

**REFORMULASI IJTIHAD DALAM PERSPEKTIF
YUSUF AL-QARDHAWI DAN FAZLUR RAHMAN**

SKRIPSI

Oleh:

UMI KULSUM

NIM: 04210074



**JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH
FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
MALANG
2008**

DAFTAR ISI

Cover Dalam.....	ii
Pernyataan Keaslian Skripsi.....	iii
Persetujuan Pembimbing.....	iv
Persetujuan.....	v
Pengesahan.....	vi
Lembar Persembahan.....	vii
Lembar Motto.....	viii
Kata Pengantar.....	ix
Daftar Isi.....	xii
Abstrak.....	xvi
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Tujuan Penelitian.....	8
D. Manfaat Penelitian.....	9
E. Metode Penelitian.....	9
F. Sistematika Pembahasan.....	14
BAB II: KONSEP DAN SEJARAH IJTIHAD	
A. Penelitian Terdahulu.....	17
1. Yusuf al-Qardhawi: Pembaharu Fikih Islam Kontemporer.....	17
2. Tokoh Islam Kontemporer (Syaikh Qardhawi: Guru Umat Pada Zamannya).....	18
3. Pemikiran Fazlur Rahman tentang: Metodologi Pembaharuan Hukum Islam.....	20
4. Islam Dan Tantangan Modernitas (Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman).....	21
B. Pengertian ijtihad.....	22
1. Ijtihad Secara Etimologi.....	22

2. Ijtihad Secara Terminologi	24
3. Macam-macam Ijtihad	26
C. Sejarah Perumusan Ijtihad	27
1. Tahap-tahap Pertumbuhan dan Perkembangan Ijtihad	27
2. Masa Kemandekan Pemikiran.....	28
3. Masa Kebangkitan Kembali (abad 19-sekarang)	20
D. Perdebatan Seputar Ijtihad di Kalangan Mujtahid	33
1. Kontroversi Persoalan Eksistensi Mujtahid	33
2. Kontroversi Persoalan Penutupan Pintu Ijtihad	35

BAB III: BIOGRAFI, SETING SOSIAL, DAN KARYA-KARYA

YUSUF AL-QARDHAWI DAN FAZLUR RAHMAN

A. Biografi dan Latar Belakang Yusuf al-Qardhawi	38
1. Latar Belakang Sosial dan Intelektual	38
2. Karya-karyanya	41
B. Biografi dan Latar Belakang Fazlur Rahman	43
1. Latar Belakang Sosial dan Intelektual	43
2. Karya-karyanya	46
.....	

BAB IV: METODE IJTIHAD YUSUF AL-QARDHAWI

DAN FAZLUR RAHMAN

A. Ijtihad Yusuf Qardhawi	50
1. Metode Ijtihad	50
a. <i>Ijtihad Intiqa'</i>	51
b. <i>Ijtihad Insya'i</i>	55
c. Integrasi antara <i>Intiqa'i</i> dan <i>Insya'i</i>	56
2. Al-Qardhawi Tentang Sumber-sumber Hukum Islam	58

a.	Al-Quran	58
b.	As-Sunnah	58
c.	Kisah-Kisah Sejarah	59
d.	Ilmu-Ilmu Agama dan Ilmu-Ilmu Kemanusiaan.....	59
e.	Realitas dan Keutamaan.....	60
3.	Kualifikasi Ijtihad.....	60
4.	Kode Etik Mujtahid	61
5.	Faktor-faktor Pendorong Pemikiran Yusuf al-Qardhawi	64
6.	Faktor-faktor Yang Mempengaruhi Pemikiran Yusuf al-Qardhawi	66
a.	Aspek Sosial	66
b.	Aspek Politik	68
c.	Aspek Intelektual	69
B.	Ijtihad Fazlur Rahman	72
1.	Metode Ijtihad	72
a.	Metode Kritik Sejarah (<i>The Critical History Method</i>)	72
b.	Metode Penafsiran Sistematis (<i>The Systematic Interpretation Method</i>)	76
c.	Metode Suatu Gerakan Ganda (<i>Double Movement</i>).....	82
2.	Fazlur Rahman Tentang Sumber-sumber Hukum Islam	85
a.	Al-Quran.....	85
b.	Sunnah dan Hadis	86
c.	Ijma'	87
3.	Faktor-faktor Pendorong Pemikiran Fazlur Rahman	88
4.	Faktor-faktor yang Mempengaruhi Pemikiran Fazlur Rahman.....	91
a.	Aspek Sosial	91
b.	Aspek Politik	93
c.	Aspek Intelektual.....	95

C. Komparasi Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman	98
1. Persamaan dan Perbedaan Latar Belakang Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman.....	98
a. Persamaan Latar Belakang Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman.....	98
b. Perbedaan Latar Belakang Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman.....	99
2. Persamaan dan Perbedaan Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman	102
a. Persamaan Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman.....	102
b. Perbedaan Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman.....	104
3. Implementasi Persamaan dan Perbedaan Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman	110
a. Kesaksian Wanita	110
b. Bunga Bank.....	113
c. Distribusi Zakat dan Pajak.....	116
4. Implikasi Persamaan dan Perbedaan Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman	120
a. Implikasi Secara Teoritis	120
b. Implikasi Secara Praktis.....	120
 BABA V: PENUTUP	
A. Kesimpulan	121
B. Saran	123

ABSTRACT

Kulsum, Umi. 04210074. *Reformulasi Ijtihad Dalam Perspektif Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman* (Ijtihad Reformulation in Yusuf al-Qardhawi's and Fazlur Rahman's perspectives). Thesis, Major: Al-Ahwal Al-Syakhshiyah, Syari'ah Faculty, State Islamic University (UIN) of Malang, Supervisor: Sudirman, M.A.

Key words: Ijtihad

Ijtihad reformulation according to Yusuf al-Qardhawi and Fazlur Rahman is an effort to reinterpret Islamic law in modern era as a response to the issue of the closed gate of ijtihad. The problems discussed in this thesis are the factors behind ijtihad reformulation in the views of scholars, their similarities, the differences and the implication of ijtihad reformulation in al-Qardhawi's and Rahman's ideas. As a result, this thesis will be an alternative answer to reveal the problem of ijtihad.

The type of this research is bibliographic research using qualitative-descriptive approach. The data used is secondary data. The method of collecting data is documentation. The analyzing process is to collect required data and analyze them by descriptive-comparative method to locate the similarities and the differences between both scholars.

The result of this study is obvious. There are three main factors influencing al-Qardhawi and Rahman in ijtihad reformulation. In the case of al-Qardhawi, the three important aspects encouraging him in doing ijtihad are, firstly, the fanatic attitude of Egyptians in implementing their religious way of life (madhab). Secondly, in political arena, imperialism and colonialism, influence some aspects, such as political, religious, and Egyptian Islamic culture. Thirdly, the fanatic attitude of Egyptians is not an obstacle for al-Qardhawi in exploring his brilliant ideas.

On the other hand, there are three triggering factors in Rahman's ijtihad. Firstly, there was a controversy between modernist and fundamentalist groups in formulating a new country, Pakistan. Secondly, political influence, there is a debate in constitution establishment of Pakistan. Thirdly, conservative attitude of Pakistan makes Rahman move to Chicago.

In terms of similarities and differences, there is similar background between al-Qardhawi and Rahman, such as their educational and family backgrounds. Conversely, there are some differences between both scholars. They have different approaches towards Islamic law. They also differ in madhab, social life, teachers, and thought reputation. In the area of ijtihad, both thinkers agree to use al-Qur'an and hadis as the main sources of Islamic law, but, they define ijtihad differently. They apply their own methods and procedures of ijtihad. Theoretically, the result of this research will be the following discussion about ijtihad in modern interpretation. Practically, on the other side, this research will be a solution to overcome numerous problems in current situation.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pemikiran hukum Islam sebagai produk pemahaman dari pesan-pesan teks Al-Quran dan Hadis selalu mengalami perkembangan. Hal ini tidak lepas dari kondisi dan tuntunan masyarakat yang sarat dengan dinamika. Dalam kaitan ini pula maka peran ijtihad sebagai upaya untuk menggali dan mengembangkan hukum Islam menjadi sangat penting.

Dalam perjalanan sejarahnya, hukum Islam menjadi suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari instruksi Rasulullah saw. kepada sahabat dalam menghadapi realitas sosiologis umat pada waktu itu. Akan tetapi dalam melakukan ijtihad, mereka tidak mengalami problem metodologis, karena apabila mereka mendapatkan kesulitan dalam menyimpulkan hukum, mereka dapat langsung berkonsultasi kepada Nabi.¹

Peran ijtihad pada masa ini masih sangat terbatas terutama pada masalah-masalah keperdataan. Penyebabnya adalah karena Islam pada masa periode ini

¹Lihat, Josep Schacht, *Pengantar Hukum Islam* (Jogjakarta: Islamika, 2003), 27. Tiga generasi pertama setelah wafat Nabi (632 M) atau dengan kata lain abad I Islam dalam banyak hal adalah periode yang sangat penting dalam hukum Islam, meskipun karena kurangnya bukti-bukti kontemporer merupakan periode yang sangat kabur. Dalam periode ini banyak gambaran hukum Islam yang berbeda terwujud dan masyarakat Islam awal menciptakan institusi-institusi hukum sendiri.

sekalipun dianut oleh masyarakat yang berbeda dalam lingkungan jazirah Arab, tetapi tradisi, corak kehidupan sosial, dan tingkat ekonominya tidak jauh berbeda, sehingga masalah-masalah yang muncul menuntut penyelesaian yuridis, baik secara kualitatif maupun secara kuantitatif, hampir sama. Terkadang masalah-masalah ini menjadi latar belakang turunnya ayat-ayat al-Quran dan hadis. Dalam keadaan seperti ini ijtihad tidak diperlukan.

Namun keadaan demikian berubah setelah Rasulullah wafat. Para sahabat tidak hanya dihadapkan pada masa-masalah baru, tetapi juga krusial terutama polemik tentang siapa yang pantas mengganti Nabi untuk memimpin umat dan kasus-kasus lain yang belum mendapatkan legalitas syara'.² Satu-satunya pilihan bagi para sahabat adalah melakukan ijtihad dengan berpedoman kepada al-Quran, hadis, dan tindakan-tindakan normatif Nabi yang pernah mereka saksikan.³

Dari sisi ini jelas bahwa ijtihad adalah konsep yang fundamental dan sangat aktif dalam pembentukan syari'ah selama abad VIII dan XI M. Begitu syari'ah matang sebagai sistem perundang-undangan dan pengembangan berbagai prinsip dan aturan yang segar dirasakan sudah cukup, maka ruang ijtihad tampak menyempit menuju titik kepunahannya. Fenomena ini dikenal dalam sejarah yurisprudensi Islam sebagai tertutupnya pintu ijtihad.⁴

²Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: UII Press, 2005), 3-4.

³Sunah yang terkenal mendukung ijtihad adalah riwayat percakapan antara Nabi dengan Mu'adz bin Jabal ketika ia ditunjuk menjadi gubernur/hakim ke Yaman. Diriwayatkan, Nabi bertanya kepada Mu'adz tentang sumber yang akan digunakan dalam memerintah provinsi dan memutuskan perkara di sana. Mu'adz menjawab, pertama-tama akan mencari dari al-Qur'an, jika al-Quran tidak memberikan jawaban, maka akan dicari dari Sunah Nabi. Jika tidak ada sunah yang dapat diterapkan, ia akan menggunakan pendapat/keputusan pribadi. (*ajtahidu ra'yi*). Nabi dikabarkan menyetujui urutan-urutan sumber syari'ah itu.

⁴Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 46.

Selaras dengan pendapat di atas, bahwa dalam sejarah fiqh Islam, fungsi ijtihad pernah mengalami kemandegan, karena munculnya institusi ijtihad yang telah dibatasi oleh kelembagaan para mujtahid mutlak, seperti institusi empat Imam Madzhab yang sangat populer itu. Menurut Yusuf al-Qardhawi, bahwasanya institusi ijtihad dipegang oleh tiga kelompok besar, yaitu: Pertama, kelompok yang menolak ijtihad mentah-mentah dengan alasan bahwa produk ulama mujtahid dan ulama salaf telah mampu menjawab setiap tantangan zaman dan masalah-masalah kontemporer. Bahkan ia mewajibkan bertaklid dan bermadzhab serta mengharamkan ijtihad bagi para ulama kontemporer, baik ijtihad secara menyeluruh maupun sebagian saja, dengan alasan bahwa bertaklid kepada salah satu madzhab fiqh hukumnya *wajib diyani* (wajib dari ketaatan beragama).⁵

Kedua, kelompok ini justru menganjurkan ijtihad secara besar-besaran dan menolak taklid. Kelompok ini lebih puritan, namun sikap yang menolak taklid membuat sikap yang gegabah dalam melakukan ijtihad. Dengan kata lain mereka mengharamkan taklid dan mewajibkan ijtihad pada setiap orang, bahkan sampai pada kalangan awam sekalipun.

Sedangkan kelompok ketiga, lebih moderat dengan tetap bersemangat agar fiqh Islam senantiasa aktual dengan zamannya, tetapi tidak melepaskan daratan tempat berpijak ulama pendahulunya (*Salafus Salih*). Sebab apa yang dicapai ulama salaf itu, dalam skala global telah memenuhi tuntunan psikologis dan kebutuhan yurisprudensi pada umumnya. Kelompok ketiga ini memberikan respon terhadap masalah-masalah aktual dengan metode-metode ijtihad yang memadukan antara

⁵Yusuf al-Qardhawi, “*al-Ijtihad al-Mu’ashir baina al-Indlibaath wa al-Infiraathh*”, diterjemahkan Abu Barzani, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan* (Surabaya: Risalah Gusti), v.

ulama mujtahid dengan penelitian modern, bahkan secara komprehensif memberlakukan apa yang disebut sebagai ijthid kolektif (*Ijthid Jama'i*).⁶

Rahman juga berpendapat, bahwa tidak ada yang tahu kapan pintu ijthid itu ditutup dan tepatnya siapa yang menutupnya, meskipun ada orang yang berpendapat bahwa pintu ijthid ditutup oleh para pengarang di kemudian hari. Hal ini berdasarkan *state of affair* (kondisi) pada waktu itu. Oleh karena itu, bisa disimpulkan bahwa sebenarnya secara formal tidak ada yang namanya penutupan berijthid oleh siapapun atau otoritas/sumber tinggi apapun dalam Islam, namun *state of affair* perlahan-lahan tapi pasti berlaku dalam dunia Islam di mana pemikiran seluruhnya, sebagai aturan umum, terhenti.⁷

Maraknya isu tertutupnya pintu ijthid tidak menjadi penghalang umat Islam untuk mendobrak pintu itu dan memunculkan pemikiran-pemikiran alternatif berikutnya. Hal ini tidak lepas dengan adanya perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam pada periode modern, yang telah mengundang sejumlah masalah serius yang berkaitan dengan hukum Islam.⁸ Misalnya upaya pembaharuan Islam yang dilakukan oleh al-Qardhawi dan Rahman. Hal ini merupakan salah satu contoh dalam mereformulasi⁹ fungsi ijthid. Yusuf al-Qardhawi merupakan ulama modern yang masih hidup hingga saat ini. Dalam metode berfikirnya, ia lebih menekankan untuk berijthid dalam menetapkan sebuah hukum. Mengingat telah

⁶Ibid., vi.

⁷Fazlur Rehman, " *Islamic Methodology in History*", diterjemahkan Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijthid* (Bandung: Pustaka, 1995), 149.

⁸Anjar, "Nugroho", [http:// Pemikiran Islam. Wordpress. Com/ 2007/ 20/ Pemik](http://PemikiranIslam.Wordpress.Com/2007/20/Pemik), (diakses pada 18 Desember 2007),1.

⁹Reformulasi berasal dari dua suku kata *re* dan *formulasi*. *Re* artinya kembali. Sedangkan *formulasi* adalah merumuskan kembali. Reformulasi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah upaya al-Qardhawi dan Rahman dalam merumuskan kembali fungsi ijthid di tengah maraknya isu "tertutupnya pintu ijthid" tersebut. Lihat M. Dahlan Y. Al-Barry dan L. Lya Sofyan Yacub, *Kamus Induk Istilah Ilmiah: Seri Intelektual*, (Surabaya: Target Press,), 221.

terjadi perubahan cukup besar dalam corak kehidupan masyarakat setelah lahirnya revolusi industri, perkembangan teknologi, dan hubungan-hubungan material secara intenasional. Dari perubahan yang pesat ini, kemudian al-Qardhawi menganjurkan untuk menfungsikan peran ijtihad secara kontinyu.¹⁰

Para ahli ushul fiqh memberikan banyak definisi yang berbeda-beda tentang ijtihad. Dalam hal ini, nampaknya al-Qardhawi lebih condong pada definisi yang diberikan oleh Imam as-Syaukani yang dijelaskan dalam bukunya "*Irsyad al-Fuhul*", sebagai berikut:

"Mencurahkan kemampuan guna mendapatkan hukum syara' yang bersifat operasional dengan cara istimbath (mengambil kesimpulan hukum)".

Implikasi dari definisi di atas adalah menutup jalan ijtihad atas orang-orang yang tergesa-gesa mengambil hukum dan orang-orang yang lalai membuat hukum dan seenaknya tanpa memeras kemampuan terlebih dahulu untuk meneliti dalilnya, memperdalam pemahamannya, dan mengambil konklusi dari dalil-dalil tersebut serta memperbandingkan dalil-dalil yang bertentangan dengannya.¹¹

Menurut al-Qardhawi, ijtihad tidak hanya terbatas pada ruang lingkup masalah-masalah baru saja, tetapi ia memiliki kepentingan lain yang berkaitan dengan khazanah hukum Islam, yaitu dengan mengadakan peninjauan kembali masalah-masalah yang ada di dalamnya berdasarkan kondisi yang terjadi pada zaman sekarang serta kebutuhan-kebutuhan manusia untuk memilih pendapat yang terkuat

¹⁰Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer, Op. Cit.*, 6.

¹¹Yusuf al-Qardhawi, "*al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah Ma'a Nadharat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Ma'ashir*", diterjemahkan Achmad Syathori, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 2-3.

dan paling cocok dengan merealisasikan tujuan-tujuan syari'at dan kemaslahatan manusia.¹²

Sikapnya dalam memperlakukan fiqh berlanjut sampai masa tua. Oleh sebab itu, tidak heran jika pada saat ia mulai mencapai kematangan dalam dunia fiqh, ia memilih metode fiqihnya dengan semangat moderasi (*wasathiyah*), toleransi (*tasamuh*), lintas madzhab, dan selalu menghendaki kemudahan bagi umat (*taisir*) serta mengakses penggalian hukum secara langsung dari sumbernya yang asli, yaitu al-Quran dan sunnah shahihah. Dengan metode inilah al-Qardhawi menjelajahi dunia fiqh, dari tema-tema yang paling kecil, seperti masalah lalat yang hinggap pada air sampai masalah yang paling besar, seperti bagaimana Islam menata sebuah negara atau dari tema yang paling klasik, seperti masalah thaharah sampai yang paling kontemporer, seperti masalah demokrasi, HAM, peranan wanita dalam masyarakat, dan pluralisme (*ta'addudiyah*).¹³

Fazlur Rahman juga merupakan ulama modern. Ia sebagai pemikir muslim, sarjana muslim kaliber Dunia, dan guru besar University of Chicago. Pemikirannya ditandai dengan cara pikir kritis, analitis, dan sistematis. Di samping itu, ia juga berani dalam mencari solusi masalah umat Islam, baik di bidang pemikiran, politik, maupun hukum Islam.

Menurut Rahman, ijtihad adalah:

"Ijtihad means "the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situations can be subsumed under it by a new solution " (upaya memahami makna suatu teks atau presiden di masa lampau yang mempunyai suatu aturan dan untuk mengubah suatu aturan tersebut dengan memperluas atau

¹²Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, Op, Cit., 13-14.

¹³Cecep Taufikurrohman <http://web-iskandar.tripod.com/qardhawi.htm> (diakses pada jumat 07 Maret 2008), 4.

membatasi ataupun memodifikasinya dengan cara-cara sedemikian rupa, hingga suatu situasi baru dapat dicakup di dalamnya dengan suatu solusi baru).

Implikasi metodologi yang terdapat dalam definisi di atas adalah bahwa teks atau presiden (al-Quran dan sunnah) dapat dipahami untuk digeneralisasikan sebagai prinsip-prinsip dan prinsip-prinsip tersebut, kemudian dijadikan aturan baru. Dalam artian, kerja ijtihad adalah meliputi: pemahaman teks dalam keutuhan konteksnya di masa lampau, pemahaman situasi baru yang sedang terjadi sekarang, dan pengubahan aturan-aturan hukum yang terkandung di dalam teks tersebut.¹⁴

Ijtihad adalah salah satu alternatif yang dipilih oleh Rahman dalam upaya pembaharuan hukum Islam. Dalam sejumlah karya penelitiannya, Rahman menekankan aspek metodologi pemikiran Islam di mana hukum merupakan aspek yang dominan dalam pemikirannya. Ide dan pemikiran Rahman terkait dengan metodologi hukum Islam terdapat dalam beberapa bukunya, seperti *Islamic Methodology in History, Islam, Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, dan *Major Themes of the Qur'an*.¹⁵ Misalnya dengan metode historis untuk mempermudah dan mengembangkan ijtihad, dalam mempertahankan serta mensistematisasikan sebuah bangunan teoritis suatu pemikiran yang di dalam kategori sosial sering kali dibedakan dengan istilah normatif.¹⁶

Rahman mendobrak doktrin “tertutupnya pintu ijtihad” dengan beberapa langkah: Pertama, menegaskan bahwa ijtihad bukanlah hak *privilege* (istimewa) atau eksklusif golongan tertentu dalam masyarakat muslim; Kedua, menolak kualifikasi

¹⁴Fazlur Rahman, “*Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*,” diterjemahkan Ahsin Mohammad, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1985), 9.

