

AD-DHARARU LA YUZAL

Oleh:

Aswin, M.Taufiq, Mustaqiem, Fahmi.

A. Pendahuluan

Ulama' fikih menetapkan bahwa ada lima kaidah fikih yang mendasar yang diinduksi dari berbagai nas dan hukum-hukum dari fikih yang memunculkan berbagai kaidah fikih. Salah satu kaidah dari kaidah fikih adalah ad-Dharurah Yuzal. Dharurah, sebagaimana masalahat, mempunyai pengaruh dalam perubahan status hukum, karena keduanya memang mempunyai kaitan yang sangat erat. Penulis makalah ini mencoba membahas teori dharurah dengan analisa filsafati terhadap kedudukan beberapa komponen Ushul Fiqh dalam proses istinbath.

Syariah Islam mempunyai hukum tertentu. Hukum-hukum itu dapat diketahui baik dari nash-nash Al-Qur'an atau dari Sunnah Nabawiyah sebagai dua sumber orisinil hukum Islam. Hukum-hukum tersebut juga dapat diketahui dari ijthihad para ulama dengan memakai metode-metode ijthihad yang telah mereka temukan, seperti qiyas, istihsan dan istishlah lewat upaya istiqlal (deduksi) terhadap petunjuk-petunjuk (amarat) dalam nash-nash Al-Qur'an dan Sunnah, yang dalam perkembangan selanjutnya dilegalkan sebagai metode istinbath dalam hukum Islam.

Hukum-hukum Islam yang telah diketahui statusnya lewat sumber-sumber orisinil dan dependensinya itu kemudian dalam terminologi keilmuan Islam disebut sebagai al fiqh. Di sisi lain, seluruh umat Islam baik dari kalangan ulama maupun kalangan umum sepakat bahwa jika syariat Islam dikomparasikan dengan syariat-syariat sebelum Islam, akan semakin nampak betapa syariat Islam adalah syariat yang sangat moderat dan bahkan sangat toleran terhadap umat manusia, elastis dan menempatkan kepentingan (baca: masalahat) umat manusia sebagai dasar dari segala bentuk hukum-hukumnya.

Legalisasi hukum-hukum Islam dalam beberapa hal juga dimaksudkan untuk menjaga keseimbangan yang sehat antara individu dan individu, individu dan masyarakat dan individu dengan Tuhannya. Shalat dan puasa umpamanya, antara lain disyariatkan untuk melatih manusia agar disiplin dan menghormati waktu. Haji disyariatkan untuk memperkenalkan orang Islam akan urgensi persatuan dan kesatuan umat. Zakat disyariatkan sebagai dasar kerjasama antara individu-individu sebuah komunitas

masyarakat dalam upaya mengikis fenomena kemiskinan. Dan perilaku sipil (baca: mu'amalat) disyariatkan untuk merealisasikan keadilan dan menghindari konflik antar sesama.

Ibn Qayyim dalam bukunya *I'lam al-Muwaqqi'in* mengatakan bahwa dasar pokok dalam *uqud* (transaksi) adalah keadilan, yaitu sebuah misi yang karenanya para Rasul diutus dan beberapa kitab diturunkan.¹ Dari sini agaknya jelas bahwa syariat Islam ditetapkan pada dasarnya bukan hanya sekedar untuk turut mengisi aktifitas kehidupan manusia saja, tapi bahkan lebih dari itu juga untuk menggiring manusia ke arah kesempurnaan, kebahagiaan dan kemaslahatan yang didambakan oleh manusia sendiri.

Kita perhatikan misalnya satu kaidah ushul "Dasar pokok bagi segala sesuatu adalah boleh" atau dalam ungkapan aslinya berbunyi "*Al-ashlu fi al-asyya al-ibahah*",² dengan catatan jika tidak ada nash yang turun dalam hal itu. Adapun dalam kondisi adanya nash, maka hukum dalam hal tersebut ikut kepada nash itu. Kaidah ini adalah salah satu dari sekian banyak kaidah yang ditetapkan sebagai upaya untuk mengantarkan manusia ke arah kemaslahatan dan kepentingan mereka. Menurut kaidah ini, manusia bebas berbuat apa saja yang tidak pernah disinggung oleh nash.

Dengan ungkapan lain, nash telah memagari berbagai hal dengan batas-batas yang jelas dan manusia tidak diperbolehkan menerobos pagar dan batas itu dengan bentuk dan alasan apapun. Tapi ada juga berbagai hal yang dikosongkan oleh nash dan tidak dipagari serta tidak dibatasi. Dalam "wilayah kosong" itu, manusia dibebaskan untuk menyikapi dan memanfaatkannya sesuai dengan kondisi dan kemaslahatannya, bahkan manusia dianjurkan untuk tidak mempertanyakan status wilayah kosong tersebut.

Rasulullah pernah bersabda, "Sesungguhnya kejahatan orang muslim yang paling besar atas saudaranya (sesama muslim) adalah ketika ia mempertanyakan sesuatu yang

¹ Dikutip oleh Wahbah Al-Zuhaili dalam *Nazhariyyat al-Dharu- urah al-Syari'ah*, cetakan IV, Muassasah Al-Risalah, hal. 15. Konsep Darurat Dalam Hukum Islam: Studi Banding dengan Hukum Positif (Nazhariyyah adh-Dharûrah asy-Syar'iyyah Muqaranatan ma'â al-Qanûn al-Wadh'i). Terjemahan oleh Said Agil Husain Al-Munawar & Hadri Hasan. Jakarta: Gaya Media Pratama.

² Seputar masalah ini, para ulama berselisih pendapat dalam empat madzhab. Pertama mengatakan bahwa "Dasar segala sesuatu adalah larangan". Kedua, "Dasar segala sesuatu adalah boleh". Ketiga, madzhab ini cenderung abstain (mauquf). Keempat, madzhab ini membedakan antara manafi' dan madhaar mereka berpendapat bahwa dasar manafi' adalah boleh, dan dasar bagi madhaar adalah larangan. Selanjutnya untuk lebih rinci, lihat Nasr Farid dan Abdul Aziz Azzam dalam *Madkhal fii al-Qawaaid al-Fiqhiyyah*. Daar Al-Bayan, hal. 71, tahun 1994.

tidak diharamkan kemudian menjadi diharamkan hanya karena pertanyaan itu."³ Statemen yang sama juga bisa didapati dari firman Allah dalam surat Al-Maidah 101. Hadits dan ayat tersebut dalam perkembangan selanjutnya oleh para ulama klasik dijadikan sebagai salah satu dasar bagi kaidah ushuliyah di atas.

Mungkin sangat tepat jika kita katakan bahwa kaidah tersebut sebenarnya adalah kaidah yang khusus difungsikan untuk merealisasikan maslahat sebagai salah satu dimensi aktifitas manusia dalam hidupnya. Sedang sisi lain dari dimensi kehidupan manusia yang kita sebut sebagai maf-sadah nampaknya tidak termasuk dalam obyek dan jangkauan kaidah ini.

Padahal maslahat dan mafsadat adalah dua dimensi yang mendapat prioritas sangat istimewa dalam syari'at Islam, sehingga para ulama berpendapat bahwa syari'at Islam di samping memperhatikan unsur perwujudan maslahat juga lebih memperhatikan unsur penghindaran mafsadat. Itulah sebabnya mengapa kemudian lahir satu kaidah ushuliyah yang berbunyi "*Dar'u al-mafasid muqaddamun 'ala jalb al-masaalih*", menghindari mafsadat itu lebih didahulukan ketimbang mewujudkan maslahat.

