

Prof. HM. HASBALLAH THAIB, Ph.D
DR.H. ZAMAKHSYARI BIN HASBALLAH THAIB, Lc., MA

KAPITA SELEKTA
KASUS-KASUS KONTEMPORER
DALAM TIMBANGAN FIQH ISLAM



MAWANGSA

UNDHAR PRESS

KAPITA SELEKTA
KASUS – KASUS KONTEMPORER
DALAM TIMBANGAN FIQH ISLAM

-

KAPITA SELEKTA
KASUS – KASUS KONTEMPORER
DALAM TIMBANGAN FIQH ISLAM

Prof. HM. Hasballah Thaib, Ph.D
Dr. H.Zamakhsyari Bin Hasballah Thaib, Lc., MA



UNDHAR PRESS

2018

KAPITA SELEKTA
KASUS-KASUS KONTEMPORER
DALAM TIMBANGAN FIQH ISLAM

Penulis: Prof. HM. Hasballah Thaib, Ph.D
Dr. H. Zamakhsyari Bin Hasballah Thaib, Lc., MA

Copyright© 2018, pada penulis
Hak Cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Penata letak: Vina Annisa, ST
Perancang Sampul: UNDHAR art

Diterbitkan oleh:
UNDHAR PRESS

Jl. Kol. Yos Sudarso, No. 224 Medan
Telp. (061) 6635682 – 6613783. Faks (061) 6615190
E-mai: undharpress@dharmawangsa.ac.id
Contact person: 081362494090

Cetakan pertama: April 2018

ISBN: _____

Dilarang memperbanyak, menyalin, merekam sebagian
Atau seluruh bagian buku ini dalam bahasa atau
bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit atau penulis

KATA PENGANTAR PENULIS

Segala puji bagi Allah *subhanahu wa ta'ala* yang telah mengutus kekasih-Nya Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* untuk mengeluarkan umat manusia dari kegelapan menuju alam terang benderang dengan iman, islam dan ihsan. Shalawat beserta salam senantiasa tercurah kepada junjungan alam Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* yang menyelamatkan umat manusia dengan risalahnya dari segala bentuk kesesatan dan kehinaan, juga kepada keluarganya, sahabatnya, dan semua yang mengikuti ajarannya hingga hari pembalasan nanti, wa ba'du.

Kebutuhan umat manusia selalu berkembang dan berubah secara cepat, karenanya problematika yang dihadapi juga terus diperbaharui dan bertambah seiring dengan berputarnya roda kehidupan.

Allah *subhanahu wa ta'ala* telah memberikan kepada para hamba-Nya suatu manhaj yang komperhensif, yang mampu memenuhi dan memberikan solusi terhadap problematika yang muncul, yang terhimpun ajaran pokoknya dalam al-Qur'an dan ketentuan teknisnya dalam sunnah Nabi.

Banyak permasalahan yang baru muncul di masa kini yang tidak pernah dihadapi oleh para generasi sebelumnya. Tidak jarang banyak dari umat Islam yang bertanya kepada para ulama terkait

hukum dan solusi dari beragam problematika yang ada.

Buku “*Kapita Selektta Kasus–Kasus Kontemporer Dalam Timbangan Fiqh Islam*” ini hadir untuk ikut memberikan sumbangsih menjawab beragam persoalan yang sering ditanyakan itu dengan pemaparan yang berlandaskan ajaran al-Qur’an dan Sunnah Nabi.

Kasus-kasus kontemporer dalam beragam bidang dan aspek kehidupan dibahas dalam buku ini, mulai dari yang terkait dengan ibadah, mu’amalah, keluarga, kedokteran, hingga yang terkait hubungan sosial kemasyarakatan.

Dalam buku ini pula dikaji pengantar yang berkaitan dengan *fiqh nawazil*, atau fiqh kontemporer, dimana dibahas di dalamnya sumber pembahasan fiqh ini, serta syarat – syarat yang perlu diperhatikan dalam menyikapi kasus-kasus kontemporer.

Semoga buku sederhana yang hadir di tengah pembaca ini mampu menjawab beragam problematika yang muncul dalam hati dan dipikiran, sehingga dapat menuntun ke arah yang lebih baik.

Penulis

Prof. HM. Hasballah Thaib, MA

Dr.H. Zamakhsyari Bin Hasballah Thaib, Lc., MA

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Penulis

Daftar Isi

Bab I: Pengantar Fiqh Kontemporer	1-50
Pengertian Fiqh Kontemporer	1
Urgensi Mempelajari Fiqh Kontemporer	5
Bentuk – bentuk Fiqh Kontemporer	6
Sumber Fiqh Kontemporer	7
Hukum mempelajari Fiqh Kontemporer	8
Adab Dalam Berbeda Pendapat dalam masalah Fiqh Kontemporer	9
Metode Berfatwa Dalam Fiqh Kontemporer	12
<i>Dhawabith</i> (Batasan) Dalam berfatwa Dalam masalah Fiqh Kontemporer	23
Urgensi Ijtihad Secara Berjama'ah Dalam Menyelesaikan Beragam Kasus Fiqh Kontemporer	45
Bab II: Kasus – Kasus Fiqh Kontemporer Dalam Bidang Ibadah	51-102
Pemanfaatan Air hasil pengolahan limbah	53
Shalat Orang yang Kehilangan Dua Sarana Bersuci	58
Shalat di atas Pesawat dan di luar angkasa	61
Shalat dan Puasa di Negara yang Siangnya Terlalu panjang atau Pendek	67
Pembatal Puasa Kontemporer	71
Isu – Isu Seputar Pelaksanaan Haji Masa kini	78
Bab III: Kasus – Kasus Fiqh Kontemporer Dalam Bidang Mu'amalah	103-152
Investasi Dana Zakat	105

Denda atas keterlambatan Membayar	
Hutang	118
Kartu Kredit	124
Hak Kekayaan Intelektual	113
Jual Beli Cicil	144
Bab IV: Kasus – Kasus Fiqh Kontemporer	153-
Dalam Bidang Keluarga	208
Operasi Plastik	155
Operasi Selaput Dara	163
Aborsi Korban Pemerkosaan	168
Inseminasi Buatan	174
Bank Sperma	185
Bank ASI	194
Operasi Transgender	201
Bab V: Kasus – kasus Fiqh Kontemporer	209-
Dalam Bidang Kedokteran	254
Euthanasia	211
Transplantasi Organ	219
Operasi Bedah Mayat	227
Kloning Manusia	237
Transfusi Darah	246
Bab VI: Kasus – Kasus Fiqh Kontemporer	255-
Dalam Bidang Kemasyarakatan	319
Memboikot Produk Non Muslim	257
Merayakan Hari Ibu	272
Non Muslim Masuk Masjid	280
Berpartisipasi dalam Pemerintahan	
Non Islam	289
Partisipasi Politik Wanita	304
Daftar Pustaka	320
Riwayat Hidup Penulis	337

BAB I

PENGANTAR FIQH KONTEMPORER

- ❖ Pengertian Fiqh Kontemporer
- ❖ Urgensi Mempelajari Fiqh Kontemporer
- ❖ Bentuk – bentuk Fiqh Kontemporer
- ❖ Sumber Fiqh Kontemporer
- ❖ Hukum mempelajari Fiqh Kontemporer
- ❖ Adab Dalam Berbeda Pendapat dalam masalah Fiqh Kontemporer
- ❖ Metode Berfatwa Dalam Fiqh Kontemporer
- ❖ Dhawabith (Batasan) Dalam berfatwa Dalam masalah Fiqh Kontemporer



BAB I

PENGANTAR FIQH KONTEMPORER

A. PENGERTIAN FIQH KONTEMPORER

Istilah “Fiqh Kontemporer” terdiri dari dua kata “Fiqh” dan “Kontemporer”. Kata “Fiqh” secara literal artinya pemahaman (Ibrahim Mustafa, dkk 1972: 698).

Sedangkan secara istilah, Fiqh artinya ilmu tentang hukum syar’i yang bersifat praktis dengan dalil – dalilnya yang terperinci, yakni teks al-Qur’an dan sunnah, dan dalil lainnya dari ijmak dan ijtihad (Sa’di Abu Jiib, 1988: 289).

Allah berfirman:

فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

“... Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) Hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun?” (QS. An-Nisa’: 78)

Rasulullah bersabda dalam hadits yang diriwayatkan Ammar ibn Yasir ra:

إِنَّ طُولَ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَقَصْرَ خُطْبَتِهِ مَعْنَةٌ مِنْ فِقْهِهِ

“*Sesungguhnya Panjangnya shalat seseorang dan pendeknya khutbahnya bagian dari pemahamannya.*” (HR. Muslim, Kitab Jum’ah, Bab Takhfif as-Shalat wa al-Khutbah, hadits no. 2046)

Terkadang, kata fiqh juga digunakan untuk menunjukkan seperangkat hukum – hukum praktis, seperti aturan hukum wudhu’, shalat, jual beli, menikah, menyusui, perang, jihad, dan lain sebagainya (Mustafa al-Khun, 1987: 1, 7-8).

Sedangkan kata kontemporer sering diartikan dengan kekinian dan masa kini. Dan kadangkala digunakan untuk menunjukkan perubahan dan perkembangan baik yang sifatnya tabi’i maupun sosial kemasyarakatan (Ibrahim Mustafa, dkk 1972: 604).

Kata Majemuk “Fiqh kontemporer” menjadikan kata “kontemporer” sebagai deskripsi dan sifat dari Fiqh. Sehingga istilah Fiqh Kontemporer bisa diartikan dengan kajian Fiqh yang membahas tentang peristiwa dan kasus yang muncul di masa kini dan terus berkembang, yang mencakup segala aspek kehidupan, mulai dari ibadah, mu’amalah, kedokteran, keluarga, pidana, dan lain sebagainya, sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat. Istilah Fiqh kontemporer atau *Fiqh Mua’shir* ini dalam kajian para Fuqaha klasik biasa disebut *Fiqh Nawazil*.

B. URGENSI MEMPELAJARI FIQH KONTEMPORER

Pentingnya mempelajari Fiqh Kontemporer dapat dilihat dari beberapa poin berikut:

- a. Menerangi jalan bagi mereka yang ingin tahu tentang hukum terkait kasus - kasus kontemporer sehingga dapat beribadah kepada Allah dengan penuh kejelasan.
- b. Menjelaskan kepada seluruh alam semesta bahwa syariah Islam ini sempurna dan relevan untuk segala zaman dan tempat. Allah berfirman:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا

“...Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu...”

- c. Membuka pintu memperoleh pahala bagi mereka yang mempelajarinya dan mengerahkan segenap potensi yang dimiliki untuk menyingkap hukum Allah dalam suatu kasus. Jika ia benar maka dapat dua pahala, bahkan jika salah sekalipun, namun ia berjihad setelah memenuhi segala persyaratannya, maka baginya satu pahala.
- d. Membuka ruang bagi para ulama untuk menunaikan amanah yang Allah pikulkan kepada mereka dengan menjelaskan hukum syar'i dan tidak menyembunyikannya.

C. BENTUK – BENTUK FIQH KONTEMPORER

Ada banyak bentuk fiqh kontemporer jika dilihat dari beragam pertimbangan yang ada.

Berdasarkan bab – bab fiqh yang ada, fiqh kontemporer dapat dibagi menjadi:

- a. Ibadah: Kasus kontemporer dalam bidang Ibadah jauh lebih sedikit dibandingkan dengan bidang muamalah. Seperti: mensucikan air limbah dengan sarana yang modern, shalat di atas pesawat.
- b. Muamalah: Kasus kontemporer di bidang muamalah jumlahnya cukup banyak dan kompleks. Seperti: serti jual beli murabahah bagi yang memerintahkan untuk membeli, bank Islam, dan masalah finansial.
- c. Keluarga: Kasus kontemporer di bidang keluarga ini sifatnya sangat berbahaya, karena berdampak terhadap bercampurnya nasab. Seperti: masalah aborsi, obat anti hamil, bayi tabung, dan lain – lain.
- d. Pidana, Hudud, dan Makanan: Kasus – kasusnya banyak dan beragam seperti menyambung ulang anggota tubuh yang dipotong dalam hukuman hudud, makanan import, dan hukuman mati dengan setrum listrik.

Berdasarkan jenis kelamin objeknya, Fiqh Kontemporer terbagi menjadi:

- a. Kasus – kasus terkait khusus laki – laki, seperti masalah khilafah dan kepemimpinan tertinggi.

- b. Kasus – kasus terkait khusus perempuan, seperti alat – alat kontrasepsi, dll.

Berdasarkan kompleksitasnya, Fiqh kontemporer dibagi menjadi:

- a. Kasus tersendiri, seperti cuci ginjal dan pengaruhnya terhadap bersuci.
- b. Kasus kompleks yang berkaitan dengan banyak aspek, seperti Penggunaan teleskop dan pengaruhnya terhadap penetapan waktu ibadah.

D. SUMBER FIQH KONTEMPORER

Setidaknya ada tiga sumber utama Fiqh Kontemporer ini, yaitu:

- a. Semua kitab Fiqh yang membantu kajian Fiqh Nawazil.
- b. Buku – buku fatwa, seperti *Fatawa an-Nawazil* karya Abu Laits as-Samarqandi (w. 373 H), *Ouyun al-Masail* karya Abu Laits as-Samarqandi, *Anfa' al-Wasail ila tahdid al-Masa'il*, karya Ibrahim bin Ali al-Arsusi (w. 785 H), *Waqi'at al-Muftiin* Karya Abdul Qadir bin Yusuf (w. 1085 H), *al-Fatawa al-Khairiyah li naf'i al-Bariyyah* karya Khairuddin ar-Ramli bin Ahmad bin Ali (w. 1081 H), ditambah lagi buku – buku ushul fiqh dan kaedah Fiqh, ditambah dengan buku – buku takhrijat.
- c. Buku – buku kontemporer terkait Fiqh kontemporer yang banyak dan beragam, diantaranya Majalah *Majma' al-Fiqh al-Islami*

dibawah naungan OKI (Organisasi Konferensi Islam), Majalah *al-Buhuts al-Islamiyah*, baik yang diterbitkan *ri'asah amah li ifta* di Arab Saudi maupun majalah *al-Azhar*. Ditambah lagi dengan tesis dan disertasi yang ditulis ahli terkait masalah Fiqh Kontemporer.

E. HUKUM MEMPELAJARI FIQH KONTEMPORER

Hukum mempelajari Fiqh kontemporer berkaitan erat dengan ijtihad. Dan berijtihad dalam masalah kontemporer memiliki beberapa kondisi sebagai berikut:

- a. Hukumnya *fardhu 'ain* dalam dua kondisi:
 - i. Bagi mujtahid yang menguasai bidang itu dan tidak ada orang lain selainnya sehingga tidak memungkinkan untuk ditanyakan kepada yang lainnya.
 - ii. Bagi mujtahid yang mengalami kasus kontemporer itu pada dirinya sendiri, karena seorang mujtahid dilarang bertaqlid kepada yang lain.
- b. Hukumnya *fardhu kifayah* dalam dua kondisi:
 - i. Tidak dikhawatirkan akan terjadi keterlambatan dalam menjelaskan hukum terkait kasus kontemporer tersebut.
 - ii. Memungkinkan bagi si penanya menanyakan kasus kontemporer itu kepada banyak mujtahid.

- c. Hukumnya *mandub* dan *mustahab* dalam dua kondisi:
 - i. Mujtahid berijtihad sendiri terkait kasus yang belum terjadi, termasuk dalam masalah yang diperselisihkan.
 - ii. Seorang muqallid menanyakan tentang hukum suatu kasus yang belum terjadi kepada mujtahid. Maka masalah ini biasa disebut *Fiqh iftiradhi*, yakni Fiqh terkait masalah yang belum terjadi namun diprediksi mungkin terjadi.

F. ADAB DALAM BERBEDA PENDAPAT DALAM MASALAH FIQH KONTEMPORER

Dalam mengkaji suatu kasus kontemporer tidak akan lepas dari masalah khilafiyah. Dan membahas masalah khilafiyah menuntut seseorang harus bijak dan beradab dalam perbedaan pendapat. Selama suatu kasus kontemporer itu tidak memiliki suatu dalil yang *qath'i*, baik dari sisi *dilalah* maupun *tsubut*-nya, maka pasti akan ditemukan beragam pandangan para ulama terkait masalah itu.

Diantara adab berbeda pendapat yang perlu dilestarikan dalam kajian Fiqh Kontemporer:

- a. Menghormati Pendapat Pihak lain, yakni selama perbedaan pendapat tidak menimbulkan fitnah dan kekacauan. Namun, jika terjadi perbedaan pendapat yang mengarah kepada munculnya fitnah dan kekacauan, maka yang menjadi rujukan adalah pemerintah atau mufti yang membantu

pemerintah, sebagaimana disebut dalam kaedah fiqh:

حُكْمُ الْحَاكِمِ يَرْفَعُ الْخِلَافَ

“Putusan pemerintah melenyapkan perbedaan”

- b. Tidak dibenarkan mengingkari pendapat yang berbeda secara berlebihan, selama masing – masing pendapat berlandaskan dalil – dalil yang *mu’tabar*. Karena yang paling mengetahui yang paling benar diantara masalah khilafiah adalah Allah. Maka, kewajiban kita adalah mempersempit ruang perbedaan dan tidak memperluasnya.
- c. Tetap menjaga ukhuwwah dan persaudaraan dengan mereka yang berbeda pendapat dengan kita dalam masalah khilafiyah, karena syara’ melarang sikap memutus persaudaraan. Allah berfirman:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

“dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, ...” (QS Ali Imran: 103)

- d. Saling berdialog dalam masalah yang diperselisihkan, karena yang demikian akan menumbuhkan sikap saling bertoleransi dengan pihak yang berbeda pendapat dengan kita. Allah berfirman:

وَجَادِبْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

“... dan bantahlah mereka dengan cara yang baik...” (QS. An-Nahl: 125)

Tujuan berdialog ini bukan agar masing – masing pihak meninggalkan pandangan masing – masing lalu menerima pendapat pihak lain, akan tetapi mencoba menemukan poin – poin kesepakatan dimana kedua pandangan bertemu di dalamnya, dan mencoba untuk memperdalam dan memperluas poin kesepakatan ini semampunya. Dalam berdialog kedua pihak harus lepas dari egoisme, fanatisme, karena siapa yang mencari kebenaran ia akan siap meninggalkan ego dan fanatismenya dan tidak peduli apakah kebenaran itu ada di sisinya atau pihak lain, kebenaran selalu lebih berhak untuk diikuti (al-Qardhawi, 2005: 200).

Dalam Fiqh Khilafiyah ada sebuah kaedah yang sangat penting namun sayangnya sering disalah pahami, yakni:

الخُرُوجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبُّ

“keluar dari perbedaan pendapat itu sangat dianjurkan”

Dalam penerapannya, kaedah di atas tidaklah bersifat mutlak, artinya kaedah ini tidak dapat diterapkan dalam segala kondisi, kecuali memenuhi persyaratan berikut:

- a. Perbedaan pendapat itu tidaklah mengantarkan pada jatuhnya seseorang kepada apa yang dilarang oleh syara', seperti meninggalkan sunnah yang tetap, atau mengerjakan yang makruh, atau meninggalkan pengamalan kaedah – kaedah yang telah ditetapkan.

- b. Dalil dan landasan pandangan yang berselisih itu tidaklah lemah dan begitu jelas kelemahannya, sehingga perbedaan pandangan seperti ini tidak pantas ditoleransi.
- c. Keluar dari suatu masalah khilafiyah jangan sampai menghantarkan pada munculnya masalah khilafiyah lainnya.
- d. Orang yang mengamalkan kaedah ini bukanlah seorang mujtahid, karena bagi seorang mujtahid tidak dibenarkan baginya bersikap hati – hati (*ihthyath*) dalam masalah yang ia memiliki kompetensi untuk berijtihad di dalamnya. Bahkan mujtahid itu sangat dituntut untuk berfatwa kepada masyarakat awam menurut dalil dan analisa yang terkuat dan paling rajih menurutnya (al-Qardhawi, 1997: 111).

G. METODE BERFATWA DALAM FIQH KONTEMPORER

Menurut al-Qahtani (1424 H: 265-306), metode – metode dalam menganalisa kasus – kasus kontemporer dapat diringkas menjadi tiga metode, yaitu:

- a. Metode memperberat dan mempersempit ruang gerak, atau biasa disebut *manhaj at-Tadyiq wa at-Tasydiid* (مَنْهَجُ التَّضْيِيقِ وَالتَّشْدِيدِ). Metode yang seperti inipun ada banyak tingkatannya. Yang paling ringan adalah ekstrim untuk diri sendiri. Dan yang paling berat adalah ekstrim terhadap orang lain, dengan memaksa pendapatnya harus diterima

oleh semua orang. Metode ini memiliki beberapa karakteristik berikut ini:

- i. Fanatisme terhadap mazhab yang dianut dan pendapat tertentu dari ulama yang diikuti.

Salah satu contoh dari fenomena ini, di masa kini di tengah terus bertambahnya jumlah para Jemaah haji yang berangkat haji dari berbagai Negara, hingga mengakibatkan berdesak – desakannya Jemaah haji, berimbas kepada sebagian besar ulama mengubah ijtihadnya dalam beberapa masalah fiqh, bahkan terkadang mereka menarjihkan pendapat yang menyelisihi pendapat yang masyhur pada konteks dan zaman yang berbeda, dengan motivasi untuk meringankan dan memudahkan proses manasik haji tersebut. Salah satunya, melempar jumrah pada hari – hari *tasyriq*, dimulai dari waktu zawal hingga waktu maghrib. Menurut mayoritas ulama tidak sah melempar jumrah setelah maghrib. Walaupun demikian, sebagian ulama *muhaqqiqin* di masa kini memilih dibolehkannya melempar jumrah setelah maghrib demi memberi ruang waktu yang lebih fleksibel dan memudahkan serta menghindarkan resiko berbahaya jika jamaah haji dibiarkan berdesak – desakan yang dapat mengancam nyawa mereka (al-

Qahthani, 1424 H: 14). Salah seorang ulama kontemporer yang membenarkan melempar Jumrah setelah maghrib Syeikh Yusuf al-Qardhawi (2002, 3: 267-268).

- ii. Hanya berpegang pada zahir nash. Mengagungkan nash dan mendahulukannya daripada aqal merupakan dasar yang penting dalam beragama. Seorang mujtahid tidak boleh berijtihad dalam masalah yang nash syar'i sudah menjelaskan hukumnya dengan jelas. Sayangnya, penyimpangan juga dapat terjadi di saat seseorang berpegang teguh kepada zahir nash tanpa memahaminya dengan sebenarnya apa tujuan syara' dibalik nash itu.

Syeikh Yusuf al-Qardhawi menamakan mereka yang hanya berpegang kepada zahir nash dengan kelompok zahiriyyah baru, karena mereka tidak pernah mencium bau fiqh, apalagi berijtihad di dalamnya, kebanyakan mereka dari kelompok ahli hadits, yang kurang menguasai fiqh dan ushul fiqh, tidak pernah mengenal perbedaan pendapat dan pandangan para ulama dan perbedaan tingkatan mereka dalam mengintisarikan (*istinbath*) hukum. Mereka tidak pernah memikirkan apa *maqshad* dan tujuan syara' dibalik suatu hukum, mereka tidak pernah

paham bahwa hukum dapat berubah seiring berubahnya zaman, tempat, dan kondisi (al-Qardhawi, 1994: 88).

Sebagian orang lisannya begitu ringan mengucapkan kata haram, tanpa memahami bahaya yang ditimbulkan kata ini, lalai akan dalil yang cukup untuk mengharamkan sesuatu. Lebih buruk lagi di saat mereka memaksakan pendapat mengharamkan ini kepada masyarakat awam.

Allah berfirman:

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ
وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ
عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ

“dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara Dusta "Ini halal dan ini haram", untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah Tiadalah beruntung.” (QS. An-Nahl: 116)

Diantara contoh masalah ini, sebagian pelajar ilmu keIslaman di Iraq begitu ringan mengkafirkan sesama muslim hanya karena sebagian orang menampakkan sebagian dari sifat kekufuran, tanpa membedakan antara satu kasus dengan lainnya, antara yang

terpaksa dengan mereka yang memang memilih kekufuran.

- iii. Berlaku ekstrim dalam memberlakukan kaedah *Sadd az-Zara'i* (Preventif), berlebih – lebihan dalam kehati – hatian (*ihdiyath*) dalam segala masalah yang diperselisihkan.

Pada dasarnya prinsip *Sadd az-Zari'ah* merupakan prinsip penting dalam menjaga terwujudnya *maqshad* dan tujuan syari'ah. Problem muncul disaat prinsip ini diterapkan secara berlebihan, karena yang terjadi justru banyak kemashlahatan yang jelas wujudnya yang akhirnya tergadaikan akibat adanya kemudharatan yang diwahamkan, akhirnya berlebihan dalam menerapkan prinsip ini justru berimbas buruk terhadap aturan syara'. Sebagai contoh, dilarang menanam anggur karena dikhawatirkan akan dijadikan bahan baku membuat *khamar*, dilarang membangun rumah berdempet karena dikhawatirkan terjadi zina, dilarang wanita bekerja di luar rumah walaupun jika ianya berpegang pada *dhawabith syar'iyah*, bahkan ada kebutuhan yang mendesaknya untuk bekerja, dilarang segala bentuk foto dan televisi walaupun sangat dibutuhkan dan lain sebagainya. Kemashlahatan dari hal – hal di atas wujudnya jelas, maka jangan

dikorbankan dengan kemudharatan yang wujudnya masih diwahamkan (al-Qardhawi, 1998: 231).

Sebagian mereka yang mengaku mengerti fiqh berlebihan menolak mengambil manfaat dari produk kemajuan Barat, baik system, ilmu, pengetahuan hingga teknologi dan penemuan, hanya karena mereka merasa bahwa sikap yang demikian menghadirkan sesuatu yang baru dalam agama dan menyelisih petunjuk nabi (al-Qardhawi, 1997: 130-150).

- b. Metode berlebihan dalam memberi keringanan dan kemudahan. Metode ini biasa disebut *manhaj al-Mubalaghah fi at-Tasahul wa at-Taysir* (مَنْهَجُ الْمُبَالِغَةِ فِي التَّسَاهُلِ وَالتَّيْسِيرِ). Metode ini sangat populis, dan tersebar di belahan tempat, baik pada level individu maupun organisasi, terkhusus di masa kini aspek materiil lebih dominan dibandingkan aspek ruhiyah, egoisme lebih kental dibandingkan semangat berkorban untuk yang lain, pragmatisme lebih tersebar dibandingkan semangat berakhlak karimah. Faktor itu semua menjadikan godaan untuk berbuat keburukan jauh lebih marak dibandingkan semangat beramal salih.

Rasulullah sendiri mengisyaratkan tentang zaman ini dan beragam tantangan di dalamnya, dimana orang yang berpegang teguh pada agamanya layaknya orang yang memegang bara api. Menghadapi segala

tantangan di atas, sebagian ulama menyeru agar dalam berfatwa lebih cenderung untuk memudahkan, dan memberikan *rukhsah* dan keringanan dalam kasus – kasus yang memang terdapat landasan keringanan di dalamnya, sebagai upaya mendorong dan memotivasi masyarakat kembali kepada ajaran Islam.

Namun, satu hal yang pasti tekanan zaman dan larinya masyarakat dari ajaran agama tidak boleh dijadikan landasan untuk mengorbankan *tsawabit ad-Diin* (hal – hal yang sifatnya tetap dalam ajaran agama). Karena Islam ajarannya selalu relevan dengan segala zaman dan tempat.

Adapun karakteristik metode ini antara lain:

- i. Berlebihan dalam menggunakan kaedah mashlahat walaupun terkadang menabrak dan bertentangan dengan nash.

Kemashlahatan yang dibenarkan oleh para ulama adalah kemashlahatan yang sejalan dengan *maqashid syari'ah*, tidak bertentangan dengan nash, ijmak, dan sangat kuat dugaan mendekati keyakinan bahwa kemashlahatan itu dapat mendatangkan kemanfaatan yang sifatnya umum pada realitanya. Selain dari yang demikian, maka kemashlahatan selain itu tidak diakui.

Diantara contoh mashlahat yang oleh sebagian ulama dianggap tidak muktabar dan dianggap karena

bertentangan dengan nash, dibolehkannya wanita menduduki jabatan kepemimpinan tertinggi dalam sebuah Negara. Hal ini menurut ulama bertentangan dengan nash hadits nabi yang bunyinya:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

“Tidak akan sukses suatu Bangsa yang dipimpin oleh seorang wanita.” (HR. al-Bukhari, Kitab al-Maghazi, Bab Kitab an-nabi SAW, hadits no. 6686).

- ii. Mencari – cari ruang *rukhsah* (keringanan) dan melakukan campur aduk (*talfiq*) antar mazhab.

Rukhsah yang dibenarkan syara' yang memiliki landasan yang kuat dalam al-Qur'an maupun hadits tidak ada masalah dalam penerapannya. Namun, mencari – cari ruang *rukhsah* di antara mazhab fiqh yang berbeda pandangan hingga mencampur adukkan antara satu mazhab dengan lainnya semata – mata mencari aturan yang ringan, maka hal yang demikian tidak disukai bahkan dibenci oleh para ulama.

Nabi Muhammad pernah bersabda:

وَإِنَّكُمْ وَرَأَيْتُمُ الْعَالِمَ وَجَدَالُ الْمَنَافِقِ

“Hati – hati kalian akan tergelincirnya seorang ulama dan berdebatnya seorang munafik.” (HR. al-Hakim, al-Mustadrak, Kitabma'rifat as-Shahabah,

bab al-Fitan wa al-malahim, hadits no: 8296. Ia berkata: sanadnya shahih).

- iii. Banyak melakukan *hiyal* (mengakali aturan syara') terhadap perintah – perintah yang ada.

Hiyal pada dasarnya berarti sesuatu yang menghalangi antara seseorang dan sesuatu yang dibencinya menuju apa yang disukainya (Abdul Mun'im, 1: 608). Akan tetapi yang dimaksud dengan *hiyal* disini adalah tipu muslihat untuk membenarkan yang bathil, dan hukumnya jelas haram.

Nabi Muhammad SAW dalam hadits yang diriwayatkan Umar Ibn al-Khattab ra:

لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا
فَبَاعُوهَا

“Allah melaknat Kaum Yahudi, Diharamkan atas mereka lemak Babi, merekapun mencairkannya dan mencampurnya kemudian menjualnya.” (HR. Muslim, Kitab al-Musaqat, Bab Tahrim Ba'i al-Khamr, hadits no. 4243). Imam al-Qarafi berkata: “Tidak pantas bagi seorang yang berfatwa apabila dalam suatu masalah ada dua pendapat, salah satu pendapat yang memberatkan (*tasydid*) sedangkan yang lain pendapat yang meringankan (*takhfif*), lantas orang itu memberikan fatwa untuk masyarakat awam dengan

pendapat yang memberatkan sedangkan bagi kelompok khusus seperti pemerintah disampaikan pendapat yang meringankan. Yang demikian itu masuk dalam bentuk kefasikan dan pengkhianatan terhadap agama, bahkan mempermainkan umat Islam. Hal itu juga bukti bahwa hati yang berfatwa itu kosong dari mengagungkan Allah dan ketaqwaan kepada-Nya. Ia lebih banyak diisi hatinya dengan permainan dan senda gurau, cinta kekuasaan, dan mendekati diri pada makhluk dengan menjauhkan diri dari Allah. Kita berlindung dari sifat orang yang lalai.

Diantara contoh fatwa yang demikian dibolehkannya beberapa bentuk transaksi bisnis yang diharamkan dengan mengakali perintah syara', seperti jual beli *aynah*, transaksi ribawi di sektor perbankan, menggugurkan kewajiban berzakat dengan tipu muslihat, atau nikah *muhallil* yang penuh rekayasa demi menghalalkan istri yang ditalak tiga dapat rujuk dengan suaminya kembali.

- c. Metode Moderat, atau yang biasa disebut *manhaj wasathi* (المُنْهَجُ الْوَسْطِيّ). Metode inilah metode yang seimbang dan paling adil, berada di tengah – tengah antara sikap ekstrim dan sikap berlebihan dalam memudahkan.

Adapun karakteristik metode ini:

- i. Bersikap ekstrim dalam masalah ushul (التَشَدُّدُ فِي الْأُصُولِ)
- ii. Bersikap memudahkan dalam masalah furu' / cabang (التَّيْسِيرُ فِي الْفُرُوعِ).
- iii. Mampu membedakan mana masalah Ushul dan masalah furu' (التَّفْرِيقُ بَيْنَ الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ)

Masalah – masalah ushul, mulai dari aqidah, ibadah, muamalah dan akhlak, merupakan ruang yang tertutup untuk dilakukan ijtihad di dalamnya. Berbeda dengan masalah – masalah cabang yang sifatnya dzhanni, boleh dipahami apa illat dan tujuannya sehingga dapat diijtihadkan.

Salah satu contoh, dalam metode moderat ini wanita tidak dilarang untuk ziarah kubur, karena yang demikian dapat mengingatkan mereka akan kematian dan akhirat, dengan syarat bahwa wanita itu tidak boleh meninggalkan tanggung jawabnya terhadap suami dan anak di rumah, dan tidak boleh baginya keluar rumah dengan mempertontonkan aurat kepada orang asing atau bertabarruj. Pandangan ini berada di tengah tengah dan mampu mengharmonisasikan beragam dalil, baik dalil yang melarang wanita ziarah kubur, dan hadits lain yang mengizinkan ziarah bagi tiap muslim karena mengingatkan kematian.

H. DHAWABITH (BATASAN) DALAM MENGANALISA KASUS DALAM FIQH KONTEMPORER

Al-Qahtani (1424 H: 265-436) menjelaskan bahwa *dhawabith* (batasan) dalam menganalisa Kasus Dalam Fiqh Kontemporer dapat dibagi menjadi dua bagian:

- a. Dhawabith yang perlu diperhatikan sebelum memutuskan suatu hukum atas kasus Fiqh Kontemporer.
- b. Dhawabith yang perlu diperhatikan disaat pengkajian suatu kasus Fiqh Kontemporer.

Adapun *dhawabith* yang perlu diperhatikan sebelum memutuskan suatu hukum atas kasus Fiqh Kontemporer yaitu:

- a. Memastikan bahwa kasus tersebut sudah terjadi atau belum.

Dasarnya dalam fiqh kontemporer membahas kasus yang sudah benar - benar terjadi, namun terkadang seorang mujtahid ditanyakan tentang beragam masalah yang belum terjadi, baik sifatnya khayalan maupun prediksi dari yang bertanya, ataupun pendalaman terhadap suatu pembahasan. Terkadang yang ditanyakan ini tidak mendatangkan manfaat baik bagi yang bertanya maupun yang ditanya, mengingat pertanyaan itu jauh dari realitas bahkan terkadang kemungkinan untuk terjadi sangat kecil.

Sudah menjadi kebiasaan bagi para sahabat untuk tidak menjawab pertanyaan kecuali jika yang ditanyakan itu telah benar – benar terjadi.

Diriwayatkan bahwa seseorang datang menghadap Abdullah ibn Umar menanyakannya tentang suatu masalah, lantas Ibn Umar berkata:

لَا تَسْأَلُ عَمَّ لَمْ يَكُنْ فَإِنِّي سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
يَلْعَنُ مَنْ سَأَلَ عَمَّا لَمْ يَكُنْ

“Jangan engkau tanyakan suatu yang belum terjadi, Aku mendengar Umar Ibn al-Khattab ra melaknat mereka yang menanyakan tentang sesuatu yang belum terjadi.”

Pada riwayat lain disebutkan, Zayd Ibn Tsabit ra jika ia ditanya seseorang tentang sesuatu, ia berkata: *Demi Allah, benarkah demikian sudah terjadi?* Jika si penanya berkata: Ya, sudah terjadi, iapun akan membahas masalah itu. Namun jika dijawab: Tidak, belum terjadi, maka iapun diam dan tidak menjawab.

Walaupun demikian, jika suatu masalah sekiranya belum terjadi namun kuat dugaan akan terjadi di masa depan, maka disunnahkan untuk dijawab dan dibahas seputarnya. Hal ini demi kejelasan dan diketahuinya apa hukumnya.

Imam Ibn al-Qayyim ra menjelaskan setelah bagaimana ulama Salaf menahan diri tidak mau menjawab pertanyaan seputar kasus yang belum terjadi, beliau berkata: *“sebenarnya, masalah ini ada perinciannya.*

Apabila dalam masalah itu ada nash, baik dari al-Qur'an maupun sunnah nabi, atau atsar dari sahabat, maka membahasnya tidaklah makruh. Sekiranya kasus itu tidak ada nash maupun atsar di dalamnya, sekiranya kemungkinannya untuk terjadi kecil, maka utamanya tidak menyibukkan diri membahasnya. Apabila kemungkinannya untuk terjadi besar, bahkan tujuan penanya dari pertanyaannya agar ilmunya lebih luas, sehingga jikapun terjadi ia dapat menyampaikan pandangannya, maka dianjurkan untuk dijawab sesuai dengan pengetahuannya, terkhusus jika si penanya semakin menguasai fiqh dengan jawaban itu. Maka jika dalam suatu pertanyaan kasus itu ada sebuah kemashlahatan yang sifatnya rajih, maka menjawabnya adalah yang lebih utama.”

- b. Fokus pada masalah – masalah yang dibenarkan untuk berijtihad di dalamnya. Seorang mujtahid harus mengetahui mana ruang yang dibenarkan baginya untuk berijtihad dan manapula ruang yang tidak dibenarkan. Batasan ini tidak dapat dipisah dari batasan sebelumnya. Seorang mujtahid mungkin baginya meninggalkan ijtihad dalam beberapa kasus yang tidak dibenarkan baginya berijtihad di dalamnya karena hukum berijtihad dalam masalah itu sama seperti berijtihad dalam masalah yang belum terjadi dengan pertimbangan tidak ada manfaat dibaliknya,

maka wajib bagi seorang mujtahid untuk tidak menyibukkan dirinya kecuali dengan urusan yang mendatangkan manfaat bagi manusia dan memang dibutuhkan baik untuk dunianya maupun akhiratnya.

Segala pertanyaan yang tujuannya hanya untuk berdebat, adu ilmu, adu fasih, atau menguji tingkat keilmuan yang berfatwa, atau ingin menampakkan kelemahannya, atau mengajak masuk dalam bidang yang tidak dianjurkan untuk dikaji, dan lain sebagainya, maka seharusnya yang ditanya tidak memperdulikan penanya yang demikian. Menjawab pertanyaan yang demikian lebih banyak mudharatnya dibanding manfaatnya. Selain itu, tidak dibenarkan berijtihad dalam masalah yang sudah ada dalil syar'i yang sifatnya *qath'i* di dalamnya. Sejalan dengan kaedah:

لَا مُسَاعَاجَ لِلْإِجْتِهَادِ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ الْقَطْعِيِّ

“Tidak dibenarkan berijtihad dalam masalah yang terdapat nash yang sifatnya qath'i”.

Dapat diringkas ruang yang dibenarkan ijtihad di dalamnya antara lain:

- i. Masalah yang diijtihadkan bukan termasuk masalah yang terdapat nash – nash syar'i yang *qath'i* dan ijmak ulama terkaitnya.
- ii. Nash yang terkait suatu kasus yang diijtihadkan sifatnya zhanni dan dapat ditakwil.

- iii. Masalah yang dikaji berada di tengah dua sisi, yang mana masing – masing sisi tampak jelas *maqshad syara'* di dalamnya, baik dari sisi *itsbat*, maupun dari sisi *nafy*.
- iv. Masalah yang diijtihadkan bukan termasuk masalah pokok aqidah dan tauhid, atau terkait dengan mutasyabih al-Qur'an
- v. Masalah yang diijtihadkan termasuk kasus baru yang sudah terjadi, atau kemungkinan besar akan terjadi, dan kebutuhan untuk mengetahui hukumnya sangat besar.

c. Memahami suatu kasus dengan pemahaman yang mendalam.

Seorang ahli fiqh yang ahli dalam berijtihad harus memahami kasus yang dikajinya dengan pemahaman yang mendalam dan mampu memikirkannya dengan pemikiran yang benar, sebelum ia memutuskan suatu hukum. Para ulama menyatakan:

الْحُكْمُ عَلَى شَيْءٍ فَرَعٌ عَنْ تَصَوُّرِهِ

“Memutuskan hukum terkait sesuatu termasuk cabang dari pemahaman yang benar terkaitnya.”

Dalam memahami suatu kasus, harus dilihat dari segala sisi dan aspeknya, khususnya yang mempengaruhi lahirnya putusan hukum atasnya.

Imam Ibn al-Qayyim ra berkata: “Seorang mufti maupun hakim tidak akan mampu

memutuskan fatwa maupun hukum dengan benar kecuali ia memiliki dua jenis pemahaman:

- i. Memahami realitas dan mampu mengintisarikan suatu ilmu dari realitas tersebut dengan membandingkannya dengan beragam indikator dan tanda - tanda yang terkait dengannya.
- ii. Memahami apa yang seharusnya wujud dalam realita, yaitu memahami hukum dan aturan Allah yang diputuskan dalam al-Qur'an maupun sunnah, dan bagaimana menerapkannya dalam realita yang ada.

Ibn al-Qayyim mengemukakan beberapa contoh apa yang disampaikannya di atas, diantaranya: “Jika seorang mufti ditanya tentang seorang yang bersumpah ia tidak akan mengerjakan ini dan itu, kemudian ia mengerjakannya, tidak dibenarkan bagi mufti itu untuk berfatwa bahwa ia telah membatalkan sumpahnya hingga ia meminta informasi yang lebih rinci kepada yang bertanya, apakah orang yang bersumpah itu akalnya sehat atau tidak? Sekiranya ia berakal sehat, lalu apakah ia dalam kondisi bebas dan tidak terpaksa dalam sumpahnya? Jika ia dalam kondisi bebas, apakah ia ada membuat pengecualian di akhir sumpahnya? Sekiranya ia tidak membuat pengecualian, lalu apakah ia mengerjakan apa yang

disumpahnya itu dalam kondisi mengetahui, mengingat, dan bebas, atau sebaliknya ia dalam kondisi lupa, bodoh, dan terpaksa? Jika ia dalam kondisi mengetahui dan bebas, apakah yang menjadi objek sumpah masuk dalam apa yang diniatkannya atau ia tidak berniat memasukannya dengan mengkhususkannya? Melanggar sumpah berbeda kondisinya dari satu kasus dengan kasus lainnya.

- d. Berkonsultasi dengan mereka yang ahli di bidang tersebut.

Diantara yang penting dilakukan seorang mujtahid sebelum berijtihad hendaknya ia tidak terburu – buru memutuskan hukum suatu masalah hanya berlandaskan kajian yang belum maksimal sehingga boleh jadi ia akan menyalahkan yang benar atau membenarkan yang salah.

Nabi Muhammad SAW senantiasa mendorong agar seorang mujtahid mengkaji secara maksimal sehingga berat dugaan baginya ia telah mengerahkan upayanya dengan maksimal. Rasulullah bersabda:

مَنْ أَفْتَى بِفُتْيَا غَيْرِ تَبْتٍ، فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ

“Siapa yang memutuskan suatu fatwa tanpa dasar yang kuat, sesungguhnya dosa itu ditanggung oleh yang berfatwa.” (HR. Ahmad, Musnad, vol 1: 321, al-Baihaqi, as-Sunan al-Kubra, vol 10: 112-116)

Rasulullah juga bersabda:

أَجْرُكُمْ عَلَى الْفَتْوَى أَجْرُكُمْ عَلَى النَّارِ

“Orang yang paling berani berfatwa diantara kalian adalah orang yang paling berani masuk neraka diantara kalian.” (HR. ad-Darimi, Sunan ad-Darimi, Bab *al-Futya wa ma fiih min syiddah*, vol 1: 69)

Jika seorang mufti memutuskan hukum terkait suatu kasus di luar bidang keahliannya, hendaknya ia bertanya kepada ahli di bidang itu, khususnya dalam kasus – kasus yang baru muncul masa kini, baik yang terkait bidang kedokteran, bidang ekonomi dan keuangan, bidang astronomi, dan lainnya. Sikap yang demikian sejalan dengan perintah Allah:

فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“...Maka Tanyakanlah olehmu kepada orang-orang yang berilmu, jika kamu tiada mengetahui.” (QS. Al-Anbiya’: 7)

- e. Kembali dan berserah diri kepada Allah dan memohon *ma’unah* dan taufik agar dimudahkan dalam ijtihadnya.

Hal ini merupakan adab yang paling utama yang harus dipraktekkan seorang mujtahid. Perhatikan bagaimana jawab malaikat kepada Allah:

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

“mereka menjawab: "Maha suci Engkau, tidak ada yang Kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; Sesungguhnya Engkaulah yang Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana."

Sebagian ulama menganjurkan bagi seorang mufti sebelum berfatwa hendaklah membaca firman Allah:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي. وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي. يَفْقَهُوا قَوْلِي.

“Berkata Musa: "Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku”

Sedangkan *dhawabith* yang perlu diperhatikan di saat melakukan pengkajian terhadap suatu kasus Fiqh Kontemporer, antara lain:

- a. Berijtihad dalam mengkaji hukum syar’i atas suatu kasus.
Ijtihad artinya mengerahkan segenap kemampuan untuk menyingkap hukum syar’i terkait suatu kasus baru dengan mengikuti tata cara *istinbath* yang dikenal dalam Islam. Boleh jadi kasus itu punya nash, hanya saja sifatnya zhanni. Boleh jadi tidak ada nash secara langsung, sehingga dilakukan analogi (*qiyas*).
- b. Menyebutkan apa landasan dan dalil hukum saat berfatwa.
Menyebutkan apa landasan dan dalil hukum atas kasus yang difatwakan sifatnya kondisional. Jika yang bertanya adalah orang yang memiliki pengetahuan tentang hukum syara’, mengetahui bagaimana cara *istinbath* dalil, atau memang ia meminta disebutkan dalilnya, maka utamanya bagi yang berfatwa

menyebutkan dalilnya, dan hikmah dibalik pensyariatannya. Ini berguna untuk menenangkan hati yang bertanya, serta dapat menambah ilmunya, juga menajamkan pemahamannya. Namun, jika yang bertanya itu seorang yang buta huruf, tidak mengerti masalah dalil, maka menyebutkan dalil untuknya hanya sekedar membuang – buang waktu, dan menyeru yang tidak memahaminya.

- c. Menjelaskan alternatif yang halal tatkala memutuskan pengharaman atas sesuatu. Banyak kasus – kasus yang muncul di masa kini tidak jarang bersumber dari masyarakat non muslim dan jauh dari nilai – nilai keIslaman. Kasus – kasus ini masuk dan mempengaruhi masyarakat Islam kemudian dengan gelombang dan arus yang kuat. Untuk itu, seorang ahli fiqih yang bijaksana hendaknya menjelaskan apa yang dibenarkan dan maqbul secara syara' dan mana pula bagian yang tertolak dan tidak dapat diterima secara syara'.
- d. Memaparkan pendahuluan dalam menjelaskan suatu hukum kasus baru. Sebelum seorang yang ditanya menjawab terkait hukum kasus yang ditanyakan, utamanya baginya menjelaskan lebih dulu latar belakang dan pendahuluan terkait putusan hukum yang diambilnya. Jika yang ditanya itu ternyata kurang bermanfaat, maka yang menjawab mengarahkan jawabannya

kepada yang lebih mendatangkan manfaat daripada yang ditanyakan.

Perhatikan firman Allah:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ

“mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji..." (QS. Al-Baqarah: 189)

Yang ditanyakan adalah mengapa bulan itu berubah – ubah bentuknya, terkadang sabit terkadang purnama, lantas Allah menjawab dengan apa yang lebih bermanfaat dan sifatnya lebih praktis dari apa yang ditanyakan.

Terkadang seseorang itu terpaksa menjawab lebih banyak dari yang ditanyakan, jika memang pertanyaan itu tidak lengkap jika hanya dijawab dengan jawaban tertentu tanpa menghubungkannya dengan hal lain.

Imam al-Bukhari membuat satu bab dalam shahihnya:

بَابُ مَنْ أَجَابَ السَّائِلَ بِأَكْثَرِ مِمَّا سَأَلَهُ عَنْهُ

“Bab yang menjawab orang yang bertanya melebihi apa yang ditanyakannya.”

Lalu kemudian al-Bukhari menyebutkan hadits yang diriwayatkan Ibn Umar ra. Rasulullah SAW ditanya: apa yang boleh dipakai orang yang sedang berihram? Lalu Nabi menjawab:

لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيْلَاتِ، وَلَا الْحِفَاقَ، إِلَّا
 أَنْ لَا يَجِدَ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْحَقِيْنِ وَيُقِطْهُمَا أَسْفَلَ الْكَعْبَيْنِ

“Tidak boleh memakai kemeja, tidak pula tutup kepala, tidak pula celana, tidak pula khuff (sepatu yang menutup mata kaki), kecuali ia tidak menemukan sandal, lalu ia memakai khuff tetapi ia memotong bagian yang menutupi mata kakinya.” (HR. al-Bukhari, Kitab al-Ilm, Bab *Man ajaaba as-Sa’ila bi aktsar mimma sa’alahu*, hadits no. 234).

e. Memperhatikan *Maqashid Syari’ah*.

Maqashid Syari’ah artinya makna dan hikmah yang diperhatikan oleh Syari’ dalam seluruh atau kebanyakan kondisi pensyari’atan, dimana ianya tidak hanya khusus terlihat pada jenis tertentu dari hukum syara’. Masuk dalam kategori ini deskripsi syari’ah dan tujuan umumnya, dan makna – makna yang ada dalam setiap pensyari’atan, sebagaimana masuk juga ke dalamnya makna – makna dan hikmah yang tidak ada dalam setiap aturan hukum, namun ianya tampak jelas dalam kebanyakan aturan hukum.

Yang memperhatikan setiap kasus – kasus baru sangat membutuhkan pemahaman *maqashid syari’ah* ini, khususnya saat ingin menerapkan nash yang dipahami dalam konteks realitas. *Maqashid syari’ah* juga mutlak dibutuhkan dalam upaya mengharmonisasikan beberapa dalil yang zahirnya saling berkontradiksi.

Apapun metode *istinbath* hukum yang digunakan dalam menetapkan hukum pada kasus baru, baik dengan *qiyas*, atau *istishlah*, atau *istihsan*, ataupun *uruf* yang mu'tabar, kesemuanya itu tidak lepas dari ketelitian dalam memahami tujuan dan *maqashid syari'ah*.

Di sini akan dipaparkan beberapa aspek penting yang harus diperhatikan seorang yang meneliti kasus kontemporer dalam konteks memperhatikan *maqashid syari'ah*, yaitu:

- (i) Mewujudkan kemashlahatan yang *syar'i* saat meneliti suatu kasus.

Kemashlahatan yang *syar'i* adalah segala yang mendatangkan kemanfaatan dan kebaikan dan menolak kerusakan dan keburukan sesuai dengan tujuan *syari'ah*.

Banyak dikalangan para mujtahid yang memutuskan hukum terkait perkara baru yang berlandaskan kehujjahan *mashlahah mursalah*, dimana tidak ada satupun *nash syar'i* yang menyuruh ataupun melarang, akan tetapi ianya sejalan dengan tujuan dan *maqashid syari'ah*. Memang mayoritas ulama menyepakati kehujjahan *mashlahah mursalah*. Namun, para ahli *ushul fiqh* menyebutkan beberapa syarat (*dhawabith*) menjadikan *mashlahah mursalah* ini sebagai dalil hukum, yaitu:

Pertama: kemashlahatan itu masuk dalam *maqashid syari'ah*.

Kedua: kemashlahatan itu tidak bertentangan dengan nash syar'i.

Ketiga: Kemashlahatan itu sifatnya *qath'i* (pasti), atau kuat dugaan ianya mendatangkan kemashlahatan.

Keempat: Kemashlahatan itu sifatnya *kully* (menyeluruh)

Kelima: Mewujudkan kemashlahatan itu tidak mengakibatkan terabaikannya kemashlahatan lain yang lebih utama atau seimbang dengannya.

Diantara yang perlu dipahami seorang mujtahid, tatkala ia memutuskan suatu fatwa terkait hukum suatu masalah dengan memperhatikan kondisi tertentu dengan harapan mewujudkan kemashlahatan tertentu, jika ia diminta untuk memberikan fatwa dalam masalah yang sama, namun dengan kondisi yang berbeda, maka iapun harus merevisi fatwanya untuk disesuaikan dengan kondisi dan kemashlahatan yang diharapkan dapat terwujud. Dengan demikian, merubah fatwa ini tidak berarti merubah syara', melainkan menyesuaikan tujuan syara' dengan kondisi yang berubah – ubah.

- (ii) Memperhatikan kaedah “*Raf'u al-Haraj*” (Mengangkat kesulitan yang ada)

Segala sesuatu yang dapat menimbulkan kesulitan besar bagi fisik, mental, maupun materiil, di kondisi sekarang atau yang akan

datang biasa disebut dengan haraj. Maka kaedah *raf'u al-Haraj* maknanya adalah memudahkan mukallaf dengan menjauhkan segala yang menyulitkan mereka dalam konteks seruan melaksanakan syari'ah.

Allah berfirman:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

“...Allah tidak hendak menyulitkan kamu,...”

Ada beberapa persyaratan yang harus dipastikan keterpenuhannya dalam menerapkan kaedah ini terhadap kasus – kasus kontemporer, yaitu:

Pertama: Kesulitan ini sifatnya hakiki, dan memiliki sebab tertentu, seperti sakit, bepergian, atau sesuatu yang mengakibatkan lahirnya kesulitan diluar kebiasaan.

Kedua: Kemudahan terhadap kesulitan itu tidak bertentangan dengan nash. Kesulitan yang dapat diangkat adalah kesulitan yang tidak ada larangan nash untuk dihilangkan. Sedangkan kesulitan yang memang dimaksudkan, maka tidak boleh diangkat.

Ketiga: Kesulitan itu sifatnya umum.

- (iii) Memperhatikan konsekwensi dan dampak yang ditimpulkan (*an-Nazhar ila ma'alat*)

Seorang mujtahid harus memperhatikan dalam menerapkan suatu nash, apakah penerapan itu telah merealisasikan tujuan dari nash tersebut atau tidak? Sangat tidak pantas bagi seorang mujtahid tergesa – gesa

mengeluarkan fatwa serta memutuskan suatu hukum sebelum ia memandang apa konsekwensi dan dampak yang ditimbulkan oleh hal tersebut.

Kaedah “*an-nazhar ila ma’alat*” (memperhatikan konsekwensi dan dampak suatu hukum) itu merupakan suatu dasar yang tetap dalam syari’at Islam. Hal ini dapat dilihat dalam banyak nash melalui *istiqra’* (induksi) sempurna, sebagaimana firman Allah:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا
فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, Padahal kamu mengetahui.” (QS. Al-baqarah: 188)

Dalam penerapan kaedah ini terwujud banyak kebaikan dan kemanfatan. Hal ini terlihat jelas dalam beberapa fatwa dalam konteks jual beli NARKOBA dan minuman keras, dan kepantasan pelakunya dihukum mati sebagai bentuk ta’zir, karena dapat menutup pintu kerusakan, dan mampu memelihara masyarakat dari banyak keburukan.

- f. Memahami Fiqh al-Waqi’ (Fiqh Realitas) terkait kondisi yang menaungi suatu kasus.

Seorang mujtahid wajib memperhatikan dalam ijtihadnya berbagai bentuk perubahan, baik tempat, zaman, ataupun kondisi terkait dengan kasus yang ingin diijtihadkan. Tidak dapat dipungkiri banyak dari permasalahan yang sifatnya ijtihadi sangat dipengaruhi oleh perubahan tempat, zaman dan kondisi serta lingkungan yang menyertainya.

Hakikat suatu hukum adalah pengaturan yang ditetapkan syara' yang bertujuan untuk menegakkan keadilan dan mendatangkan kemashlahatan serta menolak kemudharatan, dimana hal ini tidak terlepas dari kondisi, tempat dan waktu, serta nilai umum yang berkembang dalam masyarakat itu. Betapa banyak hukum yang diputuskan cocok sebagai pengaturan dan solusi di tempat dan kondisi tertentu, namun setelah berganti generasi, hukum yang sama tidak mampu lagi mewujudkan tujuan dari hukum itu, bahkan kadangkala mengakibatkan munculnya gejala disebabkan karena zaman, tempat dan kondisinya sudah berubah.

Memperhatikan hal ini, para ahli fiqh di kalangan *muta'akhhirin* lintas mazhab dalam banyak masalah fiqh berfatwa dengan fatwa yang berbeda dengan imam dan pendiri mazhabnya sendiri. Bahkan sebagian dari mereka menyatakan dengan tegas bahwa sebab di balik perbedaan fatwa itu karena faktor perbedaan tempat, zaman, dan kondisi. Mereka sebenarnya tidaklah berbeda dari pendahulu mereka, karena sekiranya para pendahulu itu hidup di tempat, zaman, dan

kondisi yang dihadapi ulama *muta'akhkhirin* pastinya mereka juga ikut berfatwa demikian. Berdasarkan fakta ini lahirlah kaedah fiqh:

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

“Tidak boleh diingkari berubahnya suatu hukum karena berubahnya zaman.”

Diantara contoh konkrit penerapan kaedah ini, bagaimana perbedaan antara Abu Hanifah dengan para muridnya dalam masalah perlu tidaknya penyeleksian saksi. Menurut Abu Hanifah, selama seorang saksi tidak pernah digugat keadilannya, maka ia boleh bersaksi. Sedangkan menurut dua muridnya, Abu Yusuf dan Muhammad Ibn al-Hasan as-Syaibani, seorang hakim perlu memastikan keadilan saksi terlebih dahulu sebelum mendengarkan kesaksiannya. Hal ini jelas lahir dari perbedaan zaman Abu Hanifah dengan dua muridnya. Di zaman Abu Hanifah masyarakat relatif lebih jujur dibanding zaman kedua muridnya sehingga pertimbangan masing – masing berbeda. Terkait poin ini dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

Pertama: Hukum syar'i itu sifatnya tetap tidak berubah dengan berubahnya zaman, dan tidak pula berubah karena bergantinya kondisi. Adanya hukum syar'i yang berbeda dari satu kejadian dengan kejadian lain karena perubahan zaman, tempat dan kondisi tidaklah berarti hukum syar'i itu saling bertolak belakang dan kontradiktif, tetapi

lebih karena suatu hukum itu sangat dipengaruhi *illat* dan alasannya, yang selalu berpengaruh terhadap hukumnya.

Kedua: Fatwa tidaklah berubah karena nafsu dan anggapan baik dan buruk manusia, akan tetapi karena adanya suatu sebab yang mendorong seorang mujtahid merevisi dan menganalisa kembali kondisi yang menyertai hukum.

Ketiga: Perubahan fatwa harus terbatas hanya pada ahli ijtihad dan fatwa, tetapi tidak terbuka pada setiap orang, apalagi yang bekal ilmu syar'inya itu sangat terbatas. Semakin suatu fatwa diputuskan secara berjamaah maka ianya lebih dekat kepada kebenaran.

- g. Memperhatikan kebiasaan dan uruf yang berkembang.

Dalam istilah ahli ushul fiqh, yang dimaksud dengan uruf atau adat adalah

مَا اسْتَقَرَّ فِي النُّفُوسِ مِنْ جِهَةِ الْعُمُورِ وَتَلَقَّتْهُ الطَّبَاعُ السَّلِيمَةُ
بِالْقَبُولِ

“Suatu kebiasaan yang tertanam dalam jiwa dan sifatnya logis, dan diterima dengan baik oleh tabiat manusia yang sehat.”

Para ahli fiqh menjadikan *uruf* sebagai rujukan dan pertimbangan dalam menetapkan suatu hukum syar'i dalam masalah yang begitu banyak, diantaranya usia mulai haidh, usia baligh, perbuatan yang bertentangan dengan shalat, najis yang ditoleransi, lafaz ijab dan qabul, dan masalah lainnya dalam bidang

jual beli, waqf, sumpah, pengakuan, wasiat, dan lain sebagainya.

Karenanya, dirumuskanlah suatu kaedah:

العَادَةُ مُحْكَمَةٌ

“Adat kebiasaan dapat dijadikan sebagai sumber hukum.” (as-Suyuthi, tt: 99).

Kaedah di atas diintisarikan dari sebuah atsar yang mauquf dari Abdullah ibn Mas’ud ra:

مَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

“Apa yang dipandang baik oleh orang – orang Islam, maka ianya juga dipandang baik di sisi Allah.” (HR. Anas ibn Malik, *al-Muwaththa’*, Kitab *Abwab al-Hudud fi az-Zina*, Bab al-hadd fi as-Syurb, hadits no 709).

Para ulama ushul fiqh telah membuat persyaratan kapan suatu *uruf* atau kebiasaan dianggap *mu’tabar* dan diakui, sebagai perlindungan bagi hukum Islam dari perubahan dan gejolak, yaitu:

Pertama: *Uruf* itu harus bersifat berkesinambungan dan dominan.

Kedua: *Uruf* yang ingin dijadikan sumber hukum haruslah sudah berjalan saat dijadikan rujukan hukum.

Ketiga: *Uruf* hendaklah tidak menyelisihi ungkapan yang menyelisihinya.

Keempat: *Uruf* hendaknya tidak bertentangan dengan nash syar’i, sehingga mengamalkan *uruf* itu mengakibatkan diabaikan suatu nash syar’i.

Memperhatikan *uruf* dan adat kebiasaan yang berkaitan dengan individu maupun masyarakat saat berijtihad merupakan hal yang mutlak dibutuhkan setiap mujtahid dan mufti. Bahkan kebutuhan terkait masalah ini lebih ditekankan lagi di masa kini di saat manusia yang tinggal di kawasan yang luas berbeda kebiasaan antara satu dengan lainnya, namun terasa dekat satu sama lain akibat teknologi informasi dan transportasi. Sehingga dalam berfatwa, seorang mujtahid haruslah memperhatikan kebiasaan dari daerah dimana yang bertanya itu tinggal, agar putusan hukumnya lebih sejalan dengan kemashlahatan.

- h. Menyampaikan fatwa dengan penuh kejelasan dan penjabaran yang terang.

Seseorang yang berfatwa tidak cukup hanya menjelaskan apa hukumnya semata, tetapi penjelasannya juga harus jelas dan tidak dipenuhi ambiguitas, sehingga fatwanya itu jangan sampai menimbulkan gejolak dan perselisihan dalam memahami makna yang dimaksudkannya di balik fatwa itu.

Masuk juga dalam konteks ini, urgensi seorang yang berfatwa menggunakan bahasa yang komunikatif yang sesuai dengan zamannya, dan semaksimal mungkin berupaya menghindari penggunaan istilah – istilah yang sulit, kata – kata asing, dan berupaya mempermudah dengan pemilihan kosa kata yang tepat.

Imam Ali ra pernah berkata:

حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَدَعُوا مَا يُنْكِرُونَ، أَتُرِيدُونَ أَنْ يُكَذَّبَ
اللَّهُ وَرَسُولُهُ

“Bicaralah dengan manusia dengan bahasa yang dipahaminya, dan tinggalkanlah apa yang mengundang pengingkaran dari mereka. Apakah engkau ingin Allah dan Rasul-Nya disutakan?”

- i. Selalu berpegang pada ucapan “saya tidak tau” jika ia ditanyakan tentang masalah yang tidak ada pengetahuannya tentangnya. Mengatakan “saya tidak mengetahuinya” bagi seorang mujtahid yang ditanya tentang masalah yang memang bukan kapasitasnya untuk menjawab tidaklah merendahkan kedudukan mujtahid itu, karena sekalipun seorang itu alim dalam banyak hal, tetap saja ilmunya itu terbatas. Ia tidak mungkin mengetahui segala hal. Selanjutnya, jika seseorang berani menjawab suatu masalah yang ia tidak memiliki pengetahuan tentangnya maka iapun jatuh dalam dusta dan penipuan. Karenanya Ibn Abbas ra berkata:

إِذَا تَرَكَ الْعَالِمُ لَأَ أَدْرِي أُصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ

“Jika seorang alim meninggalkan perkataan “saya tidak tahu” maka telah terkenalah ia dengan sesuatu yang dapat membunuhnya.”

I. URGENSI IJTIHAD SECARA BERJAMAAH DALAM MENYELESAIKAN BERAGAM KASUS FIQH KONTEMPORER

Ijtihad Jama'i, atau Ijtihad yang dilaksanakan secara berjamaah merupakan salah satu sarana yang sangat dibutuhkan di tengah – tengah umat Islam di masa kini, bahkan ianya telah tersebar dan berkembang secara meluas (Syamsul Bahri Andi Galigo, 2002: 171).

Urgensi Ijtihad Jama'i dalam penyelesaian kasus Fiqh Kontemporer dapat dilihat pada poin – poin berikut:

- a. Ijtihad Jama'i berperan besar dalam memelihara kesatuan umat dan terintegrasinya ummat keseluruhan, baik dalam bidang pemikiran, politik, maupun sosial kemasyarakatan.

Imam ad-Darimi dalam musnadnya meriwayatkan dari al-Musayyib ibn Rafi', ia berkata:

كَانُوا - يَعْنِي صَحَابَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا
نَزَلَتْ بِهِمْ قَضِيَّةٌ لَيْسَ فِيهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَمْرٌ اجْتَمَعُوا لَهَا وَأَجْمَعُوا فَالْحَقُّ فِيمَا رَأَوْا

“Para sahabat Rasulullah apabila terjadi suatu peristiwa di tengah – tengah mereka, dan Rasulullah tidak memberikan instruksi apapun terkaitnya, mereka berkumpul dan bersepakat. Maka kebenaran sejalan dengan apa yang mereka pandang.” (ad-Darimi, al-Musnad,

Kitab al-Muqaddimah, bab at-Tawarru' 'an al-Jawab fiima laysa..., Hadits no: 114)

- b. Ijtihad Jama'i berperan besar dalam memberikan perhatian terhadap perubahan zaman, dan luasnya komunikasi dan interaksi antar manusia.

Di era satelit dan internet dewasa ini, banyak sekali pihak yang tidak memiliki pondasi yang kuat terkait ilmu – ilmu kesilaman justru masuk dan mendudukkan dirinya laksana ulama besar, padahal bekal keilmuan mereka sangat sedikit. Untuk itu, era yang seperti ini membutuhkan penanggulangan secara bersama – sama di antara para ulama. Jika di masa lalu, generasi para sahabat, umat ini disegani, itu semua tidak lepas dari diterapkannya manhaj jama'ah, dalam menjaga hak umat, melindunginya dari ketergelinciran dan kesalahan fatal, serta menghadang terjadinya perpecahan umat.

Melalui ijtihad jama'i, para ulama yang memiliki spesialisasi ilmu yang beragam duduk bersama, sehingga putusan fatwa yang dihasilkan juga memiliki kewibawaan dan dihormati di hadapan umat.

Lahirnya banyak majma' - majma' fiqhi yang tersebar di dunia Islam merupakan suatu langkah yang baik. Lebih utama lagi jika majma' fiqhi itu memiliki cakupan dan menghimpun ulama dari beragam negeri Islam yang berbeda. Selain itu, perlu diperhatikan dengan baik seleksi terhadap keanggotaan majma' fiqhi tersebut, sehingga tidak terkesan

ada yang menjadi anggota yang tidak sesuai dengan kompetensi standar.

- c. Ijtihad Jama'i mampu merespon lahirnya banyak kasus yang menyertai pertumbuhan dan berkembangnya kehidupan.

Sebagai contoh, bagaimana berinteraksi dengan lembaga perbankan dan kredit untuk tujuan bisnis, pertanian, properti dan beragam permasalahan terkait asuransi, perusahaan perseroan tertutup. Begitu pula dengan beragam aqad - aqad ekonomi, masalah transplantasi, dan lain sebagainya. Masalah seperti ini tidak mampu hanya diputuskan oleh satu orang saja tanpa bermusyawarah dan bertukar pendapat dengan para mujtahid lainnya. (Sya'ban Muhammad Ismail, 1998: 119-120)

- d. Ijtihad Jama'i berperan mendorong lahirnya spesialisasi keilmuan di tingkat individu ulama.

Para ulama di masa kini mendalami spesialisasi ilmu tertentu dari cabang - cabang ilmu keIslaman, seperti spesialisasi dalam bidang bahasa Arab, atau Tafsir, atau Fiqh, atau Ushul Fiqh, dan cabang pengetahuan lainnya. Para ulama di masa kini hampir tidak ada yang mampu menguasai perbagai bidang dengan mendalam, sebagaimana era ulama ensklopedi di masa lalu. Banyak sedikit sekali ahli fiqh yang terhimpun di dalam dirinya semua persyaratan untuk berijtihad. Untuk itu, harus dilakukan ijtihad jama'i agar

pengetahuan yang mendalam yang tersebar dikalangan para ulama ini dapat saling menyempurnakan satu dengan lainnya.

- e. Ijtihad Jama'i berperan besar dalam mengurangi dan meminimalisir lahirnya perbedaan fatwa antara ulama yang berpandangan berbeda satu dengan lainnya. Lahirnya perbedaan pandangan di kalangan ulama dalam fatwa – fatwa individual seringkali menjadikan umat masuk dalam beragam bentuk perselisihan, apalagi jika perbedaan pendapat itu disikapi dengan fanatisme buta. Contoh kecil dari apa yang disebutkan ini adalah mengenai beragam bentuk investasi masa kini, mulai dari obligasi hingga reksadana, dimana para ulama berbeda pendapat terkait masalah ini, bahkan sebahagian berselisih hingga saling menghujat kelompok yang berbeda darinya. Fenomena yang demikian jelas akan menimbulkan dampak negatif di tengah umat Islam. Sekiranya masalah yang demikian sebelum dikeluarkan fatwa individu lebih dahulu dikaji dalam suatu majma' fiqhi, maka pasti yang demikian itu dapat dihindarkan. Pandangan jama'ah jelas lebih mendekati kebenaran daripada pandangan individu. Inilah yang disebut oleh syeikh Abdul Wahhab Khallaf dengan istilah kesemrawutan ijtihad (*fawdha ijtihad*). (Sya'ban Muhammad Ismail, 1988: 120-121)

Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam sejarah peradaban Islam Ijtihad individu memainkan

peran besar dalam mengukuhkan hukum Islam. Bahkan dapat dikatakan tanpa ijtihad individu tidak akan pernah lahir ijtihad jama'i. Namun di masa kini, urgensi terhadap ijtihad jama'i jelas lebih besar memperhatikan kondisi yang saat ini terjadi.

Agar ijtihad jama'i mampu memberikan pengaruh baik dalam konteks produktivitas dan kapabilitas, maka perlu diperhatikan hal berikut:

Pertama: Harus ada koordinasi yang baik antara institusi keilmuan syar'i dengan beragam pusat kajian lainnya, seperti di bidang kedokteran, bidang ekonomi, bidang politik, bidang sosial kemasyarakatan, demi terwujudnya dua tujuan:

- (a) Komunikasi antar lembaga syar'i dengan realita dan pemasalahan baru yang dihadapi manusia, sehingga hasil ijtihad di bangun atas dasar *tashawwur* (pandangan) yang benar.
- (b) Pengetahuan terhadap segala yang baru pada waktunya, dan penjelasan terhadap hukumnya menurut syara'.

Kedua: Koordinasi antar lembaga fatwa dan majma' fiqhi dari satu sisi dengan pusat – pusat pengkajian dan penelitian di universitas – universitas, agar objek kajian itu benar – benar masalah yang dibutuhkan umat, bukan masalah – masalah yang tidak ada realitanya dan kurang bermanfaat.

Ketiga: Evaluasi terhadap metode pengajaran mata kuliah Fiqh, khususnya di tingkat pasca

sarjana konsentrasi ilmu – ilmu syari’ah. Hal ini dilakukan dengan cara:

- (a) Gaya penelitian dan penulisan karya ilmiah dan pengajarannya harus sejalan dengan kaedah fiqh, kaedah ushul, dan teori – teori fiqh.

Hal ini tidaklah mengherankan mengingat ulama – ulama terdahulu, seperti Imam as-Syatibi, sebagai contoh, dalam kitab “*al-Muwafaqaat*” selalu menekankan pentingnya evaluasi terhadap tata cara penulisan dalam kajian ushul fiqh, sehingga beliau menempatkan kajian *maqashid syari’ah* sebagai ruh –nya ushul fiqh. Begitu pula dengan imam ibn Rajab al-hanbali yang banyak menyeru pembaharuan kajian fiqh dalam kitabnya “*al-Qawa’id al-Fiqhiyyah*.”