¹⁵Ghufron A. Mas’adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang: Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), 6.

¹⁶Fazlur Rahman, “*Islam dan Modernitas*,” *Loc. Cit.*

ganjil mengenai ilmu gaib misterius sebagai syarat ijihad; dan Ketiga, memperluas cakupan ranah ijihad klasik. Hasilnya adalah satu kesimpulan Rahman, ijihad baik secara teoritis maupun secara praktis senantiasa terbuka dan tidak pernah tertutup.¹⁷

Dengan adanya kontroversi di masyarakat terkait dengan isu-isu tertutupnya pintu ijihad, maka peneliti tertarik untuk menggali aspek-aspek fundamental dan mekanisme reformulasi ijihad versi Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman. Dengan penelitian ini, diharapkan kontroversi tersebut dapat disikapi secara objektif dan proporsional.

B. Rumusan Masalah

1. Apa yang melatarbelakangi Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman dalam mereformulasi ijihad?
2. Apa persamaan dan perbedaan ijihad versi Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman?
3. Mengapa terjadi persamaan dan perbedaan tersebut?

C. Tujuan Penelitian

Dengan rumusan masalah di atas, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui alasan-alasan fundamental serta metodologi reformulasi ijihad versi Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman. Dengan demikian, akan terlihat persamaan, perbedaan, dan implikasi antara keduanya. Selain itu, penelitian ini akan menjadi

¹⁷<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&mode=print&id=314>. (diakses pada jumat 07 Maret 2008).

salah satu alternatif jawaban di tengah maraknya isu tertutupnya pintu ijtihad tersebut.

D. Manfaat Penelitian

Dengan adanya tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini, maka penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dan kegunaan antara lain:

1. Secara teoritis

Secara teoritis hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan untuk menambah khazanah ilmu pengetahuan tentang metode ijtihad kontemporer, khususnya pemikiran Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman dalam mereformulasi ijtihad.

2. Secara praktis

Secara praktis hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan sebagai bahan referensi bagi civitas akademisi, masyarakat umum, dan peneliti lainnya dalam menggali suatu fenomena-fenomena sosial, sehingga lebih mampu mengaktualisasikan fenomena tersebut dalam karya yang lebih baik di masa yang akan datang.

E. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan

Sesuai dengan objek kajian penelitian ini, maka jenis penelitian yang peneliti gunakan adalah penelitian kepustakaan/*Bibliographic Research* dengan pendekatan deskriptif kualitatif yang datanya berupa teori, konsep, dan ide.

Pendekatan deskriptif kualitatif, bertujuan mengungkapkan atau mendeskripsikan data atau teori yang telah diperoleh.¹⁸

Sedangkan teori yang dipilih dalam penelitian ini adalah teori-teori ijthad kontemporer, khususnya teori ijthad versi Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman.

2. Metode Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data, peneliti menggunakan metode dokumentasi, yaitu dengan melakukan pencarian data dari sumbernya berupa dokumen, fakta dan catatan.¹⁹ Metode pengumpulan data dalam studi kepustakaan atau dokumentasi dilakukan dengan pencatatan berkas-berkas atau dokumen-dokumen yang ada hubungannya dengan materi yang dibahas.²⁰ Suharsimi Arikunto menjelaskan metode dokumentasi adalah mencari data mengenai hal-hal atau variabel-variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, prasasti, dan notulen rapat.²¹

Terkait dengan metode dokumentasi ini, maka peneliti mencoba untuk mengumpulkan sumber-sumber referensi yang berhubungan dengan judul yang diangkat yaitu “ijthad”, khususnya karya-karya Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman yang membahas tentang ijthad tersebut, misalnya karya Yusuf al-Qardhawi, yaitu *Ijthad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan, Ijthad Dalam Syari'at Islam, Fatwa-fatwa Kontemporer, Fiqh Prioritas, dan Memahami Khazanah Klasik, Madzhab, dan Ikhtilaf*. Sedangkan karya Fazlur Rahman, yaitu *Islamic Methodology in History* (Metodologi Sejarah Islam), *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (Islam dan Modernitas:

¹⁸Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006), 4.

¹⁹Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Psikologi UGM, 1986), 36.

²⁰Soerjono Sukanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2005), 66.

²¹Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, (Jakarta: PT. Remaja Rosdakarya, 1987), 231.

Tentang Tranformasi Intelektual), *Islam*, dan *Major Themes of the Qur'an* (Tema Pokok Al-Quran).

3. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data sekunder,²² karena akan mengkaji literatur / kepustakaan, yang meliputi:

- a. Bahan primer adalah bahan yang mengikat dan utama,²³ seperti teori hukum Islam yang meliputi pendapat para madzhab tentang teori ijtihad, khususnya teori ijtihad versi Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman. Karya al-Qardhawi: misalnya *Ijtihad Kontemporer*, *Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam*, dan *Fatwa-fatwa Kontemporer*. Sedangkan karya Rahman: misalnya *Islamic Methodology in History, Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, dan *Major Themes of the Qur'an*.
- b. Bahan sekunder adalah bahan memberikan penjelasan mengenai bahan primer, seperti hasil penelitian terdahulu dan hasil karya dari kalangan pemikir hukum Islam.

Ada beberapa buku yang dipilih peneliti sebagai bahan sekunder. Bahan sekunder pemikiran al-Qardhawi, misalnya jurnal Yusuf al-Qardhawi: *Pembaharu Fikih Islam Kontemporer* yang ditulis oleh Sudirman dan Tokoh Islam Kontemporer (Syaikh Qardhawi: Guru Umat Pada Zamannya) yang ditulis oleh Cecep Taufikurrohman. Sedangkan bahan sekunder pemikiran Rahman, yaitu *Pemikiran Fazlur Rahman tentang: Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* yang ditulis oleh Ghufran A. Mas'adi dan *Islam dan Tantangan Modernitas*:

²²Data sekunder adalah data yang diperoleh dari orang kedua. Lihat. Soerjono Sukanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), 29.

²³Ibid., 5.

Studi atas pemikiran Hukum Islam Fazlur Rahman yang ditulis oleh Taufik Adnan Amal.

- c. Bahan tertier adalah bahan yang memberikan petunjuk maupun penjelasan terhadap bahan primer dan bahan sekunder, seperti ensiklopedi dan kamus.²⁴

Untuk melengkapi dalam pengumpulan di atas, maka peneliti mencantumkan bahan tertier, misalnya ensiklopedi hukum Islam, dan kamus hukum Islam.

4. Pengolahan dan Analisis Data

Pengolahan dan analisis data adalah upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, pengorganisasian data, memilah-milahnya menjadi satuan yang dapat dikelola, mensintesiskannya, mencari dan menemukan pola, menemukan apa yang penting dan apa yang dipelajari, dan memutuskan apa yang dapat diceritakan kepada orang lain. Pengolahan dan analisis data atau informasi dilakukan untuk menemukan makna setiap data atau informasi, hubungannya antara satu dengan yang lain dan memberikan tafsiran yang dapat diterima secara akal sehat (*common sense*) dalam konteks masalahnya secara keseluruhan, untuk itu data atau informasi tersebut dihubung-hubungkan dan dibanding-bandingkan satu dengan yang lain.²⁵

Pengolahan dan analisis data dalam penelitian ini, yaitu ada lima tahap, sebagaimana berikut:

- a. Edit (*Editing*)

Untuk mengetahui sejauh mana data-data yang telah diperoleh baik yang bersumber dari hasil observasi, wawancara atau dokumentasi, sudah cukup baik dan

²⁴Ibid., 12-13.

²⁵Hadari Nawawi dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1994), 190.

dapat segera disiapkan untuk keperluan proses berikutnya, maka pada bagian ini peneliti merasa perlu untuk menelitinya kembali terutama dari kelengkapan data, kejelasan makna kesesuaian serta relevansinya dengan rumusan masalah dan data yang lainnya.²⁶ Maka secara global data-data yang diteliti kembali adalah teori ijtihad versi Yusuf al-Qardhawi dan teori ijtihad versi Fazlur Rahman.

b. Klasifikasi (*Classifying*)

Proses selanjutnya adalah klasifikasi (pengelompokan), di mana data hasil dokumentasi diklasifikasi berdasarkan kategori tertentu,²⁷ yaitu berdasarkan, pertama, sejarah hidup Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman yang meliputi: sosial-budaya, politik, akademik, dan karya-karyanya, kedua, metode ijtihad yang digunakan.

c. Verifikasi (*Verifying*)

Sebagai langkah lanjutan peneliti memeriksa kembali data yang diperoleh,²⁸ misalnya dengan kecukupan referensi, triangulasi (pemeriksaan melalui sumber yang lain), dan teman sejawat. Contoh: buku Yusuf al-Qardhawi ijtihad kontemporer, kode etik dan berbagai penyimpangan, peneliti mengecek dengan buku Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer yang ditulis oleh Amir Mua'llim, dan Yusdani. Dan buku Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual, peneliti mengecek dengan buku Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas pemikiran Hukum Islam Fazlur Rahman, yang ditulis oleh Taufik Adnan Amal, agar validitas bisa terjamin. Selain itu, juga untuk mempermudah peneliti dalam menganalisa data.²⁹

²⁶Bambang Sunggono, *Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 125.

²⁷Lexy J. Moleong, *Op, Cit.* 104-105.

²⁸Nana Sudjana dan Ahwal Kusuma, *Proposal Penelitian: di Perguruan Tinggi*, (Bandung: Sinar Baru Aldasindo, 2000), 84-85.

²⁹Lexy J. Moleong, *Op, Cit.* 330.

d. Analisis (*Analyzing*)

Sedangkan metode analisa yang peneliti gunakan adalah deskriptif komparatif adalah mengumpulkan, memilah-milah, mengklasifikasikan, mensintesis, dan membuat ikhtisar.³⁰ Maka dari itu dalam menganalisis peneliti mengkaitkan, dan menggambarkan secara jelas tentang teori ijthad versi Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman, persamaan, perbedaan, dan alasan terjadinya persamaan dan perbedaan tersebut.

e. Konklusi (*Concluding*)

Langkah terakhir adalah konklusi atau penarikan kesimpulan, yakni dengan cara menganalisa data secara komprehensif serta menghubungkan makna data yang ada dalam kaitannya dengan masalah penelitian.³¹ Langkah terakhir ini harus dilakukan secara cermat dengan mengecek kembali data-data yang telah diperoleh, khususnya tentang teori ijthad versi Yusuf al-Qardhawi dan ijthad versi Fazlur Rahman, sehingga penelitian ini dapat dipertanggungjawabkan akan kebenarannya.

F. Sistematika Pembahasan

Dalam penelitian ini disusun sebuah sistematika penulisan, agar dengan mudah diperoleh gambaran yang jelas dan menyeluruh, maka secara global akan dipaparkan sebagai berikut: bab I mengemukakan pendahuluan yang di dalamnya memuat latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, dan metode penelitian, guna mengantarkan peneliti pada bab selanjutnya.

³⁰Ibid., 248.

³¹Ibid., 89.

Pada bab II, merupakan kajian teori yang memuat penelitian terdahulu dan tiga kajian pustaka, yang meliputi: pertama, pengertian ijihad yang terdiri dari ijihad secara etimologi dan ijihad secara terminologi. Kedua, sejarah perumusan ijihad yang mencakup: tahap-tahap pertumbuhan dan perkembangan ijihad, masa kemandekan pemikiran, dan masa kebangkitan kembali. Sedangkan yang ketiga dibahas tentang perdebatan seputar ijihad di kalangan mujtahid yang mencakup: kontroversi persoalan eksistensi mujtahid dan kontroversi persoalan penutupan pintu ijihad, bab ini merupakan gambaran secara global seputar ijihad.

Untuk bab III memaparkan tentang biografi, seting sosial, dan karya-karya Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman yang meliputi: pertama, biografi, latar belakang dan Intelektual Yusuf al-Qardhawi dan kedua, biografi, latar belakang, dan intelektual Fazlur Rahman. Hal ini diletakkan dalam bab ini, agar dapat dijadikan bekal bagi peneliti untuk mengetahui alasan-alasan yang mendasari Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman dalam mereformulasi ijihad, sehingga memunculkan teori dan keilmuan baru.

Selain itu pada bab IV, ini memuat tentang metode ijihad versi Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman yang meliputi: pertama, metode ijihad, sumber hukum, kualifikasi ijihad, kode etik mujtahid, faktor-faktor yang mendorong, dan faktor-faktor yang mempengaruhi ijihad al-Qardhawi. Kedua, metode ijihad, sumber hukum, faktor-faktor yang mendorong dan faktor-faktor yang mempengaruhi ijihad Rahman. Sedangkan yang ketiga, dibahas tentang komparasi ijihad al-Qardhawi dan Rahman yang meliputi: pertama, persamaan dan perbedaan latar belakang keduanya. Kedua, persamaan dan perbedaan metode ijihad keduanya. Sedangkan yang ketiga membahas tentang implementasi persamaan dan perbedaan

ijtihad al-Qardhawi dan Rahman serta implikasi antara persamaan dan perbedaan tersebut, sehingga dapat diketahui bentuk-bentuk metode ijtihad tersebut dan relevansinya pada era modern ini.

Bab V, merupakan bab terakhir yang berisi tentang penutup yang meliputi: kesimpulan dan saran-saran dari hasil penelitian yang diambil mulai dari judul hingga proses pengambilan kesimpulan dan saran-saran bagi berbagai pihak yang bersangkutan dalam penelitian.





BAB II

KONSEP DAN SEJARAH IJTIHAD

A. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu diperlukan untuk menegaskan, melihat kelebihan, dan kelemahan berbagai teori yang digunakan penulis lain dalam pengkajian permasalahan yang sama. Penelitian terdahulu perlu disebutkan dalam penelitian untuk menegaskan dan mempermudah pembaca melihat dan menilai perbedaan teori yang digunakan peneliti dengan peneliti yang lain dalam melakukan pengkajian permasalahan yang sama.³²

Masalah ijtihad, sebelumnya sudah diteliti oleh peneliti lain, yaitu Sudirman, Cecep Taufikurrohman, Ghufroon A. Mas'adi, dan Taufik Adnan Amal dengan hasil penelitian sebagai berikut:

1. Yusuf al-Qardhawi: Pembaharu Fikih Islam Kontemporer

Sudirman, fokus penelitian ini pada persoalan ijtihad Yusuf al-Qardhawi dengan judul "Yusuf al-Qardhawi: Pembaharu Fikih Islam Kontemporer." Dalam

³²Tim Penyusun, *Buku Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*, (Malang: Fakltas Syari'ah UIN, 2005), 13.

jurnal ini penulis memaparkan peran Yusuf al-Qardhawi sebagai pembaharu fikih Islam kontemporer. Artikel tersebut diawali dengan riwayat hidup, kemudian karir dan karya-karyanya yang telah dicapai serta metode ijtihadnya.³³

Ia juga menguraikan bagaimana kriteria mujtahid kontemporer dan hal-hal yang boleh dilakukan ijtihad versi Yusuf al-Qardhawi, misalnya, maksimalisasi kemampuan, tiada ijtihad dalam nash qat'i, dzanni bukan qat'i atau relasi antara fiqh dan hadis.³⁴ Di samping itu, penulis juga memaparkan bahwa terdapat beberapa faktor penyimpangan ijtihad modern, yaitu mengabaikan nash, salah memahami nash, kontra terhadap ijma', salah dalam menggunakan qiyas, mengabaikan realitas zaman serta mengutamakan kepentingan umum.³⁵

2. Tokoh Islam Kontemporer (Syaiikh Qardhawi: Guru Umat Pada Zamannya)

Cecep Taufikurrohmah dalam artikel ini memaparkan tentang kontribusi al-Qardhawi terhadap khazanah Islam. Menurut Taufik, dari sekitar tujuh puluh enam tahun perjalanan hidup Syaikh al-Qardhawi (sampai tahun 2002), minimal ada dua hal yang menjadi *main stream* aktivitas hidupnya. Pertama adalah aktivitasnya sebagai seorang intelektual dalam bidang fiqh (*faqih*) dan kedua adalah aktivitasnya yang sangat signifikan dalam *shahwah* dan *harakah Islamiyah*.³⁶ Selain itu, al-Qardhawi berusaha membangun fiqh baru antara lain adalah: Pertama, keseimbangan (*fiqh al-Muwazannah*) adalah metode yang dilakukan dalam mengambil keputusan

³³Sudirman, "Yusuf al-Qardhawi: Pembaharu Fikih Islam Kontemporer," *El-Qisth Syari'ah*, (September, 2005), 43-48.

³⁴Ibid, 49-52.

³⁵Ibid, 53-56.

³⁶Cecep Taufikurrohmah., *Op. Cit.*, 2.

hukum pada saat terjadinya pertentangan dilematis antara *maslahat* dan *mafsadat* atau antara kebaikan dan keburukan, karena menurutnya, di zaman kita sekarang ini sudah sangat sulit mencari sesuatu yang halal seratus persen atau yang haram seratus persen.

Kedua, fiqh realitas (*Fiqh Waqi'i*) adalah metode yang digunakan untuk memahami realitas dan persoalan-persoalan yang muncul di hadapan kita, sehingga kita dapat menerapkan hukum sesuai dengan tuntutan zaman. Ketiga, fiqh prioritas (*fiqh al-Aulawiyat*) adalah metode untuk menyusun sebuah sistem dalam menilai sebuah pekerjaan, mana yang seharusnya didahulukan atau diakhirkan. Keempat, *fiqh al-Maqashid al-Syari'ah*, yaitu sebuah fiqh yang dibangun atas dasar tujuan ditetapkannya sebuah hukum. Pada teknisnya, metode ini ditujukan bagaimana memahami nash-nash syar'i yang *juz'i* dalam konteks *maqashid al-Syari'ah* dan mengikatkan sebuah hukum dengan tujuan utama ditetapkannya hukum tersebut, yaitu melindungi kemaslahatan bagi seluruh manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Sedangkan kelima, adalah fiqh perubahan (*fiqh al-Tagyir*), yaitu metode untuk melakukan perubahan terhadap tatanan masyarakat yang tidak Islami dan mendorong masyarakat untuk melakukan perubahan tersebut.³⁷ Dalam artikelnya, penulis juga menambahkan mekanisme ijtihad yang ditawarkan oleh al-Qardhawi yang meliputi: Syarat-syarat ijtihad dan kode etik yang berkaitan dengan objek ijtihad serta pro-kontra seputar pemikiran al-Qardhawi tersebut.³⁸

³⁷Ibid., 5.

³⁸Ibid., 6.

3. Pemikiran Fazlur Rahman tentang: Metodologi Pembaharuan Hukum Islam

Ghufron A. Mas'adi, fokus penelitian ini pada persoalan metodologi pembaharuan hukum Islam Fazlur Rahman. Dalam hal ini, penulis memaparkan penelitiannya dari konsep metodologi Rahman dengan kesimpulan, bahwa tidak ada otoritas hukum yang bersifat mutlak dan abadi melainkan prinsip moral-sosial Islam, tidak teks al-Quran, hadis, dan tidak pula *ijma'*. Karena ketiga konsep tersebut mengandung unsur situasional dan kondisional tertentu. Metodologi yang dimaksud di sini, kemudian dijabarkan secara operasional dalam rumusan metodis yang terdiri dari dua gerakan: pertama adalah gerakan merumuskan prinsip-prinsip umum al-Quran dan kedua adalah gerakan penerapan prinsip umum tersebut dalam situasi kongkret aktual saat ini.

Menurut penulis, rumusan metodik Rahman yang pada dasarnya berisi upaya merumuskan *illat* hukum dan upaya menetapkan ada atau tidak adanya kesamaan *illat* hukum dalam suatu peristiwa tertentu telah dikembangkan oleh para pendahulu dari kalangan pemikir klasik. Karena itu, pemikiran Rahman bukanlah hal yang semata-mata baru, namun dalam masalah ini Rahman justru berusaha mengembangkan konsep-konsep klasik, khususnya konsep al-Amidi dan al-Syatibi tentang *illat* hukum dan *maqasid al-tasyri'* dalam satu kesatuan dan totalitasnya menjadi prinsip-prinsip umum.³⁹

³⁹Ghufron A. Mas'adi, *Op., C it.*, 168-169.