Seluruh legalisasi hukum Islam⁴ baik itu yang secara jelas ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah maupun yang ditemukan oleh para ulama dan mujtahidin cenderung memperhatikan penghindaran mafsadah dan disusul kemudian dengan perwujudan maslahah. Dari kerangka inilah, syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad berbeda dengan syar'iat nabi-nabi sebelumnya, di mana dalam syariat-syariat terdahulu ada beberapa bentuk legalisasi hukum yang andaikata diterapkan dalam Islam, akan mengandung unsur mafsadah bagi umat Islam itu sendiri.

Dalam syariat Nabi Musa umpamanya, sebagaimana yang dikisahkan dalam surat Al-Baqarah ayat 54, praktek taubat dari segala bentuk kemungkaran adalah dengan membunuh diri. Dalam syariat terdahulu, praktek menghilangkan najis yang menempel pada pakaian adalah dengan memotong bagian dari pakaian yang terkena najis tersebut dan membuangnya. Zakat harus dikeluarkan sebanyak seperempat dari seluruh harta milik. Shalat tidak boleh dilakukan kecuali di tempat-tempat khusus, dan masih banyak lagi

³ Ibid, hal. 76.

⁴ Legalisasi fiqih Islam mempunyai dua arti, pertama berarti iyjad (pengadaan) dan kedua berarti bayan (keterangan). Arti pertama, disini berarti tindakan Allah dan Rasul-Nya. sedangkan arti kedua, berarti tindakan para ulama dan mujtahid. Untuk keterangan lebih jauh, lihat *Abdul Wahhab Kholaf dalam Al-Shulthah al-Tasyri'iyah wa al-Tanfiidziyyah wa al-Qadhaaiyyah*.

bentuk-bentuk legalisasi hukum yang relatif berat dibandingkan dengan hukum dan syariat yang dibawa oleh nabi Muhammad.

Beratnya syariat-syariat terdahulu itu digambarkan oleh firman Allah dalam surat Al-Baqarah 286 yang berarti "... Tuhan, janganlah Engkau bebani kami dengan apa yang tidak bisa kami emban..." Sedang dalam syariat Islam praktek taubat cukup dilakukan hanya dengan berikrar, menghilangkan najis cukup dengan membasuhnya, zakat hanya dengan sebagian harta yang relatif sedikit, dan ibadah shalat bisa dilakukan di belahan bumi manapun.

Singkat kata, Ibnu Qayyim pernah berkata, "Sesungguhnya dasar syariat Islam adalah kemaslahatan, keadilan, rahmat dan hikmah."⁵ Maqashid Syari'ah; Sentral Kajian Fiqih Maqashid syari'ah, atau biasa juga disebut "*maqashid al Syari'*", adalah tujuan, sasaran dan maksud dari diturunkannya syari'ah. Dua terminologi itu mempunyai arti sama⁶ yang oleh sebagian ulama dan fuqaha terdahulu disebut sebagai "al-hikmah", seperti yang pernah ditulis oleh Ibnu Farhun, atau "al-'illah" sebagai-mana yang biasa ditangkap bila kita mempelajari qiyas, atau al ma'na seperti yang sering disebut- sebut oleh Al-Ghazali dan Al-Thabrani.⁷

Seluruh terminologi itu, baik maqashid syari'ah maupun al hikmah, al illah atau al ma'na adalah ungkapan-ungkapan yang berbeda tetapi dengan maksud yang sama, yaitu tujuan, sasaran dan maksud diturunkannya syari'ah. Sebagian sasaran syari'ah tentu sudah menjadi misi ketika Islam diturunkan kepada Rasulullah. Point ini adalah point yang amat prinsip dalam syari'at Islam, dan nampaknya dalam kerangka studi tentang syari'ah, maqashid menempati tempat paling puncak sebagai sentral kajian, sedang tema-tema lainnya seperti teori dharurat dan sejenisnya menempati sub kajian.

B. Pengertian

Kaidah Ad-Dhararu Yuzal didasarkan pada sabda Nabi SAW, yaitu:

لا ضرر ولا ضرر (رواه الحاكم)

⁵ Wahbah Al-Zuhaily, opcit. hal 45.

⁶ Ahmad Al-Raisuny dalam *Nazhariyyaat al-Maaqashid 'inda Al-Imam Al-Syathiby*. International Institute of Islamic Thought, hal. 13 cetakan I tahun 1992.

⁷ Wahbah Al-Zuhaily, opcit. hal 16.

Yang mengandung makna, “tidak boleh memudaratkan dan tidak boleh memudharatkan dalam Islam.” (HR. Hakim)⁸. Beberapa ulama ada yang menggunakan lafad hadits ini sebagai salah satu kaidah dasar⁹. Kalimat *dharar* dan *dhirar* di kalangan Ulama berbeda pendapat, diantaranya¹⁰:

- a. Al-Husaini mengartikan ad-dharar dengan “bagimu ada manfaat tapi bagi tetanggamu ada mudharat”. Sedangkan ad-dhirar diartikan dengan, “bagimu tidak ada manfaatnya dan bagi orang lain (tetangga) memudharatkan.
- b. Ulama’ lain mengartikan ad-dharar dengan membuat kemudharatan dan ad-dhirar diartikan dengan membuat kemudharatan di luar ketentuan syariah.¹¹

Tetapi menurut Prof. H.A. Djazuli pengertian dalam bahasa Indonesia seperti diatas, yaitu tidak boleh memudharatkan dan tida kboleh dimudharatkan, adalah pengertian yang paling tepat.¹² Dengan demikian ada kesan keseimbangan dan keadilan dalam perilaku serta secara moral menunjukkan mulianya akhlak karena tidak mau memudharatkan oranglain tetapi juga tidak mau dimudharatkan oleh orang lain. Bahkan sebaliknya kita harus memberi manfaat kepada orang lain dan orang lain juga memberi manfaat kepada kita.

Menurut Al-Jurjani dalam *At-Ta‘rifât*¹³, dharûrah berasal dari kata dharar. Dalam kamus al-Munawwir, kata dharar sendiri mempunyai tiga makna pokok, yaitu lawan dari manfaat (*dhid al-naf‘i*), kesulitan/kesempitan (*syiddah wa dhayq*), dan buruknya keadaan (*su‘ul hâl*)¹⁴. Sedangkan kata dharûrah, dalam kamus Al-Mu‘jam al-Wasîth halaman 538 mempunyai arti kebutuhan (*hâjah*), sesuatu yang tidak dapat dihindari (*lâ madfa‘a lahâ*), dan kesulitan (*masyaqqah*).

Dalam makna istilahnya, dharûrah (darurat) mempunyai banyak definisi yang hampir sama pengertiannya. Berikut berbagai definisi darurat menurut ulama mazhab empat dan ulama kontemporer, yang terhimpun dalam kitab *Al-Dharûrah wa al-Hâjah wa*

⁸ Dikutip dari buku berjudul *Kaidah-Kaidah Fikih : Kaidah-kaidah Hukum Islam dan menyelesaikan Masalah-masalah Yang Praktis*, karya Prof. H.A. Djazuli. Kencana Prenada Media Group. Jakarta, hal 68 cetakan tahun 2007.