- (b) Perhatian besar terhadap masalah – masalah kontemporer. Jika diperhatikan karya tulis tiap ulama, khususnya tentang bab zakat, akan ditemukan bahwa tiap era membahas permasalahan baru yang muncul dalam era masing – masing ulama. Hal ini karena permasalahan sosial, ekonomi, dan politik selalu berubah dan bergeser, sehingga tiap zaman harus disesuaikan dengan kondisi yang ada.

BAB II

KASUS-KASUS FIQH KONTEMPORER DALAM BIDANG IBADAH

- ❖ Pemanfaatan Air Hasil Pengolahan Limbah
- ❖ Shalat Orang yang Kehilangan Dua Sarana Bersuci (*Faqid at-Thahurayn*)
- ❖ Shalat di atas Pesawat dan di luar angkasa
- ❖ Shalat dan Puasa di Negara yang Siangnya Terlalu panjang atau Pendek
- ❖ Pembatal Puasa Kontemporer
- ❖ Isu – Isu Seputar Pelaksanaan Haji Masa kini



BAB II

KASUS-KASUS FIQH KONTEMPORER DALAM BIDANG IBADAH

A. PEMANFAATAN AIR HASIL PENGOLAHAN LIMBAH

Air adalah sumber kehidupan. Kebutuhan manusia terhadap air sangatlah pokok. Setiap hari manusia membuang air berupa limbah, lalu membutuhkan air untuk kebutuhan hidup. Beragam air dibuang manusia setiap harinya, mulai dari buang air kecil (kencing), mencuci baju, mencuci motor, dan masih banyak lainnya.

Pada biasanya, air yang dibuang manusia akan bermuara ke sungai dan pada akhirnya dibuang ke laut. Jika air hasil pembuangan manusia itu digunakan kembali, tentu saja tidak sehat dan tidak suci, serta tidak dapat mensucikan.

Di masa kini, dengan kecanggihan teknologi saat ini, ada beberapa perusahaan yang menyediakan jasa untuk pengolahan limbah air. Air kotor dan najis dicampur menjadi satu, kemudian diolah menjadi air bersih dan dapat digunakan kembali oleh manusia. Hal ini lantas melahirkan pertanyaan seputar hukum pemanfaatan air hasil pengolahan limbah ini. (Nazih Hammad, 1996: 64)

Apakah air hasil pengolahan limbah ini sifatnya suci dan mensucikan, serta dapat digunakan untuk konsumsi dan segenap pemanfaatan lainnya?, atau ianya tetap dianggap najis, mengingat ianya sebelum diolah merupakan air limbah?

Para ulama fiqh membagi air menjadi tiga kelompok sesuai dengan banyak sedikitnya atau berdasarkan keadaannya, yaitu:

- (1) *Air Mutlaq*, yaitu air yang sesuai dengan sifat asalnya, seperti air yang turun dari langit atau keluar dari bumi, yaitu; air hujan, air laut, air sungai, air telaga, dan setiap air yang keluar dari bumi, salju atau air es yang mencair. Dan menurut ittifaq ulama, ia suci dan mensucikan. (Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Madzhab*, 2004: 4)
- (2) *Air Musyammis*, yaitu air yang terkena panas matahari. Ia *thahir muthahhir makruh* (suci dan mensucikan, namun makruh ketika digunakan), dengan syarat; bila air itu berada di negeri yang panas, bila air itu diletakkan dalam bejana dari logam selain emas dan perak, seperti besi, tembaga dan logam apapun lainnya yang dapat ditempa, dan bila air itu digunakan pada tubuh manusia, sekalipun sudah meninggal dunia, atau binatang yang bisa dijangkit penyakit kulit, seperti kuda. (Anshory Umar Sitanggal, *Fiqh Syafi'i Sistimatis; Bab Thaharah dan Shalat*, 1992: 33)
- (3) *Air Mutanajjis*, yaitu air yang terkena najis. Dalam hal ini, ia terbagi menjadi dua macam;
 - a. Air Sedikit, maksudnya air yang kurang dari dua qullah. Air ini menjadi najis ketika masuk najis ke dalamnya, meskipun sedikit. Ukuran dua qullah

adalah 216 liter, atau jika untuk ukuran bak, panjang, lebar dan dalamnya masing-masing 1 hasta.

- b. Air Banyak, maksudnya air dua qullah atau lebih. Air ini tidak menjadi najis ketika tercampur dengan najis, selama tidak merubah salah satu di antara sifatnya yang tiga, yakni warna, rasa atau baunya.

Ibnu Mundzir berkata: “Para ulama telah bersepakat bahwa air sedikit atau banyak jika terkena najis lalu berubah rasa, warna, atau baunya, maka ia terkena hukum najis.” (al-Nawawi, al-Majmu’ Syarah al-Muhadzab, Vol. 1: 110).

Berdasarkan penjelasan di atas, mengenai hukum bersuci Dengan Air Hasil Daur Ulang dari Air Limbah dan Mutanajjis, perlu dikenali terlebih dahulu dua macam air yang dapat berubah menjadi najis dan yang tidak, yakni air yang mengalir dan air yang tergenang.

Dalam kitabnya “al-Umm”, Imam asy-Syafi’i (vol 1: 23) menyebutkan membahas tentang air Mengalir: “Apabila di dalam air yang mengalir itu terdapat sesuatu yang diharamkan seperti bangkai, darah, atau sejenisnya dan berhenti pada suatu muara, maka air yang tergenang itu menjadi najis bila kadar air lebih sedikit dari jumlah bangkai. Akan tetapi bila airnya lebih banyak maka ia tidak dikategorikan najis, kecuali apabila rasa, warna dan baunya telah berubah karena najis, sebab air yang mengalir akan menghanyutkan semua kotoran.”

Sedangkan terkait air tergenang, as-Syafi’i membaginya menjadi dua kondisi:

1. Air tidak menjadi najis apabila bercampur dengan sesuatu yang haram, kecuali apabila warna, bau dan rasanya telah berubah.

2. Air menjadi najis apabila bercampur dengan sesuatu yang haram, walaupun yang haram itu tidak terdapat padanya.

Berdasarkan pemaparan di atas, maka yang menjadi inti pembahasan tentang air menjadi najis adalah pada kadar air yang sampai pada dua qullah atau tidak, dan menyangkut rasa, bau dan warnanya.

Di zaman Rasulullah, pemanfaatan air hasil olah limbah memang belum ada, karena teknologi pengolahan limbah ini baru ada pada masa modern ini. Namun, esensi dari terapan teknologi ilmiah ini pada dasarnya sudah tertuang di dalam al-Qur'an berabad-abad yang lalu, sebagaimana firman Allah dalam QS. An-Nuur ayat 34:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَوْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَصِرْفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ

“Tidakkah kamu melihat bahwa Allah mengarak awan, kemudian mengumpulkan antara (bagian-bagian) nya, kemudian menjadikannya bertindih-tindih, maka kelihatanlah olehmu hujan keluar dari celah-celahnya dan Allah (juga) menurunkan (butiran-butiran) es dari langit, (yaitu) dari (gumpalan-gumpalan awan seperti) gunung-gunung, maka ditimpakan-Nya (butiran-butiran) es itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan dipalingkan-Nya dari siapa yang dikehendaki-Nya. Kilauan kilat awan itu hampir-hampir menghilangkan penglihatan.”

Ayat di atas jelas menginspirasi munculnya kajian terkait daur ulang air kotor menjadi air bersih. Karena air laut yang asin saja dapat menjadi tawar setelah diolah di awan yang berlapis-lapis. Lantas bagaimana pula dengan air-air sungai di daerah perkotaan yang notabene airnya sudah berubah warna, bau dan banyak bangkai di

dalamnya, kemudian diolah sedemikian rupa sehingga menjadi terlihat jernih, apakah boleh digunakan untuk bersuci atau tidak ?

Dalam masalah ini, sangat penting untuk melihat apa yang menjadi ‘illah-nya. Para ulama menyatakan bahwa ‘illah perubahan air *thahirun wa muthahirun* (suci dan mensucikan) menjadi mutanajjis, ketika air menjadi bau, berwarna, dan rasanya berubah melalui pendekatan mashlahat, sebagaimana Allah telah mencontohkan proses perubahan air laut yang asin menjadi tawar, sebagaimana firman Allah di atas. Dimana proses daur ulang air limbah dan air mutanajjis menjadi steril dan bebas kuman, serta sifat najisnya yakni bau, warna dan rasanya sudah kembali kepada sifat asalnya, maka ia menjadi *thahirun wa mutahirun*. Hal ini juga sesuai dengan konsep perubahan hukum yang ada pada kaidah fiqh:

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَمْكِنَةِ وَالْأَزْمَنَةِ وَالْأَحْوَالِ

“Perubahan hukum terjadi karena perubahan tempat, waktu dan keadaan.” (Muhammad Shidqi ibn Ahmad al-Barnu, *al-Wajiz fi Idah al-Fiqh al-Kulliyat*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983: 182)

Kaedah di atas menunjukkan bahwa hukum yang dapat berubah adalah hukum ijthadiyah yang dibangun berdasarkan mashlahat. Ketika nilai mashlahat berubah, maka hukum (yang dibentuk berdasarkan nilai tersebut) pun ikut berubah. karenanya, maksud kaidah di atas sebagaimana yang disampaikan oleh Shubhi Mahmashani (*Falsafat al-Tasyri’ al-Islami*, 1961: 198), yakni :

الْأَحْكَامُ الْإِجْتِهَادِيَّةُ الْمُنَبِّئَةُ عَلَى الْمَصْلَحَةِ

“Segala macam hukum yang berdasarkan jalan ijthād yang terbangun atas dasar kemaslahatan.”

Terkait pemanfaatan air olahan limbah ini, MUI atau Majelis Ulama Indonesia, memberikan fatwa berikut:

1. Air hasil pengolahan limbah menjadi suci kembali jika air yang dihasilkan melebihi dari ukuran 2 qullah (216 liter)
2. Air tersebut bersih dari semua jenis najis dan ciri-ciri air najis

Kesimpulannya, air hasil pengolahan limbah yang telah bersih dari najis dan telah mencapai dua qullah mempunyai hukum suci dan mensucikan.

B. SHALAT ORANG YANG KEHILANGAN DUA SARANA BERSUCI (FAQID AT-THAHURAYN)

Shalat *Faqid al-Thahurain*, artinya shalatnya orang tidak bisa bersuci/thaharah. *Faqid* itu artinya tidak punya atau kehilangan, *thahurain* maksudnya dua alat suci; air dan debu. Jadi, *Faqid Thahurain* itu orang yang kehilangan dua alat bersuci; air dan debu untuk tayammum. (Sa'di Abu Jiib, 1988: 233).

Tidak dapat disangkal bahwa bersuci merupakan syarat sah shalat. Dalam kondisi normal, shalat seseorang baru dianggap sah jika ia sudah bersuci dengan berwudhu' menggunakan air, atau ia bertayammum dengan menggunakan debu suci dalam kondisi tertentu.

Namun, dalam kondisi – kondisi tertentu, kedua sarana bersuci ini, baik yang asal, yaitu air untuk wudhu dan mandi, maupun pengganti yaitu debu, sama – sama tidak dapat dilakukan.

Pada hakikatnya, *Faqid at-Thahurayn* bukan cuma mereka yang tidak bisa berthaharah, baik wudhu atau tayammum. Tetapi siapapun muslim yang ketika masuk waktu shalat namun beberapa syarat sah shalat tidak terpenuhi (seperti: menghadap kiblat, menutup aurat, sempurna ruku' dan sujud), ia termasuk *faqid thahurayn*, contohnya:

1. Orang yang terpenjara, dipasung, tidak bisa bergerak, wudhu tak bisa, tayammum apalagi. Shalat pun hanya sebatas geral-geral kecil.

2. Orang yang sakit, yang sekujur tubuhnya dijejali selang infus atau sejenisnya, yang kalau dilepas itu membahayakan keselamatan dirinya.
3. Orang yang di kendaraan seperti pesawat, tidak bisa bersuci. Ada yang bisa tapi tidak punya ruang yang pas untuk shalat. Tidak bisa menghadap kiblat, tidak juga bisa sempurna ruku dan sujudnya. (az-Zuhaily, 1405 H, vol 1: 451)

Dalam kitab “*al-Jami' al-Shahih*” yang lebih dikenal dengan shahih al-Bukhari, ada hadits yang menceritakan tentang beberapa sahabat, diantaranya Usaid ibn khudr, yang ditugasi oleh Nabi saw untuk mencari kalung sayyidah 'Aisyah yang hilang. Sejatinya itu kalung sayyidah Asma' tapi dipinjam oleh sayyidah 'Aisyah dan hilang.

Setelah lama mencari akhirnya mereka menemukannya, tapi ketika itu waktu shalat hampir habis, dan tidak ada air untuk mereka wudhu (ayat tayammum belum turun ketika itu), akhirnya mereka shalat tanpa thaharah, artinya dalam keadaan tidak suci. Lalu kembali ke Nabi dan melaporkan apa yang mereka lakukan, dan Nabi tidak menyalahkannya. (al-Bukhari, Kitab *Fadhail Sahabat*, Bab *Fadhil Aisyah*, hadits no 3562)

Nabi tidak menyuruhnya mengulang shalat, dan Nabi juga tidak menyalahkan shalatnya. Setelah peristiwa ini terjadi, turunlah ayat tayammum sebagai pengganti air dalam keadaan tertentu. (Sayyid Sabiq, 1419 H, vol. 1: 101).

Dalam masalah shalat *Faqid at-Tahurayn* ini, para ulama terbagi menjadi dua kelompok:

Kelompok pertama: Mayoritas ulama dari mazhab Hanafi dan Syafi'i menyatakan bahwa *Faqid at-Thahurain* wajib shalat dan kemudian mengqadha

(mengganti shalatnya). (az-Zuhaily, 1405 H, Vol 1: 451). Pendapat ini juga pendapat Abu Yusuf dan Hanafiyah, Pendapat Ibn al-Qasim, Ibn Abd al-hakam, Mutharrif dari Malikiyah, serta riwayat dari Ahmad ibn Hanbal dan at-Thabari.

Kelompok kedua: Pendapat Ahmad Ibn Hanbal (az-Zuhaily, 1405 H, Vol 1: 451), dan ulama ahl hadits, pendapat Abu Tsaur dan Asyhab dari Malikiyah, dan pendapat Ibn Hazm dari Dzhahiriyah.

Adapun sebab perbedaan diantara kedua kelompok di atas dalam mendudukan bersuci (thaharah) apakah ianya syarat wajib shalat atau syarat sah shalat? Siapa yang memandang bersuci itu syarat wajib, maka saat ia tidak dalam kondisi suci shalat tidak wajib baginya. Dan pandangan ini jelas menimbulkan problem, karena umat bersepakat bahwa kewajiban itu tidak terkait dengan syarat bersuci, karena jika demikian dibenarkan seorang mukallaf berkata: saya tidak wajib shalat karena saya belum bersuci, jika saya tidak dapat bersuci maka tidak wajib sesuatupun atas saya, karena kewajiban shalat mengikut kewajiban bersuci, jika salah satu gugur, maka ikut gugurlah yang lainnya.

Kaedah menyebutkan: segala sesuatu yang menjadi syarat dalam kewajiban, seperti berputarnya setahun pada zakat, mukim pada wajibnya shalat jumat dan puasa, tidak akan menjadi wajib saat ianya tidak ada, sehingga tidak ada kewajiban bagi mukallaf untuk mengerjakannya.

Tetapi barulah benar jika bersuci itu didudukan sebagai syarat sah, bukan syarat wajib. (al-Qarafi, tt, Vol 1: 351)

Memperhatikan dalil kedua kelompok, maka dapat dikatakan bahwa *faqid at-Thahurayn* wajib shalat dan tidak perlu mengganti (mengqadha) shalatnya, hal ini berlandaskan hadits yang disampaikan di atas tentang sahabat Usaid ibn Khudr yang diutus mencari kalung Aisyah. Di saat ia

dalam kondisi *faqid at-Thahurayn* lalu ia shalat, nabi tidak memerintahkannya untuk mengulang dan mengganti shalatnya.

C. SHALAT DI ATAS PESAWAT DAN DI LUAR ANGKASA

Kata shalat, secara bahasa bermakna doa atas kebaikan. Sedangkan menurut istilah syara'nya, shalat berarti ucapan dan perbuatan yang diawali dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam, sesuai dengan syarat-syarat tertentu.

Shalat diwajibkan atas setiap muslim, laki – laki maupun perempuan di setiap saat, apabila telah terpenuhi syarat wajib shalat, yaitu Islam, berakal, dan baligh.

Di masa kini, muncul beragam kondisi yang baru yang tidak terbayangkan sebelumnya dalam konteks mendirikan shalat. Kemajuan teknologi di bidang transportasi menjadikan saat ini salah satu model pengangkutan adalah dengan pesawat terbang. Bahkan, kemajuan zaman telah menghantarkan manusia hingga sampai ke Bulan. Hal ini jelas menimbulkan pertanyaan, bagaimana hukum shalat di atas pesawat terbang dan bagaimana pula hukumnya shalat di luar angkasa? Selain itu bagaimana pula mekanisme pelaksanaannya?

Telah menjadi objek kajian para ulama di masa lalu tentang hukum shalat di atas kapal laut. Karenanya, hukum shalat di atas pesawat terbang dapat dianalogikan dengan shalat di atas kapal laut dan shalat di atas kendaraan.

Para ulama berpendapat bahwa menunaikan shalat di pesawat hukumnya boleh. Apalagi khawatir habisnya waktu shalat, misalnya terbitnya matahari sebelum menunaikan shalat shubuh atau terbenamnya matahari sebelum shalat ashar

ditunaikan, dan pesawat masih di udara. Dalam keadaan yang demikian, seseorang wajib menunaikan shalat di dalam pesawat jika dikhawatirkan waktu shalat tidak cukup jika harus menunggu pesawat mendarat.

Namun perlu diingat bahwa kesemua itu dilakukan semampunya. Praktek shalat di atas pesawat, jika memang tempatnya memungkinkan, silahkan menunaikannya dengan berdiri berikut dengan gerakan-gerakan lainnya, seperti halnya shalat di masjid. Jika tidak, dia boleh menunaikannya dengan posisi duduk. Gerakan ruku' dan sujud bisa digantikan dengan isyarat membungkuk saja dengan menghadap ke arah sesuai pesawat itu terbang. Posisi sujud lebih membungkuk dibanding ruku'.

Dalam kasus yang seperti dijelaskan di atas tidak dibolehkan untuknya mengakhirkan shalat, dengan dalih tidak bisa mengerjakan shalat dengan sempurna. Justru sesungguhnya ia telah mendapatkan *rukhsah* boleh shalat dengan duduk.

Namun, jika ia berniat untuk menjamak, dalam hal ini jamak ta'khir, dan kuat prediksi bahwa waktu kedua akan habis juga ketika ia mendarat, silahkan menunaikan shalat semampunya di dalam pesawat.

Menurut madzhab Hambali, dibenarkannya shalat di atas pesawat dan di luar angkasa ini dengan kadar kemampuan yang ada pada hakikatnya masuk dalam kategori *dharuriyyah* yang banyak dibutuhkan manusia. Di saat yang bersamaan, mereka juga berkewajiban untuk menunaikan kewajibannya sebagai hamba Allah, diantaranya shalat, jadi pada waktu yang bersamaan, mereka bisa menjalankan aktifitas horizontal dan vertikal. (al-Bahuti, 1394 H, vol 1: 304).

Sedangkan Para ulama Madzhab Syafi'i berpendapat bahwa shalatnya seseorang di atas pesawat atau di atas kapal hukumnya dianggap sah.

Dalam al-Nihayah, Imam ar-Ramli mengatakan, “jika seseorang menunaikan shalat fardhu ain atau diatas binatang tunggangan seraya menghadap kiblat dan menyempurnakan ruku dan sujudnya, maka shalatnya dianggap sah”.

Selanjutnya, Imam al-Bahuti dalam kitabnya “*al-Muntaha*” juga menegaskan, “seseorang yang shalat dalam ketinggian melebihi ka’bah tidak menjadi masalah. Begitu juga dengan shalatnya seseorang di dalam kedalaman yang sangat dalam, misalnya sumur. Karena yang terpenting dalam shalat adalah menghadap kiblat, baik tegak lurus atau dari atas udara (hawa)”. (al-Bahuti, 1394 H, vol 1: 304).

Dapat disimpulkan dari pemaparan para ulama di atas, bahwa menunaikan shalat di atas pesawat hukumnya boleh. Bahkan syara’ pun telah memberikan beberapa keringanan kepada mereka. Karena syara’ tidak pernah mengekang dan membebani hambanya dengan beban diluar batas kemampuannya.

Tidak dapat dipungkiri ada sebagian mazhab yang menyatakan tidak dibenarkan shalat yang demikian. Diriwayatkan bahwa sebagian ulama menisbahkan kepada Madzhab Maliki bahwa shalat di dalam pesawat tidaklah sah. (an-Nawawi, tt, vol.3: 242, Ibn Qudamah, 1368 H, vol 2: 572, al-Kasani, 1328 H, vol 1: 109). Mungkin penisbahan tersebut didasarkan kepada kriteria madzab Maliki tentang sujud.

Beberapa pendapat tentang sujud sebagai berikut:

1. Al-Mawwaq mengatakan, “yang dinamakan sujud adalah menempelkan jidat pada tanah ditempat shalat”.
2. Imam Khurasy mengatakan, “batas minimal sujud adalah menempel pada tanah atau yang

menempel langsung dengannya, misalnya lantai kamar atau kasur kayu”.

Penjelasan di atas seakan - akan menunjukkan bahwa Madzhab Maliki menjadikan tanah sebagai tempat shalat sebagai tempat pokok yang menentukan keabsahan ruku' dan sujud serta rukun-rukun lainnya.

Jika seseorang berada di bumi, tapi melakukan sujud di tandu dan tidak bersinggungan dengan tanah maka shalatnya tidak sah, karena itu dianggap sebagai isyarat, bukan dalam arti yang sebenarnya.

Namun, pada hakikatnya, pandangan di atas berlaku dalam kondisi normal. Sungguh merupakan suatu kesulitan jika mereka yang ada di atas pesawat dan di luar angkasa dituntut untuk melakukan shalat sama seperti melakukan shalat dalam kondisi normal di bumi.

Adapun mekanisme shalat di luar angkasa, maka harus diperhatikan syarat sah shalat sebagai berikut:

1. Terkait persyaratan telah masuk waktu shalat, maka yang dimaksud dengan waktu shalat disini adalah waktu untuk menunaikan shalat fardhu yang lima, yaitu Dhuhur, Ashar, Maghrib, isya', dan Subuh. Sangat urgen untuk mengetahui waktu - waktu shalat. Dalam kondisi normal, waktu Dhuhur adalah saat mulai tampaknya waktu siang. Awal shalat Dhuhur adalah ketika matahari tergelincir kearah barat. Akhir shalat dhuhur, ketika bayang-bayang suatu benda, seukuran dengan benda aslinya. Adapun shalat Ashar, diawali ketika bayang-bayang suatu benda, tampak lebih besar dari ukuran aslinya. Waktu ini diakhiri, ketika matahari terbenam di ufuk barat. Sedangkan shalat maghrib

diawali dengan terbenamnya matahari di ufuk barat sampai hilangnya mega merah. Adapun shalat isya' diawali dengan hilangnya mega merah dan diakhiri dengan terbitnya fajar shadiq. Selanjutnya, shalat Shubuh diawali dengan terbitnya fajar shadiq dan diakhiri dengan terbitnya matahari di ufuk timur.

Bagi mereka yang berada di atas pesawat, atau sedang berada di luar angkasa untuk melakukan observasi, maka ketentuan yang berlaku bagi mereka dapat diketahui dengan alat khusus yang sudah didesain canggih yang menggunakan teknologi tinggi, misalnya komputer, radar. Atau mereka juga dibenarkan melakukan ijtihad di pesawat, dengan cara melihat kondisi luar pesawat melalui jendela pesawat tentang posisi matahari. Bisa juga bertanya kepada awak pesawat seperti pilot dan pramugari yang lebih tahu tentang kondisi timing selama penerbangan, atau menggunakan fasilitas teknologi yang biasa terpasang di depan penumpang, pada jenis-jenis pesawat tertentu. Upaya ini dianggap sudah cukup untuk mengetahui masuknya waktu shalat.

2. Terkait dengan kewajiban menghadap kiblat sebagai salah satu syarat sah shalat, Kiblat berarti arah. Arah kiblat orang muslim sedunia adalah ka'bah. Ia menjadi arah bagi seorang muslim dalam menunaikan shalat. Untuk itu, bagi penumpang pesawat hendaknya ia menghadap kiblat jika memungkinkan. Karena itu sebagai kewajiban. Jika pesawat berbelok arah, hendaknya dia tetap meneruskan shalat dengan tetap menghadap kiblat sesuai dengan kemampuannya. Tapi jika dia tidak mampu menguasai keadaan yang ada dan membuat ia

tidak bisa menghadap kiblat secara tepat, maka tidak masalah. Karena secara umum Allah Swt memberikan beban yang masih dalam kemampuan mukallaf.

Sebagaimana dalam firman Allah Swt:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Dan Allah tidak memberikan beban kepada mukallaf, kecuali beban itu pasti masih dalam batas kemampuannya”. (Al-Baqarah:286)

3. Terkait mekanisme pelaksanaan shalat di atas pesawat dan di luar angkasa, tentunya tidaklah sama dengan kondisi normal. Jika dalam kondisi normal dilakukan dengan berdiri, boleh jadi yang demikian itu akan sangat berbahaya bagi pelakunya di pesawat. Karena selama dalam perjalanan, kondisi gerak pesawat sangat tidak stabil. Dari sisi tempat, area yang ada juga terbatas. Dengan kata lain, mereka bisa menunaikan dengan tetap duduk di atas kursi dan menghadap kiblat jika memungkinkan. Berubahnya arah shalat cukup ditoleransi oleh syara’.

Bagi yang ada di luar angkasa, jika penunaian shalat di awal waktu menyulitkannya, dan memungkinkan untuk dikerjakan jika diakhirkan ketika sudah sampai di bumi, maka yang demikian itu juga dibenarkan. Hukum ini juga berlaku bagi mereka yang bepergian dengan kapal laut, kereta api dan sebagainya. (Fadlolan Musyaffa’ Mu’thi, *Shalat di Pesawat dan Angkasa*, 2007: 131)

D. SHALAT DAN PUASA DI NEGARA YANG SIANG ATAU MALAMNYA TERLALU PANJANG

Shalat dan puasa merupakan dua ibadah yang tidak boleh ditinggalkan oleh setiap muslim yang berakal, baligh, baik ianya dalam kondisi muqim maupun musafir, bahkan bagian penduduk yang siang maupun malamnya terlalu panjang maupun pendek, seperti kondisi yang terjadi di daerah kutub utara maupun selatan.

Terkadang siangnya terlalu lama hampir 24 jam, dan sebaliknya terkadang malamnya terlalu panjang, sehingga waktu siangnya sangatlah pendek.

Hal yang paling mendasar yang terkait dengan masalah ini bagaimana cara menetapkan waktu – waktu shalat, mengingat kondisi yang dihadapi tidaklah normal sebagaimana kondisi di kawasan lainnya. Begitu pula terkait puasa bagi mereka yang tinggal di kawasan seperti ini. Jika siangnya terlalu pendek, maka puasanya sangat ringan untuk dikerjakan. Namun, di saat siangnya begitu panjang hampir mendekati 24 jam, tentunya berpuasa dalam kondisi demikian dapat membahayakan kesehatan seseorang.

Tentunya, bagi yang bermukim di negeri yang malam dan siangya bisa dibedakan dengan terbitnya fajar dan tenggelamnya matahari, walau waktu siang lebih lama di musim panas dan singkat di musim dingin, maka wajib baginya mengerjakan shalat lima waktu di waktunya masing-masing. Hal ini berdasarkan keumuman firman Allah Ta'ala,

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

“Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).” (QS. Al Isra’: 78).

Begitu pula dengan firman Allah Ta'ala,

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

“Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.” (QS. An Nisa’: 103).

Adapun bagi yang bermukim di daerah yang matahari tetap terus ada di musim panas atau tidak terbit di musim dingin, atau waktu siang berlangsung terus hingga enam bulan, begitu pula waktu malamnya terus berlangsung selama enam bulan misalnya, maka wajib baginya melaksanakan shalat lima waktu setiap 24 jam. Nantinya diperkirakan batasan waktu masing-masing dengan berpatokan pada negeri yang dekat dengan negerinya di mana negeri yang dekat tersebut telah terbedakan waktu shalat lima waktu satu dan lainnya.

Di antara dalilnya, Rasulullah pernah menceritakan pada para sahabatnya mengenai Dajjal. Lalu mereka bertanya pada beliau, berapa lama Dajjal berada di muka bumi. Rasulullah bersabda,

أَرْبَعِينَ يَوْمًا. يَوْمٌ كَسَنَةِ وَيَوْمٌ كَشَهْرِ وَيَوْمٌ كَجُمُعَةٍ، وَسَائِرُ أَيَّامِهِ كَأَيَّامِكُمْ.
فُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَسَنَةِ أَتَكْفِينَا فِيهِ صَلَاةَ يَوْمٍ، قَالَ:
لَا، أَقْدُرُوا لَهُ قَدْرَهُ

“Empatpuluh hari. Satu harinya terasa setahun, satu harinya lagi terasa sebulan, satu harinya lagi terasa satu Jum’at dan hari-hari lainnya seperti hari-hari kalian.” Mereka bertanya, “Apakah untuk satu hari yang terasa setahun cukup bagi kami shalat sehari?” Beliau menjawab, “Tidak, kalian harus memperkirakan waktu-waktu shalat tersebut.” (HR. Muslim).

Hadits di atas menunjukkan bahwa satu hari yang terasa setahun tidaklah dianggap cukup shalat satu hari, namun tetap diwajibkan shalat lima waktu

setiap 24 jam dan diperintahkan bagi mereka untuk memperkirakan waktu shalat seperti waktu biasa yang mereka jalani di negeri mereka.

Untuk itu, bagi kaum muslimin yang berada di negeri yang waktu siangya seperti disebutkan di atas, mereka wajib untuk menetapkan waktu shalat dengan berpatokan pada negeri yang lebih dekat dengan negeri mereka yang memiliki waktu malam dan waktu siang bisa terbedakan dalam waktu 24 jam.

Inilah pendapat yang dianggap paling rajih, dan yang paling tau adalah Allah, dan pendapat ini mu'tabar di kalangan Mazhab Hanafi, Maliki, dan Syafi'i (Ibn Abidin, 1272 H, vol 1: 362).

Adapun berkenaan dengan waktu puasa di bulan Ramadhan, maka tetap seorang muslim yang dikenai kewajiban puasa untuk menahan diri dari makan dan minum serta dari segala pembatal setiap harinya dimulai dari terbitnya fajar hingga tenggelamnya matahari di negerinya. Hal ini berlaku selama waktu siang dan waktu malam bisa dibedakan di negerinya, dan total malam dan siang tetap 24 jam. Dan halal bagi mereka untuk makan, minum, berhubungan intim di malam harinya walau waktu malamnya begitu singkat. Karena seperti dipahami bahwa syari'at Islam itu umum untuk seluruh manusia di berbagai negeri. Dan Allah Ta'ala berfirman,

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ
ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

“Dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam.” (QS. Al Baqarah: 187).

Siapa yang tidak kuat berpuasa karena waktu siang begitu panjang atau berdasarkan pengalaman yang sudah-sudah, atau info dari dokter yang

amanat, atau jika ia puasa biasa binasa atau mendapati sakit yang parah, atau sakitnya bertambah riskan, atau kesembuhannya jadi bertampah lama, maka ia boleh tidak berpuasa, namun tetap mengqodho' (mengganti) puasanya di hari lainnya di saat ia mampu di bulan mana saja. Allah Ta'ala berfirman,

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

“Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain.” (QS. Al Baqarah: 185).

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.” (QS. Al Baqarah: 286).

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Dan Allah sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan” (QS. Al Hajj: 78)

Begitu pula bagi mereka yang berada di negeri siangya hampir 24 jam, atau malamnya hampir 24 jam, bagi mereka berpuasa Ramadhan wajib dilakukan dengan memperkirakan waktu mulainya puasa dan berakhirnya puasa, juga waktu menahan diri untuk berpuasa dan berbuka setiap harinya dengan memperhatikan terbit fajar dan tenggelamnya matahari pada negeri yang dekat dengan negeri mereka yang waktu malam dan siangya bisa terbedakan dan total waktu siang dan malamnya adalah 24 jam.

Hal ini juga sejalan dengan apa yang difatwakan Majma' fiqh Islami, di bawah naungan

OKI (Organisasi Konfrensi Islam), dan ini juga yang difatwakan *Hai'ah kibar Ulama* di Arab Saudi.

E. PEMBATAL PUASA KONTEMPORER

Di masa kini, permasalahan yang terkait puasa semakin kompleks. Di antara yang sangat urgen dikaji adalah masalah pembatal puasa. Karena puasa barulah sah jika kita meninggalkan pembatalnya.

Di masa kini, ada banyak obat dan benda yang masuk ke dalam tubuh melalui mulut, telinga, mata dan saluran lainnya sangat penting dibahas, karena banyak yang belum mengetahui hal itu.

Di kalangan para ulama ada pembatal Puasa yang disepakati, yaitu:

1. Makan dengan sengaja.
2. Minum dengan sengaja
3. Jima' (berhubungan intim)

Sedangkan dalil yang menunjukkan bahwa tiga hal ini membatalkan puasa adalah firman Allah dalam QS. Al-Baqarah: 187,

فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ
الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

“Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam.”

4. Keluarnya Darah haid dan nifas

Sedangkan dalilnya adalah hadits Abu Sa'ïd Al Khudri di mana Rasulullah bersabda,

أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ

“Bukankah jika wanita itu haid ia tidak shalat dan tidak puasa?” (HR. Bukhari dan Muslim).

Di masa kontemporer ini, memahami hakikat makan dan minum yang membatalkan puasa ini merupakan kunci untuk memahami apa saja yang dapat menjadi pembatal puasa masa kini.

Dalam kajian fiqh klasik, para ulama memiliki pembahasan “الجوف”, diistilahkan untuk organ dalam tubuh atau suatu rongga menuju dalam tubuh semacam rongga telinga, kerongkongan dan tenggorokan. Mereka memiliki berbagai tafsiran mengenai hal itu sehingga nanti jika membahas pembatal puasa pun hasilnya berbeda.

Karenanya, sangat urgen memahami maksud istilah ini terlebih dahulu, agar menjadi landasan dalam pembahasan selanjutnya.

Ulama Hanafiyah (madzhab Abu Hanifah) berpendapat bahwa “الجوف” tidak terbatas pada organ perut (lambung), termasuk pula setiap organ dalam tubuh. Setiap saluran yang sampai pada organ dalam tubuh jika terdapat sesuatu yang masuk, maka termasuk membatalkan puasa. Mereka berpandangan, jika ada sesuatu yang masuk melalui tenggorokan, tidak membatalkan puasa kecuali jika masuk sampai dalam organ perut (tubuh).

Ulama Hanafiyah berpandangan bahwa jika ada sesuatu yang masuk melalui otak atau rongga dalam tengkorak kepala, maka termasuk pembatal puasa karena otak memiliki saluran hingga masuk organ dalam tubuh. Begitu pula saluran di kemaluan seperti misalnya ada sesuatu yang masuk melalui kemaluan perempuan hingga masuk ke organ dalam tubuh, maka termasuk membatalkan puasa. (Ibn Abidin, 1272 H, vol.2: 395-397).

Berbeda dengan pandangan di atas, Ulama Malikiyah berpendapat bahwa yang dimaksud “الجوف” adalah segala organ dalam perut, bukan hanya lambung. Namun ulama Malikiyah berpendapat bahwa jika ada sesuatu masuk dalam tenggorokan walau tidak masuk sampai organ dalam tubuh, maka puasanya batal. Mereka berselisih mengenai

sesuatu yang masuk melalui otak (rongga dalam tengkorak kepala). Adapun untuk saluran lain, maka dipersyaratkan ada sesuatu yang masuk membatalkan puasa jika masuk sampai organ dalam tubuh. (Ibn Qudamah, 1368 H, vol 4: 352-353).

Selanjutnya, Ulama Syafi'iyah berpandangan lebih luas mengenai "الجوف". Mereka menganggap bahwa yang dimaksud "الجوف" adalah segala rongga seperti rongga telinga, rongga dalam tengkorak kepala, rongga (saluran) kemaluan walaupun saluran (rongga) tadi tidak menuju sampai perut (organ dalam tubuh). Jika ada sesuatu yang masuk sampai tenggorokan walau tidak sampai ke perut (organ dalam tubuh), maka puasanya batal. (As-Syarbaini, tt, vol 2: 155).

Adapun Ulama Hambali berpendapat bahwa "الجوف" adalah organ dalam perut dan otak. Jadi segala yang masuk sampai ke perut barulah membatalkan puasa. Sedangkan mengenai rongga pada tengkorak (otak), para ulama Hambali berselisih pendapat apakah termasuk rongga tersendiri sehingga jika ada sesuatu yang diinjeksikan ke otak, maka membatalkan puasa. Ada pula yang memberi syarat bahwa sesuatu yang masuk melalui saluran otak bisa membatalkan jika ada saluran yang menghubungkan antara otak dan organ dalam tubuh. (Ibn Qudamah, 1368 H, vol 4: 352-353).

Dari penjelasan keempat pendapat di atas, secara umum pandangan empat mazhab dapat dibagi menjadi dua macam:

1. Para ulama yang menyatakan bahwa pembatal puasa terjadi jika ada sesuatu yang diinjeksi melalui otak (rongga pada tenggorak kepala), melalui dubur atau semacamnya. Mereka menganggap bahwa saluran-saluran tadi bersambung dengan saluran pada organ dalam perut. Akan tetapi pendapat ini lemah

karena penelitian kedokteran terkini membuktikan bahwa saluran-saluran tersebut tidak bersambung dengan organ dalam tubuh.

2. Para ulama yang menganggap “الجوف” adalah organ dalam perut saja. Dan ada yang menganggap bahwa “الجوف” bukan hanya organ dalam perut.

Dari perbandingan dua pandangan di atas, dapat disimpulkan bahwa yang dianggap membatalkan puasa adalah sesuatu yang masuk menuju perut (lambung). Inilah yang menjadi batasan hukum dan jika tidak memenuhi syarat ini berarti menunjukkan tidak adanya hukum. Sehingga Pendapat terkuat dalam masalah ini, yang dimaksud “الجوف” adalah perut (lambung), bukan organ lainnya dalam tubuh.

Berikut akan diringkas beberapa permasalahan kontemporer terkait pembatal puasa sesuai dengan putusan Majma' fiqh Islami dalam sidangnya yang dilaksanakan pada tanggal 23-28 Shafar 1418 H, yang bertepatan dengan 28 Juni – 3 Juli 1997 di Saudi Arabia, ditambah pula dengan putusan al-Munazzhamah al-Islamiyah lil al-Ulum at-Thibbiyah yang menggelar sidangnya pada tanggal 9-12 Shafar 1418 H, atau bertepatan dengan 14-17 Juni 1994 M di Casablanca Maroko:

1. Mengenai suntikan

Perlu diketahui suntikan ada tiga jenis:

Pertama: Suntikan melalui kulit (Intra cutan) misalnya suntikan Insulin. Suntikan ini tidak membatalkan puasa

Kedua: Suntikan melalui otot (Intra muscular) misalnya suntik antihistamin dan beberapa jenis vaksinasi. Suntikan jenis ini juga tidak membatalkan puasa.

Ketiga: Suntikan melalui pembuluh darah (intra vena), misalnya antinyeri, infus dan vitamin. Untuk masalah ini dirinci sebagai berikut:

- (a) Suntikan bukan makanan, misalnya antinyeri dan antihistamin, maka ianya tidak membatalkan puasa.
- (b) Suntikan yang mengandung makanan atau zat makanan misalnya suntikan glukosa atau infus. Suntikan jenis ini jelas membatalkan puasa.

2. Memberikan donor darah dan menerima transfusi darah

Memberikan donor darah hukumnya tidak membatalkan puasa, selama tidak mengakibatkan si pendonor menjadi terlalu lemah. Sedangkan menerima transfusi darah hukumnya membatalkan puasa. Dalam kasus ini termasuk di dalamnya cuci darah dengan menerima darah dari orang lain.

3. Mengenai Bau Mulut orang puasa

Sebagian orang salah memahami terkait sumber bau mulut orang yang berpuasa. Sebenarnya bau mulut orang puasa berasal dari uap perut yang naik ke atas, bukan dari bau mulut. Ini sudah dibuktikan dengan ilmu kedokteran dan penjelasan ulama. Sehingga disarankan tetap bersiwak atau membersihkan gigi/mulut ketika berpuasa. Menggosok gigi tidak membatalkan puasa, walaupun juga tidak boleh berlebihan.

4. Merokok membatalkan puasa.
5. Menghirup Inhaler dan nebulizer tidak membatalkan puasa
6. Memakai Celak, Lipstik (pelembab bibir) dan make-up tidak membatalkan puasa
7. Pembatal puasa terkait dengan hidung

Menggunakan Tetes hidung tidak membatalkan puasa, sebagaimana menggunakan Semprot hidung juga tidak membatalkan puasa.

8. Pembatal puasa terkait dengan Mata
Menggunakan tetes mata tidak membatalkan puasa.

9. Pembatal puasa terkait dengan Telinga
Menggunakan tetes telinga tidak membatalkan puasa. Selain itu, membilas Telinga, seperti membersihkan kotoran/serumen, hukumnya tidak membatalkan puasa.

10. Memakai obat kumur tidak membatalkan puasa selama dijaga agar tidak tertelan.

11. Menelan sisa makanan dengan tidak sengaja tidak membatalkan puasa.

12. Dibenarkan berobat ke dokter gigi, suntikan, obat dan darah atau yang tidak sengaja tertelan tidak membatalkan puasa.

13. Orang yang sakit, kemudian meninggal di Bulan Ramadhan, maka statusnya puasanya:

(a) Hutang puasa Ramadhan secara umum tidak diqadha, tetapi bayar fidyah. Karena pendapat terkuat qadha puasa hanya untuk puasa nazar.

(b) Jika sakit dan meninggal di tengah bulan Ramadhan, tidak ada hutang puasa dan tidak ada fidyah.

(c) Jika sakit di bulan Ramadhan tidak sempat meng-qadha (tidak sengaja melambatkan), yaitu sempat sembuh sebentar ketika Ramadhan selesai, atau sempat meng-qadha tetapi baru sebagian. Maka sisanya tidak teranggap hutang puasa dan tidak ada fidyah.

(d) Jika sakit di bulan Ramadhan kemudian sempat sembuh dan sengaja melambatkan

qadha. Keluarganya/walinya membayarkan fidyah.

14. Pengambilan sampel darah untuk pemeriksaan laboratorium tidak membatalkan puasa.

15. Mengingat persediaan darah di Palang Merah Indonesia menipis ketika bulan Ramadhan, maka sebenarnya memberikan donor darah tidaklah membatalkan puasa. Untuk menangani masalah ini perlu kerjasama antara pemerintah, tokoh agama dan tenaga kesehatan. Perlu ada sosialisasi dari pemerintah dibantu dengan tokoh agama dan eksekusi yang baik dari tenaga kesehatan ketika bertugas.

16. Puasa orang terkena penyakit epilepsi

Jika penderita epilepsy sedang kambuh, maka puasanya bisa dibatalkan. Namun, jika ia sadar dan tidak kambuh, maka wajib meng-qadha puasa Ramadhannya. Sedangkan jika ia tidak mampu karena seringnya kambuh, cukup membayar fidyah saja.

17. Vaksinasi di bulan Ramadhan

Suntikan vaksinasi yang diberikan saat puasa tidak membatalkan puasa. Vaksinasi hukumnya mubah dan secara kedokteran bermanfaat

18. Pembatal puasa terkait dengan anestesi (pembiusan)

Dalam masalah ini perlu dirincikan sebagai berikut:

- (a) Anestesi melalui hidung dengan menghirup gas anestesi hukumnya tidak membatalkan puasa.
- (b) Anestesi kering (akupunktur Cina) dengan menggunakan jarum kering, hukumnya tidak membatalkan puasa.

- (c) Anestesi melalui suntikan. Sudah dibahas di pembahasan suntikan
Terkait hilangnya kesadaran selama anestesi, dirincikan sebagai berikut:
- (a) Jika yang dibius tidak sadar sehari penuh (selama waktu diwajibkan puasa), maka puasanya tidak sah.
 - (b) Jika yang dibius tidak sadar hanya beberapa saat (tidak penuh selama waktu diwajibkan puasa), maka puasanya sah.
19. Pemeriksaan Intravagina dan obat Intravagina hukumnya tidak membatalkan puasa, dan tidak perlu mandi wajib (mandi junub)

F. ISU-ISU SEPUTAR PELAKSANAAN HAJI MASA KINI

Ibadah Haji merupakan salah satu Ibadah yang diwajibkan Allah atas orang – orang yang beriman, dengan persyaratan – persyaratan tertentu.

Di masa lalu, perjalanan haji membutuhkan waktu yang sangat lama. Umat Islam yang ada di segenap penjuru negeri, seperti Andalusia, negeri Maghribi, Afrika, hingga Asia tengah, membutuhkan waktu berbulan – bulan bahkan hingga tahunan untuk dapat sampai ke Mekah. Ditambah lagi dengan resiko besar yang mereka hadapi di perjalanan. Hal itu semua menjadikan mereka yang berangkat haji jumlahnya relatif tidak begitu besar.

Di masa kini, perkembangan sarana transportasi dengan beragam model yang tersedia menjadikan perjalanan haji relatif jauh lebih singkat, bahkan lebih kecil resikonya. Semakin lengkap dan nyamannya fasilitas di tanah suci juga semakin meringankan langkah umat Islam sampai kesana. Namun, di sisi lain, berdesak – desaknya umat Islam yang menunaikan haji, hingga jutaan orang di saat yang bersamaan memberikan beberapa dampak

perubahan hukum terkait beberapa isu seputar pelaksanaan ibadah ini.

Setiap tahun jumlah jemaah haji terus meningkat di seluruh dunia. Meskipun ibadah haji diwajibkan sekali seumur hidup, pada kenyataannya banyak sekali orang Islam dari seluruh penjuru dunia yang melaksanakan haji berulang kali. Pemerintah Arab Saudi, berdasarkan konsensus dengan Organisasi OKI (Organisasi Konferensi Islam) membuat konsensus, dari tiap-tiap negara OKI, jumlah jemaah haji bagi mereka dikenakan kuota.

Perluasan tak henti-hentinya dilakukan Kerajaan Arab Saudi pada tempat-tempat suci umat Islam. Keselamatan, kenyamanan dan estetika telah menjadi perhatian pemerintah Arab Saudi dalam menyambut dan melayani para jemaah haji sebagai tamu-tamu Allah SWT.

Berikut akan dipaparkan beberapa isu kontemporer seputar pelaksanaan Haji:

1. Hukum Perluasan Mina dan Mabit di Luar Mina

Tidak ada nash yang secara sarif menentukan batas-batas Mina. Para ahli fiqh, khususnya Fuqaha salaf, tidak menentukan batas-batas Mina secara jelas. Kebanyakan mereka hanya menyebut batas Mina ke arah Mekkah, yaitu pada ujung Aqobah ke arah Mekkah. Kawasan di belakang Jumroh Aqobah ke arah Mekkah sudah merupakan kawasan luar Mina.

Mina digunakan sebagai tempat mabit pada hari tasyrik (tanggal 11, 12, 13 Dzulhijjah). Namun Mina dikatakan mempunyai batas-batas tertentu, sehingga kawasan di luar batas Mina tidak dipandang sebagai Mina, sehingga berada di tempat itu bukanlah mabit. Panjangnya Mina sekitar 2 mil atau sekitar 3 km.

وَاعْلَمَ أَنَّ مَنَى طَوْلًا مَا بَيْنَ وَادِي مَحْسَرٍ وَ أَوَّلِ الْعَقَبَةِ الَّتِي يَلْصِقُهَا الْجُمْرَةُ

“Yaitu jarak lembah yang ada di lembah Muhassir sampai Jumrah Aqabah. (I’anatut thalibin, Vol 2: 304).

Sedangkan lebarnya adalah kawasan di antara dua bukit. Pada saat ini bukit yang mengapit Mina telah diratakan sehingga kawasan yang ada di antara dua bukit menjadi luas. Oleh karena itu untuk memudahkan mengenalinya Pemerintah Arab Saudi pun membuat papan petunjuk bertuliskan “*Nihayat Mina*” (batas akhir Mina).

Dewasa ini mengingat padatnya kawasan Mina saat musim haji, dilakukan penempatan perkemahan di luar kawasan Mina yang digunakan sebagai tempat mabit, dalam rangkaian melaksanakan wajib haji, yaitu melempar jumrah di Mina (*jumrah ’ula, wustha’ dan aqabah*). Ratusan tenda tersebut berdiri di kawasan luar Mina dan masuk kawasan Muzdalifah.

Wilayah perluasan Mina ke Muzdalifah itulah yang biasa disebut Mina Jadid. Tidak pelak bahwa penggunaan istilah Mina Jadid menyebabkan munculnya kontroversi. Ada yang mengatakan bermalam di wilayah Mina Jadid itu tidak sah. Karena sesungguhnya berada di Muzdalifah. Sedangkan di Muzdalifah ada prosesi tersendiri.

Pemerintah Arab Saudi juga terus memikirkan solusi bagaimana jamaah haji bisa leluasa bermalam di Mina. Solusi itu antara lain, Saudi sedang membangun dua proyek raksasa di Mina: gedung bertingkat dan tenda bertingkat, agar mampu mengakomodasi 1,5 juta jamaah haji di masa mendatang.

Dalam ketentuannya, pada tanggal 8 Zulhijjah semua jamaah haji yang saat itu berada di Makkah diberangkatkan ke Arafah. Setelah wukuf, mereka balik menuju Muzdalifah. Di sana harus berhenti paling tidak sampai tengah malam. Setelah itu baru melanjutkan perjalanan ke Mina dan menginap di sana.

Mabit di Mina pada malam Arafah (hari Tarwiyah malam) disepakati hukumnya sunnat, tidak wajib. Tetapi para ulama mazhab berbeda pendapat mengenai hukum mabit di Mina pada hari-hari Tasyriq (tanggal 11,12,dan 13 Dzulhijjah).

Berikut adalah pendapat para ulama madzhab tentang Mabit di Mina dengan dalil-dalil yang dipergunakan:

Pertama: Menurut Madzhab Hanafiyah (dan Ulama yang tidak mewajibkan Mabit di Mina).

Mabit merupakan sunnah haji karena Mabit di Mina bertujuan untuk memudahkan para jamaah haji dalam melontar jumroh yang waktunya bersamaan dengan mabit, yaitu hari-hari Tasyriq. Dan tidak ada dam (denda) bagi yang meninggalkannya. Tetapi mereka dianggap musī' (berbuat tidak baik melanggar peraturan). (al-Kasani, *Bada'i al-Shana'i*)

Adapun dalil yang digunakan Mazhab Hanafiyah:

1. Hadits riwayat Ibnu Abbas RA: “*Jika engkau hendak melontar jumroh, bermalamlah dimanapun engkau inginkan.*”
2. Hadits Ibnu Umar RA: “Rasulullah SAW melakukan thawaf ifadhah pada hari qurban (nahr), kemudian kembali lagi lalu sholat zuhur di Mina.” (tidak ada perintah tegas dari Nabi SAW untuk mabit).
3. Nabi member izin (*adzdzana*) kepada Abbas RA untuk bermalam di Makkah pada hari-hari Mina karena dia menjadi petugas siqayah (penyedia air minum untuk jamaah haji yang dikerjakan secara turun temurun oleh keluarga Bani Hasyim).

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: استأذن العباس بن عبد
المطلب رضي الله عنه رسول الله ﷺ أن أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل
سقايته فأذن له

4. Hadits dari Ashim Bin Adi: “Rasulullah SAW memberi izin kepada para penggembala unta agar tidak bermalam di Mina. Mereka melontar Jumroh aqobah pada hari nahr, kemudian mereka pada dua hari, kemudian melontar pada hari nafar.”

عن عاصم بن عدي أن رسول الله ﷺ أرخص لرعاء الإبل في
البيتوتة خارجين عن منى يرمون يوم النحر ثم يرمون الغد ومن
بعد الغد ليومين ثم يرمون يوم النفر

Untuk kedua hadits terakhir ini tidak mengindikasikan adanya kewajiban mabit di Mina. Seandainya wajib tentu tidak diizinkan oleh nabi SAW dan tentu dikenai denda karena meninggalkan bagian yang wajib.

Kedua: Menurut Mazhab Malikiyyah

Mabit di Mina merupakan bagian dari wajib haji disamping singgah di Muzdalifah, melontar Jumroh, Tahallul dan membayar Fidyah.

Adapun dalil pegangan Mazhab Malikiyyah, yaitu:

1. Nabi SAW bermalam di Mina pada hari Tasyriq (*khudzu ‘anni manasikakum*).
2. Nabi memberi izin (*adzdzana*) kepada Abbas RA untuk bermalam di Mekkah pada hari-hari Mina karena dia menjadi petugas siqayah (penyedia air minum untuk jamaah haji yang dikerjakan secara turun temurun oleh keluarga Bani Hasyim). Menurut pandangan Malikiyyah, rukhsah ini khusus diberikan Nabi SAW kepada Abbas RA dan tidak berlaku

untuk semua orang. Sesuai Kaidah ushul Fiqih:

التَّعْبِيرُ بِالرُّحْصَةِ يَفْتَضِي أَنْ مُقَابِلَهَا عَزِيمَةٌ

“Ketidadaan rukhsah bagi yang lain akan berlaku sebaliknya, yaitu azimah (keharusan).”

3. Umar Bin Khattab menganjurkan agar seluruh jamaah haji segera berkumpul di Mina dan bermalam disana.

Dalam mazhab Maliki, konsekuensi bagi yang tidak mabit di Mina adalah membayar dam (denda).

Ketiga: Menurut Mazhab Hanabilah

Wajib mabit pada hari Tasyriq bagi selain siqayah dan pengembala unta (ri'a' al-ibil).

Bagi jamaah haji yang sengaja meninggalkan mabit tanpa udzur tersebut akan dikenai dam. Jenis dam bisa berupa makanan (ukuran satu mud) atau uang (dirham).

Keempat: Menurut Mazhab Syafi'iyah

Qaul masyhur: wajib mabit di Mina. Disyaratkan hendaknya sebagian besar dari malam yang dijalannya dalam malam hari-hari tasyriq bagi mereka yang tidak terburu-buru. Adapun bagi mereka yang terburu-buru dan menginginkan keluar dari Mina menuju Mekkah pada hari kedua Tasyriq, maka kewajiban pada hari berikutnya melontar jumroh pada hari itu gugur. Namun bagi mereka yang mempunyai udzur seperti siqayah, ri'a' al-ibil, dan orang yang menghawatirkan dirinya dan hartanya terancam disebabkan mabit di Mina, diberikan rukhsah untuk tidak mabit dan tidak tinggal di Mina. Namun tetap harus melontar jumroh.

Adapun dalil yang menjadi pegangan Mazhab Syafi'i, yaitu QS. Al-Baqarah ayat 203;

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ

“Barangsiapa ingin cepat berangkat (ke Mina) sesudah dua hari maka tidak ada dosa baginya.”

Sedangkan kadar mabit adalah mu'zham al-lail (mabit semalam penuh), hadir beberapa waktu pada saat terbitnya fajar.

Dalam mazhab ini Konsekuensi bagi yang bermabit di luar Mina adalah bagi jamaah yang meninggalkan mabit selama tiga hari berturut-turut dikenakan satu dam. Sedangkan jika meninggalkan satu hari saja, maka dia harus membayar satu mud makanan; atau dirham; atau sepertiga dam tiap malamnya.

Pendapat di atas menggambarkan terdapat perbedaan pendapat dikalangan ulama madzhab dalam menentukan apakah jamaah haji diperbolehkan mabit diluar Mina atau tidak.

Namun, dapat disimpulkan bahwa mayoritas ulama madzhab menyatakan kewajiban mabit di Mina pada malam hari-hari Tasyriq. Melihat dari kondisi yang saat ini terjadi karena tidak tertampungnya seluruh jamaah saat mabit di Mina.

Pertanyaan yang muncul adalah sahkah mabit di luar kawasan Mina tersebut?

Ulama yang membolehkan (mensahkan mabit di luar Mina).

Dengan mensyaratkan perkemahan tersebut bersambung (*ittishal al-mukhayyamat*) dengan perkemahan yang ada di Mina. Hal ini dikiaskan/diilhaqkan dengan sahnya shalat jum'at yang harus berada di Masjid. Jika masjid telah penuh, maka bisa melebar keluar asalkan sahnya bersambung (*ittishal al-shufuf*). Dan karena jamaah bersambung dengan jamaah masjid dan mengetahui gerakan imam, maka shalatnya dianggap sah, tidak perlu melakukan shalat zuhur sebagai pengganti sholat tersebut. (Minah al-Jalil Syarh Mukhtashor al-Khalil, Vol 2: 454)

Adapun dalil-dalil atas kesahhan mabit di luar Mina adalah:

1. Kaidah:

الصَّرْرُ يُزَالُ

“Sesuatu yang menimbulkan bahaya harus dihilangkan.”

2. Kaidah:

المَشَقَّةُ تَحِلُّ بِالتَّيْسِيرِ

“Kesulitan mendatangkan kemudahan.”

3. Kaidah:

إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ

“Jika suatu keadaan menyempit dan menyulitkan maka dimungkinkan diperluas atau dipermudah.”

Kaidah-kaidah di atas pada hakikatnya bertujuan agar ketentuan-ketentuan syariah dapat dapat dilaksanakan oleh mukallaf kapan dan dimana saja dengan memberikan kelonggaran dan keringanan apabila mukallaf itu mengalami kesulitan dalam melaksanakannya.

Kaidah-kaidah ini merupakan penjelasan dari ketidaknyamanan yang disebutkan dalam berbagai aspek yang ada di Mina pada paragraph-paragraf sebelumnya. Juga perluasan perkemahan Mina ini merupakan alternatif yang saat ini bisa ditempuh sebelum terselesaikannya perkemahan Mina yang bertingkat dan permanen.

4. Kaidah:

حُكْمُ الْحَاكِمِ يَرْفَعُ الْخِلَافَ

“Putusan penguasa mengikat dan menghilangkan perbedaan pendapat”

5. QS. An-Nisa ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu.”

Pemerintah Arab Saudi yang bertindak sebagai pelayan dan penanggung jawab pelaksanaan haji, telah menetapkan perluasan area mabit sampai ke Muzdalifah. Keputusan tersebut tentunya dengan mempertimbangkan kemaslahatan jamaah haji dan setelah mendapat pertimbangan para ahli termasuk Mufti kerajaan dan para ulama yang tergabung dalam Hay’at Kibar al-ulama (Majelis Ulama Besar).

Persoalan ini dianggap sudah jelas. Bahwa jamaah haji yang tinggal di luar Mina diharuskan beranjak menuju Mina dan mabit di sana selama *mu’zham al-lail* (separuh malam lebih) dari malam hari tasyrik. Sementara jamaah haji yang tidak bisa mabit di Mina diharuskan membayar dam (denda) karena meninggalkan manasik haji.

6. QS. Al-Baqarah ayat 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.”

7. QS. Al-A’raf ayat 157:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ
وَالْإِنْجِيلِ يَا أُمَّرُؤهُمُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ
عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ
آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“(yaitu) orang-orang yang mengikuti Rasul, Nabi yang ummi (namanya) mereka dapati tertulis did alam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma’ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan

mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al-Qur'an), mereka itulah orang-orang yang beruntung."

Ayat ini merupakan gambaran tentang kondisi sempit dan sulit yang disingkirkan oleh syariat Islam dengan kelonggaran dan kemudahan.

8. Hadits tentang sahabat Abbas RA yang menjadi Siqayah (memberi air minum kepada yang berhaji)
9. Hadits tentang ri'a' al-ibil (pengembala unta)
10. Hadits tentang orang yang menjaga harta bendanya

Kebolehan tidak bermabit di Mina pada tiga 'golongan' di atas dipersamakan oleh banyak ulama dengan mereka yang memiliki urusan yang dikhawatirkan luput atau tertanggu. Atau orang sakit yang membutuhkan perawatan, atau orang yang mengalami kondisi darurat atau beban kesulitan yang jelas.

Dalam hal rukhshah untuk tidak mabit di Mina, orang yang kondisinya sama dengan mereka, bahkan lebih, adalah orang yang tidak mendapatkan tempat yang pantas untuk mabit. Begitu juga dengan orang yang keluar untuk thawaf di Baitullah, lalu ia tertahan oleh konsentrasi massa sehingga tertinggal bermalam di Mina. Mabit di luar Mina itu disebabkan oleh faktor eksternal, bukan merupakan perbuatan atau keinginannya sendiri, dan ia tidak sanggup menghilangkan faktor tersebut. Dan mereka yang mabit di luar Mina karena faktor-faktor tersebut bisa dikategorikan sebagai orang yang uzur sehingga tidak diwajibkan membayar dam atas itu. (An-Nawawy, Al-Majmu', Vol 8: 274)

Jika tetap dipaksakan untuk bermabit di Mina sesuai dengan batasan yang telah disebutkan tadi maka hal ini dapat membahayakan jamaah. Dan ini tentu saja membahayakan jamaah malah bertentangan dengan prinsip hukum Islam *laa dharaar wa laa dhiraar* (tidak ada perbuatan memudharatkan dan membalas perbuatan memudharatkan). Dan Firman Allah Q.S. Al-Maidah ayat 6:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

“Allah tidak ingin memberikan kesulitan kepadamu.”

Dengan pertimbangan di atas, maka diperbolehkan mabit di Mina Baru sebagaimana diperbolehkan mabit di Mina yang lama. Ini karena kota Mina Baru masih mengikut kepada Mina yang lama. Di dalam kaidah fiqih disebutkan, ungkapan ini berarti Sesuatu yang mengikut statusnya sama dengan yang diikuti (al ashlu baqa’u ma kana ala maa kana). Permasalahan ini juga berlaku pada pemugaran Masjidil Haram di Makkah, dan Masjid Nabawi di Madinah Oleh karena itu, tidak ada seorang ulama pun yang menyangkal bahwa pelaksanaan shalat di bangunan yang baru dari kedua masjid tersebut akan mendapatkan pahala, sebagaimana di lokasi yang lama pada masa Nabi Muhammad Saw. Sikap tersebut menunjukkan kesepakatan mereka mengenai kebolehan shalat di bangunan masjid yang baru dan perolehan pahala yang sama.

Perluasan areal mabit di Mina *ilhaq dengan tawsi’ah shufufi al-shalat* untuk shalat Jum’ah sepanjang terjadi persambungan antara perkemahan jamaah haji. Praktek istidlal tersebut bermuara pada ilhaq atau pengembangan hukum secara qiyas (analogi).

2. Mempercepat lempar Jumrah pada hari Penyembelihan (*Yawm an-nahr*) dan hari – hari Tasyriq (*Ayyam tasyriq*) sebelum Zawal.

Para jamaah haji, pada saat melontar Jumrah, baik pada hari penyembelihan, maupun pada 3 (tiga) hari tasyriq, jika keseluruhannya mencari waktu yang afdhal, di tanggal 10 dzulhijjah melontar setelah terbitnya matahari hingga zawal, dan di hari tasyriq setelah zawal (tergelincirnya matahari), maka akan dihadapkan dengan kepadatan dan keramaian yang tidak dapat dihindari. Karena jutaan orang menuju ke tempat yang sama di waktu yang bersamaan.

Di masa kini muncul fatwa dari beberapa ulama yang menyeru para jama'ah haji untuk melontar sebelum zawal, artinya setelah fajar, demi menghindari kepadatan. Hal ini kemudian menjadi salah satu isu kontemporer seputar keabsahan melontar sebelum zawal.

Tidak dapat dipungkiri bahwa jumhur ulama berpandangan, hukum melontar jumrah baik Aqabah pada tanggal 10 Dzulhijjah (hari *Nahr*/penyembelihan) maupun jumrah pada 3 hari *tasyriq* adalah wajib. Bagi yang tidak melontar jumrah Aqabah wajib membayar dam (Said bin Abdul Qadir Basyinfar, *al-Mughni fi Fiqh al-Haj wa al-'Umrah*: 271; Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala Mazhab al-Arba'ah*, vol I: 665).

Adapun waktu fadhilah (utama) jumrah Aqabah setelah terbit matahari dan melontar jumrah 3 hari tasyriq setelah tergelincir matahari (bakda zawal). Sebagaimana yang dilakukan Nabi Saw. berdasarkan riwayat berikut ini;

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْمِي الْجُمْرَةَ ضَحَى
يَوْمَ النَّحْرِ وَحَدَهُ وَرَمَى بَعْدَ ذَلِكَ بَعْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ - رواه مسلم

Jabir berkata: Aku melihat Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* melontar satu jumrah saja (jumrah

aqabah) pada waktu dhuha hari Nahar. Dan sesudah itu hari-hari berikutnya (tanggal 11 s.d. 13 Dzulhijjah) beliau melempar (3 jumrah) setelah tergelincir matahari (H.R. Muslim)

Namun para fuqaha berbeda pendapat mengenai waktu yang dianggap cukup (sah) untuk melontar jumrah Aqabah: Imam Mujahid, al-Tsauri dan al-Nakha'i, menyatakan tidak dibenarkan melontar jumrah Aqabah sebelum terbit matahari. (al-Kasani, 1328 H, vol.2: 137). Pendapat ini juga sejalan dengan pandangan mazhab dzahiri (Ibn Hazm, tt, vol 7: 135).

Sedangkan, menurut Imam Abu Hanifah (as-Sarakhsi, 1324, vl 4: 21), Malik (Ibn Rusyd al-Qurthubi, 1406 H, vol 1: 407), Ishak dan Ibnu Mundzir (Ibn Qudamah, 1367 H, vol 5: 295), dan riwayat dari Imam Ahmad (al-Mardawi, tt, vol 4: 37), diperbolehkan melontar jumrah Aqabah setelah terbit fajar.

Adapun menurut Imam Syafi'i (an-Nawawi, tt, vol 8: 180) dan Ahmad (Ibn Qudamah, 1368 H, vol 5: 295) bahwa awal waktu diperbolehkan melontar jumrah ialah setelah lewat tengah malam pada malam hari Nahr (Said bin Abdul Qadir Basyinfar, *al-Mughni fi Fiqh al-Haj wa al-'Umrah*: 271-273).

Dan menurut Imam Syafi'i dan Ahmad akhir waktu melontar jumrah Aqabah adalah saat terbenam matahari pada akhir hari Tasyriq, tanggal 13 Dzulhijjah (Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala Mazhab al-Arba'ah*, vol 1: 665).

Terkait waktu yang dianggap cukup (sah) untuk melontar jumrah pada hari-hari tasyriq, juga terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli fiqh.

Menurut Jumhur Ulama, tidak sah melontar jumrah pada hari-hari Tasyriq, kecuali setelah tergelincir matahari (bakda zawal). Namun Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa melontar jumrah pada

hari Nahr diperbolehkan sebelum tergelincir matahari (qabla zawal) (Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni*, vol 5: 328).

Senada dengan Abu Hanifah, Atha' dan Thawus (dua tokoh ulama fuqaha) dari golongan Tabi'in ini juga menyatakan, boleh melontar jumrah pada hari tasyriq sebelum zawal:

قال عطاء وطاوس: يجوز الرمي مطلقاً أيام التشريق قبل الزوال

Imam Atho' dan Thowus berpendapat bahwa secara mutlak boleh melontar jumrah pada hari-hari tasyriq sebelum tergelincir matahari (Said bin Abdul Qadir Basyinfar, *al-Mughni fi Fiqh al-Haj wa al-'Umrah*: 286).

Di dalam kitab *Fath al-Bari* juga dikemukakan: "hadits itu menjadi dalil, menurut sunah melempar jumrah selain hari Adlha adalah setelah zawal, ini adalah pendapat jumhur ulama. Berbeda dengan pendapat Atho' dan Thawus yang mengemukakan, boleh melempar jumrah sebelum zawal secara mutlak. Al-Hanafiyah memberikan rukhsah (keringanan), boleh melempar jumrah pada hari nafar sebelum zawal. Ishaq berpendapat, jika seseorang melempar jumrah sebelum zawal (pada hari nafar), maka ia harus mengulanginya, kecuali pada hari ketiga tasyriq, maka melempar sebelum zawal cukup baginya" (Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420 H/2000 M, vol IV: 409-410).

Menurut Atho dan Thowus, dibolehkannya qabla zawal, karena:

Pertama, Nabi tidak melontar pada hari-hari tasyriq sebelum zawal dan tidak pula melarang, akan tetapi beliau melakukannya setelah zawal, artinya perbuatan Nabi itu menunjukkan afdhal bukan keharusan.

Kedua, kalau pada tanggal 10 Dzulhijjah jamaah haji melontar hanya pada satu tempat

dibolehkan pada waktu dhuha, maka apabila pada hari-hari Tasyriq dimana pelontaran itu dilakukan pada tiga tempat, tentunya tidak harus dipersempit waktunya bahkan sepantasnya diperluas. Oleh karena itu maka pada hari-hari Tasyriq (11, 12 dan 13 Dzulhijjah) boleh melontar sebelum zawal.

Namun menurut Imam Rafi'i, pendapat tersebut lemah sehingga pelaksanaannya harus bakda fajar (setelah fajar) dan tidak boleh sebelum fajar (qabla fajar). Di dalam *Tuhfah al-Muhtaj* dikemukakan: "al-Rafi'i menetapkan, boleh melempar jumrah (pada hari Tasyriq) sebelum zawal (zhuhur) seperti pendapat al-Imam. Ini pendapat yang lemah, walaupun menjadi pegangan al-Isnawi yang menyatakan bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang ma'ruf (dikenal) dalam mazhab (al-Syafi'iyah). Karenanya (qaul dla'if), seyogyanya diperbolehkan melempar jumrah itu sejak terbit fajar" (Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj pada hamisy Hasyjah al-Syirwani*, vol IV: 138).

Begitu pula dalam kitab *I'arah al-Tholibin* dikemukakan bahwa praktik melontar hendaknya setelah fajar: "Menurut pendapat yang kuat, boleh melempar jumrah pada hari tasyriq itu sebelum zawal. Bahkan, al-Rafi'i juga berpendapat sama yang diikuti oleh al-Isnawi. Al-Isnawi mengemukakan, cara itulah yang dikenal, yakni boleh melempar jumrah setiap hari sebelum zawal. Praktiknya, seyogyanya diperbolehkan melempar jumrah itu sejak terbit fajar" (Muhammad al-Bakri Syatho al-Dimyathi, *I'arah al-Tholibin*, vol 2: 307)

Dapat disimpulkan bahwa melontar jumrah pada tiga hari tasyriq sebelum terbit fajar untuk hari besoknya tidak sah karena waktu tersebut adalah di luar batas-batas waktu yang ditentukan.

Karenanya, jika pera jemaah haji tidak bisa melontar pada waktu *afdloliyah*, (bakda zawal) sebaiknya melontar setelah terbit fajar (bakda fajr).

3. Pelebaran tempas Sa'i (Mas'a)

Perluasan mas'a atau tempat pelaksanaan sa'i yang sekarang disebut sebagai *mas'a jadid* (mas'a baru) sudah dipergunakan sejak musim haji 1429. Dengan kata lain, jemaah haji melakukan sa'i dari Shofa ke Marwah melalui tempat hasil tausi'ah (perluasan) dan dari Marwah ke Shofa melalui mas'a yang lama. Ada penambahan lebar mas'a dari sekitar 20 meter menjadi 40 meter. Perluasan ini menambah luas keseluruhan lokasi sa'i menjadi sekitar 72.000 m², dari yang sebelumnya hanya 29.400 m².

Bagaimana hukumnya perluasan mas'a itu? Apakah sah sa'i yang dilakukan di mas'a jadid itu?

Para ulama memberikan ketentuan bahwa panjang mas'a adalah jarak antara bukit Shafa dan Marwa, sedangkan lebarnya berdasarkan fakta dan praktik yang dilakukan dari masa ke masa sejak zaman Rasulullah hingga kini.

Para ulama sepakat bahwa lebar tempat sa'i sepanjang diameter bukit shafa dan marwah. Dr. Sa'd al-khatslan mengatakan,

لم يختلف العلماء في أن الواجب في السعي هو ما بين جبلي الصفا والمروة
Ulama sepakat bahwa yang wajib ketika sai adalah wilayah antara dua gunung shafa dan marwah.
 (Fawata Sa'd al-Khatslan: 175)

Maka, jika perluasan mas'a itu menjadi satu mas'a saja, dalam pengertian mas'a yang lama digunakan satu arah dan perluasan mas'a yang baru digunakan searah juga maka hukumnya sah, karena para jemaah haji tetap melakukan sa'i antara Shofa dan Marwah.