4. Islam Dan Tantangan Modernitas (Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman)

Taufik Adnan Amal, dalam penelitian ini mengkaji tentang perkembangan pemikiran Fazlur Rahman dalam memberi definisi "Islam" di tengah-tengah era modern. *Pakistan dan Pengalaman Ideologis Rahman*, merupakan langkah awal yang melatar belakangi penelitian ini yang mana pada 14 Agustus 1947 Pakistan muncul ke permukaan bumi setelah melepaskan dari India. Negara baru ini merupakan sebuah Negara demokrasi dengan konsep kedaulatan rakyat sebagai basisnya.⁴⁰

Jenis penelitian ini merupakan penelitian pustaka yang bersifat deskriptif dan analitis, yakni analitis dalam pengertian historis. Data tentang Fazlur Rahman ditelusuri dalam karya-karya intelektualnya, kemudian dipaparkan tentang potret kehidupannya dan awal mula terjadinya kontroversi di Pakistan terkait dengan pola pikir Rahman yang liberal dan cukup berani dalam mengeluarkan statemen-statemen yang bertentangan dengan paradigma di negeri kelahirannya tersebut, sehingga mengakibatkan Rahman hijrah ke Chicago.⁴¹ Dalam bahasan berikutnya, penulis juga memaparkan sumber-sumber hukum Islam dan metodologi yang digunakan oleh Fazlur Rahman dalam bangunan berpikirnya.

Metodologi Rahman yang dimaksud oleh penulis adalah upaya perumusan metodologi tafsir yang sistimatis dan komprehensif, kemudian metode ini dijadikan sebagai ciri pembeda antra neo-modernismenya dengan gerakan-gerakan pembaharu lainnya. Rahman mengemukakan tentang transformasi Islam secara intelektual ke

⁴⁰Taufik Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas (Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman)* (Bandung: Mizan, 1989), 46-57.

⁴¹Ibid., 79-104.

dalam situasi konkret dewasa ini. Menurut Rahman, Islam harus menjelma menjadi kekuatan yang kreatif dan vital yang bisa memainkan peran kembali. Dengan hal ini, tampaklah bahwa gagasan-gagasan neo-modernisme Rahman muncul ke permukaan lantaran dorongan keagamaan. Dengan hal ini, penulis bersimpulan bahwa dalam sistem pemikiran Rahman, Islam sebagaimana tercermin dalam "al-Quran dan sunnah" merupakan alternatif satu-satunya yang memungkinkan bagi kaum muslim dewasa ini.⁴²

Dari penelitian yang dijelaskan sebelumnya, maka dalam penelitian ini peneliti mengambil fokus penelitian yang berbeda. Dalam penelitian sebelumnya telah membahas Yusuf Qardhawi: pembaharu fikih Islam kontemporer, Tokoh Islam Kontemporer (Syaikh Qardhawi: Guru Umat Pada Zamannya), Pemikiran Fazlur Rahman tentang: Metodologi Pembaharuan Hukum Islam, dan Tantangan Modernitas (Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman). Maka dalam penelitian ini, peneliti menitikberatkan pada Reformulasi Ijtihad Perspektif Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman, yang merupakan konparasi kedua tokoh tersebut.

B. Pengertian Ijtihad

1. Ijtihad Secara Etimologi

Menurut bahasa, kata "*ijtihad*" yang mengikuti wazan "*ifti'al*", asal mula dari kata "*jahd*", yang berarti "*taqah*" (kemampuan atau kekuatan). Dengan mengacu kepada hadis Muaz (*ajtahidu ra'yi*), maka kalimat "*ijtahada ra'yal-ijtihad*" mempunyai arti mencurahkan kemampuan untuk mengambil hukum dari suatu

⁴²Ibid., 231-232.

dalil.⁴³ Dalam pengertian seperti inilah, kata ijtihad dan yang selaras dengannya dipakai dalam hadis Nabi, yang di antaranya adalah:

“Dari Ibnu Abbas berkata, Rasulullah saw. bersabda: “Dan pada waktu sujud, bersungguh-sungguhlah kalian dalam berdo’a , karena dengan demikian do’a kalian layak untuk dikabulkan”. (H. R. Muslim)⁴⁴

“Dari Aisyah berkata: bahwa Rasulullah saw. bersungguh-sungguh pada sepuluh hari terakhir (bulan Ramadhan), tidak sebagaimana biasanya pada hari-hari lainnya”. (H.R. Tirmizi).⁴⁵

Sedangkan menurut al-Ghazali adalah ijtihad hanya dapat dipakai dalam konteks perbuatan yang di dalamnya mengandung kesulitan dan hal yang berat. Karena itu dapat dibenarkan bila dikatakan *“ijtihad fi haml hajar al-raha”* (seseorang berusaha keras untuk membawa batu penggiling), namun tidak bisa dibenarkan bila dikatakan *“ijtihad fi haml khardalah”* (seseorang berusaha keras membawa biji-bijian).

Senada dengan pendapat al-Ghazali, bahwa kata ijtihad hanya dapat dihubungkan dengan sesuatu yang berat, sehingga dikatakan *“istafragha wus’ahu fi haml al-Saqi”* (seseorang berdaya upaya untuk membawa sesuatu yang berat), dan tidak benar bila dikatakan, *“istafragha wus’ahu fi haml al-nawah”* (seseorang berdaya upaya untuk membawa biji-bijian).⁴⁶

⁴³A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif), 218.

⁴⁴Abi Alhusayn Muslim bi al-Hajjaj al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, (Bairut: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1992), 348.

⁴⁵Ibid., 832.

⁴⁶Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2000), 176-177.

2. Ijtihad Secara Terminologi

Pengertian ijtihad secara terminologi adalah sebagai berikut:

“Aktivitas untuk memperoleh pengetahuan (istinbat) hukum syara’ dari dalil terperinci dalam syari’at”.

Secara teknis ijtihad merupakan penalaran hukum secara independen untuk memberikan jawaban atas sebuah masalah ketika al-Quran dan as-Sunnah diam tidak memberikan jawaban, seperti yang telah diuraikan. Konsep *ijma’* muncul sebagai hasil upaya percobaan ijtihad. Dengan kata lain ijtihad adalah pengerahan segala kesanggupan seorang faqih untuk memperoleh pengetahuan tentang suatu hukum melalui dalil syara’.⁴⁷

Dalam istilah ini ijtihad lebih banyak dikenal dan digunakan, bahkan para *fuqaha* yang menegaskan bahwa ijtihad itu bisa dilakukan di bidang fiqh. Pendapat fuqaha dan ulama ushul tersebut diperkuat oleh al-Taftani dan al-Ruwahi. Kedua ulama tersebut mengatakan bahwa ijtihad tidak dilakukan dalam masalah *qat’iyah* dan masalah *ushul al-din* yang wajib dipegang secara mantap. Selain itu, mayoritas ulama *ushul fiqh* tidak memasukkan masalah aqidah pada lapangan ijtihad, bahkan mereka melarang untuk berijtihad pada masalah tersebut. Mereka juga beranggapan bahwa orang yang keliru dan salah dalam ijtihad pada masalah aqidah dipandang kafir atau fasik.⁴⁸

Menurut Harun Nasution, arti ijtihad seperti yang dikemukakan di atas adalah ijtihad dalam arti sempit. Sedangkan dalam arti luas menurutnya, ijtihad juga berlaku pada bidang selain hukum Islam, misalnya Ibnu Taimiyah yang menjelaskan bahwa

⁴⁷Abdullah Ahmed An-Na’im, *Op. Cit.*, 45.

⁴⁸Rahmat Syafi’i *Op. Cit.*, 99.

ijtihad juga digunakan dalam lapangan tasawuf, ia mengatakan “sebenarnya kaum sufi adalah mujtahid-mujtahid dalam masalah kepatuhan, sebagaimana mujtahid-mujtahid lain”, dan sebenarnya kaum sufi di Basrah dalam masalah ibadah dan hal ihwal ini adalah mujtahid-mujtahid, seperti halnya dengan tantangan mereka di Kufah yang juga mujtahid-mujtahid dalam masalah hukum, politik, aqidah tasawuf, falsafat, dan tata negara.⁴⁹

Lebih dari itu, menurut Abdullah Ahmed An-Na'im, penggunaan ijtihad dalam pengertian umum relevan dengan interpretasi al-Quran dan sunnah. Ketika suatu prinsip atau aturan syari'ah didasarkan pada makna umum atau implikasi yang luas dari suatu teks al-Quran dan sunnah berbeda dengan aturan langsung dari teks yang jelas dan terinci, maka teks dan prinsip syari'ah itu harus dihubungkan melalui penalaran hukum.⁵⁰

Berkenaan dengan pembatasan pengertian dan cakupan ijtihad, terjadi pengkajian tentang kawasan ijtihad (*majal al-ijtihad*), syarat mujtahid, dan peringkat (*thabaqat*) mujtahid dengan beragam pandangan. Namun demikian, jarang bahkan langka pengkajian tentang jenjang ijtihad berkenaan dengan cakupan dan berbagai dimensi hukum Islam, posisi mujtahid dalam struktur masyarakat, strategi dan tahapan ijtihad serta daya ikat dan daya atur produk ijtihad bagi masyarakat.⁵¹

Pengkajian pada dataran dewasa ini sangat diperlukan, oleh karena muncul berbagai ijtihad kolektif, baik yang dilakukan oleh dan dalam lingkungan suatu *jam'iyah* maupun yang “diharapkan” berlaku bagi seluruh atau sebagian umat

⁴⁹Amir Mua'llim dan Yusdani, *Op, Cit.* 12.

⁵⁰Perbedaan-perbedaan dalam ijtihad para ahli hukum dalam penafsiran al-Quran dan sunnah sejak masa palind awal, menyebabkan perbedaan dalam kesimpulan mereka tentang apakah teks yang ada relevan dan berarti dalam hubungannya dengan suatu fakta.

⁵¹Cik Hsan Bistri, *Pilar-pilar Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 175.

dalam suatu masyarakat bangsa. Kebutuhan terakhir muncul oleh karena di satu pihak pluralitas suatu masyarakat semakin mengikat, namun di pihak lain, hubungan antarmanusia mengalami globalisasi, sehingga persamaan kepentingan dan aspirasi semakin besar.

3. Macam-macam Ijtihad

Ulama memiliki perbedaan pendapat mengenai macam-macam ijtihad, pertama, Imam Syafi'i menyamakan *ijtihad* dengan *qiyas*, sementara ulama yang lain, seperti Dawalibi, ia memiliki pandangan yang lebih luas tentang *ijtihad*. Menurutnya *ijtihad* itu mencakup *ra'yu*, *qiyas*, dan *akal*. Oleh karena itu, Dr. Dawabi membagi ijtihad menjadi tiga bagian. Hal ini mengacu pada pendapat asy-Syatihibi dalam kitab *al-Muwafaqat*, sebagai berikut:

- a. *Ijtihad Al-Bathani*, yaitu *ijtihad* untuk menjelaskan hukum-hukum *syara'* dari *nash*.
- b. *Ijtihad Al-Qiyasi*, yaitu *ijtihad* tentang permasalahan yang tidak terdapat dalam al-Quran dan As-Sunnah dengan menggunakan metode *qiyas*.
- c. *Ijtihad Al-Istishlah*, yaitu ijtihad tentang permasalahan yang tidak terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah dengan menggunakan *istishlah*.

Sedangkan menurut Muhammad Taqiyu al-Hakim, *ijtihad* hanya di bagi dua macam:

- a. *Ijtihad al-Aqli*, yaitu ijtihad yang hujjahnya didasarkan pada akal, tidak menggunakan dalil *syara'*. Artinya seorang Mujtahid dibebaskan untuk berpikir dengan mengikuti dalil kaidah-kaidah yang pasti. Misalnya menjaga kemandharatan, hukuman itu jelek bila tidak disertai penjelasan.

- b. *Ijtihad syar'i*, yaitu ijtihad yang didasarkan pada syara', termasuk dalam pembagian ini adalah *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istishlah*, *'uruf*, dan *istishhab*.⁵²

C. Sejarah Perumusan Ijtihad

1. Tahap-tahap Pertumbuhan dan Perkembangan Ijtihad

Secara historis, ijtihad pada dasarnya telah tumbuh sejak masa-masa awal Islam, yakni pada masa Nabi Muhammad saw. dan kemudian berkembang pada masa-masa shahabat dan tabi'in serta masa-masa generasi selanjutnya hingga kini dan mendatang dengan mengalami pasang surut dan karakteristiknya masing-masing.⁵³ Bukti-bukti bahwa ijtihad itu telah ada sejak zaman Rasulullah saw. antara lain:

“Dari Amar bin al-‘ash, dia mendengar Rasulullah Saw. bersabda, kalau seorang hakim menetapkan hukum lewat ijtihadnya, dan benar dalam ijtihadnya itu, maka ia akan memperoleh dua kali lipat pahala, sementara kalau salah, dia hanya memperoleh satu pahala.” (H.R. Bukhari Muslim).⁵⁴

Kendati hadis ini terangkat dalam konteks peradilan, namun yang pasti bahwa ijtihad sebagai proses penelaahan hukum terhadap persoalan-persoalan temporer memperoleh legalitas syara' untuk ditempuh para mujtahid di peradilan, yakni sebagai qadhi maupun mujtahid fatwa di luar peradilan sebagai mufti.⁵⁵

Ijtihad sebagaimana Wahbah Zuhaili katakan adalah nafas hukum Islam. Oleh sebab itu, kalau kegiatan ijtihad ini terhenti, maka kegiatan hukum Islam pun terhenti perkembangannya dan akan terus tertinggal oleh dinamika kemajuan masyarakat. Sebaliknya kalau kegiatan ijtihad itu terlalu dinamis, produk-produk

⁵²Rahmat Syafi'i *Op. Cit.*, 103-104.

⁵³Amir Mua'llim dan Yusdani, *Op. Cit.*, 15.

⁵⁴Abi Alhusayn Muslim bi al-Hajjaj al-Naysaburi, *Op. Cit.*, 117.

⁵⁵Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 113.

hukumnya akan jauh lebih maju dari dinamika masyarakatnya. Dan gejala ini pernah terjadi pada masa kejayaan pembahasan fiqih Islam, sehingga berkembang produk-produk pemikiran fiqih yang bersifat teoritis dan belum punya tempat dalam fenomena sosial.⁵⁶

2. Masa Kemandekan Pemikiran

Sejak permulaan abad ke-4 H. / abad ke-10 M. ilmu hukum Islam mulai berhenti berkembang. Ini terjadi di akhir (penghujung) pemerintahan atau dinasti Abbasiyah. Pada masa ini para ahli hukum hanya membatasi diri mempelajari pikiran-pikiran para ahli sebelumnya yang telah dituangkan ke dalam buku berbagai madzhab. Yang dipermasalahkan tidak lagi soal-soal dasar atau soal-soal pokok, tetapi soal-soal kecil yang biasa disebut dengan istilah *furu'* (ranting).⁵⁷ Sejak itu, mulailah gejala untuk mengikuti saja pendapat para ahli sebelumnya (*ittiba'-taqlid*). Para ahli hukum dalam masa ini, tidak lagi menggali hukum Islam dari sumbernya yang asli, tetapi hanya sekedar mengikuti pendapat-pendapat yang telah ada dalam madzhabnya masing-masing. Dinamika masyarakat yang terjadi terus-menerus itu tidak lagi ditampung dengan pengembangan pemikiran hukum pula.⁵⁸

J.N.D. Coulson menyatakan, sebagaimana beberapa tokoh yang lain, bahwa pada sekitar akhir abad ke-3 sampai abad ke-19 H. secara umum telah diterima bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Pendapat ini kemudian dikuatkan oleh H.A.R.

⁵⁶*Ibid*, 114.

⁵⁷Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2005),194.

⁵⁸*Ibid*, 195.

Gibb, ia berpendapat, bahwa para ulama muslim awal menegaskan ”pintu yang telah tertutup tidak akan pernah dibuka”.⁵⁹

Perkembangan pemikiran seseorang selalu dipengaruhi oleh berbagai faktor. Begitu juga dengan perkembangan pemikiran hukum Islam. Di antara faktor-faktor atau keadaan yang menyebabkan kemunduran pemikiran hukum Islam di masa itu adalah:

- a. kesatuan wilayah Islam yang luas telah retak dengan munculnya beberapa negara baru, baik di Eropa (Spanyol), Afrika Utara, kawasan Timur Tengah, dan Asia. Munculnya negara-negara baru itu membawa ketidakstabilan politik.
- b. ketidakstabilan politik menyebabkan pula ketidakstabilan kebebasan berpikir, karena pada zaman sebelumnya telah terbentuk aliran-aliran pemikiran hukum yang disebut dengan madzhab-madzhab yang empat itu, para ahli hukum dalam periode ini tinggal memilih (*ittiba'*) atau mengikuti (*taqlid*).
- c. muncul pula orang-orang yang sebenarnya tidak mempunyai kelayakan untuk berijtihad, namun mengeluarkan berbagai garis hukum dalam bentuk “fatwa” yang membingungkan masyarakat. Hal ini menyebabkan kesimpangsiuran antara mengikuti para madzhab yang empat atau berupaya untuk mengembangkan hukum Islam. Langkah tersebut dimaksudkan agar kesimpangsiuran pemikiran hukum akan dihentikan, tetapi justru dengan itu ”kebekuan” pemikiran hukum terjadi. Bersamaan dengan itu pula dikumandangkan pendapat bahwa “pintu ijtihad telah tertutup”.⁶⁰

⁵⁹Abdul Bashit Junaidy, *Melacak Akar-akar Kontroversi: Dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*, (Surabaya: Srikandi, 2005), 4-5.

⁶⁰Ibid., 195-196.

3. Masa Kebangkitan Kembali (abad 19-sekarang)

Setelah mengalami stagnasi dan kemunduran beberapa abad lamanya, pemikiran Islam bangkit kembali. Ini terjadi pada bagian kedua abad ke-19. Kebangkitan kembali pemikiran Islam timbul sebagai reaksi terhadap sikap taqlid tersebut di atas yang telah membawa kemunduran hukum Islam.⁶¹

Masalah taqlid dan ijtihad, lebih daripada yang dipahami umum, menyangkut hal-hal yang cukup rumit, mendalam, dan meluas serta kompleks. Karena itu, di kalangan ulama klasik ada pendapat hampir merata bahwa ijtihad adalah suatu tugas yang penuh gengsi, tapi justru karena itu menuntut persyaratan banyak dan berat.⁶² Dengan persyaratan yang banyak dan berat, tidak lain untuk menghindari kesalahan dan jebakan dalam berijtihad, karena untuk melakukan ijtihad tersebut dibutuhkan kejujuran intelektual, ikhlas, dan memiliki pengetahuan yang cukup tentang seluk beluk masalah ijtihad. Karena pintu ijtihad selalu terbuka pada setiap masa dengan perkembangan, ijtihad selalu diperlukan, namun demikian tidak berarti setiap orang boleh melakukan ijtihad.⁶³

Munculnya klasifikasi ijtihad dan mujtahid dalam literatur ushul fiqih diperkenalkan secara bertahap. Di dalam al-Mustasfa al-Ghazali misalnya, belum ditemukan klasifikasi secara tegas. Dia hanya menyebut nama mujtahid mutlaq saja. Ketika memaparkan syarat-syarat mujtahid, dia menyatakan, bahwa syarat-syarat tersebut hanya diperlukan bagi mujtahid mutlaq, yaitu orang yang memberikan fatwa tentang seluruh hukum syara'. Meskipun dia mengakui adanya bentuk mujtahid lain, namun tidak ditegaskan namanya. Mujtahid model kedua ini adalah orang yang

⁶¹ *Ibid*, 197.

⁶² Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholis Majid*, (Bandung: Paramadina, 2006), 1939-1940.

⁶³ Amir Mua'llim dan YUSDANI, *Op. Ci.*, 57.

hanya mengetahui sebagian hukum syara' dan tidak mahir dalam sebagian hukum yang lain.⁶⁴

Muhammad Musa Towana mengelompokkan syarat-syarat ijtihad ke dalam beberapa bagian sebagai berikut. Pertama, persyaratan umum (*al-syurut al-'ammah*), yang meliputi:

- a. baligh,
- b. berakal sehat,
- c. kuat daya nalarnya, dan
- d. beriman atau mukmin.

Kedua, persyaratan pokok (*al-syurut al-asasiyyah*), yaitu syarat-syarat mendasar yang menuntut mujtahid supaya memiliki kecakapan:

- a. mengetahui al-Quran,
- b. memahami sunnah,
- c. memahami maksud-maksud hukum syari'at, dan
- d. mengetahui kaidah-kaidah umum (*al-qawa'id al-kulliyat*) hukum Islam.

Ketiga, persyaratan penting (*al-syurut al-hammah*), yakni beberapa persyaratan yang penting dimiliki mujtahid. Syarat-syarat ini mencakup:

- a. menguasai bahasa Arab,
- b. mengetahui ilmu ushul al-fiqh,
- c. mengetahui ilmu mantik atau logika, dan
- d. mengetahui hukum asal suatu perkara (*al-bara'ah al-asliyah*).

Keempat, persyaratan pelengkap (*al-syurut al-takmiliah*) yang mencakup:

- a. tidak ada dalil qat'i bagi masalah yang diijtihadi,

⁶⁴Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Op, Cit.*,194.

