

KAJIDAH-KAJIDAH FIKIH DAN MASALAH FIKIH KONTEMPORER

Usman Musthafa

Abstrak

Kaidah fikih adalah himpunan hukum-hukum yang biasanya dapat diterapkan pada mayoritas bagian-bagiannya. Namun, kadangkala ada pengecualian dari kebiasaan yang berlaku umum tersebut. Sementara kaidah ushul adalah kaidah-kaidah bersifat kulli (umum) yang dapat diterapkan pada semua bagian-bagian dan objeknya.

Kaidah fikih asasi adalah kaidah fikih yang tingkat kesahihannya diakui oleh seluruh aliran hukum Islam. Kaidah fikih tersebut adalah : Al-umūru bimqāhasidihā, Al-yaqīn lā yuzālu bisyasyak, Al-Msyaaqqah tajilibu at-taisīr, Adhararu yuzālu, Al-'ādah muhakkamah.

Lima kaidah fikih tersebut merupakan kaidah pokok yang menurut sebagian penulis, semua masalah fikih dapat dikembalikan kepada kelima kaidah tersebut.

Kata Kunci : *Kaidah Fikih, Kaidah Ushul, Kaidah Fiqh Asasi.*

A. Pendahuluan

Tidak dapat disangsikan bahwa al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama syari'ah bersifat abadi dan kebenaran pernyataan Allah Swt. di dalamnya bersifat mutlak. Namun karena pernyataan-pernyataan Allah Swt. dalam al-Qur'an banyak yang bersifat umum, *mujmal*, yang merupakan respon terhadap produk-produk kultur manusia (baca masyarakat Arab) terutama terhadap produk-produk yuridis, sementara penjelasan-penjelasan al-Sunnah tentang masalah tersebut juga tidak lepas dari ruang dan waktu tertentu maka kajian-kajian ijthadi sebagai penjelasan lebih lanjut terhadap tuntutan nash, al-Qur'an dan Sunnah, dan sebagai jawaban terhadap berbagai persoalan yang belum tersentuh secara tekstual oleh kedua sumber hukum tersebut mutlak diperlukan. Dari total ayat al-Qur'an yang berjumlah 6360, ayat yang berkaitan dengan hukum hanya mencapai 368, atau hanya 5.8 % dari total keseluruhan ayat Qur'an.¹¹⁸

¹¹⁸ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fikih* (T.tp: Dār al-Kuwaitiyah, 1968), 33.

Karenanya kemudian berdasarkan subyek penetapan hukumnya, para ulama membaginya menjadi dua macam.¹¹⁹ *syari'ah samāwiyah*¹²⁰ dan *syariah wadh'iyah*.¹²¹

Pemikiran hukum jenis terakhir ini (*Syari'ah wadhiyah*) sangat dibutuhkan dalam rangka perluasan makna nash sesuai konteks lokalitas setempat, mengingat nash syari'ah secara kuantitas terutama yang berkaitan dengan hukum, sangat terbatas. Meskipun, produk hukum jenis terakhir merupakan produk pemikiran manusia tetapi menurut para ulama, tetap saja dikategorikan sebagai syari'ah selama dikaji dengan merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Paling tidak ada tiga jenis pendekatan¹²² yang digunakan oleh para mujtahid dalam menggali hukum Islam dari kedua sumbernya yang ototritatif, al-Qur'an dan al-Sunnah. *Pertama*, adalah analisa *illat al-hukm* yang melahirkan metode qiyas dan metode istihsan. Kedua metode ini kemudian disebut *manhaj ta'lily*. *Kedua*, pendekatan analisa *ke-maslahatan*. Pendekatan ini disebut dengan *manhaj istislāhy*. *Ketiga*, adalah pendekatan kebahasaan. Pendekatan ini memberikan penjelasan-penjelasan terhadap makna teks al-Qur'an dan al-Sunnah. Pendekatan terakhir ini disebut *qawā'id al-lughah*. Pendekatan ketiga ini dalam konteks ushul juga menjadi dua macam,

¹¹⁹ Muhammad Faruq Nabhan, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Daar-Qalam, 1981), 10.

¹²⁰ Yang dimaksud dengan syariah samawi adalah penetapan hukum yang dilakukan langsung oleh Allah Swt. dan Rasul-Nya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Ketentuan-ketentuan tersebut bersifat abadi dan tidak berubah karena tidak ada yang kuasa untuk mengubahnya selain Allah sendiri.

¹²¹ Yaitu ketentuan hukum yang dilakukan oleh para mujtahid. Ketentuan-ketentuan hukum hasil kajian mereka tidak memiliki sifat abadi dan bias berubah-ubah karena merupakan hasil nalar karena mereka tidak maksum seperti Rasulullah dan amat dipengaruhi oleh pengalaman keilmuan mereka, dan lingkungan serta dinamika kultural mereka.

¹²² M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 66.

qawa'id ushūliyah dan *qawā'id Fikihiyah*. *Qawā'id Fikihiyah* juga dibagi menjadi dua, *qawa'id asāsiah* dan *qawa'id furuiyah*.

Dalam tulisan ini, istilah *qāwa'id ushuliyah* dan *qawā'id Fikihiyah* ditulis dengan kaidah ushul dan kaidah fikih. Tulisan ini akan membahas tentang kaidah fikih asasi dan aplikasinya.

B. Perbedaan Kaidah Fikih dengan Kaidah Ushul

Nuruddin Muhtar al-Khaadimy mendefenisikan Kaidah Fikih dengan 'aturan-aturan umum yang mencakup semua bagiannya'.¹²³ Sementara Syekh Muhammad al-Zarqa mendefenisikan Kaidah Fikih dengan 'aturan pada umumnya yang membawahi bagian-bagiannya'.¹²⁴ Sementara al-Burnu mendefenisikan Kaidah Fikih dengan 'aturan pada umumnya atau kebanyakan yang membawahi bagian-bagiannya untuk mengetahui hukum-hukum yang dicakupnya berdasarkan aturan umum tersebut'.¹²⁵

Ulama pertama yang membedakan antara kaidah ushul dengan kaidah fikih menurut Ali Ahmad al-Nadawi adalah Imam Syihab al-Din al-Qarafi. Ia mengatakan bahwa syariah memiliki keistimewaan melalui dua hal, 'ushul' dan 'furu'. Adapun ushul syariah ada dua macam. *Pertama*, ushul fikih. Ushul fikih memuat kaidah-kaidah istinbath hukum yang diambil dari lafadz-lafadz berbahasa Arab. Diantara yang dirumuskan dari lafadz bahasa Arab itu kaidah tentang *nasakh*, *tarjih*, kehendak *lafadz amar* untuk wajib dan kehendak *lafadz nahi* untuk menunjukkan haram, dan *sighat* khusus untuk maksud umum. *Kedua*, Kaidah Fikih yang bersifat *kulli* (umum). Jumlah kaidah tersebut cukup banyak dan lapangannya luas yang mengandung rahasia-rahasia dan hikmah syari'at. Setiap kaidah diambil dari *furu'* yang terdapat dalam syariah yang tidak terbatas jumlahnya. Hal itu tidak disebutkan dalam kajian ushul Fikih,

¹²³ Nururddin Muhtar al-Khaadimy, *al-Muyassar fi 'Ilmi al-Qawā'id al-Fikihiyah*, (Muassasah Ibn 'Asyūr li al-Tazī', t.t.), 18.

¹²⁴ Syekh Ahmad Ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawā'id al-Fikihiyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 33.

