

METODOLOGI IJTIHAD FIKIH KONTEMPORER (Telaah atas Pemikiran Yusuf Al-Qaraḍāwī)

Maulidi

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adi Sucipto Yogyakarta
Email: maulidialhasany@gmail.com*

Abstrak

Adagium “*al-islām ṣālih li kulli zamān wa makān*” mengindikasikan bahwa hukum (fikih) sebagai bagian dari syariat Islam harus memiliki relevansi sesuai *tempus* dan *locus*, sehingga tidak terjadi inefektifitas hukum di tengah kehidupan masyarakat. Untuk menjawab problematika fikih yang terus berjalan, diperlukan gagasan *tajdīd al-fiqh* sekaligus *tajdīd uṣūl fiqh* sebagai metodologinya dengan berbagai pendekatan yang komprehensif dan integratif. Salah satu pelopor gagasan tersebut adalah Yusuf al-Qaraḍāwī, intelektual muslim kontemporer asal Mesir. Dalam tulisan ini, penulis menyimpulkan beberapa hal: Pertama, metodologi ijthad kontemporer Yūsuf al-Qaraḍāwī sebenarnya modifikasi dari metodologi ijthad ulama sebelumnya, seperti al-Ghazālī, al-Izz dan as-Syāṭibī, terutama dalam pembahasan *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-syarī’ah*. Kedua, al-Qaraḍāwī melakukan modifikasi dan rumusan konseptual baru, seperti *ijthad intiqā’i/tarjīhi*, *ijthad insyā’i/ibdā’i*, *taqnīn al-fiqh* berbasis *ijthad jamā’i*. Ketiga, al-Qaraḍāwī bermazhab moderat, mengintegrasikan antara *naṣṣ* (wahyu) dan *waqi’* (realita) berbasis *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-syarī’ah*.

Kata kunci: *ijthad, maqāṣid, maṣlaḥah, usul fikih, pendekatan saintifik-integratif*

Abstract

As one of the principles in the sources of Islamic jurisprudence methodology, *al-islām ṣālih li kulli zamān wa makān* (Islam is relevant with every age and place) indicates that fiqh (Islamic jurisprudence) should be relevant with *tempus* and *locus*. Thus, it is expected that there will be no ineffective law in daily life of Muslim society. Based on the analysis, there are three important points as the conclusion of the paper. The first is that contemporary *ijthād* methodology constructed by al-Qaraḍāwī actually is a modified *ijthād* methodology conceptualized by the previous Islamic scholars such as al-Ghazālī, al-Izz, and as-Syāṭibī especially on the issue of *maṣlaḥah* and *maqāṣid syarī’ah*. The second is that al-Qaraḍāwī has not only modified terminology such as *ijthād intiqā’i/tarjīhi*, *ijthād insyā’i/ibdā’i*, and *taqnīn al-fiqh* based on *ijthād jamā’i*, but also conceptualized some new formulations. The third is that al-Qaraḍāwī is categorized as the follower of a moderate school in which he could integrate between *naṣṣ* (revelation) and *wāqi’* (reality) based on *maṣlaḥah* and *maqāṣid*.

Keywords: *ijthād, purposed values, benefits, methodology of law, scientific and integrative approaches*

A. Pendahuluan

Salah satu karakteristik syariat Islam adalah universalitas (*syumūliyah*) dan fleksibilitas (*murūnah*) ajarannya yang tidak lekang oleh zaman. Dalam literatur keislaman terdapat adagium populer “ Islam selalu relevan dalam setiap waktu dan tempat “ (*al-islām ṣālih li kulli zamān wa makān*).¹ Adagium ini menegaskan bahwa Islam tidak mengenal *eksklusivisme* dan *discontinuitisme*, tetapi islam sebagai agama yang inklusif dan adaptif, menolak stagnatisme dan menghargai spirit restorasi sesuai perkembangan peradaban umat manusia.

Sebagai agama yang membawa risalah universal, Islam tidak hanya bagi komunitas tertentu dan dalam kurun waktu tertentu seperti agama-agama sebelumnya, tetapi islam diturunkan untuk seluruh umat manusia dalam lintas zaman². Demikian juga sebagai agama fitrah, Islam sangat relevan dengan fitrah manusia (nilai-nilai humanisme). Dengan kata lain, Islam adalah agama yang bersumber dari Tuhan dan berorientasi untuk kebahagiaan hidup manusia (*al-islām ilāhi al-maṣḍar insāni al-mawḍū*).

Di antara dimensi asasi keislaman adalah hukum. Hukum dalam islam biasa diistilahkan dengan fikih. Fikih adalah kristalisasi reflektif penalaran mujtahid terhadap teks-teks syariah (*al-nuṣūṣ al-syar’iyyah*) yang sarat dengan muatan ruang dan waktu. Karena itu, hukum Islam (fikih) tidak lahir dari ruang hampa, melainkan dari dinamika interaksi sosial masyarakat. Dinamisasi hukum Islam yang elastis dan fleksibel akan mampu memberikan jawaban-jawaban solutif terhadap problem sosial yang ada seiring dengan perkembangan dinamika kehidupan masyarakat dan problematika zaman yang melingkupinya.

Sebagai pranata sosial, hukum islam harus responsif terhadap segala perubahan masyarakat dalam berbagai aspeknya – baik ekonomi, politik, sosial, budaya dan sebagainya – secara positif. Hal ini adalah bentuk implementasi dari

peran hukum Islam di tengah kehidupan masyarakat, sebagai pengendalian sosial (*social controlling*), pemberdayaan sosial (*social engineering*) dan kesejahteraan sosial (*social welfare*)³. Dengan fungsi-fungsi ini, diharapkan hukum Islam tidak mengalami inefektivitas hukum di tengah kehidupan masyarakat yang makin kompleks dengan varian hukum-hukum lainnya.

Fikih sebagai produk hukum Islam adalah hasil ijtihad yang tidak bersifat final dan tidak absolut. Dalam arti ini, fikih bersifat relatif dan tidak selamanya benar dan relevan dalam setiap zamannya. Relativisme fikih seringkali menimbulkan fikih kontroversial, sehingga harus direkonstruksi atau bahkan bila perlu didekonstruksi untuk melahirkan argumentasi ijtihad baru (*fiqh jadīd*). Akibatnya, sampai saat ini tidak sedikit persoalan hukum Islam yang masih tersisa dan belum terjawab dalam literatur-literatur fikih klasik.

Belum lagi problematika hukum Islam kontemporer yang tidak pernah muncul dalam khazanah fikih klasik, seperti transaksi bisnis via internet (fikih digital), asuransi, peran wanita di dunia publik, fikih kedokteran dan sebagainya. Permasalahan seperti ini tidak cukup dijawab secara normatif berdasarkan dalil-dalil tekstual semata, melainkan perlu adanya kajian ijtihad komprehensif dari berbagai perspektif dan pendekatan metodologis yang integratif.