- b. mengetahui tempat-tempat *khilafiyah* atau perbedaan pendapat, dan
- c. memelihara kesalehan dan ketaqwaan.⁶⁵

Kreteria ideal ini merupakan rumusan yang diangkat sesuai dengan beban ijtihad yang cukup berat itu. Oleh karenanya, Wahbah al-Zuhaily sendiri menyatakan bahwa kriteria-kriteria di atas adalah kriteria untuk seorang mujtahid mutlaq dan bukan mujtahid pada umumnya. Namun setidaknya, mujtahid-mujtahid yang bukan mujtahid mutlaq, juga harus mempunyai kualifikasi kemampuan yang mengacu pada kriteria-kriteria di atas.⁶⁶

Adanya kualifikasi atau persyaratan banyak dan berat, tidak menjadi penghalang bagi ulama kontemporer dalam upaya ijtihad, karena sesungguhnya pada periode kemunduran itu sendiri telah muncul beberapa ahli yang ingin tetap melakukan ijtihad untuk menampung dan mengatasi persoalan-persoalan dan perkembangan masyarakat. Di antaranya adalah Mohammad Abduh (1849-1905) yang kemudian diikuti oleh muridnya Mohammad Rasyid Ridha (1865-1935). Pikiran-pikiran Mohammad Abduh dan Mohammad Rasjid Ridha mampu mempengaruhi pemikiran umat Islam di seluruh dunia. Di Indonesia, pikiran-pikiran Abduh diikuti antara lain oleh gerakan sosial dan pendidikan Muhammadiyah yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan di Yogyakarta tahun 1912.⁶⁷

Mengenai madzhab, Abduh mengatakan bahwa aliran-aliran pikiran yang berbeda dalam suatu masyarakat adalah biasa. Namun kefanatikan terhadap salah satu aliran atau madzhab itulah yang keliru karena dapat membahayakan persatuan dan kesatuan umat Islam. Dan dengan mengajak seorang muslim membebaskan diri

⁶⁵ Amir Mua'llim dan YUSDANI, *Op, Cit*, 58.

⁶⁶ Dede Rosyada, *Op, Cit*, 116-117.

⁶⁷ Mohammad Daud Ali, *Op, Cit*, 197-198.

dari kefanatikan madzhab, ia bermaksud pula mengembalikan fungsi akal pikiran ke tempatnya yang benar dan mempergunakannya secara baik untuk memecahkan berbagai masalah dalam hidup dan kehidupan manusia pada zamannya.⁶⁸

A. Perdebatan Seputar Ijtihad Di Kalangan Mujtahid

1. Kontroversi Persoalan Eksistensi Mujtahid

Informasi pertama yang berkaitan dengan kontroversi tentang kontinuitas ijtihad baru nampak sekitar 500 H dalam bentuk polemik ilmiah antara ulama Hanbali, Ibn Aqil (w. 513/1119), dan ulama Hanafi yang tak dikenal. Pada polemik ini, Ibn ‘Aqil menolak argumen lainnya yang menyatakan bahwa pintu peradilan (*bab al-Qada’*) telah tertutup karena tidak ada lagi mujtahid.⁶⁹

Mengenai kontroversi ini, Hanabilah dan beberapa ulama Syafi’iyah berpendapat, berdasarkan bukti rasional dan tekstual, bahwa mujtahid harus eksis kapan pun juga. Kelompok ini menguatkan pendapatnya dengan argumentasi dalil *naqli* dan dalil *aqli*. Di sisi lain, sebagian Syafi’iyah yang lain menyatakan bahwa tidak eksisnya mujtahid adalah hal yang mungkin terjadi. Kelompok ini, di samping membantah argumentasi yang diajukan kelompok pertama juga mengemukakan dalil-dalil lain yang memperkuat argumentasinya. Pendapat kelompok kedua ini merupakan pendapat yang didukung mayoritas *ushuliyun*, seperti al-Amidi, al-Zarkasyi, Ibn Humam, dan al-Ansari.⁷⁰

Statemen ini akan bersinggungan dengan pertanyaan, mengapa isu mengenai kontinuitas ijtihad dan eksistensi mujtahid muncul dalam Islam? Untuk menjawab

⁶⁸Ibid, 200-201.

⁶⁹Abdul Basith Junaidy, *Op, Cit*, 93.

⁷⁰Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Op, Cit*, 200-201.

persoalan ini, Joseph Schacht berpendapat bahwa menjelang awal abad ke-4 H /10 M hukum Islam telah terelaborasi secara detail, sehingga para ulama muslim berkesimpulan bahwa seluruh persoalan esensial telah dibahas dan dijawab secara tuntas. Hal ini memunculkan persoalan mengenai siapakah yang memiliki kualifikasi untuk melakukan ijtihad dan yang tidak berhak, lebih dari itu semua, juga merupakan alasan bagi penutupan pintu ijtihad.⁷¹

Kontroversi tentang eksistensi tidaknya mujtahid ternyata bermuara pada pengakuan ada dan tidaknya orang yang memenuhi kualifikasi keilmuan sebagaimana yang dimiliki generasi awal Islam (imam-imam madzhab). Kelompok yang berargumen ketidak eksistensi mujtahid mendasarkan pikirannya tidak ditemukan generasi yang memiliki kapasitas keilmuan sebagaimana generasi sebelumnya. Sedangkan kelompok yang membantah argumen tersebut meyakini, generasi terdahulu dan generasi sekarang mempunyai tanggung jawab dan kesempatan yang sama untuk menggali hukum dari al-Kitab dan al-Sunah.⁷²

Menurut hemat peneliti, kontroversi mengenai eksistensi tidaknya seorang mujtahid hendaklah disikapi secara objektif dan proporsional, artinya tidak saling mengklaim satu sama lain tanpa adanya bukti-bukti yang otentik. Seperti pendapat kelompok pertama yang hanya melihat secara parsial terhadap generasi saat ini, tanpa menyertakan bukti-bukti yang dapat dipertanggung jawabkan. Begitu juga dengan kelompok kedua yang mewakili generasi saat ini, hendaklah lebih serius dalam menyikapi persoalan-persoalan kontemporer, sehingga dapat mencari solusi yang sesuai dengan cita-cita umat.

⁷¹Abdul Basith Junaidy, *Op, Cit*, 94.

⁷²Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Op, Cit*, 208.

2. Kontroversi Persoalan Penutupan Pintu Ijtihad

Para sarjana modern, baik muslim maupun non-muslim menganggap aktivitas ijtihad di kalangan umat Islam mulai berhenti sejak kira-kira akhir abad ke-3 H / abad ke-9 M. proses berhentinya kegiatan ijtihad ini terkenal dengan sebutan: “*sadd/insidad/ighlaq bab al-Ijtihad* atau *closing the gate of ijtihad*” (penutupan ijtihad untuk selanjutnya ditulis penutupan).⁷³ Para ulama pada periode ini meninggalkan segala bentuk ijtihad dan sepakat mengeluarkan suatu ketentuan hukum yang mengarah pada upaya penutupan pintu ijtihad secara permanen. Mereka berdalil bahwa seluruh persoalan telah dikaji dan dibahas, sehingga oleh karenanya tidak lagi membutuhkan ijtihad.⁷⁴

Berkaitan dengan penutupan, Anderson menyatakan: “dengan mengkristalnya ajaran madzhab, hak berijtihad hanya dibatasi sampai kira-kira akhir abad ke-3 H yang ditandai dengan diterimanya jargon “pintu ijtihad telah ditutup”. Selaras dengan pendapat di atas Schacht juga menjelaskan: “sejak awal abad ke-4 H (sekitar tahun 900 M) para penerus dan pendukung seluruh madzhab merasa cukup dengan karya para imamnya yang dianggap telah dapat memecahkan seluruh persoalan”.⁷⁵ Banyak bukti menunjuk fakta bahwa argumen ini tidak menemukan pijakan sama sekali dalam literatur Islam dan bertentangan dengan fakta yang ditunjukkan oleh pandangan dan tindakan kaum muslim sendiri.⁷⁶

⁷³Ibid, 209.

⁷⁴Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal-usul dan Pengembangan Fikih: Analisis Historis Atas Madzhab, Doktrin, dan Kontribusi*. (Bandung: Nusamedia, 2005), 146.

⁷⁵Dalam perkembangannya, terjadi kesepakatan secara bertahap bahwa tak ada seorang pun yang dapat memenuhi kualifikasi untuk berpikir bebas. Akibatnya, pada masa berikutnya seluruh aktivitas ijtihad hanya memberi penjelasan, mengaplikasikan, dan yang paling banyak hanya berupa penafsiran terhadap ajaran para pendahulunya. Penutupan ini sebagai tuntutan taqlid (yaitu dengan cara mengikuti sahabat Nabi yang telah menjadi kebiasaan dalam madzhab hukum Islam awal).

⁷⁶Abdul Basith Junaidy, *Op, Cit*, 97.

Munculnya gerakan penutupan sangat terkait dengan merebaknya *taqlid* di dunia pemikiran hukum Islam. Gerakan pemikiran dimaksudkan sebagai tindakan preventif atau penjegahan terhadap masuknya orang-orang yang bukan ahli ijihad ikut terjun ke gelanggang ijihad. Apabila orang-orang semacam ini ikut berijihad, fiqh yang dibangun imam terdahulu akan hancur.⁷⁷ Ada sebuah pertanyaan besar, apakah gerakan penutupan memang benar-benar terjadi atautkah hanya rekaan belaka? Menurut Rahman, jargon penutupan memang tidak diketahui secara pasti kapan terjadi dan siapa yang melakukannya. Dari sinilah Rahman menarik kesimpulan bahwa secara formal pintu ijihad tidak pernah ditutup oleh siapapun. Namun kegiatan berpikir secara umumnya, perlahan-lahan namun pasti melanda dunia Islam, berhenti. Dari sinilah Rahman mengakui adanya praktik ijihad pernah berhenti selama beberapa abad.⁷⁸

Sementara itu, Wael B. Hallaq menegaskan bahwa pintu ijihad tidak pernah tertutup, baik secara teoritis maupun praktis. Dia mengemukakan bukti eksistensi ijihad secara teoritis dalam literatur ushul fiqh. Menurutnya, dalam tulisan *ushuliyun* (ulama ushul) tidak ditemukan satu pun statemen yang menunjukkan adanya penutupan. Sedangkan secara praktis, ijihad tetap berlangsung pada abad ke-3 dan ke-4 H/ abad ke-9 dan ke-10 M yang diklaim sebagai masa mulai tertutupnya pintu ijihad.⁷⁹ Untuk mendukung argumentasinya, Hallaq menyebutkan sederet

⁷⁷Ibid, 211.

⁷⁸Fazlur Rahman, "Islamic," *Loc. Cit.*

⁷⁹Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Op, Cit.*, 212.

nama-nama mujtahid yang ada pada masa tersebut, seperti Ibn Surayj (306/918), al-Tavari (310/922), Ibnu Khuzayma (311/923), dan Ibn Munzir (316/928).⁸⁰

Melihat dari pendapat dan bukti-bukti yang diajukan oleh kedua tokoh di atas, yakni Rahman dan Hallaq. Hal ini dapat disimpulkan, tesis Hallaq nampaknya lebih kuat dibandingkan tesis Rahman. Meskipun keduanya sama-sama menyatakan pintu ijtihad tidak pernah ditutup baik secara teoritis, namun Rahman mengakui kegiatan berpikir di dunia Islam pernah berhenti selama beberapa abad. Aktivitas ijtihad yang masih berlangsung pada masa-masa yang diklaim sebagai masa *taqlid* merupakan bukti konkret bahwa pada masa tersebut di dunia Islam tidak pernah terjadi kevakuman kegiatan ijtihad. Secara teoritis memang tidak ditemukan pernyataan yang secara tegas dan jelas menunjukkan adanya penutupan, namun dengan adanya klasifikasi mujtahid yang berimbas pada pengingkaran terhadap mujtahid muthlak pasca imam madzhab dan pengakuan terhadap kepunahannya setidaknya menjadi indikasi pernah terjadi minder dan ketakutan intelektual di kalangan umat Islam.⁸¹

⁸⁰Menurut Hallaq, terbuka atau tertutupnya pintu ijtihad sebenarnya ditentukan oleh dua elemen yang saling melengkapi: pertama, ada atau tidaknya *Mujtahid*, dan kedua, kesepakatan ahli hokum untuk menutup atau membuka pintu ijtihad bilamana terjadi kepunahan Mujtahid.

⁸¹Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Op, Cit*, 213.



BAB III
BIOGRAFI, SETING SOSIAL, DAN KARYA-KARYA
YUSUF AL-QARDHAWI DAN FAZLUR RAHMAN

A. Biografi dan Latar Belakang Yusuf al-Qardhawi

1. Latar Belakang Sosial dan Intelektual

Mesir adalah salah satu negara di kawasan Timur Tengah yang sangat kaya dengan khazanah keislaman. Semenjak Islam masuk ke sana dan Amr bin 'Ash menjadi gubernur pertama di bawah Khalifah Umar Ibn al-Khattab, di negeri ini telah muncul para pemikir muslim dan pembaharu yang sangat brilian. Pada zaman Islam klasik, bahwa salah seorang imam madzhab Islam terbesar, Muhammad bin Idris al-Syafi'i atau yang dikenal dengan Imam Syafi'i, hampir separuh usianya beliau habiskan di Mesir. Pada tataran militer, negeri ini pernah dijadikan markas besar oleh *mujahid* besar, Shalahuddin al-Ayyubi yang membebaskan al-Quds dari tangan kaum Nashrani.

Pada abad ke-19, kita mendengar tokoh pembaharu seperti Jamaluddin al-

Afghani (meskipun bukan kelahiran Mesir) (1838-1897 M), yang bersama-sama dengan Syaikh Muhammad Abduh (1849-1905 M) menerbitkan majalah *al-'Urwah al-Wutsqa* di Paris. Afghani adalah seorang pembaharu yang berusaha keras membela dunia Islam dan membebaskan mereka dari genggaman para penjajah dan terkenal dengan ide Pan Islamismenya (*al-Jami'ah al-Islamiyah*). Adapun Muhammad Abduh adalah seorang ulama yang berusaha keras melakukan pembaharuan dan mendialogkan ajaran Islam (terutama *syari'ah*) dengan realitas masyarakat yang dihadapinya. Begitu pula muridnya, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), yang meneruskan tafsir *al-Mannar* karya Muhammad Abduh dan menerbitkan majalah *al-Mannar*. Kemudian disusul ulama-ulama al-Azhar lainnya yang tidak mungkin di sebutkan satu persatu. Tentu saja rentang waktu antara Imam Syafi'i dengan Jamaluddin al-Afghani tersebut, di Mesir telah banyak pemikir besar lainnya yang muncul.⁸²

Pada wacana pemikiran kaum intelektual muslim Mesir ini, sekitar awal abad ke-14 Hijriyah atau abad ke-19 Masehi, terjadi polemik besar antara kaum pembaharu dan kaum tradisional. Di satu sisi, kaum pembaharu berusaha keras agar dapat menghadapkan dan membawa Islam kepada persoalan-persoalan kontemporer yang tidak pernah muncul pada zaman klasik. Namun di sisi lain kaum tradisional sama sekali menolak ide pembaharuan tersebut dan mereka menangkapnya dengan penuh kecurigaan bahkan mereka menganggap bahwa ide pembaharuan hanyalah merupakan sebuah ide besar berbau Barat yang akan menghancurkan prinsip-prinsip ajaran Islam. Akan tetapi, akhirnya polemik tersebut mulai menjinak dengan munculnya beberapa pemikir baru Mesir pada awal abad ke-20 yang di antaranya

⁸²Cecep Taufikurrohman, *Op, Cit.*, 1.

adalah Syaikh Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardhawi.

Syaikh Yusuf al-Qardhawi, yang semenjak duduk di tingkat keempat Ibtida'iyah selalu dijuluki “*Ya Allamah*” atau *syaikh* oleh para gurunya, beliau dilahirkan di sebuah kampung kecil yang bernama Shaft Turab. Ia adalah salah satu perkampungan asli Mesir yang terdapat di Provinsi Gharbiyah, dengan ibu kotanya Thantha. Dari Kairo, kampung tersebut berjarak sekitar 150 kilometer atau untuk menempuhnya membutuhkan waktu sekitar 3-4 jam. Tepatnya ia dilahirkan pada tanggal 9 September 1926 dari pasangan suami istri yang sangat sederhana tetapi taat beragama.⁸³

Yusuf al-Qardhawi tidak berkesempatan mengenal ayah kandungnya dengan baik, karena tepat usianya baru mencapai dua tahun, ayah yang dicintainya telah dipanggil sang *Khaliq*. Setelah ayah kandungnya meninggal dunia, ia diasuh dan dibesarkan oleh ibu kandung, kakek, dan pamannya. Akan tetapi pada saat ia duduk di tahun keempat Ibtida'iyah al-Azhar, ibunya pun dipanggil yang maha kuasa. Beruntung, ibu yang dicintainya masih sempat menyaksikan putra tunggalnya ini hafal seluruh al-Quran dengan bacaan yang sangat fasih, karena pada usia sembilan tahun sepuluh bulan, ia telah hafal al-Quran di bawah bimbingan seorang *kutab* yang bernama Syaikh Hamid.⁸⁴ Setelah ayah, Ibu dan kakeknya meninggal dunia, ia diasuh dan dibimbing oleh pamannya. Pendidikan formalnya dimulai pada salah satu lembaga pendidikan al-Azhar yang dekat dengan kampungnya, yang hanya menerima calon siswanya yang sudah hafal al-Quran.

⁸³Muhammad Djakfar, *Agama, Etika, Dan Ekonomi Wacana Menuju Pengembangan Ekonomi Rabbaniyah*, (Malang: UIN Press, 2007), 87.

⁸⁴Ibid., 88.

Al-Qardhawi kemudian masuk ma'had agama "*Thantha*" yang dirampungkan selama empat tahun, lalu melanjutkan ke *ma'had tsanawiyyah* (menengah) selama lima tahun dan melanjutkan di universitas al-Azhar Kairo. Di sana, ia belajar di Fakultas Ushuluddin mengambil bidang studi agama dan mendapat ijazah Lc (S1). Pada tahun 1953, ia berhasil mencapai peringkat pertama di antara 500 mahasiswa tiga fakultas di Universitas tersebut. Kemudian ia masuk spesialis mengajar di Fakultas Bahasa Arab dan mendapatkan ijazah M.A (S2) serta ijazah mengajar. Pada tahun 1957, ia masuk *ma'had al-Buhus wa al-dirasah al-'Arabiyyah al-'Aliyah* (Institut Pembahasan dan Pengkajian Arab Tertinggi) di bawah Universitas Negara-negara Arab dan ia memperoleh Diploma tinggi di bidang bahasa dan sastra.

Pada kesempatan yang sama, al-Qardhawi mengikuti kuliah di Fakultas Ushuluddin dengan mengambil bidang studi al-Quran dan as-Sunnah dan selesai pada tahun 1960. Selanjutnya al-Qardhawi meneruskan pendidikannya pada program Doktor dengan disertasi *al-Zakah wa Atsaruha fi Hal al-Masyakil al-Ijtima'iyah* (Pengaruh Zakat Terhadap Pengentasan Problematika Sosial). Disertasi tersebut berhasil dipertahankan di depan guru besar al-Azhar dengan predikat *Cumlaude*. Dengan melihat latar belakang sosial dan intelektualnya, sangatlah pantas jika al-Qardhawi dikategorikan sebagai mujtahid kontemporer.⁸⁵

2. Karya-karyanya

Kontribusi al-Qardhawi dalam dunia dakwah tersebut sangat kental dengan warna Hasan al-Banna. Perjuangan al-Banna dalam membesarkan harakah tersebut

⁸⁵Sudirman, *Op. Cit.* 43-44..

telah sampai pada tahap pembentukan sebuah harakah yang terorganisir.⁸⁶ Setelah lama berkembang, kemunculan al-Qardhawi dalam gerakan ini adalah sebagai orang yang berusaha memagari harakah tersebut. Oleh sebab itu, karya-karya utama al-Qardhawi dalam bidang harakah dan shahwah Islamiyah, selalu diarahkan kepada upaya memperkokoh gerakan tersebut. Di antara karya-karyanya yang diarahkan kepada tujuan tersebut adalah *al-Shahwah al-Islamiyyah baina al-Juhud wa al-Tatharruf*, *al-Shahwah al-Islamiyyah baina al-Ikhtilaf al-Masyru' wa al-Tafarruq al-Madzmum*, *al-Shahwah al-Islamiyyah wa Humum al-Wathan* serta *Aulawiyat al-Harakah al-Islamiyah fi al-Marhalah al-Qadimah*. Pada empat karya tersebut, al-Qardhawi berusaha keras membuat batasan-batasan etis yang harus dipegang dalam menjalankan tanggung jawab harakah serta mengobati penyakit yang biasanya menghinggapi para aktivis harakah. Aktivitas dalam gerakan Islam, dakwah, dan dunia pendidikan begitu padat, terutama semenjak al-Qardhawi hijrah ke Negara Qatar (1961) sikap Mesir saat itu yang tidak bersahabat terhadap dirinya. Sekalipun al-Qardhawi tinggal di Qatar, ia selalu mengunjungi Mesir Negeri kelahirannya, khususnya ketika seminar, kuliah tamu, dan dakwah. Tahun 1961 ia menjabat sebagai direktur ma'had agama tingkat menengah atas (semacam Sekolah Aliyah). Kemudian mendirikan Fakultas Tarbiyah di Universitas Qatar, selanjutnya membidangi berdirinya program *Islamic Studies* (Dirasah Islamiyah) dan menjadi Dekannya (1973). Pada tahun 1977-1989/1990 ia menjabat sebagai Dekan di Dua Fakultas, Syari'ah Islamiyah dan Dirasah Islamiyah. Setahun kemudian (1990/1991), ia dipercaya sebagai Direktur Majelis Ilmiah pusat kajian yang pernah dipimpin

⁸⁶Dalam hal ini kita dapat mengatakan, jika Ustadz al-Banna adalah merupakan pendiri (mu'assis) dan disigner harakah Ikhwan, kemudian diteruskan oleh para mursyid 'am lainnya, maka kemunculan al-Qardhawi dalam harakah ini adalah sebagai penyambung lidah dan penerus cita-cita al-Banna.

oleh al-Ghazali sebelumnya dan Ma'had Tinggi Islam di Universitas al-Amir Abdul Qadir al-Jaziri al-Jazair.