¹²⁵ Muhammad Shidqi Ibn al-Burnu, *al-Wajīz fi Idhāh al-Fikih al-Kulliyat*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1983), 13.

meskipun secara umum mempunyai isyarat yang sama, tetapi berbeda secara perinciannya.¹²⁶

Selanjutnya, ada perbedaan mendasar antara kaidah ushul dengan kaidah fikih. Kaidah ushul membahas tentang 'dalil-dalil umum'. Sementara kaidah fikih merupakan kaidah-kaidah yang membahas tentang 'hukum yang bersifat umum'. Jadi, kaidah ushul membicarakan tentang dalil-dalil yang bersifat umum, sedangkan kaidah fikih membicarakan tentang hukum-hukum yang bersifat umum.

Perbedaan kaidah fikih dan kaidah ushul secara lebih rinci berikut ini:¹²⁷

1. Kaidah fikih adalah himpunan hukum-hukum yang biasanya dapat diterapkan pada mayoritas bagian-bagiannya. Namun, kadangkala ada pengecualian dari kebiasaan yang berlaku umum tersebut. Sementara kaidah ushul adalah kaidah-kaidah bersifat *kulli* (umum) yang dapat diterapkan pada semua bagian-bagian dan objeknya..
2. Kaidah fikih adalah ketentuan (hukum) yang bersifat *kulli* (umum) atau kebanyakan yang bagian-bagiannya meliputi sebagian masalah Fikih. Objek kajian kaidah fikih selalu menyangkut perbuatan mukallaf. Sementara kaidah ushul atau ushul Fikih merupakan metode untuk mengistinbath hukum secara benar dan terhindar dari kesalahan. Kedudukannya persis sama dengan ilmu nahwu yang berfungsi melahirkan pembicaraan dan tulisan yang benar. Kaidah ushul sebagai metode melahirkan hukum dari dalil-dalil terperinci sehingga objek kajiannya selalu berkisar tentang dalil dan hukum. Misalnya, setiap *amar* atau perintah menunjukkan wajib dan setiap *nahyi* atau larangan menunjukkan untuk hukum haram.
3. Kaidah ushul sebagai 'pintu' untuk mengistinbath hukum syara' yang bersifat *amaliyah*.

¹²⁶ Al-Qarafi seperti dikutip oleh Ali Achmad an-Nadwi menyebut kaidah ushuliyah dengan ushul Fikih karena memang obyek kajian kaidah ushuliyah adalah metode-metode istimbat hukum yang menjadi bagian obyek kajian ushul Fikih. Lihat *al-Qawaid al-Fikihiyyah* (Damaskus: Daarul Qalam, t.t.), 58 .

¹²⁷ Ali Ahmad an-Nadwi, *al-Qawaid al-Fikihiyyah* (Damaskus: Daarul Qalam, 1986.), 58-59.

4. Kaidah fikih merupakan himpunan sejumlah hukum-hukum fikih yang serupa dengan ada satu *illat* (sifat) untuk menghimpunnya secara bersamaan. Tujuan adanya kaidah fikih untuk menghimpun dan memudahkan memahami Fikih.

Sedangkan kaidah ushul ada sebelum ada furu' (Fikih). Sebab, kaidah ushul digunakan ahli fikih untuk melahirkan hukum (furu'). Sedangkan kaidah fikih muncul dan ada setelah ada furu' (Fikih). Sebab, kaidah fikih berasal dari kumpulan sejumlah masalah fikih yang memiliki keterkaitan satu dengan lainnya secara substansial.

5. Dari satu sisi kaidah fikih memiliki persamaan dengan kaidah ushul. Namun, dari sisi lain ada perbedaan antara keduanya. Adapun segi persamaannya, keduanya sama-sama memiliki bagian-bagian yang berada di bawahnya. Sementara perbedaannya, kaidah ushul adalah himpunan sejumlah persoalan yang meliputi tentang dalil-dalil yang dapat dipakai untuk menetapkan hukum. Sedangkan kaidah fikih merupakan himpunan sejumlah masalah yang meliputi hukum-hukum fikih yang berada di bawah cakupannya semata.¹²⁸

C. Kaidah Fikih Asasi dan Penjelasannya

Kaidah fikih asasi adalah kaidah fikih yang tingkat kesahihannya diakui oleh seluruh aliran hukum Islam. Kaidah fikih tersebut adalah:

1. *Al-umūru bimqāhasidihā* artinya “semua perbuatan itu tergantung niatnya”
2. *Al-yaqīn lā yuzālu bisysyak* artinya “keyakinan tidak hilang dengan keraguan”
3. *Al-Msyaqqah tajilibu at-taisīr* artinya “kesulitan mendatangkan kemudahan”
4. *Adhararu yuzālu* artinya “kesulitan harus dihilangkan”
5. *Al-‘ādah muhakkamah* artinya “adat dapat dijadikan pertimbangan dalam menetapkan hukum”.

Lima kaidah fikih tersebut merupakan kaidah pokok yang menurut sebagian penulis, semua masalah fikih dapat dikembalikan kepada kelima kaidah tersebut. Namun berdasarkan literatur yang didapat penulis, ada sedikit perbedaan antara ulama Hanafiah dengan ulama Syafi'iyah dalam menentukan jumlah kaidah asasi. Menurut Ibn

¹²⁸ Ali Ahmad an-Nadwi, *al-Qawā'id al-Fikihiyyah* (Damaskus: Daarul Qalam, 1986.), 59-62.

Nujaim,¹²⁹ salah seorang ulama Hanafiah, kaidah fikih asasi ada enam, yaitu dengan penambahan satu point pada point pertama yang urutannya sebagai berikut:

1. *Lā tsawāba illā bi al-niat* artinya: “tidak ada pahala bagi suatu pekerjaan yang dilakukan tidak dengan niat”.
2. *Al-umūru bimaqāsidihā* artinya “ semua perbuatan itu tergantung niatnya”
3. *Al-yaqīn lā yuzālu bisysyak* artinya “keyakinan tidak hilang dengan keraguan”
4. *Al-Masyaqqah tajilibu at-taisīr* artinya “kesulitan mendatangkan kemudahan”
5. *Adhararu yuzālu* artinya “kesulitan harus dihilangkan”
6. *Al-‘ādah muhakkamah* artinya “adat dapat dijadiakan pertimbangan dalam menetapkan hukum”.

Untuk memperjelas kaidah-kaidah tersebut, dalam tulisan ini akan diberikan beberapa penjelasan yang berkaitan dengan kaidah asasi seperlunya saja.

1. Kaidah Fikih Tentang Niat

Kaidah fikih pertama adalah tentang niat. Dalam menggunakan Kaidah tentang niat, ulama Hanafiah menggunakan dua kaidah asasi, yaitu *Lā tsawāba illā bi al-niat*, “tidak ada pahala bagi suatu pekerjaan yang dilakukan tidak dengan niat”. Dan *al-umūru bimaqāsidihā* “Semua perbuatan itu tergantung niatnya”¹³⁰ Sedangkan ulama Syafi’iyah hanya menggunakan *al-umūru bimaqāsidihā* “ semua perbuatan itu tergantung niatnya” saja.¹³¹

¹²⁹ Zayn al-‘Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nadhā’ir, ‘ala Madzhab Abi Hanifah al-Nu‘man*, (Kairo: Muassasah al-Halabi wa Syirkah, 1968), 6 .

¹³⁰ Zayn al-‘Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nadhā’ir ‘ala Madzhab Abi Hanifah al-Nu‘man* (Kairo: Muassasah al-Halabi wa Syirkah, 1968), 6.

¹³¹ Jalaluddin ‘Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhā’ir*, (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 37.