Ini berdasarkan firman Allah di surat al-Baqarah,

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا

Sesungguhnya Shafaa dan Marwa adalah sebahagian dari syi'ar Allah. Barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau ber-'umrah, maka tidak ada dosa baginya untuk mengerjakan sa'i antara keduanya. (QS. al-Baqarah: 158)

Selama seseorang melakukan sa'i di wilayah antara bukit Shafa dan Marwah, maka ibadah sa'inya sah.

Selain itu, tempat sa'i baru adalah bagian perluasan wilayah sa'i yang tepat berada di sebelah timur tempat sa'i lama. Dan perluasan tempat sa'i yang baru, termasuk masalah yang diperselisihkan ulama kontemporer.

Ada dua masalah yang menjadi titik perbedaan pendapat ulama,

1. Apakah tempat baru ini masih masuk dalam rentang diameter shafa dan marwah, ataukah keluar dari wilayah itu?.
2. Bolehkah melakukan sai di daerah keluar sedikit dari rentang diameter bukit shafa atau marwah.

Mengacu pada titik masalah di atas, ada tiga pendapat ulama tentang kasus perluasan tepat sa'i.

Pendapat pertama, boleh melakukan sa'i sedikit di luar rentang diameter bukit shafa dan marwah.

Pendapat kedua, sa'i hanya boleh dilakukan di rentang diameter kedua bukit shafa dan marwah, dan wilayah sa'i yang baru hasil pelebaran, masih termasuk dalam batas rentang diameter bukit shafa dan marwah.

Pendapat ketiga, sa'i hanya boleh dilakukan di rentang diameter kedua bukit shafa dan marwah, dan wilayah sa'i yang baru hasil pelebaran, tidak termasuk dalam batas rentang diameter bukit shafa dan marwah. (Lihat: Alwi as-Saqqaf, *Waqafat ma'a Maudhu' al-Mas'a al-Jadid*).

Mencermati dalil – dalil yang ada, dapat dikatakan bahwa sa'i pada mas`a setelah mengalami perluasan hukumnya sah, karena memang tidak adanya nash yang sharih mengenai batas lebar mas`a pada zaman Nabi sehingga dinding mas`a yang ada sebenarnya bukanlah batas mas`a. Tidak ditemukan keterangan yang pasti mengenai batas lebar mas`a, yang jelas ketentuannya hanyalah panjang mas`a antara Shafa dan Marwah.

Sementara berdirinya bangunan atau tembok di sekitar mas`a yang berubah-ubah; kadang menyempit dan kadang meluas, membuktikan bahwa agama tidak membatasi lebar mas`a.

Dalam kitab *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj* disebutkan: “Kami tidak menemukan perkataan ulama ukuran lebarnya mas`a. Diamnya mereka dalam hal ini karena tidak diperlukan. Karena yang wajib (bagi seorang yang bersa'i) adalah menjelajahi area antara bukit Shafa dan Marwah untuk setiap kali putaran. Jika melenceng sedikit dari jalur sa'inya, tidak mengapa sebagaimana dijelaskan Imam Syafi'i.” (*Nihayatul Muhtaj ila Syarhil Minhaj*, Vol 10: 359).

Sejalan dengan penjelasan di atas, dalam kitab *Tuhfat al-Muhtaj fi Syarh al-Minhaj* juga dijelaskan: "Perkiraan mas`a selebar 35 hasta atau sekitar itu adalah perkiraan saja, karena tidak ada nash dari hadits nabi yang kita ketahui. Oleh karena itu melenceng sedikit (pada waktu sa'i dari mas`a yang ada tidak menjadi masalah, berbeda dengan melenceng yang melebar terlalu banyak, bisa keluar

dari hitungan lebar mas`a, walaupun hal itu masih dipikirkan juga.”

4. Perluasan tempat melempar Jumrah

Kata Jumrah secara bahasa artinya batu-batu kecil (kerikil). (*al-Mu`jam al-Wasith*, vol I: 134). Sedangkan menurut istilah, melontarkan batu kecil (kerikil) pada waktu tertentu dan tempat tertentu serta dalam bilangan tertentu. (Wahbah al-Zuhaily: 192)

Ulama sepakat mengatakan, bahwa hukum melontar Jumrah (Jumrah al-‘Aqabah pada hari Nahr dan tiga Jumrah pada hari-hari Tasyriq) hukumnya wajib. Orang yang tidak melontar jumrah pada hari-hari Tasyriq diwajibkan atasnya membayar dam. (Az-Zuhaily, vol 4: 193)

Kewajiban melontar Jumrah berdasarkan Hadis Nabi saw dari Jabir, bahwa ia melihat Nabi melontar Jumrah dari atas tunggangannya dan bersabda:

حُذُّوا عَنِّي مَنَاسِكُمْ

“Hendaklah kamu mengikutiku dalam melaksanakan manasikmu.” (HR. Ahmad, Muslim dan al-Nasai).

Menurut Wahbah al-Zuhaily syarat sah melontar Jumrah, batu-batu kerikil yang dilempar harus jatuh pada tempat Jumrah, bukan pada tempat melontar. Jika seseorang melontar Jumrah dari tempat jauh, lalu kerikilnya jatuh pada tempat Jumrah maka telah sah lontarannya, jika tidak jatuh ke tempat itu, maka lontarannya belum dianggap sah, kecuali menurut ulama Hanafiyah sah lontarannya jika jatuhnya kerikil dekat dari Jumrah,

karena yang dekat dari tempat itu, mengikuti hukumnya. (Az-Zuhaily, vol 4: 196)

Menurut Jumhur ulama dari kalangan Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah, bahwa Jumrah adalah tempat berkumpulnya batu kerikil (مجمع الحصى) siapa yang melontar lalu mengena tempat berkumpulnya batu kerikil itu, maka lontarannya dianggap sah dan siapa yang melontar hanya mengena tempat jatuhnya yaitu yang jatuh dari atas, maka lontarannya tidak sah, karena Jumhur ulama mengatakan: Sesungguhnya Jumrah adalah tempat berkumpulnya batu kerikil, siapa melontar mengena pada tempat berkumpulnya batu kerikil, maka sudah sah lontarannya. (As-Syarbaini, tt, vol 1: 507)

Al-Thabary dari kalangan ulama Syafi'iyah mengatakan: "Setiap jumrah yang ada tanda padanya, maka seyogyanya jama'ah haji melempar kerikil di bawahnya di atas bumi dan tidak jauh darinya sebagai *ihthyath* (kehati-hatian)."

Kemudian al-Thabary menukil pendapat Syafi'i, bahwa Jumrah adalah tempat berkumpulnya batu kerikil yang dilemparkan bukan yang kena tempat jatuhnya, yaitu yang jatuh dari atas (bukan dilempar dari atas) (As-Syarwani, tt, vol 5: 236).

Ulama Hanafiyah memperluas makna Jumrah, bahwa jika seseorang melempar Jumrah lalu batu kerikil yang dilemparkannya jatuh dekat dari Jumrah, maka lontarannya dianggap sah, karena hal ini tidak mungkin dihindari dan karena apa yang dekat dari suatu tempat mengikuti hukum yang dekat darinya. Tetapi jika batu kerikil lontarannya jatuh jauh dari Jumrah, maka tidak sah hukum lontarannya, karena tidak diketahui kedekatannya kecuali pada tempat khusus (Marma).

Ulama berbeda pendapat pula dalam menetapkan ukuran jarak yang dekat tersebut. Ada yang mengatakan maximal 3 hasta dari semua arah. Adapula yang mengatakan maximal satu hasta dan ada pula yang mengatakan bahwa jarak dekat itu kembali kepada 'uruf (al-Bakri, tt, vol 2: 347).

Sebagian ulama mutaakhirin dari kalangan Syafi'iyah mengatakan, bahwa ukuran jarak dekat 3 hasta dari semua arah itu hanya berlaku untuk Jumrah al-Shugrah dan al-Wustha, sedangkan Jumrah 'Aqabah tidak ada lain kecuali batu lemparan itu mengena tempat berkumpulnya kerikil.

Selanjutnya menurut Prof. DR Abdullah bin Fahad al-Syarif, bahwasanya jika batu kerikil jatuh dalam bak tempat berdiri Tugu Marma (حوض), tempat lontaran, maka lontarannya dianggap sah. Jika tidak ada bak (حوض) tempat berdiri Tugu Marma, sedangkan batu kerikil lontaran jatuh dekat darinya maka lontarannya dianggap sah. Jarak dekat dikembalikan kepada 'uruf, karena tidak ada dalil yang menetapkan batasnya sehingga dapat dijadikan rujukan. Oleh sebab itu apa yang dipandang bahwa itu dekat, maka dianggap dekat, kalau tidak dianggap dekat, maka itu dianggap jauh, maka hukum lontaran tidak sah.

Tidak diragukan bahwa dianggap sah lontaran batu kerikil ke Jumrah, yaitu tempat Tugu Marma yang dibangun di tengah jumrah, karena Tugu Marma belum ada di zaman Nabi saw, yang jelas Nabi saw dan para sahabatnya telah melontar ke Jumrah.

Menurut Said Abd Qadir Ba Syinfar dalam *al-Mughny Fi Fiqh al-Haj Wa al-Umrah*, sekarang ini, ketiga jumrah telah dikelilingi oleh bak-bak tempat

berdirinya Tugu Marma. Ini sejak tahun 1292. Inilah yang wajib dilempar dengan batu kerikil. (Sa'id bin Abd. Qadir Ba Syinfar: 285, 286).

Selanjutnya Ba Syinfar mengatakan, bahwa tidak wajib dalam pelontaran untuk melemparkan batu pada tugu yang ditancapkan, melainkan yang wajib adalah masuknya batu kerikil yang dilempar itu ke dalam Haudh, yaitu tempat berdirinya Tugu Marma. Jika kerikil yang dilempar pada tugu itu ada cela lubang dan batu tetap di dalamnya, maka lontaran tidak sah. Demikian pula jika lemparan kerikil pada Tugu Marma tidak jatuh dalam Haudh, tetapi melenting keluar Haudh, maka lemparannya tidak sah. (Sa'id bin Abd. Qadir Ba Syinfar: 286).

Kebijakan pemerintah Saudi Arabia untuk mengubah ukuran Marma dari 90 cm menjadi 30 meter, adalah karena melihat perkembangan jama'ah haji yang setiap tahun bertambah banyak dan semakin berdesak-desakan di tempat melontar, yang mengakibatkan banyak jama'ah haji yang cedera, bahkan meninggal dunia. Demi kemaslahatan dan keselamatan jama'ah haji, maka pemerintah Saudi memperluas/memperlebar Marma.

Adapun dasar hukum perluasan Marma (Jumrah), antara lain sebagai berikut:

Pertama: Dalil dari Al-Qur'an:

1. QS. Al-Baqarah ayat 185: "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu."
2. QS. Al-Nisa' ayat 59: "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu...*"

3. QS. Al-Nisa' ayat 28: *“Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia dijadikan bersifat lemah.”*

Dalil dari Hadits:

1. Hadits riwayat al-Bukhari dari Abi Hurairah: *“Agama itu mudah, agama yang lebih disukai Allah adalah agama yang hanif (lurus) dan (penuh) toleransi.”*
2. Hadits riwayat Ahmad, Al-Baihaqy dan Al-Nasai dari Anas: *“Permudahlah dan jangan dipersulit.”*
3. Hadits riwayat Ahmad dan Baihaqy dari Ibnu Abbas dan dari Ibnu Mas'ud: *“Sesungguhnya Allah suka jika rukhsah (keringanan-Nya) dilaksanakan sebagaimana Dia suka bila 'azimah (ketetapan-Nya) dilaksanakan.”*

Ketiga: Kaidah Fiqhiyah

1. Kaedah:

الضَّرُّ يُزَالُ

“Bahaya wajib dihilangkan.”

2. Kaedah:

إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ

“Apabila suatu urusan itu sempit, maka hukumnya menjadi luas.”

3. Kaedah:

الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

“Kesulitan membawa kemudahan.”

4. Kaedah:

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالمَصْلَحَةِ

“Tindakan pemerintah atas rakyatnya (orang yang di bawah kekuasaannya) terkait dengan kemaslahatan.”

5. Kaedah:

حُكْمُ الْحَاكِمِ يَرْفَعُ الْخِلَافَ

“Keputusan pemerintah itu mengikat untuk dilaksanakan dan menghilangkan perbedaan pendapat.”

Dari ayat-ayat dan hadis-hadis serta kaidah-kaidah fiqhiyah yang telah disebutkan di atas dapat diistinbatkan hukum sebagai berikut:

1. Ketiga ayat di atas menunjukkan bahwa dalam menjalankan ajaran Islam diberikan kemudahan jika sulit mengerjakannya karena manusia itu bersifat lemah seperti terjadinya kepadatan jemaah haji dalam melompar jumrah sehingga berdesak-desakan yang mengakibatkan adanya yang cidera bahkan ada yang meninggal, sehingga dilakukan perluasan jumrah. Ketentuan ini wajib diikuti oleh setiap jamaah haji, karena wajib hukumnya mematuhi dan menaati perintah dari penguasa di samping patuh dan taat kepada Allah dan rasul-Nya.
2. Ketiga hadis tersebut di atas semuanya mengatakan bahwa dalam pelaksanaan agama diberikan rukhsah atau keringanan, yakni tidak memberatkan umatnya untuk melaksanakannya. Oleh sebab itu pemerintah Saudi Arabia melakukan perluasan jumrah agar tidak menyulitkan bagi jamaah haji untuk melontar jumrah.
3. Kaidah-kaidah yang telah disebutkan menunjukkan bahwa kalau suatu urusan mendatangkan bahaya, maka diupayakan

untuk menghilangkannya seperti dalam hal bahaya yang diakibatkan karena padatnya jamaah haji yang berdesakan dalam melontar jumrah yang mengakibatkan adanya jamaah haji yang cidera bahkan meninggal dunia sehingga perlu adanya perluasan jumrah/marma. Kalau ada kesulitan dalam melaksanakan ajaran agama maka diberikan kemudahan dalam melaksanakannya seperti perluasan marma yang dilakukan oleh pemerintah Saudi Arabia untuk memberi mashlahat kepada jamaah haji. Hal ini sesuai dengan kaidah yang telah disebutkan di atas bahwa ketentuan pemerintah dalam mengatasi bahaya merupakan keharusan untuk diikuti oleh para jamaah haji demi keselamatan mereka. Oleh sebab itu wajib hukumnya mengikuti ketetapan pemerintah Saudi Arabia dalam perluasan jumrah dari 90 cm menjadi 30 m.

Dengan melihat ketetapan kebijakan pemerintah Saudi sebagaimana telah disebutkan di atas, demi mashlahat dan tentu telah mendapat persetujuan dari para ulama Saudi dan muftinya serta tidak adanya pembatasan ukuran Jumrah pada zaman Rasulullah saw, maka melontar pada tempat berdirinya Tugu Marma yang telah diperlebar dianggap sah karena adanya haudh di bawahnya, sehingga akhirnya semua batu kerikil lemparan akan bermuara dan berkumpul di tempat yang sama.

BAB III
KASUS-KASUS FIQH KONTEMPORER
DALAM BIDANG MU'AMALAH

- ❖ Investasi Dana Zakat
- ❖ Denda atas Keterlambatan Membayar Hutang
- ❖ Kartu Kredit
- ❖ Hak Kekayaan Intelektual
- ❖ Jual Beli Cicil



BAB III

KASUS-KASUS FIQH KONTEMPORER DALAM BIDANG MU'AMALAH

A. INVESTASI DANA ZAKAT

Zakat merupakan salah satu kewajiban yang wajib ditunaikan bagi umat Islam. Selain guna membersihkan harta, zakat juga memiliki fungsi sosial, ini dapat dilihat dari penyaluran distribusi zakat yang mencakup delapan golongan (*asnaf samaniyah*), yaitu: fakir, miskin, amil, muallaf, riqab, gharim, fi sabilillah dan ibnu sabil. Kedelapan golongan ini secara syara' adalah orang yang berhak menerima zakat.

Islam mengajarkan kepada umatnya untuk menyisihkan sebagian hartanya untuk orang lain yang membutuhkan, bahkan dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa dalam harta yang kita miliki ada hak bagi orang lain yang membutuhkan. Harta yang dikeluarkan itu disebut zakat, yang berfungsi sebagai pembersih dan penyuci harta orang yang mengeluarkannya (QS. At-Taubah: 103). Zakat diwajibkan agar harta kekayaan itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja (QS. Al-Hasyr: 7).

Dewasa ini, perkembangan ekonomi modern yang menuntut adanya investasi dan pertumbuhan dana, mulai mempengaruhi pola pikir para praktisi zakat, karena zakat sebagai salah satu instrumen penting dalam peningkatan kesejahteraan umat, sehingga perlu dikelola lebih baik dan berdaya guna. Namun menginvestasikan dana zakat sebagai fenomena baru masih membutuhkan landasan dan penjelasan hukum yang lebih komperhensif.

Investasi dana zakat tidak hanya terbatas bentuknya pada dana zakat dalam bentuk uang, namun mengingat bahwa zakat harta sangat beragam bentuknya, maka masuk pula disini menginvestasikan hasil pertanian, hasil peternakan, barang dagangan, bahan tambang, dan lain sebagainya (Al-Asyqar, 1320 H, Vol 2: 504-505).

Dengan demikian, menginvestasikan harta zakat dapat diartikan dengan “mengupayakan pengembangan harta zakat hingga jangka waktu tertentu, dengan cara apapun dari cara – cara pengembangan harta yang dibenarkan oleh syara’ demi mewujudkan kemanfaatan yang lebih optimal bagi para mustahiq zakat.”

Berangkat dari defenisi di atas, maka menginvestasikan harta zakat ini memiliki tiga bentuk sebagai berikut:

- (1) Investasi harta zakat yang dilakukan oleh si mustahiq zakat setelah ia menerima zakat.
- (2) Investasi harta zakat yang dilakukan oleh si wajib zakat sebelum menyerahkan harta zakat.
- (3) Investasi harta zakat yang dilakukan oleh pemerintah atau pihak yang ditunjuk pemerintah untuk menghimpun dana zakat.

Memperhatikan tiga kondisi di atas, jelas bahwa masing – masing kondisi memiliki hukum yang berbeda satu dengan lainnya.

Untuk kondisi pertama, investasi harta zakat dari sisi si mustahiq setelah ia menerima bagian zakatnya, maka para fuqaha' membolehkan bentuk ini. Alasannya, karena jika harta zakat sudah diserahkan terimakan kepada mustahiq, maka harta zakat itu sudah menjadi milik mereka secara sempurna. Karenanya, dibolehkan bagi mereka untuk menggunakan harta itu layaknya pemilik harta menggunakan harta mereka. Pandangan ini adalah pendapat Mazhab Maliki (al-Bahuti, 1393 H, Vol 2: 282), Mazhab Syafi'i (as-Syarbaini, tt, Vol 3: 106), dan Mazhab Hanafi (Ibn Nujaim, 1360 H: 346).

Dalam pendapat lain dalam mazhab Syafi'i dan pendapat Ahmad Ibn Hanbal dalam sebuah riwayat dibolehkan memberikan kepada para faqir dan miskin dari harta zakat untuk mereka investasikan sesuai dengan keahlian dan kemampuan yang dimiliki, seperti harta itu dibelikan alat yang dapat digunakan dalam bekerja, sehingga dari keuntungan pekerjaan itu ia dapat memenuhi kebutuhannya. Jika ia seorang tukang kayu, diberikan harta zakat untuk membelikannya alat – alat pertukangan, baik nilainya banyak atau sedikit, yang terpenting keuntungannya dapat memenuhi kebutuhannya. Jika ia berdagang, diberikan harta zakat yang cukup untuk dijadikan modal berdagang. Namun, jika ia tidak memiliki kemampuan dan tidak kuat lagi untuk bekerja, seperti orang yang sudah sakit bertahun – tahun, boleh diberikan untuknya harta zakat yang dengannya ia dapat membeli rumah untuk disewakan dan dinikmati hasil sewanya (an-nawawi, tt, vol 6: 139).

Adapun dalam kondisi yang menginvestasikannya adalah pemerintah atau yang

mewakili pemerintah, maka secara umum ada dua pendapat ulama dalam masalah ini:

Pendapat pertama: Sebagian ulama memandang tidak dibolehkan menginvestasikan harta zakat, jika yang melakukannya adalah pemerintah atau pihak yang mewakili pemerintah. Pandangan ini disampaikan oleh Dr. Wahbah az-Zuhaili, Dr. Abdullah Ulwan, Dr. Muhammad Atha' Sayyid, Syeikh Muhammad Taqi al-Utsmani (Majallah majma' al-Fiqh al-Islami, edisi 3, vol 1: 33-406)

Pendapat kedua: Mayoritas ulama berpandangan bahwa dibolehkan untuk menginvestasikan harta zakat oleh pemerintah atau yang mewakilinya, baik dalam kondisi harta zakat melimpah ataupun tidak. Diantara yang mengemukakan pandangan ini Syeikh Muhammad az-Zarqa', Dr. Yusuf al-Qardhawi, Syeikh Abdul Fattah Abu Ghuddah, Dr. Abdul Aziz Khayath, Dr. Abdussalam Al-Abbadi, Dr. Muhammad Salih al-Farfur, Dr. Hasan Abdullah al-Amiin, dan Dr. Muhammad Faruq an-Nabhan (Al-Asyqar, 1420 H, vol 2: 516-517)

Adapun dalil – dalil yang dijadikan landasan menurut pendapat pertama:

- (1) Menginvestasikan dana zakat dalam proyek industri, atau pertanian, atau bisnis akan mengakibatkan terlambatnya dana zakat disampaikan kepada para mustahiq. Di saat harta zakat dibelanjakan dalam investasi itu, maka keuntungan investasi akan lahir kemudian setelah jangka masa tertentu, sehingga harta zakat lambat diserahkan. Dan hal ini bertentangan dengan pandangan mayoritas ulama yang menyatakan bahwa kewajiban menyetor harta zakat sifatnya segera (Ulwan, 1406 H: 97)

- (2) Menginvestasikan dana zakat bisa menyebabkan terhalangnya distribusi dana zakat kepada para mustahiknya bilamana investasi itu mengalami kerugian dan modalnya habis. Karena yang namanya bisnis, sebagaimana ada potensi untung juga ada potensi merugi.
- (3) Menginvestasikan harta zakat akan mengakibatkan lahirnya belanja dalam jumlah besar untuk biaya administrasi (Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami, edisi 3, vol 1: 354).
- (4) Menginvestasikan harta zakat menjadikan para mustahiq tidak memiliki harta zakat itu secara pribadi, dan ini bertentangan dengan ketentuan yang dipandang mayoritas ulama bahwa dalam menunaikan zakat harta yang dizakati menjadi milik pribadi mustahiq. Bahkan di ayat tentang mustahiq zakat Allah mengisyaratkan hal ini dengan menggunakan huruf laam yang menunjukkan kepemilikan (Majallah majma' al-Fiqh al-Islami, edisi 3, vol 1: 388, 406)
- (5) Kewenangan pemerintah atau yang mewakili pemerintah atas harta zakat hanyalah kewenangan amanah untuk mendistribusikan kembali, bukan kewenangan tasharruf maupun investasi.

Sedangkan dalil – dalil yang dijadikan landasan oleh pendapat kedua antara lain:

- (1) Nabi dan Para Khulafaur Rasyidin dahulunya juga menginvestasikan harta sedekah, baik bentuknya unta, sapi, maupun kambing. Hewan – hewan ternak itu disiapkan tempat khusus untuk ditenakkan dan dipelihara, dan dikembangkan biakkan. Bahkan disiapkan para penggembala untuk mengerjakan tugas –

tugas itu. Hal ini dikuatkan oleh riwayat dari Anas ibn Malik ra, ia berkata:

أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ فَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ وَاسْتَوْحَمُوا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ هُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِدَوْدٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ الْبَئِهَا وَأَبْوَاهَا فَانْطَلَقُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَأْفَقُوا الدَّوْدَ فَبَلَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَتَرَكُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاثُوا عَلَى خَالِهِمْ

“Serombongan dari suku ‘Ukail dan ‘Urainah mengunjungi Madinah untuk bertemu Nabi SAW untuk menyatakan keIslamannya. Mereka berkata; “Wahai Nabiyullah, sesungguhnya kami adalah orang-orang yang pandai memerah susu (beternak) dan bukan pandai bercocok tanam.” Ternyata mereka tidak suka tinggal di Madinah karena suhunya (hingga menyebabkan sakit). Akhirnya Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam menunjuki mereka untuk menemui pengembala dan beberapa ekor untanya supaya dapat minum susu dan air seni unta-unta tersebut. Sesampainya mereka di distrik Harrat, mereka kembali kufur setelah keIslamannya, membunuh pengembala Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam dan merampas unta-unta beliau. Ketika peristiwa ini sampai kepada Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam, beliau langsung mengutus seseorang untuk mengejar mereka melalui jejak perjalanan

mereka. (Setelah berhasil ditangkap), beliau memerintahkan agar mencungkil mata mereka dengan besi panas, memotong tangan-tangan mereka dan membiarkan mereka di bawah sengatan matahari sampai mati dalam kondisi seperti itu.”

- (2) Riwayat dari Malik dari Zaid ibn Aslam, ia berkata: Suatu ketika Umar ra diberi minum susu dan beliau ra begitu senang. Kemudian beliau ra bertanya kepada orang yang memberinya minum, “Dari manakah engkau mendapatkan susu ini?” Orang itu menjawab, ‘Aku berjalan melewati seekor unta sedekah, sementara mereka sedang berada dekat dengan sumber air. Lalu aku mengambil air susunya.’ Mendengar cerita orang itu, seketika itu pula Umar ra memasukkan jari ke mulutnya agar ia memuntahkan susu yang baru diminumnya (Malik ibn Anas ra, al-Muwaththa’, Kitab *az-Zakat*, Bab *Ma Ja’a fi akhzi as-Shadaqah*, Hadits no. 924).
- (3) Mempertimbangkan pendapat yang memperluas bagian “*Fi Sabilillah*” dan menjadikannya mencakup segala bentuk kebaikan, dari mulai membangun benteng pertahanan, dan pembangunan masjid, membangun pabrik, dan hal lainnya yang mendatangkan kebaikan untuk kaum muslimin, sebagaimana yang dinukil ar-Raazi dalam tafsirnya, dari tafsir al-Qaffal dari sebagian ulama (Ar-Raazi, 1411 H, vol 16: 115). Jika menggunakan harta zakat dibolehkan dalam segala bentuk kebajikan, maka dibenarkan untuk menginvestasikan harta zakat membangun pabrik dan proyek – proyek yang menguntungkan yang membawa kebaikan dan manfaat bagi para mustahiq zakat.

- (4) Mempertimbangkan pendapat yang membolehkan bagi pemerintah dalam kondisi darurat untuk membangun pabrik senjata militer dari bagian “fi sabilillah”, dan menjadikan pabrik itu sebagai wakaf untuk kepentingan umat Islam, sebagaimana yang disebutkan Imam an-Nawawi dalam kitab “*al-Majmu’*” dari fuqaha’ Khurasan (an-Nawawi, tt, vol 6: 160) ini berdasarkan pendapat yang menganggap tidak dibolehkan memperluas bagian “fi Sabilillah” dan membatasinya hanya pada urusan perang di jalan Allah. Jika dibenarkan membangun pabrik senjata militer dan mewakafkannya untuk kepentingan tentara Islam, dibolehkan pula membangun institusi yang menginvestasikan harta zakat dalam kondisi darurat dan mewakafkannya untuk kepentingan para mustahiq.
- (5) Mempertimbangkan hadits – hadits yang mendorong untuk beramal dan memproduksi serta menginvestasikan apa yang dimiliki seseorang, baik bentuknya harta maupun tenaga. Hal ini sesuai dengan apa yang diriwayatkan dari Anas bin Malik, ia berkata:

أَنَّ رَجُلًا مِّنَ الْأَنْصَارِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: أَمَا فِي بَيْتِكَ شَيْءٌ؟ قَالَ: بَلَى حِلسٌ نَلْبَسُ بَعْضُهُ وَنَبْسُطُ بَعْضُهُ، وَقَعْبٌ نَشْرَبُ فِيهِ الْمَاءَ. قَالَ: اثْنِي بِهِمَا، فَأَخَذَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ وَقَالَ مَنْ يَشْتَرِي هَذَيْنِ؟ فَقَالَ رَجُلٌ: أَنَا أَخَذُهُمَا بِدِرْهَمٍ، قَالَ مَنْ يَرِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ؟ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا. فَقَالَ رَجُلٌ: أَنَا أَخَذُهُمَا بِدِرْهَمَيْنِ، فَأَعْطَاهُمَا إِيَّاهُ وَأَخَذَ الدِّرْهَمَيْنِ وَأَعْطَاهُمَا الْأَنْصَارِي، وَقَالَ: اشْتَرِ بِأَحَدِهِمَا طَعَامًا فَاذْبُدْهُ إِلَى

أَهْلِكَ، وَأَشْتَرِ بِالْآخِرِ قُدُومًا فَأَتَيْتَنِي بِهِ، فَشَدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُودًا بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ: اذْهَبْ فَاخْتَطِبْ وَبِعْ وَلَا أُرَيْتَكَ حَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا، فَذَهَبَ الرَّجُلُ يَخْتَطِبُ وَيَبِيعُ فَجَاءَ وَقَدْ أَصَابَ حَمْسَةَ عَشَرَ دِرْهَمًا فَاشْتَرَى بِبَعْضِهَا ثَوْبًا وَبِعَ بَعْضُهَا طَعَامًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "هَذَا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ تَبِيعَ الْمِسْأَلَةَ نُكْتَةً فِي وَجْهِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَإِنَّ الْمِسْأَلَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِثَلَاثَةٍ:

لِذِي فَقْرٍ مُدْقِعٍ، أَوْ لِذِي عَرْمٍ مُفْطَعٍ، أَوْ لِذِي دَمٍ مُوَجِعٍ

“Suatu ketika seorang pengemis datang meminta-minta kepada Rasulullah. Kepada pengemis itu Rasul bertanya, “Apakah kamu mempunyai sesuatu di rumahmu?” Ia menjawab, “Tentu, saya punya pakaian yang biasa saya pakai sehari-hari dan sebuah cangkir.” Rasul langsung berkata, “Ambil dan serahkan ke saya!” Lalu pengemis itu mengambilnya dan menyerahkannya kepada Rasulullah. Barang tersebut oleh Rasulullah ditawarkan kepada para sahabat, “Adakah di antara kalian yang ingin membeli ini?” Seorang sahabat menyahut, “Saya beli dengan satu dirham.” Rasulullah menawarkannya kembali, “Adakah di antara kalian yang ingin membayar lebih?” Lalu ada seorang sahabat yang sanggup membelinya dengan harga dua dirham.

Rasulullah menyuruh pengemis itu membeli makanan untuk keluarganya dengan uang tersebut. Selebihnya, ia disuruh membeli kapak. Rasulullah bersabda, “Carilah kayu sebanyak mungkin dan juallah, selama dua minggu ini aku tidak ingin melihatmu.” Sambil melepas kepergiannya, Rasul pun memberinya uang untuk ongkos.

Setelah dua minggu, pengemis itu datang kepada Rasulullah sambil membawa uang sepuluh dirham, hasil penjualan kayu. Melihat hal itu Rasul menyuruhnya untuk membeli pakaian dan makanan untuk keluarganya, seraya bersada, *“Hal ini lebih baik bagi kamu, karena meminta-meminta hanya akan membuat noda di wajahmu di akhirat nanti. Tidak layak bagi seseorang meminta-minta kecuali dalam tiga hal, fakir miskin yang benar-benar tidak mempunyai sesuatu, utang yang tidak bisa terbayar, dan penyakit yang membuat seseorang tidak bisa berusaha.”* (Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, Kitab az-Zakat, Bab *Man Tajuuz bihi al-Mas’alah*, hadits no 1643).

- (6) Menganalogikan (*qiyas*) kebolehan pemerintah menginvestasikan harta zakat dalam proyek investasi yang menguntungkan para mustahiq terhadap kebolehan mustahiq zakat menginvestasikan harta zakat. Dalam hadits riwayat Abu Hurairah ra, Rasulullah bersabda:

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ
وَعِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

“Jika manusia meninggal dunia terputus semua amalnya kecuali dari tiga jalan; sedekah jariah, dan ilmu yang bermanfaat, dan anak yang saleh yang mendoakannya.” (at-Tirmidzi, Kitab al-Ahkam, Bab al-Waqf, Hadits no. 1376. Hadits ini shahih)

Sedekah jariah adalah sedekah yang terus menerus nilai kemanfaatannya seperti waqaf, sehingga pahalanya terus mengalir bagi yang bersedekah, karena nazir dan pengawasnya mengembangkan dan menginvestasikannya. Jika nazir dibolehkan menginvestasikan harta

waqaf demi kemashlahatan yang berhak memanfaatkannya, maka dibolehkan pula bagi pemerintah memanfaatkan dan menginvestasikan harta zakat.

- (7) Menganalogikan (*qiyas*) kebolehan pemerintah menginvestasikan harta zakat dalam proyek investasi yang menguntungkan para mustahiq terhadap kebolehan washiy maupun wali anak yatim, berdasarkan hadits riwayat Umar Ibn al-Khattab ra:

ابْتَعُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تَسْتَهْلِكُهَا الصَّدَقَةُ

“Kembangkanlah harta warisan anak Yatim agar tidak habis dimakan zakat.” (al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra*, Kitab al-Buyu’, Bab *Tijarah al-Washiy bi Mal*, hadits no. 11302. Sanadnya shahih)

Sekiranya harta anak yatim boleh diinvestasikan, dimana mereka pemilik sebenarnya walaupun harta itu masih di bawah pengawasan wali atau washiy, maka boleh pula bagi pemerintah menginvestasikan harta zakat sebelum diserahkan kepada para mustahiq untuk mewujudkan kemanfaatan bagi mereka, karena harta yatim lebih haram dirugikan dibanding harta para mustahiq zakat.

- (8) Mengamalkan kaedah *istihsan* dalam masalah ini menyelisihi *qiyas*. Walaupun pada dasarnya dalam kasus ini tidak dibolehkan, tetapi memperhatikan adanya kebutuhan yang begitu mendesak karena berbedanya kondisi negeri dan masyarakat, serta perbedaan Negara dan sistem dan pola kehidupan. Di antara bentuk kemashlahatan dari menginvestasikan harta zakat ini dapat mengamankan dan memberi jaminan sumber harta yang sifatnya tetap untuk memenuhi

kebutuhan para mustahiq yang terus bertambah (al-Asyqar, 1420 H, vol 2: 522).

Oleh sebab itu, para ulama modern memfatwakan tidak boleh menginvestasikan dana zakat. Ulama anggota komisi fatwa juga berpendapat, kalau dana berasal dari zakat maka yang wajib adalah mendistribusikannya. Ulama yang membolehkan memiliki argumen bahwa menginvestasikan dana zakat itu boleh dengan syarat kebutuhan mustahik sudah terpenuhi.

MUI sendiri mengeluarkan fatwa mengenai investasi dana zakat ini. Dalam fatwa MUI no 4 tahun 2003, menetapkan bahwa:

- (1) Zakat harta harus dikeluarkan sesegera mungkin (*fauriyah*), baik dari muzakki kepada amil maupun dari amil kepada mustahiq.
- (2) Penyaluran (distribusi) zakat harta dari amil kepada mustahiq, walaupun pada dasarnya harus fauriyah, dapat di-*ta'khir*-kan apabila mustahiq-nya belum ada atau ada kemaslahatan yang lebih besar.
- (3) Masalah ditentukan oleh Pemerintah dengan berpegang pada aturan-aturan kemaslahatan, sehingga masalah tersebut merupakan *mashlahat syar'iyah*.
- (4) Zakat yang di-*ta'khir*-kan boleh diinvestasikan (*istitsmar*) dengan syarat-syarat sebagai berikut:
 - a. Harus disalurkan pada usaha yang dibenarkan oleh syariah dan peraturan yang berlaku (*al-thuruq al-masyru'ah*).
 - b. Diinvestasikan pada bidang-bidang usaha yang diyakini akan memberikan keuntungan atas dasar studi kelayakan.

- c. Dibina dan diawasi oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi.
- d. Dilakukan oleh institusi/lembaga yang professional dan dapat dipercaya (amanah).
- e. Izin investasi (istitsmar) harus diperoleh dari Pemerintah dan Pemerintah harus menggantinya apabila terjadi kerugian atau pailit.
- f. Tidak ada fakir miskin yang kelaparan atau memerlukan biaya yang tidak bisa ditunda pada saat harta zakat itu diinvestasikan.
- g. Pembagian zakat yang di-ta'khir-kan karena diinvestasikan harus dibatasi waktunya

Penulis condong pada pendapat bahwa menginvestasikan dana zakat tidak boleh karena akan terjadi penghambatan dan pengurangan dana (jika rugi). Dan melihat dari fatwa MUI sendiri menginvestasikan dana zakat dibolehkan asal sudah memenuhi syarat. Namun, ada poin penting yang nampaknya masih sulit untuk dilaksanakan pada syarat tersebut, yaitu boleh menginvestasikan dana zakat asal tidak ada fakir miskin yang kelaparan atau memerlukan biaya yang tidak bisa ditunda pada saat harta zakat tersebut diinvestasikan.

Pada kenyataannya jumlah kemiskinan di Indonesia masih sangat tinggi, bahkan dana zakat yang ada masih belum bisa memenuhi kebutuhan para mustahiq. Oleh karena itu, saya berpendapat menginvestasikan dana zakat tidak boleh selagi masih ada fakir miskin yang belum bisa memenuhi kebutuhannya sendiri.

Zakat juga merupakan salah satu ibadah, dan dalil tentang ibadah sendiri adalah:

الأصلُ في العبادة التَّحْرِيمُ وَالْبَطْلُ إِلَّا مَا جَاءَ بِهِ الدَّلِيلُ عَلَى أَوَامِرِهِ

“Hukum asal dalam beribadah adalah haram dan batal kecuali yang ada dalil yang memerintahkan”

B. DENDA ATAS KETERLAMBATAN MEMBAYAR HUTANG

Hutang-piutang merupakan bentuk mu'amalah yang bercorak *ta'awun* (saling tolong menolong) antar pihak untuk memenuhi kebutuhan. Sumber ajaran Islam (Al-Qur'an dan Hadits) sangat kuat menyerukan prinsip hidup gotong-royong seperti ini. Bahkan Al-Qur'an menyebut piutang untuk menolong atau meringankan orang lain yang membutuhkan, dengan istilah menghutangkan kepada Allah dengan hutang yang baik.

Allah berfirman:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ

“Siapakah yang mau meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik, maka Allah akan melipatgandakan (balasan) pinjaman itu untuknya, dan dia akan memperoleh pahala yang banyak,” (QS. Al-Hadid ayat 11).

Denda dalam Kamus Bahasa Indonesia diartikan dengan hukuman berupa membayar sejumlah uang apabila lalai dalam membayar kewajibannya (Yandiato, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, 2001:112).

Dalam bahasa Inggris juga terdapat kata *fine* yang berarti denda keterlambatan (Jhonny Andreas, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia*, 2001:17).

Sedangkan dalam bahasa Arab *ta'zir* atau *ta'widh*, yakni ganti rugi terhadap biaya-biaya yang dikeluarkan akibat seorang terlambat membayar kewajibannya setelah jatuh tempo (Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, 1987:235).

Dewasa ini, khususnya dalam transaksi perbankan, banyak nasabah yang melakukan transaksi muamalah, perbankan dan jual beli dengan melakukan kelalaian, yakni menunda-nunda dalam membayar utangnya sehingga nantinya dikenakan denda finansial berupa uang.

Biasanya lembaga atau badan hukum yang nantinya memberikan sanksi ini berupa denda kepada seseorang atau nasabahnya apabila terlambat membayar kewajibannya setelah jatuh tempo.

Ini bertujuan untuk memberikan efek jera untuk nasabah supaya tidak mengulangi perbuatannya lagi.

Yang dimaksud dengan denda keterlambatan bayar hutang adalah uang ganti rugi terhadap biaya-biaya yang telah dikeluarkan karena nasabah menunda-nunda pembayaran utangnya setelah jatuh tempo.

Denda menjadi konsekuensi yang logis pada masyarakat yang tidak Islami, dimana Kepercayaan dan Amanah menjadi perkara langka, pudarnya ikatan ruhiyah dalam diri Individu masyarakat terhadap aturan penciptanya dan lemahnya keimanan akan kepastian hari pembalasan. Maka logika sangsi berupa denda seakan satu-satunya dan tidak terhindarkan untuk memotivasi kedisiplinan/ketaatan.

Secara umum, ada dua macam hukuman dalam Islam, yaitu had (*hudud*) dan *ta'zir*. Had adalah hukuman yang telah ditentukan oleh Syariat, baik bentuk maupun jumlahnya, dan diberlakukan terhadap pelanggaran berat seperti membunuh, berzina, mencuri, dll. Kafarat termasuk bagian dari had.

Sedangkan *ta'zir* adalah hukuman yang tidak ditentukan oleh Syariat, yang diberlakukan terhadap pelanggaran (maksiat), selain had dan kafarat, baik

pelanggaran itu menyangkut hak Allah SWT maupun hak manusia.

Para ulama memilah jenis-jenis *ta'zir* dalam empat kelompok:

- a. Hukuman fisik, seperti cambuk atau dera.
- b. Hukuman psikologis, seperti penjara atau pengasingan.
- c. Hukuman finansial, seperti denda atau penyitaan.
- d. Hukuman lain yang ditentukan oleh pemerintah demi kemaslahatan umum.

Denda keterlambatan membayar hutang, termasuk kelompok ketiga (*ta'zir* yang bersifat finansial). Denda semacam ini disebut *syarth jaza'i*. Ada juga yang menyebutnya *al-gharamat al-ta'khiriyah*.

Para ulama berbeda pendapat dalam menghukuminya. Sebagian mengharamkan dan sebagian lagi membolehkan. Ulama yang mengharamkan, antara lain, Abu Hanifah, Muhammad Ibn Hasan al-Syaibani, Imam al-Syafi'i, Ahmad Ibn Hanbal, dan sebagian ulama Malikiyah. Sedangkan ulama yang membolehkan, antara lain, Abu Yusuf al-Hanafi dan Imam Malik bin Anas.

Perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh perbedaan kaidah atau prinsip hukum yang dipakai. Ulama yang membolehkan memiliki prinsip, bahwa hukum asal dalam muamalah adalah boleh atau sah, selama tidak ada dalil yang mengharamkan. Sedangkan ulama yang melarang menyatakan, hukum asal dalam muamalah adalah haram, kecuali ada dalil yang menghalalkan.

Adapun ulama yang mengharamkan berbasal bahwa hukuman denda yang berlaku pada masa awal Islam, telah dibatalkan (*naskh*) oleh ayat al-Qur'an dan Hadits Nabi SAW. Di antaranya:

1. Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ
أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain dengan jalan yang batil, dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim...”

2. Rasulullah bersabda:

لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ

“Dalam harta seseorang tidak ada harta orang lain, selain zakat.” (HR. Ibnu Majah).

Selain itu, denda atas keterlambatan membayar hutang itu sama persis dengan riba Jahiliyah (*riba nasi'ah*), yaitu tambahan dari hutang yang muncul karena faktor penundaan. Padahal riba inilah yang diharamkan dalam Al-Qur'an (lihat: QS Al-Baqarah : 275).

Kaidah fiqh menyebutkan:

مَا قَارَبَ الشَّيْءُ أُعْطِيَ حُكْمَهُ

“Apa saja yang mendekati/mirip dengan sesuatu, dihukumi sama dengan sesuatu itu.” (M. Shidqi Burnu, *Mausu'ah al-Qawa'id Al-Fiqhiyah*, vol 9: 252).

3. Dalam sejarah Islam, tak pernah ada qadhi (hakim) atau fuqaha yang menjatuhkan hukuman denda atas keterlambatan membayar hutang.

Sebab, pihak pemberi hutang hanya berhak atas uang yang dipinjamkannya, tidak boleh lebih. Baik ia mendapatkannya tepat waktu atau setelah terjadi penundaan. Tambahan yang diambil sebagai kompensasi dari penundaan, tidak lain adalah riba yang diharamkan, baik diambil dari orang yang mampu atau tidak, baik disyaratkan di awal akad atau tidak. (Abdullah Mushlih & Shalah Shawi, 2008: 338; Ali As-Salus, 2006: 449)

Di sisi lain, ulama – ulama yang membolehkan denda atas keterlambatan membayar hutang berpegang pada beberapa dalil, di antaranya:

1. Hadits riwayat Bahz bin Hukaim yang berbicara tentang zakat unta. Dalam hadits tersebut Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ أَعْطَاهَا مُؤَبَّجًا بِهَا فَلَهُ أَجْرُهَا وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ مَالِهِ عَزْمَةٌ مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا عَزَّ وَجَلَّ

“Siapa yang membayar zakat untanya dengan patuh, akan menerima imbalan pahalanya. Dan siapa yang enggan membayarnya, maka aku akan mengambilnya dan mengambil sebagian dari hartanya sebagai denda dan sebagai hukuman dari Tuhan kami...”. (HR. an-Nasa’i).

2. Hadits riwayat Amr bin Syu’aib bahwa Nabi SAW bersabda:

مَنْ أَصَابَ مِنْهُ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرٍ مُتَّخِذٍ حُبْنَةً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَمَنْ حَرَجَ بِشَيْءٍ مِنْهُ فَعَلَيْهِ عَزَامَةٌ مِثْلِيهِ وَالْعُقُوبَةُ

“Jika seseorang mengambil buah-buahan di kebun sekedar untuk dimakan (karena lapar), maka dia tidak dikenakan hukuman. Tetapi jika ia mengambil buah-buahan itu untuk dibawa keluar dari kebun, ia dikenakan denda seharga buah yang diambil, dan dikenakan juga hukuman lain”. (HR. an-Nasa’i).

3. Hadits shahih dan masyhur tentang penundaan hutang:

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ

“Tindakan menunda pembayaran hutang oleh orang yang mampu membayar adalah suatu kezaliman.” (HR Bukhari).

4. Hadits Rasulullah:

لِي الْوَاحِدُ يَجِلُّ عَرْضُهُ وَعُقُوبَتُهُ

“Tindakan orang yang mampu [tapi menunda pembayaran hutangnya] itu menghalalkan kehormatan dan sanksi kepadanya.” (HR Ahmad, Abu Dawud, Nasa’i, Ibnu Majah, dan Al-Hakim).

Dalam pandangan ulama yang membolehkan, hadits-hadits tersebut secara tegas menunjukkan kebolehan mengenakan denda pada orang yang enggan membayar (zakat maupun hutang).

Selain itu, umat Islam juga diperintahkan untuk memenuhi perjanjian, transaksi, persyaratan, dan menunaikan amanah. Jika memenuhi perjanjian adalah perkara yang diperintahkan, maka memberlakukan persyaratan tertentu (seperti denda) adalah sah. Hal ini berdasarkan hadits masyhur riwayat Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

المُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ

“Kaum muslimin berkewajiban melaksanakan persyaratan yang telah mereka sepakati.” (HR. Abu Daud dan at-Turmudzi).

Persyaratan yang dimaksud hadits di atas adalah mewajibkan sesuatu yang pada asalnya memang mubah, tidak wajib dan tidak pula haram. Segala sesuatu yang hukumnya mubah akan berubah menjadi wajib, jika terdapat persyaratan. Dan kaum muslimin berkewajiban memenuhi persyaratan yang telah disepakati bersama, kecuali persyaratan yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal.

Oleh karena itu, ulama yang membolehkan denda menetapkan 2 (dua) syarat.

- a. Denda tersebut tidak boleh disyaratkan di awal akad, untuk membedakannya dengan riba Jahiliyah (*riba nasi’ah*).
- b. Denda hanya diberlakukan bagi orang yang mampu tapi menunda pembayaran. Denda tidak berlaku bagi orang miskin atau orang

yang sedang dalam kesulitan (QS Al-Baqarah: 280). (az-Zuhaili, 1970: 188)

Dari pemaparan dua pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa menjatuhkan denda itu diperbolehkan pada semua jenis transaksi, selain transaksi hutang-piutang. Untuk transaksi hutang-piutang, ada sebagian ulama yang membolehkan, asalkan dendanya tidak disyaratkan di awal akad dan hanya berlaku bagi orang yang mampu saja. Nominal denda juga harus wajar dan tidak berlebihan.

C. KARTU KREDIT

Kartu Kredit atau *Credit Card* merupakan gaya hidup dan bagian dari komunitas manusia untuk dapat di kategorikan modern dalam tatanan kehidupan terutama di perkotaan masa kini. Penggunaan Kartu Kredit tidak hanya di kalangan negara-negara yang menganut sistem ekonomi kapitalis, seperti Amerika dan Eropah tetapi sudah memasuki kalangan dunia Islam seperti Kawasan Timur Tengah, Asia bahkan Indonesia.

Pengembangan penggunaan kartu kredit terjadi dengan cepat, karena ada banyak kemudahan yang diperoleh dari penggunaan kartu kredit. Kartu kredit dinilai lebih efektif dan efisien dibandingkan dengan alat pembayaran lain, sehingga lebih dikenal pula di tengah masyarakat.

Secara umum, A.F Elly Erawaty dan J.S.Badudu, mengartikan kartu kredit sebagai suatu bentuk kartu yang dikelurakan oleh Bank atau lembaga lain, yang diterbitkan dengan tujuan untuk mendapatkan, barang dan atau jasa secara kredit.

Masyarakat biasanya menggunakan kartu kredit untuk pembayaran transaksi yang dilakukan melalui internet atau di toko-toko yang menyediakan layanan pembayaran dengan kartu kredit. Pada

transaksi yang dilakukan melalui internet, pihak *card holder* mempunyai kewajiban untuk membayar barang yang dibelinya dan mempunyai hak untuk menerima barang yang telah dibelinya dari *merchant*, dan sebaliknya *merchant* mempunyai kewajiban untuk mengirim barang itu dalam keadaan baik dan spesifikasinya sesuai dengan apa yang dipesan oleh *card holder* dan berhak untuk menerima pembayaran.

Para ulama fikih kontemporer biasa menamakan kartu kredit dengan *Bithâqah I'timân* (بطاقة الائتمان) yang bila diterjemahkan secara bahasa dari kata *Bithâqah* (بطاقة) yang digunakan untuk potongan kertas kecil atau dari bahan lain, di atasnya ditulis penjelasan yang berkaitan dengan potongan kertas itu. sementara kata *i'timân* (الائتمان) secara bahasa Arab artinya adalah kondisi aman dan saling percaya. Dalam kebiasaan dunia usaha artinya semacam pinjaman yang berasal dari kepercayaan terhadap peminjam dan sikap amanahnya serta kejujurannya. Oleh sebab itu ia memberikan dana itu dalam bentuk pinjaman untuk dibayar secara tertunda.

Dalam pasal 1 angka 4 Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/52/PBI/2005 sebagaimana diubah dengan Peraturan Bank Indonesia Nomor 10/8/PBI/2008 Tentang Penyelenggaraan Kegiatan Alat Pembayaran Dengan Menggunakan Kartu, kartu kredit didefinisikan dengan: “Alat Pembayaran Dengan Menggunakan Kartu yang dapat digunakan untuk melakukan pembayaran atas kewajiban yang timbul dari suatu kegiatan ekonomi, termasuk transaksi pembelanjaan dan/atau untuk melakukan penarikan tunai dimana kewajiban pembayaran pemegang kartu dipenuhi terlebih dahulu oleh acquirer atau penerbit, dan pemegang kartu berkewajiban melakukan pelunasan kewajiban pembayaran tersebut pada waktu yang disepakati

baik secara sekaligus (charge card) ataupun secara angsuran.”

Dalam mekanisme pemanfaatannya, pada hakikatnya kartu kredit ini secara umum tersusun dari beberapa transaksi.

- a. Pertama, transaksi yang mengaitkan antara pihak yang mengeluarkan kartu (*Issuer Card*) dengan pihak pemegangnya (*Cardholder/ Cardmember*).

Transaksi ini terdiri dari tiga unsur: jaminan, penjaminan dan peminjaman. Pihak yang mengeluarkan kartu telah memberikan jaminan untuk pemegang kartu tersebut di hadapan pedagang (*Merchant*), meminjamkan kepadanya dana yang dia tarik melalui kartu tersebut, lalu pemegang kartu telah menjadikan pihak bank sebagai penjaminnya untuk melunasi pembayaran tersebut kepada si pedagang.

- b. Kedua, transaksi antara yang mengeluarkan kartu (*Issuer Card*) dengan pihak pedagang (*Merchant*)

Transaksi ini terdiri dari dua unsur saja: Jaminan dan penjaminan. Pihak yang mengeluarkan kartu telah memberikan jaminan kepada pedagang untuk membayarkan semua haknya melalui kartu tersebut, yang kemudian pihak bank akan menagih pembayaran itu dari pemegang kartu nantinya dan memasukkannya ke dalam rekeningnya setelah terlebih dahulu memotongnya dengan biaya administrasi yang disepakati.

- c. Ketiga, transaksi antara pemegang kartu (*Cardholder/ Cardmember*) dengan pedagang (*Merchant*) yang hukumnya disesuaikan dengan jual beli atau penyewaan yang dilakukan sesuai dengan karakter transaksi di samping sistem *hiwālah*.

Dalam sistem ini pemegang kartu melimpahkan pembayaran barang jualan pedagang kepada pihak yang mengeluarkan kartu tersebut.

Dalam penerapannya, pembayaran dengan kartu berdasarkan fungsinya dapat digolongkan menjadi tiga bentuk, yaitu:

1. *Credit Card*

Kartu kredit atau *credit card* merupakan jenis kartu yang dapat digunakan sebagai alat pembayaran transaksi jual beli barang atau jasa dimana pelunasan atau pembayarannya dapat dilakukan dengan sekaligus atau dengan cara mencicil sejumlah minimum tertentu.

Jumlah cicilan tersebut dihitung dari nilai saldo tagihan ditambah bunga bulanan. Tagihan pada bulan yang lalu termasuk bunga (*Retail Interest*) merupakan pokok pinjaman pada bulan berikutnya.

Sebagai contoh, tagihan bulan sebelumnya adalah Rp. 1.000.000,-. Pembayaran minimum ditetapkan misalnya 10% dari total tagihan dengan pembayaran minimum sebesar Rp.50.000,-. Dari angka tersebut maka pemegang kartu harus membayar cicilan sebesar $10\% \times \text{Rp. } 1.000.000,- = \text{Rp. } 100.000,-$. Sekiranya hasil perkalian dari tagihan tersebut kurang dari Rp. 50.000,00, maka jumlah cicilan bulan yang bersangkutan minimum Rp. 50.000,-.

Selanjutnya, jika jumlah tagihan sebesar Rp.200.000,-, maka jumlah cicilan adalah $10\% \times \text{Rp. } 200.000,- = \text{Rp. } 20.000,-$. Karena jumlah tersebut kurang dari Rp. 50.000,00, maka pemegang kartu harus mencicil minimal Rp. 50.000,-. Apabila card holder melakukan transaksi melampaui kredit limit, maka pembayaran minimum adalah sebanyak kelebihan dari kredit limit ditambah 10 % dari total kredit limit. Pembayaran tersebut sudah harus

dilakukan paling lambat pada tanggal jatuh tempo setiap bulan yang ditetapkan oleh issuer untuk setiap pemegang kartu.

Keterlambatan pembayaran akan mengakibatkan kena denda keterlambatan atau *late charge*. Kartu kredit dapat digunakan pula untuk melakukan penarikan uang tunai baik langsung melalui teller pada kantor bank yang bersangkutan maupun ATM (*Automated Teller Machine*), dimana ada tertera logo atau nama kartu yang dimiliki, baik di dalam maupun di luar negeri.

Pemilik kartu ini diberikan pilihan dengan cara menutupi semua tagihannya secara lengkap dalam jangka waktu yang ditetapkan atau sebagian dari jumlah tagihannya dan sisanya diberikan dengan cara ditunda, dan dapat diikutkan pada tagihan berikutnya.

Bila ia menunda pembayaran, ia akan dikenakan dua macam bunga:

- a. Pertama bunga keterlambatan,
- b. Kedua bunga dari sisa dana yang belum ditutupi.

Kalau ia berhasil menutupi dana tersebut dalam waktu yang ditentukan, ia hanya terkena satu macam bunga saja, yaitu bunga penundaan pembayaran.

Dana yang ditarik tidak akan terbatas bila pemiliknya terus saja melunasi tagihan beserta bunga kartu kreditnya secara simultan. Kartu kredit yang umum digunakan dalam transaksi ini adalah Visa dan Master Card.

Kartu kredit ini hukumnya haram dalam Islam. Adapun alasan – alasan yang membuatnya terlarang antara lain:

- a. Pertama: Persyaratan Berbau Riba.

Transaksi untuk mengeluarkan kartu-kartu tersebut pada umumnya mengandung beberapa

komitmen berbau riba yang intinya mengharuskan pemegang kartu untuk membayar bunga-bunga riba atau denda-denda finansial bila terlambat menutupi hutangnya.

- b. Kedua: Prosentase yang dipotong oleh pihak yang mengeluarkan kartu dari bayaran untuk pedagang.

Pihak yang mengeluarkan kartu tidak membayar jumlah bayaran yang ditetapkan dalam rekening pembayaran. Namun pihak yang mengeluarkan kartu akan memotong prosentase yang disepakati bersama dalam transaksi yang tegas antara pihaknya dengan pihak pedagang.

Sebagian Ahli fiqh memandangnya sebagai biaya administrasi, upah dari pengambilan pembayaran dari nasabah. Sementara mengambil upah dari usaha pengambilan hutang atau menyampaikan barang yang dihutangkan adalah boleh-boleh saja. Juga bisa jadi sebagai upah dari jasa yang diberikan oleh pihak bank kepada pihak pedagang, seperti pesan-pesan, iklan, dan bantuan penyaluran barang atau yang sejenisnya. Dapat juga didudukkan sebagai upah perantara. Karena pihak bank sudah membantu mencari pelanggan untuk pihak pedagang, sehingga layak mendapatkan upah karenanya.

Lembaga Syariat Perusahaan Perbankan ar-Rajihi membolehkan uang administrasi ini dalam fatwanya nomor 47. Lembaga ini menetapkan bahwa tidak ada larangan mengambil prosentase dari harga yang dibeli oleh pemegang kartu, selama prosentase itu dipotong dari upah jasa atau dari harga barang. Sistem pemotongan ini diambil dari pihak penjual untuk kepentingan bank yang mengeluarkan kartu dengan perusahaan visa internasional.

- c. Ketiga: Denda Keterlambatan dan Bunga Riba.

Pihak yang mengeluarkan kartu ini menetapkan beberapa bentuk denda finansial karena keterlambatan penutupan hutang, karena penundaan atau karena tersendatnya pembayaran dana yang ditarik melalui kartu. Denda semacam itu termasuk riba yang jelas yang tidak pantas diperdebatkan lagi.

Dapat disimpulkan bahwa kartu kredit jelas terlarang dalam Islam karena bersandar kepada bunga ribawi setelah berlalu masa tenggang pembayaran tanpa pelunasan jumlah yang harus dilunasi. Juga adanya persyaratan menanggung bunga setelah akhir masa pelunasan yang merupakan syarat ribawi yang tidak boleh dipersyaratkan.

Seandainya kartu kredit ini dijauhkan dari bunga riba dan persyaratannya serta mencukupkan dengan mengambil uang administrasi yang diambil ketika keluar kartu tersebut dan mengambil keuntungan penggunaan kartu dari para pedagang yang memberikan potongan prosentase yang telah disepakati bersama, maka hal itu diperbolehkan.

Namun, memandang karena urgensi pemanfaatan kartu kredit yang tidak dapat diabaikan dalam transaksi keuangan dewasa ini, dan kebutuhan masyarakat yang besar untuk memanfaatkannya, maka pemanfaatan kartu kredit ini dapat menjadi haram dan dapat pula menjadi halal tergantung dari kondisi orang yang menggunakannya.

Jika seseorang memaksakan diri menggunakan kartu kredit, padanya ia menyadari bahwa kondisi keuangannya tidak akan memungkinkannya lepas dari denda akibat keterlambatan pembayaran, maka bagi orang yang demikian hukum penggunaan kartu kredit baginya haram. Penggunaan kartu kredit bagi kelompok seperti ini hanya membuat mereka tergiur untuk

berhutang dan tidak berusaha untuk melunasinya segera, sehingga lewat dari tanggal jatuh tempo.

Namun, kalau klien menggunakan kartu kredit dengan hati-hati, begitu jatuh tanggal penagihan dia segera melunasi 100% semua hutangnya, maka umumnya perusahaan yang mengeluarkan kartu kredit tidak mengenakan bunga apapun alias tanpa bunga, maka hukum bagi orang yang demikian untuk menggunakan kartu kredit adalah halal.

Syaratnya, pembayaran dilunasi 100% segera setelah tanggal penagihan dan sebelum tanggal jatuh tempo. Sebagaimana diketahui bahwa ada istilah tanggal tagihan dan tanggal jatuh tempo. Tanggal tagihan adalah tanggal dimana tagihan selama 1 bulan terakhir dicetak dan dikirimkan kepada klien. Sedangkan tanggal jatuh tempo adalah batas waktu pembayaran tagihan kartu kredit. Tanggal tagihan dan tanggal jatuh tempo biasanya memiliki selisih waktu antara 10 hingga 20 hari.

Untuk itu, agar kita tidak terbawa dengan traksaksi ribawi yang merupakan dosa besar, kalau tetap harus pakai kartu kredit dalam berbelanja, maka bayarkan semua hutang tanpa kecuali setiap datang tagihan. Usahakan jangan sampai ada hutang yang mengendap melewati tanggal jatuh tempo.

2. *Charge Card*

Charge Card merupakan kartu yang dapat digunakan sebagai alat pembayaran suatu transaksi jual beli barang atau jasa dimana nasabah harus membayar kembali seluruh tagihan secara penuh pada akhir bulan atau bulan berikutnya dengan atau tanpa biaya tambahan.

Sebagai contoh, total nilai transaksi pada bulan sebelumnya adalah Rp. 1.000.000,-, maka pada saat tagihan diterima dari perusahaan kartu maka jumlah tagihan tersebut (atau ditambah biaya

lainnya bila ada) harus dibayar seluruhnya paling lambat pada tanggal jatuh tempo pembayaran setiap bulan yang sebelumnya telah ditetapkan oleh issuer.

Di antara keistimewaan paling menonjol dari kartu ini adalah:

- a. Tidak ada keharusan pemberian kartu ini adanya rekening pemegangnya pada pihak yang mengeluarkan (Issuer)
- b. Diharuskannya menutup total dana yang ditarik secara lengkap dalam waktu tertentu yang diperkenankan, atau sebagian dari dana tersebut.

Biasanya waktu yang diperkenankan dan disepakati, biasanya tidak lebih dari tiga puluh hari, namun terkadang bisa mencapai dua bulan. Kalau pihak pembawa kartu terlambat membayarnya dalam waktu yang telah ditentukan, ia akan dikenai denda keterlambatan dan pihak issuer berhak Kalau ia menolak membayar, keanggotaannya dicabut, kartunya ditarik kembali dan persoalannya diangkat ke pengadilan. Contohnya adalah *American Express Card*.

Penggunaan charge card ini diperbolehkan dalam hukum Islam. Sedangkan untuk jual beli dan biaya administrasi dalam mendapatkannya, maka hukumnya juga boleh, karena itu kompensasi dari layanan yang diberikan dengan syarat biaya administrasinya tetap dan tidak mengikuti besaran uang yang digunakan.

Demikian juga untuk kebolehan tidak boleh ada denda karena keterlambatan pelunasan, karena itu termasuk riba dan terlarang.

3. *Debit Card*

Debit Card berbeda dengan kedua kartu sebelumnya. Pembayaran atas transaksi jual beli barang atau jasa dengan menggunakan kartu debit ini pada prinsipnya merupakan transaksi tunai

dengan tidak menggunakan uang tunai, akan tetapi pelunasannya atau pembayarannya dilakukan dengan cara men-debit (mengurangi) secara langsung saldo rekening simpanan pemegang kartu yang bersangkutan dan dalam waktu yang sama meng-kredit rekening penjual (*Merchant*) sebesar jumlah nilai transaksi pada bank penerbit (pengelola).

Mekanisme pembayaran dengan debit card yang sedang dikembangkan saat ini adalah pemegang kartu menyerahkan kartu debatnya pada kasir di counter penjualan (*At The Point Of Sales*).

Kemudian dengan menggunakan alat elektronik yang online dengan bank, saldo rekening pemegang kartu akan langsung terlihat pada monitor yang selanjutnya akan di-debit sebesar jumlah nilai transaksinya dengan meng-kredit rekening merchant.

Seperti halnya dengan kartu kredit, jenis kartu debit ini dapat digunakan pula untuk menarik uang tunai baik melalui counter bank maupun melalui mesin kas otomatis atau ATM yang berfungsi sebagai cash card.

Terkait hukum debit card ini, para ulama membolehkannya karena tidak terdapat unsur ribawi di dalamnya, sehingga diperbolehkan, seperti fatwa komisi tetap untuk penelitian ilmiah dan fatwa kerajaan Saudi Arabia. (Fatawa Al-Lajnah Ad-Daimah Lil Buhuts Al-Ilmiyyah wal Ifta-Jilid 13 halaman 527, Fatwa no.18521)

D. HAK KEKAYAAN INTELEKTUAL

Kehidupan umat manusia terus mengalami pergeseran dan perubahan. Pola pikir dan persepsi masyarakat tentang suatu urusan, terus berubah dan berkembang dari hari ke hari.

Salah satu contoh yang paling konkret dapat dilihat dalam aspek ekonomi. Betapa banyak barang

yang pada zaman dahulu, dianggap memiliki nilai ekonomis tinggi, akan tetapi sekarang, nilai barang tersebut telah sirna. Masyarakatpun telah memandangnya dengan sebelah mata, bahkan mungkin saja tidak lagi memiliki nilai ekonomis sedikitpun.

Sebaliknya, betapa banyak barang yang dahulu tidak bernilai ekonomis sedikitpun, akan tetapi sekarang barang tersebut bernilai jual tinggi.

Di masa lalu, tidak ada orang yang sudi membeli oksigen (udara) dengan harga mahal? Jangankan membeli, membayangkannya saja mungkin tidak. Akan tetapi di masa kini, oksigen telah menjadi barang yang dapat diperjual-belikan, dan bahkan memiliki nilai ekonomis tinggi.

Di masa kini, kekayaan intelektual merupakan salah satu bentuk hal yang dahulunya tidak dianggap namun sekarang bernilai ekonomis besar.

Di masa lalu, seseorang yang sukses menemukan suatu gagasan, atau karya, lalu masyarakat dapat menggunakan karya atau gagasan tersebut, sedikitpun si penggagas tidak mendapatkan imbalan apapun dari masyarakat yang memanfaatkan gagasannya selain pujian dan doa.

Justru sangat disayangkan, yang sering terjadi bahwa yang mendapatkan keuntungan materi dari karya tersebut bukannya penggagasnya, tetapi orang-orang yang berprofesi sebagai juru tulis atau yang disebut dengan *al warraq* atau yang semisal dengannya.

Mencermati kegemilangan peradaban Islam, banyak ditemukan tokoh-tokoh yang mata pencahariannya ialah menyalin ulang suatu kitab. Misalnya Malik bin Dinar wafat thn 127 H, beliau dikenal sebagai penulis handal, sehingga ia menulis Al Qur'an Al Karim dalam 4 bulan. (az-Zahabi, *Siyar A'alam An Nubala'*, vol. 5: 364)

Diriwayatkan pula bahwa Imam Ahmad bin Hambal pernah membeli baju dengan uang yang ia

peroleh dari menuliskan hadits-hadits yang pernah ia riwayatkan dari Sufyan bin Uyainah. (az-Zahabi, *Siyar A'alam An Nubala'*, vol. 11: 191-192)

Di zaman sekarang, kekayaan telah mencakup hal-hal non materi, diantaranya kekayaan intelektual, hak cipta, rahasia dagang, merek dagang dan lainnya.

Perubahan persepsi masyarakat semacam ini dalam syari'at Islam dapat diterima, sehingga dapat dijadikan sebagai dasar dalam menentukan hukum.

Adapun argumentasi yang dapat dijadikan pegangan bahwa kekayaan intelektual diakui dalam Islam adalah sebagai berikut:

1. Syari'at Islam datang untuk menyaring kegiatan dan tradisi umat manusia; yang menguntungkan dipertahankan dan disempurnakan, sedang yang merugikan dijauhkan. Karena itu, setiap perintah agama pasti kemashlahatannya lebih besar dari kemudharatannya dan sebaliknya, setiap larangan agama, pasti kemudharatannya melebihi kemashlahatannya. (Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatawa*, vol 1: 138).
Sejalan dengan itu, maka pengakuan dan penghargaan masyarakat internasional terhadap kekayaan intelektual seseorang, tidak bertentangan dengan Syari'at. Karena pengakuan ini, mendatangkan banyak kemaslahatan bagi umat manusia. (Qararat Al Majma' Al Fiqhi Al Islami: 192).
2. Harta kekayaan atau al maal, menurut As Syafii, artinya: "Setiap hal yang memiliki nilai ekonomis sehingga dapat diperjual-belikan, dan bila dirusak oleh orang lain, maka ia wajib membayar nilainya, walaupun nominasi nilainya kecil." (as-Syafi'i, Al Umm, vol 5: 160)

Senada dengan itu, Az-Zarkasyi mendefinisikan al-Maal dengan “Segala sesuatu yang bermanfaat atau dapat dimanfaatkan, baik berupa benda atau kegunaan benda.” (Az Zarkasyi, *Al Mantsur fil Qawaid*, vol 3: 222)

Dengan redaksi lain, al-Bahuti menyatakan al-Maal artinya “Segala sesuatu yang kegunaannya halal walau tidak dalam keadaan darurat”. (al-Bahuti, *Syarah Muntahal Iradaat*, vol 2: 7)

Mencermati definisi harta dalam ulasan para ulama di atas, maka sebutan harta kekayaan mencakup kekayaan intelektual, karena kekayaan intelektual mendatangkan banyak manfaat, dan memiliki nilai ekonomis.

Hasbi ash-Shiddiqie membagi hak menjadi tiga kelompok, hak syakhshi, hak aini, dan hak adabi. Hasbi berkata: “Hak adabi atau dalam istilah sekarang dikatakan hak ibtikar (hak cipta), yang dibenarkan oleh syara’ seperti hak cipta sesuatu benda, hak karangan, hak membuat suatu macam obat. Hak karangan itu dimiliki oleh pengarang, tidak boleh dicetak oleh orang lain.”

Masjfuk Zuhdi menyatakan bahwa hak kekayaan intelektual tetap pada penciptanya, karena hasil karya itu merupakan hasil usaha yang halal melalui kemampuan berfikir dan menulis, sehingga karya itu menjadi milik pribadi. (*Masa’ul Fiqhiyyah*, 1991: 206)

Fathi Duraini menyatakan bahwa kebanyakan dari para ulama lintas mazhab, baik Maliki, Syafi’i maupun Hambali berpandangan bahwa hak kekayaan intelektual atas karya yang orisinal tergolong harta berharga, sebagaimana benda jika boleh dimanfaatkan secara syara’.

(*Haq al-Ibtikaar fi al-Fiqh al-Islami al-Muqaran*, 1984: 20)

Adapun dalil bagi pengakuan terhadap kekayaan intelektual, antara lain:

1. Allah berfirman dalam QS. An-Nisa' ayat 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka diantara kamu.” (Qs. An Nisa’: 29)

Ayat di atas mensyaratkan agar seseorang tidak menggunakan harta kekayaan orang lain, kecuali melalui perniagaan yang dilandasi atas asas saling rela. Tidak dapat dipungkiri bahwa kekayaan intelektual, adalah salah satu bentuk harta kekayaan seseorang. Pastinya pemilik kekayaan intelektual tidak rela bila ada orang lain menggandakan hasil karyanya dengan tanpa seizin darinya.

Orang yang menghasilkan karya tulis atau suatu program, atau karya seni, pastinya telah mengorbankan banyak hal, mulai dari waktu, tenaga, pikiran, pekerjaan bahkan tidak jarang urusan keluarganya. Semua itu ia korbankan demi menghasilkan suatu karya ilmiah atau program yang berguna. Karenanya, pantaslah bagi pihak lain untuk memberikan penghargaan yang setimpal atas pengorbanannya tersebut.

Apa yang diperoleh seorang penulis buku atau pembuat suatu program dari imbalan, pada hakikatnya sama dengan upah atau gaji yang didapatkan seorang guru. Keduanya sama-sama telah mengorbankan waktu, tenaga, pikiran dan

banyak hal demi mewujudkan sesuatu yang berguna bagi orang lain.