Keseriusan al-Qardhawi dalam dakwah Islamiyah benar-benar terbukti, karena sampai tahun 2000/2001, ia telah melahirkan karya-karya ilmiah, selain makalah seminar, sebanyak 91 buku. Hal ini merupakan prestasi luar biasa yang diraih oleh cendikiawan Muslim kontemporer.⁸⁷ Di antara karya-karya Yusuf Qardhawi, yang sudah diterjemahkan ke Bahasa Indonesia, adalah Fiqhuz Zakat, Memahami Khazanah Klasik, Madzhab, Spektrum Zakat Dalam Membangun Ekonomi Kerakyatan, dan Metodologi Hasan al-Banna Dalam Memahami Islam.

B. Biografi dan Latar Belakang Fazlur Rahman

1. Latar Belakang Sosial dan Intelektual

Jika Yusuf al-Qardhawi dilatarbelakangi oleh ketersinggungannya dengan para penguasa di masa dan di Negeranya, maka Rahman juga demikian. Dengan terbentuknya Negara Pakistan yang berpenduduk Muslim pada 14 Agustus 1947, maka seting historis Rahman dilatarbelakangi oleh upaya pakar-pakar Muslim di Pakistan dalam mencari identitas bagi negara yang baru melepaskan diri dari Negara India. Pakistan menjadi ajang kontroversi publik antara kaum modernis di satu pihak dengan kaum tradisionalis dan fundamentalis di pihak lain. Kontroversi ini bersumber dari upaya ketiga kubu untuk memberi definisi “Islam” bagi negeri yang memang didirikan agar kaum Muslim India dapat hidup selaras dengan tuntutan

⁸⁷Muhammad Djakfar, *Op. Cit.* 88-89.

nilai-nilai Islam.⁸⁸

Kaum modernis yang ide-idenya dirintis oleh Muhammad Iqbal (1875-1938) merumuskan suatu konsepsi kenegaraan Islam dalam bingkai trem-trem ideologi modern ketika Pakistan belum terbentuk.⁸⁹ Muhammad Iqbal, memang memulai karir politiknya sebagai seorang nasionalis India yang bersemangat. Syair-syair awalnya seperti *Himalaya* dan *Naya Syiwa*, merupakan cerminan patriotismenya. Iqbal dalam fase ini sangat yakin akan persatuan Hindu-Muslim. Baginya agama bukanlah penghalang antara kedua komunitas tersebut. Oleh karena itu, ia dengan gigih memperjuangkan India sebagai negara merdeka yang berpenduduk baik Muslim maupun Hindu.⁹⁰

Fazlur Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919 di daerah Hazara, (anak benua India) yang sekarang terletak di sebelah barat Laut Pakistan.⁹¹ Pertama-tama ia dididik dalam keluarga muslim yang taat beragama. Ayahnya bernama, Maulana Sahab al-Din, ia seorang alim terkenal lulusan Deoband. Pada usia sepuluh tahun, Fazlur Rahman telah hafal al-Qur'an secara keseluruhan. Dari ayahnya ia banyak mendapatkan pelajaran agama. Sedangkan dari ibunya, ia mendapatkan pelajaran tentang kejujuran, kasih sayang serta kecintaan sepenuh hati. Pendidikan dalam keluarganya benar-benar efektif dalam membentuk watak dan kepribadiannya untuk dapat menghadapi kehidupan nyata.⁹²

Hal lain yang telah mempengaruhi pemikiran keagamaan Fazlur Rahman

⁸⁸Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik Kontemporer*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2004), 46.

⁸⁹Ibid., 47.

⁹⁰Taufik Adnan Amal, *Op. Cit.* 46.

⁹¹Taufik Adnan Amal, *Neo Modernis Islam Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1987), 13.

⁹²Sutrisno, *Fazlur Rahman Kajian terhadap Metode, Epistemologi, dan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 61.

adalah ia dididik dalam keluarga dengan tradisi mazhab Hanafi,⁹³ sebuah mazhab sunni yang banyak menggunakan rasio (ra'yu) dibanding dengan mazhab sunni lainnya.⁹⁴ Selain itu, di India ketika itu telah berkembang pemikiran yang agak liberal, seperti yang dikembangkan syah Waliullah, Sayid Ahmad Khan, Sir Sayid Amir Ali, dan Muhammad Iqbal.⁹⁵ Kemudian pada tahun 1933, Fazlur Rahman melanjutkan studinya ke Lahore dan memasuki sekolah modern. Pada tahun 1940, ia menyelesaikan B.A.-nya dalam bidang studi Bahasa Arab pada Universitas Punjab. Dua tahun berikutnya (1942) ia berhasil menyelesaikan Masternya dalam bidang yang sama pada Universitas yang sama pula. Empat tahun kemudian, tahun 1946 Fazlur Rahman berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya di Universitas Oxford. Di bawah bimbingan Profesor S. Van Den Bergh dan H. A. R. Gibb, Fazlur Rahman menyelesaikan program Ph. D.-nya pada tahun 1949 dengan disertasi tentang Ibn Sina. Setelah selesai kuliah di Oxford, ia tidak langsung pulang ke negerinya, Pakistan. Akan tetapi, selama beberapa tahun ia mengajar di Durham University Inggris dan selanjutnya di *Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada*. Ketika di Durham University, ia berhasil menyelesaikan karya orisinalnya yang berjudul *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*.

Pada tahun 1960-an, Fazlur Rahman pulang ke negerinya, Pakistan.

⁹³Imam Abu Hanifah (Nu'man bin Tsabit bin Zauth bin Mah). Ia dilahirkan di kota Kufah pada tahun 80 H / 699 M. Ada beberapa pendapat mengenai gelar Abu Hanifah. Pertama, karena di antara saudaranya bernama Hanifah dan ada pula yang berpendapat, karena ia rajin beribadah yang diambil dari bahasa Arab "*Haniif*" (suci itu benar). Sebagai dasar yang ia jadikan dalam menetapkan suatu hukum adalah: al-Quran, sunnah, aqwalush shahabah, qiyas, istihsan, dan urf. Namun dalam prakteknya beliau terkenal sebagai *Ahlur Ra'yu*, yakni lebih mengedepankan rasio dalam "*istimbath hukum*". Misalnya sisa minuman burung-burung buas, seperti gagak, rajawali dan elang, hukumnya suci, berdasarkan istihsan dan najis berdasarkan qiyas. Lihat lebih lanjut. M. Alihasin, *Perbandingan Mazhab, Op. Cit.*, 183-188.

⁹⁴Abd. A'la, *Dari Neomodernisme Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2003), 33.

⁹⁵M. Hasbi Amirudin, *Konsep Negara Islam menurut Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), 10.

Kemudian dua tahun berikutnya, ia ditunjuk sebagai direktur lembaga riset Islam setelah sebelumnya ia menjabat sebagai staf di lembaga tersebut. Selain menjabat sebagai direktur lembaga riset Islam, pada tahun 1964 Fazlur Rahman ditunjuk sebagai anggota dewan penasehat ideologi Islam pemerintah Pakistan. Setelah melepas kedua jabatannya di Pakistan, Fazlur Rahman hijrah ke barat. Ketika itu, ia diterima sebagai tenaga pengajar di Universitas California, Los Angeles, AS. Pada tahun 1969, ia mulai menjabat sebagai guru besar kajian Islam dalam berbagai aspeknya di *Department of Near Eastern Languages and Civilization*, University of Chicago. Ia menetap di Chicago kurang lebih selama 18 tahun, sampai akhirnya Tuhan memanggilnya pulang dengan tenang pada tanggal 26 Juli 1988.⁹⁶

2. Karya-karyanya

Perkembangan pemikiran dan karya-karya Fazlur Rahman dapat diklasifikasikan ke dalam tiga periode, yaitu periode pembentukan (formasi), periode perkembangan, dan periode kematangan. Periode pertama disebut periode pembentukan karena pada periode ini Rahman mulai meletakkan dasar-dasar pemikirannya dan mulai berkarya. Periode ini dimulai sejak Rahman belajar sampai dengan menjelang pulang ke negerinya, Pakistan. Pada periode ini, Rahman berhasil menulis tiga karya intelektualnya, yaitu: *Avicenna's Psychology* (1952), berisikan kajian dari pemikiran Ibn Sina yang terdapat dalam kitab *Kitab al-Najat*, *Avicenna's De Anima, being the Psychological Part of Kitab al-Shifa'*, merupakan suntingan

⁹⁶Ali Masrur, *Ahli Kitab Dalam Al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman*, (yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002), 45.

dari kitab *al-Nafs* yang merupakan bagian dari Kitab *al-Shifa'* dan *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*.⁹⁷

Periode kedua disebut periode perkembangan, periode ini dimulai sejak kepulangan Rahman dari Inggris ke Pakistan sampai menjelang keberangkatannya ke Amerika. Periode ini ditandai dengan suatu perubahan yang radikal. Rahman secara intens terlibat dalam upaya-upaya untuk merumuskan kembali Islam dalam rangka menjawab tantangan-tantangan dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat muslim kontemporer, khususnya bagi Pakistan. Keterlibatan Rahman ini menghasilkan karya yang berbentuk buku, *Islamic Methodology in History* (1965), karya ini membahas konsep sunnah, ijtihad, dan ijma'. Intisari dari buku tersebut adalah pemikiran bahwa dalam perjalanan sejarah telah terjadi pergeseran dari otoritas sunnah Nabi menjadi sunnah yang hidup dan akhirnya menjadi hadits.

Menurut Rahman, sunnah Nabi merupakan sunnah yang ideal, sunnah yang hidup merupakan interpretasi dan implementasi kreatif para sahabat dan tabi'in terhadap sunnah ideal tersebut. Sedangkan hadits merupakan upaya penuturan sunnah dalam suatu catatan. Dari sunnah tersebut, ia ingin membangun kembali mekanisme "Sunnah-Ijtihad-Ijma'". Buku kedua yang dihasilkan Rahman dalam periode ini adalah berjudul *Islam* (1966) buku ini merupakan upaya Rahman dalam menyajikan sejarah perkembangan Islam secara umum, yaitu kira-kira selama empat belas abad keberadaan Islam. Dalam buku ini, Rahman lebih dominan mengemukakan kritik historis, di samping sedikit memberikan harapan dan saran-saran.⁹⁸

⁹⁷Ibid, 46.

⁹⁸Taufik Adnan Amal, *Op. Cit.* . 123-124

Periode ketiga disebut dengan periode Kematangan, karya-karya intelektual Rahman sejak kepindahannya ke Chicago (1970) mencakup hampir seluruh kajian Islam normatif maupun historis. Dalam periode ini ia berhasil menyelesaikan beberapa buku; pertama, *Philosophy of Mulla Sadra Shirazi* (1975), buku ini merupakan kajian histories Rahman terhadap pemikiran Shadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra). Di dalamnya mengungkapkan tentang sanggahan bahwa tradisi filsafat Islam telah mati setelah diserang bertubi-tubi oleh al-Ghazali untuk membantah pandangan sarjana barat modern yang keliru tentang hal tersebut.

Buku kedua, *Major Themes of Qur'an* (1980), buku ini berisi delapan tema pokok al-Qur'an, yaitu; Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia sebagai anggota Masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, serta lahirnya masyarakat muslim. Melalui karya ini, Rahman berhasil membangun suatu landasan filosofis yang tegar untuk perenungan kembali makna dan pesan al-Qur'an bagi kaum muslimin kontemporer. Buku ketiga yang dihasilkan Rahman adalah "*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982)".⁹⁹ Dalam buku ini Rahman berbicara tentang pendidikan Islam dalam perspektif sejarah dengan al-Qur'an sebagai kriteria penilai.

Buku terakhir yang dihasilkan oleh Rahman adalah *Health and Medicine in Islamic Tradition* (1987). Buku ini berusaha memotret kaitan antar organis antara Islam sebagai sistem kepercayaan dan Islam sebagai sebuah tradisi pengobatan manusia. Dengan menjelajahi teks-teks al-Qur'an dan Hadits Nabi serta sejarah kaum muslim, Rahman memperlihatkan bahwa perkembangan ilmu pengobatan dalam tradisi Islam digerakkan oleh motivasi etika agama dan keyakinan, bahwa mengobati

⁹⁹Ibid, 136.

orang sakit adalah bentuk pengabdian kepada Allah. Di samping itu, Rahman juga menunjukkan bahwa tergesernya ilmu pengobatan Islam oleh ilmu pengobatan barat telah memunculkan problem etis, yaitu hilangnya dimensi religius-spiritual dalam pengobatan manusia.¹⁰⁰



¹⁰⁰Ali Masrur, *Loc. Cit.*

BAB IV

METODE IJTIHAD YUSUF AL-QARDHAWI DAN FAZLUR RAHMAN

A. Ijtihad Yusuf al-Qardhawi

1. Metode Ijtihad

Dalam rangka memenuhi kebutuhan untuk menggali hukum Islam, para ulama terdahulu telah berhasil merumuskan metodologi ijtihad yang sangat canggih.¹⁰¹ Metodologi ijtihad itu dapat kita temui dalam kitab-kitab *ushul al-fiqh*. Misalnya *ijma'*, *qiyas*, *istihhab*, *istihsan*, *sadd al-zari'ah*, dan *'uruf*.¹⁰² Maraknya persoalan di era modern ini, tentunya membutuhkan suatu metodologi ijtihad yang sesuai dan mampu memecahkan persoalan-persoalan tersebut, karena ijtihad pada zaman modern ini merupakan suatu kebutuhan, bahkan suatu keharusan bagi masyarakat Islam yang ingin hidup bersama Islam.¹⁰³ Dalam hal ini peneliti mencoba untuk mendeskripsikan dan mengkomparasikan dua metodologi yang ditawarkan oleh kedua ulama kontemporer, yaitu Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman.

¹⁰¹Imam Syaukani, *Konstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta:PT. Raja Grafindo Persada, 2006), 42

¹⁰²Ibid., 53.

¹⁰³Yusuf Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, *Op. Cit.*, 23.

Apabila kita telah memahami bersama, bahwa ijtihad merupakan keharusan Islam pada zaman modern, di samping merupakan sebuah kewajiban agama secara kolektif (*fardlu kifayah*), artinya pada setiap zaman harus ada seseorang yang mampu dan mau melakukannya, bahkan bagi mereka yang sudah mencapai kemampuan untuk melakukannya, ijtihad adalah merupakan sebuah kewajiban individual (*fardhu 'ain*).¹⁰⁴ Dalam hal ini al-Qardhawi, memberikan tiga alternatif ijtihad, yakni *Ijtihad Intiqa'i*, *Ijtihad Insy'a'i*, dan *Integrasi antara Intiqa'i dan Insy'a'i*.

a. *Ijtihad Intiqa'i*

Ijtihad intiqa'i atau tarjih, yaitu memilih satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat di kalangan madzhab. Ijtihad yang dimaksud di sini meliputi pengadaan studi komparatif terhadap pendapat-pendapat para ulama, meneliti kembali dalil-dalil yang dijadikan pedoman, yang paling sesuai dengan kemaslahatan, dan sesuai dengan tuntunan zaman. Pada akhirnya dapat dipilih pendapat yang terkuat sesuai dengan "kaidah tarjih". Dalam hal ini ada banyak kaidah tarjih, di antaranya:

- 1) Hendaknya pendapat itu mempunyai relevansi dengan kehidupan pada zaman sekarang
- 2) Hendaknya pendapat itu mencerminkan kelemahan-lembutan dan kasih sayang kepada manusia
- 3) Hendaknya pendapat itu lebih mendekati kemudahan yang ditetapkan oleh hukum Islam

¹⁰⁴Ibid., 15.

- 4) Hendaknya pendapat itu lebih memprioritaskan untuk merealisasikan maksud-maksud syara', kemaslahatan manusia, dan menolak marabahaya dari mereka.¹⁰⁵

Dalam ruang lingkup di mana kita memilih pendapat-pendapat ini, kita boleh mencari pendapat yang kuat dari empat madzhab, baik pendapat itu dijadikan fatwa dalam suatu madzhab atau tidak. Karena fatwa yang dijadikan pedoman dalam suatu komunitas, belum tentu cocok untuk dijadikan pedoman pada komunitas yang lain. Hal ini, terkait dengan perubahan zaman dan kondisi setempat.

Berkaitan dengan itu, maka kegiatan mengadakan perbaikan pendapat (*tashhah*) dan kegiatan mencari pendapat terkuat (*tarjih*) dalam satu madzhab berbeda-beda dan bervariasi dari masa ke masa. Misalnya, banyak pula pendapat dalam suatu madzhab yang sebelumnya ditinggalkan, tetapi generasi berikutnya berusaha menampilkan dan dipopulerkan kembali.¹⁰⁶ Dalam hal ini, jumbuh mengkhususkan *tarjih* pada persoalan yang *zanni*, bukan pada persoalan yang *qat'i*. Juga tidak termasuk antara yang *qat'i* dengan yang *zanni*.¹⁰⁷

Ijtihad *tarjih* yang dilakukan oleh ahli *tarjih* pada masa kebangkitan kembali hukum Islam berbeda dengan ijtihad *tarjih* pada masa kemunduran hukum Islam. Pada masa yang disebut terakhir ini, *tarjih* diartikan sebagai kegiatan yang tugas pokoknya adalah menyeleksi pendapat para ulama fiqih di lingkungan intern mazhab tertentu, seperti Malikiyah, dan Syafi'iyah. Sedangkan kegiatan *tarjih* pada periode kebangkitan Islam, berarti menyeleksi berbagai pendapat dari beragam madzhab, baik beraliran Sunni atau tidak, dengan kata lain lintas madzhab.¹⁰⁸ Selain itu, dalam

¹⁰⁵Ibid., 24-25.

¹⁰⁶Ibid., 27.

¹⁰⁷Rachmat Syafi'i, *Op. Cit.*, 243.

¹⁰⁸Sudirman, *Op. Cit.*, 46.

ijtihad tarjih diperkenankan untuk memilih atau mengikuti pendapat selain madzhab yang empat, seperti memilih pendapat dari salah satu ahli fiqh sahabat, tabi'in atau imam-imam salaf setelah mereka.¹⁰⁹

Contoh ijtihad intiqā'i atau tarjih adalah sebagian besar ulama mutakhirin berpendapat, sebaiknya seorang wanita shalat di rumah saja. Ia tidak diperkenankan shalat di Masjid, terutama bagi para gadis. Dalam hal ini, ayahnya dan apabila telah bersuami, maka suaminya yang berkewajiban membimbingnya dalam urusan-urusan agamanya. Barangkali pendapat di atas itu tepat sekiranya dilontarkan pada masa lalu, di mana pada saat itu seorang wanita dipingit di dalam rumah, tidak boleh keluar ke mana-mana.¹¹⁰

Contoh lain ijtihad intiqā'i atau tarjih adalah golongan Syafi'i, Maliki, dan mayoritas golongan Hanbali berpendapat: "Sesungguhnya orang tua berhak memaksa anak gadisnya yang sudah aqil-baligh untuk menikah dengan calon suami yang dikehendaki orang tua, meskipun sang orang tua tidak meminta persetujuan terlebih dahulu kepada anak gadisnya, bahkan sekalipun anak gadisnya menolak. Hal ini berdasarkan alasan, bahwa orang tua lebih mengetahui kemashlahatan si anak dan tidak mungkin akan memberikan pertimbangan yang keliru kepada anaknya." Barangkali cara demikian itu mungkin masih bisa diterapkan pada zaman di mana seorang gadis belum mengenal sedikit pun kondisi dan latar belakang calon suami yang mau meminangnya, kecuali melalui wali dan keluarganya.

Dalam penyelesaian dua kasus di atas, hendaklah kita melihat pada kondisi sosial dewasa ini, di mana seorang wanita mendapatkan kesempatan yang luas untuk

¹⁰⁹Yusuf Qardhawi, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam*, Op. Cit., 155.