Kaidah tersebut berasaskan pada hadist yang menyatakan bahwa Nabi SAW bersabda: *Inama al-'amālu b al-iniyāt*¹³², “ setiap perbuatan tergantung pada niatnya ”. Hadist tersebut adalah masyhur yang diriwayatkan oleh enam imam *rawi* ternama, Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam Abu Daud, Imam al-Turmudzi, Imam Nasa'i, dan Imam Ibn Majah dari Umar Ibn Khattab ra. Sedangkan menurut al-Suyuthi, Imam Malik tidak meriwayatkan hadist tersebut dalam kitabnya, *al-Muwaththa'*.¹³³ Hadis yang menjadi dasar kaidah pertama ini tidak hanya hadist yang diriwayatkan oleh enam tersebut tetapi ada riwayat lain di antaranya hadist yang diriwayatkan oleh Imam Baihaqi dari Anas ra. dalam kitab *al-Sunan*. Ia meriwayatkan bahwa Nabi SAW. bersabda: *Lā 'amala liman lā niyyata lah* “perbuatan itu (tidak bernilai ibadah) apabila tidak disertai niat”.¹³⁴

2. Kaidah Fikih tentang Keyakinan dan Keraguan

Kaidah fikih yang kedua adalah tentang keyakinan dan keraguan. Keyakinan dan keraguan adalah dua sisi yang berbeda. Namun, besaran keyakinan dan keraguan akan bervariasi sesuai dengan lemah-kuatnya yang satu pada yang lain.

Kaidah tersebut adalah: *Al-yaqīn lā yuzālu bi al-syak*¹³⁵ artinya “keyakinan tidak hilang dengan keraguan” Secara redaksional antara ulama Hanafiah dan Syafi'iyah berbeda dalam menuangkan kaidah tersebut. Ulama Hanafiah meredaksikan kaidah tersebut dengan tidak mempasifkan kata kerja *mudhari*-nya, sedangkan ulama Syafi'iyah mempasifkannya. Sehingga dalam redaksi ulama hanafiah kaidah itu

¹³² Abi 'Abd. Allah Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah Ibn Berdazah al-Bukhari al-Ja'fi, *Shahih Bukhari*, (Indonesia: Dār al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.t.), 38.

¹³³ Jalaluddin 'Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhā'ir*, (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 39.

¹³⁴ Jalaluddin 'Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhā'ir*, (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 39.

¹³⁵ Jalaluddin 'Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhā'ir*, (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 39.

berbunyi: *Al-yaqīn lā yazālu bi al-syak.*¹³⁶ Dari segi arti dan maksud dua kaidah berbeda redaksional itu tidak menunjukkan perbedaan.

Dasar kaidah yang kedua ini adalah hadist nabi Saw yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abu Huarairah yang menyatakan bahwa Nabi SAW. bersabda: *Idzā wajada akhadukum fi bathnihī syaian, fa asykalahu 'alaihi akhrajā minhu syaiun am lā, fa lā yakhrujna minal masjidi khatta yasma'a shautan aw yajida rīkhan,*¹³⁷ “Apabila seseorang perutnya merasa mulas, kemudian ia ragu: apakah ia buang angin atau tidak, janganlah keluar dari mesjid sebelum mendengar atau merasakan angin keluar (maaf: kentut).”

Imam Bukhari meriwayatkan dengan redaksi berbeda dari 'Abad Ibn Tamim dari pamannya ia berkata: *syakā ilā Rasulillah SAW. al-rajulu yukhayyilu annahū yajidu as-syāia fi al-shalāti qāla lā yansharif khatta yasma'a shautahū aw yajida rīkhan.*¹³⁸ “Seseorang yang ragu dalam shalatnya mengadu kepada Rasul SAW. kemudian beliau bersabda: tidak batal shalatnya sampai ia mendengar suara atau merasakan keluar angin.”

Kedua hadis ini menceritakan tentang keraguan seseorang yang salat atau menunggu salat (duduk di dalam mesjid misalnya), untuk melaksanakan salat berjamaah. Karena itu kita dapat berasumsi bahwa orang yang masuk mesjid telah berwudhu. Ketika salat berjamaah ia ragu apakah wudhunya belum batal atau sudah batal? Orang tersebut tidak perlu membatalkan salat sebelum mendapatkan bukti yang meyakinkan tentang ketidakbatalan wudhunya.

3. Kaidah Fikih tentang Kesulitan dan Kemudahan

Kaidah asasi ketiga ini, tentang kesulitan dan kemudahan. Kesulitan mengerjakan sesuatu bisa terjadi secara insidental dan juga secara kontinu. Orang yang menderita sakit yang, berdasarkan kajian

¹³⁶ Zayn al-'Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nadhā'ir 'alā Madzhab Abi Hanifah al-Nu'man* (Kairo: Muassasah al-Halabi wa Syirkah, 1968), 56.

¹³⁷ Jalaluddin 'Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhā'ir* (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 118.

¹³⁸ Jalaluddin 'Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhā'ir*, (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 119.

medis, tidak bisa sembuh seperti sediakala akan mengalami kesulitan dalam melaksanakan beberapa kewajiban. Karenanya, kesulitan itu harus diatasi dengan cara memberikan dispensasi; mengganti dan mengubahnya. Kaidah asasi tentang kesulitan dan kemudahan adalah: *al-masysyaqqatu tajlibu al-taisir*, “kesulitan mendatangkan kemudahan.”¹³⁹

Secara bahasa, *al-masysyaqqat* bermakna *al-ta'ab* (Kelelahan, keletihan, kepenatan), dan kata *al-taysir*, bermakna *al-suhulat* (gampang, mudah dan ringan). Sedangkan secara termonologi kaidah asasi ketiga ini adalah:

*Innal ahkām allatī yunshau 'an tathbīqihā kharajun 'alal mukallafi wa masyaqqatun fi nafsihī aw mā lahu fassyari'atu tukhafifuhā bimā yaqa'u tahta qudratil mukallafi duna 'usrin aw harajin.*¹⁴⁰ Artinya: “hukum yang pada prakteknya menyulitkan mukallaf sendiri dan sekitarnya, maka syari'at meringankannya sehingga beban tersebut berada di bawah kemampuan mukallaf tanpa kesulitan dan kesusahan.”

Dasar kaidah ketiga ini adalah Qur'an dan Sunnah. Dalam al-Qur'an disebutkan *yurīdu al-Allah bikumul yusra walā yurīdu bikumul 'usr*, (Q.S. al-Baqarah (2), 185: “Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan. Dalam ayat yang lain dikatakan “*wa mā ja'ala 'alaikum fiddīni min haraj,*” (Q.S. al-Hajj (22):78). Artinya: Allah tidak menjadikan agama sebagai sesuatu yang menyulitkan bagi kamu.

Kaidah ketiga ini berkaitan dengan *rukhsah*. *Rukhsah* diartikan oleh al-Bazdawi, seperti dikutip al-Jaburi,¹⁴¹ adalah *al-hukmu al-stsābit 'alā khi'āfi al-dalī l li'udzrin*, “hukum tetap yang menyalahi dalil karena alasan 'udzur.” Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *rukhsah* adalah hukum alternatif yang telah ditentukan syara' yang dapat dilakukan dalam keadaan tertentu. Karena itu, *rukhsah* bukan berarti penyimpangan dari hukum. Kemudian sebab-sebab *rukhsah* seperti dirumuskan oleh Abdullah

¹³⁹ Jalaluddin 'Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhā'ir* (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 160.

¹⁴⁰ Muhammad Shidqi Ibn al-Burnu, *al-Wajīz fi Īdhāh al-Fikih al-Kulliyat* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983), 13.

¹⁴¹ Husain Khalaf al-Jaburi, *Ahkām al-Rukhsah fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (Makkah: Maktabah al-Manarah, 1998), 11.