Dikisahkan bahwa suatu hari, Ibnu Futhais bertanya kepada Muhammad bin Abdullah bin Abdil Hakam (w. 268 H) perihal Ahmad bin Abdurrahman bin Waheb yang tidak sudi membacakan hadits-hadits riwayatnya kecuali bila diberi upah. Mendengar pertanyaan itu, Muhammad bin Abdullah bin Abdil Hakam berkata: Semoga Allah mengampunimu, apa salahku bila aku tidak sudi membacakan riwayat-riwayatku sebanyak satu halaman kecuali bila kalian membayarku satu dirham? Siapakah yang mengharuskan aku untuk bersabar duduk sesiangan bersama kalian, sehingga aku menterlantarkan pekerjaan dan keluargaku? (Az-Zahabi, *Siyar A'alam An Nubala'*, vol 12: 322).

2. Hadits Nabi

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ. متفق عليه

Sahabat Ibnu 'Abbas meriwayatkan dari Rasulullah, “*Sesungguhnya hal yang paling layak untuk engkau pungut upah karenanya ialah kitabullah.*” (Muttafaqun 'alaih)

Hadits di atas menunjukkan bahwa dibolehkan memungut upah karena mengajarkan bacaan atau hafalan Al Qur'an. Untuk itu, logikanya, seseorang sangat layak pula bila ia memungut upah karena mengajarkan berbagai kandungan ilmu yang tersurat dan tersirat pada al-Qur'an, baik pengajaran tersebut dilakukan secara lisan atau melalui tulisan.

Tidak pelak pasti yang mengorbankan jerih payah guna mengajarkan berbagai ilmu yang terkandung dalam Al Qur'an lebih besar haknya untuk memperoleh imbalan dibanding yang sekedar mengajarkan bacaannya.

Untuk itu, jika ini terjadi pada pengajaran ilmu-ilmu Al Qur'an, maka pastinya ilmu-ilmu lain

yang tidak ada kaitannya dengan Al Qur'an, lebih layak untuk dibolehkan.

Disebutkan bahwa karya tulis Imam Abu Nu'aim Al Asbahani As Syafi'i (w. 430 H), yang berjudul: *Hilyatul Auliya' wa Thabaqatul Ashfiya'*, semasa hidupnya dijual di kota Naesaabur seharga 400 dinar. (As Subki, *Thabaqaatus Syafi'iyah Al Kubra*, vol 4: 21)

Selain itu, kitab *Fathul Bari* karya Ibnu Hajar Al Asqalaani (w. 852 H), di masa hidupnya telah dijual seharga 300 dinar, sebagaimana dikisahkan oleh murid beliau As Sakhawi.

3. Hadits Nabi

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ أَتَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ إِنَّهَا قَدْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلَّهِ وَلِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا لِي فِي النِّسَاءِ مِنْ حَاجَةٍ. فَقَالَ رَجُلٌ: زَوِّجْنِيهَا. قَالَ: أُعْطِيهَا ثَوْبًا. قَالَ: لَا أَحَدٌ. قَالَ: أُعْطِيهَا وَلَوْ حَاتِمًا مِنْ حَدِيدٍ. فَاعْتَلَّ لَهُ. فَقَالَ: مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ. قَالَ: كَذَا وَكَذَا: فَقَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ.

وفي لفظ لمسلم: انطلق فقد زوّجْتُكَهَا فَعَلِمَهَا مِنَ الْقُرْآنِ.

Sahabat Sahl bin Saad mengisahkan: Ada seorang wanita yang datang menjumpai nabi lalu wanita itu berkata: “*Sesungguhnya aku telah menghibahkan diriku kepada Allah dan Rasul-Nya.*” Mendengar ucapan wanita itu, Nabi menjawab: “*Aku sedang tidak berhasrat untuk menikahi seorang wanita lagi.*” Spontan ada seorang lelaki yang berkata: “*Bila demikian, nikahkanlah aku dengannya.*” Menanggapi permintaan sahabatnya itu, Nabi bersabda: “*Berilah ia mas kawin berupa pakaian.*” Lelaki itu menjawab: “*Aku tidak memilikinya.*” Kembali Nabi bersabda: “*Bila demikian, berilah ia mas kawin walau hanya*

cincin besi (walau sedikit).” Kembali sahabat itupun mengutarakan alasannya. Sehingga Nabi bertanya kepadanya: “*Surat apa saja yang telah engkau hafal?*” Lelaki itupun menjawab: “*Surat ini dan itu.*” Akhirnya Nabi bersabda: “*Aku telah menikahkanmu dengan mas kawin surat-surat Al Qur’an yang telah engkau hafal.*” (Muttafaqun ‘alaih)

Dan pada riwayat Imam Muslim disebutkan: “*Pergilah, sungguh aku telah menikahkanmu dengannya, maka ajarilah dia (surat-surat) Al Qur’an (yang telah engkau hafal).*”

Dari hadits di atas, dapat disimpulkan bahwa jika mengajarkan hafalan Al Qur’an memiliki nilai ekonomis sehingga dapat dijadikan sebagai mas kawin, maka mengajarkan ilmu-ilmu kandungan Al Qur’an lebih layak untuk memiliki nilai ekonomis. Apalagi disiplin ilmu lain yang tidak ada kaitannya dengan agama, semisal program komputer atau yang serupa.

4. Hadits Nabi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (الْمَسْلُومُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ)

Abu Hurairah ra. menuturkan: Rasulullah bersabda: “*Umat Islam berkewajiban untuk senantiasa memenuhi persyaratan mereka.*” (HR. Abu Dawud, Al Hakim, Al Baihaqy)

Di saat seseorang membeli suatu karya ilmiah atau program, atau yang serupa, berarti ia telah setuju dengan persyaratan yang dibuat oleh penulis atau pemilik program atau karya tersebut. Dan berdasarkan keumuman hadits ini, maka ia berkewajiban untuk memenuhi persyaratan tersebut.

5. Hadits Nabi:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزْحَرَخَ عَنِ النَّارِ وَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَلْتَأْتِهِ مِنِّيْهُ وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَأْتِ إِلَى النَّاسِ الَّذِي يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْهِ.

Sahabat Abdullah bin Amer bin Al ‘Ash ra. mengisahkan: Rasulullah bersabda: “*Barang siapa mendambakan dirinya dijauhkan dari api neraka, dan dimasukkan ke surga, hendaknya ia mati dalam keadaan beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan hendaknya ia memperlakukan orang lain dengan perilaku yang ia suka untuk diperlakukan dengannya.*” (HR. Muslim)

Setiap orang pasti tidak rela dan tidak suka bila hasil jerih payahnya berbulan-bulan atau bahkan mungkin bertahun-tahun digunakan orang lain tanpa seizinnya. Apalagi bila dia mengetahui bahwa orang itu mendapatkan keuntungan dari hasil karyanya, baik dengan memperjual-belikannya atau cara lain tanpa memberikan imbalan sedikitpun atas jerih payahnya.

Karenanya, pantaslah jika ia juga memperlakukan orang lain dengan cara yang sama. Demikianlah etika yang diajarkan Rasulullah pada hadits ini, dan dengan cara inilah setiap orang dapat terjauhkan dari siksa neraka.

6. Pengakuan dan penghargaan hak atas kekayaan intelektual menjadi motivator kuat bagi para pemikir, ilmuwan dan lainnya untuk menuangkan hasil pikiran mereka dalam tulisan atau karya nyata yang berguna bagi kehidupan umat manusia.

Bayangkanlah, jika kekayaan intelektual itu tidak diakui, apa kira - kira yang akan terjadi? Tidak pelak, pasti para ilmuwan akan sibuk dengan pekerjaannya sendiri, guna mencukupi kebutuhannya. Ia enggan untuk mengaplikasikan berbagai ilmu, teori dan temuannya, karena sibuk

mengurusi mata pencahariannya. Tentu keadaan semacam ini sangat tidak menguntungkan.

7. Mashlahah Mursalah

Pemeliharaan hak kekayaan intelektual hukumnya wajib, karena sejalan dengan salah satu tujuan syari'ah memelihara harta benda. Kemashlahatan ini sifatnya mashlahat mursalah. Kemashlahatan ini dapat dilihat dari aspek – aspek berikut:

- a. Pencipta atau penemu temuan baru tersebut telah membelanjakan begitu besar waktu, biaya dan pikirannya untuk menemukan suatu temuan baru, maka sudah selayaknya dilindungi dan diberi penghargaan.
- b. Temuan baru tersebut mempunyai nilai harga dan nilai komersial, seperti terlihat bila itu dijual akan mendapatkan keuntungan yang tidak sedikit, maka melindungi temuan baru itu tidak ada bedanya dengan melindungi harta yang sifatnya fisik.
- c. Mayoritas ulama menyatakan bahwa manfaat suatu barang merupakan kekayaan yang mempunyai nilai harga, ini karena kebanyakan benda dinilai dari manfaatnya bukan zat fisiknya. Karenanya, manfaat itu dilindungi secara hukum.
- d. Hukum Islam menempatkan adat dan opini public sebagai salah satu sumber hukum, bila tidak bertentangan dengan ketentuan umum hukum Islam. Perkembangan adat dan opini public ini telah menuntut hak intelektual harus dilindungi.

8. Fatwa Ulama

Mayoritas ulama' kontemporer dan berbagai lembaga fiqh internasional menegaskan pengakuan terhadap kekayaan intelektual ini.

Berikut fatwa beberapa lembaga fatwa internasional:

(a) Komite Fatwa Kerajaan Saudi Arabia:

“Tidak dibenarkan bagi anda untuk menggandakan program-program komputer yang pemiliknya melarang untuk digandakan kecuali atas seizinnya. Ini berdasarkan sabda Nabi:

المسئلمون على شروطهم

Abu Hurairah ra. menuturkan: Rasulullah bersabda: *“Umat Islam berkewajiban untuk senantiasa memenuhi persyaratan mereka.”*

Dan juga berdasarkan sabda beliau:

لَا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرِيٍّ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبَةٍ مِنْ نَفْسٍ

“Tidaklah halal harta seorang muslim kecuali atas kerelaan darinya.”

Dan juga berdasarkan sabda beliau:

مَنْ سَبَقَ إِلَىٰ مُبَاحٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ

“Barang siapa telah lebih dahulu mendapatkan sesuatu yang mubah (halal) maka dialah yang lebih berhak atasnya.”

Hukum ini berlaku secara umum, baik penghasil karya itu adalah seorang muslim atau kafir selain kafir harbi (yang dengan terang terang memusuhi umat Islam), karena hak-hak orang kafir selain kafir harbi dihormati layaknya hak-hak seorang muslim.

(*Majmu' Fatawa Lajnah Ad Da'imah*, vol 13: 188, fatwa no: 18453)

(b) Fiqih Council dibawah Rabithah Alam Islami (Muslim World League) pada sidang rutin mereka yang ke-9, yang diadakan di kantor pusatnya di kota Mekkah, pada tanggal 12/7/1406 H s/d 19/7/1406 H, menghasilkan keputusan fatwa yang sama. (*Qararat Al Majma' Al Fiqhi Al Islami*: 192)

Islam mengajarkan bahwa apapun sikap anda terhadap hak-hak saudara anda, maka demikian

pulalah saudara anda akan memperlakukan anda. Dalam pepatah dinyatakan:

كَمَا تَدِينُ تُدَانُ

“Sebagaimana anda memperlakukan orang lain, maka demikianlah mereka akan memperlakukan anda.”

E. JUAL BELI CICIL

Jual Beli Kredit, atau yang biasa dikenal dengan jual beli Angsuran, atau Cicilan, atau tidak Tunai merupakan transaksi jual-beli, dimana barang diterima pada waktu transaksi dengan pembayaran tidak tunai dengan harga yang lebih mahal daripada harga tunai, serta Pembeli melunasi kewajibannya dengan cara angsuran tertentu dalam jangka waktu tertentu. (Erwandi Tarmizi, *Harta Haram Muamalat Kontemporer*: 372)

Dengan kata lain, orang yang membeli barang secara kredit artinya membeli barang dengan cara berutang (Qal’ah ji, 1420 H: 77-78). Dalam Islam, berutang sangat tidak dianjurkan kecuali dalam kondisi mendesak, dan ia merasa mampu untuk melunasinya. Maka tidak dianjurkan seorang muslim untuk membeli barang yang merupakan kebutuhan mewah secara kredit.

Rasulullah bersabda:

لَا تُخِيفُوا أَنْفُسَكُمْ بَعْدَ أَمْنِهَا. قَالُوا: وَمَا ذَالِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الدَّيْنُ

“Jangan kalian berikan rasa takut kedalam diri kalian setelah diri itu tenang! Para sahabat bertanya, "apa hal tersebut, wahai Rasulullah? Beliau bersabda, "Utang" (HR Ahmad)

Satu hal yang paling menonjol dalam jual beli kredit ini harga angsuran yang harus dibayar selalu lebih mahal dari harga tunai. Hal ini bukanlah sesuatu yang terlarang dalam Islam, memperhatikan dalil – dalil berikut:

1. Diriwayatkan dari Abdullah bin ‘Amru bin Al‘Ash ra.

أن رسول الله صلى الله عليه و سلم أمره أن يجهز جيشا قال عبد الله بن عمرو وليس عندنا ظهر قال فأمره النبي صلى الله عليه و سلم أن يتاع ظهرا إلى خروج المصدق عبد الله بن عمرو البعير بالبعيرين وبالأبصرة إلى خروج المصدق بأمر رسول الله صلى الله عليه و سلم.

“Rasulullah memerintahkan Abdullah bin Amru bin Al ‘Ash untuk mempersiapkan suatu pasukan, sedangkan kita tidak memiliki unta tunggangan, Maka Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam memerintahkanku untuk membeli tunggangan dengan pembayaran ditunda (tidak tunai) hingga datang saatnya penarikan zakat. Maka Abdullah bin Amru bin Al ‘Ash pun seperintah Rasulullah membeli setiap ekor unta dengan harga dua ekor unta yang akan dibayarkan ketika telah tiba saatnya penarikan zakat.” (Riwayat Ahmad, Abu Dawud, Ad Daraquthni) (3), dan "...maka aku beli seekor unta dengan dua/tiga ekor unta yang lebih muda yang dibayar setelah unta zakat datang. Tatkala unta zakat datang maka Rasulullah membayarnya" (HR Ahmad)

Pada kisah ini, Rasulullah memerintahkan sahabat Abdullah bin ‘Amr bin Al ‘Ash untuk membeli setiap ekor onta dengan harga dua ekor unta dengan pembayaran dihutang. Sudah dapat ditebak bahwa beliau tidak akan rela dengan harga yang begitu mahal, (200 %) bila beliau membeli dengan pembayaran tunai. Dengan demikian, pada kisah ini, telah terjadi penambahan harga barang karena pembayaran yang ditunda (terhutang).

Ini menunjukkan bahwa Rasulullah membenarkan menjual barang dengan cara tidak tunai dengan harga yang lebih mahal dari pada tunai.

2. Ibnu Abbas ra. berkata:

قال ابن عباس رضي الله عنهما: لا بأس أن يقول: السلعة بنقد بكذا
وبنسيئة بكذا، ولكن لا يفترقان إلا عن رضا

"Seseorang boleh menjual barangnya dengan mengatakan: barang ini harga tunainya sekian dan tidak tunainya sekian, akan tetapi tidak boleh Penjual dan Pembeli berpisah melainkan mereka telah saling ridha atas salah satu harga" (Mushannaf Ibnu Abi Syaibah, vol 4: 307)

Berdasarkan pertimbangan dalil di atas, Syaikh Abdul Azis bin Baz menyatakan fatwa: "jual-beli kredit hukumnya boleh, dengan syarat bahwa lamanya masa angsuran serta jumlah angsuran diketahui dengan jelas saat aqad, sekalipun jual-beli kredit biasanya lebih mahal daripada jual-beli tunai..." (Majmu' Fatawa Ibnu Baz , vol. 19: 105)

Selain dalil – dalil di atas, ada beberapa dalil-dalil lainnya yang membolehkan aqad jual-beli kedit, yaitu:

1. Keumuman firman Allah Ta'ala:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ.

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya." (QS. Al Baqarah: 282)

Ayat ini menghalalkan adanya praktek hutang-piutang, dan jual beli secara kredit merupakan salah satu bentuk hutang, maka dengan keumuman ayat ini menjadi dasar dibolehkannya perkreditan.

2. Hadits riwayat 'Aisyah ra.

اشترى رسول الله صلى الله عليه و سلم من يهوديٍّ طعاماً نسيئةً ورهنه

درعَه

“Rasulullah membeli sebagian bahan makanan dari seorang yahudi dengan pembayaran dihutang, dan beliau menggadaikan perisai beliau kepadanya.” (Muttafaquun ‘alaih)

Hadits ini menunjukkan bahwa Rasulullah membeli bahan makanan dengan pembayaran dihutang, dan sebagai jaminannya, beliau menggadaikan perisainya. Artinya, hadits ini menjadi dasar dibolehkannya jual-beli dengan pembayaran dihutang, dan jual beli secara kredit merupakan salah satu bentuk jual-beli dengan pembayaran dihutang.

3. Keumuman hadits jual-beli salam (dengan pemesanan).

Islam membenarkan jual beli salam, yaitu memesan barang dengan pembayaran di muka (kontan / 100%). Bentuk jual beli ini merupakan kebalikan dari transaksi kredit. Ketika menjelaskan akan hukum transaksi ini, Rasulullah tidak mensyaratkan agar harga barang tidak berubah dari pembelian dengan penyerahan barang langsung. Rasulullah bersabda:

مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسَلِّفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ

“Barang siapa yang membeli dengan cara memesan (salam), hendaknya ia memesan dalam takaran yang jelas dan timbangan yang jelas dan hingga batas waktu yang jelas pula.” (Muttafaquun ‘Alaih)

Selain itu, harus dipahami pula bahwa hukum asal setiap perniagaan adalah halal. Berdasarkan kaedah ini, para ulama’ menyatakan bahwa: selama tidak ada dalil yang shahih nan tegas yang mengharamkan suatu bentuk perniagaan, maka perniagaan tersebut boleh atau halal untuk dilakukan.

Adapun sabda Rasulullah:

مَنْ بَاعَ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ فَلَهُ أَوْكُسُهُمَا أَوْ الرِّبَا

“Barang siapa yang menjual dua penjualan dalam satu penjualan maka ia hanya dibenarkan mengambil harga yang paling kecil, kalau tidak, maka ia telah terjatuh ke dalam riba.” (HR. At-Tirmizy)

Maka, maksud dari hadits di atas, sebagaimana yang disampaikan Ibn al-Qayyim dalam kitabnya *Ilamul Muwaqqin* bahwa: “makna hadits ini adalah larangan dari menjual beli dengan cara *‘inah*. Jual beli *‘Inah* ialah seseorang menjual kepada orang lain suatu barang dengan pembayaran dihutang, kemudian se usai barang diserahkan, segera penjual membeli kembali barang tersebut dengan dengan pembayaran kontan dan harga yang lebih murah.”

4. Hadits Barirah ra:

Dari Aisyah ra berkata: “Sesungguhnya Barirah datang kepadanya minta tolong untuk pelunasan tebusannya, sedangkan dia belum membayarnya sama sekali, Maka Aisyah berkata padanya: “Pulanglah ke keluargamu, kalau mereka ingin agar saya bayar tebusanmu namun wala’mu menjadi milikku maka akan saya lakukan.” Maka Barirah menyebutkan hal ini pada mereka, namun mereka enggan melakukannya, malah mereka berkata: “Kalau Aisyah berkehendak untuk membebaskanmu dengan hanya mengharapkan pahala saja, maka bisa saja dia lakukan, namun wala’mu tetap pada kami.” Maka Aisyah pun menyebutkan hal ini pada Rasulullah dan beliau pun bersabda : “*Belilah dia dan merdekakanlah karena wala’ itu kepunyaan yang memerdekakan.*”

Dalam sebuah riwayat yang lain: “Barirah berkata : “Saya menebus diriku dengan membayar 9 uqiyah, setiap tahun saya membayar satu uqiyah.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Adapun kaitan hadits ini dengan jual beli kredit, jelas disebutkan bahwa Barirah membayarnya dengan mengkredit karena dia membayar sembilan uqiyah yang dibayar selama

sembilan tahun, satu tahunnya sebanyak satu uqiyah.

Mengingat jual beli kredit ini dapat menjadi sarana menuju riba, karenanya para ulama membuat serangkaian persyaratan untuk kebolehan jual beli kredit ini, yaitu:

1. Aqad ini tidak dimaksudkan untuk melegalkan Riba.

Maka tidak boleh jual-beli *'inah*, Juga tidak boleh dalam aqad jual-beli kredit dipisah antara harga jual tunai dan margin yang diikat dengan waktu dan bunga, karena ini menyerupai riba.

Adapun contoh jual-beli *'inah*: diriwayatkan bahwa istri Zaid bin Arqam bertanya kepada 'Aisyah ra. tentang jual beli yang dia lakukan. Dia menjual budaknya kepada Zaid seharga 800 dirham dibayar tidak tunai, lalu Zaid menjual kembali budak itu kepada istrinya seharga 600 dirham tunai. Maka 'Aisyah berkata, "ini suatu jual beli yang sangat buruk, beritahukan kepada Zaid bahwa jihadnya bersama Rasulullah telah terhapus pahalanya, kecuali ia bertaubat (dari jual beli ini). (HR Daruquthni)

2. Barang terlebih dahulu dimiliki Penjual sebelum aqad jual beli kredit dilangsungkan.

Dari Hakim bin Hizam bahwa Rasulullah bersabda:

لَا تَبِعَ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

“Jangan engkau menjual barang yang belum engkau miliki.” (HR Abu Daud)

3. Pihak Penjual Kredit tidak boleh menjual barang yang telah dibeli tapi belum diterima dan belum berada ditangannya.

Rasulullah bersabda:

فَلَا تَبِعْهُ حَتَّى تَقْبِضَهُ

“Jangan engkau jual hingga barang tersebut engkau terima” (HR Ahmad)

4. Barang yang dijual kredit bukan berbentuk emas, perak atau mata uang, karena ini termasuk Riba Ba'i

الدَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ
بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا مِثْلٍ سَوَاءٍ بِسَوَاءٍ يَدًا يَدًا فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ
الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا يَدًا

“Jika emas dijual dengan emas, perak dijual dengan perak, gandum dijual dengan gandum, sya’ir (salah satu jenis gandum) dijual dengan sya’ir, kurma dijual dengan kurma, dan garam dijual dengan garam, maka jumlah (takaran atau timbangan) harus sama dan dibayar kontan (tunai). Jika jenis barang tadi berbeda, maka silakan engkau membarterkannya sesukamu, namun harus dilakukan secara kontan (tunai).” (HR. Muslim)

5. Barang yang dijual secara kredit harus diterima Pembeli tunai pada saat aqad berlangsung.

Maka tidak boleh transaksi jual beli kredit dilakukan hari ini dan barang diterima pada keesokan harinya. Karena ini termasuk jual beli hutang dengan hutang yang diharamkan.

6. Pada saat transaksi dibuat harga harus satu dan jelas serta besarnya angsuran dan jangka waktunya juga harus jelas.

Rasulullah bersabda yang diriwayatkan Abu Hurairah ra.

نَحَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ

“Rasulullah melarang dua harga dalam satu transaksi” (HR Nasa’i)

Potongan harga kredit disebabkan pembayaran pelunasan sebelum jatuh tempo

hukumnya boleh dengan syarat pemotongan harga tidak dicantumkan pada saat aqad dilakukan. Hal ini sesuai dengan fatwa Majma' Al Fiqh Al Islami (Divisi Fiqih OKI) No: 64 taun 1992 (Journal Islamic Fiqh Council, edisi IV, vol 1: 193)

7. Aqad jual beli kredit harus tegas. Maka tidak boleh aqad dibuat dengan dengan cara beli sewa (leasing)

Prinsip leasing yang diharamkan: terdapat dua aqad yang berbeda dalam satu aqad terhadap sebuah barang dalam satu jangka waktu. (Erwandi Tarmidzi: 413).

Adapun pada akad beli sewa Islami, hanya hukum Ijarah (sewa) yang diterapkan pada barang sewaan selama masa akad sewa. Setelah berakhir masa sewa maka pemindahan kepemilikan barang dilangsungkan berdasarkan akad baru (jual-beli, janji hibah atau hibah yang dikaitkan dengan pelunasan uang sewa terakhir). (Al Ma'ayir Asy Syar'iyah: 122)

8. Tidak boleh membuat persyaratan kewajiban membayar denda, atau harga barang menjadi bertambah, jika pembeli terlambat membayar.

Karena ini adalah bentuk riba yang dilakukan oleh orang-orang Jahiliyah dimasa Rasulullah:

عن جابر قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله
وكاتبه وشاهديه، وقال: هم سواء

Dari sahabat Jabir ra, ia berkata: Rasulullah telah melaknati pemakan riba (rentenir), orang yang memberikan/membayar riba (nasabah), penulisnya (sekretarisnya), dan juga dua orang saksinya. Dan beliau juga bersabda: "Mereka itu sama dalam hal dosanya." (HR Muslim)

BAB IV
KASUS-KASUS FIQH KONTEMPORER
DALAM BIDANG KELUARGA

- ❖ Operasi Plastik
- ❖ Operasi Selaput Dara
- ❖ Aborsi Korban Pemerkosaan
- ❖ Ensiminasi Buatan
- ❖ Bank ASI
- ❖ Operasi Transgender



Bab IV

KASUS – KASUS Fiqh Kontemporer DALAM BIDANG KELUARGA

A. OPERASI PLASTIK

Operasi plastik atau dikenal dengan “*plastic Surgery*”, dalam bahasa arab *Jirahah Tajmil*, merupakan bedah atau operasi yang dilakukan untuk mempercantik atau memperbaiki satu bagian di dalam anggota badan, baik yang nampak ataupun tidak, dengan cara ditambah, dikurangi, atau dibuang dengan tujuan memperbaiki fungsi dan estetika (seni) tubuh. (*Al Mausu’ah at-Thibbiyah al-Haditsah Li Majmu’ah minal at-Thibba*, vol 3: 454).

Menurut Dr. Syauqi Abduh As-Sahi, (1990:129), Sebagian ulama kontemporer berpendapat bahwa Operasi plastik itu dilakukan dengan dua motivasi:

- (1) Untuk mengobati aib yang ada di badan, atau dikarenakan kejadian yang menimpahnya. Seperti: kecelakaan, kebakaran, atau yang lainnya. Maka operasi plastik ini dimaksud untuk pengobatan.

- (2) Untuk mempercantik diri, dengan mencari bagian badan yang dianggap mengganggu atau tidak nyaman untuk dilihat orang. Istilah yang kedua ini adalah untuk kecantikan dan keindahan.

Jika ditinjau dari sisi niat dan tujuannya, operasi plastik ini terbagi menjadi dua bentuk:

- (1) Operasi tanpa ada unsur kesengajaan (*Ghairu Ikhtiyariyah*)

Artinya, operasi itu dilakukan untuk pengobatan dari aib (cacat) yang ada di badan, baik karena cacat lahir (bawaan) maupun karena penyakit yang akhirnya merubah sebagian anggota badan. Hal ini merupakan bukan karena keinginan, tetapi untuk pengobatan, walaupun hasilnya nanti akan lebih indah dari sebelumnya.

- (2) Operasi yang dilakukan dengan sengaja (*Ikhtiyariyah*)

Artinya operasi itu tidak dikarenakan penyakit bawaan (turunan) atau karena kecelakaan. Tetapi atas keinginan sendiri untuk menambah keindahan dan mempercantik diri.

Operasi ini ada bermacam - macam. Akan tetapi yang akan dibahas dalam penyajian ini hanya garis besarnya saja. Yakni terbagi menjadi dua, dan setiap bagian memiliki hukum masing-masing. Di antaranya, yaitu:

- (1) Operasi anggota badan. Seperti menambah, mengurangi, atau membuang sebagian anggota badan dengan tujuan ingin terlihat cantik.
- (2) Operasi Mempermuda. Seperti orang yang sudah berumur tua dengan menarik kerutan di wajah atau dibagian - bagian tubuh tertentu agar terlihat lebih muda.

Tidak diperdebatkan lagi bahwa kasus operasi plastik ini tidak pernah ada di masa Rasulullah SAW. Karenanya, dalam menyikapi hukumnya perlu dikaji secara konperhensif.

Dalam hukum Islam, ada kaidah fikih yang menyebutkan bahwa:

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى تَحْرِيمِهَا

“Pada prinsipnya segala sesuatu itu boleh (mubah), kecuali ada dalil yang mengharamkannya.”

Berangkat dari kaidah ini, maka apapun yang kita lakukan sebenarnya boleh dilakukan, hingga adanya dalil atau petunjuk yang menyatakan haramnya melakukan sesuatu itu. (Masjfuluk Zuhdi, 1997 : 59).

Karenanya, operasi plastik tampaknya mesti dilihat dari tujuannya. Ada yang melakukan operasi karena ingin lebih cantik bagi perempuan, atau lebih tampan bagi laki-laki, ada pula yang melakukan operasi plastik karena menghilangkan bekas-bekas akibat kecelakaan, atau cacat bawaan lahir, seperti bibir sumbing dan sebagainya.

Permasalahan yang sering didapati, tidak sedikit di antara para muslimah dan termasuk juga para muslim yang melakukan operasi dengan tujuan agar lebih cantik atau lebih tampan.

Dalam hukum Islam kehalalan sesuatu sangat berkaitan erat dengan aspek kemashlahatan yang ada di dalamnya, begitu pula keharaman sesuatupun terkait adanya kemudharatan yang tersimpan di dalamnya.

Dalam konteks operasi plastik, tidak dapat dipungkiri ada begitu banyak kemashlahatan dan manfaat yang dapat diperoleh, sebagaimana di dalamnya juga terdapat kemudharatan dan resiko yang harus diterima.

Diantara kemanfaatan yang dapat diperoleh yaitu:

- (1) Membuat penampilan menjadi lebih muda.
- (2) Membuat tubuh menjadi lebih bagus, proporsional bahkan seksi. Operasi plastik pada tubuh yang cacat akan sangat bermanfaat bagi orang tersebut. Dia memiliki peluang besar untuk hidup normal seperti banyak orang.
- (3) Meningkatkan rasa percaya diri seseorang yang melakukan operasi plastik tersebut. Dengan rasa percaya diri, mereka lebih berani untuk tampil di depan, bersosialisasi dan membina banyak jaringan dengan orang lain. Inilah manfaat operasi plastik yang berimbas pada kemajuan mental seseorang.
- (4) Beberapa manfaat operasi plastik juga berperan dalam hal meningkatkan kesehatan. Untuk bisa merasakan manfaat operasi plastik ini, hanya orang yang sehat yang boleh dioperasi. Jika tidak maka akan berpeluang terkena komplikasi dan mengalami kegagalan operasi.

Di sisi lain, ada kemudharatan dan resiko yang mungkin membahayakan pelakunya, di antaranya:

- (1) Hasil operasi plastik belum tentu sempurna.
- (2) Selama proses penyembuhan, suatu penebalan tepi kulit dan pembentukan jaringan granular dapat terjadi.
- (3) Nekrosis adalah kematian jaringan karena kekurangan pasokan oksigen ke daerah yang dioperasikan. Ada kemungkinan necrosis disebabkan adanya peningkatan peradangan mendadak.
- (4) Hematoma atau lebam dapat terjadi ketika ada pendarahan di bawah kulit dari sayatan yang tidak tertutup dengan benar. Jika area tersebut tidak dikeringkan, dapat mengakibatkan infeksi.

- (5) Kerusakan saraf merupakan kasus ekstrim yang dapat terjadi, ditandai oleh mati rasa dan kesemutan. Pada umumnya kerusakan saraf terjadi tidak lebih dari 1 tahun.
- (6) Efek samping dari Anestesi. Resiko akibat penggunaan anestesi meski sangat jarang, namun apabila terjadi maka akan membahayakan. Resiko tergantung pada faktor-faktor seperti kesehatan dan keseriusan operasi. Dan lain sebagainya.
- (7) Jika operasi gagal, bisa menambah kerusakan didalam tubuhnya dan sedikit sekali berhasilnya.

Menimbang aspek kemashlahatan dan kemudharatan yang ada, perlu dipahami bahwa menolak kemudharatan dan resiko yang ada harus didahulukan daripada meraih kemashlahatan dan kemanfaatan yang ada, sesuai dengan kaedah Fiqh:

دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصْلَحَةِ

“Menolak kerusakan dan bahaya didahulukan daripada menggapai kemashlahatan dan kemanfaatan.”

Karenanya, operasi plastik ada yang hukumnya mubah dan ada pula yang haram. Operasi plastik yang mubah adalah yang bertujuan untuk memperbaiki cacat sejak lahir (*al-'uyub al-khalqiyyah*), seperti bibir sumbing, atau cacat yang datang kemudian (*al-'uyub al-thari`ah*) akibat kecelakaan, kebakaran, atau semisalnya, seperti wajah yang rusak akibat kebakaran atau kecelakaan.

Operasi plastik untuk memperbaiki cacat yang demikian ini hukumnya adalah mubah, berdasarkan keumuman dalil yang menganjurkan untuk berobat terlebih hal tersebut bersifat darurat. Sebagaimana diriwayatkan dalam Sunan Turmudzi (vol 4: 383), Riwayat dari Usamah Ibn Syuraik ra. Berkata, “Ada beberapa orang Arab bertanya kepada Rasulullah

SAW: “Wahai Rasulullah, apakah kami harus mengobati (penyakit kami)?”, Rasulullah menjawab,

نَعَمْ ، يَا عِبَادَ اللَّهِ تَدَاوَوْا ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً ، إِلَّا دَاءً وَاحِدًا ، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَمَا هُوَ ؟ قَالَ : الْهَرَمُ

“Ya, Wahai hamba-hamba Allah lekaslah berobat, karena sesungguhnya Allah tidak akan menurunkan satu penyakit kecuali diturunkan pula obat penawarnya kecuali satu yang tidak bisa diobati lagi”, mereka pun bertanya, “apakah itu wahai Rasulullah?”, Rasulullah pun menjawab, “Penyakit Tua”. (H.R. At-Turmudzi).

Hadits di atas bermakna bahwa setiap penyakit itu pasti ada obatnya, maka di anjurkan kepada orang yang sakit agar mengobati sakitnya. Jangan hanya dibiarkan saja.

Dalam ushul fikih disebutkan bahwa: *“Selama tidak ada dalil yang mengkhususkan dalil umum, maka selama itu pula dalil umum dapat diamalkan. Hadits di atas dipandang sebagai hadis yang umum, dan dapat diamalkan atau dapat dijadikan hujjah, karena tidak ditemukan adanya dalil yang mengkhususkannya.”* (Bustanul Arifin, dan M. Atho Mudzar, 2002:18).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa operasi plastik untuk memperbaiki cacat yang dibawa sejak lahir seperti bibir sumbing, kaki pincang dan sebagainya atau memperbaiki cacat akibat kecelakaan, maka hukumnya mubah (boleh) sepanjang tidak ada ketentuan agama yang dilanggar.

Imam Abu Hanifah berpendapat, “Bahwa tidak mengapa jika kita berobat menggunakan jarum suntik (yang berhubungan dengan operasi), dengan alasan untuk berobat, karena berobat dibolehkan hukumnya, sesuai dengan Ijma’ Ulama, dan tidak ada pembeda antara laki – laki dan perempuan”.

Syaikh Dr. Yusuf Al – Qardawi dalam kitabnya “*Al Halal Wal Haram Fil Islam*” berpendapat: “Adapun kalau ternyata orang tersebut mempunyai cacat yang mungkin menjijikkan pandangan, maka tidak berdosa bagi orang itu untuk berobat selagi dengan tujuan menghilangkan kecacatan atau kesakitan yang dapat mengancam hidupnya. Karena Allah tidak menjadikan agama untuk kita sebagai penuh kesukaran.”

Adapun kaidah fiqh yang membolehkan operasi plastik dalam keadaan darurat menurut penulis yaitu:

الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ

“*Hajat (kebutuhan yang sangat penting itu) diperlukan seperti dalam keadaan terpaksa (emergency). Dan keadaan terpaksa itu membolehkan melakukan hal yang terlarang.*”

Hukum operasi plastik yang diharamkan adalah yang bertujuan semata untuk mempercantik atau memperindah wajah atau tubuh, tanpa ada kebutuhan untuk pengobatan, atau memperbaiki suatu cacat. Contohnya, operasi untuk memperindah bentuk hidung, dagu, atau operasi untuk menghilangkan kerutan-kerutan tanda tua di wajah, dan sebagainya.

Para ulama yang menyatakan keharaman operasi plastik untuk sekedar mempercantik diri berpegang kepada dalil Firman Allah SWT dalam Surat An-Nissa ayat 119:

وَلَا ضَلِيلَهُمْ وَلَا مَئِينَهُمْ وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَبْئِثْكُمْ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ

خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا

“*Dan aku benar-benar akan menyesatkan mereka, dan akan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka dan menyuruh mereka (memotong telinga-telinga binatang ternak), lalu mereka benar-benar memotongnya, dan akan aku suruh mereka*

(mengubah ciptaan Allah), lalu benar-benar mereka meubahnya". Barangsiapa yang menjadikan syaitan menjadi pelindung selain Allah, Maka Sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata." (QS. An-Nisa': 119).

Konteks ayat ini merupakan kecaman (*dzamm*) atas perbuatan syaitan yang selalu mengajak manusia untuk melakukan berbagai perbuatan maksiat, di antaranya adalah mengubah ciptaan Allah (*taghyir khalqillah*). Karenanya, Operasi plastik yang dilakukan sekedar untuk mempercantik diri termasuk dalam pengertian mengubah ciptaan Allah, maka hukumnya haram. (M. Al-Mukhtar asy-Syinqithi, *Ahkam Jirahah Al-Thibbiyyah*: 194).

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Rasulullah pernah mengutuk seseorang yang telah mengganti alis mata orang lain dan yang diganti, orang yang menambah bulu di alis mata orang lain dan yang ditambal.

Selain itu, terdapat hadis Nabi SAW yang melaknat perempuan yang merenggangkan gigi untuk kecantikan (*al-mutafallijat lil husni*). (HR Bukhari dan Muslim).

Yang paling menarik, dalam hadits diatas disebutkan secara langsung *illat* keharamannya, yaitu karena untuk mempercantik diri (*lil husni*). (M. Utsman Syabir, *Ahkam Jirahah At-Tajmil fi Al-Fiqh Al-Islami*: 37).

Dalam Kitabnya "*al-Minhaj Syarh Shahih Muslim*" (vol 7: 241), Imam Nawawi berkata, "Dalam hadis ini ada isyarat bahwa yang haram adalah yang dilakukan untuk mencari kecantikan. Adapun kalau itu diperlukan untuk pengobatan atau karena cacat pada gigi, maka tidak apa-apa."

Berdasarkan ulasan di atas jelaslah bahwa operasi plastik untuk mempercantik diri hukumnya adalah haram.

Secara umum dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

- (1) Operasi plastik merubah ciptaan Allah SWT.
- (2) Adanya unsur pemalsuan dan penipuan.
- (3) Dari unsur yang lain, negatifnya lebih banyak dari pada positifnya.
- (4) Syarat yang dibenarkan dalam Islam memiliki tujuan semata-mata tujuan kesehatan.
- (5) Terkadang ada unsur najis untuk bahan – bahan yang digunakan.

B. OPERASI SELAPUT DARAH

Selaput dara adalah selaput tipis yang ada di dalam kemaluan wanita, yang oleh masyarakat sering disebut keperawanan. Hal ini dikarenakan jika selaput dara tersebut belum pecah atau sobek menunjukkan bahwa wanita tersebut belum pernah melakukan hubungan seksual dengan seorang laki-laki, walaupun tanda ini tidaklah mutlak, karena ada sebagian wanita yang tidak pecah selaput daranya saat melakukan hubungan seksual.

Sedangkan yang dimaksud dengan operasi selaput dara artinya memperbaiki atau mengembalikannya kepada tempat semula. Masalah ini termasuk masalah kontemporer yang belum dibahas oleh para ulama pada masa lalu, dikarenakan kasusnya memang belum terjadi.

Dalam kajian kesehatan ada banyak faktor yang dapat menjadi penyebab hilangnya selaput dara:

- a. Pertama, hilang selaput dara karena sesuatu yang tidak dikategorikan maksiat.

Sebagai contoh, seorang gadis mungkin saja kehilangan selaput daranya (keperawanannya) akibat kecelakaan, jatuh, tabrakan, membawa beban terlalu berat, atau karena terlalu banyak bergerak dan lain-lainnya. Begitu juga jika ia masih kecil dan diperkosa

seseorang ketika dalam keadaan tidur atau karena ditipu.

Dalam kondisi seperti ini, jika si gadis yang tidak berdosa tadi melakukan operasi untuk mengembalikan selaput dara yang hilang atau rusak, maka, menurut sebagian ulama hal tersebut dibolehkan, atau disunnahkan, bahkan kadang-kadang hukumnya menjadi wajib, (Muh. Nu'aim Yasin, Fikih Kedokteran, 2001: 207).

Adapun alasan dan argumen yang dapat dikemukakan antara lain:

1. Gadis tersebut tidak berbuat maksiat, kejadian yang menimpanya merupakan sebuah musibah. Ini sebagaimana orang yang patah tulang atau luka bakar atau terkelupas kulitnya akibat sebuah kecelakaan. Jika orang-orang yang kena musibah ini dibolehkan untuk melakukan operasi dengan tujuan memperbaiki organ tubuhnya yang rusak, maka orang yang kehilangan atau tersobek selaput daranyapun dibolehkan untuk melakukan operasi demi mengembalikan salah satu organ tubuh yang hilang tadi.
2. Menyelamatkan gadis ini dari tuduhan dan fitnah yang ditujukan kepadanya akibat tidak mempunyai selaput dara lagi, sekaligus menutupi aib yang menimpa dirinya. Hal ini sesuai dengan semangat Islam yang memerintahkan untuk menutupi aib saudaranya, sebagaimana yang tersebut dalam hadist :

وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

“Barang siapa yang menutupi aib saudaranya di dunia, maka Allah akan menutupi aibnya di dunia dan akherat.” (HR. Muslim)

Walaupun kedua alasan di atas sangat logis dan sejalan dengan maqashid syari'ah, namun adapula sebagian ulama tidak membolehkannya untuk melakukan selaput dara, karena mungkin saja orang lain tahu dari pihak-pihak tertentu, walaupun gadis tadi sudah melakukan operasi selaput dara.

Selain itu, aurat si gadis tadi akan dilihat oleh para dokter padahal operasi ini bukanlah hal yang darurat. Sedangkan untuk menghindari fitnah dan tuduhan bisa saja dengan menjelaskan kepada masyarakat atau calon suami, bahwa selaput dara yang hilang tadi akibat kecelakaan, bukan akibat perbuatan zina. (Muh. Muhtar Syinqithy, *Ahkam Jirahiyah Tibbiyah*: 432)

Membandingkan kedua pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa siapa saja yang selaput daranya robek atau hilang karena kecelakaan, atau karena hal-hal lain yang tidak termasuk maksiat, sebaiknya tidak usah melakukan operasi selaput dara, karena hal tersebut bukanlah hal yang darurat. Akan tetapi jika memang keadaannya sangat mendesak, dan membutuhkan operasi selaput dara serta hal itu benar-benar akan membawa masalah yang besar, maka hal itu dibolehkan juga.

- b. Kedua, hilang selaput dara karena zina dan masyarakat sudah mengetahuinya.

Orang yang berzina bisa dibagi menjadi dua keadaan:

1. Keadaan pertama, dia telah melakukan zina, tapi masyarakat belum mengetahuinya.

Maka dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat di dalamnya, sebagian membolehkannya untuk melakukan operasi selaput dara, dengan dalih bahwa hal itu untuk menutup aib dan maksiat yang pernah dilakukannya, apalagi dia bersungguh – sungguh ingin bertaubat, dan ajaran Islam

menganjurkan untuk menutup aib saudaranya. Namun, sebagian ulama yang lain tidak membolehkannya, karena hal itu akan mendorongnya dan mendorong orang lain untuk terus-menerus berbuat zina, karena dengan mudah dia akan melakukan operasi selaput dara setelah melakukan zina dan ini akan membawa mafsadah yang besar dalam masyarakat.

Singkatnya dapat dikatakan, dalam hal ini hendaknya dilihat keadaan orang yang ingin melakukan operasi selaput dara, jika memang benar-benar akan membawa masalah yang besar, maka tidaklah mengapa, tapi jika tidak, sebaiknya diurungkan untuk melakukan operasi selaput dara.

2. Keadaan kedua, dia telah melakukan zina, tapi masyarakat sudah mengetahuinya.

Dalam keadaan seperti ini, para ulama sepakat untuk mengharamkan operasi selaput dara, karena mudharatnya jauh lebih besar dan tidak ada masalah dari operasi tersebut sama sekali.

Hampir semua ulama mefatwakan haram melakukan operasi selaput dara jika kasusnya seperti ini, salah satunya adalah syaikh Salman bin Fahd Al-'Audah. Beliau ditanya, apakah boleh bagi wanita (pemudi) –setelah bertaubat- melakukan operasi mengembalikan keperawanan untuk menikah dengan seorang laki-laki muslim yang taat?

Beliau menjawab, “tidak boleh bagi wanita (pemudi) –yang telah kehilangan keperawanannya karena maksiat yang ia lakukan- melakukan operasi mengembalikan keperawanan karena hal ini termasuk penipuan terhadap suaminya dan membuka aurat tanpa kebutuhan (darurat). Jika hal ini dibiarkan terus-menerus maka akan menyebabkan perbuatan ini menyebar (dilakukan banyak orang) dan membuat hilangnya kepercayaan.

3. Keadaan ketiga, hilang selaput dara karena pernikahan.

Hilangnya selaput dara seorang perempuan akibat hubungan seksual dalam pernikahan, merupakan sesuatu yang sangat wajar dan normal, bahkan hampir semua perempuan yang pernah menikah dan melakukan hubungan seksual dalam pernikahan tersebut pasti mengalaminya. Sehingga melakukan operasi selaput dara untuk mengembalikan selaput daranya yang telah sobek dan hilang adalah perbuatan sia-sia dan menghambur-hamburkan uang dan waktu.

Di tambah lagi, kemafsadatan dan kemudharatannya lebih besar, karena mau tidak mau harus membuka auratnya yang paling vital dan tentunya akan dilihat oleh para dokter yang akan melakukan operasi.

Singkatnya, melakukan operasi selaput dara dalam keadaan seperti ini adalah perbuatan yang tercela dan dilarang dalam Islam. Para dokter yang ikut menyetujui dan melakukan operasi juga ikut berdosa. Para ulama sepakat dalam hal ini

Dalam kaedah fiqh disebutkan:

دَرَاءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“Menolak mafsadat didahulukan daripada mendatangkan mashlahat.”

Maka menolak mafsadah lebih didahulukan, di zaman ini di mana pergaulan bebas sudah merasuki bahkan sampai ke pedesaan akibat majunya teknologi internet dan komunikasi. Apabila kondisi seperti ini terus dibiarkan ada praktek terbuka operasi mengembalikan keperawanan, maka bisa saja setiap orang akan mengaku bahwa ia kehilangan keperawanan karena bukan sebab maksiat. Kemudian bisa terjadi krisis kepercayaan para suami terhadap istri mereka.

C. ABORSI KORBAN PEMERKOSAAN

Setiap manusia adalah makhluk yang dimuliakan Allah. Karenanya, hak hidup setiap manusia wajib dihormati, tak terkecuali janin di dalam rahim, sekalipun ia berasal dari hubungan haram seperti perzinahan.

Islam sangat melindungi jiwa, dan itu masuk dalam salah satu dari lima tujuan prinsipil Maqashid as-Syariah (Tujuan-tujuan Syariah). Karenanya, Rasulullah pernah memerintahkan kepada wanita al-Ghamidi yang mengaku berzina dan wajib dirajam, agar ia dibiarkan hidup hingga ia melahirkan bayinya dan menyusunya. Kemudian setelah tiba masa menyapih si bayi, barulah wanita itu diperintahkan oleh Rasulullah untuk menjalankan hukuman rajam atas dosa yang telah dilakukannya. Kisah itu terdapat dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim.

Dalam kisah di atas, konteks yang ingin dibahas disini bukanlah tentang eksekusi hukuman rajam atas wanita itu, karena kasusnya adalah zina karena suka rela (zina bir-ridha). Sedangkan kasus yang dialami korban pemerkosaan berbeda, karena yang terjadi padanya adalah zina paksa (*zina bil-jabr*), atau pemerkosaan.

Namun, justru konteks yang ingin dibahas adalah betapa Islam sangat melindungi jiwa-jiwa yang tak berdosa. Bahkan jiwa milik janin yang berada dalam rahim wanita yang berbuat zina. Karena sejatinya, janin tak menanggung dan mewarisi dosa sedikitpun dari perbuatan orang tuanya.

Sebagian ulama memperketat masalah aborsi dan melarangnya meskipun janin masih berusia satu hari. Bahkan ada juga yang mengharamkan tindakan orang yang mencegah terjadinya kehamilan karena disengaja, baik pencegahan itu dilakukan oleh suami maupun istri.

Adapun dalil yang menjadi pegangan mereka adalah hadits yang menyebut ‘*azal* (mengeluarkan penis dari vagina saat terjadi ejakulasi) sebagai pembunuhan secara sembunyi-sembunyi. Karena itu, tidak diragukan lagi bahwa aborsi mutlak haram.

Di sisi lain, ada juga ulama yang menghalalkan aborsi secara mutlak. Dr. Abdurrahman Al Baghdadi berpendapat bahwa aborsi dapat dilakukan sebelum atau sesudah ruh atau nyawa ditiupkan. (Emansipasi Adakah Dalam Islam: 127-128)

Satu hal yang pasti, para ulama sepakat akan keharaman aborsi yang dilakukan setelah ditiupkannya ruh. Sebagian ulama berpendapat bahwa ruh ditiupkan setelah 4 bulan masa kehamilan, atau setelah usia kehamilan itu berusia 120 hari. Namun ada pula sebahagian yang berpendapat setelah janin berusia 40-42 hari. Hal itu berdasarkan dalil-dalil sebagai berikut:

a. Firman Allah SWT :

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ

“Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut miskin. Kami akan memberikan rizki kepada mereka dan kepadamu.” (QS. al-Isra` : 31).

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan (alasan) yang benar (menurut syara’).” (QS. al-Isra` : 33).

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

“Dan apabila bayi-bayi yang dikubur hidup-hidup itu ditanya karena dosa apakah ia dibunuh.” (QS. at-Takwiir [81]: 8-9)

b. Hadits Nabi:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً
مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضَعَّةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ
الرُّوحَ.

“*Sesungguhnya setiap kamu terkumpul kejadiannya dalam perut ibumu selama 40 hari dalam bentuk ‘nuthfah’, kemudian dalam bentuk ‘alaqah’ selama itu pula, kemudian dalam bentuk ‘mudghah’ selama itu pula, kemudian ditiupkan ruh kepadanya.*” (HR. Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Ahmad, dan Tirmidzi).

Menjadi suatu perdebatan di kalangan para ulama, bagaimana hukumnya jika aborsi dilakukan sebelum ditiupkannya ruh pada janin? Sebagian ulama memperbolehkannya, dan sebagian lainnya mengharamkannya.

Adapun pendapat yang mengharamkan aborsi sebelum peniupan ruh antara lain:

- a. Ibnu Hajar (wafat 1567 M) dalam kitabnya *At Tuhfah*,
- b. Imam Al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya` Ulumiddin*.
- c. Mahmud Syaltut (mantan Rektor Universitas Al Azhar Mesir). Beliau berpendapat bahwa sejak bertemunya sel sperma dengan ovum (sel telur) maka aborsi adalah haram, sebab sudah ada kehidupan pada kandungan yang sedang mengalami pertumbuhan dan persiapan untuk menjadi makhluk baru yang bernyawa yang bernama manusia yang harus dihormati dan dilindungi eksistensinya.

Akan makin jahat dan besar dosanya, jika aborsi dilakukan setelah janin bernyawa, dan akan lebih besar lagi dosanya kalau bayi yang baru lahir dari kandungan sampai dibuang atau dibunuh (M. Ali Hasan, *Masail Fiqhiyah Al Haditsah*, 1995: 57)

Sebagian fuqaha' lainnya membolehkan aborsi apabila usia janin belum berusia 120 hari. Pendapat ini sesuai dengan riwayat yang lebih masyhur bahwa pada saat itu telah ditiupkan ruh ke dalam tubuh janin.

Muhammad Ramli (w. 1596 M) membolehkan aborsi sebelum ditiupkannya ruh dengan alasan belum adanya makhluk bernyawa. Meskipun ada pula yang memandangnya makruh, dengan alasan karena janin sedang mengalami pertumbuhan.

Adapun hukum aborsi bagi korban pemerkosaan, menurut Al-Qardhawi tetaplah hukunya haram. Ia beralasan, semenjak bertemunya sel sperma laki-laki dan sel telur perempuan yang dari keduanya muncul makhluk yang baru dan menetap di dalam rahim maka haram diaborsi.

Menurut al-Qardhawi, wanita yang menjadi korban pemerkosaan tidak mendapatkan dosa akibat tindak perzinahan yang dilakukan pelaku.

Perbuatan yang dilakukan dalam keterpaksaan bahkan dengan ancaman senjata tidak bisa dijatuhi hukum. Al-Qardhawi menerangkan, orang yang terpaksa kafir yang dosanya lebih besar dari zina pun dimaafkan.

Allah SWT berfirman,

إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ

"... kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa)." (QS an-Nahl: 106).

Bahkan, Alquran mengampuni dosa orang yang dalam keadaan darurat, meskipun ia masih mempunyai sisa kemampuan lahiriah untuk berusaha, hanya saja tekanan kedaruratannya lebih kuat. Seperti, memakan makanan yang diharamkan karena darurat.

Allah berfirman,

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ

"... tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS al-Baqarah: 173).

Janin dalam kandungan seorang wanita korban pemerkosaan tetap harus dihormati. Karenanya, bagi wanita yang mendapatkan cobaan dengan musibah seperti ini, harus tetap memelihara janin tersebut. Sebab, menurut syara', apabila janin tersebut tetap dalam kandungannya selama kehamilan hingga dilahirkan maka dia adalah anak Muslim, sebagaimana sabda Nabi SAW, "*Tiap-tiap anak itu dilahirkan dalam keadaan fitrah.*" (HR Bukhari).

Meski begitu, Syekh Qardhawi juga mengungkapkan, memang ada sebagian ulama yang memberikan keringanan bolehnya aborsi bagi korban pemerkosaan. Syaratnya, sang janin belum berumur 40 hari.

Bahkan, sebagian fuqaha ada yang memperbolehkan menggugurkan kandungan sebelum berusia 120 hari, berdasarkan riwayat yang masyhur bahwa peniupan ruh terjadi pada waktu itu.

Syekh Qardhawi tidak melarang seseorang mengambil keringanan tersebut jika uzurnya semakin kuat. Boleh jadi, sang korban sangat membenci orang yang memperkosanya dan akan selalu teringat kebenciannya setiap melihat sang anak yang dikandungnya. Kemudian, ia mengambil uzur menggugurkan kandungan sebelum 40 hari. Maka, menurut Syekh Qardhawi, hal ini merupakan keringanan yang diberikan sebagian ulama yang difatwakan karena darurat, dan darurat itu diukur dengan kadar ukurannya.

Konteks fatwa al-Qardhawi inipun tidak lepas dari kasus yang ditanyakan kepadanya, yakni kasus

muslimah yang diperkosa orang-orang kafir saat negerinya dijajah kaum kuffar, seperti yang terjadi di Palestina dan Bosnia.

Jika pun mengambil keringanan ini, haruslah dengan pertimbangan yang dibenarkan oleh ulama, dokter, dan cendekiawan. Jika kondisinya diputuskan tidak ada uzur, tetaplah ia dalam hukum asal, yaitu terlarang. (Amru Karim Sa'dawi, *Wanita dalam Fiqih al-Qaradhawi*, tt)

Pertimbangan al-Qardhawi pada fatwanya di atas tidak lepas dari beberapa hal berikut:

1. Pertama, aborsi dilakukan saat janin belum berusia 4 bulan atau 120 hari, dimana nyawa belum ditiupkan kepada janin yang dikandungnya.
2. Kedua, bahwa kehamilan itu terjadi karena paksaan dan diluar keinginan yang bersangkutan.
3. Ketiga, peristiwa itu membuat yang bersangkutan kehilangan kepercayaan diri, gangguan mental, dan depresi yang tidak menutup kemungkinan bisa berdampak buruk pada kesehatan fisiknya. Jika demikian, dalam masalah ini bukan hanya jiwa sang janin yang dipertaruhkan, akan tetapi jiwa korban pemerkosaan juga.
4. Keempat, sebagian ulama telah membolehkan rukhshah (keringanan) kepada seseorang yang memiliki udzur (halangan dan alasan) untuk melakukan apa yang seharusnya tidak dilakukan. Dan aborsi (yang seharusnya tidak dilakukan) dapat dilakukan dengan adanya beberapa udzur kuat.

Kebolehan menggugurkan kandungan bagi korban pemerkosaan juga diutarakan Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) KH Ma'ruf Amin. Syaratnya, masa kehamilan belum mencapai 40 hari.

Hal ini karena wanita korban pemerkosaan merupakan orang yang teraniaya dan kehamilannya bukan karena kehendak dalam melakukan hubungan intim, tetapi karena tindakan paksaan seseorang.

Namun, aborsi diperbolehkan ketika umur kehamilan belum mencapai 40 hari. Sebab, menurutnya, berdasarkan hadis, pada hari ke-40 telah sempurna nuthfah berubah menjadi mudghah.

D. INSEMINASI BUATAN

Salah satu tujuan dari pernikahan adalah untuk memperoleh keturunan. Namun, ada banyak kasus dimana pasangan yang sudah bertahun – tahun menikah tidak kunjung memperoleh keturunan. Jika ditinjau dari sisi kesehatan, boleh jadi problem tersebut ada pada suami, sebagaimana ianya boleh jadi disebabkan oleh isteri.

Dewasa ini, dengan semakin majunya teknologi di bidang kedokteran, para ahli menawarkan solusi bagi pasangan yang belum dianugerahkan anak untuk memanfaatkan teknologi inseminasi buatan.

Inseminasi buatan merupakan terjemahan dari istilah Inggris *artificial insemination*. Dalam bahasa Arab disebut *al-talqih al-shina'iy*. Dalam bahasa Indonesia ada yang menyebutnya permainan buatan, pembuahan buatan (Ahmad W. Praktiknya, *Bayi Tabung dan Pencangkokan dalam Sorotan Hukum Islam*, 1980: 53) atau penghamilan buatan (John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, 1983: 324).

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan inseminasi buatan ialah “Pekerjaan memasukan mani (sperma atau semen) ke dalam rahim (kandungan) dengan menggunakan alat khusus dengan maksud terjadi pembuahan”

(Djamalin Djanah, *Mengenai Inseminasi Buatan*, 1985: 7)

Dengan kata lain, inseminasi buatan adalah suatu cara atau teknik memperoleh kehamilan tanpa melalui persetubuhan (*coitus*). Adapun tekniknya ada dua cara, yaitu:

1. Fertilasi in Vitro (FIV)

Fertilasi in Vitro (*In Vitro Fertilization*) ialah usaha fertilasi yang dilakukan di luar tubuh, di dalam cawan biakan (petri disk), dengan suasana yang mendekati ilmiah. Jika berhasil, pada saat mencapai stadium morula, hasil fertilasi ditandur-alihkan ke endometrium rongga uterus. Teknik ini biasanya dikenal dengan “bayi tabung” atau pembuahan di luar tubuh.

2. Tandur Alih Gamet Intra Tuba (TAGIT)

Tandur Alih Gamet Itra Tuba (*Gamet Intra Fallopian Transfer*) merupakan usaha mempertemukan sel benih (gamet), yaitu ovum dan sperma, dengan cara menyemprotkan campuran sel benih itu memakai kanul tuba ke dalam ampulla. Metode ini bukan metode bayi tabung karena pembuahan terjadi di saluran telur (tuba fallopi) si ibu sendiri.

Di luar negeri teknik TAGIT lebih berhasil dibanding dengan FIV. Perbandingannya cukup mencolok yaitu 40:20. Teknik yang terbaik dari keduanya tergantung pada keadaan pemilik sperma dan ovum serta keadaan kandungan.

Ada banyak motivasi dan faktor yang mendorong dilakukannya inseminasi buatan ini, yaitu:

1. Keinginan memperoleh atau menolong memperoleh keturunan;
2. Menghindarkan kepunahan manusia
3. Memperoleh generasi jenius atau orang super;

4. Memilih suatu jenis kelamin;
5. Mengembangkan teknologi kedokteran.

Dalam penerapannya, kasus – kasus inseminasi buatan berdasarkan sumber yang akan dibuahi ini dapat diklasifikasikan menjadi beberapa kasus berikut:

1. Inseminasi buatan yang dilakukan antara sperma suami dan ovum isteri yang kemudian ditanamkan dalam Rahim isteri.
2. Inseminasi buatan yang dilakukan antara sperma suami dan ovum wanita lain yang kemudian ditanamkam dalam rahim isteri.
3. Inseminasi buatan yang dilakukan antara sperma laki-laki lain dan ovum isteri ditanam dalam rahim isteri.
4. Inseminasi buatan yang dilakukan antara sperma laki-lai lain dan ovum wanita lain kemudian ditanam dalam rahim isteri.
5. Inseminasi buatan yang dilakukan antara sperma suami dan ovum isteri kemudian ditanam dalam rahim isteri lain (bila poligami).

Mencermati mekanisme pelaksanaan inseminasi buatan pada hakikatnya membawa dilemma, khususnya jika ditinjau dari sudut pandang hukum Islam.

Dilemma ini secara khusus terkait beberapa hal seperti: Pengambilan bibit, penanaman bibit, asal penempatan bibit, dan status anak yang dilahirkan. Masalah – masalah ini akan dibahas satu per satu sebagai berikut:

1. Pertama: Pengambilan Bibit

Yang dimaksud dengan pengambilan bibit di sini adalah pengambilan sel telur (ovum pick up) dan pengambilan / pengeluaran sperma.

- a. Pengambilan Sel Telur (*Ovum Pick Up* = OPU)

Dalam inseminasi buatan ada dua cara untuk pengambilan sel telur, yaitu dengan Laparoskopik dan USG (Ultrasonografi) (Soegiarto S. dan TZ Yacoeb (Ed)., *Program Fertilisasi in Vitro Fakultas kedokteran UI*: 6).

Yang menjadi dilemma pada masalah ini adalah dalam proses pengambilan ovum tersebut pasti menuntut melihat aurat sendiri dan aurat orang lain. Allah berfirman dalam QS. An-Nuur 30-31:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَرَضَىٰ لَكُمْ إِنَّ اللَّهَ
خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ
فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

“Katakanlah kepada laki-laki yang beriman, hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya: yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat. Katakanlah kepada wanita beriman, hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) tampak daripadanya ...”.

Ulama Mazhab Syafi'i dan Hanbali dalam satu riwayat menyatakan bahwa semua badan wanita merdeka adalah aurat, sedang menurut ulama mazhab Hanafi dan Maliki menyatakan bahwa semua badan wanita adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangan (Abd al-Rahman al-Jaziry, *kitab al-Fiqh ala al-Madzahib al-Arba'ah*, vol. 5: 54).

Aurat itu dilarang dibuka di hadapan laki-laki lain. Akan tetapi mereka sepakat kalau karena dharurat seperti berobat, boleh dibuka.

Yusuf al-Qardhawy dalam kitabnya *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (1980: 150) menyatakan bahwa dalam kondisi dharurat atau hajat,

memandang atau memegang aurat diperbolehkan dengan syarat keamanan dan nafsu birahi terjaga.

Dalam praktek pengambilan sel telur seperti dijelaskan di atas, para dokter ahli tidak lepas dari melihat bahkan meraba atau memasukkan sesuatu dalam aurat besar wanita. Selain itu, para dokter sering juga berkhawatir dengan pasien ketika mendiagnosa penyakit. Pelaksanaan tersebut jika diniati dengan baik, terjaga keamanan, dan tidak merangsang syahwat dapat dikategorikan sebagai hal yang dharurat. Islam memperbolehkannya karena sesuai dengan kaidah ushul fiqh

الضَّرُورَةُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ

“Keadaan dharurat membolehkan sesuatu yang dilarang.”

Untuk itu, agar mencegah fitnah dan godaan syaithan, sebaiknya sewaktu dokter memeriksa pasien dihadiri orang ketiga dari keluarga maupun tenaga para medis, sesuai dengan kaidah ushul:

دَرَأُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“Menghindari kesusahan lebih utamakan dari mengambil maslahat.”

Akan sangat baik jika dokter pemeriksa itu dari jenis kelamin yang sama. Sulit dibayangkan jika dalam kondisi dharurat seperti itu masih diharamkan melihat aurat besar wanita. Sebab, bagaimana dengan wanita yang akan melahirkan?

Singkat kata dapat disimpulkan bahwa pengambilan sel telur (ovum) dalam pelaksanaan inseminasi buatan dihalalkan karena pertimbangan dharurat. Disamping kondisi itu, dokter pemeriksa pun harus tetap menjaga Etik Kedokteran.

b. Pengeluaran Sperma

Dibanding dengan pengambilan sel telur, pengeluaran dan pengambilan sperma relatif lebih mudah. Untuk memperboleh sperma dari laki-laki

dapat dilakukan antara lain dengan: (a) Istimna' (manstrubasi, onani), (b) 'Azl coitus interruptus: senggama terputus), (c) Dihisap langsung dari pelir (testis), (d) Jima' dengan memakai kondom, (e) Sperma yang ditumpahkan ke dalam vagina yang dihisap dengan cepat dengan spuit, dan (f) Sperma mimpi malam. (Ali Akbar, *Mimbar Ulama*: 31)

Namun, untuk keperluan inseminasi buatan, cara yang terbaik adalah masturbasi (onani). Disinilah dilemanya dalam hukum Islam, yakni terkait hukum onani dalam kaitan dengan pelaksanaan inseminasi tersebut.

Dalam QS. Al-Mukminuun, Al-Qur'an memerintahkan agar manusia menjaga kemaluannya kecuali kepada yang telah dihalalkan. Secara umum Islam memandang bahwa melakukan onani tergolong perbuatan etis. Mengenai hukumnya, para ulama berbeda pendapat. Ada yang mengharamkan secara mutlak, ada yang menghalalkan secara mutlak, ada yang mengharamkan pada hal-hal tertentu, ada yang mewajibkan juga pada hal-hal tertentu, dan ada pula yang menghukumi makruh (Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 1983M, vol. 2: 367-368)

Sayid Sabiq menyatakan bahwa Malikiyah, Syafi'iyah, dan Zaidiyah menghukumi haram. Alasan yang dikemukakan adalah bahwa Allah SWT memerintahkan menjaga kemaluan dalam segala keadaan kecuali kepada isteri atau budak yang dimilikinya. Sedangkan mazhab Hanafi berpendapat bahwa onani memang haram, tetapi kalau karena takut zina, maka hukumnya menjadi wajib. Kaidah ushul fiqh menyebutkan:

اِزْتِكَابُ أَحْفَ الصَّرِّ رَيْنٌ وَاجِبٌ

“Mengambil yang lebih ringan dari suatu kemudharatan adalah wajib”

Kalau karena alasan takut zina, atau kesehatan, sedangkan tidak memiliki isteri atau budak, dan tidak mampu kawin, maka menurut

Mazhab Hanbali onani diperbolehkan. Kalau tidak ada alasan yang senada dengan itu maka hukumnya haram. Ibn Hazim berpendapat bahwa onani hukumnya makruh, tidak berdosa tetapi tidak etis. Di antara yang memakruhkan onani itu juga Ibn Umar dan Atha'.

Berbeda pendapat dengan pendapat diatas, Ibn Abbas, Hasan dan sebagian besar Tabi'in menghukumi mubah. Al-Hasan justru mengatakan bahwa orang-orang Islam dahulu melakukan onani pada masa peperangan. Mujahid juga menyatakan bahwa orang Islam dahulu memberikan toleransi kepada para pemudanya melakukan onani. Hukumnya mubah, baik buat laki-laki maupun perempuan (Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 1983M, vol. 2: 367-368)

Ali Ahmad al-Jurjawy dalam kitabnya *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuhu* (vol.2: 290-298) setelah menjelaskan kemudharatan onani mengharamkan perbuatan ini, kecuali kalau karena kuatnya syahwat dan tidak sampai menimbulkan zina.

Agaknya Yusuf al-Qardhawy (1980: 166) juga sependapat dengan Hanbali mengenai hal ini. al-Imam Taqiyuddin Abi Bakr Ibn Muhammad al-Husainy (*Kifayat al-Akhyar fi Hill Ghayat al-Iktishar*, vol.2: 184) juga mengemukakan kebolehan onani yang dilakukan oleh isteri atau budak-nya karena itu memang tempat kesenangannya:

لَوْ اسْتَمْتَى الرَّجُلُ بِيَدِ امْرَأَتِهِ أَوْ امْتَهِهِ جَازَ لِأَنَّهَا مَحَلٌّ اسْتِمْتَا عِهِ

“Seorang laki-laki dibolehkan mencari kenikmatan melalui tangan isteri atau hamba sahayanya karena di sanalah (salah satu) dari tempat kesenangannya.”

Berdasarkan pendapat-pendapat mengenai hukum onani di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam kaitan dengan pengeluaran/pengambilan sperma untuk inseminasi buatan, boleh dilakukan.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pengambilan sel telur (ovum) dan sperma untuk

keperluan inseminasi buatan – dengan *illat* hajah tertentu – dapat dibenarkan oleh hukum Islam.

2. Kedua: Penanaman Bibit (*Embryo Transfer*)

Setelah sel telur dan sperma didapat, selanjutnya dilakukan pencucian sperma dengan tujuan memisahkan sperma yang motil dengan sperma yang tidak motil/mati. Setelahnya, antara sel telur dan sperma dipertemukan. Jika dengan teknik *in vitro*, kedua calon bibit tersebut dipertemukan dalam cawan petri, tetapi jika teknik TAGIT sperma langsung disemprotkan ke dalam rahim. Untuk menghindari kemungkinan kegagalan, penanaman bibit biasanya lebih dari satu. Embrio yang tersisa kemudian disimpan beku atau dibuang.

Dilema selanjutnya yang terkait dengan hukum Islam di sini adalah bagaimana hukum pembuangan embrio tersebut. Apakah hal ini dapat digolongkan kepada pembunuhan?

Perlu diingat bahwa embrio tersebut tidak berada dalam rahim wanita. Kalau abortus diartikan sebagai keluarnya isi rahim ibu yang telah mengandung, maka pembicaraan ini tidak tergolong abortus karena embrio tidak berada dalam rahim wanita.

3. Ketiga: Asal dan Tempat Penanaman Bibit

Berdasarkan klasifikasi asal dan tempat penanaman bibit yang terdapat dalam pembahasan diatas, berikut akan dianalisis menurut tinjauan hukum Islam:

- a. Bibit dari suami - isteri dan ditanamkan pada isteri

Dari uraian di atas dapat diambil pengertian bahwa proses kejadian manusia, baik menurut fuqaha maupun ahli kedokteran, dimulai dari pembuahan hasil pertemuan sperma dan ovum. Secara alami, pertemuan sperma dan ovum itu

melalui senggama. Maka dapat di pahami bahwa di antara manfaat senggama adalah mempertemukan sperma dengan ovum (Farid laksamana, *Anak lelaki atau perempuan? Bagaimana Memilih Jenis Kelamin Bayi Anda?*, 1981: 112).

Dalam Islam, bersenggama hanya diperbolehkan setelah didahului akad nikah yang sah.

- b. Bibit dari Suami-isteri dan ditanamkan pada orang lain.

Dalam kasus ini Lembaga Islam OKI menghukumi haram karena dikhawatirkan percampuran nasab dan hilangnya keibuan serta halangan syara' lainnya.

- c. Sperma suami yang telah meninggal dan ovum isteri ditanam pada rahim isteri

Di antara sebab putusnya hubungan pernikahan adalah salah seorang (suami atau isteri) meninggal. Bagi wanita (janda) diperbolehkan nikah kepada orang lain lagi setelah menunggu masa iddah.

- d. Sperma laki-laki lain dibuahkan dengan ovum wanita lain dan ditanamkan pada rahim wanita yang tidak bersuami.

Di atas telah dinyatakan bahwa pembuahan hanya dihalalkan bagi orang yang memiliki ikatan pernikahan yang sah.