⁹ Prof. H. Asjmuni A. Rahman, 1976, *Qaidah-Qaidah Fiqh (Qawaidul Fiqhiyah)*, Bulan Bintang, Jakarta hal 85

¹⁰ Prof. H.A. Djazuli, opcit, hal 68

¹¹ *Ibid* hal 69

¹² *Ibid*

¹³ Al-Jurjani. t.t., *At-Ta‘rifât*. Jeddah: Al-Haramain. Hal. 138

¹⁴ Ahmad Warson Munawwir. 1984. *Kamus al-Munawwir*. Cet. Ke-1. Yogyakarta : PP. Al-Munawwir Krapyak hal 876.

Atsaruhumâ fi at-Tasyrî‘ al-Islâmî, karya Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman (1994), dan kitab *Nazhariyyah ad-Dharûrah asy-Syar‘iyyah*, karya Wahbah az-Zuhaili.

a. Menurut Mazhab Hanafi.

Al-Jashshash dalam *Ahkâm al-Qur‘ân* (I/150) ketika membahas makhmashah (kelaparan parah) mengatakan, darurat adalah rasa takut akan ditimpa kerusakan atau kehancuran terhadap jiwa atau sebagian anggota tubuh jika tidak makan. Al-Bazdawi dalam *Kasyf al-Asrâr* (IV/1518) menyebutkan definisi serupa, yaitu darurat, dalam hubungannya dengan kelaparan parah (makhmashah), ialah jika seseorang tidak mau makan, dikhawatirkan ia akan kehilangan jiwa atau anggota badannya. Sedangkan dalam kitab *Durar al-Ahkâm Syarah Majallah al-Ahkâm* (I/34), Ali Haidar mengatakan, darurat adalah keadaan yang memaksa [seseorang] untuk mengerjakan sesuatu yang dilarang oleh syariat (al-hâlah al-mulji‘ah li tanawul al-mamnû‘ syar‘an).

b. Menurut Mazhab Maliki.

Ibn Jizzi al-Gharnati dalam *al-Qawânîn al-Fiqhiyyah* (hlm. 194) dan Ad-Dardir dalam *Asy-Syarh al-Kabîr* (II/115) mengatakan, darurat ialah kekhawatiran akan mengalami kematian (khawf al-mawt)...tidak disyaratkan seseorang harus menunggu sampai [benar-benar] datangnya kematian, tetapi cukuplah dengan adanya kekhawatiran akan mati, sekalipun dalam tingkat dugaan (zhann).

c. Menurut Mazhab Syafi‘i.

Imam asy-Suyuthi, dalam *Al-Asybâh wa an-Nazhâ‘ir* (hlm. 61), mengatakan bahwa darurat adalah sampainya seseorang pada batas ketika ia tidak memakan yang dilarang, ia akan binasa (mati) atau mendekati binasa. Muhammad al-Khathib asy-Syarbaini dalam *Mughni al-Muhtâj* (IV/306) menyatakan, darurat adalah rasa khawatir akan terjadinya kematian atau sakit yang menakutkan atau menjadi semakin parahnya penyakit ataupun semakin lamanya sakit..., sementara ia tidak mendapatkan yang halal untuk dimakan, yang ada hanya yang haram, maka saat itu ia mesti makan yang haram itu.

d. Menurut Mazhab Hanbali.

Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughni* (VIII/595) menyatakan, darurat yang membolehkan seseorang makan yang haram (adh-dharûrah al-mubâhah) adalah

darurat yang dikhawatirkan akan membuat seseorang binasa jika ia tidak memakan yang haram.

e. Menurut Ulama Kontemporer.

Muhamad Abu Zahrah, dalam *Ushûl al-Fiqh* (hlm. 43), mendefinisikan darurat sebagai kekhawatiran akan terancamnya kehidupan jika tidak memakan yang diharamkan, atau khawatir akan musnahnya seluruh harta miliknya. Mustafa az-Zarqa', dalam *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am* (I/991), menyatakan bahwa darurat adalah sesuatu yang jika diabaikan akan berakibat bahaya, sebagaimana halnya *al-ikrâh al-mulji'* [paksaan yang mengancam jiwa] dan khawatir akan binasa (mati) karena kelaparan. Wahbah Az-Zuhaili mendefinisikan darurat sebagai datangnya bahaya (*khathr*) bagi manusia atau kesulitan (*masyaqqah*) yang amat berat, yang membuat dia khawatir akan terjadinya madarat atau sesuatu yang menyakitkan atas jiwa, anggota tubuh, kehormatan, akal, harta, dan yang bertalian dengannya.¹⁵

Definisi yang Râjih

Berbagai definisi ulama mazhab empat mempunyai pengertian yang hampir sama, yaitu kondisi terpaksa yang dikhawatirkan dapat menimbulkan kematian, atau mendekati kematian. Dengan kata lain, semuanya mengarah pada tujuan pemeliharaan jiwa (*hifzh an-nafs*). Wahbah Az-Zuhaili menilai definisi tersebut tidaklah lengkap, sebab menurutnya, definisi darurat haruslah mencakup semua yang berakibat dibolehkannya yang haram atau ditinggalkannya yang wajib. Maka dari itu, Az-Zuhaili menambahkan tujuan selain memelihara jiwa, seperti tujuan memelihara akal, kehormatan, dan harta. Abu Zahrah juga menambahkan tujuan pemeliharaan harta, sama dengan Az-Zuhaili. Akan tetapi, apakah definisi yang lebih “lengkap” ini otomatis lebih rajih (kuat)?

Berdasarkan ayat-ayat itulah, Syaikh Taqiyuddin an-Nabhani,¹⁶ dalam *Asy-Syakhshiyah al-Islâmiyyah* menyatakan, definisi darurat adalah keterpaksaan yang sangat mendesak yang dikhawatirkan akan dapat menimbulkan kebinasaan/kematian (*al-idhthirâr al-mulji'* *alladzi yukhsya minhu al-halak*). Inilah definisi darurat yang sah, yaitu kondisi terpaksa yang membolehkan yang haram, sebagaimana termaktub dalam kaidah yang masyhur: *Ad-dharûrat tubîh al-mahzhûrat* (Kondisi darurat membolehkan yang

¹⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *Opcit* hal 68.

¹⁶ Taqiyuddin an-Nabhani. 1953. *Asy-Syakhshiyah al-Islâmiyyah*. Juz III (*Ushûl al-Fiqh*). T.tp.: Mansyurat Hizb at-Tahrir. Hal 477

diharamkan)¹⁷. Definisi Taqiyuddin an-Nabhani ini dekat dengan definisi Mustafa az-Zarqa‘ dan kurang lebih sama maknanya dengan definisi ulama mazhab empat.

Implikasi Definisi

Dari definisi darurat yang râjih (kuat) tersebut, kita dapat mengetahui cakupan darurat, yaitu kondisi terpaksa yang berkaitan dengan pemeliharaan jiwa (hifzh an-nafs), seperti misalnya orang kelaparan yang terancam jiwanya yang tidak mendapatkan makanan selain daging babi atau bangkai¹⁸, atau seperti orang yang diancam akan dibunuh jika tidak mau mengucapkan kata-kata kufur, asalkan hatinya tetap beriman¹⁹.

Adapun tujuan syariat lainnya, misalnya pemeliharaan harta (hifzh al-mâl), sebenarnya bukanlah termasuk cakupan darurat. Jadi, tidak benar fatwa yang membolehkan mengambil atau memanfaatkan bunga bank dari bank konvensional, dengan alasan darurat karena belum adanya bank syariah di suatu tempat. Tidak benar pula “fatwa” yang mewajibkan ikut Pemilu dengan alasan darurat karena khawatir kekuasaan legislatif atau eksekutif akan dikuasai oleh orang kafir atau sekular yang tidak memihak kepada umat Islam.