Problematika fikih kontemporer menjadi tantangan baru bagi mujtahid modernis (*mujtahid muā’sir*) untuk mencari jawaban-jawaban solutif-alternatif. Salah satu upaya yang harus dilakukan oleh mujtahid adalah dinamisasi hukum islam melalui konsep *tajdīd al-fiqh* (reformasi hukum islam), seperti yang banyak diserukan oleh kaum intelektual muslim kontemporer abad ini. Konsep reformasi hukum ini tidak hanya pada aspek formulasi ijtihad tetapi juga aspek metodologinya, sesuai dengan

perkembangan keilmuan dan tuntutan zaman. Artinya, jika metodologi ijthad klasik yang ada dianggap tidak cukup memadai, maka perlu melibatkan metodologi-metodologi lain yang koheren dan sinergis, sehingga dihasilkan suatu produk hukum (fikih) yang responsif dan realistis.

Kajian hukum Islam (fikih) tidak lepas dari kajian usul fikih sebagai metodologinya. Perbedaan pendapat mazhab fikih tidak semata karena perbedaan ideologi, tetapi seringkali karena perbedaan metodologi. Menurut Said Khan, ada dua aspek yang menyebabkan perbedaan tersebut: tekstual dan kontekstual. Pada aspek tekstual, terdapat tujuh faktor, yaitu: (1). Perbedaan Qiraah, (2). Ketidakhahaman terhadap hadis Nabi, (3). Keraguan terhadap eksistensi hadis, (4). Perbedaan pemahaman dan penafsiran terhadap nas, (5). Banyaknya kata bahasa arab yang multimakna dan multitafsir, (6). Kontradiksi dalil, dan (7). Tidak adanya *naṣṣ ṣarīh* di sebagian masalah-masalah baru hukum.⁴

Sedangkan pada aspek kontekstual, perbedaan itu dipengaruhi oleh tingkat kualitas keilmuan mujtahid sebagai bagian dari instrumen internal dan tuntutan zaman yang terus berkembang seiring dengan evolusi ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai instrumen eksternal. Faktor lain yang juga turut berpengaruh adalah arus globalisasi budaya, di mana hukum tidak hanya dituntut oleh kepentingan budaya lokal, tetapi juga ditopang oleh kepentingan budaya internasional.

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī (selanjutnya disebut al-Qaraḍāwī), lahirnya ikhtilaf mazhab setidaknya disebabkan dua faktor utama: Pertama *ikhtilāf khuluqī* (perbedaan moral), seperti fanatisme (*ta'assub*), egoisme (*'ujub*) dan buruk sangka (*sū'u al-ẓann*). Kedua *ikhtilāf fikrī* (perbedaan pemikiran), seperti konservatisme, moderatisme, liberalisme dan lain-lain.

Di samping itu, faktor dinamika sosial dan politik, baik nasional maupun internasional turut mempengaruhi perbedaan tersebut.⁵

Untuk itu, ijthad dalam Islam harus selalu diperbarui sebagai suatu instrumen utama dinamisasi hukum islam seperti ditegaskan Rasulullah⁶, agar Islam tetap eksis secara inklusif dan dinamis dalam setiap zamannya. Dengan begitu, hukum Islam selalu menemukan relevansinya dalam ranah realitas kontekstual dengan hadirnya reformer (*mujaddid*) dalam setiap zamannya. Sehingga fase taklid (*'aṣr al-taqlīd*) yang dulu pernah terjadi tidak kembali muncul di era selanjutnya. Sebab taqlidisme dan fanatisme mazhab (*taqlīd wa ta'assub al-mazāhib*) hanya akan mengkebiri formulasi hukum Islam yang substantif dan kreatifitas berfikir inovatif para mujtahid menjadi statis.

Kini, kontekstualisasi hukum Islam adalah keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri. Sebab telah diketahui bahwa tidak semua teks-teks klasik (*al-nuṣūṣ al-turāsiyah*) selalu relevan dengan problematika hukum kontemporer yang semakin kompleks. Karena itu, dibutuhkan suatu pendekatan dan kerangka metodologi ijthad yang tidak hanya bersifat *sui-generis* (tekstual) tetapi juga juga *kum-empiris* (kontekstual-empiris). Hal ini tidak bermaksud menegasikan usaha-usaha kontributif ulama klasik yang telah berhasil membuat konstruksi formulasi metodologi ijthad secara sistematis (seperti ilmu usul fikih)⁷ melainkan sebagai upaya revitalisasi pemikiran mereka secara revivalis.

Oleh sebab itu, perlu adanya kritisisme yang tinggi dari kalangan mujtahid akademik untuk membuat formulasi baru metodologi ijthad hukum Islam yang berbasis pada integrasi multi-disiplin keilmuan. Ijthad kontemporer tidak cukup diformulasikan dari konstruksi kinerja ilmu-ilmu keislaman *an sich*, tanpa adanya inklusivisme positif

sikap mujtahid untuk melakukan sinergisitas ilmiah dengan disiplin ilmu-ilmu non-keislaman secara integratif.

Dengan kata lain, para ulama dituntut lebih kreatif untuk membuat desain baru metodologi ijthid fikih yang dimodifikasi dengan keilmuan modern. Sebab dengan desain metodologi baru cenderung lahir produk baru pula (baca: *fikih jadīd*), seperti kitab *Nahw Fiqh Jadīd* karya Jamāl al-Banna, kitab *Madkhal al-Fiqhi al-‘Am* karya Muṣṭafā az-Zarqā’, kitab *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmi* karya Jamāl ‘Atīyah dan Wahbah az-Zuhayfī dan karya-karya lainnya.

Namun demikian, menurut Qodri Azizy, jika mujtahid kontemporer tetap tidak mampu melahirkan metodologi istimbat hukum dan produk hukum sendiri, maka perlu mengadopsi metodologi ijthid klasik dari berbagai mazhab dengan pendekatan eklektisisme (*tafīq*) yaitu komparasi metodologi lintas mazhab secara eliminatif menggunakan pendekatan tarjih (kaidah prioritas). Singkatnya, Qodri Azizy menyarankan bolehnya *ittibā’* bukan *taqīd*⁸.

Urgensi ijthid sebagai upaya penemuan hukum (*rechsvinding*)⁹ perlu mendapat apresiasi positif dari kaum intelektual (khususnya fuqaha’) untuk membuat formulasi fikih kontekstual-substantif, sehingga fikih selalu adaptif sesuai *tempus* dan *locus* dan tidak bersifat stagnan (*jumūd*).

Untuk itu, mungkin tidak berlebihan jika apresiasi positif diberikan kepada asy-Syāfi’ie karena kontribusinya dalam merumuskan metodologi hukum Islam (usul fikih) yang kemudian menjadi cikal bakal lahirnya metodologi-metodologi baru dalam pemikiran keislaman.¹⁰ Walaupun demikian, al-Syāfi’ie juga harus bertanggungjawab terhadap lahirnya diskursus *insidād bāb al-ijthād* (tertutupnya pintu ijthid)¹¹ karena rumusan dan syarat ijthidnya yang pelik telah mengekang lahirnya mujtahid-mujtahid baru.