- e. Sperma suami yang dibuahkan dengan ovum wanita lain (donor) dan ditanam pada rahim isteri.

Walaupun isteri sendiri yang dijadikan tempat penanaman embrio, tetapi karena konsepsinya berasal dari pembuahan bibit yang tidak memiliki ikatan pernikahan yang sah, maka inseminasi model ini juga tidak dapat dibenarkan.

- f. Sperma laki-laki lain (donor) dibuahkan dengan ovum isteri dan ditanamkan pada rahim isteri

Inseminasi model ini sama halnya dengan inseminasi model kelima, yaitu ovum dan tempat penanaman bibit ada pada isteri sendiri namun karena sperma dari orang lain maka diharamkan oleh Islam.

- g. Sperma laki-laki lain (donor) dibuahkan dengan ovum wanita lain (donor) dan ditanamkan pada rahim isteri.

Bibit yang berasal dari donor yang tidak mempunyai ikatan pernikahan yang sah, sebagaimana uraian terdahulu, tidak dapat dibenarkan oleh Islam. Akan tetapi jika bibit berasal dari pasangan suami-isteri yang sah kemudian dititipkan kepada isteri, maka ia hanya menjadi penitipan.

- h. Bibit dari suami-isteri dan dititipkan kepada rahim isteri yang lain (karena poligami)

Kalau dapat dihindari adanya percecokkan di belakang hari, maka inseminasi model ini dapat disamakan dengan model kedua dan ketujuh. Perbedaannya pada adanya ikatan pernikahan karena poligami.

4. Keempat: Status Anak Hasil Inseminasi Buatan

Status anak hasil inseminasi buatan yang secara garis besar dibagi menjadi dua: pembuahan sperma dan ovum yang memiliki ikatan menikah dan yang tidak memiliki ikatan nikah.

- a. Anak hasil penanaman sperma ovum yang memiliki ikatan nikah.

Dalam hal ini penanaman embrio bisa terdapat dalam tiga kemungkinan. Pada rahim isteri

sendiri yang memiliki ovum (tidak poligami), pada isteri sendiri yang tidak memiliki ovum (berpoligami), dan pada orang lain.

- (i) Pada isteri sendiri yang memiliki ovum. Status anak untuk inseminasi jenis ini, seperti yang telah disinggung di atas, adalah anak kandung, baik secara genetik maupun hayati.
 - (ii) Pada isteri sendiri yang tidak memiliki ovum. Kalau ditinjau secara lahiriah dan hayati, anak tersebut adalah anak milik ibu yang melahirkan. Tetapi jika ditinjau secara hakiki, anak tersebut adalah anak yang mempunyai bibit, karena wanita yang melahirkan itu hanya menerima titipan embrio. Kalau ditinjau dari sisi ikatan pernikahan, di mana yang melahirkan itu juga ada hubungan nikah, maka anak yang dilahirkan itu juga anaknya, kalau dilihat dari asal bibit, anak yang dilahirkan itu menjadi anak tiri dan suami yang mempunyai sperma. Kalau dilihat dari sisi ia melahirkan, anak tersebut menjadi anak kandungnya.
 - (iii) Pada wanita lain yang tidak mempunyai ikatan nikah. Sebagaimana pada poin (1.2), di atas, anak tersebut dapat diqiyaskan dengan anak susuan karena wanita yang melahirkan ini hanya dititipi embrio hasil pertemuan sperma dan ovum pasangan yang terikat akad nikah (Ahmad Ibn Ali Muhammad Ibn Hajar al-Asqalany, *Subul al-Salam*, vol 3: 206).
- b. Anak hasil pembuahan sperma dan ovum yang tidak memiliki ikatan nikah.

Yang tergolong pada model ini, sebagaimana uraian di atas, adalah:

- (i) Sperma suami yang sudah meninggal dengan ovum isteri dan ditanamkan pada rahim isteri.
- (ii) Sperma laki-laki lain dengan ovum wanita yang tidak bersuami dan ditanamkan pada rahim wanita yang tidak bersuami tersebut.
- (iii) Sperma suami dengan ovum wanita lain dan ditambahkan pada rahim isteri.
- (iv) Sperma laki-laki lain dengan ovum isteri dan ditanamkan pada rahim isteri.
- (v) Sperma laki-laki lain dan ovum wanita lain (tidak ada ikatan nikah) dan ditanamkan pada rahim isteri.

Secara umum, pembuahan sperma dan ovum pada semua jenis di atas dapat dikategorikan sebagai zina.

Di antara dalil yang mengharamkan pembuahan sperma dan ovum yang tidak memiliki ikatan nikah ialah Sabda Rasulullah S.a.w. yang berbunyi:

لَا يَحِلُّ لِأَمْرِي يُؤْمِنُ بِ اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْقَى مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ.

“Tidak halal (diharamkan) bagi seseorang yang beriman kepada Allah swt dan hari kemudian air (sperma)nya menyirami tanaman orang lain (rahim wanita lain).” (HR. Abu Dawud, Tirmidzi).

E. BANK SPERMA

Kemajuan tekhnologi dalam bidang kedokteran di masa kini, khususnya di negara – Negara Barat, mendorong lahirnya bank sperma, sehingga orang dapat hanya membelinya saja untuk mempunyai anak dengan cara inseminasi buatan yang diambil dari para pedonor dengan menafikan adanya hubungan perkawinan atau tidak.

Fenomena ini tentu saja menimbulkan banyak kerancuan pada status dan nasab anak tersebut, jika di tinjau dari hukum Islam.

Hukum Islam sendiri pada masa lalu tidak mengenal apa itu bank sperma dan inseminasi buatan, maka dari itu demi kemaslahatan dan menegakkan hukum perkawinan dalam dunia Islam ini tidak hanya cukup disini saja tapi juga harus berkembang mengikuti perkembangan zaman pula.

Bank sperma merupakan tempat yang melayani pembekuan dan penyimpanan sperma. Donor sperma akan disimpan dalam tabung pendingin berisi nitrogen cair dengan suhu 196 °C.

Umumnya, sperma tersebut dapat disimpan selama lima tahun. Untuk menjadi donor sperma, laki-laki harus melewati uji kesehatan untuk mendeteksi kemungkinan menderita berbagai penyakit, seperti hepatitis, kanker, kesehatan jiwa, TBC, hingga HIV/AIDS.

Uji kesehatan pendonor umumnya berlangsung selama enam minggu, kemudian baru dilakukan pemeriksaan kesehatan sampel sperma. Sperma hanya diterima bila dalam kondisi sehat dan memiliki jumlah minimal 20 juta sel per satu ml sperma. Sperma yang disimpan dalam bank sperma biasanya digunakan oleh pasangan yang tidak bisa memiliki keturunan, pasangan yang kemungkinan dapat melahirkan keturunan dengan kelainan genetik atau penyakit menular (contohnya AIDS), dan wanita yang lesbi ataupun tidak memiliki pasangan.

Bank sperma melayani pengambilan sperma dari donor sperma, lalu dibekukan dan disimpan ke dalam larutan nitrogen cair untuk mempertahankan fertilitas sperma. Dalam bahasa medis bisa disebut juga *Cryobanking*.

Cryobanking adalah suatu teknik penyimpanan sel cryopreserved untuk digunakan di kemudian hari. Pada dasarnya, semua sel dalam

tubuh manusia dapat disimpan dengan menggunakan teknik dan alat tertentu sehingga dapat bertahan hidup untuk jangka waktu tertentu.

Hal ini dapat dilakukan pada suhu yang relatif rendah. Teknik yang paling sering digunakan dan terbukti berhasil saat ini adalah metode *Controlled Rate Freezing*, dengan menggunakan gliserol dan egg yolk sebagai cryoprotectant untuk mempertahankan integritas membran sel selama proses pendinginan dan pencairan (Abdul Qadim, Zallum, *Beberapa Problem Kontemporer Dalam Pandangan Islam: 237*)

Teknik *cryobanking* terhadap sperma manusia telah memungkinkan adanya keberadaan donor sperma, terutama untuk pasangan-pasangan infertil. Tentu saja, sperma-sperma yang akan didonorkan perlu menjalani serangkaian pemeriksaan, baik dari segi kualitas sperma maupun dari segi pendonor seperti adanya kelainan-kelainan genetik.

Dengan adanya *cryobanking* ini, sperma dapat disimpan dalam jangka waktu lama, bahkan lebih dari 6 bulan (dengan tes berkala terhadap HIV dan penyakit menular seksual lainnya selama penyimpanan). Kualitas sperma yang telah disimpan dalam bank sperma juga sama dengan sperma yang baru, sehingga memungkinkan untuk proses ovulasi. Selain digunakan untuk sperma-sperma yang berasal dari donor, bank sperma juga dapat dipergunakan oleh para suami yang produksi spermanya sedikit atau bahkan akan terganggu. Hal ini dimungkinkan karena derajat *cryosurvival* dari sperma yang disimpan tidak ditentukan oleh kualitas sperma melainkan lebih pada proses penyimpanannya.

Telah disebutkan diatas, bank sperma dapat dipergunakan oleh mereka yang produksi spermanya akan terganggu. Maksudnya adalah pada mereka yang akan menjalani vasektomi atau tindakan medis lain yang dapat menurunkan fungsi reproduksi seseorang. Dengan bank sperma, semen dapat

dibekukan dan disimpan sebelum vasektomi untuk mempertahankan fertilitas sperma.

Bank sperma sebenarnya telah berdiri beberapa tahun yang lalu, pada tahun 1980 di Escondido California yang didirikan oleh Robert Graham, si kakek berumur 73 tahun, juga di Eropa, Dan di Guangdong Selatan China, yang merupakan satu di antara lima bank sperma besar di China, Sementara itu, Bank pusat sel embrio di Shanghai, bank besar lain dari lima bank besar di China, meluncurkan layanan baru yang mendorong kaum lelaki untuk menabung spermanya, demikian laporan kantor berita Xinhua. Bank tersebut menawarkan layanan penyimpanan sperma bagi kaum lelaki muda yang tidak berencana untuk punya keturunan, namun mereka takut kalau nanti mereka tidak akan menghasilkan sperma yang cukup secara jumlah dan kualitas, ketika mereka berencana untuk memiliki keluarga.

Adapun latar belakang munculnya bank sperma antara lain sebagai berikut:

- (1) Keinginan memperoleh atau menolong untuk memperoleh keturunan pada seorang pasangan suami istri yang tidak mempunyai anak.
- (2) Memperoleh generasi jenius atau orang super
- (3) Menghindarkan kepunahan manusia
- (4) Memilih suatu jenis kelamin
- (5) Mengembangkan kemajuan teknologi terutama dalam bidang kedokteran. (Abdul Qadim, Zallum, *Beberapa Problem Kontemporer Dalam Pandangan Islam*: 246).

Menurut Werner, Beberapa alasan seseorang akhirnya memutuskan untuk menyimpan spermanya pada *cryobanking*, antara lain:

- (1) Seseorang akan menjalani beberapa pengobatan terus menerus yang dapat

mengurangi produksi dan kualitas sperma. Beberapa contoh obat tersebut adalah sulfasalazine, methotrexate.

- (2) Seseorang memiliki kondisi medis yang dapat mempengaruhi kemampuan orang tersebut untuk ejakulasi (misal: sklerosis multipel, diabetes).
- (3) Seseorang akan menjalani perawatan penyakit kanker yang mungkin akan mengurangi atau merusak produksi dan kualitas sperma (misal: kemoterapi, radiasi).
- (4) Seseorang akan memasuki daerah kerja yang berbahaya yang memungkinkan orang tersebut terpapar racun reproduktif.
- (5) Seseorang akan menjalani beberapa prosedur yang dapat mempengaruhi kondisi testis, prostat, atau kemampuan ejakulasinya (misal: operasi usus besar, pembedahan nodus limpha, operasi prostat).
- (6) Seseorang akan menjalani vasektomi. (Abdul Qadim, Zallum, *Beberapa Problem Kontemporer Dalam Pandangan Islam*: 246)..

Adapun salah satu Tujuan diadakan bank sperma adalah untuk membantu pasangan suami isteri yang sulit memperoleh keturunan dan menghindarkan dari kepunahan sama halnya dengan latarbelakang munculnya bank sperma seperti yang telah dijelaskan diatas.

Untuk memutuskan bagaimana hukum Bank sperma dalam timbangan syari'ah, terlebih dahulu harus dipahami bagaimana tahapan dan tehnik Bank Sperma ini bekerja.

Tahapan pertama, terkait cara pengambilan atau mengeluarkan sperma dari si pendonor, yaitu dengan cara masturbasi (onani).

Secara umum Islam memandang melakukan onani merupakan tergolong perbuatan yang tidak etis. Mengenai masalah hukum onani, fuqaha

berbeda pendapat. Ada yang mengharamkan secara mutlak dan ada yang mengharamkan pada suatu hal-hal tertentu, ada yang mewajibkan juga pada hal-hal tertentu, dan ada pula yang menghukumi makruh.

Sayyid Sabiq dalam Fiqh Sunnah mengatakan bahwa Malikiyah, Syafi'iyah, dan Zaidiyah menghukumi haram. Alasan yang dikemukakan adalah bahwa Allah SWT memerintahkan menjaga kemaluan dalam segala keadaan kecuali kepada isteri dan budak yang dimilikinya. Sebagaimana dalam QS. al-Mu'minin ayat 5-7:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. فَمَنِ اتَّبَعَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ.

“Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, Kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; Maka Sesungguhnya mereka dalam hal Ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu, maka mereka Itulah orang-orang yang melampaui batas.” (QS. al-Mu'minin: 5 -7)

Hanabilah berpendapat bahwa onani memang haram, tetapi kalau karena takut zina, maka hukumnya menjadi wajib, kaidah usul :

إِذَا كَابُ أَحْفُ الضَّرْرَيْنِ وَاجِبٌ

“Mengambil yang lebih ringan dari suatu kemudharatan adalah wajib”

Kalau tidak ada alasan yang senada dengan itu maka onani hukumnya haram. Ibnu Hazm berpendapat bahwa onani hukumnya makruh, tidak berdosa tetapi tidak etis.

Di antara yang memakruhkan onani itu juga Ibnu Umar dan Atha` bertolak belakang dengan pendapat Ibnu Abbas, Hasan dan sebagian besar Tabi'in menghukumi Mubah.

Al-Hasan justru mengatakan bahwa orang-orang Islam dahulu melakukan onani pada masa

peperangan. Mujahid juga mengatakan bahwa orang Islam dahulu memberikan toleransi kepada para pemudanya melakukan onani. Hukumnya adalah mubah, baik buat laki-laki maupun perempuan.

Ali Ahmad Al-Jurjawy dalam kitabnya “*Hikmat Al-Tasyri` Wa Falsafatuhu*” telah menjelaskan kemudharatan onani mengharamkan perbuatan ini, kecuali kalau karena kuatnya syahwat dan tidak sampai menimbulkan zina.

Agaknya Yusuf Al-Qardhawi juga sependapat dengan Hanabilah mengenai hal ini, Al-Imam Taqiyuddin Abi Bakar Ibnu Muhammad Al-Husainy juga mengemukakan kebolehan onani yang dilakukan oleh isteri atau ammahnya karena itu memang tempat kesenangannya:

لَوِاسْتَمْتَى الرَّجُلُ بِيَدِ امْرَأَتِهِ جَازَ لِأَنَّهَا مَحَلُّ اسْتِمْتَاعِهِ

“Seorang laki-laki dibolehkan mencari kenikmatan melalui tangan isteri atau hamba sahayanya karena di sanalah (salah satu) dari tempat kesenangannya.”

Selanjutnya, tahapan kedua, setelah bank sperma berhasil mengumpulkan sperma dari beberapa pendonor maka bank sperma akan menjualnya kepada pembeli dengan harga tergantung kualitas spermanya, setelah itu agar pembeli sperma dapat mempunyai anak maka harus melalui proses yang dinamakan inseminasi buatan yang telah dijelaskan sebelumnya.

Hukum dan pendapat inseminasi buatan menurut pendapat ulama` apabila sperma dari suami sendiri dan ovum dari istri sendiri kemudian disuntikkan ke dalam vagina atau uterus istri, asal keadaan kondisi suami isteri yang bersangkutan benar-benar memerlukan cara inseminasi buatan untuk memperoleh anak, karena dengan cara pembuahan alami, suami isteri tidak berhasil memperoleh anak, maka hukumnya boleh. Hal ini sesuai dengan kaidah hukum fiqh:

الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ

“Hajat (kebutuhan yang sangat penting itu) diperlakukan seperti dalam keadaan terpaksa (emergency), dan keadaan darurat/terpaksa itu membolehkan melakukan hal-hal yang terlarang.”

Diantara fuqaha yang memperbolehkan /menghalalkan inseminasi buatan yang bibitnya berasal dari suami-isteri ialah Syaikh Mahmud Syalthut, Syaikh Yusuf al-Qardhawy, Ahmad al-Ribashy, dan Zakaria Ahmad al-Barry.

Secara organisasi, yang menghalalkan inseminasi buatan jenis ini Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syara`a Depertemen Kesehatan RI, Majelis Ulama` DKI Jakarta, dan lembaga Islam OKI yang berpusat di Jeddah.

Selain kasus di atas (sperma dari suami ditanam pada rahim isteri) demi kehati-hatian maka ulama mengharamkannya. Contoh sperma dari orang lain ditanam pada rahim isteri. Diantara yang mengharamkan adalah Lembaga fiqih Islam OKI, Majelis Ulama DKI Jakarta, Mahmud Syalthut, Yusuf al-Qardhawy, al-Ribashy dan zakaria ahmad al-Barry dengan pertimbangan dikhawatirkan adanya percampuran nasab dan hal-hal yang tidak diinginkan lainnya. Hal ini sesuai dengan keputusan Majelis Ulama Indonesia tentang masalah bayi tabung atau inseminasi buatan. (M. Ali, Hasan, *Masail Fiqhiyah Al Haditsah: Masalah-masalah Kontemporer Hukum Islam*: 165).

Dengan demikian hukum pendirian bank sperma bisa mubah jika bertujuan untuk memfasilitasi suami isteri yang ingin menyimpan sperma suaminya di bank tersebut, sehingga jika suatu saat nanti terjadi hal yang dapat menghalangi kesuburan, isteri masih bisa hamil dengan cara inseminasi yang halal. (Abdurrahman Al Baghdadi, *Emansipasi Adakah Dalam Islam*, 1998)

Adapun jika tujuan pendirian bank sperma adalah untuk mendonorkan sperma kepada wanita yang bukan isterinya, maka pendirian bank sperma adalah haram, karena hal yang mendukung terhadap terjadinya haram, maka hukumnya haram. (al Bahuti, *Syarhu Muntaha al Iradat*, vol 4: 1424)

Terkait bagaimana nasab anak yang lahir dari sperma donor, berikut dipaparkan pendapat para ulama tentang hal tersebut:

- (1) Syekh Ahmad Abdud Daim, Anggota fatwa Al-Azhar University, berpendapat: nasab anak inseminasi buatan dengan sperma donor sama dengan nasab anak hasil perzinaan. “tetapi apabila diambil dari istri lain atau suami lain hukumnya haram, karena janin bayi itu samalah dengan hasil perzinaan dan dia tidak mempunyai keturunan dari pihak bapak dan tidak dari pihak ibu”.
- (2) Zakaria Ahmad Al Bari menyatakan bahwa nasab anak itu sama dengan nasabnya anak hasil zina, artinya hanya dihubungkan kepada ibu yang melahirkannya.
- (3) Mahmoud Syalthut menegaskan “Peghamilan buatan adalah pelanggaran yang tercela dan dosa yang besar. Perbuatan itu setaraf dengan zina dan akibatnya pun sama pula”. Artinya anak yang terlahir kemudian nasabnya seperti anak zina, yakni nasabnya hanya dihubungkan kepada ibunya.
- (4) Ayatullah Sayyid Muhsin at Thabathaba'i al-Hakim, Ulama besar Syi'ah ini berpendapat bahwa anak inseminasi buatan dengan sperma donor nasabnya dihubungkan kepada ibunya, mengingat pada hakikatnya anak itu betul-betul anaknya.

Berdasarkan penjelasan di atas jelas bahwa anak inseminasi buatan sperma donor, nasabnya dihubungkan kepada ibunya.

Kesimpulannya, mempertimbangkan manfaat dan mudharat yang ditimbulkan, kehadiran bank sperma tidak dibenarkan dalam hukum Islam, meskipun ada beberapa yang membolehkan dengan alasan bank sperma mematuhi peraturan hukum syara` tapi penulis bertolak belakang dari pendapat itu.

Hal itu dikarenakan lebih banyak mudharatnya (bahayanya) berbanding manfaatnya.

Pertama, demi menjaga hubungan nasab agar tidak ada percampuran nasab.

Kedua, percampuran sperma dan ovum antara seorang laki dan perempuan (bukan suami istri) dengan persetubuhan atau percampuran dengan inseminasi buatan dihukumi zina.

Ketiga, bisa saja orang punya anak dan tidak punya suami yang menjadikan seorang perempuan tidak mau kawin.

Keempat, menurunnya jumlah perkawinan dalam sebuah negara.

Kelima, ketidak bolehan pada langkah yang pertama yang dilakukan bank sperma dalam mengambil sperma dari para pedonor dengan cara onani, mengingat ianya bukan kondisi darurat.

F. BANK ASI

Setiap anak yang baru dilahirkan memiliki hak atas dirinya yang harus dipenuhi ibunya, yakni mendapatkan Air Susu Ibu (ASI) yang cukup. Islam menganjurkan ibu untuk menyusui anak hingga berusia dua tahun. Menurut ulama fiqih, adalah anak yang berumur dua tahun kebawah berhak menyusu kepada ibunya karena dalam usia itulah susu ibu sangat mempengaruhi pertumbuhan anak

baik secara psikologis dan fisikologis. (Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1995: 1470)

ASI di awal periode pertumbuhan anak mengandung kolostrum. yang merupakan nutrisi pertama paling penting bagi bayi, karena mengandung antibodi yang melindungi bayi dari infeksi dan faktor pertumbuhan yang membantu perkembangan secara normal dan pematangan pencernaan. (Sunardi, *Ayah Beri Aku ASI*, 2008: 48)

Rasulullah Muhammad SAW sendiri tidak hanya menyusui pada ibu kandungnya sendiri melainkan disusukan juga pada ibu susu, yaitu seorang wanita Arab badui yang bernama Halimah as-Sa'diyah. Dari hubungan ini, antara ibu yang menyusui dan anak menjadi *mahram*, yaitu orang yang tidak boleh atau haram dinikahi selamanya. Kondisi ini berlaku juga pada saudara sepersusuan yang pernah menyusui pada ibu yang sama, baik anak kandung ibu tersebut maupun bukan (Cholil Uman, *Agama Menjawab Tentang Berbagai Masalah Abad Modern*, 1994: 267).

Pada kenyataannya, tidak semua ibu mempunyai kandungan air susu yang berlimpah untuk memenuhi kebutuhan bayinya. Kenyataan ini membuat sejumlah ibu yang memproduksi air susu dalam jumlah banyak, menyumbangkan air susunya kepada ibu lain yang membutuhkan untuk bayinya. Selain perorangan, juga terdapat perkumpulan yang berusaha membantu memecahkan persoalan Air Susu Ibu (ASI) ini, terutama bagi para ibu yang air susunya tak memadai untuk bayinya atau sebab lain yang menyebabkan seorang ibu tidak bisa menyusui bayinya.

Menyikapi hal ini, lahirlah ide di kalangan ilmuwan Eropa untuk mendirikan Bank ASI dengan tujuan membantu para ibu yang tidak bisa menyusui bayinya secara langsung, baik karena kesibukan bekerja maupun kesulitan yang lain.

Gagasan mendirikan bank ASI telah berkembang di Eropa kira-kira lima puluh tahun yang lalu, hal itu terjadi setelah adanya bank darah. Mereka melakukannya dengan mengumpulkan ASI dari wanita dan membelinya kemudian ASI tersebut dicampur di dalam satu tempat untuk menunggu orang yang membeli dari mereka. Di dunia ada beberapa Bank ASI, Amerika Selatan 154 buah, Prancis 19 buah, Italia 18 buah, India dan Cina di banyak rumah sakit dan Kuwait 1 buah (Noraida Ramli, Nor Roshidah Ibrahim, *Human Milk Banks: The Benefits and Issues in an Islamic Setting*: 163-167).

Terkait hukum pendirian Bank ASI, terdapat perbedaan di kalangan para ulama dalam menyikapinya. Ada kelompok yang membolehkan, seperti Syeikh Yusuf al-Qardhawi, dan kebanyakan ulama menolaknya.

Adapun argumentasi yang dikemukakan Syeikh al-Qardhawi antara lain:

- (1) Kata *radha'* (menyusui) di dalam bahasa Arab bermakna menghisap puting payudara dan meminum ASI-nya. Maka oleh karena itu, meminum ASI bukan melalui menghisap payudara tidak disebut menyusui, maka efek dari penyusuan model ini tidak membawa pengaruh apa-apa di dalam hukum nasab nantinya.
- (2) Yang menimbulkan adanya saudara sesusu adalah sifat "keibuan", yang ditegaskan Al-Qur'an itu tidak terbentuk semata-mata diambilkan air susunya, tetapi karena menghisap teteknya dan selalu lekat padanya sehingga melahirkan kasih sayang si ibu dan ketergantungan si anak. Dari keibuan ini maka muncullah persaudaraan sepersusuan.

Jadi, keibuan ini merupakan asal (pokok), sedangkan yang lain mengikutinya.

- (3) Alasan yang dikemukakan oleh beberapa madzhab dimana mereka memberi ketentuan berapa kali penyusuan terhadap seseorang sehingga antara bayi dan ibu susu memiliki ikatan yang diharamkan nikah, mereka mengatakan bahwa jika si bayi hanya menyusu kurang dari lima kali susuan maka tidaklah membawa pengaruh di dalam hubungan darah.

Namun, pandangan Syeikh al-Qardhawi di atas tidak disepakati oleh banyak ulama lainnya. Karena argumentasi dan pertimbangan lain, diantaranya:

- (1) Dalam Bank ASI, ASI dikumpulkan dari para ibu dan kemudian dicampurkan, lalu disalurkan ke anak - anak yang membutuhkannya. Pencampuran ASI ini menyebabkan seorang anak yang disusukan tidak mengetahui siapa ibu susunya, karena ASI itu sudah bercampur. Dan yang demikian dapat mengakibatkan seorang saudara menikahi saudari sepersusuannya tanpa diketahuinya.

Rasulullah SAW bersabda:

يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ

“Apa yang diharamkan karena susuan sama dengan apa yang diharamkan karena nasab.”
(al-Bukhari, Kitab as-Syahadat, Bab as-Syahadah ‘ala ansab, hadits no.2502)

Berdasarkan hadits ini, maka setiap wanita yang haram dikawini karena hubungan nasab, haram pula dikawini karena hubungan persusuan. Yang haram karena nasab: Ibu, anak perempuan, saudara perempuan,

saudara perempuan, bibi dari ayah, bibi dari ibu, anak perempuan dari saudara laki-laki dan anak perempuan dari saudara perempuan (Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, 1990: 99).

Adapun *illat* pengharaman nikah karena sebab persusuan menurut empat mazhab (Hanafiah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah) adalah sampainya ASI ke dalam perut bayi, baik, dengan cara menuangkannya ke tenggorokan melalui bejana, atau dengan cara menuangkannya lewat hidung, atau dengan cara disuntikkan di dubur, dan lain sebagainya (Syeikh Zadah, vol 1: 188. Dardir, tt, vol 2: 270. Ibn Rusyd, 1406 H, vol 2: 26. An-Nawawi, 1985, vol 6:9. As-Syarbaini, tt, vol 3: 415. Ibn Qudamah, 1368 H, vol 7: 538)

Sejalan dengan ini, Rasulullah bersabda:

لَا رَضَعٌ إِلَّا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَأَنْبَتَ اللَّحْمَ

“Tidak ada efek persusuan dalam mengharamkan nikah kecuali jika menguatkan tulang dan menumbuhkan daging (bagi bayi yang disusukan).” (Abu Dawud, Kitab an-Nikah, Bab Rada'ah al-kabiir, hadits no. 2061. Hadits ini hadits shahih).

Disebutkan dalam hadits yang lain pula:

إِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ المِجَاعَةِ

“Sesungguhnya Penyusuan itu dari kelaparan.” (al-Bukhari, Kitab as-Syahadat, Bab Syahadat 'ala ansab, hadits no. 2504)

- (2) Bank ASI yang ada di Negara – Negara maju walaupun sudah didukung oleh teknologi yang sangat maju, namun biayanya masih sangat tinggi dan mahal, bahkan resikonya juga tinggi, bagaimana ASI yang terkumpul juga dapat rusak jika terkontaminasi mikroba, teknologi yang canggihpun tidak menjamin ASI tidak kehilangan beberapa sifat dan

komposisinya seiring lamanya waktu penyimpanan. Di tengah para wanita kaya akan muncul kecendrungan pula tidak ingin menyusukan anaknya, dan sekedar mencari wanita dari negara miskin memberikan ASI dengan dibeli.

- (3) Bank ASI yang ada di Negara - Negara berkembang resikonya lebih besar. Selain karena teknologi yang digunakan belum terlalu canggih sebagaimana di Negara maju, biayanya juga sangat tinggi dan menyulitkan. Bahkan, dalam kondisi tertentu adanya Bank ASI ini melahirkan suatu trend dimana ibu - ibu dari keluarga miskin menjual semua ASInya ke Bank, sedangkan anaknya sendiri tidak diberikan ASI yang mencukupi karena faktor ekonomi.
- (4) Walaupun adanya Bank ASI dapat menanggulangi beberapa masalah, namun di saat para ibu meninggalkan menyusukan anaknya, mereka kehilangan manfaat yang begitu besar yang dapat diperoleh dari ASI. Dalam ilmu kesehatan disebutkan, anak yang mengisap payudara sang ibu akan mengakibatkan keluarnya oxytocin, yang sangat membantu ibu mengembalikan kondisi rahimnya pasca melahirkan pada kondisi ideal (al-Baar, 1413 H: 355-360).
- (5) Selain itu, walaupun lahirnya Bank ASI membawa manfaat bagi manusia yaitu tercukupinya gizi bagi bayi yang tidak memperoleh ASI yang cukup baik karena kesibukan sang ibu ataupun karena penyakit yang diderita ibu tersebut. Tetapi pendapat tersebut dapat ditolak karena kemudaratan yang ditimbulkan lebih besar dari manfaatnya yaitu terjadinya percampuran nasab. Padahal

Islam menganjurkan kepada manusia untuk selalu menjaga nasabnya. Kaidah ushul juga menyebutkan bahwa:

دَفْعُ الضَّرَرِ أَوْىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“Menolak kemudharatan lebih utama dari pada menarik kemaslahatan.”

Jalaluddin As-Sayuti di dalam kitab *Asybah Wa Nadhaair* menyebutkan bahwa di dalam kaidah disebutkan bahwa diantara prinsip dasar Islam adalah:

الضَّرَارُ لَا يُزَالُ بِالضَّرَارِ

“Kemudharatan itu tidak dapat dihilangkan dengan kemudharatan lagi.”

Hal ini jelas, karena akan menambah masalah. Berhubungan dengan pembahasan ini yaitu, ketiadaan ASI bagi seorang bayi adalah suatu kemudharatan, maka memberi bayi dengan ASI yang dijual di bank ASI adalah kemudharatan pula. Maka apa yang tersisa dari bertemunya kemudharatan kecuali kemudharatan.

Penulis cenderung memilih pendapat yang menyatakan kehadiran Bank ASI lebih banyak mudharatnya dibandingkan manfaatnya. Selain itu, di Negara – Negara mayoritas penduduk muslim sendiri tidak ada suatu kebutuhan yang mendesak untuk tersebar dan berkembangnya Bank ASI ini, mengingat Alhamdulillah kebanyakan ibu masih menyusukan anak – anak mereka. Jikapun ibunya bermasalah tidak dapat menyusukan, maka banyak ibu susu yang bersedia menyusukan dengan upah tertentu.

Pandangan yang sama dipilih oleh al-Majlis al-Islami lil Ifta, dalam sidangnya pada hari Kamis tanggal 14 April 2005, menyatakan bahwa tidak dibolehkan mengembangkan Bank ASI dan menyebarkannya, dengan pertimbangan:

- (1) Tidak ada kebutuhan yang mendesak untuk itu, dan tersedianya alternatif halal yang bebas dari kontroversi seputar hukumnya.
- (2) Pengembangan Bank ASI akan berimbas kepada makin meluasnya keharaman saling menikahi antar manusia, dan juga membuka potensi bercampurnya nasab, apalagi dalam prosesnya si anak dan keluarganya tidak mengenal secara pasti siapa ibu susunya.

G. OPERASI TRANSGENDER

Secara garis besar operasi transgender atau ganti kelamin merupakan operasi pembedahan yang dilakukan untuk mengubah jenis kelamin dari laki-laki menjadi perempuan atau sebaliknya. Perubahan jenis kelamin laki-laki menjadi perempuan dilakukan dengan memotong penis dan testis, kemudian membentuk kelamin perempuan (vagina) dan membesarkan payudara. Sedangkan perubahan jenis kelamin perempuan menjadi laki-laki dilakukan dengan memotong payudara, menutup saluran kelamin perempuan, dan menanamkan organ genital laki-laki. Operasi ini juga disertai pula dengan terapi psikologis dan terapi hormonal.

Operasi transgender ini hakikatnya terkait erat dengan masalah kebingungan jenis kelamin atau yang lazim disebut juga sebagai gejala *transseksualisme* ataupun *transgender*, dimana seseorang mengalami gejala ketidakpuasan karena merasa tidak adanya kecocokan antara bentuk fisik dan kelamin dengan kejiwaan ataupun adanya ketidakpuasan dengan alat kelamin yang dimilikinya.

Hal ini sendiri boleh jadi diekspresikan dalam bentuk dandanan, make up, gaya dan tingkah laku, bahkan sampai kepada operasi penggantian kelamin (*Sex Reassignment Surgery*).

Dalam DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*) – III, penyimpangan ini disebut sebagai juga *gender dysphoria syndrome*. Penyimpangan ini terbagi lagi menjadi beberapa subtipe meliputi Transseksual, A-seksual, Homoseksual, dan Heteroseksual.

Tanda-tanda transeksual yang bisa dilacak melalui DSM, antara lain:

- (1) Perasaan tidak nyaman dan tidak puas dengan salah satu anatomi seksnya.
- (2) Berharap dapat berganti kelamin dan hidup dengan jenis kelamin lain.
- (3) Mengalami guncangan yang terus menerus untuk sekurangnya selama dua tahun dan bukan hanya ketika datang stress.
- (4) Adanya penampilan fisik interseks atau genetik yang tidak normal.
- (5) Ditemukannya kelainan mental semisal schizophrenia yaitu menurut J.P. Chaplin dalam *Dictionary of Psychology* (1981) semacam reaksi psikotis dicirikan di antaranya dengan gejala pengurangan diri, gangguan pada kehidupan emosional dan afektif serta tingkah laku negativisme.

Dalam kajian medis, transeksual ini dapat diakibatkan banyak faktor. Ada yang sifatnya faktor bawaan (hormon dan gen) dan ada pula faktor lingkungan.

Adapun faktor lingkungan, wujudnya beragam diantaranya pendidikan yang salah pada masa kecil dengan membiarkan anak laki-laki berkembang dalam tingkah laku perempuan, pada masa pubertas dengan homoseksual yang kecewa dan trauma, trauma pergaulan seks dengan pacar, suami atau istri.

Sangat penting untuk membedakan antara penyebab transseksual kejiwaan dan bawaan. Pada kasus transseksual karena keseimbangan hormon

yang menyimpang (bawaan), menyeimbangkan kondisi hormonal guna mendekatkan kecenderungan biologis jenis kelamin bisa dilakukan. Mereka yang sebenarnya normal karena tidak memiliki kelainan genetikal maupun hormonal dan memiliki kecenderungan berpenampilan lawan jenis hanya untuk memperturutkan dorongan kejiwaan dan nafsu adalah sesuatu yang menyimpang dan tidak dibenarkan menurut syariat Islam.

Perlu diketahui bahwa dalam dunia kedokteran modern sendiri, dikenal tiga bentuk operasi kelamin, yaitu:

- (1) Operasi penggantian jenis kelamin yang dilakukan terhadap orang yang sejak lahir memiliki kelamin normal.
- (2) Operasi perbaikan atau penyempurnaan kelamin yang dilakukan terhadap orang yang sejak lahir memiliki cacat kelamin, seperti alat kelamin yang tidak berlubang atau tidak sempurna.
- (3) Operasi pembuangan salah satu dari kelamin ganda, yang dilakukan terhadap orang yang sejak lahir memiliki dua organ/jenis kelamin.

Yang menjadi pembahasan dalam kajian ini adalah bentuk yang pertama, yakni penggantian jenis kelamin yang dilakukan terhadap orang yang sejak lahir memiliki kelamin normal.

Dalam kasus melakukan operasi pergantian kelamin yang dilakukan oleh orang yang normal dan sempurna organ kelaminnya, maka jelas hukumnya tidak dibolehkan dan diharamkan.

Adapun dalil dan argumentasi yang dipegang para ulama dalam mengharamkan operasi pergantian kelamin, antara lain:

- (1) Firman Allah dalam surat Al-Hujuraat ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.” (QS. Al-Hujuraat: 13).

Ayat di atas menjelaskan bahwa manusia, baik laki – laki maupun perempuan, sama kedudukannya dihadapan Allah dan di depan hukum. Faktor yang menyebabkan tinggi maupun rendah kedudukan manusia bukanlah berdasarkan perbedaan jenis kelamin, ras, bahasa, kekayaan, kedudukan, dan sebagainya, tetapi karena ketaqwaannya kepada Allah SWT. (Masjufuk Zuhdi, 1992: 164).

- (2) Rasulullah SAW bersabda dalam riwayat Bukhari dan enam ahli hadits lainnya dari Ibnu Mas'ud:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ الْوَائِمَاتِ
وَالْمُسْتَوْثِمَاتِ وَالنَّامِصَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَقَلِّبَاتِ لِلْحُسْنِ
الْمُعْجِرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ (رواه البخاري)

“Allah mengutuk para wanita tukang tato, yang meminta ditato, yang menghilangkan bulu muka, yang meminta dihilangkan bulu mukanya, dan para wanita yang memotong (pengur) giginya, yang semua itu dilakukan untuk kecantikan dengan mengubah ciptaan

Allah.” (H.R Bukhari) (Masjfuk Zuhdi, 1992: 166).

Makna dari hadits tersebut bahwa seorang pria atau wanita yang normal jenis kelaminnya dilarang oleh Islam mengubah jenis kelaminnya, karena mengubah ciptaan Allah tanpa alasan yang hak yang dibenarkan oleh Islam.

Karenanya, Al-Thabari, Al-Shawi dan Al-Khazin menyatakan bahwa mengubah ciptaan Allah, seperti mengebiri manusia, homoseksual, lesbian, menyambung rambut dengan sopak, pangur, membuat tato, mencukur bulu muka (*Alis*) dan *takhannuts* artinya pria berpakaian dan bertingkah laku seperti wanita atau sebaliknya hukumnya jelas haram. (Masjfuk Zuhdi, 1992: 165).

- (3) Operasi kelamin hukumnya “haram” secara syar’i apabila hanya disandarkan pada keinginan pribadi tanpa adanya suatu cacat pada sisi jasmani atau alat kelaminnya yang membolehkan dilakukannya operasi tersebut. Selanjutnya, Operasi kelamin yang telah banyak dilakukan dan tidak mengandung unsur cacat secara medis, tetapi hanya dimaksudkan untuk mempercantik diri dengan menampakkan suatu bentuk tertentu dari kecantikannya, ataupun mengubah bentuk yang telah ditetapkan oleh Allah atasnya, menurut Dr. Yasir Shalih M. Jamal, Kepala fakultas kedokteran bidang operasi anak RS. Universitas Al-Malik ‘Abdul ‘Aziz, tidak ada keraguan lagi tentang keharamannya. Karena di dalamnya ada bentuk perusakan hukum syar’i dan unsur penipuan serta membahayakan.

Adapun operasi kelamin yang boleh dilakukan sangat tergantung kepada keadaan kelamin luar dan dalam dengan rincian sebagai berikut:

- (1) Apabila seseorang punya organ kelamin dua atau ganda. Dan karenanya demi memperjelas identitas kelaminnya, maka ia boleh melakukan operasi mematikan salah satu organ kelaminnya dan menghidupkan organ kelamin yang lain yang sesuai dengan organ kelamin bagian dalam. (Masjfuk Zuhdi, 1992: 167).
- (2) Apabila seseorang punya organ kelamin satu yang kurang sempurna bentuknya, misalnya ia memiliki rahim yang tidak berlubang dan ia mempunyai rahim dan ovarium, maka ia boleh bahkan dianjurkan oleh agama untuk operasi memberi lubang pada rahimnya, begitu juga sebaliknya. Demikian itu hukumnya “boleh, bahkan lebih utama”.

Adapun dasar kebolehan disinggung oleh Imam al-Qurthubi dalam Tafsirnya “*al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*” (vol 3: 1963) menyebutkan:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ الطَّبْرِيُّ: حَدِيثُ ابْنِ مَسْعُودٍ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَغْيِيرُ شَيْءٍ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِيَاذِهِ أَوْ نُقْصَانٍ... إِلَى أَنْ قَالَ: قَالَ عِيَّاضٌ: وَيَأْتِي عَلَى مَا ذَكَرَهُ أَنَّ مَنْ خُلِقَ بِأَصْبَعٍ زَائِدَةٍ أَوْ عُدُو زَائِدٍ لَا يَجُوزُ لَهُ قَطْعُهُ وَلَا نَزْعُهُ لِأَنَّهُ مِنْ تَغْيِيرِ خَلْقِ اللَّهِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الزَّوَائِدُ مُؤَلِّمَةً فَلَا بَأْسَ بِنَزْعِهَا عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ وَعَبْدِهِ. (تفسير القرطبي ١٩٦٣/٣)

“Abu Ja’far al-Thabari berkata, hadits riwayat Ibnu Mas’ud adalah sebagai dalil tentang ketidakbolehan mengubah apapun yang telah diciptakan oleh Allah SWT., baik menambah

atau mengurangi ... Imam Iyadh berkata, bahwa orang yang diciptakan dengan jari-jari berlebih atau anggota tubuh yang berlebih, maka ia tidak boleh memotongnya ataupun mencabutnya, karena yang demikian itu berarti mengubah ciptaan Allah SWT. Kecuali jika kelebihan itu menyakitkan, maka boleh mencabutnya menurut imam abu ja'far dan lainnya.”

Kesimpulannya, operasi kelamin yang bersifat *tashih* dan *takmil* (perbaikan atau penyempurnaan) dan bukan pergantian jenis kelamin, menurut para ulama dibolehkan menurut syariat. Bahkan dianjurkan sehingga menjadi kelamin yang normal karena kelainan yang seperti ini merupakan suatu penyakit yang harus diobati.

Hasanain Muhammad Makhluḥ, salah seorang tokoh ulama Mesir, dalam bukunya “*Shafwatul Bayan*” (1987:131) memaparkan argumentasi bahwa seseorang yang lahir dengan alat kelamin tidak normal menyebabkan kelamin psikis dan sosial, sehingga dapat tersisih dan mengasingkan diri dari kehidupan masyarakat normal serta kadang mencari jalanya sendiri, seperti menjadi waria, melacurkan diri, melakukan homoseksual dan lesbianisme. Padahal semua itu dikutuk oleh Islam. Maka, untuk menghindarinya, operasi atau penyempurnaan kelamin boleh dilakukan berdasarkan prinsip “*Mashalih Mursalah*”, karena kaidah Fiqih menyatakan “bahaya harus dihilangkan” yang dianjurkan syariat Islam.

Hal ini sejalan dengan perintah Nabi SAW kepada setiap muslim untuk berobat jika terkena penyakit. Dan kaidah fiqh yang dijadikan landasan yaitu:

الضَّرُّ يُزَالُ

“Bahaya itu harus dilenyapkan atau dihilangkan.”

Bab V
KASUS – KASUS FIQH KONTEMPORER
DALAM BIDANG KEDOKTERAN

- ❖ Euthanasia
- ❖ Transplantasi Organ
- ❖ Operasi Bedah Otopsi
- ❖ Kloning Manusia
- ❖ Donor Darah



BAB V

KASUS – KASUS FIQH KONTEMPORER DALAM BIDANG KEDOKTERAN

A. EUTHANASIA

Euthanasia merupakan upaya yang dilakukan demi membantu seseorang dalam mempercepat kematiannya secara mudah akibat ketidakmampuan menanggung derita yang panjang, dan tidak ada lagi harapan hidup atau disembuhkan.

Masalah ini memunculkan kontroversi yang menyangkut isu etika *euthanasia* (perilaku sengaja dan sadar mengakhiri hayat seseorang yang menderita penyakit yang tidak dapat disembuhkan) bukan hanya menjadi objek diskusi di kalangan dunia medis, akan tetapi juga mendapatkan perhatian besar dari para ulama Islam.

Praktek euthanasia yang tidak lain ada yang pada prosesnya mengakhiri hidup dengan cara mudah dan tanpa rasa sakit, biasa disebut dengan *mercy killing* (mati dengan tenang), atau disebut *qatl ar-rahmah* dalam bahasa Arab.

Secara garis besar, euthanasia dikelompokkan ke dalam dua kelompok, yaitu euthanasia aktif dan euthanasia pasif. Pandangan yang

mengklasifikasikan euthanasia sebagai aktif dan pasif ini mempertimbangkan bagaimana cara euthanasia itu sendiri dilakukan.

Secara istilah, euthanasia aktif dipahami sebagai suatu tindakan mempercepat proses dari kematian, baik dilakukan dengan memberikan suntikan, ataupun melepaskan alat-alat pembantu medis, seperti saluran asam, melepas pemacu jantung atau sebagainya.

Yang termasuk tindakan untuk mempercepat proses kematian disini adalah jika kondisi pasien, berdasarkan ukuran dan pengalaman medis itu masih menunjukkan adanya harapan hidup. Dengan kata lain, dalam euthanasia aktif tanda-tanda kehidupan masih terdapat pada penderita, ketika tindakan itu dilakukan.

Hal ini sangat berbeda dan kontras dengan euthanasia pasif, yaitu ketika dokter atau tenaga medis lain secara sengaja tidak lagi memberikan bantuan medis yang mana dapat memperpanjang hidup kepada pasien, dengan catatan bahwa perawatan rutin yang optimal untuk mendampingi atau membantu pasien dalam fase terakhirnya tetap diberikan. Euthanasia jenis ini dapat dilakukan baik atas permintaan atau pun tidak atas permintaan pasien.

Jika meninjau akibatnya, euthanasia aktif biasa dibagi lagi menjadi dua kelompok, yaitu (Kartono Muhammad, *Teknologi Kedokteran dan Tantangannya terhadap Bioetika*, 1992: 31):

- (1) Euthanasia aktif langsung, yaitu cara pengakhiran kehidupan melalui tindakan medis yang diperhitungkan akan langsung mengakhiri hidup pasien. Misalnya dengan memberi tablet sianida atau suntikan zat yang segera mematikan,
- (2) Euthanasia aktif tidak langsung, yaitu tindakan medis yang dilakukan tidak akan

langsung mengakhiri hidup pasien, akan tetapi diketahui bahwa resiko dari tindakan tersebut dapat mengakhiri hidup pasien. Misalnya mencabut oksigen atau alat bantu kehidupan lainnya.

Dalam kode etik kedokteran, segala perbuatan dokter terhadap pasien haruslah bertujuan memelihara kesehatan dan kebahagiaannya. Dengan kata lain, ia harus mempertahankan dan memelihara kehidupan manusia. Namun di sisi lain, meringankan penderitaan pasien juga menjadi kewajiban seorang dokter (*Panji Masyarakat*, No. 318, 1981: 40). Karena pertimbangan inilah beberapa ahli ada yang menerima satu macam euthanasia dan ada pula yang menerima keduanya dengan beberapa pertimbangan tertentu.

Realita menunjukkan bahwa dewasa ini euthanasia tidak atau belum diterima di Indonesia, sebagaimana banyak negara lain pun masih ada yang belum menerimanya. Walaupun dengan alasan demi rasa kemanusiaan dengan membebaskan orang yang hidup padahal tidak ada harapan lagi untuk hidup. Kehidupan orang secara vegetatif ini membutuhkan juga perawatan, biaya, dan sebagainya (Ahmad Watik Pratiknya dan Abdul Salam M. Sofro, *Islam Etika dan Kesehatan*, 1986: 41), sehingga euthanasia dapat meringankan keluarga pasien yang ditinggalkan, apalagi kalau kehidupan mereka tergolong ekonomi lemah.

Sebagai makhluk sosial, manusia mempunyai afeksi, simpati atau empati terhadap penderitaan manusia lainnya. Ini jugalah yang terkadang menjadi motivasi dilakukannya euthanasia.

Dalam hal masalah euthanasia ini, para tokoh Islam Indonesia sangat menentang dilakukannya euthanasia. Namun diantara sekian banyak ulama yang menentang euthanasia ini, ada beberapa ulama yang berpandangan bahwa euthanasia boleh

dilakukan apalagi terhadap penderita penyakit menular kalau tidak bisa disembuhkan. Pendapat Ibrahim Hosen ini disandarkan kepada suatu kaidah ushul fiqh:

ارْتِكَابُ أَحْفَى الضَّرَرَيْنِ

“Melakukan yang teringan dari dua mudlarat”.

Menurut beliau, euthanasia boleh dipilih sebagai pilihan teringan dari dua hal yang buruk. Pertama, penderita mengalami penderitaan. Kedua, jika menular membahayakan sekali. Artinya dia menjadi penyebab orang lain menderita karena tertular penyakitnya, dan itu dosa besar. Dan beliau bukan hanya menganjurkan euthanasia pasif tapi juga euthanasia aktif (Luthfi Assyaukanie, *Politik, HAM, dan Isu - isu Teknologi Dalam Fikih Kontemporer*, 1998: 180).

Sedangkan menurut Hasan Basri, pelaksanaan euthanasia bertentangan, baik dari sudut pandang agama, undang-undang, maupun etika kedokteran. Lebih lanjut, beliau menjelaskan bahwa persoalan hidup mati sepenuhnya hak Allah SWT. Manusia tidak bisa mengambil hak Allah SWT itu.

Patut disadari bahwa kematian itu merupakan urusan Allah SWT. Manusia tidak dapat mengetahui kapan kematian itu menimpa dirinya. Soal sakit, menderita dan tidak kunjung sembuh itu adalah qadarullah. Kewajiban manusia hanya berikhtiar. Mempercepat kematian tidak dibenarkan. Tugas dokter dan paramedis adalah membantu penyembuhan, bukan membunuh.

Sekiranya dokter tidak sanggup, maka hendaklah ia mengembalikan pasien itu kepada keluarga.

Para ulama telah sepakat bahwa apapun alasannya, apabila tindakan itu berupa euthanasia aktif, yang berarti suatu tindakan mengakhiri hidup manusia pada saat yang bersangkutan masih

menunjukkan adanya tanda-tanda kehidupan, Islam mengharamkannya. Sedangkan terhadap euthanasia pasif, para ahli, baik dari kalangan kedokteran, ahli hukum pidana, maupun para ulama sepakat membolehkannya.

Adapun kelompok yang tidak setuju dengan tindakan euthanasia lebih melihat pada alasan dan perdebatan klasik. Mereka percaya bahwa yang berhak menentukan kematian itu hanyalah Allah SWT. Tugas manusia hanya berikhtiar. Seorang dokter yang melakukan euthanasia bisa saja diajukan ke pengadilan karena tuduhan membunuh, sekalipun tindakan tersebut dilakukan berdasarkan permintaan pasien.

Di sisi lain kelompok yang menyetujui praktek euthanasia ini lebih melihat pada sisi masalah dan keadaan yang menuntut. Seorang penderita secara kronis, hanyalah akan terus menderita tanpa bisa disembuhkan. Satu-satunya cara untuk meringankan beban pasien dalam kondisi semacam itu adalah memberikan kepadanya kematian yang damai (*mercy killing*). Tanpa tindakan ini, para dokter dan kerabat keluarga hanya akan menyiksa atau membiarkan penderitaan sang pasien.

Merujuk kepada nash – nash syar’i, dapat disimpulkan bahwa Islam menolak pandangan kelompok pro euthanasia yang menganggap bahwa kebebasan untuk melakukan apa saja terhadap diri seseorang adalah hak yang paling utama bagi mereka yang berdaya tinggi. Bagi mereka sebagaimana mereka berhak memilih kapal untuk berlayar, atau rumah untuk dihuni, merekapun berhak untuk memilih kematian untuk dapat meninggalkan kehidupan ini.

Filosofi yang demikian jelas ditentang Islam. Islam mengakui hak seseorang untuk hidup dan mati, namun hak tersebut merupakan anugerah Allah SWT kepada manusia. Hanya Allah SWT yang

dapat menentukan kapan seseorang lahir dan kapan ia mati.

Bagi mereka yang menderita bagaimanapun bentuk dan kadarnya Islam tidak membenarkan merenggut kehidupan baik melalui praktek euthanasia apalagi bunuh diri Islam akan menghendaki kepada setiap muslim hendaknya selalu optimis dalam menghadapi setiap musibah.

Seorang mu'min dicipta justru untuk berjuang, bukanlah untuk tinggal diam, dan untuk berperang bukan untuk lari. Iman dan budinya tidak mengizinkan dia lari dari arena kehidupan. Sebab setiap mukmin mempunyai kekayaan yang tidak bisa habis, yaitu senjata iman dan kekayaan budi. Tidak sedikit anjuran bagi para penderita untuk bersabar dan menjadikan penderitaan sebagai sarana pendekatan diri kepada Yang Maha Kuasa (Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 1999: 169).

Demi meringankan derita sakit seorang muslim diberi pelipur lara oleh Nabi Saw. dengan sabdanya,

إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا ابْتَلَاهُمْ

“Jika seseorang dicintai Tuhan maka ia akan dihadapkan kepada cobaan yang beragam.”

Berbeda dengan mereka yang tidak mendapatkan alternatif lain dalam mengatasi penderitaan dan rasa putus asa, Islam memberi jalan keluar dengan menjanjikan kasih sayang dan rahmat Tuhan, sebagaimana firman Allah SWT dalam QS. Az-Zumar ayat 53:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ

”Katakanlah: Hai hamba-hambaKu yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sesungguhnya

Dia-lah Yang Maha Pengampun lagi yang Maha Penyayang.”

Allah juga berfirman dalam QS. Al- An’am ayat 151:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu sebab yang benar.”

Membunuh yang dimaksudkan dalam ayat di atas mengandung pengertian segala macam bentuk dan jenis pembunuhan, termasuk juga membunuh dengan jalan euthanasia itu termasuk dalam kategori ayat tersebut, yaitu membunuh secara sengaja terhadap seseorang dengan bantuan dari orang lain.

Dalam pengertian ini ada subjek, yaitu orang yang membantu melakukan proses pembunuhan dan ada obyek yaitu pasien yang tengah mengalami penderitaan yang dinilai cukup tragis.

Akan tetapi pada Surat Al-An’am ayat 151 di atas ada pengecualian pembunuhan yang tidak termasuk euthanasia seperti membunuh saat berperang melawan orang kafir. Inilah yang diisyaratkan membunuh dengan alasan yang dibenarkan.

Dalam pengertian yang lebih eksklusif, yang mana mengarah kepada euthanasia pasif, sebenarnya dapat pula ditemukan dasarnya di dalam Al-Qur’an. Karena akan dianggap tindakan bunuh diri, dimana pasien meminta sendiri untuk mempercepat kematiannya dengan diberi obat yang bisa mempercepat kematiannya, keadaan yang demikian berarti berputus asa dan mengingkari rahmat Allah SWT, sebagaimana firmanNya dalam QS. An- Nisa ayat 29:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

”Dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah Maha Penyayang kepadamu.”

Nyawa merupakan barang titipan Allah SWT, oleh karenanya tidak boleh diabaikan apalagi untuk menghilangkan secara sengaja. Islam menghendaki setiap muslim untuk dapat selalu optimis sekalipun ditimpa suatu penyakit yang sangat berat.

Dalam pandangan Islam, euthanasia merupakan suatu keinginan dalam usaha mempercepat kematian akibat ketidakmampuan menahan penderitaan. Dengan kata lain, euthanasia merupakan suatu usaha untuk membantu seseorang yang sedang mengalami sakit atau penderitaan yang tidak mungkin disembuhkan untuk dapat mempercepat kematian dengan alasan membantu menghilangkan penderitaan yang kian dirasakan, padahal sama sekali tidak dapat mengakhiri penderitaannya.

Merupakan suatu keharusan demi menghindari terjadinya euthanasia, utamanya euthanasia aktif, umat Islam wajib berpegang teguh pada kepercayaannya yang memandang segala musibah, termasuk penderita sakit, sebagai ketentuan yang datang dari Allah SWT. Segala ujian itu hendaknya dihadapi dengan penuh kesabaran dan tawakal. Para dokter dan para media muslim juga wajib berpegang kepada kode etik kedokteran dan sumpah jabatannya.

Dan beberapa ulama memberikan suatu konsep tentang euthanasia secara khusus bagi penderita yang penyakitnya menular. Contohnya saja bagi penderita AIDS, mengisolasi penderita AIDS dipandang penyelesaian yang terbaik ketimbang harus dihilangkan nyawanya (di euthanasia). Dengan kata lain, sedapat mungkin euthanasia dapat dihindari, mengapa tidak dilakukan. Karena pepatah mengatakan dimana ada kemauan disitu pasti ada jalan. Kalau dokter sudah menyerah untuk mengobati pasiennya, maka lebih baik dikembalikan kepada keluarganya tanpa bermaksud untuk menghentikan bantuan kepada si pasien.

B. TRANSPLANTASI ORGAN

Transplantasi artinya pemindahan suatu jaringan atau organ manusia tertentu dari suatu tempat ke tempat lain pada tubuhnya sendiri atau tubuh orang lain dengan persyaratan dan kondisi tertentu. Syarat tersebut meliputi kecocokan organ dari donor dan penerima.

Dengan kata lain, Transplantasi atau donor organ merupakan pemindahan organ tubuh manusia yang masih memiliki daya hidup dan sehat untuk menggantikan organ tubuh yang tidak sehat dan tidak berfungsi dengan baik apabila diobati dengan teknik dan cara biasa, bahkan harapan hidup penderita hampir tidak ada lagi. Sedangkan resipien adalah orang yang akan menerima jaringan atau organ dari orang lain atau dari bagian lain dari tubuhnya sendiri.

Organ tubuh yang ditransplantasikan biasanya adalah organ vital seperti ginjal, jantung, dan mata. namun dalam perkembangannya organ-organ tubuh lainnya pun dapat ditransplantasikan untuk membantu orang yang sangat memerlukannya.

Menurut pasal 1 ayat 5 Undang-undang kesehatan, transplantasi organ adalah rangkaian tindakan medis untuk memindahkan organ dan atau jaringan tubuh manusia yang berasal dari tubuh orang lain atau tubuh sendiri dalam rangka pengobatan untuk menggantikan organ dan atau jaringan tubuh.

Pengertian lain mengenai transplantasi organ adalah berdasarkan UU No. 23 tahun 1992 tentang kesehatan, transplantasi adalah tindakan medis untuk memindahkan organ dan atau jaringan tubuh manusia yang berasal dari tubuh orang lain atau tubuh sendiri dalam rangka pengobatan untuk mengganti jaringan dan atau organ tubuh yang tidak berfungsi dengan baik.

Walaupun transplantasi ini belum dikenal di masa lalu, namun dilihat dari sisi fungsi dan manfaatnya, dapat dikategorikan sebagai *'life saving'*. Artinya, dengan dilakukannya transplantasi diharapkan bisa memperpanjang jangka waktu seseorang untuk bertahan dari penyakit yang dideritanya.

Untuk menimbang bagaimana hukum transplantasi organ dalam pandangan hukum Islam, perlu diketahui sebelumnya bahwa ada 3 tipe donor organ tubuh:

1. Donor dalam keadaan hidup sehat.

Dalam tipe ini perlu adanya seleksi yang cermat dan harus dilakukan *general check up* (pemeriksaan kesehatan yang lengkap menyeluruh), baik terhadap donor maupun terhadap resipien (penerima), demi menghindari kegagalan transplantasi yang disebabkan penolakan tubuh resipien dan sekaligus menghindari dan mencegah resiko bagi donor.

2. Donor dalam keadaan koma.

Apabila donor dalam keadaan koma atau diduga kuat akan segera meninggal, maka dalam pengambilan organ tubuh donor memerlukan alat kontrol dan penunjang kehidupan, misalnya dengan bantuan alat pernafasan khusus. Kemudian alat-alat penunjang kehidupan tersebut dicabut setelah selesai proses pengambilan organ tubuhnya.

3. Donor dalam keadaan meninggal.

Dalam tipe ini, organ tubuh yang akan dicangkokkan diambil ketika donor telah meninggal berdasarkan ketentuan medis dan yuridis, juga harus diperhatikan daya tahan organ yang akan diambil untuk transplantasi, apakah masih ada kemungkinan untuk bisa berfungsi bagi resipien

atau apakah sel-sel jaringannya telah mati, sehingga tidak berguna lagi bagi resipien.

Berdasarkan tiga tipe donor organ di atas, selanjutnya dijelaskan pandangan hukum Islam terhadap masing – masing tipe.

1. Hukum Transplantasi Organ Tubuh Donor dalam Keadaan Sehat

Apabila transplantasi organ tubuh diambil dari orang yang masih dalam keadaan hidup sehat, maka para ulama berpandangan bahwa hukumnya ‘Haram’, dengan alasan berikut:

- a. Firman Allah dalam Al Quran surah Al Baqarah ayat 195:

وَلَا تُلْفُؤْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

“Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri dalam kebinasaan”.

Ayat di atas mengingatkan agar manusia jangan gegabah dan ceroboh dalam melakukan sesuatu, namun tetap menimbang akibatnya yang kemungkinan bisa berakibat fatal bagi diri donor, walaupun perbuatan itu mempunyai tujuan kemanusiaan yang baik dan luhur.

Sebagai contoh, seseorang menyumbangkan sebuah ginjalnya atau matanya pada orang lain yang memerlukannya karena hubungan keluarga, teman atau karena berharap adanya imbalan dari orang yang memerlukan dengan alasan krisis ekonomi.

Dalam alasan yang terakhir ini, yaitu donor organ tubuh yang mengharap imbalan atau menjualnya, haram hukumnya, disebabkan karena organ tubuh manusia itu adalah milik Allah (*milk ikhtishash*), maka tidak boleh memperjualbelikannya. Manusia hanya berhak mempergunakannya, walaupun organ tubuh itu dari orang lain.

Orang yang mendonorkan organ tubuhnya pada waktu masih hidup sehat kepada orang lain,

akan menghadapi resiko ketidakwajaran, karena mustahil Allah menciptakan mata atau ginjal secara berpasangan kalau tidak ada hikmah dan manfaatnya bagi seorang manusia. Maka bila ginjal si donor tidak berfungsi lagi, maka ia sulit untuk ditolong kembali. Maka sama halnya, menghilangkan penyakit dari resipien dengan cara membuat penyakit baru bagi si donor. Hal ini tidak diperbolehkan karena dalam kaidah fiqh disebutkan:

الضَّرُّ لَا يُزَالُ بِالضَّرِّ

“Bahaya (kemudharatan) tidak boleh dihilangkan dengan bahaya (kemudharatan) lainnya”.

b. Kaidah Fiqhiyyah

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“Menghindari kerusakan/resiko, didahulukan dari/atas menarik kemaslahatan”.

Berkaitan transplantasi, seseorang harus lebih mengutamakan menjaga dirinya dari kebinasaan, daripada menolong orang lain dengan cara mengorbankan diri sendiri dan berakibat fatal, akhirnya ia tidak mampu melaksanakan tugas dan kewajibannya, terutama tugas kewajibannya dalam melaksanakan ibadah.

2. Hukum Transplantasi Organ Tubuh Donor Dalam Keadaan Koma

Melakukan transplantasi organ tubuh donor dalam keadaan koma, hukumnya tetap haram, walaupun menurut dokter, bahwa si donor itu akan segera meninggal, karena hal itu dapat mempercepat kematiannya dan mendahului kehendak Allah, hal tersebut dapat dikatakan ‘euthanasia’ atau mempercepat kematian.

Merupakan suatu tindakan yang tidak bermoral melakukan transplantasi atau mengambil organ tubuh dalam keadaan sekarat. Orang yang sehat seharusnya berusaha untuk menyembuhkan

orang yang sedang koma tersebut, meskipun menurut dokter, bahwa orang yang sudah koma tersebut sudah tidak ada harapan lagi untuk sembuh. Sebab ada juga orang yang dapat sembuh kembali walau itu hanya sebagian kecil, padahal menurut medis, pasien tersebut sudah tidak ada harapan untuk hidup.

Karenanya, mengambil organ tubuh donor dalam keadaan koma, tidak boleh menurut Islam dengan alasan sebagai berikut:

- a. Hadits Nabi, riwayat Malik dari ‘Amar bin Yahya, riwayat al-Hakim, al-Baihaqi dan al-Daruquthni dari Abu Sa’id al-Khudri dan riwayat Ibnu Majah dari Ibnu ‘Abbas dan ‘Ubadah bin al-Shamit:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

“Tidak boleh membuat mudharat pada diri sendiri dan tidak boleh pula membuat mudharat pada orang lain”.

Hadits ini menunjukkan bahwa mengambil organ tubuh orang dalam keadaan koma/sekarat haram hukumnya, karena dapat membuat mudharat kepada donor tersebut yang berakibat mempercepat kematiannya, yang disebut euthanasia.

- b. Manusia wajib berusaha untuk menyembuhkan penyakitnya demi mempertahankan hidupnya, karena hidup dan mati berada di tangan Allah.

Oleh karena itu, manusia tidak boleh mencabut nyawanya sendiri atau mempercepat kematian orang lain, meskipun hal itu dilakukan oleh dokter dengan maksud mengurangi atau menghilangkan penderitaan pasien.

3. Hukum Transplantasi Organ Tubuh Donor Dalam Keadaan Meninggal

Mengambil organ tubuh donor (jantung, mata atau ginjal) yang sudah meninggal secara yuridis dan

medis, hukumnya mubah, yaitu dibolehkan menurut pandangan Islam dengan syarat bahwa:

- a. Resipien (penerima sumbangan organ tubuh) dalam keadaan darurat yang mengancam jiwanya bila tidak dilakukan transplantasi itu, sedangkan ia sudah berobat secara optimal baik medis maupun non medis, tetapi tidak berhasil. Hal ini berdasarkan kaidah fiqih:

الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ

“Darurat akan membolehkan yang diharamkan”.

Juga berdasarkan kaidah fiqih lainnya:

الضَّرْرُ يُزَالُ

“Bahaya itu harus dihilangkan”.

- b. Pencangkokan itu cocok dengan organ resipien dan tidak akan menimbulkan komplikasi penyakit yang lebih gawat baginya dibandingkan dengan keadaan sebelumnya.
- c. Harus ada wasiat dari donor kepada ahli warisnya, untuk menyumbangkan organ tubuhnya bila ia meninggal, atau ada izin dari ahli warisnya.

Ketiga persyaratan yang disebutkan di atas sesuai dengan fatwa Majelis Ulama Indonesia tanggal 29 Juni 1987, bahwa dalam kondisi tidak ada pilihan lain yang lebih baik, maka pengambilan katup jantung orang yang telah meninggal untuk kepentingan orang yang masih hidup, dapat dibenarkan oleh hukum Islam dengan syarat ada izin dari yang bersangkutan (lewat wasiat sewaktu masih hidup) dan izin keluarga/ahli waris.

Fatwa MUI tersebut dikeluarkan setelah mendengar penjelasan langsung Dr. Tarmizi Hakim kepada UPF bedah jantung RS Jantung “Harapan Kita” tentang teknis pengambilan katup jantung serta hal-hal yang berhubungan dengannya di ruang

sidang MUI pada tanggal 16 Mei 1987. Komisi Fatwa sendiri mengadakan diskusi dan pembahasan tentang masalah tersebut beberapa kali dan terakhir pada tanggal 27 Juni 1987.

Adapun dalil-dalil yang dapat menjadi dasar dibolehkannya transplantasi organ tubuh, antara lain:

- a. Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah ayat 195

وَلَا تُفْسِدُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“... dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan. Dan berbuat baiklah karena Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik”.

Islam tidak membenarkan seseorang membiarkan dirinya dalam bahaya, tanpa berusaha mencari penyembuhan secara medis dan non medis, termasuk upaya transplantasi, yang memberi harapan untuk bisa bertahan hidup dan menjadi sehat kembali.

- b. Firman Allah dalam QS. Al-Maidah ayat 32:

وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

“Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah ia memelihara kehidupan manusia semuanya”.

Ayat tersebut menunjukkan bahwa tindakan kemanusiaan (seperti transplantasi) sangat dihargai oleh agama Islam, tentunya sesuai dengan syarat-syarat yang telah disebutkan di atas.

- c. Firman Allah dalam QS. Al-Maidah ayat 2

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

“Dan tolong-menolonglah kamu dalam kebaikan dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa”.

Menyumbangkan organ tubuh si mayit merupakan suatu perbuatan tolong-menolong dalam kebaikan, karena memberi manfaat bagi orang lain yang sangat memerlukannya.

Walaupun demikian, pada dasarnya, pekerjaan transplantasi dilarang oleh agama Islam, karena agama Islam memuliakan manusia berdasarkan surah al-Isra ayat 70,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.”

Selain itu, Islam juga mengajarkan untuk menghormati jasad manusia walaupun sudah menjadi mayat, berdasarkan hadits Rasulullah saw:

كَسْرُ عَظْمٍ الْمَيْتِ كَكْسْرِهِ حَيًّا

“Sesungguhnya memecahkan tulang mayat muslim, sama seperti memecahkan tulangnya sewaktu masih hidup”. (HR. Ahmad, Abu Daud, dan Ibnu Majah).

Namun, menurut Abdul Wahab al-Muhaimin; meskipun pekerjaan transplantasi itu diharamkan walau pada orang yang sudah meninggal, demi kemaslahatan karena membantu orang lain yang sangat membutuhkannya, maka hukumnya mubah/dibolehkan selama dalam pekerjaan transplantasi itu tidak ada unsur merusak tubuh mayat sebagai penghinaan kepadanya. Hal ini didasarkan pada kaidah fiqh:

إِذَا تَعَارَضَتْ مُفْسِدَتَانِ رُوعِيَّيْنِ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بَارِتْكَابٍ أَحْوَهُمَا

“Apabila bertemu dua hal yang mendatangkan mafsadah (kebinasaan), maka dipertahankan yang mendatangkan mudharat yang paling besar, dengan melakukan perbuatan yang paling ringan mudharatnya dari dua mudharat”.

d. Hadits Rasulullah:

تَدَاوُوا عِبَادَ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ أَهْرَمُ

“Berobatlah kamu hai hamba-hamba Allah, karena sesungguhnya Allah tidak meletakkan suatu penyakit kecuali dia juga telah meletakkan obat penyembuhnya, selain penyakit yang satu, yaitu penyakit tua”. (HR. Ahmad, Ibnu Hibban dan al-Hakim).

Oleh sebab itu, transplantasi sebagai upaya menghilangkan penyakit, hukumnya mubah, asalkan tidak melanggar norma ajaran Islam.

Dalam hadits lain, Rasulullah juga bersabda: *“Setiap penyakit ada obatnya, apabila obat itu tepat, maka penyakit itu akan sembuh atas izin Allah”.* (HR. Ahmad dan Muslim).

C. OPERASI BEDAH MAYAT

Secara etimologi bedah diartikan dengan pengobatan dengan jalan memotong bagian tubuh seseorang. Istilah bedah dalam bahasa Arab dikenal dengan *Al-Jirahah* yang berarti melukai, mengiris, atau operasi pembedahan.

Sedangkan secara terminologi, bedah mayat merupakan suatu penyelidikan atau pemeriksaan tubuh mayat, termasuk alat-alat organ tubuh dan susunannya pada bagian dalam. Setelah dilakukan pembedahan atau pelukaan, dengan tujuan menentukan sebab kematian seseorang, baik untuk kepentingan ilmu kedokteran maupun menjawab misteri suatu tindak kriminal.

Ditinjau dari aspek dan tujuannya bedah mayat dapat dibagi menjadi 3 kelompok yaitu:

Pertama: Bedah Mayat Pendidikan

Yaitu: pembedahan mayat dengan tujuan menerapkan teori yang diperoleh oleh mahasiswa kedokteran atau peserta didik kesehatan lainnya

sebagai bahan praktikum tentang ilmu viral tubuh manusia (anatomi).