Fatwa-fatwa yang tidak tepat itu kemungkinan karena didasarkan pada definisi darurat yang lebih “lengkap” dari ulama kontemporer. Padahal, definisi “lengkap” itu sebenarnya tidaklah sesuai dengan maksud yang dikehendaki oleh dalil-dalil syariat untuk makna dharûrah.

C. Nash yang mendukung kaidah Ad-Daruratu Yuzal

Dalam al-qur’an lafal dharar dengan berbagai derivasinya terulang kurang lebih sebanyak 74 kali dan 8 kali diantaranya bermakna darurat. Selebihnya berkaitan dengan persoalan dharar yang menyangkut interaksi antar sesama manusia. Konsep dharar yang diungkapkan oleh al-Qur’an lebih banyak berkaitan dengan persoalan keimanan kepada Allah SWT dan yang berkaitan dengan hak-hak Allah SWT. Menurut ulama ahli fikih, hak-hak Allah SWT tersebut terletak pada hak jamaah.²⁰

¹⁷ Abdul Hamid Hakim. t.t., *As-Sulâm*. Jakarta: Sa’adiyah Putra. Hal 59.

¹⁸ Muhliah Usman. 1996. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: RajaGrafindo hal 134.

¹⁹ Dja’far Amir. t.t., *Qaidah-Qaidah Fiqih*. Semarang: Ramadhani. Hal 37

²⁰ Abdul Aziz Dahlan, 2001, *Ensiklopedia Hukum Islam*, cet ke- 5. Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, hal 250

Sesungguhnya darurat haruslah dikembalikan pada nash-nash yang menjadi sumber pembahasan darurat. Sebab, istilah darurat memang bersumber dari beberapa ayat al-Quran, diantaranya seperti²¹:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ ^ط فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ
فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

“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 [2]: 173)

وَلَا تُقْسُواهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ^ع.....

“Dan janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, Karena dengan demikian kamu menganiaya mereka.” (QS al-Baqarah [2]: 231)

لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ^ع لَا تَضَارُّ وَالِدَةُ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ^ع

“Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya” (QS al-Baqarah [2]: 233)

فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ^ع فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾

“Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS al-Maidah [5]: 3)

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ ^ط لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ ^ع إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ
بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥٦﴾

“Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu; tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudharat kepadamu apabila kamu Telah mendapat petunjuk. Hanya kepada Allah

²¹ Prof. Asjmuni Abdurahman. 2003. Qawâ'id Fiqhiyyah: Arti, Sejarah, dan Beberapa Qa'idah Kulliyah. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah. Hal 42-43 dan Prof. H. Asjmuni A. Rahman 1976, Qaidah-Qaidah Fiqh (Qawaidul Fiqhiyyah), hal 69-70

kamu kembali semuanya, Maka dia akan menerangkan kepadamu apa yang Telah kamu kerjakan.” (QS al-Maidah [5]: 105)

وَمَلَمَ لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا دُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ
وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٥﴾

“Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, padahal Sesungguhnya Allah Telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. dan Sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas.” (QS al-An‘am [6]: 119)

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ
خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۗ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ



“Katakanlah: "Tiadalah Aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - Karena Sesungguhnya semua itu kotor - atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha penyayang". (QS al-An‘am [6]: 145)

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۗ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ
فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤٥﴾

“Sesungguhnya Allah Hanya mengharamkan atasmu (memakan) bangkai, darah, daging babi dan apa yang disembelih dengan menyebut nama selain Allah; tetapi barangsiapa yang terpaksa memakannya dengan tidak menganiaya dan tidak pula melampaui batas, Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS an-Nahl [16])

وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۗ

“Dan janganlah kamu menyusahkan mereka (isteri) untuk menyempitkan (hati) mereka.”
(QS al-Thalaq [65]: 6)

Ayat-ayat ini intinya menerangkan kondisi darurat karena terancamnya jiwa jika tidak memakan yang haram, seperti bangkai dan daging babi. Jadi, kunci persoalannya bukanlah pada lengkap tidaknya definisi darurat, melainkan pada makna dalil-dalil syariat yang mendasari definisi darurat itu sendiri.

D. Unsur-Unsur dan Pembagian Dharurah

Dalam rangka mengantarkan manusia ke arah perwujudan maqasid syari'ah dengan penuh kemudahan, *Syari'* menetapkan beberapa kaidah dan prinsip dasar dalam syari'at Islam yang menggambarkan bahwa syari'at Islam adalah syari'at yang gampang dan ringan. Di antara kaidah terpenting yang ditetapkan oleh legislator ialah kaidah tentang "*al-dharurah*"²² yaitu kaidah yang banyak berbicara di seputar kemudahan (atau taysir dalam terminologi Arabnya) dan pengaruhnya terhadap kemungkinan bergesernya status hukum-hukum Islam bersamaan dengan adanya masyaqqah atau hambatan.

Konsep Dharurah;Unsur Elastisitas Syari'ah Islam Di samping sebagai kaidah yang sengaja ditempatkan untuk mengantarkan manusia ke arah pencapaian maqasid syariat dengan segala kemudahan, dharurah juga dipandang sebagai salah satu unsur elastisitas syari'at Islam. Sebab, paling tidak ada empat unsur yang dipandang sebagai unsur elastisitas syari'at Islam dan dharurah termasuk salah satu dari unsur itu.²³

Pertama, unsur *Al-'afwu*, yaitu beberapa wilayah yang kosong dari ketetapan hukum dan tidak ada nash tentangnya, baik nash yang menyatakan wajib dengan *shighah amar*, ataupun nash yang menyatakan haram dengan *shighah nahi*. Wilayah itu benar-benar kosong dari nash dan status hukum agar dapat menjadi lahan bagi para mujtahidin dalam berijtihad, dengan tetap memperhatikan maqasid syari'ah secara penuh sebagai-mana yang telah digariskan oleh legislator. Para mujtahidin dibebaskan mengelola lahan kosong itu untuk diisi dan digarap sesuai dengan kondisi di mana mereka sedang berada.

Oleh Rasulullah wilayah kosong atau *al-'afwu* ini pernah diisyaratkan dalam sabdanya, "Sesungguhnya Allah telah menentukan beberapa batasan (hudud), maka janganlah kalian melanggar hudud itu, dan mewajibkan beberapa hal maka janganlah kalian

²² Wahbah Al-Zuhaili, opcit. hal. 49.

²³ DR. Yusuf Al-Qardhowy dalam *Madkhol li Dirasaat Al-Syari'ah*, Maktabah Wahbah. Cairo, hal. 152

meninggalkannya, dan mengharamkan beberapa hal maka janganlah kalian melakukannya, serta "diam" dalam beberapa hal sebagai rahmat bagi kamu dan bukan karena lengah, maka janganlah kalian mencoba-coba untuk mencaricari status hukumnya".²⁴

Sedang isyarat Al-Qur'an tentang al-'afwu ini termaktub dalam firman Allah pada surat Al-Mai'dah ayat 101. Kata diam (atau sakata dalam kata aslinya pada Hadits tersebut) berarti bahwa wilayah itu memang didiamkan atau dikosongkan dan status hukumnya adalah boleh atau mubah. Itulah sebabnya mengapa Rasulullah memperingatkan agar manusia tidak perlu mempertanyakan status hukum wilayah kosong itu yang dalam terminologi lainnya kita sebut sebagai al-'afwu berdasarkan sabda Rasulullah yang berbunyi "...Dan tentang apa yang ia "diam" maka itu adalah 'afwu..."