Untuk mengantisipasi stagnasi

ijthid dan fanatisme mazhab, al-Qaraḍāwī – seperti halnya tokoh modernis lainnya, misalnya Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, Fazlur Rahman, dan lain-lain – menyuarakan urgensi ijthid dan ajakan kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah (*back to Quran and Sunnah*)¹². Menurut al-Qaraḍāwī, ijthid harus memiliki prinsip *contineuty* dan mujtahid harus mempunyai *opened mind* dan faham inklusivisme yang tinggi serta berfikir kritis dan moderat. Berfikir kritis dan moderat artinya mujtahid kontemporer perlu mengkaji karya-karya ulama klasik secara kritis dan obyektif serta tidak fanatis pada argumentasi metodologis mazhab tertentu sebagai referensi komparatif dalam ijthid berikutnya. Sebab, tanpa menelaah terlebih dahulu karya-karya klasik secara kritis, bisa terjerumus pada *taqīd* dan *ta’assub* mazhab.¹³ Oleh karena itu, ijthid bukan lagi hak, tetapi kewajiban bagi para mujtahid agar Islam berhasil eksis dan tetap *survive* di tengah percaturan dunia modern.¹⁴

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, ada dua mazhab besar: *Pertama*, Mazhab Ahl al-Hadis yang lebih memprioritaskan teks-teks otoritatif (*wahyu*) dari pada logika (*ra’yu*) dalam penemuan hukum. *Kedua*, Mazhab Ahl ar-Ra’y yang menggunakan pendekatan analisis logis, prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah logika dalam penemuan hukum.¹⁵ Distingsi dua mazhab ini tidak jarang melahirkan produk hukum yang kontradiktif, sekalipun berdasar pada dalil (*nas*) yang sama. Akan tetapi, akhirnya dua mazhab tersebut mengalami moderasi pada mazhab al-Syafi’i, sintesa dari dua mazhab di atas (mazhab ahl al-hadis yang dirintis oleh Imam Malik dan mazhab ahl ar-ra’y yang dipelopori oleh Imam Abu Hanifah). Mazhab ketiga ini menurut Nasr Hamid Abu-Zayd dikenal dengan moderatisme–eklektisisme.¹⁶

Sebagai tokoh modernis, Al-Qaraḍāwī - dalam hemat penulis -

memiliki karakteristik dan tipologi pemikiran yang mirip mazhab ketiga, yakni moderatisme. Hal ini tampak dalam konsepnya bahwa hukum Islam¹⁷ harus dibangun dari sinergi dua kekuatan: wahyu dan akal. Wahyu memiliki dua dimensi: *ṣabāt* (konsistensi) dan *taṭawwur* (transformasi).¹⁸ *Ṣabāt* adalah prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai esensial universal yang bersifat statis. *Sabat* dapat ditemukan dalam hukum-hukum yang bersifat *qaṭ'i*. Sedangkan *taṭawwur* dapat ditemukan dalam hukum-hukum yang bersifat *zanni (ijtihādiyah)*. *Taṭawwur* (transformasi) selalu berkelindan erat dengan problem kemanusiaan yang terus berubah secara dinamis.

Ada tiga faktor yang mendesak lahirnya desain baru metodologi ijtihad fikih kontemporer yaitu: (1). Perubahan sosial dan politik, baik nasional maupun internasional (2) Evolusi ilmu pengetahuan dan metode keilmuan modern; (3) multikompleksitas problematika hukum kontemporer yang tidak bersifat parsial melainkan integrative.¹⁹ Selain itu, faktor maraknya faham liberalisme (tufiisme dan realisme) dan fundamentalisme (mazhabisme dan Neo-dzahiriyah: faham tekstualisme – skriptualisme) dalam hukum Islam.²⁰

Dalam hal ini, al-Qaraḍāwī menawarkan beberapa konsep metodologis tentang ijtihad fikih kontemporer yang relevan dengan problematika modern, yakni: (1). ijtihad intiqā'i (metode komparasi dalil/argumentasi hukum secara selektif); 2). ijtihad insyā'i (metode kreatif-inovatif mujtahid terhadap masalah hukum yang belum ada hukumnya atau masalah baru); (3). ijtihad integratif (perpaduan ijtihad intiqā'i dan insyā'i/ijtihad saintifik-integratif) dan (4). ijtihad jama'i (ijtihad kolaboratif-kolektif antara ahli hukum dengan saintis). Konsep di atas diklaim al-Qaraḍāwī sebagai konsep moderat – eklektis. Moderatisme eklektik adalah metode perpaduan antara otoritas wahyu dan

relativitas akal secara moderat. Di satu sisi, hukum harus tunduk pada teks-teks wahyu, di sisi lain hukum harus sesuai dengan kaidah-kaidah logis yang berorientasi pada prioritas kemaslahatan manusia dan substansi hukum.

Konsep al-Qaraḍāwī tersebut dibangun dari beberapa catatan kritisnya terhadap fikih klasik yang sudah dianggap tidak relevan lagi dengan konteks kekinian. Selain itu, banyaknya persoalan fikih kontemporer menuntut adanya ijtihad kreatif (*insyā'i*) dan integratif (*indimāji*) antara teks dan konteks sesuai maqāṣid asy-syarī'ah, atau biasa disebut dengan ijtihad yang bersifat *sui-generis kum-empiris (indimāj mutakāmil bayn al-nuṣuṣ wa al-waqāi')*.

Moderatisme pemikiran al-Qaraḍāwī yang kritis – tranformatif membuatnya masuk dalam nominasi dua posisi teratas tokoh intelektual muslim paling berpengaruh (*scholar of the year*) yang dilansir dalam *On Islam*, awal Januari 2012. Prestasi ini diraih karena keberaniannya – sebagai presiden *International Union of Muslim Scholars (IUMS)* dan pendiri *European Council for Fatwa and Research (ECFR)* di Dublin, Irlandia – dalam mengeluarkan fatwa tentang dukungan reformasi dan revolusi damai terhadap fenomena *Arab Spring (al-nahḍah al-'arabiyyah)* yang belakangan ini terjadi di belahan kawasan Negara-Negara Timur Tengah.²¹

B. Biografi dan Geneologi Pemikiran al-Qaraḍāwī

Yusuf al-Qaraḍāwī lahir pada tanggal 9 September 1926 di desa Ṣaft Turab daerah Mahallah Al Kubra propinsi Al-Garbiyah Mesir, kira-kira 150 Km dari pusat kota. Jauh sebelum al-Qaraḍāwī dilahirkan, Mesir – sebagaimana dalam sejarah – pada awal perang dunia I dalam beberapa dekade abad 19 M masih diduduki negara Inggris hingga pasca perang dunia II. Walaupun Inggris telah mengumumkan Mesir sebagai negara protektoratnya pada

tanggal 18 Desember 1914, tetapi secara *in concreto* Inggris masih tetap melakukan kolonisasi dan imprealisasi terhadap masyarakat Mesir. Hal ini tidak hanya mengancam stabilitas politik, tetapi juga ekonomi, kultur dan keagamaan masyarakat Mesir saat itu.²²