Praktek yang dilakukan oleh Fakultas Kedokteran untuk mengetahui seluk-beluk organ tubuh manusia. Agar bisa mendeteksi organ tubuh yang tidak normal dan terserang penyakit untuk mengobatinya sedini mungkin atau tujuan lainnya seperti untuk mengetahui penyebab kematiannya seiring maraknya dunia kriminal saat ini, dengan membedah jasad manusia.

Dari hal di atas maka timbullah pertanyaan besar “Apakah hal ini dibolehkan menurut Syari’at atau tidak, bila yang dibedah adalah mayat muslim” karena praktek seperti ini hampir dilakukan di semua Fakultas Kedokteran.

Membedah mayat muslim untuk digunakan dalam pembelajaran ilmu kedokteran termasuk dalam masalah baru yang tidak ditemukan sebelumnya pada masa Rasulullah SAW.

Namun, Rasulullah telah menetapkan beberapa kaidah untuk menjawab permasalahan kontemporer seperti ini, diantaranya (Al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawaid wa Furu fiqh al-Syafi’i*: 2005):

أَنَّ الْمَصْلِحَتَيْنِ إِذَا تَعَارَضَتَا بِحَيْثُ لَمْ يُمْكِنِ الْجُمُوعُ بَيْنَهُمَا بِفِعْلِ الْجَمِيعِ،
فَيُؤْخَذُ بِأَعْلَاهُمَا، وَلَوْ أَدَّى إِلَى تَفْوِيتِ أَدْنَاهُمَا.

“Apabila berbenturan dua kemashlahatan, yang tidak mungkin untuk dilakukan keduanya maka yang dilakukan yang paling banyak mashlahatnya, walaupun mengakibatkan hilangnya kemashlahatan yang lebih kecil.:

أَنَّ الْمَفَاسِدَ إِذَا تَعَارَضَتْ بِحَيْثُ لَا بُدَّ مِنْ وُقُوعِ الْمَكْلُوفِ فِي بَعْضِهَا،
فَيَرْتَكَبُ الْمَكْلُوفُ أَدْنَى الْمَفَاسِدِ وَأَقْلَاهَا، وَيُدْفَعُ أَعْلَاهَا وَأَفْوَاهَا.

“Apabila berbenturan dua mafsadat, dimana tidak memungkinkan lepas dari keduanya, maka dilakukan yang paling ringan mafsadatnya.”

Untuk itu, jika dirasa kemashlahatan dari bedah mayat untuk pendidikan lebih besar dari kemudharatan yang ditimbulkan, maka ianya boleh dilakukan.

Kedua: Bedah Mayat Keilmuan

Yaitu: pembedahan yang dilakukan terhadap mayat yang meninggal di rumah sakit, setelah mendapat perawatan yang cukup dari para dokter.

Bedah mayat ini biasanya dilakukan dengan tujuan untuk mengetahui secara umum atau secara mendalam.

Dengan melakukan bedah mayat ini, seorang dokter dapat mengetahui penyakit yang menyebabkan kematian jenazah tersebut, sehingga kalau memang itu suatu wabah dan dikhawatirkan akan menyebar bisa segera diambil tindakan preventif, demi kemashlahatan.

Ketiga: Bedah Mayat Kehakiman

Yaitu: bedah mayat yang bertujuan mencari kebenaran hukum dari suatu peristiwa yang terjadi, seperti dugaan pembunuhan, bunuh diri atau kecelakaan.

Bedah mayat semacam ini biasanya dilakukan atas permintaan pihak kepolisian atau kehakiman untuk memastikan sebab kematian seseorang. Misalnya, karena tindak pidana kriminal atau kematian alamiah melalui visum dokter kehakiman (*visum et reperthum*) biasanya akan diperoleh penyebab sebenarnya, dan hasil visum ini akan mempengaruhi keputusan hakim dalam menentukan hukuman yang akan dijatuhkan.

Jika sebelum divisum telah diketahui pelakunya, maka visum ini berfungsi sebagai penguat atas dugaan yang terjadi. Akan tetapi, jika

tidak diketahui secara pasti pelakunya dan jika bukan karena kematian secara alamiah, maka bedah mayat ini merupakan alat bukti bahwa kematiannya bukan secara alamiah dengan dugaan pelakunya orang-orang tertentu.

Seorang hakim wajib memutuskan suatu perkara hukum secara benar dan adil diperlukan bukti-bukti yang sah dan akurat. Autopsi Forensik merupakan salah satu cara dan sarana untuk menemukan bukti.

Dalam Kajian Para ulama Fiqh, dikemukakan ada beberapa sebab yang mendorong dilakukan bedah mayat ini, yaitu:

(1) Untuk mengeluarkan janin.

Bila seorang ibu meninggal dunia, dalam keadaan hamil, dan bayi yang dikandungnya masih dalam keadaan hidup. Dalam hal ini para ulama berselisih dalam menentukan hukumnya, apakah harus dibedah perut ibu atau tidak?

- a. Imam Malik dan Ahmad mengatakan bahwa tidak boleh dibedah perut seorang ibu meskipun bayi yang dalam kandungannya masih hidup, namun dikeluarkan dengan cara diambil dari jalan Farji oleh tenaga medis.
- b. Imam Syafi'i dan Ibnu Hazm, serta sebagian ulama Malikiyah mengatakan bahwa dalam keadaan seperti itu dibedah perut ibu demi keselamatan bayi dalam kandungannya.
- c. Ulama Syafi'iyah menyatakan bahwa jika yang meninggal adalah seorang perempuan dan di dalam perutnya ditemukan janin yang masih hidup, maka perut perempuan itu dibedah dalam keadaan darurat, maka pembedahan ini boleh dilakukan kalau ada harapan janin itu untuk hidup atau berumur 6 bulan ke atas. Jika kurang dari

6 bulan tidak ada harapan untuk hidup, maka pembedahan itu haram dilakukan. Hal ini didasarkan sabda Nabi yang berbunyi:

ما أبيض للضرورة يُقدَّرُ بِقَدْرِهَا

“Sesuatu yang diperbolehkan karena, hanya boleh dilakukan sekedarnya saja.”

- d. Dalam Mazhab Maliki, perut mayat tidak boleh dibedah. Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah SAW yang mengatakan bahwa:

كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا

“Memecah tulang mayat sama haramnya dengan memecah tulang manusia yang hidup.” (H.R. Abu Daud dari Aisyah binti Abu Bakar). Seiring dengan kewajiban terhadap mayat, yakni memandikan, mengkafani, menyalatkan, dan menguburkan sebagai penghormatan bagi mayat.

- e. Ulama Mazhab Hanafi sependapat dengan Mazhab Syafi'i bahwa jika ada sesuatu yang bergerak, dan diduga yang bergerak itu adalah janin yang masih hidup, maka perut ibu boleh dibedah demi membela kehormatan yang masih hidup. Senada dengan pendapat ini menurut Syekh Yusuf ad-Dajwi (guru besar hukum Islam Mesir) mengatakan bahwa “bedah mayat itu merupakan darurat pada keadaan tertentu, seperti kematian yang diduga karena pembunuhan sehingga pembunuh sesungguhnya dapat diketahui.”

- (2) Untuk mengeluarkan benda berharga dalam perut mayat.

Dalam kitab fiqih, diantaranya kitab fiqih sebagian Mazhab Maliki dan umumnya Mazhab Syafi'i, disebutkan bahwa "apabila seseorang pada masa hidupnya sempat menelan uang logam (koin), maka ketika ia meninggal perutnya dibedah untuk mengeluarkan uang logam tersebut." Ukuran uang logam yang dikeluarkan tersebut lebih kurang bernilai $\frac{1}{4}$ dinar, atau 3 dirham (satu dinar = 4,5 gram emas, jadi $\frac{1}{4}$ dinar = 1,125 gram emas).

Nuruddin 'Itr (seorang ahli hadits dari Syria) mengatakan bahwa "jika sekedar mengeluarkan uang logam dari perut mayat dibolehkan, maka membedah mayat untuk mengetahui sebab kematiannya dan kepentingan ilmu kesehatan lebih diutamakan lagi, karena kepentingannya jauh lebih besar dari pada sekedar pembedahan untuk mengeluarkan uang logam yang tertelan itu."

Ketidakbolehan, sebagaimana yang tertuang dalam hadits riwayat Abu Daud di atas, merupakan keharaman secara umum tanpa ada tujuan yang bermanfaat. Akan tetapi, berdasarkan kebutuhan darurat, sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kepintaran pelaku kriminal untuk alibi dalam satu pembunuhan, maka secara medis perlu dilakukan pembedahan mayat, hal ini menurut Hasan M. Makhluf termasuk kepada kaidah fikih yang mengatakan

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

"Segala sesuatu yang membawa kesempurnaan yang wajib, maka hukumnya wajib pula."

(3) Menegakkan kepentingan umum

Walaupun saat ini sudah tersedia alat – alat kedokteran yang modern dan canggih, namun kadangkala tetap sulit untuk membuktikan sebab-sebab kematian seseorang dengan hanya penyelidikan dari luar tubuh mayat. Kesulitan tersebut, cukup menjadi alasan untuk membolehkan

membedah mayat sebagai bahan penyelidikan, karena sangat diperlukan dalam penegakkan hukum, dan sesuai dengan kaidah fiqhiyyah (Al-Suyuthi: 2005):

لَا حُرْمَةَ مَعَ الضَّرُورَةِ وَلَا كِرَاهَةَ مَعَ الْحَاجَةِ

“Tidak haram bila darurat dan tidak makruh karena hajat.”

- (4) Memperhatikan kepentingan pendidikan dan keilmuan.

Di antara ilmu dasar dalam pendidikan kedokteran ialah ilmu anatomi yang membahas tentang susunan tubuh manusia. Untuk membuktikan teori-teori dalam ilmu kedokteran tersebut, tentu dengan jalan praktek langsung terhadap manusia.

Otopsi menurut teori kedokteran atau bedah mayat, merupakan syarat yang amat penting bagi seorang calon dokter, dalam memanfaatkan ilmunya kelak.

Sekiranya mayat itu diperlukan sebagai sarana penelitian untuk mengembangkan ilmu kedokteran, maka menurut hukum Islam, hal ini dibolehkan, karena pengembangan ilmu kedokteran bertujuan untuk mensejahterakan umat manusia.

Pembedahan mayat tidak boleh dilakukan secara berulang-ulang, karena mayat hendaknya segera dikuburkan bukan untuk dipamerkan.

Sebagaimana sabda Rasulullah yang berbunyi: *“Percepatlah mengantar jenazah ke kuburnya. Bila dia seorang yang shaleh maka kebaikanlah yang kamu hantarkan kepadanya dan dia kebalikannya, maka sesuatu keburukan yang kamu tanggalkan dari beban lehernya.”* (HR. Bukhari).

Dari ulasan mengenai sebab yang mendorong dilakukannya bedah mayat diatas, dapat disimpulkan bahwa secara garis besar, ada dua pendapat dalam masalah hukum bedah mayat ini:

- (1) Pendapat pertama yang menyatakan semua jenis bedah mayat hukumnya haram. Kelompok ini berpegang pada hadits Aisyah r.a bahwa Rasulullah SAW bersabda:

كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا

“Sesungguhnya mematahkan tulang mayat itu sama (dosanya) dengan mematahkannya pada waktu hidupnya.” (HR Ahmad, Abu Daud, dan Ibnu Majah)

- (2) Pendapat kedua menyatakan bedah mayat itu hukumnya mubah (boleh). Kelompok ini berpegang pada argumentasi bahwa tujuan autopsi anatomis dan klinis sejalan dengan prinsip-prinsip yang ditetapkan Rasulullah SAW. Dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa seorang Arab Badui mendatangi Rasulullah SAW seraya bertanya, “Apakah kita harus berobat?” Rasulullah SAW menjawab,

تَدَاوُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ مَا أَنْزَلَ دَاءً إِلَّا وَأَنْزَلَ مَعَهُ دَوَاءً إِلَّا الْهَرْمَ

“Ya, hamba Allah. Berobatlah kamu, sesungguhnya Allah tidak menurunkan penyakit melainkan juga (menentukan) obatnya, kecuali untuk satu penyakit, yaitu penyakit tua.” (HR Abu Daud, Tirmidzi, dan Ahmad).

Rasulullah SAW memerintahkan berobat dari segala penyakit, berarti secara implisit (tersirat) kita diperintahkan melakukan penelitian untuk menentukan jenis-jenis penyakit dan cara pengobatannya. Otopsi anatomis dan klinis merupakan salah satu sarana penelitian untuk mengembangkan keahlian dalam bidang pengobatan.

Sedangkan tujuan otopsi forensik sejalan dengan prinsip Islam untuk menegakkan kebenaran dan keadilan dalam penetapan hukum.

Dalam literatur fikih kontemporer, ada dua model pendapat.

Pertama, pandangan mufti Mesir, Yusuf Ad-Dajwi, yang berkesimpulan bahwa praktek demikian itu boleh (*jawaz*).

Kedua, pendapat mufti Mesir yang lain, Muhammad Bukhet al-Mith'i, bahwa bedah jenazah hanya boleh untuk dua keperluan; mengambil harta orang, misalnya pertama, yang tersimpan di perut jenazah, dan menyelamatkan janin di perut ibunya yang meninggal. Bila untuk penelitian, katanya, tidak boleh (*'adam jawaz*).

Pandangan keduanya merupakan hasil takhrij atas kajian pada ulama klasik. Berupa bahasan tentang hukum bedah mayat pada dua kasus; mengambil harta dalam perut jenazah, ahli fikih mazhab Hanafi berpendapat boleh bila almarhum atau almahumah tidak meninggalkan harta yang dapat dijadikan ganti. Sebab hak manusia harus didahulukan di atas hak Allah.

Dalam mazhab Syafi'i, menurut pendapat yang masyhur, hal itu dapat dilakukan secara mutlak. Begitu pula pendapat Imam Sahnun al-Maliki. Sedangkan Ahmad bin Hanbal tidak membenarkan. Dalam kasus mengambil janin, ahli fikih mazhab Hanafi dan Syafi'i berpendapat mubah. Sedangkan mazhab Maliki dan Hambali melarang.

Adapun pangkal dari perbedaan pendapat ini perbedaan masing – masing dalam memahami hadist Nabi kepada penggali kubur agar tidak merusak tulang-belulang yang didapatkan dari kuburan.

Rasulullah bersabda:

كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا

“*Sesungguhnya mematahkan tulang mayat itu sama (dosanya) dengan mematahkannya pada waktu hidupnya.*” (HR Ahmad, Abu Daud, dan Ibnu Majah)

Pendapat yang melarang bedah perut jenazah berasal dari pemahaman hadits itu secara mutlak,

dalam kondisi apapun. Sedangkan alasan pendapat yang membolehkan adalah karena kondisi darurat, seperti menyelamatkan janin dan mengambil harta.

Syekh Abdul Majid Sulem, mufti Mesir yang lain, dalam bukunya “*al-Fatawa al-Islamiyah*”, berkomentar terhadap hadits tadi. Menurutnya, hadits itu berlaku bila tidak ada kemashlahatan lebih krusial (*mashlahah rajihah*). Bila ada kemashlahatan lebih krusial yang wajib dikuburkan.

Sejalan dengan fatwa Yusuf Ad-Dajwi di atas, Komisi Fatwa MUI, membuat keputusan dengan beberapa klausul (Mahmud Kamal, *Bedah Mayat dari Segi Hukum Islam*: 1991):

- (1) Hukum asal pengawetan jenazah adalah haram. Sebab jenazah manusia itu terhormat, sekalipun sudah meninggal. Orang yang hidup wajib memenuhi hak-hak jenazah. Salah satunya, menyelenggarakan jenazah dikuburkan.
- (2) Pengawetan jenazah untuk penelitian dibolehkan, tapi terbatas (*muqayyad*). Dengan ketentuan, penelitian itu bermanfaat untuk pengembangan keilmuan dan mendatangkan mashlahat lebih besar; memberikan perlindungan jiwa. Bukan untuk praktek semata.
- (3) Sebelum pengawetan, hak-hak jenazah muslim harus dipenuhi. Misalnya dimandikan, dikafani, dan disalati. Pengawetan jenazah untuk penelitian harus dilakukan dalam batas proporsional, hanya untuk penelitian. Jika penelitian telah selesai, jenazah harus segera dikuburkan sesuai dengan ketentuan syariat Islam.
- (4) Negara diminta membuat regulasi yang mengatur ketentuan dan mekanismenya.

Berangkat dari ulasan di atas, di masa kini sebahagian orang mendonorkan tubuhnya untuk

dijadikan objek otopsi penelitian di bidang kesehatan. Menyikapi fenomena ini, kaidah dalam Hukum Islam, segala sesuatu pada dasarnya diperbolehkan sampai ada dalil yang menyatakan terlarang.

Organ tubuh dalam hukum Islam menyangkut manusia hidup karena terkait dengan jiwa. Sejauh ini belum ada aturan tentang donasi tubuh manusia setelah meninggal, karena itu boleh dilakukan. Apalagi tujuan donasi adalah untuk menyelamatkan jiwa manusia. Hal ini dihargai dan dinilai sebagai amal jariah.

Izin penggunaan mayat bisa diberikan oleh pemilik saat masih hidup atau izin keluarga jika telah meninggal. Untuk mayat yang tidak teridentifikasi, izin diberikan oleh pemerintah.

Selain itu, tidak perlu ada kekhawatiran jika mendonorkan tubuh maka tubuh menjadi tidak lengkap saat menghadap Tuhan.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia di atas sejalan dengan Fatwa Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syara' Kementerian Kesehatan No 4/1955, yang menyatakan bedah mayat hukumnya mubah (tidak diharamkan dan tidak diharamkan).

Dalam Fatwa No 5/1957 dijelaskan tata cara penggunaan mayat untuk kepentingan pendidikan. Selain itu, ada Peraturan Pemerintah No 18/1981 tentang Bedah Mayat Klinis dan Bedah Mayat Anatomis serta Transplantasi Alat dan atau Jaringan Tubuh Manusia (ATK). (Mahmud Kamal: 1991).

D. KLONING MANUSIA

Kloning menurut bahasa adalah berasal dari bahasa Yunani, yaitu *clone*, atau klon yang berarti kumpulan sel turunan dari sel induk tunggal dengan reproduksi aseksual. Sedangkan menurut istilah, Kloning adalah teknik membuat keturunan dengan

kode genetik yang sama dengan sel induknya tanpa diawali proses pembuahan sel telur atau sperma tapi diambil dari inti sebuah sel pada makhluk hidup tertentu baik berupa tumbuhan, hewan maupun manusia.

Kloning merupakan salah satu pencapaian teknologi yang sangat fenomenal dalam kajian genetika. Dalam perkembangannya, kloning terdiri dari beberapa macam, antara lain:

(1) Kloning pada tumbuhan

Kloning pada tumbuhan dilakukan dengan mencangkok atau menstek tanaman untuk mendapatkan tanaman yang memiliki sifat persis sama dengan induknya.

(2) Kloning pada hewan

Kloning pada hewan pertama kali dicoba pada tahun 1950-an pada hewan katak, tikus, kera dan bison juga pada domba, dan dalam kelanjutannya proses yang berhasil hanyalah percobaan Kloning pada domba.

Awal mula proses pengkloningan domba dilakukan dengan mengambil inti sel dari tubuh domba, yaitu dari payudara atau ambingnya, lalu sifat khusus yang berhubungan dengan fungsi ambing ini dihilangkan, kemudian inti sel tersebut dimasukkan ke dalam lapisan sel telur domba, setelah inti selnya dibuang kemudian ditanamkan kedalam rahim domba agar memperbanyak diri, berkembang berubah menjadi janin dan akhirnya di hasilkan bayi domba. Pada akhirnya domba ini mempunyai kode genetik yang sama dengan domba pertama yang menjadi sumber pengambilan sel ambing.

(3) Kloning pada embrio

Kloning embrio terjadi pada sel embrio yang berasal dari rahim istri yang terbentuk dari

pertemuan antara sel sperma suaminya dengan sel telurnya, lalu sel embrio itu dibagi dengan satu teknik perbanyakan menjadi beberapa sel embrio yang berpotensi untuk membelah dan berkembang.

Kemudian sel-sel embrio itu dipisahkan agar masing-masing menjadi embrio tersendiri yang persis sama dengan sel embrio pertama yang menjadi sumber pengambilan sel.

Selanjutnya sel-sel embrio itu dapat ditanamkan dalam rahim perempuan asing (bukan isteri), atau dalam rahim isteri kedua dari suami bagi isteri pertama pemilik sel telur yang telah dibuahi tadi. Yang selanjutnya akan menghasilkan lebih dari satu sel embrio yang sama dengan embrio yang sudah ada. Lalu akan terlahir anak kembar yang terjadi melalui proses Kloning embrio ini dengan kode genetik yang sama dengan embrio pertama yang menjadi sumber Kloning.

(4) Kloning pada manusia

Kloning pada manusia terdapat dua cara.

Pertama, Kloning manusia dapat berlangsung dengan adanya laki-laki dan perempuan dalam prosesnya. Proses ini dilaksanakan dengan mengambil sel dari tubuh laki-laki, lalu inti selnya diambil, lalu digabungkan dengan sel telur perempuan yang telah dibuang inti selnya. Sel telur ini, setelah bergabung dengan inti sel tubuh laki-laki, lalu ditransfer ke dalam rahim seorang perempuan agar dapat memperbanyak diri, berkembang, berubah menjadi janin, dan akhirnya dilahirkan sebagai bayi. Bayi ini merupakan keturunan dengan kode genetik yang sama dengan laki-laki yang menjadi sumber pengambilan sel tubuh.

Kedua, Kloning manusia dapat pula berlangsung di antara perempuan saja tanpa memerlukan kehadiran laki-laki. Proses ini dilaksanakan dengan mengambil sel dari tubuh

seorang perempuan, kemudian inti selnya diambil dan digabungkan dengan sel telur perempuan yang telah dibuang inti selnya. Sel telur ini, setelah bergabung dengan inti sel tubuh perempuan, lalu ditransfer ke dalam rahim perempuan agar memperbanyak diri, berkembang, berubah menjadi janin, dan akhirnya dilahirkan sebagai bayi. Bayi yang dilahirkan merupakan keturunan dengan kode genetik yang sama dengan perempuan yang menjadi sumber pengambilan sel tubuh. Hal tersebut mirip dengan apa yang telah berhasil dilakukan pada hewan domba.

Adapun pewarisan sifat yang terjadi dalam proses Kloning, sifat-sifat yang diturunkan hanya berasal dari orang yang menjadi sumber pengambilan sel tubuh, baik laki-laki maupun perempuan. Dan anak yang dihasilkan akan memiliki ciri yang sama dengan induknya dalam hal penampilan fisiknya, seperti tinggi dan lebar badan serta warna kulit, dan juga dalam hal potensi-potensi akal dan kejiwaan yang bersifat asli. Dengan kata lain, anak tersebut akan mewarisi seluruh ciri-ciri yang bersifat asli dari induknya.

Sedangkan ciri-ciri yang diperoleh melalui hasil usaha, tidaklah dapat diwariskan. Jika misalnya sel diambil dari seorang ulama yang faqih, atau mujtahid besar, atau dokter yang ahli, maka tidak berarti si anak akan mewarisi ciri-ciri tersebut, sebab ciri-ciri ini merupakan hasil usaha, bukan sifat asli.

Sebagaimana kasus – kasus kontemporer lainnya, teknologi kloning ini tidak lepas dari kemashlahatan dan kemudharatan. Walaupun sifatnya kontroversial, tetap ada kemashlahatan dan kemanfaatan dari kloning ini.

Adapun kemashlahatan dari Kloning, diantaranya adalah:

- (1) Kloning pada tanaman dan hewan adalah untuk memperbaiki kualitas tanaman dan hewan, meningkatkan produktivitasnya.
- (2) Mencari obat alami bagi banyak penyakit manusia, terutama penyakit-penyakit kronis, guna menggantikan obat-obatan kimiawi yang dapat menimbulkan efek samping terhadap kesehatan manusia.
- (3) Untuk memperoleh hormon pertumbuhan, insulin, interferon, vaksin, terapi gen dan diagnosis penyakit genetic.

Walaupun demikian, kloning ini tidak lepas pula dari beragam kemudharatan dan resiko, antara lain:

- (1) Kloning pada manusia akan menghilangkan nasab.
- (2) Kloning pada perempuan saja tidak akan mempunyai ayah.
- (3) Menyulitkan pelaksanaan beragam hukum syara'. Seperti, hukum pernikahan, nasab, nafkah, waris, hubungan kemahraman, hubungan 'ashabah, dan lain-lain.

Berdasarkan pertimbangan kemashlahatan dan kemudharatan di atas, dapat disimpulkan bahwa hukum Kloning pada tumbuhan dan hewan tidak dilarang untuk dilakukan dan termasuk aktivitas yang mubah hukumnya.

Karenanya, memanfaatkan tanaman dan hewan dalam proses Kloning guna mencari obat yang dapat menyembuhkan berbagai penyakit manusia, khususnya yang kronis, adalah kegiatan yang dibolehkan Islam, bahkan hukumnya sunnah (mandub), sebab berobat hukumnya sunnah.

Begitu pula memproduksi berbagai obat-obatan untuk kepentingan pengobatan hukumnya juga sunnah. Imam Ahmad telah meriwayatkan hadits dari Anas RA yang telah berkata, bahwa

Rasulullah SAW berkata: “*Sesungguhnya Allah Azza Wa Jalla setiap kali menciptakan penyakit, Dia menciptakan pula obatnya. Maka berobatlah kalian!*”

Imam Abu Dawud dan Ibnu Majah meriwayatkan dari Usamah bin Syuraik RA, yang berkata: “Aku pernah bersama Nabi, lalu datanglah orang-orang Arab Badui. Mereka berkata, “*Wahai Rasulullah, bolehkah kami berobat?*”

Maka Nabi SAW menjawab:

نَعَمْ، تَدَاوُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ مَا أَنْزَلَ دَاءً إِلَّا وَأَنْزَلَ مَعَهُ دَوَاءً

“*Ya. Hai hamba-hamba Allah, berobatlah kalian, sebab sesungguhnya Allah Azza wa Jalla tidaklah menciptakan penyakit kecuali menciptakan pula obat baginya...*”

Oleh karena itu, dibolehkan memanfaatkan proses Kloning untuk memperbaiki kualitas tanaman dan mempertinggi produktivitasnya, atau untuk memperbaiki kualitas hewan seperti sapi, domba, onta, kuda, dan sebagainya.

Sebagaimana dibolehkan pula memanfaatkan proses Kloning untuk mempertinggi produktivitas hewan-hewan tersebut dan mengembangbiakannya, ataupun untuk mencari obat bagi berbagai penyakit manusia, terutama penyakit-penyakit yang kronis. Demikianlah hukum syara' untuk Kloning tanaman dan hewan.

Syeikh Yusuf al-Qardhawi (1429 H, vol 3: 524 – 525) menambahkan bahwa kebolehan kloning pada tumbuhan dan hewan haruslah memenuhi syarat – syarat berikut:

- (1) Harus dapat dipastikan bahwa kloning kepada hewan dan tumbuhan ini benar – benar memberikan kemanfaatan kepada manusia, bukan sekedar dugaan dan perkiraan semata.
- (2) Harus dipastikan bahwa resiko dan bahaya yang ditimbulkan dari kloning ini tidak lebih besar dari kemashlahatan yang dapat

diperoleh dari kloning. Terlebih lagi masa kini, sebagian ahli menyebutkan tumbuhan hasil rekayasa genetik berbahaya jika dikonsumsi manusia jangka panjang.

- (3) Kloning yang dilakukan terhadap hewan tidak menyiksa dan membahayakannya, walaupun untuk jangka panjang. Karena menyiksa dan membahayakan hewan hukumnya haram dalam Islam.

Sedangkan kloning pada manusia, maka para ulama menyatakan keharamannya menurut hukum Islam dan tidak boleh dilakukan.

Adapun dalil dan argumentasi yang dijadikan pegangan oleh para ulama atas keharaman kloning sebagai berikut:

- (1) Praktek kloning terhadap manusia belum terbukti aman, karena persentasi kegagalan dan kesalahan sangat besar di dalamnya. Jika eksperimen yang dilakukan terhadap domba dolli saja membutuhkan lebih dari 300 kali percobaan dan hanya sekali yang berhasil, maka untuk mempraktekkannya pada manusia akan mengakibatkan jatuhnya banyak korban yang menjadi cacat bahkan berpotensi meninggal dunia. (al-Qahthani, 1424 H: 692-693)
- (2) Anak-anak yang wujud dari hasil proses Kloning dihasilkan melalui cara yang tidak alami. Padahal justru cara alami itulah yang telah ditetapkan oleh Allah untuk manusia dan dijadikan-Nya sebagai *sunnatullah* untuk menghasilkan anak-anak dan keturunan. Allah SWT berfirman :

وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ

“dan Bahwasanya Dialah yang menciptakan berpasang-pasangan laki-laki dan perempuan,

dari air mani apabila dipancarkan.” (QS. An Najm: 45-46)

Allah SWT juga berfirman:

أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَحَلَقَ فَسَوَّىٰ

“Bukankah dia dahulu setetes mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim), kemudian mani itu menjadi segumpal darah, lalu Allah menciptakannya, dan menyempurnakannya.” (QS. Al-Qiyamah: 37-38)

- (3) Anak – anak yang lahir dari kloning memiliki sifat – sifat genetika yang sama. Hal ini jelas bertentangan dengan kaedah keragaman yang dijadikan Allah sebagai dasar penciptaan manusia. Perhatikan firman Allah dalam QS. Faathir ayat 27-28:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَابِيٌّ سُودٌ. وَمِنَ النَّاسِ وَالْذَوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ

“Tidakkah kamu melihat bahwasanya Allah menurunkan hujan dari langit lalu Kami hasilkan dengan hujan itu buah-buahan yang beraneka macam jenisnya. dan di antara gunung-gunung itu ada garis-garis putih dan merah yang beraneka macam warnanya dan ada (pula) yang hitam pekat. dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.”

Kloning bertentangan dengan keragaman, karena hasil kloning ibarat hasil fotocopy, yang kesemuanya sama. Hal ini jelas berdampak negatif baik dalam aspek sosial maupun kehidupan individu.

- (4) Anak-anak produk Kloning dari perempuan saja (tanpa adanya laki-laki), tidak akan mempunyai ayah. Dan anak produk Kloning tersebut jika dihasilkan dari proses pemindahan sel telur, yang telah digabungkan dengan inti sel tubuh, ke dalam rahim perempuan yang bukan pemilik sel telur, tidak pula akan mempunyai ibu. Sebab rahim perempuan yang menjadi tempat pemindahan sel telur tersebut hanya menjadi penampung, tidak lebih. Ini merupakan tindakan menyalakan manusia, sebab dalam kondisi ini tidak terdapat ibu dan ayah. Hal ini bertentangan dengan firman Allah SWT :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan...” (QS. Al Hujuraat: 13)

Bukan hanya itu, terjadi ketidakjelasan dalam mengidentifikasi hasil kloning dengan aslinya, apakah hubungan ayah – ibu dengan anak? Atau hubungan antar saudara kembar? Ataukah dianggap satu pribadi yang sama?

- (5) Kloning manusia akan menghilangkan nasab (garis keturunan). Padahal Islam telah mewajibkan pemeliharaan nasab. Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas RA, yang mengatakan bahwa Rasulullah SAW telah bersabda: *“Siapa saja yang menghubungkan nasab kepada orang yang bukan ayahnya, atau (seorang budak) bertuan (loyal/taat)*

kepada selain tuannya, maka dia akan mendapat laknat dari Allah, para malaikat, dan seluruh manusia.” (HR. Ibnu Majah)

- (6) Jika kloning kemudian dijadikan sarana pengembang biakan manusia, maka akan menimbulkan problem, seseorang tidak menemukan pasangan yang dengannya ia merasakan ketenangan sesuai dengan sunnatullah tiap makhluk diciptakan berpasangan. Hal ini jelas berpengaruh buruk terhadap kejiwaan manusia.

Berdasarkan dalil-dalil itulah proses Kloning manusia diharamkan menurut hukum Islam dan tidak boleh dilaksanakan.

Sejalan dengan ulasan di atas, Musyawarah Nasional VI Majelis Ulama Indonesia yang diselenggarakan pada tanggal 23-27 Rabi'ul Akhir 1421 H. / 25-29 Juli 2000 M dan membahas tentang Kloning, memutuskan bahwa kloning terhadap manusia dengan cara bagaimanapun yang berakibat pada pelipatgandaan manusia hukumnya adalah haram. Sedangkan kloning terhadap tumbuh-tumbuhan dan hewan hukumnya boleh (mubah) sepanjang dilakukan demi kemaslahatan dan/atau untuk menghindarkakemudaratatan (hal-hal negatif).

Selain itu, MUI juga mewajibkan kepada semua pihak terkait untuk tidak melakukan atau mengizinkan eksperimen atau praktek kloning terhadap manusia.

E. TRANSFUSI DARAH

Manusia merupakan makhluk sosial yang saling menolong manusia lainnya, apalagi jika itu terkait dengan masalah nyawa. Tentunya, hal itu dilakukan sesuai dengan kemampuan dan tidak merugikan pihak manapun.

Tranfusi darah merupakan salah satu wujud kepedulian kepada sesama manusia. Secara sosiologis, masyarakat telah lazim melakukan donor darah untuk kepentingan pelaksanaan transfusi, baik secara sukarela maupun dengan menjual kepada yang membutuhkannya.

Darah adalah sebagian cairan tubuh yang terdiri dari cairan plasma, sel-sel, faktor pembekuan darah antibodi dan zat cairnya (Buletin Transfusi Darah No. 155, Juli 1987: 20). Darah juga bukan sekedar benda cair yang berwarna merah tetapi juga merupakan serangkaian susunan benda yang hidup.

Sedangkan kata transfusi artinya mengeluarkan darah dari pembuluh balik atau pembuluh nadi seseorang manusia ke dalam pembuluh balik seseorang yang lain. (Buletin Transfusi Darah No. 155, Juli 1987: 22).

Masalah transfusi darah adalah masalah baru dalam hukum Islam, karena tidak ditemukan hukumnya dalam fiqh pada masa-masa pembentukan hukum Islam. Al-Qur'an dan Hadits pun sebagai sumber hukum Islam, tidak menyebutkan hukumnya.

Tranfusi darah membantu cara-cara pengobatan yang sudah ada, namun perlu diperhatikan bahwa transfusi darah itu bukanlah pekerjaan yang bebas resiko.

Tercatat bahwa transfusi darah telah dilakukan kira-kira ratusan tahun yang lalu (abad ke 18), dimana pada masa itu pengetahuan tentang fisiologi dan sirkulasi darah yang dirintis oleh William Harvey masih sangat sempit sekali. Dalam kondisi itu umumnya transfusi banyak mengalami kegagalan.

Dr. Karl Landsteiner pada tahun 1900 mengumumkan penemuannya tentang golongan darah manusia, setelah ditemukan golongan darah manusia ini kecelakaan akibat transfusi tidak lagi membahayakan, tetapi sebaliknya banyak menolong

jiwa manusia dari ancaman kematian karena kehilangan darah.

Dewasa ini, Transfusi darah dilakukan dengan tujuan sebagai berikut (Elelynr C. Pearceh, *Anatomi dan Fisiologis Untuk Paramedis*, 1979: 136):

- (1) Meningkatkan kemampuan darah dalam mengangkut oksigen (transfusi darah dapat meningkatkan kadar Hb dalam darah, fungsi dari Hb adalah mengangkut oksigen),
- (2) Memperbaiki volume darah tubuh,
- (3) Memperbaiki kekebalan dalam tubuh, pemberian transfusi darah dapat meningkatkan sistem kekebalan tubuh, hal ini karena dalam darah mempunyai komponen leukosit yang berperan sebagai makrofag (pemakan antigen atau zat asing),
- (4) Memperbaiki masalah pembekuan. Pemberian transfusi dapat meningkatkan fungsi trombosit yang berperan penting dalam pembekuan darah, sehingga dapat mencegah terjadinya perdarahan,
- (5) Untuk menolong jiwa penderita berbagai penyakit penderita yang memerlukan pembedahan dan penderita perdarahan dan atau kurang darah (anemia),
- (6) Untuk mencegah kondisi penderita,
- (7) Untuk menjaga rasa sosial sesama manusia.

Selain bermanfaat bagi si penerima donor, ternyata mendonorkan darah juga memiliki banyak manfaat bagi si pendonor. Saat mendonorkan darah, maka tubuh akan bereaksi langsung dengan membuat penggantinya. Jadi, tubuh tidak akan mengalami kekurangan darah.

Selain membuat tubuh memproduksi darah-darah baru, ada lima manfaat kesehatan lain yang bisa dirasakan (Fitri Lestari, Dkk, *Transfusi Darah Dalam Pandangan Islam*, 2016):

- (1) Menjaga kesehatan jantung. Tingginya kadar zat besi dalam darah akan membuat seseorang menjadi lebih rentan terhadap penyakit jantung. Zat besi yang berlebihan di dalam darah bisa menyebabkan oksidasi kolesterol. Produk oksidasi tersebut akan menumpuk pada dinding arteri dan ini sama dengan memperbesar peluang terkena serangan jantung dan stroke. Saat rutin mendonorkan darah maka jumlah zat besi dalam darah bisa lebih stabil. Ini artinya menurunkan risiko penyakit jantung,
- (2) Meningkatkan produksi sel darah merah. Donor darah juga akan membantu tubuh mengurangi jumlah sel darah merah dalam darah. Tak perlu panik dengan berkurangnya sel darah merah, karena sumsum tulang belakang akan segera mengisi ulang sel darah merah yang telah hilang. Hasilnya, sebagai pendonor akan mendapatkan pasokan darah baru setiap kali kita mendonorkan darah. Oleh karena itu, donor darah menjadi langkah yang baik untuk menstimulasi pembuatan darah baru,
- (3) Membantu penurunan berat tubuh. Menjadi donor darah adalah salah satu metode diet dan pembakaran kalori yang ampuh. Sebab dengan memberikan sekitar 450 ml darah, akan membantu proses pembakaran kalori kira-kira 650. Itu adalah jumlah kalori yang banyak untuk membuat pinggang ramping,
- (4) Mendapatkan kesehatan psikologis. Menyumbangkan hal yang tidak ternilai harganya kepada yang membutuhkan akan membuat kita merasakan kepuasan psikologis. Sebuah penelitian menemukan, orang usia lanjut yang rutin menjadi pendonor

darah akan merasakan tetap berenergi dan bugar,

- (5) Mendeteksi penyakit serius. Setiap kali ingin mendonorkan darah, prosedur standarnya adalah darah akan diperiksa dari berbagai macam penyakit seperti HIV, hepatitis B, hepatitis C, sifilis, dan malaria. Bagi yang menerima donor darah, ini adalah informasi penting untuk mengantisipasi penularan penyakit melalui transfusi darah. Sedangkan untuk kita, ini adalah “rambu peringatan” yang baik agar kita lebih perhatian terhadap kondisi kesehatan kita sendiri.

Dalam hukum Islam, pada dasarnya darah yang dikeluarkan dari tubuh manusia termasuk dalam kategori *najis mutawasithah*. Karenanya, darah tersebut hukumnya haram untuk dimakan dan dimanfaatkan, sebagaimana Firman Allah dalam QS. Al-Maidah ayat 3:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَّمُ وَالْحَمُّ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

“...Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah,..”

Ayat di atas pada dasarnya melarang memakan maupun mempergunakan darah, baik secara langsung ataupun tidak. Akan tetapi, apabila darah merupakan satu-satunya jalan untuk menyelamatkan jiwa seseorang yang kehabisan darah, maka mempergunakan darah dibolehkan dengan jalan transfusi. Bahkan melaksanakan transfusi darah dianjurkan demi kesehatan jiwa manusia, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Maidah ayat 32:

وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

“... Dan Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, Maka seolah-olah Dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya...”

Yang demikian itu sesuai pula dengan tujuan syariat Islam, yaitu bahwa sesungguhnya syariat Islam itu baik dan dasarnya ialah hikmah dan kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Kemaslahatan yang terkandung dalam mempergunakan darah dalam transfusi darah adalah untuk menjaga keselamatan jiwa seseorang yang merupakan hajat manusia dalam keadaan darurat, karena tidak ada bahan lain yang dapat dipergunakan untuk menyelamatkan jiwanya. Maka, dalam hal ini najis seperti darah pun boleh dipergunakan untuk mempertahankan kehidupan. Misalnya seseorang yang menderita kekurangan darah karena kecelakaan, maka dalam hal ini diperbolehkan menerima darah dari orang lain.

Hal tersebut sangat dibutuhkan (dihajatkan) untuk menolong seseorang yang keadaannya darurat, sebagaimana keterangan Qaidah Fiqhiyah:

الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنَزِلَةَ الضَّرُورَةِ عُمُومًا وَخُصُوصًا

“Perkara hajat (kebutuhan) menempati posisi darurat (dalam menetapkan hukum Islam), baik yang bersifat umum maupun yang khusus.”

لَا حُرْمَةَ مَعَ الضَّرُورَةِ وَلَا كَرَاهَةَ مَعَ الْحَاجَةِ

“Tidak ada yang haram bila berhadapan dengan keadaan darurat, dan tidak ada yang makruh bila berhadapan dengan hajat (kebutuhan).”

Maksud yang terkandung dalam kedua kaidah tersebut menunjukkan bahwa Islam membolehkan hal-hal yang makruh dan yang haram bila berhadapan dengan hajat dan darurat. Dengan demikian transfusi darah untuk menyelamatkan seorang pasien dibolehkan karena hajat dan keadaan darurat.

Kebolehan mempergunakan darah dalam transfusi dapat dipakai sebagai alasan untuk mempergunakannya kepada yang lain, kecuali apabila ada dalil yang menunjukkan kebolehannya.

Hukum Islam melarang hal yang demikian, karena dalam hal ini darah hanya dibutuhkan untuk ditransfer kepada pasien yang membutuhkannya saja, sesuai dengan kaidah Fiqhiyah:

مَا أُيِّحَتْ لِلضَّرُورَةِ تُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا

“Sesuatu yang dibolehkan karena darurat dibolehkan hanya sekedar menghilangkan kedharuratan itu.”

Memang dalam Islam membolehkan memakan darah binatang bila betul-betul dalam keadaan darurat, sebagaimana keterangan dalam QS. Al-Baqarah ayat 173 sebagai berikut:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحُمَ الْجُنَازِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لَعِبَرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Baqarah: 173)”

Ayat di atas menunjukkan bahwa bangkai, darah, daging babi dan binatang yang ketika disembelih disebut nama selain nama Allah, adalah haram dimakan. Akan tetapi apabila dalam keadaan terpaksa dan tidak melampaui batas, maka boleh dimakan dan tidak berdosa bagi yang memakannya.

Sesungguhnya Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran dalam melaksanakan ajaran-ajaran agama. Maka penyimpangan terhadap hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh nash dalam keadaan terpaksa dapat

dibenarkan, asal tidak melampaui batas. Keadaan keterpaksaan dalam darurat tersebut bersifat sementara, tidak permanen. Ini hanya berlaku selama dalam keadaan darurat.

Dapat disimpulkan, transfusi darah menurut hukum Islam dibolehkan dengan ketentuan apabila sesuai kebutuhan, tapi harus dengan syarat-syarat bahwa keadaan pasien sangat membutuhkan pertolongan darah untuk mempertahankan nyawanya (keadaan darurat), karena tidak dijumpai benda lain yang halal untuk menggantikan kedudukan darah sebagai obat, keadaan darurat tersebut berdasarkan pertimbangan ahli media (dokter) dalam bidang yang khusus untuk itu bukan untuk selainnya, bahwa kadar transfusi darah yang dimaksudkan tidak melebihi dan kebutuhan minimal sekedar menghilangkan darurat. Maka jika transfusi darah dilakukan dengan cara bersenang-senang karena sesuatu tujuan tanpa didukung oleh unsur-unsur darurat dan melebihi dan kadarnya, hukumnya tetap terlarang yaitu haram.

Bab VI
KASUS – KASUS FIQH KONTEMPORER
DALAM BIDANG KEMASYARAKATAN

- ❖ Memboikot Produk Non Muslim
- ❖ Merayakan Hari Ibu
- ❖ Non Muslim Masuk Masjid
- ❖ Berpartisipasi dalam Pemerintahan Non Islam
- ❖ Partisipasi Politik Wanita



BAB VI

KASUS – KASUS FIQH KONTEMPORER DALAM BIDANG KEMASYARAKATAN

A. MEMBOIKOT PRODUK NON MUSLIM

Dewasa ini, seruan boikot produk Israel dan Amerika Serikat terus dikampanyekan keras-keras oleh para aktivis anti Israel di berbagai belahan dunia. Ulama asal Mesir, Dr. Yusuf Qaradawi, pernah mengeluarkan fatwa haram bagi orang Islam membeli produk-produk Israel.

Menurutnya setiap uang yang dibelanjakan untuk membeli produk Amerika atau Israel akan dengan cepat menjadi peluru-peluru yang membunuh anak-anak Palestina. Dr. Yusuf Qaradawi menyatakan bahwa “untuk alasan ini, menjadi sebuah kewajiban agar tidak menolong mereka (Israel dan Amerika) dengan membeli produknya. Membeli barang mereka berarti mendukung tirani, penindasan, dan agresi.”

Kata Boikot merupakan kata serapan dari bahasa Inggris *boycott* yang mulai digunakan sejak "Perang Tanah" di Irlandia pada sekitar tahun 1880 dan berasal dari nama Charles Boycott, seorang agen lahan (estate agent) untuk tuan tanah Earl Erne.

Sedangkan boikot sendiri adalah tindakan untuk tidak menggunakan, membeli, atau berurusan dengan seseorang atau suatu organisasi sebagai wujud protes atau sebagai suatu bentuk pemaksaan.

Pengertian lain yang juga hampir sama memboikot adalah bersama-sama menolak untuk bergaul (berurusan dagang, berbicara, ikut serta, dan sebagainya).

Yang dimaksud produk Israel disini adalah produk-produk yang diproduksi atau dikeluarkan dari perusahaan orang-orang Yahudi atau Israel. Produk Amerika dan Israel telah menguasai pasar dunia, mulai dari produk rumah tangga, alat kecantikan, barang elektronik, restoran cepat saji, hingga aplikasi perangkat lunak. Beberapa produk yang dikeluarkan oleh perusahaan milik Yahudi antara lain, Sebut saja seperti perusahaan multi nasional penyedia produk rumah tangga seperti Procter & Gamble (P&G). Perusahaan yang berbasis di Ohio Amerika Serikat ini menginvestasikan jumlah yang sangat besar untuk Israel. Produknya seperti sampo, sabun, detergen, pewangi ruangan, pasta gigi, dan berbagai produk perawatan tubuh dan rumah tangga telah menginvasi seluruh dunia kecuali Korea Utara.

Produk Israel ini sendiri di masa kini sudah begitu menggurita. Produk Israel dan Amerika bukan hanya mempengaruhi pasar bisnis dunia, tapi juga sudah begitu melekat pada kebiasaan masyarakat. Kebiasaan menggunakan gadget dan internet sepertinya harus segera dihilangkan jika kita memutuskan untuk memboikot seluruh produk-produk asal Amerika dan Israel.

Yang tidak luput juga dari perhatian, yaitu restoran cepat saji seperti KFC, MC Donalds, Burger King, A&W, Pizza Hut, dan Starbucks yang sudah berjamur di Indonesia mulai dari bagian wilayah barat Indonesia sampai wilayah bagian timur. Mobil-mobil produk perusahaan Amerika seperti Ford,

Hummer, ataupun Chevrolet juga banyak digunakan oleh orang muslim di Indonesia.

Perlu dipahami bahwa hukum asal bermuamalah dengan non-muslim diperbolehkan. Terdapat banyak sekali dalil yang menunjukkan hal itu. Terlebih bagi mereka yang pernah membaca sejarah Nabi SAW dan para sahabat, yang mereka tinggal di Madinah, hidup bersama orang-orang Yahudi. Mereka-pun melakukan aktivitas bisnis bersama orang-orang yahudi.

Diriwayatkan oleh Aisyah ra, ia berkata,

اشْتَرَى رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا وَرَهْنَهُ دِرْعَةً

“Rasulullah SAW membeli bahan makanan (baca: gandum) dari orang Yahudi secara tidak tunai dan beliau serahkan kepada orang Yahudi tersebut baju besi beliau sebagai jaminan.” (HR. Bukhari 2378).

Yang menjadi pertanyaan, Mengapa Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam tidak berhutang gandum kepada shahabat yang kaya namun malah memilih bertransaksi dengan orang Yahudi?

Ada beberapa jawaban untuk menjawab pertanyaan ini:

- (1) Nabi ingin menjelaskan kepada umatnya mengenai boleh bertransaksi jual beli dengan Yahudi dan itu bukanlah termasuk loyal kepada orang kafir.
- (2) Atau ketika itu tidak ada sahabat yang memiliki bahan makanan yang berlebih.
- (3) Atau Nabi khawatir jika beliau berhutang gandum dengan para sahabat, mereka lantas tidak mau dibayari, maka Nabi SAW tidak ingin menyusahkan mereka.

Bahkan, kaum muslimin boleh melakukan transaksi dengan kafir harbi, selama tidak dipastikan barang yang dia jual akan digunakan untuk kejahatan musuhnya.

Abdurrahman bin Abu Bakar ra bercerita,

كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ - ﷺ - ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ مُشْرِكٌ مُشْعَانٌ طَوِيلٌ بَعْنِمٍ يَسُوفُهَا
فَقَالَ النَّبِيُّ - ﷺ - « بَيْعًا أَمْ عَطِيَّةً أَوْ قَالَ أَمْ هِبَةً ». قَالَ لَا بَلْ بَيْعٌ
. فَأَشْتَرَى مِنْهُ شَاةً .

Di saat Kami sedang bersama Nabi SAW, datanglah seorang laki-laki musyrik yang postur tinggi badannya di atas rata-rata sambil menggiring kambing-kambingnya. Lantas Nabi bertanya kepadanya, “Apakah kambing kambing ini mau dijual atukah dihibahkan?” Dia menjawab, “Dijual”. Nabi SAW lalu membeli seekor kambing darinya.” (HR. Bukhari 2618 dan Muslim 5485).

Bahkan dalam shahih Bukhari terdapat bab yang judulnya

باب الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ مَعَ الْمُشْرِكِينَ وَأَهْلِ الْحَرْبِ

‘Bab menjual dan membeli barang dari orang orang musyrik dan orang kafir yang memerangi kaum muslimin’.

Demikian pula yang dinyatakan Ibnu Hibban, ketika membawakan hadis di atas,

فِي هَذَا الْخَبَرِ دَلِيلٌ عَلَى إِبَاحَةِ التِّجَارَةِ إِلَى دُورِ الْحَرْبِ لِأَهْلِ الْوَرَعِ

“Dalam hadits ini terdapat dalil bolehnya aktivitas bisnis di negeri kafir harbi bagi orang yang wara” (Shahih Ibni Hibban, vol 4: 44).

Syaikh Muhammad Bin Sholeh Al Utsaimin pernah ditanyakan, “Wahai Syaikh yang mulia, ada sebuah minuman yang dinamakan Coca-Cola yaitu minuman produk perusahaan Yahudi. Apa hukum meminum minuman ini dan apa hukum menjualnya? Apakah kalau menjualnya termasuk bentuk tolong-menolong dalam dosa dan permusuhan?” Syaikh rahimahullah menjawab, “Apakah tidak sampai padamu hadits yang menceritakan bahwa Nabi SAW pernah membeli makanan dari seorang Yahudi untuk keluarganya,

lalu tatkala beliau meninggal dunia, baju besinya masih tergadai pada orang Yahudi tersebut? Apakah juga tidak sampai padamu hadits yang menceritakan bahwa Rasulullah SAW pernah menerima hadiah dari seorang Yahudi. Jika kita mengatakan jangan menggunakan produk Yahudi atau jangan memakan produk Yahudi, maka akan luput nantinya berbagai hal yang dinilai manfaatnya, semacam mobil-mobil yang kebanyakan dikerjakan oleh orang Yahudi atau akan hilang di tengah-tengah hal-hal yang bermanfaat lainnya yang hanya diproduksi oleh orang-orang Yahudi. Memang benar bahwa minuman semacam ini kadang ada unsur bahaya dari orang Yahudi karena sudah diketahui bahwa orang Yahudi bukanlah orang yang amanah. Contohnya adalah mereka pernah meletakkan racun pada daging kambing yang dihadiahkan pada Nabi SAW. Tatkala kematian Nabi SAW, beliau mengatakan, “Aku terus merasakan rasa sakit disebabkan makanan yang dulu pernah kumakan di Khaibar. Karena racun inilah terputuslah urat nadiku (kematianku).” Oleh karena itu, Az Zuhri rahimahullah mengatakan, “Sesungguhnya Nabi SAW wafat karena dibunuh oleh orang-orang Yahudi. Semoga Allah melaknati mereka. Semoga Allah juga melaknati orang-orang Nashrani.” Jadi, mereka semua tidak dapat dipercaya, baik orang Yahudi maupun Nashrani. Akan tetapi, aku menduga bahwa barang yang sampai kepada kita ini pasti sudah dicek dan sudah diuji keamanannya, juga sudah diketahui bermanfaat atautidak.”

Sejalan dengan itu, Syaikh Shalih Bin Fauzan Al Fauzan pernah ditanyakan, “Wahai Syaikh yang mulia, terpampang di koran-koran saat ini seruan untuk pemboikotan produk Amerika. Di antaranya apa yang tertulis hari ini bahwa para ulama kaum muslimin menyeru pemboikotan dan aksi ini dikatakan fardhu ‘ain, setiap muslim wajib melakukan pemboikotan ini. Ada yang mengatakan

bahwa membeli satu saja dari barang-barang ini adalah haram dan pelakunya telah berbuat dosa besar, telah menolong Amerika dan membantu Yahudi memerangi kaum muslimin. Saya mengharap Syaikh yang mulia bisa menjelaskan hal ini.”

Beliau kemudian menjawab, “Yang pertama: Saya meminta salinan surat kabar atau perkataan yang disebutkan oleh penanya tadi. Yang kedua: fatwa semacam tadi tidaklah benar. Para ulama tidak berfatwa bahwa produk Amerika itu haram. Produk-produk Amerika tetap ada dan masih dipasarkan di tengah-tengah kaum muslimin. Jika engkau tidak membeli produk Amerika, itu pun tidak membahayakan mereka. Memboikot produk tertentu hanya boleh dilakukan jika ada keputusan dari penguasa kaum muslimin. Jika penguasa kaum muslimin memerintahkan untuk memboikot suatu produk, maka kaum muslimin wajib untuk memboikot. Adapun jika itu hanya seruan dari person-person tertentu dan mengeluarkan suatu fatwa, maka ini berarti telah mengharamkan apa yang Allah halalkan.” (Dari kaset Fatwa Ulama dalam Masalah Jihad dan Aksi Bunuh Diri dari Tasjilat Minhajus Sunnah Riyadh. Dinukil dari Majalah Al Furqon, vol 4: 12).

Berangkat dari itu, Fatwa Al Lajnah Ad Da’imah Lil Buhuts wal Ifta’ Soal Ketiga dari Fatawa no. 3323 Pertanyaan: Apa hukum kaum muslimin tidak saling tolong menolong yaitu mereka tidak saling ridho dan tidak punya keinginan untuk membeli produk dari saudara mereka sesama muslim? Namun yang ada malah dorongan untuk membeli dari toko-toko orang kafir, apakah seperti ini halal atau haram? Jawab: Perlu diketahui, dibolehkan bagi seorang muslim untuk membeli kebutuhannya yang Allah halalkan baik dari penjual muslim maupun kafir. Nabi SAW sendiri pernah melakukan jual beli dengan seorang Yahudi. Namun jika seorang muslim berpindah ke penjual kafir

tanpa ada sebab. Di antara sebabnya misalnya penjual muslim tersebut melakukan penipuan, menetapkan harga yang terlalu tinggi atau barang yang dijual rusak/cacat. Jika itu terjadi dan akhirnya dia lebih mengutamakan orang kafir daripada muslim, maka ini hukumnya haram.

Perbuatan semacam ini termasuk loyal (wala'), ridho dan menaruh hati pada orang kafir. Akibatnya adalah hal ini bisa membuat melemahnya dan lesunya perekonomian kaum muslimin. Jika semacam ini jadi kebiasaan, akibatnya adalah berkurangnya permintaan barang pada kaum muslimin. Adapun jika di sana ada faktor pendorong semacam yang telah disebutkan tadi (yaitu penjual muslim yang sering melakukan penipuan, harga barang yang terlalu tinggi atau barang yang dijual sering ditemukan cacat), maka wajib bagi seorang muslim menasehati sikap saudaranya yang melakukan semacam itu yaitu memerintahkan agar saudaranya tersebut meninggalkan hal-hal jelek tadi. Jika saudaranya menerima nasehat, alhamdulillah. Namun jika tidak dan dia malah berpaling untuk membeli barang pada orang lain bahkan pada orang kafir, maka pada saat itu dibolehkan mengambil manfaat dengan bermua'amalah dengan mereka.

Pada dasarnya, memboikot produk orang kafir, hukum asalnya mubah. Karena persaudaraan yang wajib dijaga adalah persaudaraan sesama muslim. Sehingga pertimbangan boikot produk orang kafir, kembali kepada pertimbangan maslahat dan mudharatnya.

Jika adanya boikot justru menyusahkan kaum muslimin, dan tidak memberikan pengaruh bagi orang kafir, maka boikot semacam tidak tepat jika diterapkan. Misalnya, misalnya boikot untuk produk yang sangat dibutuhkan kaum muslimin.

Sebaliknya, jika dengan boikot memberikan maslahat besar bagi masyarakat, melaksanakannya berarti mewujudkan kemaslahatan bagi umat.

Termasuk bentuk maslahat itu adalah pemboikotan yang membuat mereka lemah.

Allah berfirman,

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّوْنُ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ

“Yang demikian itu karena mereka tidak ditimpa kehausan, kepayahan dan kelaparan pada jalan Allah. dan tidak (pula) menginjak suatu tempat yang membangkitkan amarah orang-orang kafir, dan tidak menimpakan sesuatu bencana kepada musuh, melainkan dituliskanlah bagi mereka dengan yang demikian itu suatu amal shalih” (QS. At-Taubah: 120).

Ayat ini mengisyaratkan bahwa menyemarakkan syiar agama, atau untuk mendukung ajaran Islam, adalah tindakan yang disyariatkan, dalam rangka memancing amarah orang kafir. Bahkan, Allah tuliskan aktivitas itu sebagai amal soleh.

Imam Besar Masjid Istiqlal, alm. Prof. DR. KH. Ali Mustofa Ya'kub mengatakan, cara yang efektif yang dapat membuat jera Amerika (yang selama ini senantiasa berada dibalik aksi Israel) adalah memboikot produk dan perusahaan yang mendukung agresi Israel. Namun, diakuinya boikot di Indonesia tidaklah mudah. Namun menurut pakar hadist ini, pemboikotan secara tidak langsung dapat merugikan kepentingan Amerika dan Israel. Dengan aksi ini, berharap Amerika mempertimbangkan kembali dukungannya terhadap Negara keji bernama Israel.

Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) pusat, KH. Ma'ruf Amin, mengatakan, memboikot produk Yahudi merupakan *pressure* (tekanan) secara ekonomis yang dapat memberikan efek jera Yahudi

dan Amerika. Jika boikot ramai dilakukan di Indonesia, dan di negara-negara Islam seperti Arab, niscaya Amerika lambat laun akan merugi dan mempertimbangkan dukungannya terhadap Israel.

Oleh karena itu, memboikot produk Yahudi sangat dianjurkan. Dan hal teringan yang dapat kaum muslim lakukan di Indonesia. Walau, diakui Ma'ruf boikot bila dilakukan Indonesia saja akan kurang efektif jika tidak bersinergi dengan Negara-negara lain, namun hal itu sebagai bentuk solidaritas kita terhadap muslim Gaza yang sedang dilanda krisis kemanusiaan luar biasa.

Sebenarnya, perdebatan seputar efektif dan tidaknya seputar boikot jangan diperpanjang lagi. Sebab, boikot ditinjau dari segi manapun sangat berdasar. Dalam Islam, tindakan memboikot produk Yahudi dapat dikategorikan menta'zir (menghukum) yang berfungsi sebagai efek jera terhadap Amerika. Walau memang harus ada yang dikorbankan. Dan tentunya masyarakat yang berkerja di sektor-sektor ekonomi Yahudi. Namun, kemafsadatnya lebih kecil ketimbang memboikot produk Yahudi yang berfungsi menghentikan agresi Israel.

Adapun alasan syar'inya ada tiga:

- (1) "Memprioritaskan kepentingan lebih besar, ketimbang kepentingan kecil" (*Tuqaddamu al-Mashlahah al-Ammah 'ala al-Mashlahah al-Khassah*).
- (2) "Mencegah kerusakan itu didahulukan daripada membuat kebaikan" (*Dar'ul mafasid muqaddamun 'ala jalbil mashalih*).
- (3) Kebijakan pemimpin, harus dikaitkan dengan kepentingan rakyat" (*Tasharraful imam 'ala ar-ra'iyah manuutun bil masalahah*).

Selain alasan kaidah fikih, ada juga hadist yang menguatkan hal itu, yaitu

انصُرْ أَهْلَكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا،
فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: يَأْخُذُهُ فَوْقَ يَدَيْهِ

“Tolonglah saudaramu yang dzalim atau yang didzalimi (teraniaya). Para shahabat bertanya “Wahai Rasulullah. Kami jelas akan menolong yang didzalimi, lalu bagaimana kami menolong saudara kami yang dzalim?” Rasulullah SAW bersabda: “Yakni kamu tahan tangannya agar tidak berbuat dzalim.” (HR. Al-Bukhari).

Menurut Mustofa Ya’qub, korelasi dalil-dalil tersebut sangat selaras dengan kebijakan boikot. Bahwa kezhaliman yang dilakukan oleh Israel terhadap muslim Gaza harus segera diakhiri. Adapun kemaslahatan dari produk Yahudi di Indonesia lebih kecil. Sebab, dengan demikian dapat menekan Amerika untuk mencabut dukungannya terhadap Isreal.

Pada hakikatnya, boikot adalah jenis perang ekonomis. Karena dengan boikot berarti, sama saja menolak dan menentang Amerika dan Israel. Hal ini disebutkan Allah bahwa kaum Muslim harus menolak untuk saling tolong menolong (*ta’awun*) dalam kejahatan.

Selain itu, Imam Malik berpandangan bahwa perbuatan yang dilarang, jika mengekspor komoditas ke negara musuh (*dar al-harb*). Sebab yang demikian itu berarti memperkuat musuh. Sementara beliau membolehkan impor atau pedagang kafir datang menyuplai komoditas untuk kaum Muslimin (Abd al-Rahman Ibn al-Qasim al-Maliki, *al-Mudawwanah*, vol. 10: 102, Wahbah al-Zuhaili, *Atsar al-Harb fi al-fiqh al-Islami*: 513).

Hal ini dapat dipahami sebab kaum Muslimin saat itu berposisi kuat dalam perdagangan yaitu sebagai pihak yang mencukupi, hingga sanksi ekonomi dapat diterapkan dalam bentuk embargo. Namun dalam kondisi kaum Muslimin saat ini yang

mayoritas adalah penikmat dan penyetero keuntungan bagi produk Yahudi dan sekutunya, maka harus disikapi dengan boikot. Sementara itu seorang Muslim ataupun negara Islam yang menyuplai kebutuhan vital untuk musuh seperti minyak dan sebagainya, maka wajib untuk mengembargo.

Saat ini, ribuan miliar dollar kekayaan para emir dan pengusaha Arab di parkir di Amerika dan Eropa adalah suntikan darah segar bagi dana pengembangan ekonomi, teknologi dan persenjataan musuh tersebut. Pada gilirannya musuh semakin kuat sementara para miliarder semakin ketakutan dan semakin tunduk mengabdikan kepada musuh itu.

Perlu dipahami bahwa ada produk orang kafir yang diperintahkan oleh para ulama untuk diboikot. Terutama produk yang menyemarakkan syiar kekufuran atau meresahkan kaum muslimin. Seperti pakaian yang berlambang salib, atau bintang david atau yang lainnya.

Umar bin Khatab ra pernah menulis surat kepada kaum muslimin yang tinggal di daerah Azerbaijan (setelah ditaklukkan), isinya:

وَأَيُّكُمْ وَزَىٰ أَهْلَ الشِّرْكِ

“Hindari semua atribut pelaku syirik.” (HR. Muslim 5532)

Karena itulah, para ulama melarang memasukkan barang semacam ini di tengah kaum muslimin. Baik melalui perdagangan atau diimpor secara cuma-cuma.

Dalam Fatwa Lajnah Daimah, dijelaskan beberapa bentuk komoditas yang tidak boleh diperdagangkan kaum muslimin. Diantaranya,

حَامِسًا: لَا يَجُوزُ عَمَلُ هَذِهِ الْمَصَوِّغَاتِ بِمَا يَحْمِلُ شِعَارَاتِ الْكُفْرِ وَرُفُوزُهُ،

كَالصَّلِيْبِ وَنَجْمَةِ إِسْرَائِيلَ وَغَيْرِهِمَا، وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهَا وَلَا شِرَاؤُهَا

Poin kelima: tidak boleh memproduksi perhiasan yang mengandung syiar orang kafir dan lambang mereka. Seperti salib atau bintang david atau yang lainnya. Dan tidak boleh memper-jual belikannya. (Fatawa Lajnah Daimah, vol 13: 69).

Harus disadari bahwa yang paling utama untuk diboikot dari Israel dan Amerika bukanlah sekedar produk mereka, namun juga boikot terhadap pemikiran-pemikiran Yahudi, seperti yang difirmankan oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah Ayat 120, yaitu "*orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka.*"

Mengikuti millah Yahudi bukan hanya dalam wujud mengikuti agama mereka atau ganti KTP dengan status Yahudi, bisa juga dalam bentuk menuruti semua kemauannya atau bahkan pemikiran mereka.

Disini jelas ada hal-hal yang lebih penting dibandingkan hanya sekedar ramai memboikot bahkan mengharamkan membeli produk Yahudi yang notabene adalah kebutuhan yang tidak dipungkiri lagi bagi kita sebagai umat Islam terhadap sebagian dari barang-barang tersebut.

Ada hal lebih besar yang mesti diwaspadai di banding produk niaga Yahudi, yakni produk mereka yang bersentuhan dengan syariat. Jangan sampai, misalnya, kita berada di garda terdepan dalam kampanye boikot produk niaga Yahudi yang masih perlu dibahas tentang perlu atau tidaknya, namun justru menjadi pengawal demokrasi, sistem politik yang mewedahi beragam kaidah rusak ala Yahudi.

Dapat disimpulkan dari beragam pemaparan di atas bahwa ada beberapa keadaan dimana pemboikotan itu dilakukan:

- (1) Apabila diperintahkan ulil-amri.

Dalam keadaan ini, wajib hukumnya untuk melakukan pemboikotan berdasarkan firman Allah Ta'ala:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu.” (QS. An-Nisaa’: 59).

Rasulullah SAW juga bersabda:

اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ اسْتَعْمَلَ حَبَشِيٌّ كَانَ رَأْسَهُ زَيْبَةً

“Dengar dan taatlah, meskipun yang memerintahkan kalian adalah seorang budak Habsyi yang kepalanya seperti kismis.” (Diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Ibnu Majah, dan yang lainnya, dari Anas bin Maalik ra).

Perintah ulil amri didapat melalui pertimbangan adanya kemaslahatan umum dan menolak adanya mafsadat. Dan memang seharusnya begitu, sebagaimana kaedah:

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّاعِيَةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

“Kebijakan imam terhadap rakyat harus dikaitkan pada kemaslahatan”.

(2) Apabila tidak diperintahkan ulil-amri; maka dalam hal ini ada dua keadaan:

Pertama: Ia yakin atau berprasangka kuat bahwa hasil atau keuntungan dari muamalah jual-beli dengan orang-orang kafir dipergunakan untuk memerangi kaum muslimin, melakukan kekufuran, atau keharaman lainnya; maka haram bermuamalah dengan mereka dan wajib untuk memboikotnya.

Misalnya: Menjual senjata kepada orang kafir harbi, atau menjual semen kepada orang yang menggunakannya untuk membuat berhala. Atau bermuamalah dengan orang yang hasil muamalahnya itu diketahui dipergunakan membeli senjata untuk memerangi kaum muslimin, atau mendirikan kuil dan gereja tempat ibadah orang

kafir; maka haram hukumnya bermuamalah dengan mereka sehingga wajib memboikot mereka.

An-Nawawi rahimahullah berkata:

وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى جَوَازِ مُعَامَلَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْكُفَّارِ إِذَا
لَمْ يَتَحَقَّقْ تَحْرِيمُ مَا مَعَهُ، لَكِنْ لَا يَجُوزُ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَبِيعَ أَهْلَ الْحَرْبِ سِلَاحًا
وَأَلَّةَ حَرْبٍ، وَلَا مَا يَسْتَعِينُونَ بِهِ فِي إِقَامَةِ دِينِهِمْ، وَلَا يَبِيعَ مُصْحَفًا، وَلَا
الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ لِكَافِرٍ مُطْلَقًا. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

“Kaum muslimin telah bersepakat tentang bolehnya bermuamalah dengan ahludz-dzimmah (orang kafir yang membayar jizyah) dan selain mereka dari kalangan orang-orang kafir, selama tidak mengandung keharaman. Akan tetapi tidak diperbolehkan bagi muslim untuk menjual senjata dan peralatan perang pada orang kafir harbi (kafir yang diperangi). Tidak diperbolehkan pula menjual sesuatu yang dapat menolong tegaknya agama mereka, (menjual) mushhaf, dan budak muslim kepada orang kafir secara mutlak, wallahu a’lam.” (Syarh Shahiih Muslim, vol. 11: 40).

Ibnu Taimiyyah ra. pernah ditanya tentang hukum bermuamalah dengan orang Tataar, ia menjawab: “Adapun bermuamalah dengan orang Tatar, diperbolehkan padanya apa saja yang diperbolehkan terhadap orang yang semisal mereka. Begitu juga diharamkan padanya apa saja yang diharamkan dalam perkara muamalah terhadap orang yang semisal mereka. Diperbolehkan bagi seseorang membeli hewan ternak, kuda, dan semacamnya (dari orang Tatar) sebagaimana diperbolehkan membeli hewan ternak dan kuda orang Turkmenistan, Arab, dan Kurdi. Dan diperbolehkan pula menjual makanan, pakaian, dan yang semacamnya kepada mereka, sebagaimana diperbolehkan menjualnya kepada orang yang semisal mereka.

Adapun ia menjual kepada mereka dan selain mereka sesuatu yang dapat membantu pada hal-hal yang diharamkan, seperti kuda dan senjata pada orang yang melakukan peperangan yang diharamkan, maka tidak diperbolehkan. Allah Ta'ala berfirman: *'Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran'* (QS. Al-Maaidah : 3)".

Kewajiban pemboikotan ini dikecualikan untuk barang komoditas yang bersifat mendesak atau berkaitan dengan hajat hidup kaum muslimin yang tidak ada penggantinya dimana ia hanya diperoleh dengan cara membeli dari orang kafir.

Contohnya peralatan kedokteran, peralatan / suku cadang alat tempur/perang, dan yang semisalnya. Ini perlu pertimbangan dari para ulama dan para ahli akan maslahat dan mafsadatnya.

Kedua: Ia tidak tahu atau tidak yakin atau mempunyai prasangka yang tidak kuat bahwa hasil atau keuntungan muamalah tersebut dari muamalah jual-beli dengan orang-orang kafir dipergunakan untuk memerangi kaum muslimin, melakukan kekufuran, atau keharaman lainnya; maka muamalah dengan mereka diperbolehkan.

Pembolehan ini merupakan madzhab mayoritas ulama meski diketahui bahwa orang kafir memperoleh keuntungan dalam muamalah jual-beli tersebut.

Namun, jika seseorang yang melakukan pemboikotan dalam keadaan ini memandang bahwa dalam pemboikotannya tersebut terdapat maslahat dalam melemahkan perekonomian orang kafir, maka pemboikotan tersebut dianjurkan.

Atau ia sekedar berniat melakukan pemboikotan untuk turut andil berjihad membela kaum muslimin dengan melemahkan perekonomian orang kafir, pemboikotan itupun dianjurkan.

Tidak ada larangan apapun bagi kita untuk tidak membeli produk-produk orang kafir dan pro kafir seandainya kita memang mampu untuk tidak membeli dan mendapatkan pengganti dari produk yang lain.