Unsur kedua: adalah unsur metode nash dalam menelorkan produk hukum. Nash membedakan antara hukum yang tetap (tsabit) dan hukum yang berubah-ubah (mutaghayyir). Dalam menyikapi hukum yang tsabit, nash turun dalam bentuk yang sudah rinci dan final serta tidak mungkin untuk diperinci kembali lebih dari apa yang telah ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Hal sedemikian ini dengan pertimbangan bahwa status hukum yang tsabit adalah hukum final yang tidak menerima segala bentuk perubahan apapun dengan alasan apapun juga. Hukum itu sudah final, dan karena kefinalan itulah ia disebut sebagai hukum yang tsabit. Berbeda halnya ketika menyikapi hukum-hukum yang *mutaghayyir*, nash turun bukan dalam bentuk yang sudah final, sebab dengan begitu berarti akan menghilangkan unsur elastisitas hukum-hukum Islam. Oleh karenanya, nash turun hanya dalam bentuk dasar-dasar moral dan kaidah-kaidah umum saja sehingga masih terus dapat diinterpretasikan dan diaplikasikan sesuai dengan kondisi yang akan selalu berubah.

Dalam masalah jual beli umpamanya, Al-Qur'an hanya menyebutkan garis-garis besar sebagai prinsip moral dan kaidah umum, itupun hanya dalam empat ayat. Prinsip moral dan kaidah umum ini pada gilirannya akan menjadi titik sentral pengembangan teori-teori atau undang-undang jual beli bila diperlukan, sesuai dengan kondisi yang sedang berlaku. Mesir termasuk salah satu negara yang telah berhasil mengembangkan empat ayat Al-Qur'an tentang jual beli menjadi lebih dari 100 ayat undang-undang sipil Mesir.

²⁴ *Op. cit.*, hal. 153.

Sedang dalam hal sewa-menyewa juga telah dikembangkan lebih 100 ayat undang-undang sipil dari tiga ayat Al-Quran yang mengatur masalah itu. Dan masalah etika berekonomi, Al-Qur'an hanya menyebutkan satu ayat saja, yaitu bahwa seorang fakir mempunyai hak dari harta yang telah didapatkan oleh seorang yang kaya.²⁵

Unsur ketiga: ialah unsur nash yang memungkinkan untuk dipahami secara plural atau dengan kata lain, unsur pluralitas pemahaman nash. Artinya, satu nash tertentu bisa dipahami oleh seorang manusia dengan pemahaman yang berbeda-beda dan tentunya akan menghasilkan penerapan hukum yang berbeda pula.

Pemahaman seorang ulama terhadap nash biasanya banyak dipengaruhi oleh kondisi alam, kondisi milieu dan perkembangan pemikiran di sekitarnya, sehingga wajar kalau ulama Madinah dalam hal ini sebagai ahlul hadits cenderung konservatif (dalam pengertian yang positif) dan ulama Irak sebagai *ahl al ra'yi* cenderung lebih liberal (juga dalam pengertian yang positif). Hal ini tidak lain karena perbedaan sosio-kultural yang sangat mencolok antara dua kutub pemikiran itu. Irak lebih banyak merasakan adanya gesekan-gesekan peradaban dari ideologi-ideologi yang variatif. Di negara ini pernah tersebar peradaban dan ideologi Parsi kemudian ideologi Kristen dan selanjutnya ideologi Islam.

Kondisi semacam itu menuntut para ulama Irak untuk mengolah nash serta dikondisikan dengan masyarakat Irak yang plural seperti itu. Dengan demikian maka corak pemikiran ulama Irak kemudian terpola menjadi lebih liberal. Kondisi seperti ini tidak ditemui oleh ulama Madinah. Di samping ahlul hadits dan ahlul ra'yi, lahir juga sederet ulama dengan corak dan pola pemikiran yang berbeda sebagai akibat dari pluralitas pemahaman nash. Lahirlah Ibn Umar, dan dari arah yang berbeda lahirlah Ibn Abbas. Lahir Daud Al-Zhahiri, dan dari arah yang berbeda lahirlah Imam Amad ibn Hanbal. Demikianlah seterusnya, nash selalu dapat dipahami secara berbeda se-suai dengan kondisi yang ada dalam setiap ruang dan waktu.

Dharurat tentu saja mempunyai general rule tertentu dan standar minimal yang membuat suatu kondisi akan disebut sebagai dharurat dan dengan demikian akan mempunyai pengaruh terhadap perubahan status hukum. Diantara general rule dharurat itu antara lain²⁶ :

²⁵ Abdul Wahhab Kholaf dalam *Mashaadir al-Tasyri' al-Islaamy fii maa laa Nashsha fii hi*, cetakan V 1982. Daar al-Qalam. Damascus, hal. 155

²⁶ Wahbah Al-Zuhaily, opcit. hal. 67.

- a. Dharurat itu sudah merupakan suatu peristiwa yang telah terjadi, bukan yang ditunggu atau diharapkan untuk terjadi.
- b. Dharurat itu secara positif (yaqiny) dapat dipastikan sebagai dharurat yang cukup mendesak. Seperti seseorang yang dalam kondisi sangat khawatir akan keselamatan jiwanya umapamanya.
- c. Seseorang yang sedang dalam kondisi darurat tidak melanggar dasar-dasar pokok syariat Islam, seperti menjaga hak-hak asasi orang lain, memelihara keadilan, menjaga amanat dan menghindari hal-hal yang merugikan orang lain. Dari kerangka ini bisa difahami bahwa zina, pem-bunuhan dan kekufuran adalah hal- hal yang tetap haram dan tidak dapat ditolerir dengan alasan dharurat apapun.
- d. Orang yang sedang dalam kondisi darurat tidak ber-lebihan di dalam mempergunakan keringanan yang ia dapatkan. Atau dengan kata lain, cukup diperbolehkan dengan mempergunakan keringanan sebatas kebutuhan.
- e. Orang yang sedang dalam kondisi dharurat disyaratkan tidak menjumpai barang hal yang boleh ia pergunakan dan lain-lain.

Adapun beberapa kondisi yang termasuk dalam kriteria kondisi dharurat antara lain adalah kelaparan, kehausan, sakit keras, lupa, kondisi serba rumit, bepergian dan cacat. Apabila salah satu kondisi dari kondisi-kondisi itu dialami oleh seseorang, maka ia berarti termasuk dalam orang-orang yang sedang dalam kondisi dharurat sehingga diperbolehkan untuk memanfaatkan keringanan-keringanan yang telah ditetapkan oleh legislator, dan dengan tetap memperhatikan ukuran, standar dan general rule di atas dalam mempergunakan keringanan yang didapatkan itu. Ini berarti bahwa status hukum akan dapat berubah seiring dengan keberadaan dharurat pada hukum itu, dan status hukum akan kembali kepada status semula jika dharurat itu telah teratasi.

Ahmad al-Hajji al-Kurdi dan Fathi ad-Duraini, keduanya adalah guru besar fikih di Universitas Damaskus, Suriah, menyatakan bahwa tindakan yang dapat dikategorikan ad-dharar yang dilarang syara' itu dibagi dalam dua macam²⁷:

- 1.) Tindakan dharar yang dilakukan secara nyata.

Maksudnya adalah tindakan dharar itu telah dilakukan seseorang sehingga merugikan dan membahayakan orang lain. Misalnya, seseorang memukul orang lain

²⁷ Abdul Aziz Dahlan, Opcit hal 251

tanpa adanya hak atau bercocok tanam di sawah atau ladang oranglain tanpa hak. Tindakan dharar seperti ini merupakan tindakan dharar yang secara aktual merugikan orang lain. Dharar seperti ini di dalam fikih disebut *dharar waqi'i* yaitu dharar yang nyata. Dharar seperti ini, bagaimanapun bentuk dan alasannya, tidak boleh dilakukan oleh seseorang.