Menurut Maxim Rodinson, kemerosotan dunia Islam menjadi sasaran para misionaris yang mengklaim kemenangan Eropa. Akibatnya modernisme yang dijalankan Mesir mampu mengikis eksistensi keagamaan masyarakat lokal, yakni Islam yang sudah lama masuk sejak abad ke-2H. Contohnya saja internalisasi nilai-nilai Islam tidak lagi menyentuh sistem dan kelembagaan Negara, melainkan telah mengikuti model-model hasil impor produk Barat.²³

Di sisi lain, harus diakui pula bahwa di Mesir jauh sebelum itu, telah lahir beberapa tokoh pembaharu Islam (mujaddid) seperti Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963M) murid Muhammad Abduh yang gigih memperjuangkan nasionalisme masyarakat Mesir. Dia aktif sebagai editor media *al-Jarīdah* bersama Ṭaha Husein (1889-1973M) aktifis al-Azhar University of Cairo.²⁴

Oleh sebab itu, pemikiran Al-Qaraḍāwī bisa jadi dipengaruhi oleh tokoh dan karya ulama sebelumnya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung artinya Al-Qaraḍāwī pernah berguru atau bertemu langsung dengan ulama sebelumnya seperti Syekh Al-Battah, seorang lulusan Al-Azhar yang mengenalkan pertama kali pemikiran fikih Maliki di desanya, sekaligus motivator utama untuk melanjutkan studinya ke al-Azhar, Kairo.²⁵

Di bidang dakwah dan *harakah* (pergerakan), al-Qaraḍāwī berguru langsung kepada Hasan Al-Banna, seorang mursyid dan pendiri gerakan Ikhwanul Muslimin Mesir. Salah satu karya Hasan al-Banna yang pernah dikaji adalah *Risālah al-Ta'lim* yang

mengajarkan tentang kebebasan berpendapat (berijtihad), anti taklid dan tidak fanatik terhadap mazhab.

Di sisi lain, secara tidak langsung pemikiran Al-Qaraḍāwī juga banyak dipengaruhi tokoh usuliyin sebelumnya seperti Al-Ghazali, Ibn Al-Qayyim, at-Ṭūfī, al-Syātibī dan al-Syawkānī, terutama ketika membahas tentang konsep *maṣlaḥah* dan *maqāṣid*. Buktinya, banyak karya mereka yang dijadikan rujukan dalam karyanya.²⁶

Tokoh lain dari ulama' kontemporer yang turut memberikan pengaruh kontribusi pemikiran, di antaranya: Baky al-Khuḍī, Muhammad Ghazālī, Muhammad Abudllah Darrāz, Mahmūd Syaltūt, dan Rasyid Riḍā yang memperjuangkan purifikasi Islam dengan selogan kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah.²⁷

C. Pemikiran al-Qaraḍāwī: Metode Ijtihad Saintifik-Integratif

1. Urgensi Ijtihad Purposif

Agar Islam tetap *sustainable* hingga akhir zaman, menurut al-Qaraḍāwī perlu adanya integrasi pendekatan induktif yang pernah dikonsepsikan oleh al-Syāfi'ie dan pendekatan deduktif yang pernah diteoritisasikan oleh al-Ghazali dan al-Syātibī.²⁸ Tujuannya adalah agar ijtihad bersifat substantif-purposif, tidak lagi tekstualis-normatif, sehingga filsafat hukum Islam (*ḥikmah al-tasyrī' wa falsafatuh*) dan (*tārīkh tasyrī'*) benar-benar menjadi bahan penting dalam pertimbangan penemuan hukum (fikih). Oleh karenanya, adalah suatu keharusan bagi mujtahid kontemporer melakukan kajian kritis-komparatif dan mengisi *space kosong* yang ada dengan gagasan fikih yang inovatif dan responsif.

Dalam gagasan tajdidnya, al-Qaraḍāwī menyerukan pentingnya kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah (*back to Quran and Sunnah*) sebagai upaya purifikasi pemahaman keislaman yang bebas dari belenggu taqlidisme dan

fanatisme mazhab yang selama ini diklaim sebagai faktor *stagnasi* ijtihad. Gagasan *tajdid al-fiqh* al-Qaraḍāwi diawali dengan meredefinisi terma syariat (nilai-nilai esensial universal agama), fikih (hasil interpretasi normatif yang diperoleh secara induktif dan deduktif) dan ijtihad (metodologi interpretasi hukum secara multiparadigmatik yang berbasis pada nilai-nilai substantif universal dan berorientasi purposif-kontekstual).

Al-Qaraḍāwi tidak menisbatkan ijtihad sebagai otoritas ahli fikih (faqīh) saja, tetapi juga ahli non-fikih seperti dalam konsepsinya tentang ijtihad jamā'i yang melibatkan berbagai pakar (ahli) disiplin ilmu. Selain itu, al-Qaraḍāwi juga sepakat tentang limitasi wilayah ijtihad (*majāl al-ijtihād*) pada masalah-masalah yang bersifat amaliyah (praktis) dan yang dilegitimasi *naṣ-nas ḡanni* (*uncertainty*), bukan *naṣ-nas qaṭ'i* (*certainty*). Walaupun dalam definisinya sendiri tidak terdapat kata "ḡanni". Akan tetapi, al-Qaraḍāwi tetap berpedoman bahwa hanya dalil *ḡanni* yang menjadi wilayah ijtihad. Dalil *qaṭ'i* menjadi otoritas mutlak syāri' (*lā ijtihād fīmā fīhi naṣṣ qaṭ'i*).

Untuk itu, al-Qaraḍāwi membuat konsep ijtihad yang disebut ijtihad kontemporer (*al-ijtihād al-mu'āsir*), yaitu melakukan review kritis terhadap produk pemikiran ulama fikih klasik, sebelum merujuk langsung kepada sumber hukum (al-Qur'an dan as-Sunnah). Ijtihad kontemporer ini adalah upaya sinergisitas fikih klasik (*turās*) dan fikih kontemporer (*tajdid*) melalui paradigma studi ilmiah, yaitu: (1). Mengkaji turas secara komparatif; (2). Merefensi kepada dalil-dalil nas maupun dalil-dalil ijtihadi; (3). mengadakan seleksi dan verifikasi data atau argumentasi untuk ditarjih; (4). jika tetap tidak ditemukan pendapat yang relevan dengan masalah, maka perlu dilakukan "ijtihad baru" secara kreatif dan komprehensif dengan berbagai pendekatan ilmiah yang integral dalam

rangka kontekstualisasi hukum (fikih). Metode ini disebut dengan metode saintifik-integratif.