Bagaimanapun juga melakukan hal-hal kecil jauh lebih baik daripada tidak melakukan apa-apa. Sebagaimana kaidah ushul fiqh,

مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ

“apa yang tidak bisa dicapai semua janganlah kemudian meninggalkan semua.”

Pemboikotan ini akan berdampak besar jika dilakukan melalui gerakan massal, apalagi diserukan oleh kepala negara. Seandainya dilakukan oleh individu, meski dampaknya lebih kecil – atau katakanlah sangat kecil – maka ia tetap akan diberi pahala sesuai dengan niatnya.

Gerakan boikot ini tidak dipersyaratkan harus ada izin dari penguasa, karena Tsumamah ketika memboikot orang kafir Mekah atas inisiatifnya sendiri tanpa ada perintah dari Nabi SAW. Disyariatkannya pemboikotan produk kafir ini telah difatwakan oleh banyak ulama.

B. MERAYAKAN HARI IBU

Hari Ibu dirayakan sebagai sebuah perayaan dan penghormatan kepada kaum wanita, yang telah memainkan peranan besar dalam kehidupan. Setiap negara memiliki sejarah dan cara pelaksanaan yang berbeda-beda terkait dengan hari ibu ini.

Di Bangladesh, hari Ibu dilaksanakan pada hari minggu kedua di bulan Mei. Beberapa orang ibu diberi *Ratnagarwa Ma Award* yang diperuntukan khusus bagi seorang ibu karena peran penting yang beliau lakukan di masyarakat Bangladesh.

Di Irlandia dan Inggris, Hari Ibu diperingati pada hari Minggu ke empat di bulan Lent atau tepatnya di tiga Minggu sebelum peringatan hari Paskah. Masyarakatnya menyebutnya dengan istilah *Mothering Sunday*.

Sama seperti di Negara Afrika, mereka memperingati hari ibu ini mengadopsi konsep hari ibu masyarakat di Inggris.

Di Indonesia sendiri, Hari Ibu diperingati pada 22 Desember, dan bahkan ditetapkan sebagai hari perayaan nasional.

Merujuk pada sejarah Hari Ibu di Indonesia, peringatan ini berawal dari berkumpulnya para wanita pejuang yang mengadakan Kongres Perempuan di Yogyakarta pada 22 sampai 25 Desember 1928.

Para pahlawan perempuan abad 19 yang telah mendirikan organisasi-organisasi perempuan semenjak tahun 1912 seperti R.A. Kartini, Cut Mutiah, Cut Nyak Dien dan yang lainnya, membentuk Kowani (Kongres Wanita Indonesia) pada tanggal 22 Desember 1912.

Kongres Wanita Indonesia ini merupakan bentuk pembelaan dari kalangan perempuan imbas dari peristiwa Sumpah Pemuda yang terjadi 2 bulan sebelumnya. Para perempuan merasa ada tanggung jawab dan semangat untuk dapat berkontribusi terhadap negara Indonesia.

Selanjutnya, tanggal 22 Desember ini, melalui Dekrit Presiden No. 316 tahun 1959 Presiden Soekarno menetapkan bahwa pada tanggal 22 Desember menjadi Hari Ibu dan dirayakan secara nasional sampai yang terjadi sekarang ini.

Di Indonesia hari ibu merupakan sebuah perayaan untuk mengingat semangat para pejuang perempuan Indonesia. Perempuan tersebut bisa seorang Ibu, istri yang belum memiliki anak atau belum menjadi seorang ibu maupun (tidak akan) menjadi ibu.

Dalam Islam, Kedudukan seorang Ibu dan kewajiban berbakti kepadanya lebih utama dari kedudukan ayah. Hal ini terlihat jelas dalam banyak teks – teks baik dalam al-Qur’an maupun hadits.

Dalam sebuah riwayat, dari Mu’awiyah bin Haidah Al Qusyairi ra, beliau bertanya kepada Nabi:

يا رسول الله! مَنْ أَبْرُّ؟ قال: أُمَّكَ، فُلْتُ: مَنْ أَبْرُّ؟ قال: أُمَّكَ،

فُلْتُ: مَنْ أَبْرُّ؟ قال: أُمَّكَ، فُلْتُ: مَنْ أَبْرُّ؟ قال: أباك، ثُمَّ

الْأَقْرَبَ فَلَا قَرَبَ

“wahai Rasulullah, siapa yang paling berhak aku perlakukan dengan baik? Nabi menjawab: Ibumu. Lalu siapa lagi? Nabi menjawab: Ibumu. Lalu siapa lagi? Nabi menjawab: Ibumu. Lalu siapa lagi? Nabi menjawab: ayahmu, lalu yang lebih dekat setelahnya dan setelahnya” (HR. Al Bukhari dalam Adabul Mufrad, sanadnya hasan).

Syaikh Fadhlullah Al Jilani, ulama India, mengomentari hadits ini: “ibu lebih diutamakan daripada ayah secara ijma dalam perbuatan baik, karena dalam hadits ini bagi ibu ada 3x kali bagian dari yang didapatkan ayah. Hal ini karena kesulitan yang dirasakan ibu ketika hamil, bahkan terkadang ia bisa meninggal ketika itu. Dan penderitaannya tidak berkurang ketika ia melahirkan. Kemudian cobaan yang ia alami mulai dari masa menyusui hingga anaknya besar dan bisa mengurus diri sendiri. Ini hanya dirasakan oleh ibu” (Musthofa Al ‘Adawi, *Fiqhul Ta’amul ma’al Walidain*: 17).

Disebutkan pula dalam Hadits panjang yang ditakhrih Imam Muslim dalam Shahih-nya mengenai kisah Juraij. Yang intinya ketika Juraij dipanggil oleh ibunya sedangkan ia sedang shalat, Juraij lebih mementingkan shalatnya dan tidak memenuhi panggilan ibunya. Akhirnya ibunya mendoakan keburukan padanya dan terkabul.

Imam An Nawawi dalam Syarah Muslim mengatakan: “Para ulama mengatakan: ‘ini dalil bahwa yang benar adalah memenuhi panggilan ibu, karena Juraij sedang melakukan shalat sunnah. Terus melanjutkan shalat hukumnya sunnah, tidak wajib. Sedangkan menjawab panggilan ibu dan berbuat baik padanya itu wajib, dan mendurhakainya itu haram’”.

Kesimpulannya, dari dalil-dalil ini, para ulama mengatakan:

الأم أحق الناس بحسن الصحبة

“Ibu adalah orang yang paling layak untuk mendapatkan perlakuan yang paling baik”

Jika seorang anak dan ibunya berbeda agama, maka status hubungan anak dan ibu tetap berlaku dan tidak mengalami perubahan meskipun satu diantaranya kafir. Maka dengan demikian, seorang muslim yang memiliki orang tua yang kafir, tetap diperintahkan oleh Islam untuk berbakti dan menjalin hubungan baik dengan mereka. Allah berfirman dalam surah Luqman 14 -15:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ فِي غَامِرٍ أَنْ
اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ. وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ
لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ
أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Dan Kami berwasiat kepada manusia agar berbakti kepada orang tuanya dengan baik, dan apabila keduanya memaksa untuk menyekutukan Aku yang kamu tidak ada ilmu, maka janganlah taat kepada keduanya. Dan apabila keduanya memaksamu untuk menyekutukan Aku dengan apa-apa yang tidak ada ilmu padanya, jangan taati keduanya tetapi tetap pergauli mereka di dunia dengan perbuatan yang ma'ruf (baik) dan ikutilah jalan orang-orang yang

kembali kepada-Ku kemudian hanya kepada-Ku lah kembalimu, maka Aku akan beritakan kepadamu apa-apa yang telah kamu kerjakan."

Dari ayat di atas, para Ulama bersepakat bahwa berbakti dan bersilaturahmi kepada kedua orang tua hukumnya wajib, meskipun keduanya masih/telah kafir. Kafir yang dimaksud pada permasalahan ini bukan kafir harbi (kafir yang menentang dan memerangi Islam).

Walaupun ibu telah meninggal dunia, kewajiban anak untuk berbakti kepadanya tidak serta merta berakhir. Ada beragam cara yang dikenal dalam Islam untuk berbakti kepada orang tua setelah meninggal dunia.

Dari Abu Usaid Malik bin Rabi'ah As-Sa'idi, ia berkata,

بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - إِذَا جَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي سَلَمَةَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ بَقِيَ مِنْ بَرِّ أَبِي شَيْءٌ أَبْرَهُمَا بِهِ بَعْدَ مَوْتِهِمَا قَالَ « نَعَمْ الصَّلَاةُ عَلَيْهِمَا وَالِاسْتِغْفَارُ لَهُمَا وَإِنْفَادُ عَهْدِهِمَا مِنْ بَعْدِهِمَا وَصَلَّةُ الرَّحِمِ الَّتِي لَا تُوصَلُ إِلَّا بِهِمَا وَإِكْرَامُ صَدِيقَيْهِمَا. »

“Suatu saat kami pernah berada di sisi Rasulullah. Ketika itu ada datang seseorang dari Bani Salimah, ia berkata, “Wahai Rasulullah, apakah masih ada bentuk berbakti kepada kedua orang tuaku ketika mereka telah meninggal dunia?” Nabi menjawab, “Iya (masih tetap ada bentuk berbakti pada keduanya, pen.). (Bentuknya adalah) mendo’akan keduanya, meminta ampun untuk keduanya, memenuhi janji mereka setelah meninggal dunia, menjalin hubungan silaturahmi (kekerabatan) dengan keluarga kedua orang tua yang tidak pernah terjalin dan memuliakan teman dekat keduanya.” (HR. Abu Daud dan Ibnu Majah)

Dalam hadits yang lain dijelaskan bahwa berbakti pada orang tua yang telah meninggal dunia

dapat dilakukan lewat berbuat baik pada keluarga dari teman dekat orang tua.

Ibnu Dinar meriwayatkan, ‘Abdullah bin ‘Umar ra pernah berkata bahwa ada seorang lelaki Badui bertemu dengan Ibnu Umar di tengah perjalanan menuju Makkah. Kemudian ‘Abdullah bin ‘Umar memberi salam dan mengajaknya untuk naik ke atas keledainya serta memberikan sorban yang dipakai di kepalanya. Ibnu Dinar berkata kepada Ibnu Umar, “Semoga Allah memberikan kebaikan kepadamu, sesungguhnya orang itu adalah orang Badui dan sebenarnya ia diberi sedikit saja sudah senang.” ‘Abdullah bin ‘Umar berkata, “Sesungguhnya ayah Badui tersebut adalah kenalan baik (ayahku) Umar bin Al-Khattab. Sedangkan saya pernah mendengar Rasulullah bersabda,

إِنَّ أَبْرَّ الْبِرِّ صَلَّةُ الْوَالِدِ أَهْلًا وَوَدَّ أَبِيهِ

“Sesungguhnya sebaik-baik bentuk berbakti (berbuat baik) adalah seseorang menyambung hubungan dengan keluarga dari kenalan baik ayahnya.” (HR. Muslim)

Berbuat baik pada orang tua setelah eninggal dunia dapat pula dilakukan dengan bersedekah atas nama orang tua yang telah meninggal dunia.

Dari Abdullah bin Abbas ra, ia berkata,

أَنَّ سَعْدَ بْنَ عَبَادَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - تُوْفِيَتْ أُمُّهُ وَهِيَ غَائِبٌ عَنْهَا ،
فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أُمَّي تُوْفِيَتْ وَأَنَا غَائِبٌ عَنْهَا ، أَيْنَعْمَهَا شَيْءٌ إِنْ
تَصَدَّقْتُ بِهَ عَنْهَا قَالَ « نَعَمْ » . قَالَ فَإِنِّي أَشْهَدُكَ أَنَّ حَائِطِي الْمِحْرَافِ
صَدَقَةٌ عَلَيْهَا

“Sesungguhnya ibu dari Sa’ad bin ‘Ubadah radhiyallahu ‘anhu meninggal dunia. Sedangkan Sa’ad pada saat itu tidak berada di sisinya. Kemudian Sa’ad mengatakan, ‘Wahai Rasulullah, sesungguhnya ibuku telah meninggal, sedangkan aku

pada saat itu tidak berada di sampingnya. Apakah bermanfaat jika aku menyedekahkan sesuatu untuknya?’ Nabi menjawab, ‘Iya, bermanfaat.’ Kemudian Sa’ad mengatakan pada beliau, ‘Kalau begitu aku bersaksi padamu bahwa kebun yang siap berbuah ini aku sedekahkan untuknya.’ (HR. Bukhari)

Setelah memaparkan betapa besarnya hak Ibu untuk dihormati dan berbaktinya anak kepadanya, dan kewajiban kita berbuat baik padaya bukan hanya untuk satu hari dalam setahun, melainkan setiap hari, muncul pertanyaan bolehkan merayakan hari ibu?

Para ulama dalam masalah ini berbeda pendapat dan secara umum dapat dibagi menjadi dua kelompok:

Kelompok pertama menyatakan tidak ada larangan untuk memperingati hari ibu dalam Islam. Pendapat ini disampaikan syeikh Faishal al-maulawi, Dr. Muhammad Bakr Ismail, Dr. Abdul Fattah Ashuur, dan Syeikh Yusuf al-Qardhawi.

Adapun dalil yang menjadi pegangan bolehnya merayakan hari ibu, antara lain:

1. Adanya wasiat dalam al-Qur’an untuk berbakti kepada kedua orang tua, seperti QS. Al-Ahqaf ayat 15.
2. Merayakan hari ibu masuk kategori bid’ah dalam urusan kebiasaan (adat) bukan bid’ah dalam urusan ibadah. Kebiasaan ini sendiri mendorong lahirnya banyak hal yang sejalan dengan ajaran Islam, seperti mendorong anak loyok pada kedua orang tuanya, mengakui jasa keduanya, dan berbakti pada keduanya. Sedangkan jika kebiasaan ini berdampak pada lahirnya apa yang dilarang Islam, seperti berlebih – lebihan, sia – sia, saling

menyombongkan diri, maka yang demikian tidak dibenarkan.

3. 'adat dan kebiasaan bukanlah sesuatu yang masuk kategori berinovasi dalam agama. Sebaliknya masalah ini merupakan masalah yang Islam berikan keleluasaan di dalamnya. Dan memperingati hari ibu tidak sampai melahirkan dampak melanggar aturan yang disyari'atkan.
4. Memperingati hari ibu esensinya tidak lebih memuliakan ibu, menyatakan perasaan yang baik dan perhatian bagi ibu. Dan yang demikian adalah sangat dianjurkan dalam Islam.

Kelompok kedua menyatakan tidak boleh merayakan hari ibu. Pendapat ini disampaikan Syaikh Muhammad Utsaimin, dll.

Adapun dalil yang dijadikan pegangan kelompok yang mengharamkan perayaan hari ibu, antara lain:

1. Perayaan hari ibu itu bathil dan mengada – adakan sesuatu dalam urusan agama. Hal ini tertolak sebagaimana hadits nabi:

مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ

“Siapa yang mengada – adakan dalam urusan agama ini apa yang bukan darinya, maka ianya tertolak.” (HR. Muslim)

2. Perayaan hari ibu masuk kategori bid'ah karena merayakan sesuatu selain perayaan yang diakui dalam Islam, yakni Ied al-Fithr dan Eid al-Adha, dan Eid tiap pekannya yakni hari Jum'at.
3. Perayaan hari ibu ini lahir dari kebudayaan selain Islam, maka merayakannya sama dengan menyerupai non muslim.

4. Kewajiban muslim bangga dengan agamanya, berpegang hanya kepada nilai – nilai yang dikenal dalam Islam, dan tidak menjadi umat yang mengekor serta ikut – ikutan dengan apa yang dijadikan kebiasaan oleh non muslim.

Mencermati dalil yang dikemukakan kedua kelompok, maka dapat disimpulkan bahwa pendapat yang lebih rajih menurut penulis adalah pendapat yang tidak melarang merayakan hari ibu, karena perayaan ini hanya masuk kategori bid'ah dalam kebiasaan bukan bid'ah dalam Ibadah. Hal yang demikian tidaklah terlarang dalam Islam. Apalagi kebiasaan ini sejalan dengan apa yang diajarkan kepada umat Islam untuk berbakti pada orang tua.

Namun, perayaan hari ibu ini hukumnya boleh dengan syarat sebagai berikut:

1. Tidak disertakan dalam perayaan itu sesuatu yang bertentangan dengan apa yang dilarang dalam syari'ah, seperti bercampurnya pria dan wanita yang bukan mahram.
2. Tidak merayakannya dengan tujuan untuk meniru orang non muslim.
3. Tetap menghargai dan memuliakan ibu sepanjang tahun, dan tidak hanya memuliakannya di satu hari itu saja.

C. NON MUSLIM MASUK MASJID

Dakwah Islam dan pembinaan umat Islam pada periode awal tidak lepas dari masjid. Masjid merupakan tempat (bangunan) yang fungsi utamanya sebagai tempat shalat bersujud menyembah Allah SWT. Allah berfirman dalam QS. al-Jin ayat 18:

وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

“Dan sesungguhnya masjid-masjid itu adalah kepunyaan Allah. Maka janganlah kamu menyembah seseorang pun di dalamnya di samping (menyembah) Allah”.

Selain sebagai tempat beribadah umat Islam dalam arti khusus (*mahdhah*), masjid juga merupakan tempat beribadah secara luas (*ghairu mahdhah*) selama dilakukan dalam batas-batas syari'ah.

Setiap muslim yang taat pastinya mendambakan wujud masjid yang besar, indah dan bersih. Namun, perlu diingat bahwa keindahan fisik masjid semata belumlah cukup jika tidak ditunjang dengan kegiatan-kegiatan memakmurkan masjid. Masjid merupakan pilar spiritual yang menyangga kehidupan duniawi umat.

Masjid mencerminkan seluruh aktivitas umat, masjid menjadi pengukur dan indikator dari kesejahteraan umat, baik lahir maupun batin. Karenanya, jika tidak ada masjid di suatu wilayah yang penduduknya mayoritas beragama Islam, atau ada masjid di tengah penduduk Islam, tetapi tidak dimanfaatkan sebagai pusat kehidupan umat, hal ini jelas merupakan isyarat negatif timbulnya disorientasi kehidupan umat.

Dewasa ini, kecendrungan masyarakat Islam adalah masyarakat yang majemuk. Di kawasan mayoritas muslim sekalipun tetap ada diantara masyarakat yang beragama selain Islam. Sehingga, diantara permasalahan yang sering ditanyakan, bolehkah non muslim memasuki masjid?

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum orang kafir memasuki masjid. Sebagian ulama berpendapat bahwa hal itu tidak dilarang, asalkan orang kafir tersebut berniat baik dan bersedia memenuhi ketentuan dan syarat-syarat yang telah ditetapkan.

Sementara sebagian ulama yang lain berpendapat sebaliknya, bahwa meski niatnya baik

dan bersedia memenuhi syarat-syarat tertentu, namun kekafiran mereka menjadi penghalang atas kebolehan mereka masuk ke dalam masjid.

Berikut ini adalah rincian yang agak lebih detail tentang perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Ada dua macam orang kafir, yaitu kafir harbi dan kafir zimmi. Kafir harbi tidak akan kita temukan, kecuali di dalam medan pertempuran, dimana dia menghunuskan pedang untuk membunuh kita. Untuk itu maka kita wajib membela diri dan melawan sebisanya, dan Allah SWT telah memerintahkan kita untuk melawan kafir harbi bila berusaha untuk membunuh.

Ada pun kafir zimmi adalah non muslim yang mengulurkan tangan persahabatan, berteman, dan tidak memusuhi umat Islam. Bahkan dalam kasus tertentu, kafir zimmi sering juga memberikan pertolongan yang tulus kepada umat Islam, entah atas nama persahabatan atau pun atas nama kemanusiaan.

Dalam hal ini, Allah SWT memerintahkan kita untuk memperlakukan kafir zimmi dengan sebaik-baiknya. Bahkan umat Islam dilarang membunuh mereka, menyakiti atau mengganggu harta, nyawa dan keluarga mereka. Ternyata para ulama agak sedikit berbeda dalam hukumnya.

Berikut akan dipaparkan pandangan berbagai mazhab mengenai kafir zimmi masuk masjid, yaitu:

(1) Mazhab Al-Hanafiyah

Dalam mazhab ini dikatakan bahwa seorang kafir zimmi dibolehkan masuk ke dalam masjid, termasuk masjid Al-Haram di Mekkah atau Masjid An-Nabawi di Madinah. Dasarnya adalah praktek yang dilakukan oleh Rasulullah SAW sendiri yang menerima para utusan dari Bani Tsaqif di dalam masjid. Padahal para utusan jelas-jelas orang kafir dan bukan muslim. Namun beliau SAW bersabda :

إِنَّهُ لَيْسَ عَلَى الْأَرْضِ مِنْ أَجْجَسِ النَّاسِ شَيْءٌ إِلَّا أَجْجَسُ النَّاسِ عَلَى
أَنْفُسِهِمْ

“Tidak ada di atas bumi ini bekas najis manusia, sesungguhnya najis manusia itu adanya di dalam diri mereka sendiri.” (HR. Bukhari dalam Syarah Ma’ani Al-Atsar).

Imam Az-Zamakhshari yang bermazhab Hanafi dengar tegas menyebutkan kebolehan bagi orang kafir zimmi untuk memasuki masjid, meski mereka dalam keadaan janabah. Sebab para utusan dari Bani Tsaqif yang diterima oleh Rasulullah SAW di dalam masjid, pastinya mereka dalam keadaan janabah. Sebab mereka tidak pernah mandi janabah. Kalau mereka mandi janabah, hukumnya tidak sah, karena syarat mandi janabah harus menjadi muslim terlebih dahulu.

(2) Mazhab Al-Malikiyah

Menurut mazhab Al-Malikiyah, hukumnya haram bagi kafir zimmi untuk masuk ke dalam masjid. Namun larangan ini berlaku selama tidak ada izin dari umat Islam atau imam masjid. Bila seorang kafir zimmi itu mendapatkan izin dari imam masjid, dan jelas kepentingan dan tujuannya, seperti untuk mengerjakan pembangunan fisik masjid atau melakukan renovasi, maka hal itu dibolehkan (ad-Dasuqi, tt, vol 1: 138).

(3) Mazhab As-Syafi’iyah

Al-Imam An-Nawawi dan Al-Imam Ar-Rafi’i mewakili mazhab Asy-Syafi’iyah menegaskan bahwa seorang kafir dzimmi yang mendapatkan izin dari umat Islam untuk masuk ke dalam masjid, maka hukumnya boleh. Tetapi bedanya dengan pendapat di atas, beliau mengatakan bahwa hal itu tidak berlaku untuk masjid Al-Haram. Bila ada orang kafir zimmi masuk masjid tanpa izin dari umat Islam,

maka dia wajib dihukum ta'zir. Namun bila dia melakukannya karena ketidak-tahuannya, cukup diberithu tanpa harus dihukum (an-Nawawi, tt, vol 1: 296).

(4) Mazhab al-Hanabilah

Dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa Kafir zimmi tidak dibolehkan sama sekali untuk memasuki masjid. Adapun alasannya, sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn Qudamah, Abu Musa al-Asy'ari pernah menemui Umar selaku Khalifah pada waktu itu, dengan membawa sepucuk surat. Umar berkata kepada Abu Musa, *"Panggilkan orang yang menulis surat ini untuk membacakannya."* Abu Musa menjawab, *"Dia tidak boleh memasuki masjid."* Umar bertanya, *"Kenapa?"*. Abu Musa menjawab, *"Karena dia seorang Nashrani."* Ini merupakan dalil di kalangan sahabat dan mereka bersepakat. Selain itu, alasan yang lain adalah bahwa jika berhadass junub, haid dan nifas dilarang untuk tinggal/singgah di masjid, maka apalagi berhadass syirik, maka sudah semestinya tidak dibolehkan.

Al-Qurthubi juga merujuk pendapat terakhir ini kepada pendapat penduduk Madinah: Berdasarkan hukum itulah, Umar bin 'Abdul 'Aziz ketika menjadi Khalifah, telah menulis surat kepada para pegawainya di (pelbagai) wilayah. Pendapat tersebut diperkuat dengan firmanNya,

فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ

"Di rumah-rumah (Allah) itu, Allah mengizinkannya untuk diagungkan dan disebut namaNya." (QS. an-Nuur: 36).

Masuknya kaum kafir ke sana (masjid) adalah bertentangan dengan usaha untuk mengagungkan rumah Allah. Dalam Sahih Muslim dan lain-lain juga ada menyatakan, *"Bahwa masjid-masjid ini tidak boleh ada sedikitpun kencing dan kotoran."* Padahal orang kafir tidak menjaga semua hal tersebut.

Baginda Nabi SAW juga pernah bersabda, “*Masjid tidak dihalalkan untuk orang yang haid dan junub.*”

Orang kafir dikira masuk dalam kategori junub. Allah juga berfirman,

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ

“*Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis.*” (QS. at-Taubah: 28).

Allah menyebut kaum kafir najis, baik dari segi zatnya (fisik) yang najis atau dijauhkan dari jalan hukum Allah (kafir). Maka hukum menjauhkan mereka dari masjid tetap wajib, karena ‘illatnya adalah najis, dan kenyataannya ada pada diri mereka, sedangkan kesucian itu ada pada masjid.

Menyikapi perbedaan pandangan para imam mazhab di atas perlu dirujuk kepada kearifan Rasulullah. Dengan kata lain, jika yang dipersoalkan adalah personal non muslim dan yang menyifatinya, kafir karena tidak percaya Allah, misalnya. Maka itu, kita harus lebih bijak menyikapinya berdasarkan perjalanan Rasulullah SAW, sebagai teladan kita, sehingga kita tidak terjebak pada kepentingan yang akhirnya mengotori hati.

Disebutkan:

حدثني سعيد المقبري أنه سمع أبا هريرة يقول: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- خَيْلاً قَبْلَ نَجْدٍ، فَجَاءَتْ بِرَجُلٍ مِنْ بَنِي حَنِيفَةَ يُقَالُ لَهُ ثَمَامَةُ

بْنِ أَثَالٍ سَيِّدِ أَهْلِ الْيَمَامَةِ، فَرَبَطُوهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سُورِيِ الْمَسْجِدِ

Dari Said al-Maqbari, ia mendengar bahwa Abu Hurairah ra berkata: *Nabi Muhammad SAW pernah mengutus beberapa penunggang kuda ke arah Nejd, tiba-tiba utusan itu kembali dengan membawa tawanan yang bernama Tsumamah bin Utsal, pemimpin suku daerah Yamamah. Mereka pun mengikatnya di salah satu tembok Masjid Nabawi.*

Kemudian Nabi SAW mendekati Tsumamah, lalu beliau memerintahkan, “*Lepaskan Tsumamah.*”

Kemudian Tsumamah menuju kebun kurma dekat masjid, dia mandi lalu masuk masjid, dan menyatakan masuk Islam dengan bersyahadat. *Laa Ilaaha Illallaah Muhammadur Rasulullah*. (HR Bukhari dan Muslim).

Dijelaskan bahwa Tsumamah bin Utsal bukan bagian dari ahlu kitab (Yahudi dan Nasrani), tapi benar-benar orang kafir. Artinya kualitas kekafirannya lebih tinggi. Pada riwayat yang lain juga dikisahkan, Nabi pernah menerima kunjungan para tokoh Kristen Najran yang berjumlah 60 orang. Di antara 60 orang itu, terdapat 14 orang dari kalangan pimpinan Kristen Najran.

Mereka adalah Abdul Masih, Ayham, Abu Haritsah ibn Alqama, Aws, al-Harits, Zaid, Qays, Yazid, Nabih, Khuwaylid, Amr, Khalid, Abdullah, dan Yuhannas. Rombongan dipimpin Abdul Masih, al-Ayham, dan Abu Haritsah ibn Alqama. Abu Haritsah adalah seorang tokoh yang sangat disegani karena kedalaman ilmunya dan konon karena beberapa karâmat yang dimilikinya. Menurut Muhammad ibn Ja'far ibn al-Zubair, ketika rombongan sampai di Madinah, mereka langsung menuju masjid saat Nabi sedang melaksanakan salat ashar.

Mereka memakai jubah dan sorban. Ketika waktu kebaktian telah tiba, mereka pun melakukannya di dalam masjid dengan menghadap ke arah timur. (Ibn Hisyam, *al-Sîrat al-Nabawiyat*, vol II: 426-428).

Al-Khatib asy-Syarbini menambahkan, terdapat riwayat yang sahih bahwa Rasulullah SAW memasukkan orang kafir ke dalam masjid beliau dan itu terjadi setelah turun surat at-Taubah, surat ini turun pada tahun 9 Hijriah. Sementara beliau menerima banyak tamu pada tahun 10 Hijriah, dan di antara mereka ada orang Nasrani Najran.

Mereka suku pertama yang terkena kewajiban jizyah. Nabi Muhammad SAW menyuruh mereka singgah di dalam masjid dan beliau juga berdebat

dengan mereka tentang Al-Masih dan yang lain. (*Mughni al- Muhtaj*, 6:68).

Gambaran di atas menjadi acuan bahwa pendapat yang rajih (tampak kuat dan benar) adalah diperbolehkannya non muslim masuk masjid asalkan membawa kemaslahatan atau kebaikan. Pendapat yang banyak digunakan oleh ulama, terlebih dalam kehidupan di negara bangsa, Indonesia, yang penuh dengan keanekaragaman suku, ras, maupun agama.

Imam Syafi'i berpendapat yang sedikit berbeda. Nonmuslim boleh masuk masjid kecuali Masjidil haram. Pendapat ini didasarkan pada ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ
عَامِهِمْ هَذَا

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis. Karena itu, janganlah mereka mendekati Masjidilharam sesudah tahun ini (tahun 9 H).” (QS. at-Taubah: 28).

Menurut Imam as-Syafi'i, seperti yang dikutip Qurthubi, ayat ini mencakup umum seluruh orang musyrik, terutama ketika masuk Masjid al-haram, dan mereka tidak dilarang untuk masuk masjid lain. Karena itu, dia membolehkan orang Yahudi atau Nasrani masuk ke masjid-masjid lain (*Tafsir Al-Qurthubi*, vol 8: 105).

Namun, dengan seizin orang Islam yang baligh. Dengan demikian, pelarangan ini bersifat kontekstual sehingga tak bisa dikatakan sebagai bersifat universal.

Pendapat lain yang cukup berbeda adalah diharamkan non muslim masuk masjid tanpa terkecuali. Hal ini didasarkan pada perkataan Umar bin Khattab ra, jika orang muslim yang junub tidak boleh masuk masjid, orang musyrik lebih layak dilarang masuk masjid karena mereka najis.

Namun, banyak ulama yang menafsirkan bahwa najis dan kotor mereka bukan pada badan mereka, tetapi keyakinan kufur dan syirik mereka itulah yang najis dan kotor. Jadi pada dasarnya nonmuslim diperbolehkan masuk masjid.

Namun, jika masuk masjid dimaksudkan untuk tujuan negatif, misalnya untuk merusak dan menghinakan serta merendahkannya seperti memakai pakaian yang kurang sopan dan kotor, siapa pun tidak bisa diperkenankan masuk masjid karena itu bentuk anarkisme dan kezaliman serta bentuk kemunkaran. Itu semua dilarang oleh agama.

Niat dan sikap orang nonmuslim ketika masuk masjid menjadi dasar boleh dan tidak masuk masjid. Dengan demikian, jika semua itu disikapi dengan bijaksana tanpa kebencian, masjid akan memancarkan sinar kedamaiannya, sejuk dan harmonis, serta lebih khushyuk bagi orang yang beribadah di dalamnya. Jika masjid digunakan sebagai media untuk mencaci maki dan memfitnah, tanpa disadari melancarkan fitnah dari dalam masjid, bisa jadi masjid terjauhkan dari umat.

Hal yang termasuk dalam ini adalah larangan memaki sesembahan umat agama lain. Allah berfirman dalam Alquran:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

“Janganlah kalian memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, maka akibatnya mereka akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan” (QS. al-An`âm: 108).

D. BERPARTISIPASI DALAM PEMERINTAHAN NON ISLAM

Kepemimpinan merupakan sesuatu yang niscaya dalam Islam, karena ia diperlukan untuk memastikan berlakunya hukum dan peraturan-peraturan al-Qur'an sebagai salah satu aspek penting dalam syari'at Islam.

Para ulama berpendapat bahwa keimanan tidak cukup ditanamkan di dalam hati dan diikrarkan dengan lisan, tetapi harus diimplementasikan dengan amal perbuatan yang disesuaikan dengan hukum dan peraturan al-Qur'an serta Sunnah Nabi. Peningkaran terhadap keduanya dianggap sebagai kekafiran.

Salah satu tugas paling utama dari seorang pemimpin adalah menjamin dan menjaga terlaksana hukum Allah, maka terlepas dari perbedaan pendapat mengenai siapa yang dimaksud *ulu al-amr* itu, pemimpin kaum Muslimin haruslah seorang Muslim yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya.

Karenanya, kaum Muslimin tidak dibenarkan mengangkat seorang non-Muslim untuk menjadi pemimpin mereka. Meskipun demikian, sejarah Islam mencatat bahwa orang-orang non Muslim memperoleh jabatan di beberapa pos pemerintahan.

Jika suatu pemerintahan itu sifatnya non-Islam, dalam arti bahwa pemerintahan itu tidak berpegang pada komitmen dalam menerapkan syariat dan hukum Islam dalam berbagai masalah kehidupan, baik yang menyangkut legislasi, pendidikan, ilmu pengetahuan, penerangan, ekonomi, politik, administrasi, dan hubungan internasional, tapi malah menerapkan berbagai ketentuan lain yang bukan bersumberkan dari Islam, diimpor dari Barat atau Timur, dari kiri atau kanan, dari falsafah liberalisme atau markisme, atau dari berbagai falsafah lainnya, atau pemerintahan itu mengambil sebagian dari syariat dan hukum

Islam lalu mencampurnya dengan syariat dan hukum non-Islam, menurut pandangan Islam hal ini semuanya tidak dapat diterima.

Secara bahasa, pemerintah (*government*) berasal dari bahasa Yunani, *kubernan* atau nakhoda kapal, artinya menatap ke depan. Kemudian “memerintah” yang berarti melihat ke depan, menentukan berbagai kebijakan yang diselenggarakan untuk mencapai tujuan masyarakat pada masa yang akan datang, dan mempersiapkan langkah-langkah kebijakan untuk menyongsong perkembangan masyarakat ke tujuan yang telah ditetapkan.

Pemerintahan dalam arti luas berarti seluruh fungsi negara, seperti legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Sedangkan pemerintahan dalam arti sempit meliputi fungsi eksekutif saja.

Sedangkan kata "Islam" artinya “penyerahan diri”, penyerahan diri kepada Tuhan atau bahkan kepasrahan. Secara istilah, menurut Maulana Muhammad Ali (*Islamologi*, 1976), Islam mengandung arti dua macam, yakni (1) mengucap kalimah syahadat; (2) berserah diri sepenuhnya kepada kehendak Allah.

Dalam Islam, Rasulullah SAW merupakan teladan dalam praktek pemerintahan sebagai Kepala Negara, yang tampak pada pelaksanaan tugas-tugas yang tidak terpusat pada diri beliau. Dalam piagam Madinah beliau diakui sebagai pemimpin tertinggi, yang berarti pemegang kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif. Tapi walaupun pada masa itu orang belum mengenal teori pemisahan atau pembagian kekuasaan, namun dalam prakteknya beliau mendelegasikan tugas- tugas eksekutif dan yudikatif kepada para sahabat yang dianggap cakap dan mampu.

Dalam kapasitasnya sebagai Kepala Negara dalam memerintah Negara Madinah, dapat dikatakan bahwa pemerintahan Rasulullah sangat demokratis.

Beliau tidak bertindak otoriter sekalipun itu sangat mungkin beliau lakukan dan akan dipatuhi oleh umat Islam mengingat statusnya sebagai Rasul Allah yang wajib ditaati.

Pemerintahan dapat dilihat pada beberapa orang yang memegang kekuasaan tertinggi dalam negara. Aristoteles dalam bukunya *Politika* menyebutkan beberapa kemungkinan pemegang kekuasaan tertinggi dalam negara:

- a. Kekuasaan tertinggi dalam negara berada di tangan satu orang, atau;
- b. Kekuasaan tertinggi dalam negara berada di tangan beberapa orang, dan atau;
- c. Kekuasaan tertinggi dalam negara berada di tangan banyak orang.

Selanjutnya, jika kategori pertama dan tujuan pemerintahannya adalah untuk kepentingan, kebaikan dan kesejahteraan umum maka bentuk pemerintahan yang demikian disebut monarki. Jika kategori kedua dan tujuan pemerintahan adalah untuk kepentingan, kebaikan dan kesejahteraan umum, maka bentuk negara yang demikian disebut aristokrasi. Dan jika kategori ketiga dan tujuan pemerintahannya untuk kepentingan, kebaikan dan kesejahteraan umum maka pemerintahan yang demikian itu disebut politeia (kata Yunani) yang berarti konstitusi.

Dewasa ini, salah satu permasalahan yang banyak diperbincangkan dalam kajian fiqh siyasi Islam, bagaimana hukumnya berpartisipasi dalam pemerintahan non Islam? Dengan kata lain, jika suatu Negara diperintah oleh pemerintahan yang tidak mencerminkan Islam dan komitmen terhadap penerapan syari'ah, lantas apa hukumnya berpartisipasi dalam pemerintahan itu, baik dalam eksekutif, legislatif, maupun yudikatif.

Menurut Yusuf Qardhawi bahwa tidak diragukan lagi, pada dasarnya seorang muslim tidak boleh ikut berpartisipasi dalam pemerintahan yang tidak memungkinkannya untuk menerapkan syariat Allah dalam menjalankan tugas yang dipikulkan kepadanya, seperti sebagai gubernur atau menteri. Dia tidak boleh melanggar perintah dan larangan Allah serta Rasul-Nya dalam menjalankan tugas tersebut, bahkan keimanannya menuntut agar dia tunduk dan patuh kepada perintah dan larangan itu, seperti yang tercantum dalam firman Allah:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا

Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mu'min dan tidak bagi perempuan yang mu'min, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata. (QS. al-Ahzab: 36).

Bila pemerintahan non-Islam, dalam arti bahwa pemerintahan itu tidak komit dalam menerapkan syariat dan hukum Islam dalam berbagai masalah kehidupan, baik yang menyangkut legislasi, pendidikan, ilmu pengetahuan, penerangan, ekonomi, politik, administrasi, dan hubungan internasional, tapi malah menerapkan berbagai ketentuan lain yang bukan bersumberkan dari Islam, diimpor dari Barat atau Timur, dari kiri atau kanan, dari falsafah liberalisme atau markisme, atau dari berbagai falsafah lainnya, atau pemerintahan itu mengambil sebagian dari syariat dan hukum Islam lalu mencampurnya dengan syariat dan hukum non-Islam, maka menurut Yusuf Qardhawi hal ini semuanya tidak dapat diterima.

Menurut pandangan syariat Islam, setiap pelayanan, bantuan dan pekerjaan yang diberikan

kepada para pemimpin yang zalim dianggap suatu tindakan kejahatan yang diharamkan. Sebab, syariat Islam menyuruh untuk saling membantu dalam mewujudkan kebaikan dan ketakwaan, serta melarang saling membantu untuk mendukung dosa dan permusuhan. Seperti yang tertera dalam firman Allah:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

“Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan janganlah tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran.” (QS. al-Maidah: 2)”.

Tolong-menolong demi kebajikan dan takwa mempunyai tingkatan yang berbeda-beda. Begitu pula saling tolong dalam mendukung dosa dan permusuhan. Allah berfirman:

وَلَا تَزْكُتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ
ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ

“Dan janganlah kamu cenderung kepada orang-orang yang zalim yang menyebabkan kamu disentuh api neraka, dan sekali-kali kamu tiada mempunyai seorang penolong pun selain daripada Allah, kemudian kamu tidak akan diberi pertolongan.” (QS. Hud: 113)”.

Masih menurut Qardhawi, pada dasarnya bekerjasama dengan orang-orang zalim adalah haram. Yang kita maksud dengan dasar di sini adalah kaedah dasar atau kaedah umum. Artinya, ada beberapa kondisi yang syariat sendiri membolehkan kita keluar dari kaedah dasar tersebut berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tertentu.

Di antara pertimbangan-pertimbangan tersebut sebagai berikut:

- (1) Mengurangi Kekejian dan Kezaliman Suatu hal yang Diharapkan Sesuai dengan Kemampuan

Siapa yang sanggup mengurangi kezaliman dan kekejian, serta merubuhkan kekuatan-kekuatan yang mendukungnya, dengan suatu cara atau dengan lainnya, maka sebaiknya dia lakukan. Membantu orang yang membutuhkan, menolong orang yang teraniaya, membeking orang lemah, mempersempit ruang lingkup kekejian dan dosa semampunya merupakan suatu hal yang diharapkan. Allah berfirman:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

“Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kemampuanmu.” (QS. at-Taghabun: 16)

Rasulullah SAW bersabda: “Bila kamu disuruh melakukan sesuatu, maka lakukanlah semampumu.” (Muttafaqun 'alaih”).

Kita telah melihat Negus, raja Habsyah (Etiopia) masuk Islam di zaman Rasulullah saw. Namun demikian dia tidak sanggup menerapkan hukum Islam dalam kerajaannya. Sebab, bila dia paksakan menerapkan hukum Islam, maka kaumnya akan mendongkelya. Karena itu Rasulullah tidak menyalahkannya.

Adapun falsafah yang mengatakan: "Harus semuanya, kalau tidak, tidak usah sama sekali", tidak dapat diterima, baik menurut fakta maupun hukum.

(2) Memilih Bahaya Yang Lebih Ringan

Pertimbangan berdasarkan ketetapan syariat, bahwa dibolehkan untuk memilih bahaya atau kerusakan yang lebih ringan, demi menolak kerusakan yang lebih besar; melepaskan kemaslahatan yang lebih rendah demi mendapatkan kemaslahatan yang besar.

Karena itu, para ulama membolehkan untuk membiarkan kemungkaran, karena bila dilakukan pencegahan khawatir akan terjadi kemungkaran yang lebih besar.

Yusuf Qardhawi mengemukakan dalil dari al-Qur'an yang berbicara tentang kisah Nabi Musa, ketika beliau pergi bermunajat kepada Rabbnya selama tiga puluh malam, lalu disempurnakannya sepuluh malam lagi, sehingga sempurna adalah miqat ini selama empat puluh malam. Sepeninggal beliau, kaumnya disesatkan oleh Samiri yang membuatkan untuk mereka anak sapi dari emas, dan mengatakan:

هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَانْسِي. أَفَلَا يَرَوْنَ إِلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا. وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلِ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي. قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى

"Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa". Maka Apakah mereka tidak memperhatikan bahwa patung anak lembu itu tidak dapat memberi jawaban kepada mereka, dan tidak dapat memberi kemudharatan kepada mereka dan tidak (pula) kemanfaatan? dan Sesungguhnya Harun telah berkata kepada mereka sebelumnya: "Hai kaumku, Sesungguhnya kamu hanya diberi cobaan dengan anak lembu. itu dan Sesungguhnya Tuhanmu ialah (tuhan) yang Maha pemurah, Maka ikutilah aku dan taatilah perintahku". mereka menjawab: "Kami akan tetap menyembah patung anak lembu ini, hingga Musa kembali kepada kami". (QS. Thaha: 90-91)

Ini berarti, bahwa Nabi Allah, Harun, membiarkan kemungkaran yang dilakukan oleh kaumnya, yaitu suatu kemungkaran yang berat, bahkan terberat, yaitu menyembah patung anak sapi. Sebab, dia berpendapat lebih baik menjaga keutuhan kesatuan jamaah pada saat itu, sampai Musa kembali, lalu mereka berdua bermusyawarah untuk mengatasi persoalan itu dengan baik

(3) Keadaan Darurat Membolehkan yang Dilarang

Selain itu, ada sesuatu yang ideal yang digariskan oleh Syariat untuk insan muslim, agar dia berusaha sekuat tenaga untuk mendapatkannya. Tapi kenyataan sering menghalanginya untuk mewujudkan hal itu, sehingga dia tidak sanggup mencapainya dan terpaksa turun ke tingkat yang lebih rendah, dan puas dengan apa yang mungkin dicapai, setelah gagal menggapai yang ideal tersebut.

Berdasarkan ini terciptalah suatu kaidah yang sangat populer yaitu:

الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ

"Dalam keadaan terpaksa boleh melakukan yang terlarang",

المِشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

"Kesulitan mendatangkan kemudahan",

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

"Tidak berbahaya dan tidak pula membahayakan",
dan kaidah

الضَّرُّ يُزَالُ

"Menghilangkan kesulitan".

Siapa yang membaca al-Qur'an dan mengamati sunnah, dia akan melihat hal itu dengan jelas. Al-Qur'an menjelaskan bahwa Allah SWT menggariskan hukum syariat berdasarkan prinsip kemudahan bukan kesukaran, berdasarkan keringanan bukan keberatan, dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi darurat dan kebutuhan yang mendesak.

Berbeda dengan pandangan al-Qardhawi, Imam Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa berpartisipasi dalam pemerintahan non muslim bagi seorang muslim hukumnya dibolehkan. Adapun dalilnya adalah firman Allah:

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ الْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ

“Dan sesungguhnya telah datang Yusuf kepadamu dengan membawa keterangan-keterangan, tetapi kamu senantiasa dalam keraguan tentang apa yang dibawahnya kepadamu.” (QS. al-Mukmin: 34)”

Menurut Ibnu Taimiyah bahwa yang sering terjadi dalam masalah ini adalah rusaknya niat dan tindakan. Adapun niat maka tujuannya adalah kekuasaan dan harta. Sedangkan tindakan, sering melakukan yang diharamkan dan meninggalkan yang diwajibkan. Bukan karena pertentangan dan bukan pula karena ingin mendapatkan yang lebih bermanfaat dan lebih baik. Kemudian tentang kekuasaan, walaupun dibolehkan, disunatkan atau diwajibkan, mungkin saja pada orang tertentu lebih wajib dari yang lain atau lebih disunatkan. Pada kondisi ini didahulukan yang lebih baik dari yang baik

Berdasarkan inilah, Nabi Yusuf yang jujur menduduki jabatan bendahara di bawah pemerintahan raja Mesir, sedangkan raja Mesir dan kaumnya adalah kaum kafir seperti yang diungkapkan oleh al- Qur'an

Seperti diketahui, raja Mesir itu, mengingat dia dan kaumnya orang kafir pasti punya kebiasaan mengambil uang dan membagi- bagikannya untuk keluarga, karib kerabat, tentara dan rakyatnya. Kebiasaan ini tidak berlaku di kalangan nabi-nabi.

Nabi Yusuf sendiri tidak mampu melakukan semua yang diinginkannya, sesuai dengan nilai-nilai agama Allah. Sebab, bangsa kafir itu tidak akan mematuhinya. Namun demikian, dia tetap berusaha mewujudkan keadilan dan kebajikan semaksimal mungkin. Sehingga, dengan kekuasaannya dia dapat memuliakan orang-orang beriman dari kalangan keluarganya. Hal itu tidak mungkin diwujudkan kecuali dengan kekuasaan itu. Semua. ini masuk ke dalam firman Allah:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

“Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kemampuanmu.” (QS. at-Taghabun: 16)

Bila bertemu antara dua kewajiban yang tidak mungkin digabungkan, maka dikerjakan yang lebih kuat. Sementara kewajiban yang satu lagi, dalam kondisi begini, tidak lagi merupakan kewajiban dan meninggalkannya karena melakukan kewajiban yang lebih kuat, pada dasarnya, bukanlah meninggalkan suatu kewajiban.

Begitu pula kalau bertemu dua hal yang diharamkan yang tidak mungkin meninggalkan yang lebih berat kecuali dengan mengerjakan yang ringan, maka melakukan perbuatan haram yang ringan itu dalam kondisi begini, pada dasarnya bukanlah melakukan sesuatu yang diharamkan. Walaupun yang pertama dinamakan meninggalkan kewajiban dan yang kedua mengerjakan yang diharamkan.

Penamaan ini tidak punya pengaruh sama sekali. Situasi seperti ini dirumuskan dengan ungkapan: Meninggalkan kewajiban karena halangan dan melakukan yang diharamkan karena terpaksa atau untuk menghindari keharaman yang lebih besar.

Dapat disimpulkan dari perbandingan antara pendapat Qardawi dan Ibnu Taimiyah di atas, bahwa dalam perspektif Qardawi, dalam keadaan normal umat Islam tidak boleh berpartisipasi dalam pemerintahan non muslim, kecuali dalam situasi darurat. Dalam situasi ini umat Islam boleh berpartisipasi manakala dikhawatirkan jiwanya terancam atau misalnya bisa merugikan kepentingan umum.

Sedangkan dalam perspektif Ibnu Taimiyah yang menjadi ukuran boleh tidaknya berpartisipasi bukan terletak pada situasi normal atau darurat tetapi ukurannya adalah apakah pemimpin itu zalim atau adil. Apabila zalim, maka meskipun pemimpin itu beragama Islam maka tidak boleh berpartisipasi

dalam corak pemerintahan seperti itu. Sebaliknya meskipun pemimpin itu beragama non Islam, namun jika berlaku adil dan mampu mensejahterakan kehidupan rakyat maka wajib didukung dan berpartisipasi.

Dari penjelasan ini jelas bahwa Qardhawi mengambil ukurannya situasi normal atau darurat, sedangkan Ibnu Taimiyah mengambil ukuran "adil atau zalim". apabila umat tidak ikut berpartisipasi dan ambil bagian dalam pemerintahan non-Muslim maka umat Islam semakin sulit menyalurkan aspirasi dan menjadi makin tidak berdaya.

Umat Islam yang menjadi warga negara non-Muslim, sebaiknya turut berpartisipasi dan berusaha seoptimal mungkin untuk merebut posisi-posisi strategis, utamanya posisi sebagai kepala negara. Sebagaimana kaum non-Muslim selalu berusaha menguasai pos-pos strategis semacam itu di negara-negara Muslim.

Pendapat di atas tidak menyimpang dari tuntunan al-Qur'an. Sebab di masa lalu Nabi Yusuf, sebagaimana dikisahkan dalam Kitab Suci (QS. Yusuf: 55-56), pernah berpartisipasi menjadi bendaharawan (menteri keuangan) negara Mesir yang pada masa itu dipimpin raja non-Muslim, yakni Raja Heksus

Berikut akan dipaparkan pendapat ulama yang lain terkait hukum berpartisipasi di pemerintahan non Islam, mengingat bahwa ikut serta ataupun tidak ikut serta merupakan dua pilihan yang sama-sama punya resiko, dan tantangan masing-masing. Adapun legitimasi syariah bagi kedua pilihan itu juga ada dalam Al Quran, As Sunnah, dan realita sejarah umat ini.

- (1) Syaikh Abdurrahman As-Sa'di dalam tafsirnya "*Taisir al Karim ar Rahman fi Tafsir Kalam al Manan*" (vol 1: 388): "Oleh karena itu, upaya kaum muslimun yang hidup

dibawah naungan wilayah kuffar, dan mereka bekerja untuk merubah keadaan menjadi negeri yang demokratis bagi individu dan masyarakat agar mereka bisa menikmati hak-hak agama dan dunia mereka, itu semua lebih utama dibanding menyerahkan semua urusan mereka kepada orang kafir, baik urusan agama, dunia, urusan pengaturan ibadah dan semua kebutuhan mereka. Benar, jika mungkin kaum musliminlah sebagai pengendali Negara dan pemerintahnya, tetapi jika tidak bisa, maka yang bisa kita lakukan harus kita lakukan dalam rangka melindungi agama dan dunia."

- (2) Imam Izzuddin bin Abdissalam dalam kitabnya "*Qawa'id al Ahkam fii Mashalih al Anam*" (vol 1: 128) juga berkata: "Seandainya orang-orang kafir memimpin suatu daerah yang luas, lalu mereka (orang-orang) kafir menyerahkan kekuasaan kepada orang yang bisa menunaikan maslahat secara umum bagi kaum muslimin, maka hal itu bisa dilaksanakan karena nampak jelas bisa mendatangkan maslahat umum dan menolak kerusakan secara sempurna, walaupun jauh dari rahmat syariat dan pemeliharannya terhadap maslahat hambaNya."
- (3) Syaikh Nashir Sulaiman al-Umar berkata: "Ketahuilah, bahwa hukum asal dari musyarakah adalah jawaz (boleh), Hal yang mendasarinya adalah disyariatkannya berjihad bersama imam, baik dan yang fajir (jahat), selama berperang untuk hal-hal yang syariah. Ketahuilah, berjihad bersama pemimpin yang fajir tidak akan lepas dari kerusakan yang jelas ada, Namun kerusakan ini menjadi kecil nilainya dihadapan besarnya kemaslahatan jihad, dan meninggalkan jihad

bersama imam yang fajir akan membawa kerusakan yang lebih besar dibanding kerusakan jika ikut berjihad bersamanya."

- (4) Syaikh Ahmad ar Raisuni juga berkata: "Sebenarnya adanya tantangan dan kesulitan adalah realita saat ini dan masa lalu. Itu semua bukan alasan bagi kita, itu ada alasan bagi orang-orang yang lemah dan semisal mereka yang telah melakukan penyimpangan. Penyimpangan personal yang mereka lakukan merupakan bukti kelemahan pribadi yang bersangkutan, dan itu bukan berarti tidak ada lagi dari umat ini yang berhasil dalam musyarakah. Orang yang baik tidak hanya berfikir dua kemungkinan dalam musyarakah: gagal lalu keluar atau larut dalam penyimpangan. Di dalam umat dan jamaah ini pasti ada tambang berharga yang mampu berhasil dalam musyarakah. Kita saling tolong menolong dalam barisan yang solid dan kokoh dalam rangka terus mewujudkan keberhasilan musyarakah ini."

Kalau kita Membandingkan pendapat Qardawi dan Ibnu Taimiyah maka pendapat kedua tokoh itu mengandung persamaan dan perbedaan.

Persamaannya adalah dalam keadaan darurat dan terpaksa serta tidak ada pilihan lain maka umat Islam boleh berpartisipasi dalam pemerintahan non Islam

Adapun perbedaan pemikiran Yusuf Qardhawi dan Ibnu Taimiyah sebagai berikut:

- (1) Dalam perspektif Yusuf Qardawi, seorang muslim tidak boleh berpartisipasi dalam pemerintahan non muslim. Sedangkan dalam pandang Ibnu Taimiyah, seorang muslim

diperkenankan berpartisipasi dalam pemerintahan non muslim.

- (2) Dalam perspektif Yusuf Qardawi, yang disebut pemimpin muslim adalah pemimpin yang mempunyai komitmen menegakkan syari'at Islam. sedangkan dalam pandang Ibnu Taimiyah, kriteria pemimpin muslim tidak harus orang itu berpredikat Islam tetapi yang penting pemimpin tersebut berlaku adil.
- (3) Yusuf Qardawi menilai pemimpin muslim lebih mempunyai harapan membawa negara dan rakyat menuju rida Allah. Sedangkan bagi Ibnu Taimiyah apa pun agama pemimpin itu yang penting tidak zalim maka bisa diharapkan terwujudnya negara aman dan sejahtera.

Menarik untuk dicermati pula Pandangan Sayid Muhammad Bagir Ash-Shadr (1985) dalam bukunya *“Introduction to Islamic Political System”* menyatakan dengan tegas, tak ada pemerintahan manapun yang bisa menyebarkan kesejahteraan umum kecuali menggunakan ajaran al-Qur'an dan hadis. Pemerintahan yang dipimpin oleh seorang muslim yang sejati dapat menebarkan kemaslahatan kaum Muslim di dunia

Menurut Farid Abdul Khaliq (1998) dalam bukunya, *“Fi al-Fiqh as-Siyasiy al-Islamiy Mabadi Dusturiyyah”* menyatakan bahwa meskipun pemerintahan itu dipimpin dengan pimpinan yang betul-betul muslim dan beriman tetapi tidak berarti warganegara non muslim tidak terlindungi. Hak nonmuslim (orang-orang kafir dzimmi) dilindungi hak-haknya. Dalam pemilu ia dapat memilih presiden atau anggota parlemen dan dapat mencalonkan diri untuk menjadi anggota dewan perwakilan, juga dalam hak keanggotaan mereka yang berhasil mendapatkan suara terbanyak, mereka

dapatkan karena mereka dan kaum muslimin sama di dalam Negara.”

Sayyid Abul A'la Maududi, dalam bukunya *“The Islamic Law And Constitution”*, menurutnya dalam Islam, kedaulatan tertinggi ada di tangan Tuhan. Dengan tetap mengingat prinsip ini jika mengamati posisi orang-orang yang diturunkan untuk menegakkan hukum Tuhan di bumi, wajarlah kiranya jika menyatakan bahwa mereka harus dianggap sebagai wakil-wakil dari penguasa tertinggi. Islam telah dengan persis memberikan kedudukan. Oleh karenanya, Al-Qur'an menyatakan:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا
اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ

“Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa dimuka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa.” (QS. an-Nur: 55)”.

Ayat ini menguraikan secara gamblang teori Islam mengenai negara. Ada dua masalah mendasar yang mencuat di sini:

- (1) Masalah pertama adalah bahwa Islam menggunakan istilah kekhalifahan, bukannya kedaulatan. Karena menurut Islam, kedaulatan hanya milik Tuhan saja, siapa pun yang memegang tampuk kekuasaan dan siapa pun yang memerintah sesuai dengan hukum Tuhan pastilah merupakan khalifah dari Penguasa Tertinggi dan tidak akan berwenang mengerahkan kekuasaan apa pun kecuali kekuasaan-kekuasaan yang telah didelegasikan kepadanya.

- (2) Masalah kedua yang dicuatkan oleh Al-Qur'an adalah bahwa kekuasaan untuk memerintah bumi telah dijanjikan kepada seluruh masyarakat mukmin. Ayat ini tidak menyatakan bahwa orang atau kelompok tertentu dari kalangannyalah yang akan meraih kedudukan ini. Dari sini dapat disimpulkan bahwa semua kaum beriman merupakan penjelmaan dari kekhalifahan. Kekhalifahan yang dianugerahkan Allah kepada yang beriman ini merupakan kekhalifahan umum, dan bukan kekhalifahan terbatas

E. PARTISIPASI WANITA DALAM POLITIK

Dewasa ini wanita muslimah di seluruh Negara – Negara berpenduduk mayoritas Islam mulai terlibat aktif di bidang politik, walaupun masih ada kesenjangan dalam hal partisipasi dan keterwakilan perempuan di struktur politik formal.

Di Indonesia secara khusus, wanita belum terwakili secara setara di lembaga legislatif tingkat nasional sejak tahun 1955, ketika perempuan menduduki 5,9 persen kursi di parlemen. Meskipun telah ada kecenderungan meningkat dalam hal keterwakilan perempuan sejak tahun 1971, ada beberapa pengecualian, termasuk pada Pemilu 1977 ketika jumlah perempuan terpilih melorot dari 7,8 persen menjadi 6,3 persen jika dibandingkan dengan Pemilu sebelumnya (1971) dan kembali mengalami penurunan lagi pada pemilu 1999 menjadi 9 persen jika dibandingkan dengan pemilu sebelumnya sebesar 10,8 persen pada tahun 1997.

Walau bagaimanapun, peningkatan keterwakilan perempuan di DPR RI pada dua pemilu terakhir, 11,8 persen pada tahun 2004, dan 18 persen pada pemilu 2009 cukup substantif.

Kecenderungan meningkat dalam hal keterwakilan perempuan di DPD RI dari 22,6 persen pada 2004 menjadi 26,5 persen pada pemilu 2009 juga cukup menggembarakan.

Untuk memperbaiki ketidakseimbangan gender di lembaga legislatif tingkat nasional, sub-nasional dan lokal, sebuah kuota yang tidak wajib sifatnya diperkenalkan melalui UU No.12/2003 mengenai Pemilihan Umum. Pasal 65 dari UU tersebut mengatur bahwa setiap partai politik harus setidaknya memiliki 30 persen calon anggota perempuan di tingkat nasional, provinsi dan lokal di masing-masing daerah pemilihan umum.

Pada pemilihan umum tahun 2004, selain adanya peraturan hukum untuk kuota gender, tidak ada peningkatan signifikan dalam keterwakilan perempuan yang terlihat. Hanya 11,8 persen perempuan terpilih untuk menduduki kursi di DPR RI karena undang - undang yang ada tidak mewajibkan partai politik mencalonkan 30 persen perempuan dalam daftar calon legislatif.

Kondisi ini memunculkan kebutuhan akan adanya gerakan perempuan untuk perubahan lebih jauh supaya menjadikan alokasi kuota 30 persen bagi perempuan dalam daftar calon legislatif menjadi kewajiban bagi partai politik mereka. Hal ini akan sejalan dengan kalimat yang ada dalam UU Pemilu No.10/2008. Pasal 53 dari UU ini mensyaratkan partai politik untuk menominasikan setidaknya 30 persen perempuan dalam daftar calon legislatif terbuka dalam Pemilu 2009.

Kekurangan dalam UU ini adalah tidak adanya sanksi bagi partai politik yang tidak mematuhi. Sebagai hasil, enam dari tiga puluh delapan partai yang ikut serta dalam pemilu 2009 gagal menominasikan 30 persen calon legislatif perempuan dalam daftar calon anggota legislatif yang mereka usulkan.

Di masa kini, wanita telah banyak memasuki ruang-ruang dalam politik dalam pemerintahan. Pemerintahan telah mengupayakan berbagai hal untuk memenuhi hak-hak kaum perempuan dalam bidang politik dengan menyediakan dan membebasi kepada kaum perempuan mendapatkan kursi-kursi di DPR dan pemberian pekerjaan dalam pemerintahan baik kementerian dan lain sebagainya.

Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam satu dekade terakhir ada kecenderungan peningkatan peran dan partisipasi perempuan. Di satu sisi, kaum perempuan tidak memiliki cukup kepercayaan diri untuk terlibat dalam politik, sementara kaum pemilih merasa ragu akan kemampuan mereka. Namun, di sisi lain, terdapat banyak kaum perempuan yang tidak aktif di dunia politik namun gigih berjuang di garis depan dalam memecahkan persoalan-persoalan publik yang penting.

Terbukanya peluang memperbaiki representasi perempuan seharusnya tidak terlalu ditekankan pada sisi kuantitasnya saja. Tentu akan percuma bila kesempatan itu tidak diikuti oleh penyiapan kader yang baik. sesungguhnya, yang paling penting adalah meningkatkan kapasitas dalam aktualisasi politik kaum perempuan, dan lebih jauh lagi mendorong keterlibatan perempuan untuk duduk di posisi-posisi penentu kebijakan publik.

Kesempatan dalam kiprah politik dan peran kepemimpinan bagi perempuan, penting untuk terus ditingkatkan tidak hanya untuk mempengaruhi proses pengambilan keputusan politik, tetapi juga agar perempuan dapat membangun sistem dan etika politik yang semakin baik. Ini terkait dengan kapasitas perempuan sebagai pemilih, pemimpin partai politik, legislator atau pejabat pemerintah supaya semakin banyak kebijakan publik yang merefleksikan kekhawatiran dan perspektif perempuan serta diiringi derajat sensitifitas yang makin tinggi pada berbagai persoalan di tanah air.

Hasil penelitian di beberapa negara di dunia menunjukkan bahwa efektifitas peran perempuan dalam mendorong kesejahteraan lebih kuat pengaruhnya melalui peran dalam legislatif ketimbang eksekutif.

Merujuk pada kondisi saat ini, mayoritas parlemen di dunia masih didominasi oleh anggota laki-laki. Representasi perempuan di parlemen rata-rata masih rendah, belum mencapai 30%. Kondisi ini mengindikasikan bahwa aturan main atau regulasi atau norma, bangunan struktur, proses kerja maupun penilaian atas kinerja anggota parlemen masih ditentukan melalui ukuran-ukuran dan kriteria yang dibuat para aktor pembuat kebijakan yang sebagian besar terdiri dari laki-laki. Ketika kaum perempuan mulai ikut berpartisipasi di lembaga perwakilan ini, dengan representasi yang terus meningkat, dirasakan bahwa aturan main, regulasi, bangunan struktur kelembagaan di parlemen, norma, proses kerja maupun penilaian atas kinerja dan produk yang dihasilkan belum bisa mengakomodasi kepentingan mereka dan bahkan cenderung bias serta diskriminatif.

Dalam Islam, kedudukan Wanita Dalam Politik digambarkan jelas dalam firman Allah:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَٰئِكَ
سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka ta'at kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah

Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. At-Taubah: 71)

Dalam ayat ini, Allah memosisikan sebuah komunitas (masyarakat) sabagai amanah yang harus diemban setiap mukmin dan mukminah yang mendambakan “cahaya”, dan Allah telah menetapkan bahwa masing-masing dari mereka sebagai penanggung-jawab atas amanah tersebut, tidak ada yang dikecualikan dari mereka, baik laki-laki maupun wanita.

Pada ayat di atas, Allah menjelaskan bahwa setiap insan, baik laki-laki maupun wanita, memiliki tanggung jawab terhadap seluruh komponen masyarakat, baik dalam bidang politik, ekonomi, manajerial, pemikiran, maupun sosial kemasyarakatan. Karenanya, bagi kaum wanita- dan ini yang hendak kita bicarakan di sini- tugasnya adalah melaksanakannya, baik melalui Dewan Perwakilan Rakyat (parlemen) atau organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan.

Namun, semua itu harus dilakukan dengan syarat masih berada dalam koridor yang sesuai dengan fitrah dan tingkat keilmuan wanita sehingga memudahkan mereka untuk memahami berbagai persoalan, dan sesuai pula dengan kemampuan mereka untuk dapat menyampaikan kritik (Amar Ma’ruf Nahi Munkar).

Islam mengakui pentingnya peran kaum perempuan dalam kehidupan masyarakat dan dampaknya pada kehidupan politik kita. Sebagian dari hak-hak perempuan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Kebebasan untuk menyampaikan pendapat

Manhaj Islami dalam menciptakan sebuah bangsa yang berhasil, diwujudkan melalui mengajak setiap anggota masyarakatnya untuk saling menasehati dan bermusyawarah, baik untuk laki-laki ataupun perempuan. Allah berfirman:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Rabbnya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka. (QS.Asy-Syuura: 38)

Ibnu katsir dalam tafsirnya menyebutkan bahwa penjelasannya “sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah diantara mereka” artinya mereka tidak mengeluarkan kesepakatan apapun tentang persoalan-persoalan seperti perang atau persoalan yang sama-sama penting kalau tidak melalui musyawarah dulu antar mereka dan saling member nasehat satu sama lain.

2. Hak untuk mendapatkan perlindungan dan perawatan

Bagi perempuan beriman yang berhijrah dari negeri kafir lalu memeluk Islam, Islam telah menjain perlindungan dan perawatan, dngan demikian menambahkan manfaat lainnya pada daftar hak-hak kaum perempuan. Allah memerintahkan kaum beriman untuk menolong kaum perempuan meninggalkan kampung halaman mereka karena melepaskan diri dari penganiayaan kaum kafir.

Dengan kata lain, dapat diambil kesimpulan berikut:

- a. wajib melindungi dan menegakkan hak-hak perempuan
- b. wajib menjaga perempuan yang beriman dari ancaman orang kafir
- c. wajib membayar ganti rugi kepada suami dari perempuan yang berhijrah jika mereka memintanya.

Dalam pandangan Islam, Allah menciptakan laki-laki dan wanita dengan karakteristik yang berbeda. Secara alami (*sunnatullah*), laki-laki memiliki otot-otot yang kekar, kemampuan untuk melakukan pekerjaan yang berat, pantang menyerah, sabar dan lain-lain. Cocok dengan pekerjaan yang melelahkan dan sesuai dengan tugasnya yaitu menghidupi keluarga secara layak.

Di sisi lain, adapula bentuk kesulitan yang dialami wanita yaitu: Mengandung, melahirkan, menyusui, mengasuh dan mendidik anak, serta menstruasi yang mengakibatkan kondisinya labil, selera makan berkurang, pusing-pusing, rasa sakit di perut serta melemahnya daya pikir, sebagaimana firman Allah,

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ

“Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibubapanya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu.” (QS. Luqman: 14)

Ketika dia melahirkan bayinya, dia harus beristirahat, menunggu hingga 40 hari atau 60 hari dalam kondisi sakit dan merasakan keluhan yang demikian banyak, tetapi harus dia tanggung juga. Ditambah lagi masa menyusui dan mengasuh yang menghabiskan waktu selama dua tahun. Selama masa tersebut, si bayi menikmati makanan dan gizi yang dimakan oleh sang ibu, sehingga mengurangi staminanya.

Oleh karena itu, Islam menghendaki agar wanita melakukan pekerjaan yang tidak bertentangan dengan kodrat kewanitaannya dan tidak mengungkung haknya di dalam bekerja,

kecuali pada aspek-aspek yang dapat menjaga kehormatan dirinya, kemuliaannya dan ketenangannya serta menjaganya dari pelecehan dan pencampakan.

Dienul Islam telah menjamin kehidupan yang bahagia dan damai bagi wanita dan tidak membuatnya perlu untuk bekerja di luar rumah dalam kondisi normal. Islam membebankan ke atas pundak laki-laki untuk bekerja dengan giat dan bersusah payah demi menghidupi keluarganya.

Maka, selagi si wanita tidak atau belum bersuami dan tidak di dalam masa menunggu (*'iddah*) karena diceraikan oleh suami atau ditinggal mati, maka nafkahnya dibebankan ke atas pundak orangtuanya atau anak-anaknya yang lain, berdasarkan perincian yang disebutkan oleh para ulama fiqh kita.

Bila si wanita ini menikah, maka sang suamilah yang mengambil alih beban dan tanggung jawab terhadap semua urusannya. Dan bila dia diceraikan, maka selama masa *'iddah* (menunggu) sang suami masih berkewajiban memberikan nafkah, membayar mahar yang tertunda, memberikan nafkah anak-anaknya serta membayar biaya pengasuhan dan penyusuan mereka, sedangkan si wanita tadi tidak sedikit pun dituntut dari hal tersebut.

Selain itu, bila si wanita tidak memiliki orang yang bertanggung jawab terhadap kebutuhannya, maka negara Islam yang berkewajiban atas nafkahnya dari Baitul Mal kaum Muslimin.

Para ulama menjelaskan ada beberapa syarat yang harus dipenuhi seorang Wanita agar ia diperbolehkan berkarier di luar rumah:

1. Ada kondisi yang teramat mendesak yang menyebabkan seorang wanita terpaksa bekerja ke luar rumah dengan persyaratan sebagai berikut:

- a. Disetujui oleh kedua orangtuanya atau wakilnya atau suaminya, sebab persetujuannya adalah wajib secara agama dan qadla' (hukum).
- b. Pekerjaan tersebut terhindar dari *ikhtilath* (berbaur dengan bukan mahram), *khalwat* (bersunyi-sunyi, menyendiri) dengan laki-laki asing; Sebab ada dampak negatif yang besar. Rasulullah saw bersabda,

لَا يَخْلَوَنَّ الرَّجُلُ بِامْرَأَةٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ

“*Tidaklah seo-rang laki-laki ber-khalwat (bersunyi-sunyi, menyendiri) dengan seorang wanita, kecuali bila bersama laki-laki (yang me-rupakan) mahramnya*”. (HR. Bukhari).

- c. Menutupi seluruh auratnya di hadapan laki-laki asing dan menjauhi semua hal yang dapat menimbulkan fitnah, baik dalam berpakaian, berhias atau pun berwangi-wangian (menggunakan parfum).
- d. Komitmen dengan akhlaq Islami dan hendaknya menampakkan keseriusan dan sungguh-sungguh di dalam berbicara, alias tidak dibuat-buat dan sengaja melunak-lunakkan suara. Firman Allah,

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ۗ إِنَّ أَتَقَيُّسُ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا

“*Hai isteri-isteri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertaqwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga*

berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik,” (QS. Al-Ahzab: 32)

2. Hendaknya pekerjaan tersebut sesuai dengan tabi'at dan kodratnya seperti dalam bidang pengajaran, kebidanan, menjahit dan lain-lain.

Yusuf al-Qardhawi, salah seorang ulama kontemporer, saat ditanya hukum berkarir di luar rumah bagi wanita?, Beliau menjawab bahwa wanita adalah sebagaimana laki-laki. Sebagaimana firman Allah; “*sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain*”(QS. Ali-Imran:195). Manusia pada tabiatnya hidup dengan berfikir dan bekerja. Jika tidak, maka mereka bukan disebut sebagai manusia.

Allah menciptakan manusia untuk mengetahui siapakah yang mempunyai kerja yang terbaik. Wanita sebagaimana laki-laki terbebani untuk bekerja (beramal). Sebagaimana firmanNya

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ
بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي
وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ بَّحْرِيٍّ مِّنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

“Tuhan mereka memperkenankan permohonannya, dengan berfirman: *sesungguhnya aku tidak menyia-nyaikan amal orang-orang beriman yang beraramal diantara kamu, baik laki-laki maupun perempuan.*”(QS. Ali-Imran:195).