- 2.) Tindakan yang diduga keras akan menimbulkan dharar bagi orang lain. Misalnya, karena tidak ada lahan lagi untuk membuat sumur, seseorang menggali sumur dekat pintu tetangganya di malam hari dengan maksud agar tidak diketahui oleh tetangganya. Tindakan ini diduga keras akan membahayakan tetangga tersebut. Contoh yang lain adalah ketika seseorang memakan buah pisang, kemudian membuang kulitnya di tengah jalan, tindakan ini dapat diduga keras dapat membahayakan orang lain yang melewati jalan tersebut. Tindakan seperti ini tidak boleh dilakukan, karena status dugaan keras (*ghalabah azh-zhan*) merugikan dan membahayakan orang lain dan sudah cukup kuat untuk alasan tidak bolehnya tindakan tersebut. Darar semacam ini disebut dharar mutaqawwa atau dharar yang diduga keras akan terjadi.

E. Kaidah-Kaidah Cabang dari Kaidah Ad-Dhararu Yuzalu

Kaidah dharu-rat pada dasarnya hanya ada satu, sebagai kaidah sentral, yaitu kaedah yang berbunyi "Al-dharuru yuzaa-lu", dharurat itu harus dihilangkan. Tetapi kemudian kaidah sentral ini melahirkan banyak sub kaidah dharurat yang secara tematis membahas dharurat dengan berbagai kondisinya. Kaidah dharurat itu adalah pengembangan dari satu buah kaidah sentral dari dharurat, "*Al-dharuru yuzaa-lu*" (bahaya itu mesti dihilang-kan).²⁸ Kaedah sentral itu ditetapkan atas dasar sabda Rasulullah yang berbunyi "*Laa Dharara wa la Dhirara*", yang mengandung makna tidak diperbolehkannya suatu hal yang akan mengakibatkan bahaya kepada diri sendiri dan orang lain.

Kaidah-kaidah yang merupakan cabang dari kaidah Ad-Dhararu Yuzalu antara lain²⁹:

1.

"Kemudharatan itu membolehkan hal-hal yang dilarang"

²⁸ Ahmad Muhammad Al-Mashry, dalam *Al-Qawaa'id al-Kulliyah li al-Fiqh al-Islamy*, hal. 238 Maktabah Al-Kulliyah Al-Azhariyah, cetakan 1993. Lihat pula Al-Zuhaily, dalam kitab yang sama dengan catatan satu. hal 193

²⁹ Prof. H.A. Djazuli, *Opcit.* Hal 72-78

Dikalangan ulama' ushul, yang dimaksud dengan keadaan darurat yang membolehkan seseorang melakukan hal-hal yang dilarang adalah keadaan yang memenuhi syarat sebagai berikut.

Menurut Prof. Asjmuni Abdurrahman³⁰, pengertian dari kaidah ini adalah apabila dalam suatu keadaan yang sangat memaksa, yakni suatu keadaan yang mengharuskan seseorang untuk melakukan sesuatu yang pada hakikatnya dilarang, maka melakukan perbuatan tersebut dibolehkan, karena apabila tidak demikian mungkin akan menimbulkan suatu mudharat baginya.

Pertama, kondisi darurat itu mengancam jiwa atau anggota badan. Hal ini berdasarkan ayat al-Qur'an surat al-Baqarah [2] :177, al-Maidah [5] :105, al-An'am [6] :145, artinya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*). Tampaknya, semua hal yang terlarang dalam rangka mempertahankan *maqashid al-syari'ah* termasuk kondisi darurat dalam arti apabila hal tersebut tidak dilakukan, maka *maqashid al-syari'ah* terancam, seperti boleh memukul orang yang akan merebut harta kita.³¹ Bahkan hadits nabi menyatakan, "*man māta dūna mālihi fa huwa syahīdun*" artinya barang siapa yang terbunuh karena mempertahankan harta miliknya yang sah, maka (jika ia mati) dia adalah syahid (*hifzh al-mal*). Bolehnya menangkap dan menghukum para pemabuk, pengguna narkoba dan sebagainya (*hifzh al-'aql*). Demikian pula boleh menangkap dan menghukum pelaku pornografi dan pornoaksi, serta para pelaku pelacuran adalah untuk menyelamatkan keturunan (*hifzh al-nasl*). Dibolehkan pula memerangi pemberontakan (*hifzh al-ummah*).

Kedua, keadaan darurat hanya dilakukan sekadarnya dalam arti tidak melampaui batas. *Ketiga*, tidak ada jalan lain dari yang halal kecuali dengan melakukan yang dilarang.

2.

"Keadaan darurat ukurannya ditentukan menurut kadar kedaruratannya."

"Apa yang dibolehkan karena darurat diukur sekedar kedaruratannya."

Kedua kaidah diatas sesungguhnya membatasi manusia dalam melakukan yang dilarang karena kondisi darurat. Seperti telah dijelaskan bahwa melakukan yang haram karena darurat tidak boleh melampaui batas, tapi hanya sekadarnya saja.

³⁰ Prof. H. Asjmuni A. Rahman, *Qaidah-Qaidah Fiqh (Qawaidul Fiqhiyah)* hal. 86

³¹ Prof. H.A. Djazuli, *Opcit.* Hal 72

Prof. Asjmuni Abdurrahman³² menyebutkan bahwa kedua kaidah diatas untuk membatasi kaidah “*Al-dharuratu tubihu al-mahdhuraat*”, dimana kebolehan tersebut hanya untuk menghilangkan kemadharatan yang sedang menimpa. Maka apabila telah hilang keadaan yang memaksa atau yang membahayakan tersebut, maka kebolehan terhadap yang didasarkan atas kemadharatan ini menjadi hilang juga, artinya perbuatan tersebut kembali ke asal mulanya yakni tetap dilarang.

Contoh, seorang dokter dibolehkan melihat aurat wanita yang diobatinya sekedar yang diperlukan untuk pengobatan, itupun apabila tidak ada dokter wanita. Orang dalam keadaan kelaparan hampir mati, hanya boleh makan yang haram sekedar untuk menyelamatkan diri dari kematian, tidak boleh makan sampai kenyang.

3.

“Kemudharatan harus ditolak dalam batas-batas yang memungkinkan”

Yang tersirat dari kaidah ini adalah adanya kewajiban menghindarkan akan terjadinya suatu kemudharatan, atau dengan kata lain, usaha-usaha preventif agar jangan sampai terjadi suatu kemudharatan, dengan segala upaya yang mungkin diusahakan. Arti yang demikian ini sesuai dengan maksud dalil masalah mursalah, yang dikenal di kalangan Ulama’ ushul dan banyak digunakan dalam fiqh al-siyasah.³³

Tindakan Abu Bakar dalam mengumpulkan al-Qur’an demi terpeliharanya al-Qur’an, usaha damai antara pemerintah Indonesia dan GAM agar tidak terjadi perang, usaha kebijakan dalam ekonomi agar rakyat tidak kelaparan, adalah diantara contoh penerapan kaidah tersebut.

4.

“Kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan lagi.”