2. Metode Ijtihad Integratif: Sinergi Turās dan Tajdid

Dalam karyanya, *al-Fiqh al-Islāmi bayn al-Aṣālah wa al-Tajdid*, al-Qaraḍāwi memaknai *turās* adalah warisan fikih klasik yang memiliki originalitas normatif yang bersumber dari teks-teks otoritatif (wahyu). Sedangkan *tajdid* (pembaharuan) adalah pengembangan fikih secara substantif dengan metodologinya serta konsisten menjaga karakteristiknya yang original dan unik (*tanmiyyah al-fiqh al-islāmi min dākhilih wa bi asālibih ma'a al-ihṭifādi bikhaṣāṣih al-aṣīlah wa bi tābi'ihī al-mumayyiz*).²⁹

Konsep *tajdid al-fiqh* tidak berarti harus mendekonstruksi fikih klasik terlebih dahulu kemudian merekonstruksinya. *Tajdid al-fiqh* yang dimaksud adalah revitalisasi fikih klasik dengan menjaga otentisitasnya yang masih relevan dan mensinergikannya dengan disiplin keilmuan modern yang lebih positif agar tetap eksis dan *survive*. Untuk itu, ada beberapa kode etik dalam proyeksi *tajdid* fikih ini, yaitu: (1). menjaga esensi fikih klasik sebagai "bangunan lama" (*al-binā' al-qaḍīm*) dengan karakteristiknya yang *distinguish*; (2). menguatkan "bangunan lama" yang sudah rapuh; (3). melakukan reformasi dan revitalisasi.

Oleh karena itu, harus diakui bahwa al-Qaraḍāwi di samping menggunakan metode deduktif juga menggunakan metode induktif. Mekanisme deduktif adalah upaya mencari (ijtihad) hukum melalui pemahaman inklinasi-inklinasi tekstual (*naṣṣ*). Metode ini tidak hanya sekedar menerjemah dan menafsirkan teks, tetapi memahami benar secara detail pernyataan-pernyataan normatif dalam teks (al-Quran dan as-Sunnah) melalui pendekatan metodologi ilmiah (usul fikih). Metode ini bisa juga disebut

dengan *tariqah istidlāliyyah* yang termanifestasi dalam metode ijtihad *intiqaī*. Disamping itu, mekanisme induktif al-Qaraḍāwī yang termanifestasi dalam metode ijtihad *insyāi*. Di mana tidak semua peristiwa hukum dijelaskan secara eksplisit dalam redaksi teks, melainkan harus difahami secara implisit dengan melihat aspek masalah dan mafsadahnya. Kemudian dicarikan dalil-dalil umum untuk melegitimasinya, agar tidak diklaim sebagai ijtihad liberal. Metode ini dapat disebut *tariqah istiqrā'iyyah*, karena berawal dari realitas (spesifik) menuju tekstualitas (general). Mekanisme ini bisa melalui dua metode: (1). Metode analogi (qiyas), dan (2). Metode *istiṣlāh* dan *istiḥsān*.

Di samping itu, al-Qaraḍāwī juga menggunakan mekanisme integratif (perpaduan deduktif dan induktif) yang disebut *ijtihad intiqaī-i-insyā'i*. Mekanisme integratif ini idealnya untuk menjawab problematika fikih kontemporer, agar terjadi kekosongan hukum di tengah kehidupan masyarakat. Metode integratif-eklektik ini bisa juga disebut dengan istilah *sui-generis kum-empiris (indimāji bayn al-wahy wa al-wāqī)*, perpaduan antara wahyu yang bersifat general dan realitas empirik.

3. Maqāsid al-Syarī'ah: Sebuah Pendekatan Ijtihad

Al-Qaraḍāwī tidak hanya menilai *maṣlahah* sebagai esensi dari maqāsid syarī'ah yaitu hikmah (nilai filosofis) di balik setiap ketentuan syariat, tetapi juga mengafirmasi maqāsid sebagai sebuah metodologi ijtihad hukum Islam (fikih) dalam frame metode ijtihad *insyā'i*. Menurutnya, metode ijtihad *insyā'i* sebagai alternatif metode ijtihad kontemporer untuk menemukan jawaban-jawaban solutif hukum Islam atas problematika hukum kontemporer. Tanpa kembali kepada teori maqāsid, maka hukum Islam tidak akan menemukan relevansinya di tengah perkembangan hukum-hukum modern lainnya.

Gagasan teori *maqāsid* ini berawal dari asumsi bahwa Allah sebagai *Syāri'* memiliki maksud dan tujuan dalam setiap penetapan hukum (syariat) kepada manusia, yaitu memberikan kemaslahatan dan menolak kemudaratan (*jalb al-maṣālih wa dar'u al-mafāsid*). Karenanya, *maṣlahah* adalah sesuatu yang *qaṭ'i* adanya dalam setiap hukum dan harus diprioritaskan. Menurutnya hukum yang didasarkan pada *maṣlahah* (sebagai nilai filosofis hukum yang bersifat obyektif) akan lebih responsif dari pada hukum yang hanya didasarkan kepada *illah* (legal reasoning) yang cenderung bersifat subyektif.

Kritik al-Qaraḍāwī terhadap konsep *kulliyah al-khams* (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) dalam teori maqāsid yang digagas oleh al-Ghazali dan al-Syatibi, bahwa konsep tersebut perlu disempurnakan dengan nilai-nilai prinsipil yang lebih kontekstual dengan problematika kontemporer, seperti nilai kesetaraan dan keadilan (*al-musāwah wa al-'adālah*), kebebasan (*al-ḥurriyyah*), *al-ikhā'* (persaudaraan) dan hak-hak asasi manusia (*ḥuqūq al-insān al-asāsiyyah*), demokrasi.³⁰ Sebab, manusia tidak hanya hidup sebagai individu, tetapi juga sebagai makhluk sosial yang berinteraksi dengan lingkungan. Karenanya, untuk melestarikan lingkungan dirasa perlu mempertimbangkan nilai *hiḏ kawn* (kesadaran ekologis).

Dengan demikian, ada empat tujuan dari studi maqāsid syarī'ah menurut al-Qaraḍāwī: (1). memahami al-Quran dan as-Sunnah tidak secara harfiyah, tetapi secara substantif, karena dalil-dalil syara' yang bersifat *lafziyyah* tidak cukup untuk memahami maksud syara'. (2). maqāsid syarī'ah menjadi satu kaidah atau pendekatan dalam melakukan *tarjih* dan *istinbāt* hukum. (3). dakwah dan pemberian fatwa (*ifta'*) yang akurat dan memiliki kepastian hukum. (4). revitalisasi fikih yang selaras dengan al-Quran dan as-Sunnah.³¹

Pergeseran paradigma pemikiran fikih dari tekstual-normatif ke kontekstual-substantif akan berpengaruh terhadap perubahan format fikih dan usul fikih yang berbasis pada konsep masalah (maqasid syariah). Lebih tepatnya penulis sebut sebagai fikih maqasid, yaitu penetapan hukum (fikih) yang didasarkan pada prinsip-prinsip dan pendekatan kaidah-kaidah *maṣlahiyyah* atau *maqāsidīyah*. Di antara beberapa prinsip tersebut adalah: (1). *al-taisīr wa raf’u al-ḥarj* (mempermudah dan menghilangkan kesulitan), (2). *taghayyur fatwa bitaghayyur al-zamān* (perubahan fatwa karena perubahan masa), (3). *tanzīl al-hājah manzilah al-darūrah* (memposisikan kebutuhan pada posisi darurat), (4). *al-’urf* (kebiasaan), (5). *al-nazar ilā al-ma’ālah* (mempertimbangkan akibat-akibat hukum) dan (6). *tanzīl al-jamā’ah manzilah al-qāḍī* (memposisikan masyarakat umum pada posisi hakim).