¹¹⁰Yusuf Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, Op. Cit., 33.

belajar, menimba ilmu, bekerja, dan mengetahui segala aspek kehidupan masyarakat dan dunia internasional. Hal ini yang mendorong ulama kontemporer untuk memilih pendapat terkuat dan sesuai dengan kehidupan saat ini. Dengan ini, maka pendapat Imam Abu Hanifah serta ulama yang sependapat dengannya lebih tepat untuk dipilih. Karena mereka melibatkan urusan pernikahan kepada calon mempelai wanita dan masyarakat atas persetujuan dan ijin darinya.¹¹¹

Menurut al-Qardhawi, ada beberapa faktor yang mempengaruhi ijtihad, di antaranya sebagai berikut:

1) Perubahan Sosial dan Politik Nasional serta Internasional

Tidak seorangpun membantah bahwa era modern ini telah membawa perubahan besar dalam semua aspek kehidupan, baik sosial, ekonomi, politik maupun kebudayaan. Adanya perubahan semacam ini menuntut seorang pakar fiqh Islam untuk mengadakan revaluasi terhadap pendapat lama yang tidak sesuai lagi dengan kondisi baru, sekaligus memilih dan menyeleksi pendapat-pendapat yang dulu dianggap tidak kuat, atau mungkin lemah, atau ditinggalkan.¹¹²

2) Pengetahuan Modern dan Ilmu-ilmunya

Faktor lain yang berpengaruh dalam menentukan pendapat yang lebih kuat dari pendapat yang lain pada zaman sekarang, yaitu adanya ilmu dan pengetahuan yang kita miliki, namun hal itu belum ada pada zaman pakar-pakar fiqh Islam terdahulu, terutama dalam bidang ilmu-ilmu biologi dan fisika.¹¹³

¹¹¹Ibid., 34.

¹¹²Ibid., 32.

¹¹³Ibid., 38.

b. Ijtihad Insya'i

Ijtihad insya'i, yaitu pengembalian konklusif hukum baru dari satu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu. Atau cara seorang mujtahid kontemporer untuk memiliki pendapat baru dalam masalah itu yang belum diperoleh dalam pendapat ulama-ulama salaf, baik itu persoalan lama atau persoalan baru.

Adanya permasalahan ijtihad yang menyebabkan perselisihan di kalangan para pakar fiqih terdahulu atas dua pendapat, maka boleh seorang mujtahid kontemporer memunculkan pendapat ketiga. Apabila mereka berselisih pendapat atas tiga pendapat, maka ia boleh menampilkan pendapat keempat, dan seterusnya. Permasalahan tentang perselisihan ini menunjukkan bahwa masalah tersebut menerima berbagai macam interpretasi dan pandangan serta perbedaan pendapat.¹¹⁴

Sebagian besar ijtihad insya'i ini terjadi pada masalah-masalah baru yang belum dikenal dan diketahui oleh ulama-ulama terdahulu dan belum pernah terjadi pada masa mereka. Andaikata mereka sampai mengetahuinya, mungkin hanya dalam skala terkecil yang menurut mereka belum waktunya untuk melakukan penelitian agar memperoleh penyelesaian.¹¹⁵

Contoh ijtihad insya'i adalah tentang zakat persewaan, yaitu hendaknya orang yang menyewa tanah mengeluarkan zakat tanaman atau buah yang dihasilkan dari tanah sewaan itu (apabila telah sampai nisab). Adapun si pemilik tanah juga harus mengeluarkan zakat hasil yang diterima dari hasil tanah tersebut. Sebagaimana juga sekiranya kedua-duanya bersama-sama menggarap tanah dengan sistem bagi hasil produksi tanaman (*muzara'ah*), maka masing-masing mengeluarkan zakat.

¹¹⁴Ibid., 43.

¹¹⁵Ibid, 45.

Contoh lain ijtihad insya'i adalah Syeikh Abdullah bin Zaid Al-Mahmud, sebagai ketua Peradilan Agama di Qatar berpendapat, "Boleh mengenakan pakaian ihram dari Jeddah bagi jamaah haji yang naik pesawat terbang". Ini merupakan hasil ijtihad insya'i baru, sebab pesawat terbang itu belum dikenal oleh orang-orang terdahulu. Syeikh Abdullah beralasan, bahwa hikmah ditetapkan miqat-miqat haji di tempat tertentu karena tempat-tempat itu berada pada jalur menuju Mekkah. Tempat-tempat miqat tersebut semuanya terletak di pinggir kota Hijaz. Disebabkan bahwa sekarang Jeddah itu menjadi rute bagi semua jamaah haji yang naik pesawat dan dengan dalih adanya keterpaksaan (*dharurat*), mereka butuh akan penentuan miqat di bumi untuk tempat memulai mengenakan pakaian ihram untuk haji dan umrah, maka wajiblah memenuhi kebutuhan mereka. Hal itu sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Umar dalam menentukan miqat bagi penduduk Irak di Dzatul Iraq.¹¹⁶

c. Integrasi antara *Intiqā'i* dan *Insyā'i*

Di antara bentuk ijtihad kontemporer adalah Integrasi antara *ijtihad intiqā'i* dan *ijtihad insyā'i*, yaitu memilih berbagai pendapat ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapatnya ditambah juga unsur-unsur ijtihad baru.¹¹⁷ Contoh ijtihad ini adalah mengenai fatwa yang dikeluarkan oleh Lajnah Fatwa di Kuwait, yaitu tentang abortus yang diperbolehkan dan yang diharamkan. Lajnah Fatwa telah mengadakan seleksi terhadap pendapat-pendapat para pakar fiqh Islam sekaligus menambahkan unsur-unsur kreatif baru

¹¹⁶Ibid., 46.

¹¹⁷Ibid., 47.

yang dituntut oleh kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan ilmu kedokteran modern.

Fatwa yang dikeluarkan pada tanggal 29 September 1984 M. berisi:

“Seorang dokter dilarang menggugurkan kandungan dari seorang wanita sesudah genap (usia kandungan itu) 120 hari, semenjak berbentuk segumpal darah, kecuali untuk menyelamatkan kehidupan si wanita (ibu) dari marabahaya yang ditimbulkan oleh kandungannya itu”.

“Seorang dokter boleh menggugurkan kandungan wanita dengan persetujuan kedua belah pihak, yaitu suami dan istri, sebelum kandungan itu genap berusia 40 hari, yakni saat masih berbentuk segumpal darah. Apabila usia kandungan itu sudah lebih dari 40 hari dan belum sampai 120 hari, maka dalam keadaan seperti ini tidak boleh dilakukan abortus, kecuali dalam dua kondisi berikut ini:

- 1) Bila kandungan itu tetap dipertahankan, maka akan menimbulkan bahaya bagi kesehatan sang ibu, di mana bahaya itu sulit untuk dihilangkan. Justru bahaya itu akan terus-menerus berlangsung sehabis melahirkan.
- 2) Bila sudah dapat dipastikan bahwa janin yang bakal lahir itu akan terkena cacat badan atau kurang sehat akalnya, yang kedua hal itu tidak mungkin dapat disembuhkan.¹¹⁸

Contoh lain ijtihad ini dalam konteks keindonesiaan, yaitu mengenai UU no 1 tahun 1974 yang antara lain mengatur tentang jatuhnya talak yang diakui apabila diucapkan di depan pengadilan agama. Dalam literatur fiqih pada umumnya menyatakan bahwa talak dapat jatuh kapan saja tanpa disyaratkan pada lembaga tertentu. Demi menjaga hak-hak istri dan kelangsungan hidupnya, maka ditetapkan bahwa talak baru dianggap sah jika diucapkan di depan sidang pengadilan. Dengan demikian, dapat disimpulkan walau seribu kalipun ucapan talak di luar pengadilan, niscaya tidak berimplikasi hukum sama sekali.¹¹⁹

¹¹⁸Ibid., 53-54.

¹¹⁹Sudirman, *Op. Cit.*, 48-49.

2. Al-Qardhawi Tentang Sumber-Sumber Hukum Islam

Al-Qardhawi dalam mengutarakan pandangannya mengambil sumber-sumber asasi sebagai titik tolak dalam karya dan pidatonya. Sumber-sumber tersebut ialah :

a. Al-Quran

Al-Qardhawi menjadikan al-Quran sebagai sumber utama dalam pemikiran, baik bidang fatwa dan dakwah. Perkara ini jelas dalam bukunya seperti *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (halal haram dalam Islam), *al-fatawa al-Mu'asarah* (fatwa-fatwa kontemporer), dan *Fiqh al-awlawiyyat* (Fiqh Keutamaan). Ia membawa dalil-dalil dari al-Quran sebagai hujjah yang utama. Al-Qardhawi sendiri mengakui bahawa al-Quran merupakan sumber utama dalam kehidupan seorang muslim. Dalam buku *Marji'yyat al-Ulya fi al-Islam* (Rujukan Utama dalam Islam), al-Qardhawi menyebutkan bahawa al-Quran dan sunnah merupakan dua sumber utama dalam perundangan Islam, akidah, ilmu pengetahuan, ibadat, perundangan, akhlak, adab, dan segala aspek kehidupan.¹²⁰

b. As-Sunnah

Al-Sunnah merupakan sumber kedua selepas al-Quran. Ia senantiasa mengambil hujjah-hujjah serta dalil-dalil dari sunnah dalam menerangkan makna-makna al-Quran. Beliau juga mempertahankan sunnah daripada golongan yang ingin menghapuskannya sebagai sumber utama Islam. Sebagai contoh fatwa yang membolehkan seseorang itu bersembahyang dalam Gereja, jika tidak ada tempat yang lain berdasarkan hadits Nabi yang menyebutkan bahawa Allah menjadikan bumi ini dengan bersih. Sekiranya umatku ingin mengerjakan solat, maka boleh dilakukannya. Al-Qardhawi mengambil hadits ini sebagai hujjah dan sumber dalam

¹²⁰Moh Rumaizuddin, "Ghazali," *D:\Qardhawi New\qardawi file 2.htm*. (diakses Jumat 30 Mei 2008), 3

mengeluarkan fatwanya, yaitu mengharuskan mengerjakan solat di Gereja selagi ia jauh dari syubhat dan kekotoran. Al-Qardhawi menyebutkan penyelesaian permasalahan fiqih dalam setiap mazhab mesti merujuk kepada sunnah. Oleh itu para *fuqaha* telah menjadikan sunnah, sebagai sumber kedua perundangan Islam selepas al-Quran dalam kitab-kitab mereka termasuk mazhab Daud dan Ibn Hazm al-Zahiri yang mengingkari *qiyas* dan golongan Abu Hanifah yang dikenali sebagai madrasah *al-ra'yu* (aliran yang berdasarkan akal).¹²¹

c. Kisah-Kisah Sejarah

Al-Qardhawi sering kali membawa contoh-contoh sejarah ketamadunan manusia, khususnya ketamadunan Islam. Ia membawa contoh-contoh kisah sejarah sebagai *i'tibar* dan pengajaran untuk umat Islam. Sebagai contoh, al-Qardhawi telah membawa kisah al-Qarun yang melampaui batas dan melakukan kezaliman kepada kaum dan tidak bersyukur atas karunia Allah. Ia juga memberi contoh kisah kaum 'Ad yang sombong dan melakukan kerusakan di muka bumi. Begitu juga dengan kisah kaum Lut yang melakukan perbuatan keji, akhirnya mereka dihancurkan oleh Allah.¹²²

d. Ilmu-Ilmu Agama dan Ilmu-Ilmu Kemanusiaan

Dalam bukunya *Tsaqafah al-Da'iyyah* (Pengetahuan Para Pendakwah) al-Qardhawi, telah menyebutkan keperluan pendakwah menguasai ilmu-ilmu Islam, ilmu sejarah, ilmu kemanusiaan, ilmu kesusasteraan, dan ilmu bahasa. Oleh demikian, kita dapati beliau menjadikan ilmu agama dan ilmu kemanusiaan sebagai asas dalam pemikirannya. Di samping itu ia adalah graduan kuliah Usuluddin, yaitu

¹²¹Ibid., 4.

¹²²Ghazali, *Loc. Cit.*

kuliah yang mengajar pelbagai ilmu, seperti akidah, falsafah, tafsir, hadith, fiqh, dan usul fiqh. Ilmu-ilmu tersebut terdapat dalam dirinya sebagai persiapan dalam medan dakwah. Penguasaan dalam ilmu kemanusiaan jelas terbukti dalam karya Islamnya, *hadarah al-ghad*. Dalam buku ini beliau mengambil pandangan Alex Lord, Henry land, dan Graudi yang menyebutkan kepincangan dunia barat.

e. Realitas dan Keutamaan

Al-Qardhawi senantiasa melihat realitas dan keutamaan dalam menyampaikan dakwahnya. Dalam mukadimah buku *al-'Aql wa al-'ilm* (Akal dan Ilmu), ia menjelaskan buku-buku yang berkaitan dengan tafsir bertema dan lebih mengumpulkan mengenai isu-isu kontemporer yang merupakan lebih utama ditulis pada waktu itu. Al-Qardhawi menulis buku khusus tentang keutamaan dalam dakwah dan pemikiran yaitu *Fiqh al-Awlawiyyat* (Memahami Fiqh Keutamaan). Ia menerangkan tuntutan keutamaan dalam al-Quran dan sunnah dan sebab kehilangan keutamaan dalam kehidupan kita saat ini. Ia juga membawa contoh-contoh ulama yang melaksanakan dakwah mengikuti keutamaan dan menggabungkan kelima sumber tersebut dalam menyampaikan dakwah, sehingga dapat membentuk pemikiran yang relevan dalam menyelesaikan permasalahan ummat dengan pendekatan yang mudah. Kelima unsur ini terpancar dari nilai-nilai asas Syariah Islam.¹²³

3. Kualifikasi Ijtihad

Dalam melakukan ijtihad, hendaknya seseorang telah memiliki perangkat-perangkat utama yang diperlukan dalam berijtihad. Perangkat-perangkat tersebut

¹²³Ibid., 5.

antara lain:

- a. Memiliki pengetahuan yang memadai mengenai al-Quran dan Ulum al-Quran
- b. Sunnah dan ilmu hadits
- c. Memahami bahasa Arab
- d. Mengetahui tema-tema *ijma'*
- e. Mengetahui Ushul Fikih serta memiliki keahlian dalam *beristidlal*
- f. Mengetahui maksud-maksud syari'ah
- g. Memahami manusia dan alam sekelilingnya
- h. Bersifat adil dan takwa.¹²⁴

Adapun syarat-syarat tambahan yang tidak semua ulama sepakat mengenyainya adalah:

- a. Mengetahui ilmu Ushuluddin
- b. Mengetahui ilmu Mantik
- c. Mengetahui cabang-cabang fiqih.¹²⁵

4. Kode Etik Mujtahid

Menurut al-Qardhawi, selain adanya syarat-syarat khusus dalam melakukan ijtihad kontemporer, juga terdapat beberapa kode etik ijtihad yang harus menjadi acuan utama para mujtahid, baik yang berhubungan dengan para mujtahid (sebagai subjek) maupun yang berhubungan dengan tema persoalan (objek). Kode etik yang diperlukan dalam berijtihad yang berkenaan dengan para mujtahid antara lain:

- a. *Tidak Ada Ijtihad tanpa Mencurahkan Kemampuan*

¹²⁴Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syari'at Islam*, Op. Cit., 64.

¹²⁵Ibid., 68-71.

Hendaknya ijtihad dengan mencurahkan segenap potensi dan kemampuan dalam mendapatkan hukum-hukum Islam, yaitu dengan cara *istinbath* (pengambilan kesimpulan). Dengan demikian, tidaklah dianggap benar ijtihad orang-orang yang tergesa-gesa dalam mengeluarkan fatwa, sehingga bertentangan dengan teks al-Quran dan hadis.

b. *Tidak Ada Ijtihad dalam Masalah-masalah yang Qat'i*

Hendaknya ijtihad yang dilakukan hanya pada wilayah-wilayah yang *dzanni*, baik *dzanni dilalah* maupun *dzanni al-Tsabit*. Dengan demikian, kita tidak diperkenankan untuk berijtihad pada persoalan-persoalan yang *qath'i*, karena persoalan yang didasarkan pada *dalil qath'i*, bukan merupakan wilayah ijtihad.

c. *Tidak Boleh Menjadikan Dzanni sebagai Qath'i*

Kita harus menjaga urutan tingkat hukum-hukum yang ada. Hukum yang *qat'i* tetap harus kita pertahankan ke-*qath'i*-annya, begitu juga *dzanni* kita harus menjaga ke-*dzanni*-annya.

d. *Menghubungkan antara Fiqih dan Hadis*

Kita wajib membentangkan jembatan penghubung yang menghubungkan antara fiqih dan hadits, karena pada umumnya mayoritas orang yang menggeluti hadits kurang memperhatikan kajian-kajian masalah fiqih dan ushul fiqih. Begitu juga sebaliknya mayoritas orang yang menfokuskan kajiannya pada fiqih, mereka cenderung lemah dalam hadits.

e. *Waspada agar Tidak Tergelincir oleh Tekanan Realita*

Kehati-hatian sangatlah diperlukan dalam berijtihad, karena dewasa ini seringkali suatu komunitas terjebak dalam suatu selogan yang mengatas namakan masyarakat modern, padahal kadangkala realita itu tidak diciptakan oleh Islam,

hanya saja kadangkala mereka mengatasnamakan Islam.¹²⁶

f. *Mengantisipasi Pembaharuan yang Bermanfaat*

Seyogyanya kita tidak menjadikan sebagian besar kemampuan kita untuk menentang hal yang baru, walaupun hal yang baru itu bermanfaat. Juga kita tidak boleh bersikap menolak setiap hal asing, walaupun hal itu baik. Dalam artian kita harus bisa memilah-milah terhadap sesuatu yang dianggap konstruktif dan objektif.

g. *Tidak Mengabaikan Semangat Zaman dan Kebutuhannya*

Di era globalisasi ini, kita dituntut lebih cermat dalam menyikapi setiap perubahan. Selain itu, kita harus mengenali dan mengetahui semua perubahan tersebut, khususnya dalam pemikiran, adat-istiadat, hubungan, dan perilaku yang muncul di masyarakat kita.

h. *Transformasi menuju Ijtihad Kolektif (Jam'i)*

Seyogyanya, dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan baru yang besar, tidak cukup dengan ijtihad individu (*fard*). Akan tetapi, hendaknya melakukan transformasi dari ijtihad *fard* kepada ijtihad *jam'i*.¹²⁷

i. *Bersikap Lapang Dada terhadap Kekeliruan Mujtahid*

Agar ijtihad itu berhasil, hendaknya kita harus berlapang dada dan pandai memaafkan akan adanya kesalahan pada diri seorang mujtahid. Karena tidak ada kesempurnaan pada setiap manusia itu sendiri. Dengan demikian, kita harus berlapang dada atas kekeliruan yang dilakukan oleh para mujtahid, sebagaimana orang-orang terdahulu yang selalu bersikap lapang dada.¹²⁸

¹²⁶Yusuf Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, Op. Cit., 131-135.

¹²⁷Ibid, 136-138

¹²⁸Ibid, 141-142.

5. Faktor-faktor Pendorong Pemikiran Yusuf al-Qardawi

Penalaran teoritis yang demikian tidak hanya membawa manusia pada penjelasan yang kongkrit, tetapi juga untuk naik sampai pada penjelasan yang lebih bersifat filosofis.¹²⁹ Begitu halnya, dengan al-Qardhawi yang dibesarkan di Mesir. Mesir adalah salah satu negara di kawasan Timur Tengah yang sangat kaya dengan khazanah intelektual Islam. Di kawasan yang pernah disinggahi beberapa orang nabi, hampir semua aliran pemikiran dan madzhab keagamaan dapat kita temukan, baik madzhab fikih, kalam, dan tasawuf.

Sedangkan dalam dunia fiqih, di negeri ini hampir seluruh madzhab besar (terutama empat madzhab Sunni), tetap hidup dan berkembang. Suatu wilayah yang dikenal sebagai kawasan madzhab Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah ataupun Hanabilah. Walaupun demikian, madzhab Imam Syafi'i¹³⁰ adalah madzhab yang dianut oleh mayoritas masyarakat Mesir, terutama di perkampungan. Secara historis, hal tersebut disebabkan karena Imam Syafi'i pernah tinggal lama di Mesir (sampai meninggal dunia) dan di negeri ini pula beliau melahirkan *qaul jadid*, yaitu pendapat-pendapat yang sangat berbeda dengan yang pernah difatwakan semasa di Irak (*qaul qadim*).

Dalam dunia tasawuf, sampai saat ini di Mesir masih tumbuh subur berpuluh-

¹²⁹Nur Fatah, "Pembaharuan Hukum Kewarisan Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Syahrur Mengenai Hukum Waris," *Skripsi SHI* (Malang: fakultas syariah UIN, 2005), 53.