Kaidah ini semakna dengan kaidah:

Maksud dari kaidah ini adalah bahwa kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan cara melakukan kemudharatan lain yang sebanding dengan keadaannya. Kaidah ini adalah lanjutan daripada kaidah “*Al-dharuratu al-asyaddu yuzalu bi al-Dharari al-Akhaffi*” , sebab apabila suatu kemudharatan yang lebih berat harus dihilangkan dengan kemudharatan yang

³² Prof. H. Asjmuni A. Rahman, *Opcit. hal. 87*

³³ *Ibid hal. 85*

lebih ringan, maka sebagai kelanjutannya adalah bahwa kemudharatan itu tidak boleh dihilangkan dengan perbuatan yang mendatangkan kemudharatan lain yang sepadan.³⁴ Karena apabila tidak demikian keadaannya, maka perbuatannya adalah perbuatan sia-sia belaka.

Misalnya, seorang debitor tidak mau membayar hutangnya padahal masa pembayarannya sudah habis. Maka dalam hal ini tidak boleh kreditor mencuri barang debitor sebagai pelunasan terhadap hutangnya. Contoh lainnya adalah seseorang yang sedang kelaparan tidak boleh mengambil barang orang lain yang juga sedang dalam keadaan kelaparan.

Begitu pula berpegang pada kaidah ini, dilarang bagi dokter yang mengobati pasiennya yang memerlukan donor darah dengan mengambil darah pasien lain yang apabila diambil darahnya akan lebih parah sakitnya.

5.

“Kemudharatan yang khusus boleh dilakukan dengan menolak kemudharatan yang lebih umum.”

Contoh penerapan kaidah ini banyak sekali, diantaranya³⁵:

- a. Boleh melarang tindakan hukum seseorang yang membahayakan kepentingan umum. Misalnya, mempailitkan suatu perusahaan demi menyelamatkan para nasabah.
- b. Menjual barang-barang debitor yang sudah ditahan demi untuk membayar hutangnya kepada kreditor.
- c. Menjual barang-barang timbunan dengan cara paksa untuk kepentingan masyarakat.
- d. Diperbolehkannya memenjarakan seseorang yang menolak memberikan nafkah kepada orang-orang yang wajib dinafkahi.

Kaidah lain yang memiliki makna sama dengan kaidah ini adalah:

“Apabila dua mafsadah bertentangan, maka perhatikan mana yang lebih besar mudaratnya dengan mengerjakan yang lebih ringan mudharatnya.”

³⁴ Prof. H. Asjmuni A. Rahman, *Opcit.* hal 83

³⁵ Prof. H.A. Djazuli, *Opcit.* Hal 74

Contohnya adalah diperbolehkannya seorang dokter mengoperasi pasien wanita yang meninggal sedang mengandung demi menyelamatkan bayi yang masih hidup dalam perutnya. Apabila si ibu masih hidup, maka mengoperasi ibu yang sedang hamil boleh dilakukan meskipun mengakibatkan bayi dalam kandungannya meninggal. Dalam hal ini, membiarkan ibu meninggal lebih memudharatkan ketimbang bayi dalam kandungannya.

6.

“kemudharatanyang lebih berat dihilangkan dengan kemudharatan yang lebih ringan.”

Kaidah ini biasanya disingkat:

“mengambil yang mudaratnya lebih ringan.”

“Dilaksanakan kemudharatan yang khusus untukmenolak kemudharatan yang umum.”

Contoh aplikasi kaidah ini adalah ada beberapa hadis yang bisa dijadikan argumentasi kaidah ini, antara lain adalah perbuatan Rasulullah saw., yang sekaligus menunjukkan bagaimana cara Rasulullah saw. menentukan pilihan, ketika dihadapkan pada dua dharar (kemadaratan) yang berbenturan. Ini terjadi ketika Rasulullah dan para sahabat melakukan peperangan pada bulan Ramadhan. Berpuasa dalam kondisi seperti ini bisa menyebabkan stamina pasukan tempur tidak prima dan mengakibatkan pasukan kaum Muslim akan mengalami kekalahan di medan perang. Dalam hal ini, Rasul memerintahkan para sahabat agar membatalkan puasa, supaya stamina pasukannya prima, dan pada akhirnya bisa menunaikan jihad dengan baik dan sempurna sehingga kemenangan akan berpihak kepada mereka.

Memang, hukum berbuka puasa pada bulan ramadhan adalah haram, tetapi kekalahan dalam peperangan akibat tidak primanya stamina karena faktor kesengajaan juga haram, bahkan lebih diharamkan dibandingkan dengan berbuka pada bulan Ramadhan. Sebab, kekalahan dalam pertempuran adalah lebih madarat dan lebih berbahaya atas kaum Muslim. Karena itu, dalam kasus seperti ini, Rasulullah saw. menginstruksikan agar pasukan perangnya membatalkan puasa mereka. Artinya, beliau memerintahkan para sahabat untuk melaksanakan perbuatan yang tingkat keharamannya lebih ringan. Ini berlaku dalam konteks ketika dua hukum yang sama-sama mengakibatkan dharar (kemadaratan) tersebut tidak bisa dikerjakan bersama-sama pada waktu yang bersamaan.

Akan tetapi, jika kedua hukum yang mengakibatkan dharar (kemadaratan) tersebut bisa dikerjakan pada waktu yang sama maka hukum mengerjakan keduanya sama-sama wajib. Tidak ada lagi pilihan; mana di antara keduanya yang lebih ringan dharar (madarat)-nya. Sebab, dalam kasus lain, seperti dalam kasus Perang Badar, Rasul tidak memerintahkan agar pasukan perangnya membatalkan puasa mereka, tatkala puasa mereka itu tidak mengakibatkan hilangnya keprimaan stamina mereka.

Hanya saja, ketika seseorang tidak dalam konteks untuk memilih salah satu di antara kedua dharar tersebut, maka dalam konteks seperti ini juga tidak ada pilihan; mana di antara keduanya yang paling ringan dharar-nya. Misalnya, lokalisasi pelacuran yang jelas-jelas dharar itu dihukumi jâiz (tidak haram) dengan alasan untuk menghindari dharar yang lebih besar, yaitu berkembangnya transaksi seks liar. Ini merupakan contoh penggunaan kaidah akhaffu ad-dhararyn yang keliru. Sebab, kedua bentuk dharar tersebut merupakan pelanggaran hukum syariat yang bisa dihindari, dan tidak mengharuskan masyarakat untuk memilih salah satu di antara keduanya.

7.

“Kemudharatan yang terjadi tidak dapat dibiarkan karena dianggap telah lama terjadi.”

Yaitu bahwa manfaat dan kegunaan yang dihargai adalah yang tidak terdapat kemudharatan yang dilarang oleh syara’ yang jika demikian keadaannya, haruslah kemudharatan itu dihilangkan dan tidak boleh dibiarkan, berdasar telah ada sejak dahulu.³⁶ Atau dengan kata lain kemudharatan itu harus dihilangkan dan tidak boleh dibiarkan terus berlangsung dengan alasan kemudharatan tersebut telah ada sejak dahulu.³⁷

Contohnya yaitu boleh melarang dosen yang punya penyakit darah tinggi yang parah untuk mengajar. Larangan ini tidak dapat dibantah dengan alasan penyakitnya sudah lama. Contoh lainnya adalah air yang mengalir di jalan raya dan sudah lama terjadi, maka air tersebut harus dialirkan ke tempat lain. Singkatnya, meskipun sudah lama terjadi, kemudharatan harus tetap dihilangkan.

8.

“Kedudukan kebutuhan itu menempati kedudukan darurat baik umum maupun khusus.”