D. Produk Ijtihad Kontemporer al-Qaraḍāwi

a. Perlindungan HAM Perempuan

Dalam hal pernikahan, jumbuh ulama (kecuali Abu Hanifah) sepakat bahwa wanita perawan otoritasnya sepenuhnya berada pada wali tanpa ada negosiasi dengan si wanita, karena diklaim bahwa wali lebih mengetahui prospeknya. Dalam kasus ini, al-Qaraḍāwi dengan metode ijtihad intiqā’inya memilih pendapat Hanafi yang melarang wali memaksakan otoritasnya dalam pernikahan anaknya dan harus meminta konfirmasi persetujuannya terlebih dahulu.

b. Kontestasi Perempuan dalam Politik

Al-Qaraḍāwi membolehkan perempuan mengikuti kontestasi politik dalam pemilihan pemimpin (misalnya presiden dan sebagainya) dengan syarat memiliki kualifikasi dan profesionalisme di bidangnya. Pendapatnya ini menyalahi pandangan mayoritas ulama fikih klasik. Alasan al-Qaraḍāwi adalah analogi

dengan sosok Balqis, penguasa negeri Saba’ yang diceritakan dalam al-Quran.

c. Pejabat non-muslim di negara Islam

Bagi al-Qaraḍāwi, seorang pemimpin boleh dari kalangan non-muslim walaupun di negara yang mayoritas penduduknya muslim, lebih-lebih negara yang mayoritas penduduknya non-muslim. Seperti Faris al-Khuri yang diangkat sebagai menteri di Suriah dengan dukungan komunitas muslim. Syaratnya menurut al-Qaraḍāwi adalah memiliki integritas keilmuan dan profesionalisme di bidangnya. Baginya, perbedaan agama tidak menjadi penghalang (*māni’*) untuk menjadi pemimpin negara karena antara negara dan agama adalah dua entitas yang berbeda.

d. Aborsi sebelum 120 hari

Mayoritas ulama klasik berpendapat haramnya aborsi bagi seorang ibu yang kandungannya minimal berumur 40 hari sampai 120 hari secara mutlak karena janin dianggap telah berbentuk. Akan tetapi bagi al-Qaraḍāwi aborsi dalam usia itu dibolehkan dengan dua syarat: pertama jika kandungan tetap dipertahankan akan berakibat bahaya kepada kesehatan si ibu hingga pasca kelahirannya; kedua jika dipastikan si janin ketika sudah lahir akan cacat fisik dan akal secara permanen. Prasyarat lain yang tidak boleh dilupakan adalah melibatkan tim ahli medis yang kompeten di bidangnya dan tidak merugikan kedua pihak (ibu dan pasien).

e. Minum obat (pil) anti haid

Al-Qaraḍāwi membolehkan seorang perempuan yang akan menunaikan ibadah haji meminum obat (pil) anti haid dengan tujuan kelancaran pelaksanaan ibadah haji, karena naik haji hanya wajib sekali seumur hidupnya dan membutuhkan *istiṭā’ah* (kemampuan lahir-batin termasuk kesehatan fisik dan biaya besar). Pendapat ini bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama fikih klasik yang memandang bahwa meminum obat (pil) penunda haid adalah

mutlak diharamkan karena dianggap menyalahi kodrat wanita yang ditentukan Tuhan.

E. Penutup

Sebagaimana diketahui adakalanya pemikiran bersifat *context of discovery*, namun adakalanya juga bersifat *context of justification*. Karena itu, penulis melihat pemikiran al-Qaradawi sebenarnya adalah bentuk *iādātul qirāah wa an-naqd* terhadap pemikiran klasik. Kendatipun demikian, kontribusi Al-Qaradāwi dalam hal ini antara lain:

Pertama tawaran konsep ijtihad yang tidak hanya berbasis pada pendekatan deduktif, tetapi juga induktif. Disamping itu, seruan untuk jauh dari talfiq dan taqlid perlu menggunakan pendekatan metodologi ijtihad saintifik-integratif yang berbasis pada substansi hukum purposif yaitu maqasid syariah dan masalah.

Kedua, perlunya sinergisitas metode *ijtihad intiqā'i (tarjīhi)*, sebagai metode deduktif hukum, dan *ijtihad ibdā'i (insyā'i)*, sebagai metode induktif hukum serta metode integratif (*indimāji*) untuk diimplementasikan dalam kerangka *ijtihad jamā'i* (kolektif), karena bagi al-Qaradāwi otoritas ijtihad kontemporer

bukan lagi menjadi otoritas mujtahid individual, melainkan otoritas kolektif.

Ketiga, kontribusi lain al-Qaradāwi dalam pembaharuan fikih (*tajdīd al-fiqh*) tampak dalam konsepsinya tentang maqasid syariah yang lebih inklusif, tidak hanya meratifikasi konsep *mabādi' khamsah* atau *kulliyatul al-khams* (agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) seperti rumusan ulama sebelumnya, tetapi juga membuat rumusan baru dengan dimasukkannya nilai-nilai universal ke dalam prinsip-prinsip dasar (*mabādi' asāsīyah li al-tasyrī' al-mu'āṣir*) legislasi fikih kontemporer, yaitu: keadilan (*'adālah*), persamaan (*al-musāwah*), moralitas (*al-khuluq*), toleransi (*at-tasāmuh*), demokrasi, Hak Asasi Manusia (HAM) dan nilai ekologis (*al-bi'ah/al-kaun*).

Keempat, dalam upaya *taṭbīq al-syarī'ah* (implementasi syariah), al-Qaradāwi menggagas konsep *taqnīn al-fiqh* (legislasi fikih), yakni bukan hanya formalisasi syariat atau menjadikan syariat islam sebagai undang-undang, tetapi internalisasi nilai-nilai syariah secara substansif ke dalam suatu undang-undang.

Catatan Akhir:

¹ Ada dua redaksi berbeda dalam adagium ini tetapi substansinya sama, yakni *al-Quran ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (al-Quran tidak lekang oleh waktu dan tempat), dan *al-islām ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (islam tidak lekang oleh waktu dan tempat). Al-Qaradāwi, *al-Ijtihād al-Mu'āṣir bayn al-Inḍibāt wa al-Infirāṭ* (Beirut: Maktab al-Islami, 1998), hlm. 10

² Muhammad Syahrur, *Hermeneutika Hukum Islam*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Elsaq, 2007), hlm. 208.

³ Mujiyono Abdillah, *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Surakarta: MUP, 2003), hlm. 2

⁴ Musthafa Said Khan, *Aṣarul Ikhtilāf fī Al-Qawā'id Al-Uṣūliyah Fī Ikhtilāf Al-Fuqahā'*. (Kairo: Muassasah Al-Risalah, 1972), hlm. 37.

⁵ Yusuf Al-Qaradāwi, *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 32-42. Yusuf Al-Qaradāwī, *Madkhal ad-Dirasah Al-Islāmiyah*. (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), hlm. 11-13.