Ibn Sa'id Muhammad 'Ibadi al-Lahji al-Hadramy al-Syahary¹⁴² adalah sebagai berikut: *safar* (melakukan perjalanan), *al-maradh* (sakit), *al-ikrah* (terpaksa), *al-nisyān* (lupa), *al-jahl* (ketidaktahuan), *al-'usr* (kesulitan).

Misalnya orang yang dalam perjalanan jauh dibolehkan berbuka puasa dan memendekkan salat (*qashr*) atau menyatukan (*al-jam'*) salat; orang sedang sakit dibolehkan bertayammum karena sakitnya parah tidak boleh menyentuh air; orang yang dipaksa untuk melakukan perbuatan yang terlarang, lupa, atau tidak mengetahui kewajiban, mendapat rukhashah, begitu pula orang yang berada dalam kesulitan.

Ulama berbeda pendapat tentang hukum pemanfaatan *rukhashah*, namun pendapat yang dianggap paling kuat adalah pendapat jumhur ulama yang menentukan kaidah *al-rukhashatu yatarattabu 'alaiha al-ibāhah*, "hukum keringanan adalah boleh"¹⁴³ Dan Jalaluddin al-Suyuthi merinci hukum pemanfaatan *rukhashah* sebagai berikut:

1. Keringanan yang wajib dilakukan, seperti dibolehkannya memakan bangkai dalam keadaan paceklik atau meminum benda najis untuk penyembuhan penyakit;
2. Keringanan yang sunnah dilakukan, seperti meng-*qashar* salat dalam perjalanan, dan melihat perempuan yang dipinang;
3. Keringanan yang *mubah* (boleh) dilakukan, seperti jual beli dengan cara salam (*bay al-salam*);
4. Keringanan yang lebih baik ditinggalkan, seperti mengusap sepatu, dan berbuka puasa bagi musafir yang secara fisik memungkinkan untuk melanjutkan puasa;
5. Keringanan yang makruh untuk dilakukan, seperti meng-*qashar* salat bagi musafir yang perjalanannya kurang dari tiga *marhalah*.

4. Kaidah Keempat tentang Eliminasi Bahaya atau Kesulitan

Kaidah fikih keempat adalah tentang eliminasi (pengurangan atau penyempitan) kesulitan bagi manusia. Dalam keadaan tertentu, ketetapan Allah sulit dilaksanakan oleh manusia. Karena itu,

¹⁴² Dikutip dari Jaih Mubarak, *kaidah Fikih* (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), 117.

¹⁴³ Husain Khalaf al-Jabburi, *Ahkām al-Rukhashah fi al-Syari'ah al-Islāmiyah*. (Makkah: Maktabah al-Manarah, 1998), 18.

dibolehkannya berbuka puasa bagi orang yang sakit, atau dalam perjalanan, mejamak dan meng-*qashar* salat merupakan satu upaya untuk menghindari kesulitan bagi yang sakit atau dalam perjalanan.

Namun demikian, tidak berarti bahwa kaidah itu hanya mencakup persoalan rukhshah, kaidah ini masih memungkinkan memiliki cakupan yang cukup luas yang belum terjadi ketika kaidah ini dibuat. Kaidah fikih yang dibentuk ulama dalam konteks mengeliminasi kesulitan adalah:¹⁴⁴ *al-dhararu yuzālu*, “kesulitan harus dihilangkan”.

Dasar kaidah ini, di antaranya adalah ayat 233 surat al-Baqarah: *wa lā thudhārru wālidatun bi waladihā walā maulūdun lah biwaldih*, “janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya, dan seorang ayah karena anaknya.”

Ayat di atas menunjukkan bahwa menyulitkan orang lain tidak boleh begitu juga menyulitkan diri sendiri. Nabi SAW. melarang umat Islam untuk mempersulit orang lain.

Disamping dilarang mempersulit orang lain Nabi SAW. juga melarang mempersulit diri sendiri. Nabi SAW. bersabda: *Lā dhara wa lā dhirāra*. Hadis ini menurut Jalaludin Ibn Abi Bakr al-Suyuthi diriwayatkan oleh imam Malik dalam al-Muwaththa.¹⁴⁵

Ulama berbeda pendapat dalam mengartikan kata *al-dharar* dengan *al-dhirār*. Perbedaan tersebut adalah: ā

- a. Menurut al-Khusyaini, *al-dharar* adalah suatu yang bermanfaat bagi diri pelaku tetapi menyulitkan bagi orang lain yang ada di sekitarnya. Sedangkan *al-dhirār* adalah sesuatu yang tidak ada manfaatnya bagi diri pelaku dan juga menyulitkan orang lain yang ada di sekitarnya.
- b. Ibn Atsir dalam kitab al-Nihayah, mengatakan bahwa arti *lā Dharara wa lā dhirāra* adalah *lā yudhirru al-rajulu akhāhu* (seseorang tidak menyulitkan saudaranya) dan makna *lā dhirāra* adalah *lā yujāzihi ‘alā idhrārihi bi idkhāli al-dharar ‘alaihi* (tidak

¹⁴⁴ Wahbah Zuhaili, *Nadzariyah al-Dharurah al-Syar’iyyah Muqaranah ma’a al-Qanun al-Wadh’i* (Damaskus: Maktabah al-Farabi, 1982), 221. Dan lihat juga Subhi Mahmashshani, *Falsafah al-Tasyri’ fi al-Islam* (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1961), 347.

¹⁴⁵ Jalaluddin ‘Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhā’ir* (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 173.

menyulitkan orang lain dengan melampaui batas sehingga dirinya sendiri terkena kesulitan juga).

- c. Ulama lain mengatakan bahwa *al-dharar* adalah seseorang yang mempersulit orang lain di mana orang tersebut tidak pernah mempersulit dirinya (*an thudhirra man lā ydhirruka*). Sedangkan *al-dhirār* adalah perbuatan seseorang yang mempersulit orang lain di mana orang tersebut pernah mempersulit dirinya dengan tujuan untuk melakukan permusuhan atau melakukan balas dendam, *inidhthurra biman qad idhdharra bika min ghairi jihatil 'adā'*.¹⁴⁶

5. Kaidah kelima Tentang Adat atau Kebiasaan

Kaidah fikih asasi yang kelima ini adalah tentang adat atau kebiasaan. Dalam bahasa Arab terdapat dua istilah yang berkenaan dengan kebiasaan yaitu *al-'ādah* dan *al'urf*. Abdul Aziz al-Khayyath menjelaskan bahwa di antara ulama ada yang membedakan antara *al-'ādah* dan *al'urf*. *Al-'adah* lebih umum dari *al'urf*, karena *al-'ādah* adalah kebiasaan baik secara individu maupun kolektif, sedangkan *al-urf* adalah kebiasaan secara kolektif saja. Karena itu, al-Khayyath mengutip kaidah sebagai berikut: *Kullu 'urfīn 'ādatun wa laisat kullu 'ādatin urfan*, (setiap *urf* adalah *ādatun* dan tidak semua *ādat* adalah *urf*. Sementara Abu Hamid al-Ghazali, al-Jurjani berpendapat bahwa *al-'ādat* semakna dengan *al-urf*. Menurut mereka *'ādah* dan *'urf* adalah semakna. *Al'urfu bi makna al-'ādah* atau *al'urfu wa al'adah mutarādifāni*.¹⁴⁷

Dalam Ushul Fikih *al-urf* dibedakan menjadi dua: *al-urf* yang baik (*al-urf al-shahīh*) dan *al-urf* yang rusak (*al-urf al-fāsīd*). *Al-urf* yang baik dapat dipertimbangkan dalam isinbath hukum, dan

¹⁴⁶ Wahbah Zuhaili, *Nadzariyah al-Dharūrah al-Syar'iyah Muqaranah ma'a al-Qanun al-Wadh'i* (Damaskus: Maktabah al-Farabi, 1982), 221. Lihat juga Jalaluddin 'Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybaah wa al-Nadha'ir* (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987), 173.