¹³⁰Asy-syafi'i yang memiliki nama lengkap (al-Imam Abu Abdillah, Muhammad bin Idris al-Quraisyi, bin al-Abbas bin Ustman Binsyafi'i), salah satu madzhab sunni. Ia dilahirkan di Guzzah Palistina, pada tahun 150 H-204 H, kemudian hijrah ke Makkah, ia telah hafal al-Quran dalam usia tujuh tahun, kemudian belajar pada Muslim bin Khalid az-Zanji, mufti Makkah. Dan hijrah ke Madinah untuk belajar pada Imam Malik, lalu ia menghafal al-Muwatta' dalam tempo sembilan malam. Setelah menamatkan pelajarannya di Madinah, ia pergi ke Yaman, di sana ia bekerja untuk memenuhi hidupnya. Pada tahun 184 ia dituduh berfaham Syi'ah, lalu dibawa ke Irak bersama beberapa orang Syi'ah. Setelah ia dapat membela dirinya, kemudian dibebaskan dari tuduhannya, lalu ia pergi ke Baghdad untuk *munadzarah* (bertukar pikiran) dengan Muhammad bin Hasan sahabat Imam Abu Hanifah. Lihat lebih lanjut. M. Alihasin, *Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), 203-205.

puluh tarikat sufi yang di antaranya adalah Ahmadiyah, Naqsyabandiyah, Syadziliyah, Rifa'iyah, Burhamiyah, ditambah puluhan tarikat lainnya yang merupakan cabang dari lima tarikat besar tersebut. Tentu saja tumbuh subur dan terjaganya khazanah Islam di Mesir ini tidak dapat dilepaskan dari peranan al-Azhar yang merupakan pemilik otoritas keagamaan bagi seluruh masyarakat Mesir dan selalu membela ajaran Islam di garis paling depan.¹³¹ Selain itu, Salah satu peristiwa istimewa yang dialaminya di tingkat Ibtida'iyah adalah pada saat pertama kali ia mendengarkan ceramah Ustadz al-Banna. Ketika mendengarkan ceramahnya, intuisi al-Qardhawi kecil mulai dapat merasakan kehadiran seorang laki-laki 'alim yang telah menggadaikan seluruh kehidupannya hanya untuk kepentingan Islam dan umatnya. Saat itu, al-Qardhawi kecil yang pernah bercita-cita untuk menjadi Syaikh al-Azhar. Ia pun mulai memiliki kesadaran dan pemahaman akan pentingnya dakwah yang dilakukan secara berjama'ah; maka untuk upaya inilah ia mulai bergabung bersama Ikhwan al-Muslimin.

Pada masa kecilnya, di dalam jiwa al-Qardhawi terdapat dua orang ulama yang paling banyak memberikan warna dalam hidupnya, yaitu Syaikh al-Battah (salah seorang ulama alumni al-Azhar di kampungnya) dan Ustadz Hasan al-Banna. Bagi al-Qardhawi, Syaikh al-Battah adalah orang yang pertama kali mengenalkannya kepada dunia fikih, terutama madzhab Maliki, sekaligus membawanya ke al-Azhar. Sedangkan Syaikh al-Banna adalah orang yang telah mengajarkannya cara hidup berjamaah, terutama dalam melaksanakan tugas-tugas berdakwah. Mengenai pengaruh al-Banna dalam dunia pemikiran dan spiritualnya, beliau pernah mengatakan: "Di antara orang-orang yang paling banyak memberikan pengaruh

¹³¹Cecep Taufikurrohmah, *Op. Cit.*, 3.

besar dalam dunia pemikiran dan spiritual kami adalah Syaikh *al-Syahid* al-Banna.¹³²

Dengan melihat latar belakang keagamaannya, dapat disimpulkan bahwa konstruksi pemikiran al-Qardhawi tidak lepas dari pengaruh tersebut.

6. Faktor-faktor Yang Mempengaruhi Pemikiran Yusuf al-Qardawi

a. Aspek Sosial

Setiap kegiatan intelektual yang muncul dari suatu kegiatan tidak dapat dipisahkan dari problem sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah konstruksi pemikiran yang muncul memiliki hubungan dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat.¹³³ Begitu juga yang terjadi pada al-Qardhawi, di kampung halaman tempat lahir dan dibesarkannya terdapat beberapa fenomena yang mendorong terhadap kepribadiannya, yaitu dengan adanya madzhab fiqih dan aliran-aliran tarikat yang dianut masyarakat secara turun temurun. Tradisi ketaatan mereka terhadap madzhab tertentu secara ekstrim telah menyebabkan mereka hidup statis dan monoton yang sering sekali berubah menjadi sikap fanatik yang tidak dapat dibenarkan oleh Islam, sehingga dalam beribadah, mereka tidak lagi mengikuti al-Quran dan sunnah atau *qaul* yang argumentatif dan dapat dipertanggungjawabkan. Hal tersebut disebabkan karena kepatuhan mereka adalah semata-mata merupakan kepatuhan terhadap individu dan bukan pada kekuatan *hujjah* yang digunakan.¹³⁴

Kondisi inilah yang membesarkan al-Qardhawi. Akan tetapi ia masih sangat beruntung, karena meskipun hidup di tengah-tengah masyarakat yang madzhab

¹³²Cecep Taufikurrohman, *Op. Cit.*, 6.

¹³³Nur Fatah, *Op. Cit.* 59.

¹³⁴Cecep Taufikurrohman, *Loc. Cit.*

centris, ia masih dapat “tercerahkan” dan memiliki arus berbeda dengan masyarakat di sekitarnya. Tentu saja sikap al-Qardhawi ini tidak dapat dilepaskan dari peranan dan bantuan para gurunya. Semenjak duduk di tingkat Tsanawiyah, al-Qardhawi telah banyak belajar agar dapat hidup berdampingan dengan mereka yang memiliki pandangan berbeda. Pada tingkat ini pulalah ia mulai belajar untuk mengikuti hujjah dan bukan mengikuti figur, karena ia mengetahui (sesuai perkataan Imam Malik), bahwa semua orang memiliki kesempatan yang sama untuk mendapatkan kebenaran, meskipun pada perjalanannya, secara tidak disengaja ia melakukan kesalahan. Oleh sebab itu, semenjak duduk di tingkat Ibtidaiyah, jika ia mendapatkan gurunya tidak memiliki argumen yang jelas dari al-Quran dan sunnah, ia tidak segan-segan mengkritik dan membantah pendapat gurunya. Melihat sikap kritis al-Qardhawi kecil ini, ada gurunya yang sangat bangga tetapi ada pula yang merasa “jengkel”, sehingga ia pernah diusir dari kelas karenanya.

Sikap seperti ini, semenjak dini telah dibuktikan oleh al-Qardhawi di tengah-tengah masyarakat, yaitu pada saat ia diminta untuk mengajar ilmu-ilmu agama di sebuah masjid jami’ kampungnya. Saat itu, ia mengajarkan ilmu fiqih tetapi yang diajarkannya bukanlah *qaul-qaul* madzhab Syafi’i yang dianut oleh mayoritas penduduk. Ia mengajarkan fiqih langsung dari sumber utamanya, yaitu al-Qur’an dan sunnah shahihah ditambah dengan fatwa para sahabat. Ia sendiri mengakui bahwa metode pengajaran yang diterapkannya ini diambilnya dari metode yang digunakan oleh Sayyid Sabiq dalam fiqih sunnahnya.¹³⁵

¹³⁵Asy-syafi’i, yang hidupnya menjangkau paruh kedua abad 2, berawal sebagai anggota aliran Madinah dan kemudian menyatakan dirinya sebagai satu madzhab tersendiri, bahkan setelah dia mengadopsi tesis esensial para ahli hadis dan kemudian mencoba menarik pendukung aliran-aliran

Resistensi masyarakat dan para ulama tua di kampungnya ini mencapai puncaknya dengan sebuah “pengadilan” yang mereka adakan secara khusus untuk meminta pertanggungjawaban al-Qardhawi. Pengadilan tersebut akhirnya berubah bentuk menjadi sebuah forum polemik seru antara al-Qardhawi muda dengan para ulama madzhab di kampungnya. Pada perdebatan tersebut, ia berhasil meyakinkan para ulama dan masyarakatnya, bahwa ia bukanlah orang yang membenci madzhab, bahkan ia adalah salah seorang pengagum para imam madzhab dengan kelebihan dan kekurangan mereka masing-masing.

Al-Qardhawi, menganjurkan seandainya kita akan mengambil sebuah *qaul* dari madzhab tertentu, maka ia harus diambil langsung dari *qaul* pendirinya yang ditulis dalam buku induknya, (seperti *al-Um* bagi madzhab Syafi’i), karena menurutnya, jika suatu madzhab semakin dekat kepada sumber-sumber utamanya, maka pengikutnya akan semakin toleran, tetapi jika mereka semakin jauh dari sumber aslinya, justru inilah yang selalu menimbulkan fanatisme buta, meskipun mereka mengetahui bahwa pendapat tersebut tidak memiliki *hujjah* yang kuat.¹³⁶

b. Aspek Politik

Ketika umat Islam Mesir mengalami kemunduran, Eropa-Kristen mencapai kemajuan sangat pesat dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, sehingga menjadikan eropa kuat dalam bidang politik dan militer. Kekuatan militer dimanfaatkan untuk mengintervensi politik internal muslim yang sedang merosot serta menjadi imperialisme dan kolonialisme yang eksploitatif.

hukum klasik, khususnya aliran Madinah, melalui polemik-polemik yang hebat. (Joseph schacht, *Op, Cit.*), 88.

¹³⁶Cecep Taufikurrohman, *Loc. Cit.*

Imperialisme dan kolonialisme tidak hanya mengancam politik dan ekonomi, tetapi mengancam agama dan kultur Islam yang misionaris. Kristen yang menyertai kolonialisme berusaha untuk menarik perhatian orang muslim kepada kristus. Menurut Marxisme Rodinson, kemerosotan dunia Islam menjadi sasaran para misionaris yang menganggap kemenangan Eropa. Kristen telah menuduh ketidakberuntungan dunia Islam, karena Islam itu sendiri. Para misionaris beranggapan bahwa Kristen mendukung kemajuan dan sebaliknya Islam karena sifatnya mengakibatkan terhentinya kebudayaan dan perkembangan.

Serangan dan kritikan yang dilancarkan intelektual dan misionaris Kristen itu merupakan tantangan bagi pembaharu-pembaharu Mesir termasuk al-Qardhawi, untuk mencurahkan kemampuan intelektualnya dalam membela doktrin dan hukum Islam dari serangan dan menyanggah persepsi mereka yang salah terhadap Islam. Akibat modernis yang dijalankan Mesir adalah dasar Islam tradisional dari negara Islam telah berubah. Hukum dan lembaga-lembaga kenegaraan tidak lagi berpijak pada legitimasi Islam, melainkan sudah mengikuti model-model yang diimpor dari barat.¹³⁷

c. Aspek Intelektual

Ini merupakan salah satu sunnah Allah bahwa kehidupan manusia tidak akan ada yang mencapai kesempurnaan. Tidak ada seseorang yang ide-idenya akan selalu mulus diterima tanpa kritik oleh berbagai kelompok. Begitu pula dengan usaha-usaha yang dilakukan oleh al-Qardhawi, karena selain para pengagum yang selalu terperangah dengan ide-ide briliannya, ada juga kelompok lain yang harus 'berfikir dua kali' untuk menerima ide-idenya, bahkan ada pula yang mencurigai seluruh

¹³⁷John L. Esposito, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 60.

usahanya. Pada dasarnya kritikan yang disampaikan oleh siapa dan kepada siapa pun, akan sangat konstruktif jika dilakukan dengan cara-cara yang cerdas dan beradab, sehingga generasi yang akan datang, dapat belajar banyak dari mereka. Akan tetapi, semua itu akan menjadi buruk bagi masa depan umat, jika dilakukan secara emosional dan penuh kecurigaan.

Pada konteks inilah kita akan memahami pihak-pihak yang berseberangan dengan al-Qardhawi. Di antara para ulama yang mengkritik al-Qardhawi dengan ilmu dan menghargai seluruh usahanya adalah Syaikh Nashiruddin al-Albani (peneliti hadits terbesar abad 20), Syaikh Abdullah bin Beh dan Syaikh Rasyid al-Ghanusi. Untuk mengkritik al-Qardhawi, Syaikh al-Albani, menulis sebuah buku yang berjudul *Ghayah al-Maram fi Takhrij Hadits al-Halal wa al-Haram*. Pada buku ini beliau berusaha meneliti (takhrij) kesahihan hadis-hadis yang digunakan al-Qardhawi dalam bukunya yang berjudul *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Selain itu, menurut Isham Talimah, kelompok yang keras mengkritik pemikiran al-Qardhawi adalah mereka yang menamakan diri sebagai kaum Salafi. Ia telah menemukan ada oknum mereka yang menulis sebuah buku yang berjudul *al-Qardhawi fi al-Mizan*. Buku ini beredar luas di Saudi Arabia. Isham Talimah mengatakan, bahwa ia pernah bertanya mengenai persoalan ini kepada salah seorang pejabat Konsul Saudi Arabia di Qathar. Ternyata ia menjawab bahwa buku tersebut ditulis oleh seseorang yang tidak dikenal, karena ulama-ulama Saudi sangat respek terhadap pemikiran al-Qardhawi. Buku ini telah dijawab dengan ilmiah dan penuh tanggung jawab oleh salah seorang mantan hakim Syari'ah Qathar, Syaikh Walid

Hadi.¹³⁸

Al-Qardhawi lebih bersikap objektif dan proporsional, terkait dengan pemikirannya yang dianggap menimbulkan kontroversi di masyarakat. Sikap ini dibuktikan dengan aktivitasnya, selain sebagai seorang penulis dan pemikir produktif, al-Qardhawi aktif pula dalam dunia dakwah (*harakah* dan *shahwah Islamiyah*), yaitu suatu upaya untuk membangkitkan umat dari keterlanaan, keterbelakangan, kejumudan, dan melepaskan mereka dari konflik internal melalui berbagai wujud usaha dengan tujuan memperbaharui agama, sehingga dapat memperbaharui kehidupan dunia mereka.

Pada tataran teknis, cita-cita shahwah tersebut berusaha diwujudkan dalam sebuah aktivitas harakah. Ia menyadari bahwa untuk mencapai tujuan tersebut, tidak dapat dilakukan secara individual, tetapi ia membutuhkan sebuah kerja massal (*'amal jama'i*) yang tersusun dan terprogram secara rapi. Oleh karena hal inilah maka semenjak duduk di tingkat Tsanawiyah, al-Qardhawi telah memulai tugas berdakwah dengan bergabung bersama Ikhwan dan semenjak awal, ia telah dipersiapkan agar menjadi salah seorang kader terbaik mereka. Salah satunya adalah pada saat ia ditunjuk untuk menjadi da'i Ikhwan untuk seluruh Mesir, dari Provinsi Alexandria (Iskandariyah) sampai Aswan dan Sinai, bahkan ia pernah ditugaskan berdakwah di beberapa negara Arab seperti Suria, Libanon dan Yordania, dengan dana yang didapatkannya dari Ustadz Hasan al-Hudhaibi dan Mursyid 'am Ikhwan yang kedua, padahal saat itu ia masih berstatus sebagai seorang mahasiswa.¹³⁹

¹³⁸Cecep Taufikurrohman, *Loc. Cit.*

¹³⁹Selain menjadi aktivis di lapangan, Qardhawi juga adalah merupakan salah seorang pemikir yang ide-idenya banyak dijadikan sebagai referensi oleh para aktivis harakah. Menurutnya, yang dimaksud dengan harakah adalah sebuah pekerjaan yang dilakukan secara kolektif dan dimulai dari masyarakat

B. Ijtihad Fazlur Rahman

1. Metode Ijtihad

a. Metode Kritik Sejarah (*The Critical History Method*)

Metode ini menekankan pada pengungkapan nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah data sejarah, bukan peristiwa sejarah itu sendiri. Metode kritik sejarah ini juga berbeda dengan sosio-sejarah sekalipun keduanya sama-sama menjawab pertanyaan “mengapa”. Metode yang pertama (kritik-sejarah) digunakan untuk mencari jawaban atas konteks dan latar belakang peristiwa sejarah, sedangkan metode kedua (sosio-sejarah) lebih berperan sebagai pengantar pada metode pertama.¹⁴⁰

Metode kritik sejarah yang dimaksud Rahman, mengenai evolusi perkembangan terdapat empat prinsip dasar (Al-Quran, Sunnah, Ijtihad dan Ijma), dalam bukunya *Islamic Methodology in History* (1965) yang dilatari oleh pengumpulannya dalam upaya-upaya pembaharuan hukum Islam di Pakistan. Pada gilirannya telah mengantarkannya pada agenda yang lebih penting lagi, yaitu perumusan kembali penafsiran al-Quran yang merupakan jantung ijtihadnya.¹⁴¹ Dalam kajian historisnya ini, Rahman menemukan adanya hubungan organis antara sunnah ideal Nabi saw. dan aktivitas ijtihad-ijma. Sunnah menurut Rahman adalah tingkah laku yang merupakan teladan. Pengertian ini didasarkan pada kitab *Jamharah* karya Ibn Durayd yang mengartikan sunnah dengan “*shawwara al-Shaya*”

paling bawah (*bottom up*) dan terorganisir secara rapih dalam upaya mengembalikan masyarakat kepada ajaran Islam

¹⁴⁰Sutrisno, *Fazlur Rahman: Kajian Terhadap Metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006),120.

¹⁴¹Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, *Op. Cit.*, 8.

(membuat sesuatu menjadi sebuah teladan).¹⁴²

Evolusi historis dari sunnah Nabi menjadi hadis yang dimaksud Rahman adalah suatu kenyataan bahwa sunnah Nabi telah melewati proses yang panjang sebelum ia dibukukan menjadi riwayat-riwayat hadis. Ketika hadis belum dibukukan para sahabat dan tabi'in, khususnya mereka yang fokus dalam bidang praktisi, seperti hakim, ahli hukum, teoritis, dan politikus. Mereka berusaha menjabarkan dan menafsirkan sunnah Nabi demi kepentingan umat Islam pada saat itu yang kemudian disebut dengan "sunnah yang hidup", maka dapat disimpulkan bahwa proses dari evolusi konsep sunnah Nabi menjadi "sunnah yang hidup" terjadi melalui interaksi ijtihad dan ijma'.¹⁴³

Bagi Rahman, sunnah kaum muslim awal merupakan hasil ijtihad personal, melalui instrumen *qiyas* terhadap sunnah ideal Nabi saw. yang kemudian menjelma menjadi ijma atau sunnah yang hidup. Sunnah yang hidup di masa awal tersebut terlihat sebagai hadis dengan disertakan rangkaian perawi.¹⁴⁴ Berpijak pada temuan historis ini, Rahman secara terbuka menolak doktrin tertutupnya pintu ijtihad, atau pun pemilahnya ke dalam *ijtihad muthlaq* (ijtihad secara terbuka), *ijtihad fil masail* (ijtihad terhadap fenomena), dan *ijtihad fil madzhab* (ijtihad terhadap madzhab).¹⁴⁵ Kesimpulan Rahman dari analisis proses evolusi sunnah Nabi menjadi sunnah yang hidup dan kemudian diformalisasikan menjadi hadis adalah bahwa sebagian besar dari hadis tidak lain merupakan "sunnah" yang dihasilkan melalui proses ijtihad oleh

¹⁴²Ibid., 1-3. Lihat juga Ghufuran A. Mas'adi, *Op. Cit.*, 89-90

¹⁴³Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History, Op. Cit.*, 17.

¹⁴⁴Ibid., 4.

¹⁴⁵Ibid., 168-169.

generasi pertama kaum muslim.¹⁴⁶ Kegiatan ini tidak lain, karena perbedaan di dalam praktek hukum semakin besar, maka hadis pun berkembang menjadi sebuah disiplin formal.¹⁴⁷

Metode kritik sejarah ini, telah banyak diterapkan dalam penelitian sejarah Islam oleh para orientalis, seperti David S. Margoliouth, Ignaz Goldziher,¹⁴⁸ Henry Lammen, Joseph Schacht, H.A.R. Gibb, N.J. Coulson, Snouck Hurgronje,¹⁴⁹ dan William Montgomery Watt. Penelitian dari para orientalis tersebut menghasilkan berbagai tesis yang menghebohkan, terutama bagi kalangan muslim tradisional. Hal inilah sebenarnya, menurut Rahman yang menyebabkan metode kritik sejarah tidak dapat berkembang dengan baik di kalangan para pemikir muslim sampai pertengahan abad ke-20 M. Sikap para pemikir muslim yang menolak metode kritik sejarah itu disayangkan oleh Watt dan Gibb. Dengan hal ini, Rahman menyambut baik terhadap apa yang disayangkan oleh kedua orientalis tersebut. Sebagai sarjana muslim, Rahman menyadari akan kurangnya perspektif kesejarahan di kalangan sarjana muslim sehingga menyebabkan minimnya kajian-kajian sejarah Islam.¹⁵⁰

Islam dalam analisis Rahman, merupakan gerakan aktual pertama yang dikenal dalam sejarah yang memandang masyarakat secara serius dan menganggap sejarah itu dengan penuh arti. Pandangannya ini didasarkan pada satu kenyataan bahwa Islam-lah yang memahami pembangunan atau pemakmuran dunia ini bukan sebagai suatu usaha yang sia-sia atau hanya sekedar keterpaksaan (*pis aller*). Namun

¹⁴⁶Ibid., 45.

¹⁴⁷Ibid., 46.