⁶ Rasulullah bersabda: “ *sesungguhnya Allah akan mengutus seorang pembaharu untuk umat Islam di setiap penghujung seratus tahun supaya memperbarui ajaran agama mereka* “ (HR. Abu Daud dari Abu Hurairah).

⁷ Wahbah al-Zuhayfi berpendapat bahwa al-Syāfi'ilah perintis pertama kali ilmu usul fikih yang komprehensif dalam kitabnya *ar-Risālah*, walaupun harus diakui pula pra al-Syāfi'i, yakni Abu Hanīfah dan Mālik sudah mempunyai kaidah-kaidah dan metode istimbat hukum sendiri

tetapi masih bersifat sektarian sesuai mazhab masing-masing. Akan tetapi kemudian banyak bermunculan pasca al-Syāfi'e, yaitu Ahmad bin Hambal dengan kitabnya *an-Nāsikh wa al-Mansūkh*, kitab *Tā'atu ar-Rasūl* dan kitab *al-'Ilal*. Wahbah Al-Zuhayfī, *Uṣūl al-Fikih Wa Madāris al-Bahs Fīhi* (Damaskus: Dar al-Maktabi, 2000), hlm. 13-15; *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fikih* (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 16. Bahkan lebih tegas lagi, Abdul Hamid ar-Rifā'i menolak dugaan yang menyatakan bahwa Abu Yūsuf dan Muhammad bin Hasan telah mendahului al-Syāfi'e, karena diklaim tidak memiliki argumentasi dan bukti yang kuat. Ia dengan tegas mengatakan tidak boleh seorang pun mengingkari kenyataan bahwa asy-Syāfi'e adalah pencetus kitab usul fikih pertama kali. Abdul Hamid al-Rifā'i, *Syarah al-Waṣīṭ 'alā Matn Waraqāt* (Saudi Arabia: Dar al-Ṣamī', 2006), hlm. 8. Sementara Abu Zahrah, berpendapat seperti halnya mayoritas ulama bahwa Asy-Syāfi'e adalah bapak usul fikih pertama, ia menolak pengakuan mazhab Syiah yang mengklaim bahwa Muhammad Al-Baqir adalah perintis pertama usul fikih yang kemudian dilanjutkan oleh anaknya, Ja'far As-Ṣādiq. Lihat, Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi Dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 172.

⁸ Isitilah *ittibā'* berbeda dengan *taqfīd*. *Taqfīd* diartikan sebagai sikap diam dalam mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui dalilnya. Bermazhab (*itbā'/tamazhab*) dimaknai mengikuti mazhab tertentu dalam pengambilan hukum Islam (fikih) baik dalam produk hukumnya (*qaulī*) maupun metodologinya (*manhajī*). Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab*, (Yogyakarta: Gama Media, 2005), hlm. 20-24.

⁹ Dalam terminologi hukum dikenal dua term: 1. *Rechtsvorming* (pembentukan hukum); 2. *Rechtsvinding* (penemuan hukum). Beberapa ahli hukum (Barat) lebih menyukai penggunaan istilah pembentukan hukum (*rechtsvorming*) dari pada istilah penemuan hukum (*rechtsvinding*). Untuk hukum Islam istilah penemuan hukum mungkin lebih tepat karena dalam konsepsi ilmu hukum Islam, hukum diyakini tidak dibuat, melainkan ditemukan. Para mujtahid tidak membuat, tetapi hanya menemukan hukum dari sumbernya (wahyu). Hal itu karena dalam Islam, hukum dibuat oleh Tuhan sebagai *al-Syāri'* (pembuat hukum). Manusia hanyalah memahami dan menggali hukum Ilahi tersebut (*mujtahid*). Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazali" dalam M. Amin Abdullah dkk., *Antologi Studi Islam : Teori dan Metodologi* (Yogyakarta : DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga, 2000), hlm. 273-274.

¹⁰ Menurut Noel J. Coulson, usaha formulasi metodologi hukum Islam yang

dilakukan oleh Al-Syāfi'ie adalah suatu pendekatan yang lebih maju dalam pemikiran hukum Islam, karena struktur hukum sebelumnya hanya dibangun di atas dasar-dasar etis perilaku. Al-Syāfi'ie juga dianggap telah mampu mengkompromikan antara teks (wahyu) dengan penggunaan nalar rasio (ra'yu) dalam hukum. Hal ini tampak dalam karyanya *al-Risālah*, kitab usul fikih pertama yang ditulisnya di Kairo Mesir, 5 tahun menjelang wafatnya, pada tahun 820 M. (N.J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 62.

¹¹ Tuduhan ini dilontarkan oleh Ahmad Hasan, karena al-Syāfi'i telah menetapkan syarat-syarat ijtihad yang sangat sulit bagi calon mujtahid. Berbeda dengan Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa tidak seorang pun dapat dituduh menutup pintu ijtihad, walaupun memang harus diakui pernah terjadi masa stagnasi (*jumūd*). Baca dalam Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab*, hlm. xv. Bagi WB. Hallaq, tidak pernah terjadi pintu ijtihad tertutup, hal ini dibuktikan dengan penelitiannya bahwa :1. Akan ada seorang (minimal 1) yang mampu berijtihad selalu dalam setiap zamannya (sepanjang masa); 2. Ijtihad dapat digunakan untuk mengembangkan hukum positif setelah terbentuknya mazhab; 3. Sampai tahun 500 H tidak dikenal sebutan pintu ijtihad tertutup; 4. Kontroversi di kalangan mujtahid saat itu tentang term ijtihad tertutup justru menunjukkan bahwa ijtihad tetap eksis. Baca Qodri Azizy, *Ibid*, 43-44, Abd. Salam Arif, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: Lesfi, 2003), hlm. 26-27. Faktor lahirnya diskursus *insidād bāb al-ijtihād* antara lain:1. *Hubb al-dunyā* di kalangan ulama', 2. Perpecahan politik, dan 3. Perpecahan aliran fikih. Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: Rosda, 2000), hlm. 141.

¹² Asmawi Mahfud, *Pembaharuan Hukum Islam* (Yogyakarta: Teras, 2010), hlm. Vii.

¹³ Yusuf Al-Qaraḍawī, *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm. 5.

¹⁴ N. J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 235.

¹⁵ Perbedaan ini awal mulanya dipengaruhi oleh perbedaan teologi dan politik, antara Khawarij dan Murjiah, dan antara Syi'ah dan Sunni, serta perbedaan pemahaman terhadap teks (wahyu), utamanya saat banyak bermunculan hadis-hadis palsu. Pada masa Umayyah, mazhab Ahl al-Hadis dimotori oleh Sa'id Bin Musayyab dan berkembang di Hijaz dengan klaim bahwa Negeri Haramain adalah warisan rasul dan sahabatnya, sehingga berdalil dengan *al-sunnah*

dan *asar* sahabat sudah lebih cukup dari pada penalaran logis. Sementara mazhab kedua dipelopori oleh Ibrahim an-Nakhai dengan alasan bahwa hukum harus dibangun di atas logika yang menjamin kemaslahatan umat manusia. Mazhab ini banyak berkembang di Irak. Sedangkan pada masa Abbasiyah, telah berkembang empat mazhab; mazhab ahl al-hadis dipelopori oleh Mālik; mazhab kedua didukung oleh Abu Hanīfah; mazhab ketiga adalah sintesa dari kedua mazhab sebelumnya, yang dirintis oleh Asy-Syāfi'ie; mazhab keempat, tidak jauh berbeda dengan mazhab al-Syāfi'ie karena secara metodologis terdapat kesamaan, yaitu mazhab Ahmad bin Hambal (Mazhab Hambali). Lihat Ahmed Akgundus, *Introduction to Islamic Law* (Rotterdam: IUR Press, 2010), hlm. 147-150.