¹⁴⁷ Abdul Azis al-Khayyath, *Nadhariyah al-urf* (Amman: Maktabah al-Aqsha, 1977), 29.

sebaliknya, *al-urf* yang *fāsid* tidak boleh dijadikan bahan pertimbangan dalam istinbath hukum.¹⁴⁸

Kaidah fikih asasi yang berkaitan dengan adat atau kebiasaan adalah *al-‘ādatu muhakkamah*¹⁴⁹ “adat (dapat dipertimbangkan) dalam penetapan hukum”.

Dasar dari kaidah asasi kelima ini adalah Qur’an surat al-‘Araf (7): 199: *Khudzil ‘afwa wa’mur bil-ma’urf wa ‘aridh ‘anil-Jāhilīn*, “jadilah kamu seorang pemaaf dan suruhlah orang untuk mengerjakan yang ma’ruf (*al-urf*, pen), dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh.

Sedangkan dasar kaidah fikih asasi dari hadist Nabi SAW. adalah *mā rāhul muslimuna hasanan fahuwa ‘inda Allah hasanun*. Artinya: “apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin maka dipandang baik juga oleh Allah Swt.” Hadist ini tidak tergolong *marfu,* karena tidak ditemukan dalam kitab-kitab induk hadist. Karenanya hadist tersebut dalam katagori *dha’if*. Menurut hasil penelitiannya riwayat tersebut adalah *qaul* ‘Abd. Allah Ibn Mas’ud.¹⁵⁰

D. Aplikasi Kaidah Fikih Asasi

1. *Plasenta untuk kosmetik*

Salah satu masalah fikih kontemporer adalah Plasenta untuk kosmetik. Plasenta yang dalam bahasa Arabnya disebut “*Khalash*” seperti dikatakan Ibn Hajar al-Haitami, atau “*as-salā*” seperti dikatakan oleh Syamsuddin Abu Abdillah Ibn Abdurrahman at-Tarablusi al-Maghribi adalah suatu organ yang terbentuk pada masa kehamilan atau kebuntingan yang menghubungkan janin ke dinding rahim induk melalui pembuluh darah untuk mendapatkan nutrisi, mengeluarkan sisa-sisa metabolisme serta pertukaran gas.¹⁵¹

¹⁴⁸Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih* (t.t.: Dar el-Fikr al-Arabi, t.th), 274.

¹⁴⁹Muhammad Shidqi Ibn al-Burnu, *al-Wajiz fi Idhāh al-Fikih al-Kulliyat* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983), 152.

¹⁵⁰ Muhammad Shidqi Ibn al-Burnu, *al-Wajiz fi Idhāh al-Fikih al-Kulliyat*. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983), 152.

¹⁵¹ Anonymous, “Plasenta Untuk Kosmetika,” dalam *Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia* No. 357, Januari-Februari, 2012, 38.

Plasenta hewan, dewasa ini sering dijadikan bahan pembuatan kosmetika dan obat yang digunakan di (bagian) luar tubuh misalnya parfum, *cream* wajah, salep, *lotion* pelembab kulit, pewarna rambut, shampoo, sabun mandi, sabun wajah (*facial foam*), dan bedak. Yang menjadi masalah adalah masyarakat gencar mempertanyakan bagaimana hukum Islam' memandang plasenta yang dijadikan bahan kosmetika? Plasenta adalah berasal dari hewan karena itu perlu dilihat tentang jenis hewannya sendiri baik berdasarkan al-Qur'an, sunnah, maupun *aqwaal* para ulama serta kaidah fikih yang berkaitan dengan status hewan tersebut:

Dari al-Qur'an surat al-'Araf (7) ayat 157: *wa yuhillu lahum al-thayyibāti wa harama 'alaihim al-Khabā'ist*. "...dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk..." Juga firman Allah SWT. dalam surat an-Nahl ayat 5: *wal an'āmu khalaqaha lakum fihā dif'un wa manafi'a wa minha ta'kulūn*, "...Dan Dia menciptakan binatang ternak untuk kamu, padanya ada (bulu) yang menghangatkan dan berbagai manfaat dan sebagiannya kamu makan."¹⁵²

Dan dalam Sunnah Nabi SAW. dikatakan bahwa *lā dharara walā dhirāra* (HR. Ahmad dan Ibn Majah dari Ibn Abbas). "Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain".

Ulama bersepakat bahwa plasenta adalah 'bagian anggota tubuh' bukan janin. Plasenta menurut Ibn Rusyd adalah 'pelindung janin' dan statusnya suci. Pendapat Ibn Rusyd ini dibenarkan oleh al-Burzuli. Sedangkan Abdul Hamid al-Saigh melarang makan plasenta, tetapi ibn Jama'ah berpendapat lain bahwa hukum plasenta mengikuti hukum janinnya. Jika janinnya halal maka plasentanya halal dan jika janinnya haram maka plasentanya juga haram.¹⁵³

Selanjutnya komisi Fatwa MUI menggunakan kaidah fikih yang menyatakan: *Al-ashlu fil Asyā'i an-nāfi'ah al-Ibāhah mā lam yaqum dalīlun mu'tabrun'alā al-hurmah*: "Hukum asal segala sesuatu

¹⁵² Anonymous, "Plasenta Untuk Kosmetika," dalam *Mimbar Ulama, Suara Majlis Ulama Indonesia*, No. 357 Januari-Februari, 2012, 39.

¹⁵³ Anonymous, "Plasenta Untuk Kosmetika," dalam *Mimbar Ulama, Suara Majlis Ulama Indonesia*, No. 357 Januari-Februari, 2012, 40-41.

adalah boleh selama belum ada dalil mu'tabar yang mengharamkannya." Kaidah ini merupakan kaidah yang dianut oleh ulama Syafi'iyah. Dan merupakan kaidah lanjutan dari *al-yaqīnu lā yuzālu bi al-Syak*.

Berdasarkan argumen-argumen di atas ulama Indonesia yang tergabung dalam MUI memutuskan, status hukum plasenta untuk kosmetika dan obat luar yang berasal dari hewan halal adalah mubah (boleh). Sedangkan status hukum plasenta untuk kosmetika dan obat luar yang berasal dari bangkai halal adalah haram.¹⁵⁴

2. Penyembelihan hewan dengan Mesin

Kontroversi penyembelihan hewan dengan Mesin telah muncul sejak akhir 70-an di Pakistan. Kontroversi itu terjadi antara ulama konservatif dengan 'ulama' progresif yang dimenangkan oleh pendapat ulama konservatif yang mengharamkan penyembelihan hewan dengan cara mekanik. Salah seorang intelektual yang menjadi 'korban' atas masalah yang kontroversial itu adalah Fazlur Rahman. Ia diusir dari negerinya, Pakistan, dan pergi ke Amerika Serikat serta menetap di sana sampai meninggal karena menghalalkan penyembelihan hewan dengan mesin.

Dalam menanggapi masalah ini, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa "daging hasil sembelihan dengan menggunakan mesin adalah halal dimakan, jika dilaksanakan oleh pekerja muslim dengan terlebih dahulu mengucapkan *basmalah* pada saat menyembelih."¹⁵⁵ Kemudian, "fatwa itu menjelaskan bahwa cara yang demikaian lebih mendekati ajaran Nabi Saw. daripada cara yang tradisional dalam hal mengurangi penderitaan hewan-hewan yang disembelih."¹⁵⁶

¹⁵⁴ Anonymous, "Plasenta Untuk Kosmetika," dalam *Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia*, No. 357 Januari-Februari, 2012, 42.

