islamization, Reinstatement," *Islamic Law and Society*, Vol. 21, No. 23, 2014.
- Mahfudh, MA. Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Majelis Ulama Indonesia. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga, 2011.
- March, Andrew F. "Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the Jurisprudence of Muslim Minorities Discourse," *Islamic Law and Society*, Vol. 16, No. 1, 2009.
- Maulidi. "Metodologi Ijtihad Fikih Kontemporer," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 8, No. 1, 2014.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep Pendekatan*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Mohammed, Khaleel. "The Islamic Law Maxims." *Islamic Studies*, Vol. 44, No. 2, 2005.
- Musa, Khadiga. "Legal Maxims as a Genre of Islamic Law: Origins, Development and Significance of Al-Qawā'id Al-Fiqhiyya." *Islamic Law and Society*, Vol. 21, No. 4. 2014.
- Mustafa. Yassar. "Islam and the Four Principles of Medical Ethics." *Journal of Medical Ethics*, Vol. 40, No. 7, 2014.
- Nurhadi. *Muslim's Attendance at Christmas Celebration: A Study on the Fatwa of the Council of Indonesian*

- 'Ulama. paper tidak diterbitkan, 1998.
- Polka, Sagi. *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī: Spiritual Mentor of Wasati Salafism*. New York: Syracuse University Press, 2019.
- Qādir, Khālīd Muḥammad 'Abd al-. *Min Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*. Qatar: Wazarah al-Auqāf wa al-Shu'ūn, 1998.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah Ḥayat al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujtama'āt al-Ukhrā*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Fi Fiqh al-Aulawiyāt: Dirāsah Jadīdah fi Ḍau'i al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Sharī'ah al-Islām Ṣāliḥatun li al-Taṭbīq fi Kulli Zamān wa Makān*. Kairo: Dār al-Shahwah, 1993.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *al-Qawā'id al-Ḥākimah li Fiqh al-Mu'āmalah*. Doha: al-Majlis al-Aurubi lil Ifta' wa al-Buhūth, 2009.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *al-Dīn fi 'Aṣr al-'Ilm*. Amman: Dār al-Furqān, 1996.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Taysīr al-Fiqh lil Muslim al-Mu'āṣir fi Ḍau'i al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Ri'āyah al-Bī'ah fi Sharī'ah al-Islām*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *al-Ijtihad fi al-syarī'ah*. Kuwait: Dār al-Qalm, 1996.
- Ramīlī, 'Abd al-Ḥākim al-. *Taghayyur al-Fatāwa bi Taghayyur al-Ijtihad*. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2008.
- Raysūnī, Aḥmad. *Madkhal ilā Maqāṣid al-syarī'ah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Roach, Kent. "National Security, Multiculturalism and Muslim Minorities," *Singapore Journal of Legal Studies* (2006), 405-438.
- Ṣābūnī, Ali al-. *Pembagian Waris Menurut Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Sadlan, Ṣāliḥ bin Ghānim al-. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa Ma Tafarragha 'Anha*. Riyadh: Dār Balnasih, 1997.
- Shaham, Ron. *Rethinking Islamic Legal Modernism: the Theaching of Yusul al-Qaraḍāwī*. Leiden: Brill Publisher, 2018.
- Shaham, Ron. "Legal Maxims (qawā'id fiqhiyya) in Yūsuf al-Qaraḍāwī's Jurisprudence and Fatwas," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 140, No. 2 (2020), 435-453.
- Shaham, Ron. "The Rhetoric of Legal Disputation: Neo-Ahl al-Ḥadith vs Yūsuf al-Qaraḍāwī," *Islamic Law and Society*, Vol. 22, No. 1/2 (2015), 114-136.
- Shavit, Uriya. "The Wasatī and Salafī Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities," *Islamic Law and Society*, Vol 19, No. 4 (2012), 416-457.
- Subkī, Tāj al-Dīn al-. *al-Ashbāh wa al-Naḍā'ir*. Vol. 1. Bairut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1991.
- Suyūṭī, Jalal al-Dīn as-. *Ikhtilāf al-Madhāhib*. Kairo: Dār al-'Itisham, 2002.
- Taimiyyah, Aḥmad Ibn. *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣḥāb al-Jahīm*. Vol. 2. Riyāḍ: Dār Ishbiliyā, 1998.

- Tufi, Najm al-Din al-. *al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'īn*. Bairut: Mu'assasah al-Rayyān, 1998.
- Uras, Ogus. "A Great Challenge for the European Integration: Muslim Minorities", *Perception*, Vol. 13, No. 1 (2008), 19-32.
- Yahya, Muḥammad Ḥasan Abū. *al-Ikhtilāf wa Asbābuhu Laday 'Ulamā al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Ammān: Dār Yafa al-'Ilmiyyah, 2011.
- Zakariya, Luqman. "Legal Maxims and Islamic Financial Transactions: A Case Study of Mortgage Contracts and the Dilemma for Muslims in Britain." *Arab Law Quarterly*, Vol. 26, No. 3 (2012), 255-85.
- Zuhailī, Muḥammad al-. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbiqatuha fī al-Madhāhib al-Arba'ah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2006.
- Zuhailī, Wahbah al-. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Vol. 1. Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