¹⁶ Istilah moderatisme-eklektisisme muncul karena al-Syāfi'ie sebagai katalisator kedua mazhab tersebut. Alasan ini didasarkan pada pengalaman al-Syāfi'ie sendiri dalam mengikuti studi di dua mazhab sebelumnya. Kepiawaiannya dalam mengkolaborasikan kedua tipologi pemikiran ini mampu menciptakan suatu metodologi ijtihad hukum yang dikenal Ilmu Usul Fikih sebagai instrument alternatif untuk meminimalisir keretakan emosional dan intelektual antara kedua madrasah (mazhab) tersebut. Abu-Zayd, *Imam Syafi'ie: Moderatisme, Eklektisisme dan Arabisme*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 8-9.

¹⁷ Hukum islam menurut Wahbah al-Zuhayli sekopnya dibagi menjadi tiga: hukum-hukum yang bersifat teologis (*yaqīniyyah*); hukum-hukum yang bersifat *mujma' alayh* (menjadi konsensus ulama); 3. hukum-hukum yang masih mengandung relativisme (*muhmaliyyah*), Baca Wahbah al-Zuhayli, *Tajdid al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Darl Fikr, 2000), hlm. 192-193.

¹⁸ Al-Qaraḍāwi mengutip pernyataan Ibn al-Qayyim dalam kitabnya *Ighāṣah Lahfān*, bahwa hukum itu terbagi dua: pertama, hukum yang tetap dan tidak pernah berubah, baik oleh waktu, tempat maupun kemampuan mujtahid sendiri, seperti masalah *ta'abbudiyah* dan *ḥudūd*. Kedua, hukum yang dapat berubah karena tuntutan masalah, baik berkenaan dengan waktu, tempat maupun situasi, seperti jenis dan kadar ta'zir. Al-Qaraḍāwi, *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, terj. Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm. 245-247.

¹⁹ Yusuf al-Qaraḍāwi, *al-Ijtihād al-Mu'āṣir bayn al-Indibāt wa al-Infirāt* (Beirut: Maktab al-Islami, 1998), hlm. 30-36.

²⁰ Thufisme: aliran yang dinisbatkan pada at-Thufi yang (diduga) mengklaim masalah adalah *aqwa adillat asy-syar'i*. Realisme: aliran yang tunduk

pada realitas karena alasan pragmatis dan oportunis. Mazhabisme: aliran yang fanatik pada satu mazhab dan apatis pada mazhab lain. Neo-dzahiriyah: faham tekstualisme – skriptualisme.

²¹ *Republika*, 6 Januari 2012, hlm. 9.

²² George Lenczowski, *Timur Tengah di Tengah Kancan Dunia* (Bandung: Sinar Baru, 1993), hlm. 305.

²³ John. L. Esposito, *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 60.

²⁴ John L Esposito, *Islam In Transition* (Oxspord: Tnp., 1982), 76-77.

²⁵ Nasiri, *Praktik Prostitusi Gigolo ala Yusuf Qaradawi* (Surabaya: Khalista, 2010), hlm. 89.

²⁶ Al-Qaraḍāwi, *Madkhal li Dirasah Asy-Syar'iyah Al-Islamiyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005), hlm. 99, 100, 150.

²⁷ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law* (London-Washington: IIIT, 2008), hlm. 6.

²⁸ Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 75, 113.

²⁹ Al-Qaraḍāwi, *al-Fiqh al-Islāmi bayn al-Aṣāl wa al-Tajdīd* (Ttp.: Tnp., 2003), hlm. 25, 29-30.

³⁰ Al-Qaraḍāwi, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah* (Mesir: Dar al-Syuruq 2006), hlm. 27-29.

³¹ *Ibid.*, hlm. 266-267.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Mujiyono. *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Surakarta: MUP, 2003.

Abu-Zayd. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme dan Arabisme*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.

Anwar, Syamsul, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Ghazali" dalam M. Amin Abdullah, dkk. *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga, 2000.

_____. "Argumentum A Fortiori Dalam Metode Penemuan Hukum Islam", dalam *Studi Hukum Islam*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga 2007.

- Akgundus, Ahmed. *Introduction to Islamic Law*. Rotterdam: IUR Press, 2010.
- Arif, Abd. Salam. *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: Lesfi, 2003.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London-Washington: IIIT, 2008.
- Azizy, Qodri. *Reformasi Bermadzhab*. Bandung: Teraju, 2005.
- _____. *Eklektisime Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- George Lenczowski. *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*. Bandung: Sinar Baru, 1993.
- John. L. Esposito. *Islam dan Politik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- _____. *Islam In Transition*. Ttp.: Oxspord: 1982.
- Khan, Musthafa Said. *Aṣar al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā'*. Kairo: Muassasah al-Risalah, 1972.
- Mahfud, Asmawi. *Pembaharuan Hukum Islam*. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Mawardi, Imam. *Fikih Minoritas*. Yogyakarta. LKiS, 2010.
- Mubarok, Jaih. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: Rosda, 2000.
- Nasiri. *Praktik Prostitusi Gigolo ala Yusuf Qaradawi*. Surabaya: Khalista, 2010.
- N. J. Coulson. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad. Jakarta: P3M, 1987.
- Al-Qaraḍawī, Yusuf. *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- _____. *Madkhal al-Dirāsah al-Islāmiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- _____. *Fatāwā Mu'āṣirah*. Beirut: Maktabah Islamiyah, 2000.
- _____. *al-Ijtihād al-Mu'āṣir bayn al-Indibāt wa al-Infirāt*. Beirut: Maktab al-Islami, 1998.
- _____. *Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2005.
- _____. *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*. Mesir: Dar al-Syuruq, 2006.
- Al-Rifā'i, Abdul Hamid. *Syarh al-Waṣīṭ 'alā Matn Waraqāt*. Saudi Arabia: Dar al-Ṣamī', 2006.
- Safi, Louay. *Ancangan Metodologi alternatif*, terj. Imam Khorī. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi. *Dekonstruksi Dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Syahrur, Muhammad. *Hermeneutika Hukum Islam*, terj. Sahiron Syamsuddin Yogyakarta: Elsaq, 2007.
- Al-Zuḥaifī, Wahbah. *Usūl al-Fiqh wa Madāris al-Bahs fih*. Damaskus: Dar al-Maktabi, 2000.
- _____. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fikih*. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.
- _____. *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Harian Republika*, 6 Januari 2012.