¹⁵⁵ Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 55.

¹⁵⁶ Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 55.

Dalil yang digunakan oleh fatwa tersebut merujuk pada sebuah hadist dan satu argumentasi rasional. Hadist yang dikutip dalam hadist tersebut adalah “Allah SWT. mewajibkan orang-orang Islam untuk melakukan segala sesuatu dengan rasa kasih; apabila kamu akan menyembelih hewan kamu harus melakukannya dengan rasa kasih sayang, yaitu dengan terlebih dahulu memepertajam pisau agar mengurangi penderitaan hewan itu.”¹⁵⁷ Kemudian argumentasi rasionalnya adalah “cara penyembelihan dengan mesin memenuhi syarat pemotongan yang sah menurut aturan yang ditetapkan oleh para sahabat Nabi Saw. dan keempat madzhab Sunni. Penyembelihan yang benar dan sah menurut fatwa itu adalah dilakukan pada *hulqūm* (leher) dan *mar’i* (tenggorokan) serta *wajdain* (dua urat nadi di tengkuk).¹⁵⁸

Secara metodologis,¹⁵⁹ fatwa tersebut sebenarnya masih memiliki kelemahan dalam beberapa segi. Fatwa itu tidak merujuk dengan jelas kepada al-Qur’an maupun pada kitab-kitab fikih yang ada. Seperti disebutkan di atas bahwa fatwa tersebut hanya merujuk pada satu hadist dan satu argumen rasional saja. Unsur penting lainnya yang terlupakan dalam fatwa tersebut adalah persyaratan yang dikemukakan oleh semua literatur fikih Syafi’iyah “bahwa orang yang melakukan penyembelihan harus seorang muslim atau paling tidak seorang *ahl al-kitab*. Sejalan dengan itu, Othman bin Ishak, salah seorang ahli perundang-undangan Islam Malaysia, berpendapat bahwa “syara’ tidak melarang penggunaan teknologi modern untuk menyembelih hewan selama alat itu dapat mengalirkan darah seperti pisau dan lain-lain yang merenggut nyawa, bukan disebabkan tercekik atau sebagainya, atau penyembelihan tersebut dilakukan oleh orang Islam atau *ahl al-kitab*. Pendapat ini sesuai dengan penjelasan Rasulullah Saw. yang menyatakan bahwa tiap-tiap benda yang dapat mengalirkan

¹⁵⁷ Hadist ini diucapkan oleh Syaddah ibn Aus dicatat oleh Muslim. Lihat Muslim ibn Hajjaj ibn Muslim, *Sahih Muslim* (T.tp.: Kitab al-Sya’bi, t.th.), 113.

¹⁵⁸ Atho’ Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 55.

¹⁵⁹ Atho’ Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 55.

darah dan disertai dengan membaca *basmalah* saat menyembelihnya maka bolehlah kamu makan, kecuali menyembelih dengan menggunakan gigi dan kuku.¹⁶⁰ Penjelasan ini tidak disebutkan dalam fatwa MUI tersebut.

Fatwa MUI ini sesuai dengan kaidah fikih *al-umūru bi maqhāsidihā* segala perbuatan itu tergantung niatnya atau *Lā tsawāba illā bi al-niat*, “tidak ada pahala bagi suatu pekerjaan yang dilakukan tidak dengan niat”. Jadi mekanisasi penyembelihan hewan kalau dinaiati karena Allah yang dilafalkan dengan basmallah adalah sah secara syara’.

3. *Transplantasi Jantung*

Transplantasi merupakan salah satu temuan teknologi kedokteran modern dengan metode kerja berupa pemindahan jaringan¹⁶¹ atau organ¹⁶² dari satu tempat ke tempat lainnya dan dari satu individu ke satu individu atau dua individu lainnya.¹⁶³ Transplantasi dilakukan dengan tujuan pengobatan serius, jika tidak dilakukan maka akan berakibat pada kematian seperti transplantasi jantung.

Fatwa tentang transplantasi jantung dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 9 Sya’ban 1409 H/17 Maret 1989 M. Dalam konteks ini, MUI memutuskan bahwa dalam keadaan darurat, dan tidak ada pilihan lain, serta untuk menghilangkan kemudharatan yang lebih besar maka hal ini dibenarkan oleh Islam karena untuk menyelamatkan penderita dari ancaman kematian dengan mengambil

¹⁶⁰ Othman bin Ishak, *Fatwa dalam Perundangan Islam* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1981), 157-158.

¹⁶¹ Jaringan adalah kumpulan sel yang sama yang memiliki fungsi tertentu.

¹⁶² Organ adalah kumpulan jaringan yang memiliki fungsi tertentu, seperti jantung, hati, ginjal, dan paru-paru. Lihat Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publising, 1995), 112.

¹⁶³ Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publising, 1995), 112.

jantung orang yang sudah meninggal. Tetapi jika jantung yang diambil itu dari orang yang masih hidup maka tidak dibolehkan.¹⁶⁴

Dalil yang digunakan dalam fatwa itu diawali dengan mengutip dua ayat al-Qur'an dan dua hadist, kemudian merujuk pada kitab fikih dan kaidah fikih serta *maqāsid syari'ah*. Kedua ayat Qur'an yang dikutip adalah: "Dan barang siapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya."¹⁶⁵ "...dan janganlah kamu membunuh jiwa seseorang yang diharamkan Allah (untuk membunuhnya)."¹⁶⁶ Ayat pertama, merupakan perintah untuk menjaga kelestarian hidup baik individu atau masyarakat.

Selanjutnya fatwa itu merujuk kepada dua hadist. Hadist pertama mengatakan bahwa "tidak boleh menimbulkan bahaya." Hadist kedua menyatakan bahwa "merusak tulang mayat sama dosanya dengan merusak tulang manusia yang masih hidup".¹⁶⁷ Kedua hadist tersebut menunjukkan betapa Islam menengahi pentingnya menghormati tiap bagian tubuh sosok mayat seperti ketika orangnya masih hidup. Fatwa mengakui bahwa jantung merupakan anggota tubuh yang paling penting bagi makhluk hidup. Jika ia tidak berfungsi maka pemiliknya dapat dipastikan akan meninggal dunia, demikian juga apabila ia dipisahkan dari rongga tubuh. Seseorang yang jantungnya kurang berfungsi dengan baik akan mengakibatkan ia sakit yang membahayakan kehidupan.

Adapun kitab fikih yang menjadi rujukan dalam fatwa tersebut adalah: *Rahmat al-Ummah fī Ikhtilāf al-A'imma* yang menyebutkan bahwa menurut Abu Hanifah dan Imam Syafi'i seorang perempuan hamil yang meninggal dunia dengan seorang bayi yang masih hidup dalam tubuhnya, telah mengalami pembedahan untuk mengeluarkan

¹⁶⁴ Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993).

¹⁶⁵ Q.S. al-Maidah (5):32.

¹⁶⁶ Q.S. al-An'am (6): 151.

¹⁶⁷ Muhammad bin ima'il al-Kuhlani, *Subul al-Salām* Jld. 2, cet. 4 (Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-Arabi), 110.

bayi yang masih hidup.¹⁶⁸ Selain merujuk kepada kitab tersebut fatwa ini merujuk kepada kitab *Syarh Muhadzdzab* karya al-Nawawi. Ia mengatakan bahwa memakan daging mayat bagi orang yang terancam kematian dibolehkan karena tidak ada makanan lain.