Tidak dapat dipungkiri bahwa pekerjaan wanita yang pertama dan utama yang tidak diperdebatkan adalah mendidik para generasi penerus. Namun, Islam tidak mengharamkan bagi wanita untuk bekerja di luar rumah, karena

sebagaimana diketahui bahwa kaidah dasar setiap aktivitas itu hukumnya boleh kecuali ada dalil yang mengharamkannya.

Namun, jangan dilupakan bahwa pekerjaan dan karier di luar rumah itu tidak boleh sampai melalaikan kewajiban utamanya, seperti kewajiban mengurus suami dan anak-anaknya. Sebab itulah pekerjaan dan kewajiban yang paling utama bagi seorang wanita.

Pemerintah hendaknya menyiapkan perangkat-perangkat berupa undang-undang tenaga kerja dan sarana pekerjaan bagi para wanita ketika kebutuhan mendesaknya bekerja untuk kepentingan dirinya, keluarganya, atau masyarakatnya.

Diantara perangkat dan sarana yang harus disiapkan pemerintah adalah sekolah Agama, sekolah umum, dan universitas khusus untuk kaum wanita, sehingga kaum wanita mempunyai sarana untuk olahraga dan kesehatan fisik yang menyehatkan jiwa dan raganya. Diantaranya juga menyiapkan bagian dan tempat khusus bagi wanita yang bekerja dipemerintahan, yayasan atau bank sehingga menghindarkan terjadinya fitnah, serta fasilitas lainnya yang diperlukan.

Salah satu perbedaan antara pria dan wanita dari sisi fitrah penciptaan, unsur perasaan sentimental yang ada pada wanita jauh lebih besar daripada pada pria. Hal ini bukanlah aib dan kekurangan. Justru dengan perasaan sentimental yang berlebihan itu, membuat peran mereka dalam mendidik anak dan mengurus keluarga sesuai untuk mereka. Perasaan sentimental tersebut, sebagaimana yang terjadi cenderung mengalahkan akal dan kebijaksanaan seorang manusia.

Para istri Nabi saja, yang merupakan para wanita terbaik pilihan, setelah melihat dunia dan kesenangannya, mereka meminta kepada Nabi agar memberi mereka bagian dari harta rampasan perang, sehingga mereka bisa hidup sebagaimana istri-istri

raja dengan segala kenikmatan duniawi yang diperolehnya. Tetapi Al-Quran membimbing para istri Nabi tersebut agar kembali kepada akal dan hikmah yang terkandung didalamnya, sebagaimana Allah berfirman dalam Q.S Al-Ahzab:28-29

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجَكُ إِن كُنْتُمْ تُرَدُّنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَرَبَّتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعُكُمْ وَأَسْرَحُكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا. وَإِن كُنْتُمْ تُرَدُّنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا.

“Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, jika kamu sekalian menginginkan kehidupan duniawi dan perhiasannya, maka marilah supaya kuberikan kepadamu mut’ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik. Dan jika kamu sekalian menghendaki keridhaan Allah dan Rasulnya serta kesenangan dinegeri akhirat, maka sesungguhnya Allah menyediakan bagi siapa saja yang berbuat baik diantaramu pahala yang besar.” (QS. Al-Ahzab: 28-29)

Inilah yang disebut dengan kondisi kewanitaan. Mereka cenderung dikalahkan oleh perasaan dan melemahkan akal sehat mereka. Para istri Nabi tersebut tumbuh dan berkembang dalam bimbingan Rasulullah dan kebanyakan wahyu pun turun di rumah mereka. Namun hakikatnya, istri Nabi lebih memilih kepada kehidupan akhirat.

Sebagaimana pada wanita ada kelemahan, wanita juga memiliki banyak kelebihan. Al-Quran mengisahkan tentang seorang wanita cerdas dan bijak yang berhasil membawa kaumnya kepada kebaikan dunia dan akhirat? Wanita tersebut adalah ratu Saba’. Lihatlah kemampuannya menaklukkan para penaklукnya yang datang dengan tradisi jahatnya terhadap negeri yang dimasukinya.

Sebagian orang menyetir sebagian ayat secara parsial sekedar untuk menghambat berperan sertanya wanita dalam pembangunan masyarakat

dengan dalih Al-Quran “*dan hendaklah kamu tetap dirumahmu...*”.

Ayat tersebut ditunjukkan kepada istri-istri Nabi yang diberikan hukum secara khusus, karena beban ganjaran dosa dan pahala yang mereka dapatkan dua kali lipat daripada wanita-wanita lain. Namun, tetap saja ayat tersebut tidak membuat Ummu mukminin siti Aisyah sebagai wanita yang paham sekali hukum Islam, enggan keluar dari rumahnya. Bahkan dia keluar dari kota Madinah mengadakan perjalanan menuju bashrah memimpin sebuah pasukan perang yang dikenal dengan perang jamal. Sebab, tidak mengapa bagi wanita berkarir diluar rumahnya untuk memberikan faedah yang banyak bagi umat dengan tidak menghilangkan adab/ syarat Islami yang telah dijelaskan sebelumnya.

Sejak awal Islam telah menetapkan bahwa perempuan sama dengan laki-laki dalam masalah kemampuan dan kedudukannya. Islam tidak mengurangi sedikitpun selamanya hak tersebut. Sebagaimana bentuknya sebagai perempuan. Karena itu, Rasulullah SAW. Meletakkan dasar kaedah penting,

إِنَّمَا النِّسَاءُ شَفَائِقُ الرِّجَالِ

“*Sesungguhnya wanita pendamping atau belahan jiwa laki-laki.*”

Sebagaimana juga ditetapkan Beliau dalam wasiatnya kepada wanita,

اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا

“*Aku mewasiatkan kepada kalian agar berbuat baik kepada wanita.*”

Kedua nasehat inu diulang-ulang Rasulullah saat beliau berkhotbah di haji wada’ di depan umatnya.

Dalam kitab *Tahzib al-Tahzib*, sebuah buku biografi periwayat hadis dalam kutub sittah, Ibnu

hajar menyebutkan 240 nama wanita periwayat hadis. Tertulis dalam buku ini karakter dan kualitas para periwayat hadis.

Disebutkan pula bahwa Rifa'ah Al-Thahtawi, seorang lulusan Al-Azhar, selepas menyelesaikan jenjang pendidikan di Prancis, beliau menyeru kepada para pemuda negaranya untuk menggali ilmu. Ia berkeyakinan bahwa perempuan mempunyai hak belajar sebagaimana laki-laki.

Sejak masa nabi muhammad saw. Kaum wanita telah berpartisipasi dalam menyebarkan ilmu. Ibnu Hajar Al-'Asqalani dalam kitabnya "*Al-Ishabah fi Tamyiz Ash-Shabahah*" menulis biografi 1.543 shahabiyah (sahabat perempuan), diantara mereka ada ahli fiqh, ahli hadits, dan ahli sastra.

Beberapa shahabiyah tercatat sebagai guru bagi para sahabar maupun tabi'in, seperti Aisyah, Ummu Salamah, Maimunah, Ummu Habibah dan sebagainya.

Umm al-Mukminin, Aisyah ra, merupakan seorang wanita ahli fiqh, sampai Ibnu Hajar Al-'asqalani mengatakan, "seperempat hukum syar'i diambil darinya."

Diantara Wanita dari kalangan tabi'in yang terkenal keilmuan dan kewara'annya yaitu Fatimah binti Al-Husain bin Ali. Dalam melakukan kodifikasi terhadap Sirah Nabawiyah, Ibnu Ishaq dan Ibnu Hisyam banyak bersandar pada riwayat darinya.

Selain itu, di wilayah Islam bagian barat, Fatimah Al-Fihriyyah Ummul Banin membangun universitas Al-Qurawiyyin di Fez pada abad ke III H. Universitas ini menjadi universitas pertama di dunia Islam, bahkan diseluruh dunia.

Selain nama-nama di atas masih banyak wanita lainnya yang terlibat dalam membangun tradisi keilmuan Islam. Dari paparan singkat di atas kita bisa menyimpulkan bahwa laki-laki muslim dan wanita muslimah sepanjang sejarah selalu bekerja sama dalam membangun keilmuan dan

peradaban Islam. Tidak ada pertentangan mereka dalam masalah-masalah prinsip dan tidak ada diskriminasi laki-laki terhadap wanita.

Berikut akan dipaparkan secara singkat partisipasi kaum wanita di sepanjang peradaban Islam:

Pertama: Para wanita yang menjadi narasumber dan guru besar. Di masa lalu para wanita memiliki murid-murid yang berdatangan dari berbagai penjuru Islam saat itu. Semua itu tidak akan terjadi jika para wanita tersebut tidak memiliki kemampuan yang tidak memadai dan cukup terkenal. Tercatat dalam buku sejarah sebagai contoh kecil yaitu Aisyah Binti Muhammad (lahir pada 723 H) dan Fatimah Binti Muhammad. Kedua syikhah ini adalah kakak berdik yang merupakan guru besar dari Ibnu Hajar al-Asqalani.

Kedua: Para mufti wanita. Mufti adalah pakar fiqh yang menjelaskan hukum syar'i dalam sebuah permasalahan. secara umum seorang mufti harus jujur dan berilmu. Ternyata wanita di masa lalu sangat bermutu dan menjadi rujukan umat. Penyambung lidah Rasulullah dan sahabat, serta orang-orang soleh. Sebagai contoh dalam sejarah Islam antara lain, Amatul wahid binti Husain, Ummu Isa, dan Aisyah binti Yusuf.

Ketiga: Para wanita yang memiliki karya tulis. Di antara beberapa wanita yang sempat menulis buku dengan tangannya sendiri, diterangi cahaya api seadanya, dan setiap sela kesibukan membina rumah tangganya adalah:

- (1) Maryam binti Muhammad (719-805H/1319-1402M). beliau adalah Guru besar dari Ibnu Hajar, berasal dari syiria, menulis buku dalam hadis berjudul Al-Mu'jam, 1 jilid.
- (2) Dahma' binti Yahya (wafat 837H/1434M). Beliau merupakan seorang ahli ilmu fiqh, ilmu waris, dan penyair handal. Berasal dari yaman, menulis buku dalam fiqh mazhab

zaidiyah, ilmu waris dan syair. Hasil karyanya Syarh li Al-Azhar (4 jilid), syarh Mandzumah Al-Kufi dan lainnya.

- (3) Hamidah binti Muhammad (wafat 1087H/1676M). beliau merupakan seorang pakar dalam ilmu hadis, menulis kritik tentang beberapa buku hadis, diantaranya Al-Istibshar li Al-Syaikh Al-Thusi.

Dari pemaparan singkat di atas jelaslah bahwa peran aktif muslimah dalam khazanah keilmuan terukir indah sepanjang sejarah. Tidak jarang wafatnya seorang muslimah membawa dampak yang sangat besar yang tidak dapat diabaikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Rahman al-Jaziry. (TT). *Kitab al-Fiqh ala al-Madzahib al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Araby.
- Abd al-Hamid as-Syarwani. (tt). *Hasiyat as-Syarwani 'ala Tuhfat al-Muhtaj*. Beirut: Daar Shadir.
- Abul Fadl Mohsin Ebrahim. (2007). *Fikih kesehatan*. Penerbit Serambi. Jakarta.
- Abdul Qadim Zallum. (1997). *Hukm as-Syar'i fi al-Istinsakh, naql al-A'dha', al-Ijhadh, Athfal anabib, Ajhizat al-In'as at-Thibbiyah, al-hayah wa al-Mawt*. Beirut: Daar Ummah
- Ahmad As-Shawi. (1415 H). *Bulghah as-Salik li aqrab Masalik*. Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ahmad W. Praktiknya. (1980). *Bayi Tabung dan Pencangkokan dalam Sorotan Hukum Islam*. Yogyakarta: Persatuan.
- Ahmad Zarqa. (1983 M). *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Daar al-Qalam.
- Ali Ahmad al-Jurjawy. (TT). *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Bahuti. (1394 H). *Kasysyaf al-Qina' 'ala matn al-Iqna'*. Makkah: Mathba'ah al-Hukumah.
- Al-Kasani. (1328 H). *Bada'i as-Shana'i*. Beirut: Maktabah al-jamaliyah.
- Al-Khurasyi. (1978 M). *Mawahib al-Jalil 'ala Mukhtashar al-Khalil*. Beirut: Daar al-Fikr.
- Al-Khurasyi. (tt). *Manhu al-Jalil Syarah Mukhtasar Khalil*. Beirut: Dâr Shadir.
- Ar-Ramli. (1938 H). *Nihayat al-Muhtaj*. Kairo: Mathba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi.

- As-Sarakhsi. (1324 H). *al-Mabsuth*. Beirut: Mathba'ah as-Sa'adah.
- As-Suyuthi. (tt). *Al-Asybah wa an-Naza'ir*. Kairo: Mathba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- An-awawi. (tt). *Al-Majmu' syarh al-Muhazzab*. Beirut: Daar al-Fikr.
- An-Nawawi. (tt). *Raudhatu at-Thālibīn wa 'Umdat al-Muftīn*. Dar al-Fikr, Beirut.
- Al-Qurthūbi. (tt). *al-Jāmi' li Ahkāmī al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Anshory Umar Sitanggal. (1992). *Fiqh Syafi'i Sistimatis; Bab Thaharah dan Shalat*. Semarang: CV. Asy-Syifa'.
- Djamalin Djanah. (1985). *Mengenai Inseminasi Buatan*. Jakarta: Simplek.
- Fadlolan Musyaffa' Mu'thi. (2007). *Shalat di Pesawat dan Angkasa*. Semarang: Syauqi Press.
- Fatawa al-Lajnah ad-Daimah li al-Ifta bi al-Mamlakah al-Arabiyyah as-Saudiyyah. (1416 H). Riyadh: Daar al-Ashimah.
- Fauzan, Saleh. (2006). *Fiqh Sehari-hari*. Gema Insani: Jakarta
- Harifuddin Cawidu. (1991). *Konsep Kufr dalam Islam: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hasballah Thaib, Zamakhsyari Hasballah. (2011). 20 kasus kedokteran kontemporer Dalam Perspektif Islam. Medan: Perdana Publishing.
- Ibnu Arabi. (tt). *Ahkam al-Qur'an*. Tahqiq: Ali Muhammad al-Bajawi. Beirut: Daar al-Ma'rifah.
- Ibnu 'Abidin. (1995). *Raddu al-Mukhtār 'alā ad-Durr al-Mukhtār*. Dār al-Fikr, Beirut.

- Ibnu Hajar al-Asqalani. (2004). *Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam*. al-Qahirah: Maktabah al-Syuruq al-Dualiyah.
- Ibnu Hajar al-Asqalany. (TT). *Subul al-Salam*. Kairo: Al-Masyhad al-Husainy.
- Ibnu Hazm. (1400 H). *Maratib al-Ijma'*. Beirut: Mansyurat Daar Awqaf al-Jadidah.
- Ibnu Hazm. (tt). *Al-Muhalla*. Beirut: Idarah Thiba'ah Muniriyah.
- Ibnu Humam. (1316 H). *Fath al-Qadiir*. Mesir: al-Mathba'ah al-Kubra al-Amiriyyah.
- Ibnu Katsir. (1978). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ibnu Manzur. (1968 H). *Lisan al-Arab*. Beirut: Daar Shadir.
- Ibnu Qayyim. (1381 H). *Ahkam Ahli Zimmah*. Tahqiq: Subhi Shalih. Suriah: Jami'ah Damaskus.
- Ibnu Qayyim. (1402 H). *Kitab ar-Ruh*. Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibnu Qayyim. (1405 H). *Zaad al-Ma'ad fi Hadyi Khairi al-Ibad*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Ibnu Qudamah al-Maqdisi. (tt). *al-Mughni 'ala Mukhtasar al-Khiraqi*. Beirut: Daar al-Fikr.
- Ibnu Rusyd al-Qurthubi. (1406 H). *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtaashid*. Beirut: Daar al-Ma'rifah.
- Ibnu Taimiyah. (1398 H). *Majmu' Fatawa*. Riyadh: Daar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah.
- Jalal al-Din al-Suyuthy. (TT). *Al-Asybah wa al-Nadhair fi Qawaid wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyyah*. Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-baby al-Halaby.
- Jalal al-Din al-Suyuthy. (TT). *al-Jami' al-Shaghir fi Ahadist al-Basir al-Nadzir*. Beiru: Dar al-Fikr.

- John M. Echols dan Hasan Shadily. (1983). *Kamus Inggris-Indoseia*. Jakarta: Gramedia. Cet ke-12.
- Jusuf Hanafiah. (1999). *Etika Kedokteran dan Hukum Kesehatan*. Jakarta:EGC
- Masjfulk Zuhdi. (1991). *Masail Fiqhiyyah*. Jakarta: Haji Masagung.
- Majelis Ulama Indonesia. (1994). Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Jakarta: Sekretariat MUI.
- Maulana Muhammad Ali. (1976). *Islamologi* (Dinul Islam). Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve.
- Muhammad Ali al-Baar. (1414 H). *al-Mawqif al-Fiqhi al-Akhlaqi min qadhiyyat zar'i al-A'dha'*. Damaskus: Daar al-Qalam.
- Muhammad Ali al-Baar. (1413 H). *at-Thabib Adabuhu wa Fiqhuhu*. Damaskus: Daar al-Qalam.
- Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, Terj. Ali Audah, cet, ke- 29, Jakarta: Litera Antar Nusa, 2003.
- Muhammad Jawad Mughniyah. (2004). *Fiqih Lima Madzhab*, Penerjemah Masykur AB, dkk., Jakarta: PT. Lentera Basritama.
- Muhammad Khatib as-Syarbaini. (tt). *Mughni al-Muhtaj ila Ma'affati Ma'ani Alfadz al-Minhaj*. Beirut: Daar Ihya' at-Turats al-Arabi.
- Muhammad Mukhtar as-Syinqithi. (1994 M). *Ahkam al-Jirahah at-Thibbiyah wa al-Atsar al-Mutarattibah 'alaiha*. Sharjah: Maktabah Sahabah.
- Muhammad Na'im Yaasin. (1996 M). *Abhas Fiqhiyyah fi qadhaya thibbiyah mu'ashirah*. Jordan: Daar an-Nafais.

- Muhammad Rawas Qal'ah Ji. (1420 H). *al-Mu'amalah al-Maliyah al-Mu'ashirah fi dhau al-Fiqh wa as-Syari'ah*. Jordan: Daar an-nafais.
- Muhammad Shidqi ibn Ahmad al-Barnu. (1983). *al-Wajiz fi Idah al-Fiqh al-Kulliyat*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Muhammad Sulaiman al-Asyqar. (1420 H). *Abhas Fiqhiyyah fi qadhaya az-Zakat al-Mu'ashirah*. Jordan: Daar an-Nafais.
- Muhammad Utsaman Syubair. (1996 M). *al-Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'ashirah fi al-Fiqh al-Islami*. Jordan: Daar an-Nafais.
- Musahadi Ham. (2000). *Evolusi Konsep Sunnah (Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam)*. Semarang: Aneka Ilmu.
- Musfir bin Ali al-Qahthani. (1424 H). *Manhaj Istinbath Ahkam an-Nawazilal-Fiqhiyyah al-Mu'ashirah*. Beirut: Daar Ibn Hazm.
- Mustafa al-Khun. (1987 M). *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Mazhab al-Imam as-Syafi'i*. Damaskus: Daar al-Qalam.
- Mustafa Zarqa. (1965 M). *al-Madkhal al-Fiqhi al-Aam*. Damaskus: Mathba'ah Jum'ah.
- Nazih hammad. (1996 M). *al-Mawad al-Muharramah wa an-Najisah fi al-Ghiza' wa ad-Dawa' bayn an-Nazariyah wa at-Thatbiq*. USA: al-Majlis at-Thibbi li amrika syamaliyah
- Sa'di Abu Jiib. (1988 M). *al-Qamus al-Fiqhi*. Damaskus: Daar al-Fikr.
- Shubhi Mahmashani. (1961). *Falsafat al-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Maliyyin.
- Sayyid Sabiq. (1983). *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Fikr.

- Sya'ban Muhammad Isma'il. (1998 M). *al-Ijtihad al-Jama'I wa Dawr al-Majami' al-Fiqhiyyah fi Tathbiqih*. Beirut: daar as-Shabuni.
- Syamsul Bahri Andi Galigo. (2002 M). *al-Ijtihad fi al-Fikr al-Islami*. Kuala Lumpur: Maktabah Fajar Ulung.
- Syauqi Abduh as-Sah. (1990 M). *al-Fikr al-Islami wa al-Qadhaya at-Thibbiyah al-Mu'ashirah*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.
- Syihabuddin al-Qarafi. (tt). *Al-Furuq*. Beirut: Aalam al-Kutub.
- Yusuf al-Qardhawy. (1980). *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Beirut: Al-Maktab al-Islamy, Cet ke-13.
- Yusuf al-Qardhawi. (1998 M). *as-Siyasah as-Syar'iyyah fi dhau Nushush as-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Yusuf al-Qardhawi. (2002 M). *Fatawa Mu'ashirah*. Kuwait: Daar al-Qalam.
- Yusuf al-Qardhawi. (1420 H). *Fiqh az-Zakat*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Yusuf al-Qardhawi. (1994 M). *al-Ijtihad al-Mu'ashir bayn al-Indibath al-Infirath*. Kairo: Daar at-Tawzi'.
- Yusuf al-Qardhawi. (2005). *Kayfa Nata'amal ma'a at-Turats wa at-Tamazhub wa al-Ikhtilaf*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Yusuf al-Qardhawi. (1996 M). *Markaz al-Mar'ah fi al-hayat al-Islamiyyah*. Kairo: maktabah Wahbah.
- Wahbah Az-Zuhaili. (1970 M). *Nazariyyat ad-Dhaman*. Damaskus: Daar al-Fikr.
- Zakariyya al-Anshari. (tt). *Asna al-Mathalib*. Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah.

RIWAYAT HIDUP

Prof. Dr. HM. Hasballah Thaib, MA

Identitas

Nama Lengkap : Prof. HM. Hasballah Thaib, MA,
& Gelar Ph.D
T. Tanggal lahir : Lhokseumawe, 10 Oktober
1951
Jabatan : Guru besar Fakultas Agama
Islam, Universitas
Dharmawangsa Medan
Alamat : Komplek Johor Permai, Melinjo
I/ 15, Jl. Eka rasmi Medan
Johor, 20144,
Telp. 061-7861324
Nama isteri : Dra. Rozanna Budiman
Orang Tua : Alm. Thaib Mahmud
Alm. Maimunah Binti Yahya
Nama Anak : (1) Nina Hasnayati, S.Sos
(2) Dr. H. Zamakhsyari, Lc, MA
(3) Aulia Akbar, SE
(4) dr. Irsyadil Fikri

Riwayat Pendidikan:

1. Sekolah Rakyat/ Sekolah Rendah Islam Batuphat Aceh Utara, 1963
2. PGA Negeri 4 tahun, Lhokseumawe, Aceh Utara, 1967
3. Pesantren tingkat Aliyah Samalanga, Aceh Utara, 1970
4. Sarjana Muda Syari'ah, Universitas Al-Washliyah Medan, 1973
5. Doktoral Syari'ah, UISU Medan, 1974
6. Sarjana Dakwah, Institus Dakwah Islam, Tripoli, Libya, 1978

7. Pasca sarjana Islamic Study, Kairo, Mesir, 1979
8. Philosophy of Doctor, Islamic University, New Delhi, India, 1995

Riwayat Pekerjaan:

Fungsional:

1. Dosen Fakultas Syari'ah Tarbiyah dan ushuluddin Universitas Al-Washliyah Medan, dari tahun 1979 s/d Sekarang.
2. Dosen Fakultas sastra, Jurusan Bahasa Arab, Universitas Sumatera Utara Medan, dari tahun 1980 s/d 1985.
3. Dosen fakultas Syari'ah IAIN Medan, dari tahun 1981 s/d 1985.
4. Dosen Fakultas Hukum, Universitas Dharmawangsa Medan, dari tahun 1984 s/d sekarang
5. Dosen Fakultas Syari'ah UISU Medan, dari tahun 1985 s/d 1989
6. Dosen fakultas Tarbiyah Universitas Dharmawangsa Medan, dari tahun 1990 s/d sekarang
7. Dosen Agama Islam Universitas Al-Azhar Medan, dari tahun 1987 s/d sekarang
8. Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Agama Islam Darul Arafah Medan, dari tahun 1988 s/d 1997
9. Guru besar Tidak tetap PPS Hukum USU dari tahun 1999 s/d sekarang
10. Dosen Agama Akademi keperawatan Departemen Kesehatan, dari tahun 1990 s/d 2005
11. Dosen Agama Akademi kebidanan Departemen kesehatan, dari tahun 1990 s/d 2005

12. Dosen Agama Universitas Prima, dari tahun 2000 s/d 2008
13. Dosen Agama Akademi keperawatan Malahayati, dari tahun 1997 s/d 2008
14. Staf pengajar Pasca sarjana Hukum USU, dari tahun 1998 s/d sekarang
15. Staf pengajar Magister Kenotariatan USU, dari tahun 2000 s/d sekarang
16. Staf pengajar Magister Hukum Univ. Panca Budi Medan.
17. Staf pengajar Magister Kenotariatan Univ. Batam.
18. External Examiner, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.
19. External Examiner, Algarh Moslem University, India.

Struktural:

1. Sekretaris / pembantu Dekan I fakultas Syari'ah, Universitas Al-Washliah Medan, dari tahun 1979 s/d 1981
2. Pembantu Rektor III, Universitas Al-Washliyah Medan, dari tahun 1981 s/d 1982
3. Pembantu Rektor I, Universitas Al-washliyah Medan, dari tahun 1982 s/d 1986
4. Dekan Fakultas Syari'ah, Universitas Al-Washliyah Medan, dari tahun 1983 s/d 1985
5. Dekan Fakultas Tarbiyah, Universitas Al-Washliyah Medan, dari tahun 1985 s/d 1990
6. Dekan fakultas Ushuluddin, Universitas Al-Washliyah Medan, dari tahun 1990 s/d 1993
7. Rektor, Universitas Al-Washliyah Medan, tahun 1993

8. Dekan fakultas tarbiyah, Universitas Dharmawangsa Medan, dari tahun 1995 s/d 2009
9. Pembantu Rektor III, Universitas Dharmawangsa Medan, dari tahun 1999 s/d 2009

Non Struktural:

1. Hakim Tinggi pada Pengadilan Tinggi Agama Sumatera Utara Medan, dari tahun 1984 s/d 1989
2. Ketua yayasan pesantren Darul Arafah Sumatera Utara, dari tahun 1986 s/d 1999
3. Ketua yayasan pesantren Misbahul Ulum Lhokseumawe Aceh Utara, dari tahun 1994 s/d sekarang
4. Da'i dari Internasional Islamic Call Society, dari tahun 1979 s/d sekarang
5. Penasehat Lembaga Pengembangan Ilmu Agama (LPIA) perguruan Al-Azhar medan, dari tahun 1989 s/d sekarang
6. Anggota majelis Pendidikan Al-Azhar medan, dari tahun 1996 s/d sekarang
7. Ketua I Yayasan pendidikan pesantren modern Saifullah Deli Tua Medan, dari tahun 1996 s/d sekarang
8. Pembina Yayasan Pendidikan Pesantren Az-Zahrah Bireun Aceh, dari 1996 s/d sekarang
9. Pembina pesantren Jeumala Amal leung Putu Sigli Aceh Pidie, dari tahun 1994 s/d sekarang
10. Ketua yayasan pendidikan Islam Al-Munawwarah (Pesantren Al-manar Medan), dari tahun 1999 s/d sekarang

11. Pembina Yayasan Pendidikan T. Nyak Arif (Pesantren T. Nyak Arif) Banda Aceh NAD, dari tahun 2006 s/d sekarang
12. Sekretaris Pembina yayasan UISU Medan, dari tahun 2007 s/d sekarang
13. Anggota Komite Etik Kedokteran Fakultas kedokteran USU, dari tahun 2008 s/d sekarang
14. Wakil ketua Pembina Yayasan Rumah Sakit Islam Malahayati Medan, dari tahun 2005 s/d sekarang
15. Ketua BPH Universitas Muslim Nusantara, dari tahun 2008 s/d 2013
16. Pembina Pendidikan Dayah Al-Muslim, Peusangan, dari tahun 2014 s/d sekarang.
17. Ketua Pembina Yayasan Pendidikan Islam Tgk. Ie Rhet Bungkaih Aceh Utara, dari 2015 s/d sekarang

Buku dan Karya Ilmiah:

1. Islam dan keadilan Sosial, Universitas Al-Washliyah Medan, 1979
2. Membina Moral Generasi Penerus, UNIVA Medan, 1980
3. Ilmu faraidh, UNIVA medan, 1980
4. Puasa dan Hikmahnya, UNIVA medan, 1980
5. Pedoman Da'i dalam berdakwah, UNIVA Medan, 1984
6. 10 Diktat pengkajian Islam, diterbitkan dari tahun 1985 s/d 1990
7. Ulumul Qur'an, pesantren Darul Arafah Sumatera Utara, 1987
8. Peradilan Agama di Indonesia dan wewenang, Universitas Dharmawangsa Medan, 1988

9. Islam suatu Pandangan Hidup, Universitas Al-Azhar medan, 1989
10. Falsafah Hukum, Universitas Dharmawangsa Medan, 1990
11. Ushulul Fiqh, Pesantren darul Arafah, 1990
12. Akhlak, Perguruan Al-Azhar medan, 1990
13. Ulumul Hadits, Pesantren darul Arafah, 1990
14. Qawa'id lughah al-arabiyah, pesantren Darul Arafah, 1990
15. Al-Insya', Pesantren darul Arafah, 1990
16. Pokok – pokok pikiran tentang Islam, Universitas Al-Washliyah medan, 1990
17. Tajdid dalam Islam, Universitas Al-washliyah medan, 1990
18. Al-Masa'il al-Fiqhiyyah, Pesantren darul Arafah medan, 1990
19. Peradilan Agama setelah lahirnya UU no 7 tahun 1989, Fakultas Hukum Universitas Dharmawangsa medan, 1991
20. Aqidah Muslim, Perguruan al-Azhar medan, 1991
21. Fiqih Islam, Perguruan Al-Azhar Medan, 1991
22. 21 masalah Aktual dalam pandangan Fiqih Islam, Universitas Dharmawangsa medan, 1992
23. Universitas Al-Washliyah Lembaga Pengkaderan Ulama di Sumatera Utara, UNIVA medan, 1993
24. Hukum benda menurut Islam, Universitas Dharmawangsa medan, 1993
25. Hukum Keluarga dalam Syari'ah Islam, Universitas Dharmawangsa, 1993
26. Dari Ramadhan ke idul fithri, Pesantren Darul Arafah, 1993

27. Dirasah Islamiyah, fakultas Tarbiyah Universitas Dharmawangsa medan, 1994
28. Musahamatul Jam'iyah Al-Washliyah fi Ta'lim al-Lughah al-Arabiyah wa Adabuha fi Sumatra ash Shamaliyah, Islamic university India New Delhi, 1985
29. Wawasan Islam I, LPP best Komputer, 1996
30. Manusia dalam Pandangan HM. Arsyad Thalib Lubis, Universitas Al-Washliyah Medan, 1997
31. Kuliah Agama Islam, Universitas Al-Azhar medan, 1997
32. Al-fadhil H. Adnan Lubis dan peranannya dalam bidang dakwah Islam, Universitas Al-washliyah medan, 1997
33. Dayah mudi mesjid raya Samalanga Lembaga pengkaderan ulama di daerah istimewa Aceh (penelitian tahun 1998), diterbitkan oleh pesantren Modern Misbahul ulum Lhokseumawe
34. Perbandingan mazhab dalam hukum Islam, PPS Hukum USU, 1999
35. Al-Islam dan karakter Jiwa, AKPER Malahayati, 2000
36. Menelusuri Akar perbedaan Mazhab Fiqih Islam, PPS hukum USU Medan, 2001
37. Sejarah Perkembangan Hukum Islam, PPS hukum USU, 2002
38. Perkembangan hukum Islam di dunia Islam, PPS Hukum USU, 2002
39. Profil Al-Manar, Pesantren Al-manar, 2002
40. Tajdid, Peaktualisasi, dan Elastisitas Hukum Islam, PPS Hukum USU medan, 2002
41. Fiqih waqaf, PPS Hukum USU, 2003

42. Sistem manajemen Al-manar, Pesantren Al-Manar medan, 2003
43. Biografi Ir. HM. Arifin kamdi, MS, ISC Al-Manar, 2004
44. Biografi H. Irfan Mutyara, ISC Al-manar, 2004
45. Editor buku Percikan Pemikiran tentang Sosial Ekonomi Pertanian, karya Ir. HM. Arifin kamdi, MS
46. Kapita Selektta Hukum Islam, Pustaka Bangsa press medan, 2004
47. Mencerdaskan Spiritual, Universitas Al-Azhar medan, 2004
48. Urgensi dakwah Dalam menghadapi tantangan masa depan, pustaka bangsa press medan, 2004
49. Biografi TM Razali, ISC Al-manar, 2005
50. Hukum Aqad dalam fiqh Islam dan praktek di bank sistem syari'ah, PPS Hukum USU medan, 2005
51. Gelombang ijtihad dari masa ke masa, PPS Hukum USU, 2005
52. Hukum Islam di Indonesia, PPS Hukum USU Medan, 2006
53. Ilmu Hukum Waris Islam, Magister kenotariatan USU, 2006
54. Pesan wahyu untuk kedua mempelai, Medan 2006
55. Tafsir tematik Al-Qur'an I, pustaka bangsa press medan, 2007
56. Tafsir tematik Al-Qur'an II, pustaka bangsa press medan 2007
57. Tafsir tematik Al-Qur'an III, pustaka bangsa press medan, 2007

58. Tafsir tematik Al-Qur'an IV, pustaka bangsa press medan, 2007
59. Tafsir tematik Al-Qur'an V, pustaka bangsa press medan, 2008
60. Tafsir tematik Al-Qur'an VI, pustaka bangsa press medan, 2009
61. Editor: Prof Chairudin P. Lubis Dalam pandangan Ulama Dan cendikiawan, USU Press, 2009
62. Perencanaan pembangunan Ekonomi (Studi Kisah nabi Yusuf AS), FE UISU Medan, 2010
63. Filosofi kematian, Pesantren Al-Manar Medan, 2011
64. Fiqh Ramadhan, Perdana Publishing, 2011
65. 20 Kasus kedokteran Kontemporer Dalam perspektif Islam, Perdana Publishing, 2011
66. Editor: In Memorium Zainal Arifin Abbas, Perdana Publishing, 2011
67. Islam & Kesehatan, Perdana Publishing, 2012
68. Syeikh HM. Arsyad Thalib Lubis: Pemikiran & Karya Monumental, Perdana Publishing, 2012.
69. Bersama Alm. Prof. Drs. H. Nukman Sulaiman, Perdana Publishing, 2012.
70. Al-Fadhil H. Adnan Lubis: Kader Nadwatul Ulama India, Perdana Publishing, 2012
71. Tafsir Dan Keutamaan Surah Yaasin, Perdana Publishing, 2012
72. Pendidikan dan Pengasuhan Anak Menurut Al-Qur'an dan Hadits, Perdana Publishing, 2012.
73. Kumpulan Kisah Teladan, Perdana Publishing, 2012

74. Bimbingan Agama untuk kalangan Medis, FK. UISU, perdana Publishing, 2012.
75. Amaliyah Ramadhan Dalam Pembahasan al-Qur'an Dan sunnah, Cita Pustaka, 2013
76. Bersama dr. Aswin soefi Lubis di Fak. Kedokteran UISU, cita Pustaka Media, 2014
77. Teknik Pembuatan Akta Penyelesaian Warisan menurut hukum Islam di Indonesia, cita Pustaka, 2014
78. Laallakum tattaquun: 101 jalan menuju taqwa, Medan: Wal Ashri Publishing, 2014
79. In Memorium bersama H. Bahrum Djamil, SH, Medan: Wal Ashri Publishing, 2014
80. Al-Qur'an Dan Kesehatan Jiwa, Medan: Wal Ashri Publishing, 2015
81. Sunnah Allah dalam Menetapkan Rezeki Rezeki Dalam Al-Qur'an dan Sunnah, Medan: Wal Ashri Publishing, 2016
82. 99 Tokoh Masyarakat Aceh di Sumatera Utara, Medan: Wal Ashri Publishing, 2016
83. Karya Monumental Masyarakat Aceh di Sumatera Utara, Medan: Wal Ashri Publishing, 2016
84. Jaminan Dalam Pembahasan Hukum Islam, Magister Kenotariatan USU, 2017
85. Kapita Selekta Kasus – Kasus Kontemporer Dalam Timbangan Fiqh Islam, 2018

Partisipasi Pada Pertemuan Ilmiah

1. Seminar dakwah Internasional di Kuala Lumpur, 1980
2. Seminar Dakwah Internasional di Tripoli, 1980
3. Seminar dakwah internasional di Kinabalu, Malaysia, 1984

4. Seminar dakwah Islam untuk tingkat Asia pasifik di kolombo, Srilangka, 1990
5. Seminar Dakwah Islam tingkat Internasioanl di Bangkok, Thailand, 1997
6. Seminar Internasional di kedutaan jepang di Jakarta, 2006

Organisasi:

1. Anggota missionaries Muslim dari Internasional Islamic Call Society dari tahun 1979 s/d sekarang
2. Penasehat dewan dakwah Islamiyah Indonesia cabang Medan, dari tahun 1992 s/d sekarang
3. Penasehat Front Muballigh DDII, Sumatera Utara, dari tahun 1995 s/d sekarang
4. Majelis Ulama Indonesia (MUI) provinsi Sumatera Utara (komisi pendidikan), dari tahun 1996 s/d sekarang
5. Anggota majelis fatwa PB Al-jam'iyah al-washliyah dari tahun 1997 s/d sekarang
6. Ketua MUI Sumut, dari tahun 2005 s/d 2010
7. Penasehat MUI medan, dari tahun 2006 s/d sekarang

Medan, 1 April 2018

Prof. Dr. H. M. Hasballah Thaib, MA

RIWAYAT HIDUP

Dr. H. Zamakhsyari Bin Hasballah Thaib, Lc., MA

Identitas:

Nama Lengkap : Dr. H. Zamakhsyari Bin
& Gelar Hasballah Thaib, Lc., MA
T. Tanggal lahir : Medan, 11 Juli 1984
Jabatan : Lektor bidang Tafsir, Fakultas
Agama Islam, Universitas
Dharmawangsa Medan
[dr.zamakhsyari@dharmawangsa.
ac.id](mailto:dr.zamakhsyari@dharmawangsa.ac.id)
NIDN : 0111078405
NIRA :
Alamat : Jl. Karya Bakti, No. 36, Medan
Johor, 20143,
HP: +6281362494090
e-mail: zbht84@gmail.com
Nama isteri : Vina Annisa, ST
Orang Tua : Prof. HM. Hasballah Thaib, Ph.D
Dra. Rozanna Budiman
Nama Anak : (1) Izza Humaira
(2) (Alm) Muhammad Esam
(3) Hilya Ashfiya

Riwayat Pendidikan:

1. TK Arafah II, Medan, 1989
2. Sekolah Dasar, Perguruan Al-Azhar Medan, 1996
3. Madrasah Tsanawiyah, Pesantren Darul Arafah, 1998
4. Madrasah Tsanawiyah, Pesantren Misbahul Ulum, Lhokseumawe, 1999
5. Madrasah Aliyah, Pesantren Al-Manar Medan, 2000

6. Secondary Religious Institutes, Doha, Qatar, 2003
7. Sarjana Strata 1, Islamic studies, United Arab Emirates University, UAE, 2007, dengan nilai cumma cumlaude.
8. Magister (S2), Tafsir dan studi Qur'an, International Islamic University Malaysia, 2009, dengan nilai cumma cumlaude.
9. Philosophy of Doctor (S3) dalam bidang tafsir, International Islamic University Malaysia, 2012, dengan nilai cumlaude.

Riwayat Pekerjaan:

Fungsional:

1. Dosen Fakultas Agama Islam dan Hukum, Universitas Dharmawangsa, Medan, dari tahun 2009-sekarang.
2. Staf Pengajar Tafsir, Fakultas Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, Agustus 2010 – Sekarang.
3. Staf Pengajar Tafsir, Fakultas Agama Islam, Universitas Islam Sumatera Utara, Juli 2013 – Sekarang.
4. Staf Pengajar Tafsir di PTKU (Pendidikan Tinggi Kader Ulama) Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara, Agustus 2015 – sekarang.
5. Dosen Pasca Sarjana Magister Kenotariatan, Universitas Sumatera Utara, 2017 – sekarang.
6. Dosen Pasca Sarjana Magister Kenotariatan, Universitas Batam, 2013 – 2014.
7. Dosen Pasca Sarjana Magister Hukum, Universitas Panca Budi Medan, 2013 – sekarang.

8. Dosen Pasca Sarjana Magister Hukum, Universitas Islam Sumatera Utara, 2015 – sekarang.
9. Dosen Pasca Sarjana Magister Hukum, Universitas Malikussaleh lhokseumawe, 2016
10. Dosen Pasca Sarjana Megister Dakwah dan Komunikasi, STAIN Lhokseumawe, Prov. Aceh, 2014-2015.
11. Dosen tidak tetap, Fak. Ekonomi, Universitas Sumatera Utara Medan, dari Juli 2010 – Sekarang.
12. Dosen tidak tetap, Fak. Kedokteran, Universitas Sumatera Utara Medan, dari Juli 2010 – sekarang.
13. Staf Pengajar Hukum Pidana Islam, Fakultas Hukum, Universitas Islam Sumatera Utara, 2014 – sekarang.
14. Staf Pengajar mata kuliah Agama Islam, Universitas Al-Azhar Medan, September 2010 –Juli 2013.
15. Staf Pengajar Keperawatan Islam, Akper Malahayati Medan, 2011 – sekarang.
16. Asisten Riset Prof. Munjid Mustafa Bahjat, KIRKH, International Islamic University Malaysia, Maret 2009-April 2010.
17. Asisten Riset Prof. Madya. Jamal Ahmad Badi, KIRKH, International Islamic University Malaysia, Februari 2008- Februari 2010.
18. Pelatih Bahasa Arab di lembaga Studi Bahasa SLEU, International Islamic University Malaysia, Juli 2008- April 2009.
19. Guru di Islamic Study College Al-Manar, Medan, Juli 2006 – sekarang.

Struktural:

1. Dekan Fakultas Agama Islam, Universitas Dharmawangsa, Oktober 2016 – sekarang.
2. Wakil Direktur Bidang Akademik ADI (Akademi Dakwah Islam) Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Sumatera Utara, 2017.
3. Kepala Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat (LPPM), Universitas Dharmawangsa Medan, April 2013 – 2017.
4. Ketua Program Studi Tafsir dan Studi Al-Qur'an, Fakultas Agama Islam, Universitas Islam Sumatera Utara, 2016 s/d sekarang

Non Struktural:

1. Ketua Yayasan Al-Munawwarah, Islamic Study College Al-Manar, Medan, 2009-sekarang.
2. Pembina Yayasan Misbahul Ulum Paloh, Lhokseumawe, Aceh Utara, 2012 – sekarang
3. Pembina Yayasan Pendidikan Islam Tgk. Ie Rhet, Bungkaih Aceh Utara.
4. Ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Sumatera Utara, bidang Pemberdayaan Pesantren dan Madrasah, 2014 – sekarang.
5. Pembina FOSEI (Forum Studi Ekonomi Islam) Fak. Ekonomi USU, 2013 - sekarang.

Buku dan Karya Ilmiah:

1. Tafsir Tematik Al-Qur'an I, Pustaka Bangsa Medan, 2007.
2. Tafsir Tematik Al-Qur'an II, Pustaka Bangsa Medan, 2007.
3. Tafsir Tematik Al-Qur'an III, Pustaka bangsa Medan, 2008.

4. Tafsir Tematik Al-Qur'an IV, Pustaka Bangsa Medan, 2008.
5. Tafsir Tematik Al-Qur'an V, Pustaka Bangsa Medan, 2008.
6. Tafsir Tematik Al-Qur'an VI, Pustaka Bangsa Medan, 2009.
7. Panduan Bisnis Islami, Pesantren Al-Manar, 2011
8. Fiqh Ramadhan, Perdana Publishing, 2011
9. 20 Kasus kedokteran Kontemporer Dalam Perspektif Islam, Perdana publishing, 2011
10. Islam & Kesehatan, FK UISU & Perdana publishing, 2011.
11. Tafsir Dan Keutamaan Surah Yasin, Perdana Publishing, 2012
12. Pendidikan Dan Pengasuhan Anak Menurut Al-Qur'an dan Hadits, Perdana Publishing, 2012
13. Kumpulan Kisah Teladan, Perdana Publishing, 2012
14. Teori – Teori Hukum Islam Dalam Fiqh Dan Ushul Fiqh, Bandung: Cita Pustaka Media, 2013
15. Amaliyah Ramadhan Berdasarkan Al-Qur'an Dan Sunnah, Bandung: Cita Pustaka Media, 2013.
16. Langkah – Langkah Syaithan Dan Cara Menghadapinya Dalam Pembahasan Al-Qur'an Dan Sunnah, Medan: Wal Ashri Publishing, 2013.
17. Bimbingan Wahyu Untuk Orang Sakit Dan Lansia, Medan: Wal Ashri Publishing, 2013.
18. Profil Pesantren Al-Manar Medan, Medan: 2014.

19. Al-Qur'an Dan Preventif Kriminal, Bandung: Cita Pustaka Media, 2014
20. La'allakum Tattaquun, Medan: Wal Ashri Publishing, 2014
21. Dirasah Qur'aniyyah, Bandung: Cita Pustaka Media, 2014
22. Al-Qur'an Dan Kesehatan Jiwa, Medan: Wal Ashri Publishing, 2015
23. Sembilan Puluh Sembilan Tokoh Masyarakat Aceh di Medan- Sumatera Utara, Medan: Wal Ashri Publishing, 2016
24. Sunnah Allah Dalam menetapkan Rezeki Dalam perspektif al-Qur'an dan Sunnah, Medan: Wal Ashri Publishing, 2016
25. Dirasah Qur'aniyyah II, Bandung: Cita Pustaka Media, 2016
26. Potret Keluarga Dalam Pembahasan Al-Qur'an, Medan: Perdana Publishing, 2017
27. Tafsir Tema – Tema Pilihan Dalam Al-Qur'an, Medan: Wal Ashri Publishing 2017
28. Tafsir Tematis Istilah Qur'ani, Medan: Perdana Publishing, 2017
29. Kapita Seleкта Kasus – Kasus Kontemporer Dalam Timbangan Fiqh Islam, 2018

Penelitian Ilmiah:

1. Sunnah Allah Dalam menetapkan rezeki Dalam Perspektif al-Qur'an dan Sunnah, Mei 2016 (Medan: Wal Ashri Publishing)
2. Al-Qur'an Dan Kesehatan Jiwa, Mei 2015 (Medan: Wal Ashri Publishing)
3. Kajian Kritis Terhadap Takwil Baha'iyah Atas Ayat – Ayat Al-Qur'an, 2015.

4. Fiqh al-Waqi' Dan Pengaruhnya Terhadap Penyelesaian Problematika Kontemporer Melalui Tadabbur al-Qur'an, 2014.
5. Al-Mughalathah Wa Manhaj al-Qur'an Fi al-Radd 'alaiha, 2014.
6. Al-Qur'an Dan Preventif Kejahatan, 2014 (Bandung: Cita Pustaka Media)
7. Usus al-Bina' al-Hadhari min al-Mandzur al-Qur'ani: Dirasah Maudhu'iyah fi Dhau' Qissatai Daud wa Sulaiman Alaihima Salam, Thesis s-2 (Dalam bahasa Arab di IIU Malaysia), 2009.
8. Membangun Peradaban dalam Konsep Al-Qur'an (Studi Kisah Daud dan Sulaiman AS dalam Al-Qur'an), Universitas Al-Azhar Medan, 2009.
9. Perencanaan Pembangunan Ekonomi dalam Perspektif Al-Qur'an (studi Kisah Yusuf AS dalam Al-Qur'an), Universitas Islam Sumatera Utara, 2010.
10. Al-Ghazwu al-Fikri wa Atsaruhu 'ala Manhaj Said Nursi Fi Tafsirihi lil Ayat al-Qur'aniyyah, Disertasi s-3 (dalam Bahasa Arab di IIU Malaysia), 2012.

Makalah Seminar dan Artikel Ilmiah:

1. Bahaya Aliran Dan Pemikiran Sesat Terhadap Keutuhan NKRI. Seminar nasional. Fak. Agama Islam Univ. Dharmawangsa. 21 Pebruari 2018.
2. Dawr al-Qur'an fi Nahdhat al-Ummah. Seminar Internasional. Fak Agama Islam Univ. Dharmawangsa. 24 Januari 2018.

3. Urgensi Penguasaan Soft Skills Bagi Mahasiswa Di Perguruan Tinggi. Kuliah umum di Fakultas Hukum, Universitas Samudera Langsa, 5 April 2017.
4. At-Tarbiyah al-Khuluqiyah wa atsaruha ‘ala as-Suluk ar-Rasyid bi ri’ayah al-Bi’ah: Ru’yah Qur’aniyyah. Seminar Internasional dalam ISLAC 2017 (Internasional Seminar on Islamic Jurisprudence in Contemporary Society 2017), dengan tema “The Sosial Harmony Through Islamic Law”. UNISZA (Universiti Sultan Zainal Abidin) Kuala Trengganu, Malaysia, 4-5 Maret 2017.
5. Al-Urf wa Ta’tsiruhu ‘ala Tafsiir al-Qur’an. Seminar Internasional dengan tema “Strengthening Education Based on Local Wisdom in Islamic Higher Education”, KOPERTAIS Wil IX SUMUT, 2 Maret 2017.
6. Dawr Majlis al-Ulama al-Indunisi fi Muwajahati at-Tahaddiyah al-Mu’ashirah fi Indunisia: Ru’yah Qur’aniyyah. Kuliah umum di UNISSA (Universiti Sultan Syarif Ali) Brunei Darussalam, 28 Desember 2016.
7. At-Ta’ayus ad-Diiny Fi Indunisiya: Muawwiat wa Muawwimat: Ru’yah Qur’aniyah. 1 st World Islamic Congress in Sosial Science (WICSS). Universiti Sultan Zainal Abidin (UNISZA), 1-2 Dec 2015, Putra Jaya International Convention Center (PICC), Malaysia.
8. Al-Syabab al-Muslimuun Wa Thaddiyat al-Mustaqbal: Ru’yah Qur’aniyyah. International Conference on Qur’an and Sunnah (ICQS) 2,

- 13-15 Maret 2015, Renaissance Hotel, Kuala Lumpur, Malaysia.
9. Menanamkan Nilai – Nilai Ekonomi Islam Di tengah Budaya Ekonomi Konvensional, Creative Group Discussion Fosei Fak. Ekonomi USU, 21 Februari 2015.
 10. Menjadikan Akhlak Rasulullah Sebagai Karakter Pemuda Islam, kuliah umum FAI UNIVA, 3 Februari 2015.
 11. Hakikat Kehidupan Dan Kematian Dalam Islam, Daurah Pra Co-Ass “Moslem Doctor: pride, productive, and Professional”, 17-18 Januari 2015, FK. USU.
 12. Sunnatullah Dalam Al-Qur’an Dan Peranannya Dalam Memprediksi Masa Depan, Majelis Taklim Ittihad (symposium ulama), 17 Januari 2015.
 13. Penanaman Nilai – Nilai Spiritual ESQ Dalam Islam Pada Pengintegrasian Kegiatan PAK (Pendidikan Anti Korupsi) Di Sekolah, Seminar pendidikan Anti Korupsi (PAK) di SMA Plus Al-Azhar tahun 2014, 18 Oktober 2014.
 14. Strategi Penangkalan Penyebaran Aliran Sesat, Muzakarah Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Timur, 12 Mei 2014.
 15. Penyimpangan Penafsiran Istilah Al-Qur’an dan Pengaruhnya terhadap Tafsir al-Qur’an Abad kedua Puluh satu, Majelis Taklim Ittihad (symposium ulama), 25 Januari 2014.
 16. Penghalang pemahaman Al-Qur’an dan Solusinya Dalam Pembahasan al-Qur’an, Majelis Taklim Ittihad (symposium ulama), 23 November 2013.

17. Sumbangan Pemikiran Ulama Islam Dalam kajian taraduf (Sinonim) Dalam al-Qur'an, seminar "Bahasa Arab Bahasa Kita", di Pesantren Mishbahul Ulum, 25 Mei 2013.
18. Pembaharuan Ekonomi ala Rasulullah SAW: Kajian Komparatif Ekonomi Masyarakat Jahiliyyah Pra Islam Dan Pasca Islam, Jurnal al-Tijarah, FE UISU, Januari 2014.
19. Syarat Dan Ketentuan Tajdid (Pembaharuan) Dalam Menafsirkan Al-Qur'an, tulisan disampaikan dalam orasi Ilmiah di kampus Universitas Islam Tamiang, Des 2013.
20. Al-Qur'an Sebagai as-Syifa', Jurnal Ibnu Nafis, FK UISU, Nov 2013
21. Pemikiran Politik Sayyid Qutb Dalam Tafsirnya Fi Dzilal al-Qur'an, Warta Dharmawangsa, April 2013.
22. Pemanfaatan Tanah dan Air Dalam pandangan Islam, Jurnal al-Tijarah, FE UISU, Juli 2013.
23. Pengaruh Kekhusu'an Dalam Gerakan Shalat Terhadap Kesehatan Jantung, kertas kerja yang dibentangkan pada seminar Islamic Medicine 4, "Pengaruh Shalat Terhadap kesehatan Jantung," FK USU, 2013.
24. "Menuju Dokter Muslim Sejati", kertas kerja yang dibentangkan dalam seminar Inspirasi Dokter Islami – IDI, FK UISU, 2012
25. "Ajaran Islam Tentang Pemanfaatan Tanah Dan Air", kertas kerja yang dibentangkan dalam seminar nasional "Fungsi Tanah dalam Sistem ekonomi Indonesia", FE USU, 2012.
26. Pengasuhan Anak Berdasarkan Al-Qur'an Dan Sunnah, kertas kerja yang dibentangkan pada Seminar "Prophetic parenting: Back to al-

- Qur'an and Sunnah, Islamic Medicine 3, Mei 2012.
27. "Pengaruh Reformis Mesir Terhadap Kajian Tafsir Nusantara: Studi Tafsir Al-Qur'an H. Zainal Arifin Abbas" dalam In Memorium bersama Alm. H. Zainal Arifin Abbas, Perdana publishing, 2011.
 28. "Syeikh H.M. Arsyad Thalib Lubis Ulama Islam Anti Pluralisme Agama" dalam Syeikh H.M. Arsyad Thalib Lubis: Pemikiran & karya Monumentalnya, Perdana publishing, 2012.
 29. "Al-Ghazwul Fikry; Asbabuhu wa madzahiruhu wa atsaruhu wa mauqifuna tujahuhu", kertas kerja yang akan dibentangkan pada konferensi internasional kedua tentang pemikiran Islam di Universiti kebangsaan Malaysia (UKM), Bangi, Malaysia, 2009
 30. "The Concept of Salvation in The Revealed Religions and Its Influence on Human Behaviour as Moral Agent", tulisan yang dipresentasikan pada National Forum on Comparative Religion Studies, Malaysia, 2010.
 31. "Usus al-Amn al-Fikry fi al-Qur'an al-Karim wa as-Sunnah an-Nabawiyah", tulisan yang dipresentasikan pada konferensi international "Sunnah: Source of Information, and Essence of Integration", Malaysia, 2010.
 32. "Badiuzzaman Said Nursi wa Manhajuhu fi Tafsirih Rasail Nuur", tulisan yang dipresentasikan pada Simposium Internasional mengenai Badiuzzaman Said Nursi, Turki, 2010.
 33. "Peningkatan Moral dan Etika bagi mahasiswa", tulisan dipresentasikan dalam

- seminar lokal dosen Fak. Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, 12 Juli 2010.
34. “Pentingnya Soft Skill di perguruan Tinggi”, tulisan dipresentasikan di seminar lokal Fak. Hukum universitas Al-Washliyah Medan, 22 Mei 2010.
 35. “Membangun Karakter Bangsa: Perspektif Al-Qur’an dan Sunnah”, tulisan yang dipresentasikan dihadapan dosen Agama Islam Universitas Al-Washliyah Medan, 2 Mei 2010.
 36. “Al-Qur’an dan Pemanasan Global”, tulisan yang dipresentasikan di depan guru – guru Pesantren Al-Manar Medan, 2 Februari 2010.
 37. “Daurul ‘ilm Fi Itsbatil Iman”, artikel di publikasi dalam majalah al-aqidah al-Islamiyah, Fakultas studi Islam, UAEU, 2005.
 38. “Masyarakat madany dan bagaimana memadanikan masyarakat kita”, konfrensi PPI, di Teheran, Iran, 2005.

Editor:

1. Penyelesaian Sengketa Di Luar Pengadilan Menurut Hukum Islam. Yogyakarta: DeePublish, 2017.
2. In Memoriam Bersama Alm. H. Bahrum Djamil, SH, Medan: Wal Ashri Publishing, 2014
3. Bersama Alm. Prof. Drs. Nukman Sulaiman, Medan: Perdana Publishing, 2012
4. Al-Fadhil H. Adnan Lubis: kader Nadwatul Ulama India, Medan: Perdana Publishing 2012.

5. Pemikiran Dan Sikap M. Hasballah Thaib Dalam berbagai Dimensi, Bandung: Cita Pustaka Media, 2013

Diktat Dan Buku Ajar:

1. Jaminan Dalam Pembahasan Hukum Islam, Magister Kenotariatan, Universitas Sumatera Utara, 2017
2. Buku Ajar Pendidikan Agama Islam, Fakultas Ekonomi Dan Bisnis, Universitas Sumatera Utara, 2017
3. Buku Ajar Tafsir II, Fak. Agama Islam, Universitas Islam Sumatera Utara Medan, 2013.
4. Buku Ajar Tafsir I, Fak. Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, 2013
5. Buku Ajar Tafsir II, Fak. Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, 2013
6. Buku Ajar Tafsir III, Fak. Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, 2013
7. Buku Ajar Tafsir IV, Fak. Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, 2013
8. Diktat Hukum Islam I (Hukum keluarga), Fak. Hukum, Universitas Dharmawangsa Medan, 2013
9. Diktat Hukum Islam II (Hukum Akad), Fak. Hukum, Universitas Dharmawangsa Medan, 2013
10. Diktat Hukum Waris Islam, Fak. Hukum, Universitas Dharmawangsa Medan, 2013
11. Diktat Bahasa Arab Untuk Mahasiswa/I Akper, Akper Malahayati, 2012
12. Pendidikan Kedokteran Kontemporer, Perdana Publishing, 2012

13. Diktat Ekonomi dan Pembangunan dalam Perspektif Islam, Fakultas Ekonomi Universitas Sumatera Utara, 2011.
14. Wawasan Islam, Fakultas Ekonomi Universitas Sumatera Utara, 2012.
15. Kuliah Agama Islam bagi mahasiswa, Fakultas Ekonomi, Universitas Sumatera Utara, Medan, 2010.

Partisipasi Dalam Pertemuan Ilmiah:

1. Peserta dalam workshop “Penulisan Buku Ajar Bagi Dosen Tetap Universitas Dharmawangsa Medan”, Medan 8 Maret 2018.
2. Peserta dalam workshop “Pengembangan Pusat karir dalam implementasi system output Perguruan Tinggi”, Medan 28 Pebruari 2018.
3. Pembicara dalam Seminar Nasional “Bahaya Aliran dan Pemikiran Sesat Terhadap Keutuhan NKRI”. Medan, 21 Pebruari 2018
4. Pembicara dalam Seminar Internasional “Al-Qur’an Dan Kebangkitan Ummat”. Medan, 24 Januari 2018.
5. Pemateri dalam workshop pelatihan “Ruqyah Syar’iyyah”, Medan, 17 Januari 2018.
6. Pemateri dalam workshop “Pentingnya Kreatifitas Guru Dalam menciptakan Kelas yang Menginspirasi”, di TK Asy-Syifa, 2-4 Januari 2018
7. Pemateri dalam workshop “Pentingnya Kreatifitas Guru Dalam menciptakan Kelas yang Menginspirasi”, di SDIT Asy-Syifa, 2-4 Januari 2018

8. Pembicara dalam kuliah umum di UNSAM (Universitas Samudera) Langsa, dengan judul makalah “Urgensi Penguasaan Soft Skills Bagi Mahasiswa Di Perguruan Tinggi.” Langsa, 5 April 2017.
9. Pembicara pada seminar Internasional “Ramadhan di Dua Negara: Indonesia dan Malaysia”. Medan, 8 Juni 2017.
10. Pembicara pada seminar Internasional dalam ISLAC 2017 (Internasional Seminar on Islamic Jurisprudence in Contemporary Society 2017), dengan tema “The Sosial Harmony Through Islamic Law”, dengan judul makalah “at-Tarbiyah al-Khuluqiyah wa atsaruha ‘ala as-Suluk ar-Rasyid bi ri’ayah al-Bi’ah: Ru’yah Qur’a”, UNISZA (Universiti Sultan Zainal Abidin) Kuala Trengganu, Malaysia, 4-5 Maret 2017.
11. Pembicara pada seminar Internasional dengan tema “Strengthening Education Based on Local Wisdom in Islamic Higher Education”, dengan judul makalah: “al-Urf wa Ta’tsiruhu ‘ala Tafsiir al-Qur’an”, KOPERTAIS Wil IX SUMUT, 2 Maret 2017.
12. Pembicara dalam kuliah umum di UNISSA (Universiti Sultan Syarif Ali) Brunei Darussalam, dengan judul makalah “Dawr Majlis al-Ulama al-Indunisi fi Muwajahati at-Tahaddiyah al-Mu’ashirah fi Indunisia: Ru’yah Qur’aniyyah”, 28 Desember 2016.
13. Pembicara pada seminar Internasional dalam 1st WISCC (World Islamic Sosial Sciences Congress), dengan judul makalah: “at-Ta’ayusad-diiny fi indunisia: al-Muqawwimat

wa al-Mu'awwiqat dirasah taqyimiyyah fi dhau' al-Qur'an wa as-Sunnah", 1-3 Desember 2015.

14. Pembicara pada seminar Internasional dalam kajian Qur'an dan Sunnah "ICQS 2" dengan judul makalah "al-Syabab al-Muslimuun Wa Tahaddiyaatal-Mustaqbal: Ru'yah Qur'aniyyah", IIUM (Internasional Islamic University Malaysia, pada hari Sabtu, 14 Maret 2015
15. Moderator pada Seminar Nasional Ekonomi Syari'ah, FOSEI USU, pada sesi ke-2, pada hari Sabtu, 7 Maret 2015.
16. Juri pada Lomba Karya tulis Ilmiah (LKTI) FOSEI USU, pada hari Kamis, 5 Maret 2015.
17. Pembicara dalam Creative Group Discussion, FOSEI USU, pada 21 Februari 2015.
18. Pembicara dalam Kuliah Umum FAI UNIVA, 6 Februari 2015.
19. Pembicara dalam Daurah Pra Co-Ass, FK. USU, 18 januari 2015.
20. Pembicara dalam seminar Pendidikan anti Korupsi di SMA Plus Al-Azhar Medan, 18 Oktober 2014.
21. Pembicara pada Muzakarah Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh Timur tentang strategi penangkalan penyebaran aliran sesat, 12 Mei 2014.
22. Pembicara dalam seminar lokal "Bahasa Arab Bahasa Kita" di Pesantren Mishbahul Ulum Paloh, pada 25 Mei 2013.
23. Pembicara Dalam Meja Qurban FK USU, 2013

24. Pembicara Dalam Festival UKMI al-Khawarizmi, Yang Muda Yang Mengguncang Dunia, FASILKOM USU, 2013
25. Pembicara Dalam Seminar Islamic Medicine 4: Shalat Dan Kesehatan Jantung, FK USU, 2013
26. Pembicara Dalam Seminar Islamic Medicine 3: Prophetic parenting: back to Al-Qur'an And Sunnah, FK USU, 2012.
27. Peserta dalam seminar nasional "Reorientasi Kajian Tafsir", IAIN SU, 2012.
28. Pembicara dalam Seminar Internasional "Sunnah: Source of Information, and Essence of Integration", USIM, Malaysia, 28-29 Juli 2010.
29. Pembicara dalam Seminar lokal "Peningkatan Moral dan Etika bagi mahasiswa", Fakultas Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, 12 Juli 2010.
30. Pembicara dalam Simposium Internasional mengenai Badiuzzaman Said Nursi, Istanbul Foundation for Science and Culture, Istanbul, Turki, 26-27 Juni 2010.
31. Pembicara dalam seminar lokal "Pentingnya soft skill di Perguruan tinggi", Fakultas Hukum Universitas Al-Washliyah Medan, 22 Mei 2010.
32. Peserta dalam Seminar Internasional "Al-Lama'at: To Pleasure Services of the Sky", Universitas Al-Washliyah, Medan, 19 Mei 2010.
33. Pembicara dalam seminar lokal "Membangun Karakter bangsa", Universitas Al-Washliyah, 2 Mei 2010.

34. Pembicara dalam Forum Nasional kajian Perbandingan Agama, HAKIM (Himpunan Keilmuan Muda Malaysia), Kuala Lumpur 22 April 2010.
35. Pembicara dalam “2nd International Seminar on Islamic Thought”, UKM, Malaysia, 6-7 Oktober 2009.
36. Peserta dalam Seminar tentang program Pemerintah negeri Selangor “S.P.I.E.S (Spriritual- Physical- Intelectual- Emotional- Sosial)”, Pemerintah negri Selangor, Malaysia, di Grand Blue Wave Hotel, Shah Alam, Juli 2009.
37. Peserta dalam Seminar tentang “Peranan Keadilan dalam penyelesaian Masalah – masalah Ummat dalam pandangan Badiuzzaman Said Nursi”, Intellectual Youth Club, IIUM, di Gombak, Selangor, Malaysia, Juli 2009.
38. Peserta dalam Seminar tentang Zheng He: Legenda yang terlupakan, Intellectual Youth Club, IIUM, di Gombak, Selangor, Malaysia, Maret 2009.
39. Peserta dalam 3rd International Conference on Postgraduate Education, Malaysian Dean of graduate Studies (MyDegs) di The Gurney Hotel & Residence, Pulau Pinang, Malaysia, Desember 2008.
40. Peserta dalam Seminar warisan Al-Qur’an dan Hadis di Nusantara, Universiti Malaya di Kuala Lumpur, Malaysia, Agustus 2008.
41. Peserta dalam Konfrensi Internasional; “Ijtihad dan Ifta’ di Abad 21: Permasalahan dan Tantangan”, Universiti Islam Antarbangsa

- Malaysia, di Gombak, Selangor, Malaysia, Agustus 2008.
42. Peserta dalam Konferensi Internasional; “Toshihiko Izutsu: Peranan dan Sumbangsihnya Dalam Studi Islam”, Universiti Islam Antarbangsa Malaysia, di Gombak, Selangor, Malaysia, Agustus 2008.
 43. Peserta dalam Seminar tentang Badiuzzaman Said Nursi dan Karya- karya monumentalnya, Intellectual students Club, UIAM, di Gombak, Selangor, Malaysia, Juli 2008.
 44. Peserta dalam Lokakarya; “How to success in your work interview”, Sosial University Club of UAEU di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Mei 2007.
 45. Peserta dalam Lokakarya; “How to write your CV”, Sosial University Club of UAEU di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Mei 2007.
 46. Peserta dalam Lokakarya; “Adobe Photoshop”, Science Faculty Students Community, UAEU, di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Maret 2007.
 47. Peserta dalam Konferensi internasional tentang hak cipta, Researce Affairs and Libraries Deanship, UAEU, di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Maret 2007.
 48. Peserta dalam Lokakarya; “The Muslem European” and “The Clash of Civilizations or Ignorance”, European Cultural Council, UAE, di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Maret 2007.
 49. Peserta dalam Lokakarya tentang Maqasid Syar’iyyah, Fakultas Syariah dan studi Islam,

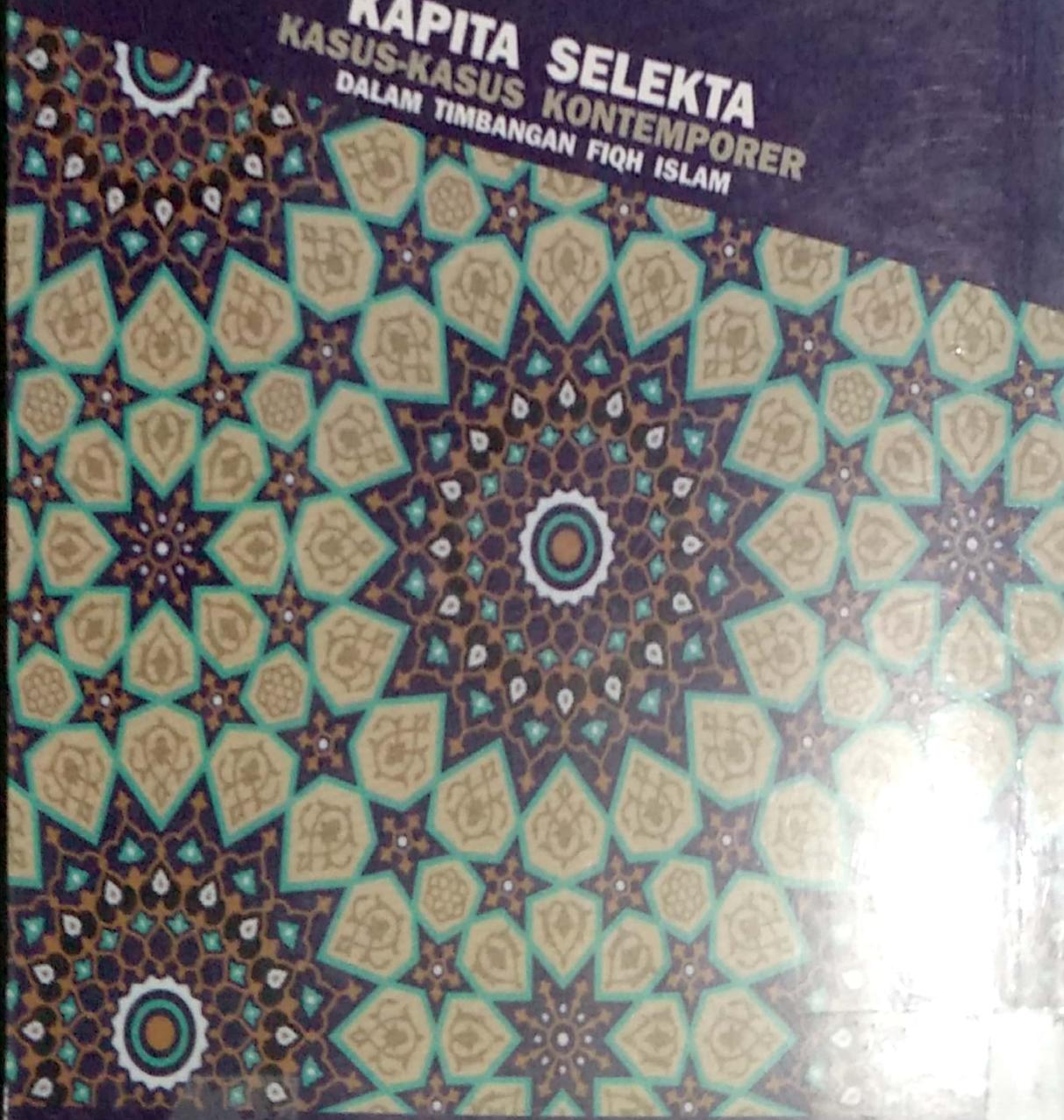
UAEU, di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Februari 2007.

50. Peserta dalam Lokakarya; “How to keep your health”. Sosial University Club, UAEU di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, februari 2007.
51. Peserta dalam Lokakarya; “Fikih dan akuntansi Zakat”, Zakat Fund, UAE di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Desember 2006.
52. Peserta dalam Lokakarya tentang Oracle 10g, Independent learning center, UAEU, di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Desember 2006.

Medan, 1 April 2018

Dr. H. Zamakhsyari bin Hasballah Thaib, MA

KAPITA SELEKTA
KASUS-KASUS KONTEMPORER
DALAM TIMBANGAN FIQH ISLAM



ISBN 978-602-50941-3-2



9 786025 094132



UNDHAR PRESS