³⁶ Prof. H. Asjmuni A. Rahman, *Opcit. hal. 84*

³⁷ Prof. H.A. Djazuli, *Opcit. Hal 76*

Al-Hajah adalah suatu keadaan yang menghendaki agar seseorang melakukan suatu perbuatan yang tidak menurut hukum yang seharusnya berlaku, karena adanya kesukaran dan kesulitan. Perbedaan antara *al-dharurah* dan *al-hajah* adalah; *pertama*, di dalam kondisi *al-dharurah*, ada bahaya yang muncul. Sedangkan dalam kondisi *al-hajah* yang ada hanyalah kesulitan atau kesukaran dalam pelaksanaan hukum. Kedua, di dalam *al-dharurah* yang dilanggar perbuatan yang haram *li dzatihi* seperti makan daging babi, sedangkan *al-hajah* yang dilanggar adalah haram *li ghayrihi*.³⁸ Oleh karena itu ada dhabith yang menyebutkan bahwa:

“Apa yang diharamkan karena zatnya, dibolehkan karena darurat dan apa yang diharamkan karena yang lainnya dibolehkan karena adanya al- hajah.”

Karena kebolehan melanggar yang haram inilah, kedudukan *al-hajah* ditempatkan pada kondisi *al-dharurah*.

Contoh lain tentang *al-hajah* adalah : dalam jual beli, objek yang dijual telah wujud, akan tetapi demi untuk kelancaran transaksi, boleh menjual barang yang belum wujud asal sifat-sifat atau contohnya telah ada. Inilah yang disebut *bai al-salam*. Uang diserahkan terlebih dahulu baru beberapa waktu kemudian barangnya diserahkan. Demikian pula halnya dengan perpindahan hutang, pada prinsipnya yang harus membayar utang adalah debitor, akan tetapi demi kelancaran pembayaran hutang, debitor boleh memindahkan hutangnya kepada orang lain.³⁹

Jadi dengan kaidah ini dapat diambil pengertian bahwa keringanan itu tidak terbatas pada yang darurat saja, tetapi terdapat juga oleh hajat, atau dengan kata lain, bahwa keringanan itu dibolehkan adanya pada yang hajat sebagaimana diperbolehkan pada yang darurat.⁴⁰

9.

“Setiap keringanan yang dibolehkan karena darurat atau karena hajat, tidak boleh dilaksanakan sebelum terjadinya kondisi darurat atau hajat.”

Contohnya, memakan makanan yang haram baru bisa dilaksanakan setelah terjadinya kondisi darurat atau hajat, misalnya tidak ada makanan lain yang halal.

³⁸ Prof. H.A. Djazuli, *Opcit.* Hal 76

³⁹ *Ibid* Hal 77

⁴⁰ Prof. H. Asjmun A. Rahman, *Opcit. hal.* 67

Dhabith yang lainnya adalah:

“*al-hajah apabila bersifat umum adalah seperti kondisi darurat.*”

Pengertian ‘*ammah* atau umum adalah kebutuhan tersebut meliputi seluruh kebutuhan umat manusia.⁴¹ Sedangkan *khashshah* adalah kebutuhan tersebut bagi suatu golongan atau daerah tertentu tetapi bukan untuk orang-perorang. Contoh dari *al-hajah* adalah jual beli valas, baik transaksi forward, swap maupun option, hukumnya haram.⁴² Akan tetapi karena kebutuhan transaksi spot, yaitu transaksi pembelian dan penjualan valas untuk penyerahan pada saat itu, kontan (*over the counter*), maka hukumnya boleh. Karena orang yang keluar negeri membutuhkan uang asing untuk hidup di luar negeri. Ini yang dilakukan oleh *money changer*, bukan jual beli valas yang mengandung unsur *maisir* atau perjudian.

Contoh lainnya adalah *tahdid al-nasl* (pembatasan kelahiran) untuk kehidupan rumah tangga yang sakinah, pendidikan anak, hukumnya boleh karena termasuk *al-hajah*.

10.

“*Setiap tindakan hukum yang membawa kemafsadatan atau menolak kemaslahatan adalah dilarang.*”

Contohnya, menghambur-hamburkan harta atau boros tanpa ada manfaatnya. Contoh lainnya, melakukan akad riba, perjudian, pornografi, pornoaksi, kesepakatan untuk melakukan perampokan dan lain sebagainya.

⁴¹ Prof. H. Asjmuni A. Rahman, *Opcit. hal. 67*

⁴² Dikiutip dari Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI

Daftar Pustaka

- Abdurahman, Prof. Asjmuni. 2003. *Qawâ'id Fiqhiyyah: Arti, Sejarah, dan Beberapa Qa'idah Kulliyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- .1987. *Qaidah-Qaidah Fiqh (Qawaidul Fiqhiyah)*. Jakarta : Bulan Bintang.
- Abu Sulaiman, Abdul Wahhab Ibrahim. 1994. Pengaruh Dharurat dan Hajat Dalam Hukum Islam (Adh-Dharûrah wa al-Hâjah wa Atsaruhumâ fî at-Tasyrî' al-Islâmi). Terjemahan oleh Said Agil Husain Al-Munawar & Hadri Hasan. Semarang: Dina Utama Semarang.
- Al-Jurjani. t.t., At-Ta'rifât. Jeddah: Al-Haramain.
- Al-Mashry, Ahmad Muhammad. 1993. *Al-Qawaa'id al-Kulliyah li al-Fiqh al-Islaamy*. Maktabah Al- Kulliyah Al- Azhariyah.
- Al-Qardhowy, DR. Yusuf. dalam *Madkhol li Dirasaat Al-Syari'ah*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Raisuny, Ahmad. *Nazhariyyaat al-Maaqashid 'inda Al-Imam Al-Syathiby*. International Institute of Islamic Thought, hal. cetakan I tahun 1992.
- Amir, Dja'far. t.t., *Qaidah-Qaidah Fiqih*. Semarang: Ramadhani.
- An-Nabhani, Taqiyuddin. 1953. *Asy-Syakhshiyah al-Islâmiyyah. Juz III (Ushûl al-Fiqh)*. T.tp.: Mansyurat Hizb at-Tahrir.
- As-Suyuthi, Jalaluddin. t.t., *Al-Asybâh wa an-Nazhâ'ir fî al-Furû'*. Semarang: Toha Putera.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 1997. *Konsep Darurat Dalam Hukum Islam: Studi Banding dengan Hukum Positif (Nazhariyyah adh-Dharûrah asy-Syar'iyah Muqaranatan ma'â al-Qanûn al-Wadh'i)*. Terjemahan oleh Said Agil Husain Al-Munawar & Hadri Hasan. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Dahlan, Abdul Aziz. 2001. *Ensklopedia Hukum Islam*, cet ke- 5. Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve.
- Hakim, Abdul Hamid. t.t., *As-Sulâm*. Jakarta: Sa'adiyah Putra.
- Khollaf, Abdul Wahhab. *Mashaadir al-Tasyri' al-Islaamy fii maa laa Nashsha fii hi*, cetakan V 1982. Damascus: Daar al- Qalam.

- Munawwir, Ahmad Warson. 1984. *Kamus al-Munawwir. Cet. Ke-1*. Yogyakarta : PP. Al-Munawwir Krapyak.
- Prof. H.A. Djazuli. 2007. *Kaidah-Kaidah Fikih : Kaidah-kaidah Hukum Islam dan menyelesaikan Masalah-masalah Yang Praktis*. Jakarta : Kencana Prenada Media Group.
- Usman, Muhlish. 1996. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: RajaGrafindo