Fatwa tentang transplantasi jantung ini mengambil dua pendapat ulama tersebut sebagai dasar *qiyas* (analogi) yang mengizinkan dan membolehkan pembedahan mayat untuk keperluan tertentu, termasuk keperluan pengambilan jantung dan membolehkan makan daging mayat bagi orang yang terancam kematian. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa fatwa ini menggunakan pendekatan *qiyas*. Selain itu, fatwa ini menggunakan kaidah fikih yang menyatakan bahwa 'apabila bertentangan dua hal kemudharatan maka harus dihindari kemadharatan yang lebih berat dengan melaksanakan kemadharatan yang lebih ringan di antara kedua kemadharatan tersebut.'¹⁶⁹

Walau bagaimanapun maksud fatwa MUI tersebut, menurut penulis, didasarkan pada kaidah fikih asāsi *al-dhararu yuzāl*, kesulitan harus dihilangkan, dan kaidah fikih *lā dharara walā dhirār*, tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain, sebagai kaidah furunya.

4. Donor Kornea Mata

Fatwa MUI tentang donor kornea mata ini menyatakan bahwa wasiat orang Islam untuk menyumbangkan kornea matanya setelah meninggal adalah halal, selama disetujui dan disaksikan oleh keluarga terdekat. Selanjutnya, fatwa itu menegaskan bahwa operasi kornea harus dilakukan oleh para ahli bedah yang berkompeten dan berwibawa.¹⁷⁰ Dalil yang diajukan oleh MUI tentang fatwa tersebut sama dengan dalil fatwa mengenai transplantasi jantung baik yang berasal dari Qur'an maupun dari hadist, yang berbeda tentang dalil

¹⁶⁸ Al-Nawawi, *Majmu Syarh al-Muhadzdzab* Jil. 5 (Mesir: Mathba'ah al-Iman, 1996), 268.

¹⁶⁹ Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 35.

¹⁷⁰ Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 38-39.

yang berasal dari literatur fikih. Al-Nawawi dalam karyanya, *Majmū' Syarah al-Muhadzdzab* mengatakan,¹⁷¹ jika seseorang menelan permata yang berharga milik orang lain sebelum ia meninggal dan dituntut balik oleh pemilik barang tersebut maka ketika itu harus dibedah perut jenazah tersebut, kemudian dikembalikan permata itu kepada tuannya. Tetapi jika permata itu milik si penelan sendiri maka keluarganya boleh memilih antara membedahnya atau tidak.¹⁷² Sama dengan fatwa sebelumnya, pendapat-pendapat tersebut diambil sebagai dasar analogi (*qiyas*) yang membolehkan pembedahan mayat untuk suatu keperluan, termasuk mengambil kornea mata.

Disamping alasan-alasan tersebut, fatwa itu juga menggunakan dalil yang bersifat rasional. Dalam fatwa itu dikatakan bahwa kepentingan manusia yang masih hidup yang tidak dapat dipenuhi tanpa harus menggunakan bagian tubuh mayat, lebih diutamakan di atas kepentingan manusia yang telah meninggal. Jadi pengambilan kornea mata sesudah orangnya meninggal untuk dipasang kepada orang yang masih hidup dibolehkan dalam Islam.¹⁷³ Kesimpulan ini mereka rumuskan dengan suatu alasan syari' bahwa cacat fisik seumur hidup yang akan menimbulkan gangguan kejiwaan merupakan suatu kemadharatan. Karena itu, upaya pengobatan untuk menghindari kemudharatan tersebut merupakan keperluan yang harus dipenuhi agar tidak menimbulkan kemudhartan yang lebih besar. Sejalan dengan itu maka langkah-langkah untuk memenuhi keperluan tersebut adalah sesuatu yang dibolehkan untuk ditempuh, sepanjang tidak ada dalil yang mengharamkannya.¹⁷⁴

Berdasarkan keterangan tersebut MUI membolehkan trnasplantasi kornea mata dengan tujuan untuk menghindari kerusakan

¹⁷¹ Al-Nawawi, *Majmu Syarh al-Muhadzdzab* Jil. 5 (Mesir: Mathba'ah al-Iman, 1996), 267.

¹⁷² Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 39.

¹⁷³ Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 39.

¹⁷⁴ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Ndhā'ir fī al-furu'* (Surabaya: Maktabah Muhammad bin Nabhan, 62).

yang ditimbulkan oleh cacat mata atau cacat tubuh seumur hidup, yang akan menghilangkan gangguan psikologis bagi penderitanya. Dan penetapan kebolehan tersebut merupakan suatu upaya untuk mendatangkan *maslahat* bagi kehidupan manusia. Dasar dari proses analisa hukum seperti ini lazim disebut dengan *al-dzari'ah*, yakni *fathu al-dzari'ah*, dengan pertimbangan *maslahat*. Fatwa ini tampaknya sesuai dengan salah satu kaidah fikih asāsi *al-dhararu yuzāl*, kesulitan harus dihilangkan, dan kaidah fikih *lā dharara walā dhirār*, tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain, sebagai kaidah furunya.

5. Donor Darah antar Pemeluk Beda Agama

Majlis Ulama Indonesia telah membuat fatwa tentang donor darah antar pemeluk beda agama, yang menyatakan bahwa tidak ada halangan untuk mendonorkan darah antar pemeluk beda agama.¹⁷⁵

Dalil yang digunakan dalam fatwa itu terdiri ayat al-Qur'an dan argumen yang bersifat rasional. Fatwa itu diawali dengan merujuk ayat Qur'an yang berisikan tentang konsep ajaran yang menyatakan bahwa umat Islam tidak dilarang berbuat baik kepada orang kafir yang tidak memusuhi agamanya dan tidak juga mengusir mereka. Dalam konteks ini MUI mengutip ayat Qur'an yang menyatakan "Allah SWT. tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan bersikap jujur terhadap orang-orang yang tidak memerangi kamu karena agamamu dan tiada mengusir kamu dari kampung halamanmu, sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang jujur".¹⁷⁶

Argumen rasional yang dipakai oleh MUI adalah dibolehkan mendonorkan darah karena darurat untuk menghindari kematian karena kurang darah, tetapi tidak juga bahaya yang sama terhadap orang yang diambil darahnya. Hal ini merupakan tanggungan jawab kemanusiaan dengan tidak memperhatikan apakah orang yang mendapat donasi darah berbeda agama. Fatwa ini menambahkan

¹⁷⁵ M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 190.

¹⁷⁶ Lihat Q.S. al-Muthmainnah (60):8.

bahwa orang yang mendonorkan darahnya merupakan perbuatan kebajikan yang dianjurkan oleh agama.¹⁷⁷

Fatwa ini memperoleh sambutan yang positif di tengah masyarakat, meskipun fatwa ini hanya untuk memberikan aturan-aturan, tetapi implikasinya jelas positif jika banyak orang yang mendonorkan darahnya kepada orang lain, baik darah itu didonasikan secara langsung kepada orang yang memerlukan atau tidak langsung kapan saja. Secara metodologis, fatwa ini hanya merujuk pada sebuah ayat Qur'an, karena mungkin dalil yang digunakan untuk fatwa ini telah dianggap memadai untuk menentukan status hukumnya meskipun fatwa tersebut bisa diperkuat lagi dengan menampilkan dalil lain seperti firman Allah SWT. yang mengatakan, "...barang siapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah ia memelihara kehidupan manusia semuanya".¹⁷⁸

Jadi, dapat dikatakan bahwa mendonasikan darah yang dilakukan dengan ikhlas merupakan suatu amal kemanusiaan yang sangat dihargai dan dianjurkan (*mandub*) oleh Islam, sebab dapat menyelamatkan jiwa manusia. Dan mendonasikan darah itu boleh saja dilakukan tanpa memandang batas agama, etnis dan sebagainya. Dengan kata lain, penerima donasi darah tidak disyaratkan harus sama agamanya dengan donornya demi menolong dan menghormati harkat dan martabat manusia. Karena sesungguhnya Allah SWT. sebagai Khaliq, juga telah memuliakan anak cucu adam.¹⁷⁹ Selanjutnya, MUI tampaknya telah merasa cukup dengan menggunakan dalil al-Qur'an saja, dan tidak menggunakan rujukan dari literatur fikih tertentu, meskipun masalah ini bisa juga merujuk pada kaidah hukum yang menyatakan bahwa 'pada prinsipnya segala sesuatu itu dalam muamalah hukumnya boleh kecuali kalau ada dalil yang mengharamkannya.'¹⁸⁰

¹⁷⁷ Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993), 40-41.

¹⁷⁸ Q.S. al-Maidah (5): 32

¹⁷⁹ Q.S. al-isra' (17): 70

¹⁸⁰ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Ndhā'ir fī al-Furu'* (cetak ulang) (Indonesia: Syirkah Nur Asia, t.th.), 43.

Yusuf al-Qardawi mengatakan bahwa pada masa sekarang ini banyak terlihat pendonor darah yang mendonasikan bagian tubuhnya di banyak Negara muslim tanpa ada seorang ulama pun yang membantahnya bahkan mereka mengikuti atau ikut serta menjadi pendonor. Diamnya para ulama menunjukkan bahwa donasi darah dapat diterima *syara'*. Jadi melihat tidak adanya ayat Qur'an dan hadist Nabi Saw. yang secara eksplisit melarang donasi darah maka berarti donasi darah diperbolehkan, bahkan perbuatan itu dinilai sebagai suatu sedekah atau ibadah, jika dilakukan dengan niat mencari ridha Allah SWT. dan dengan jalan menolong jiwa sesama manusia. Namun untuk memperoleh *maslahah* dan menghindari *mafsadah* baik bagi pendonor darah maupun bagi penerima donasi darah, maka mendonasikan darah mestilah dilakukan setelah melalui pemeriksaan yang teliti dan cermat terhadap kesehatan kedua-duanya terutama kesehatan pendonor darah harus benar-benar bebas dari dari semua penyakit yang menular. Masalah ini adalah sesuai dengan kaidah fikih asāsi *al-dhararu yuzāl*, kesulitan harus dihilangkan, dan kaidah fikih *lā dharara walā dhirār*, tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain, sebagai kaidah furunya.

E. Penutup

Kaidah fikih asasi adalah kaidah fikih yang tingkat kesahihanya diakui oleh seluruh aliran hukum Islam. Kaidah fikih tersebut adalah:

Al-umūru bimaqhasidihā, “semua perbuatan itu tergantung niatnya”;
al-yaqīn lā yuzālu bi al-syasyak, “keyakinan tidak hilang dengan keraguan”;
al-Msyaqqah tajlibu al-taisīr, “kesulitan mendatangkan kemudahan”;
adhararu yuzālu “, kesulitan harus dihilangkan”;
al-'Adah muhakkamah “adat dapat dijadikan pertimbangan dalam menetapkan hukum”

Lima kaidah fikih tersebut merupakan kaidah asasi yang menurut sebagian peneliti, semua masalah fikih dapat dikembalikan kepada kelima kaidah tersebut.

Namun berdasarkan literatur yang didapat penulis, ada sedikit perbedaan antara ulama Hanafiah dengan ulama Syafi'iyah dalam menentukan jumlah kaidah asasi. Menurut Ibn Nujaim,¹⁸¹ salah

¹⁸¹ Zayn al-'Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nadhā'ir*, 'ala Madzhab Abi Hanifah al-Nu'man, (Kairo: Muassasah al-Halabi wa Syirkah, 1968), 6 .

seorang ulama Hanafiah, kaidah fikih asasi ada enam. Yaitu dengan penambahan satu poin pada poin pertama yang urutannya sebagai berikut: *Lā tsawāba illā bi al-niat* artinya: “tidak ada pahala bagi suatu pekerjaan yang dilakukan tidak dengan niat”. Dan aplikasinya adalah dalam bidang plasenta untuk kosmetik, penyembelihan hewan dengan mesin, transplantasi jantung, donor kornea mata, mendonorkan darah antar pemeluk beda agama.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul Fikih*, (Dar el-Fikr al-Arabi, t.th.)

Al-Bukhari, al-Ja’fi’ Abi ‘Abd. Allah Muhammad Ibn Isma’il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah Ibn Berdazah , *Shahih Bukhari* ,(Indonesia: Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.t.).

Al-Burnu, Muhammad Shidqi Ibn, *al-Wajīz fī Idhāh al-Fikih al-Kulliyat*. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983).

Al-Jabburi, Husain Khalaf, *Ahkām al-Rukhshah fī al-Syari’ah al-Islamiyah*, (Makkah: Maktabah al-Manarah, 1998).

Al-Khaadimy, Nuruddin Muhtar, *al-Muyassar fī ‘Ilmi al-Qawāid al-Fikihiyyah*, (Muassasah Ibn ‘Asyuur li al-Tazii’, t.t.)

Al-Khayyath, Abdul Azis, *Nadhariyah al-urf*, (Amman: Maktabah al-Aqsha, 1977).

Al-Kuhlani, Muhammad bin ima’il , *Subul al-Salām*, Jld. 2, cet. 4 (Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-Arabi t.th.)

Al-Nawawi, *Majmu Syarh al-Muhadzdzab* Jilid. 5, (Mesir: Mathba'ah al-Iman, 1996).

Al-Suyuthi, Jalaluddin 'Abd. Al-Rahman Ibn Abi Bakr, *al-Asybāh wa al-Nadhā'ir*, (Beirut: Dar el-Kutub al-Arabi, 1987).

Al-Zarqa, Syekh Ahmad Ibn al-Syaikh Muhammad, *Syarh al-Qawā'id al-Fikihiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989).

An-Nadwi, Ali Ahmad, *al-Qawā'id al-Fikihiyyah*, (Damaskus: Darul Qalam, 1986).

Anonymous, "Plasenta Untuk Kosmetika," dalam *Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia*, No. 357, Januari-Februari, 2012.

Djamil, Faturrahman, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publising, 1995).

Ibn Nujaim, Zayn al-'Abidin Ibn Ibrahim, *al-Asybāh wa al-Nadhā'ir, 'alā Madzhab Abi Hanifah al-Nu'man*, (Kairo: Muassasah al-Halabi wa Syirkah, 1968).

Ishak, Othman bin, *Fatwa dalam Perundangan Islam*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1981).

Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushul Fikih*, (t.t. : Dār al-Kuwaitiyah, 1968).

Mahmashshani, Subhi, *Falsafah al-Tasyrī' fi al-Islām*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1961).

Mubarok, Jaih, *Kaidah Fikih*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2000).

Mudzhar, Atho' Mudzhar, *Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, Analisis terhadap Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 1975-1998* (Jakarta: INIS, 1993).

Nabhan, Muhammad Faruq, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami*, (Beirut: Daar-Qalam, 1981).

Umar, M.Hasbi, *Nalar Fiqih Kontemporer*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007).

Zuhaili, Wahbah, *Nadzāriyah al-Dharūrah al-Syar'iyah Muqāranah ma'a al-Qanūn al-Waāh'i*, (Damaskus: Maktabah al-Farabi, 1982).