¹⁴⁸Ia berpandangan bahwa begitu Nabi Muhammad tampil, maka segala perbuatan dan tingkah lakunya merupakan sunnah bagi masyarakat muslim.

¹⁴⁹Berbeda dengan pandangan Goldziher. Menurut Snouck Hurgronje, kaum Muslim sendiri yang menambah-nambahkan sunnah Nabi, sehingga hampir semua hasil pemikiran dan praktik Muslim dianggap sebagai sunnah Nabi.

¹⁵⁰Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Op. Cit., 5-6. Lihat juga Sutrisno, Op. Cit., 121.

justru hal itu merupakan tugas yang melibatkan Tuhan dan manusia secara bersama-sama. Dalam perspektif itu, masyarakat dan sejarah dalam Islam merupakan dua unsur kehidupan di dunia mempunyai nilai yang signifikan. Sebab dalam sejarah dan masyarakat, Islam berkembang terus mewarnai kehidupan dunia.¹⁵¹

Penerapan *critical history* oleh Rahman, selalu dikaitkan dengan bagaimana al-Quran dan sunnah Nabi disempurnakan dan ditafsirkan secara kreatif menjadi “sunnah yang hidup”¹⁵² untuk menghadapi faktor-faktor dan benturan-benturan baru. Pada bab 1 dan 2 dari buku *Islamic Methodology in History*, secara jelas dan panjang lebar telah diuraikan fenomena sunnah yang hidup, berkembang, dan bergerak.

Contoh yang sering dikemukakan Rahman adalah kebijakan Umar bin Khattab yang tidak membagi-bagikan tanah Irak dan Mesir kepada pasukan Arab Muslim (setelah ditaklukkan). Sikap itu tidak bertentangan dengan sunnah Nabi yang selalu membagi-bagikan tanah yang telah ditaklukkan kepada pasukan Arab Muslim. Menurut Rahman, keputusan Umar ini didasarkan kepada pertimbangan keadilan sosial-ekonomi. Umar tidak ingin negara-negara taklukan yang luas tersebut dibagikan kepada Arab Muslim, sehingga penduduk beserta generasi-generasinya di kemudian hari akan terbengkalai.¹⁵³

¹⁵¹ Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), 68-69.

¹⁵² Sunnah Nabi yang hidup (*living tradition*) adalah sunnah yang ada pada zaman Nabi Muhammad saw dulu dan bukan yang sudah dibakukan oleh para ulama fiqih atau hadis yang datang belakangan.

¹⁵³ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, *Op. Cit.*, 50.

b. Metode Penafsiran Sistematis (*The Systematic Interpretation Method*)

Metode kritik sejarah yang telah lama diaplikasikan dalam menuliskan pikiran-pikirannya yang tajam dan kritis, kemudian dikembangkan menjadi metode yang lebih sistematis yang disebut dengan *the systematic interpretation method*. Menurut Rahman, jika orang-orang Islam dengan keras dan gigih berbicara tentang kelangsungan hidup Islam sebagai sistem doktrin dan praktik di dunia dewasa ini sungguh-sungguh sejati (suatu pertanyaan yang jawabannya tidak mudah), kelihatan dengan jelas bahwa mereka harus memulai sekali lagi dari tingkat intelektual.¹⁵⁴

Perumusan metodologi yang sistematis dan komprehensif memang baru mulai dilakukan Rahman, ketika telah menetap di Chicago. Akan tetapi upaya ini telah dirintisnya pada dekade 60-an, ketika menetap di Pakistan. Dalam artikelnya tentang *riba* dan bunga bank yang dipublikasikan dalam jurnal *Islam Studies*, Maret 1964, Rahman telah menerapkan pendekatan historis-kronologis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan *riba* tersebut.¹⁵⁵

Sementara hadis-hadis teknis yang berkaitan dengannya juga telah diterapkan penafsiran situasional. Demikian pula, dalam artikel ini Rahman sangat menekankan pentingnya memahami al-Quran secara utuh dan melihat konteks kekinian.¹⁵⁶ Aplikasi pendekatan kesejarahan di atas, tentu saja menimbulkan problem serius sehubungan dengan hakikat keabadian al-Quran sebagai "*Kalam Allah*". Menyadari hal ini, Rahman telah menanganinya dan menekankan pada pentingnya perbedaan antara "ideal moral" yang dituju al-Quran ketentuan legal spesifiknya. Menurutnya, "ideal moral" lebih pantas diterapkan ketentuan legal spesifiknya. Misalnya Rahman

¹⁵⁴Sutrisno, *Op. Cit.*, 129-130.

¹⁵⁵Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in Histor*, *Op. Cit.*, 106-108.

¹⁵⁶Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas*, *Op. Cit.* 189.

mengungkapkan bahwa “ideal moral” yang dituju al-Quran adalah monogami dan emansipasi budak, seperti kesimpulan Sir Sayyid, Chiragh Ali, dan Amir Ali. Sementara penerimaan al-Quran secara legal terhadap pranata-pranata tersebut disebabkan kemustahilan untuk menghapuskannya dalam seketika, mengingat dua pranata itu telah berakar dalam struktur sosial Arab di masa Nabi.

Selain perbedaan metodologis di atas, gagasan-gagasan pembaharuan Rahman sewaktu menetap di Pakistan, seperti penyembelihan mekanis, keluarga berencana, dan zakat. Hal ini memperlihatkan upayanya dalam memahami tujuan-tujuan al-Quran dan menerapkannya ke dalam konteks kekinian yang kongkret. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa upaya perumusan metodologi sistematis dan komprehensif yang dimaksud oleh Rahman ketika menetap di Chicago, pada faktanya menunjukkan suatu perkembangan yang konsisten dari pemikiran keagamaan.¹⁵⁷

Selanjutnya, Rahman menjelaskan secara detail bahwa metode ini terdiri atas tiga langkah utama, yaitu langkah historis merupakan hal pertama yang harus dikedepankan dalam proses perumusan hukum Islam. Langkah kedua adalah membedakan teks-teks yang mempunyai ketetapan legal (ayat-ayat ahkam) dan teks-teks yang menjadi sasaran atau tujuan syari'ah (*Maqasid al-Syari'ah*). Langkah ketiga adalah melihat konteks yang berkembang sekarang dan mencermati persoalan-persoalan apa yang sesungguhnya hendak dicari penyelesaian hukumnya.¹⁵⁸

Sehubungan dengan langkah pertama maka suatu pendekatan historis yang serius dan jujur harus digunakan untuk menemukan makna teks al-Quran. Aspek

¹⁵⁷Ibid., 190-191.

¹⁵⁸Sutrisno, *Op. Cit.*, 130.

metafisis ajaran al-Quran mungkin tidak menyediakan dirinya dengan mudah untuk dikenakan terapi historis, tetapi bagian-bagian sosiologisnya pasti menyediakan dirinya untuk dikenakan terapi historis tersebut. Metode historis ini akan banyak menyelamatkan kita dari penafsiran-penafsiran al-Quran kalangan modernis yang ekstravagan dan artifisial. Di samping menetapkan makna rincian-rinciannya, metode ini juga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan al-Quran dalam suatu cara yang sistematis dan koheran.¹⁵⁹ Untuk itu maka al-Quran harus dipelajari dalam tatanan kronologisnya, yaitu dengan pemeriksaan terhadap bagian-bagian wahyu paling awal dan penelusuran sejarah, karir, dan perjuangan Nabi Muhammad, sehingga memberikan persepsi yang cukup akurat mengenai dorongan dasar gerakan Islam tersebut.

Langkah kedua, perbedaan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan al-Quran. Menurut Rahman, setelah aplikasi langkah pertama di atas, dengan langkah kedua ini, seseorang telah mampu mengklasifikasikan antara ketetapan-ketetapan legal al-Quran dan saran-saran serta tujuannya. Sementara langkah ketiga, adalah memahami dan memantapkan sasaran serta tujuan al-Quran dengan memperhatikan latar belakang sosialnya, yakni di mana tempat Nabi berpijak. Hal ini akan terhindar dari penafsiran-penafsiran yang bersifat subyektif. Penafsiran ini merupakan suatu harapan dalam penafsiran al-Quran dewasa ini.¹⁶⁰

Metodologi tafsir Rahman yang dimaksud di atas tidak bisa lepas dari agenda pembaruan sebelumnya. Karenanya, ada baiknya dikemukakan terlebih dahulu

¹⁵⁹Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, *Op. Cit.*, 180-182.

¹⁶⁰Amir Mu'allim dan YUSDANI, *Op. Cit.*, 120-121

pandangannya mengenai dialektika perkembangan pembaruan yang muncul dalam dunia Islam. Rahman membagi gerakan pembaruan ke dalam empat gerakan:

1) Revivalisme Pra-modernis (gerakan untuk membangkitkan atau menghidupkan kembali perasaan keagamaan yang kukuh sebelum adanya pembaharuan) yang lahir pada abad ke 18 dan 19 di Arabia, India, dan Afrika. Gerakan ini muncul secara orisinal dari dunia Islam, bukan merupakan reaksi terhadap Barat yang dipelopori oleh gerakan Wahabiyah di Arab, Sanusiyah di Afrika Utara, dan Fulaniyah di Afrika Barat. Kemudian Gerakan ini secara sederhana mempunyai ciri-ciri umum:

- a) keprihatinan yang mendalam terhadap degenarasi (kemerosotan) sosio-moral umat Islam
- b) imbauan untuk kembali kepada Islam yang sebenarnya dengan memberantas takhayul-takhayul dan dengan membuka dan melaksanakan ijtihad
- c) imbauan untuk membuang sikap fatalisme, dan
- d) imbauan untuk melaksanakan pembaharuan ini lewat jihad jika diperlukan.

Jasa revivalisme pra-modernis ini adalah upaya mengajak umat Muslim kembali kepada al-Quran yang murni. Mereka berusaha menghilangkan tradisi fundamentalis yang cenderung menafsirkan al-Quran secara *ad hoc*. Hanya saja, penafsiran mereka terhadap al-Quran tidak dibarengi dengan bangunan metodologi yang sesuai dengan kondisi zaman.¹⁶¹

2) Modernisme Klasik yang muncul pada abad ke-19 dan awal abad ke-20 di bawah pengaruh ide-ide Barat. Pengembangannya terletak pada usaha gerakan ini untuk memperluas isi ijtihad dan juga agenda gerakan seperti isu tentang hubungan akal

¹⁶¹Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, Op. Cit.,181.

dan wahyu, pembaharuan sosial terutama pada bidang pendidikan dan status wanita, pembaruan politik untuk membentuk pemerintahan yang representatif, dan konstitusional. Gerakan ini dipelopori oleh Jamaluddin Al-Afghani (w. 1897) di seluruh Timur Tengah, Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) di India, dan Muhammad Abduh (w.1905) di Mesir.

Jasa modernisme klasik ini adalah usahanya untuk menciptakan hubungan harmonis antara pranata-pranata barat dengan tradisi Islam dalam kaca mata al-Qur'an dan sunnah. Hanya saja, penafsiran mereka terhadap al-Qur'an dan sunnah ini tidak ditopang dengan metodologi yang memadai. Mereka lebih banyak mengadopsi isu-isu dari Barat dan membungkusnya dengan bahasa "Qur'an". Akibatnya, gerakan ini sama sekali tidak bisa lepas dari kesan barat sentris, atau bahkan dari tuduhan sebagai gerakan antek-antek barat yang ingin merusak Islam, ibarat kanker dari dalam dunia Islam sendiri.

3) Neo-revivalisme atau revivalisme pasca modernis, gerakan ini merupakan reaksi terhadap modernisme klasik, yakni yang memandang bahwa Islam itu mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individual maupun kelompok. Gerakan ini mempunyai corak "modern", namun agak reaksioner di mana Abul A`la Al-Mawdudi dengan Jemaat Islami-nya menjadi model yang tipikal bagi gerakan ini.

Pandangan ini mirip dengan basis pemikiran modernisme klasik. Namun karena sifatnya yang reaksioner, ingin membedakan dirinya dengan Barat, gerakan ini cenderung menutup diri, apologetis, dan tidak otentik.¹⁶² Di sela-sela pengaruh kalangan tradisionalis dan fundamentalis (neo-revivalisme) inilah gerakan neo-modernis muncul dan Rahman mengaku dirinya sebagai juru bicara gerakan ini. Bagi

¹⁶²Ibid., 161-163.

Rahman, ada dua kelemahan mendasar modernisme klasik ini yang menyebabkan timbulnya reaksi dari neo-revivalisme. Pertama, karena sifatnya yang kontroversialis-apologetis terhadap Barat, gerakan ini tidak mampu melakukan interpretasi yang sistematis dan menyeluruh terhadap Islam. Akibatnya, penafsiran mereka terhadap al-Qur'an lebih bersifat *ad hoc* (terpilah-pilah) dan parsial. Kedua, isu-isu yang mereka angkat berasal dari dan dalam dunia Barat, sehingga ada kesan kuat bahwa mereka terbaratkan atau agen westernisasi.¹⁶³

4) Neo-modernisme harus mengembangkan sikap kritis baik terhadap Barat maupun terhadap khazanah klasik warisan Islam. Dalam konteks inilah ia mengatakan bahwa tugas yang paling mendasar dari kalangan neo-modernisme ini adalah mengembangkan suatu metodologi sistematis yang mampu melakukan penafsiran kembali Islam secara menyeluruh dan selaras dengan kebutuhan kontemporer. Dengan metodologi ini Rahman menjanjikan bahwa metodologi yang ditawarkannya dapat menghindari pertumbuhan ijtihad yang liar dan sewenang-wenang, sebagaimana yang terjadi sebelumnya.¹⁶⁴

Rahman, mengkategorikan dirinya termasuk dalam barisan gerakan ini. Sebab, menurutnya, neo-modernisme mempunyai sintesis-progresif dari rasionalitas modernis di satu sisi dengan ijtihad dan tradisi klasik di sisi yang lain. Dan ini merupakan pra-syarat utama bagi Renaissance Islam.

¹⁶³Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Op. Cit., 109.

¹⁶⁴Ibid., 110.

c. Metode Suatu Gerakan Ganda (*Double Movement*)

Fazlur Rahman dikenal dalam *Islamic Studies*, sebagai ilmuan yang memperkenalkan teori Gerakan Ganda (*Double Movement*) dalam memahami dan menafsirkan al-Quran. Relasi timbal balik antara wahyu ketuhanan (*divine revelation*) yang suci dan sejarah kemanusiaan (*human history*) yang biasa (*profane*) menjadi tema sentral.¹⁶⁵ Gerakan pertama dari teori gerakan ganda ini adalah upaya yang sungguh-sungguh untuk memahami konteks mikro dan makro pada saat al-Quran diturunkan. Hasil pemahaman ini akan dapat membangun makna asli (*original meaning*) yang dikandung oleh wahyu di tengah-tengah konteks sosial-moral era kenabian, sekaligus mendapat gambaran situasi dunia pada umumnya saat ini. Disinilah peran penting turunnya ayat (*asbabun nuzul*) dan konsep nasakh.

Sedangkan gerakan kedua dari teori gerakan ganda adalah upaya untuk menerapkan prinsip-prinsip, nilai-nilai sistematis, dan umum dalam konteks pembaca al-Quran era kontemporer.¹⁶⁶ Kemudian untuk mengoprasikan metode ini, Rahman menerapkan tiga tahapan, yaitu: Pertama, merumuskan *world-view* (pandangan dunia) atau theologi al-Quran,¹⁶⁷ kedua mensistematisasikan etika al-Quran, dan ketiga menumbuhkan etika al-Quran pada konteks masa kini.¹⁶⁸

Menurut Rahman, perumusan pandangan dunia (*world-view*) yang sesuai dengan visi al-Quran dan upaya untuk membangunnya belum pernah dilakukan dalam sejarah Islam. Dan ketiadaan wawasan yang padu tentangnya telah membawa malapetaka hebat terhadap gagasan rasional-filosofi. Ia memandang upaya ini

¹⁶⁵Imam Syaukani, *Op. Cit.*,136.

¹⁶⁶Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, *Op. Cit.*,8.

¹⁶⁷Adalah suatu pandangan di mana al-Quran harus dipahami dalam konteksnya yang tepat, dalam artian konteks dan latar belakang perjuangan Nabi.

¹⁶⁸Sutrisno, *Op. Cit.* 136.

merupakan suatu kebutuhan yang mutlak dan mendesak. Jadi, pandangan dunia dari al-Quran, menurut Rahman adalah Allah (teologi), alam semesta (cosmologi), dan manusia (antropologi). Hal ini dikarenakan, hanya dengan menjernihkan pengertian terhadap pandangan dunia al-Quran, barulah etika al-Quran sebagai sumber formulasi hukum Islam kontemporer dapat dibangun. Dengan kata lain, etika al-Quran memiliki basis nyata dalam pandangan dunia tersebut.¹⁶⁹

Penyusunan etika al-Quran secara sistematis yang dimaksud Rahman adalah tentang pandangan dunia al-Quran, ia memandang bahwa kaum Muslim selama ini belum pernah mengupayakan penyusunan etika al-Quran, baik secara sistematis maupun sebaliknya. Akibat ketiadaan rumusan etika al-Quran ini, teologi dan fiqh tidak pernah terkait secara organis antara satu dengan yang lainnya dalam sejarah Islam.¹⁷⁰ Sekalipun teologi mengaku sebagai pembela asumsi-asumsi hukum dan menjustifikasi fiqh, namun dalam kenyataannya ia tumbuh dan berkembang demikian bebasnya dari fiqh dan terkadang berlawanan dengan dasar-dasar yang asasi. Bahkan lebih jauh ketiadaan formulasi sistematis etika al-Quran dan ketegaran pada *fuqaha* dalam berpegang secara harfiah pada ayat-ayat individual telah membuat hukum-hukum, seringkali dirumuskan dari ayat-ayat al-Quran yang tidak dimaksudkan sebagai hukum.

¹⁶⁹ Amir Mu'allim dan YUSDANI, *Op. Cit.*, 126.

¹⁷⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, *Op. Cit.*, 186.

“Dan mereka bertanya: "Bilakah kemenangan itu (datang) jika kamu memang orang-orang yang benar?"

Katakanlah: "Pada hari kemenangan itu tidak berguna bagi orang-orang kafir, iman mereka dan tidak pula mereka diberi tangguh". (QS. as-Sajdah: 28-29).

Ayat-ayat ini jelas mengandung pengertian moral bahwa istri-istri Nabi seharusnya tidak menuntut harta benda duniawi. Akan tetapi para *fuqaha* mengartikan ayat-ayat tersebut bahwa seorang laki-laki sewaktu-waktu dapat memberi pilihan kepada istrinya apakah akan tetap hidup bersamanya atau bercerai darinya sebagai suatu prosedur legal. Dari kasus ini, jelas menunjukkan perlunya dan segarnya penanaman nilai-nilai etika dalam al-Quran secara terpisah, kemudian merumuskan hukum berpijak pada etika tersebut dengan mempertimbangkan konteks kekinian.¹⁷¹

Pandangan Rahman, tentang etika al-Quran ini merupakan esensi ajaran mata rantai penghubung yang penting antara tiologi dan hukum. Pada dasarnya memang benar bahwa al-Quran cenderung mengkonkretkan hal-hal yang bersifat etis (membungkus hal-hal yang umum ke dalam perintah-perintah legal).¹⁷² Ia berpendapat, bahwa satu-satunya jalan untuk menghasilkan hukum Islam yang asli adalah dengan cara menerangi kesadaran masyarakat, khususnya kelas yang berpendidikan dengan nilai-nilai etika Islam yang sesuai dengan prinsip-prinsip al-Quran.¹⁷³ Karena menurutnya, di dalam al-Quran terdapat tiga istilah kunci yang secara bersama-sama membentuk fondasi etik al-Quran dan memberinya etos yang khas. Ketiga istilah ini (*iman, islam, dan taqwa*), *iman* di sini mempunyai arti pokok (aman, bebas dari bahaya, dan damai). *Islam* (aman dan integral, yakni terlindung

¹⁷¹ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Op. Cit.*, 127-128.

¹⁷² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas, Loc. Cit.*

¹⁷³ *Ibid.*, 189.

dari disintegrasikan atau kehancuran), dan *taqwa* (melindungi dari bahaya, menjaga dari kemusnahan, kesia-siaan atau disintegrasikan).¹⁷⁴

Konstruksi pemikiran Rahman, tentang hermeneutika al-Quran dengan teori gerakan gandanya adalah merupakan respon terhadap model penafsiran dan pemahaman al-Quran yang bersifat “atomistik” atau menguraikan secara detail serta pemahaman dan pendekatan sepotong-sepotong terhadap al-Quran yang biasa digunakan oleh mufassir abad pertengahan, bahkan juga oleh mufassir tradisional era kontemporer.¹⁷⁵ Hemat peneliti, gagasan Rahman mengenai perumusan pandangan dunia (*world-view*) dan etika dalam menafsirkan al-Quran secara sistematis, nampaknya masih jauh dari apa yang ia cita-citakan, bahkan Rahman sendiri tidak sanggup untuk menyusun kerangka tersebut.

2. Fazlur Rahman Tentang Sumber-Sumber Hukum Islam

a. Al-Quran

Seperti umat Muslim pada umumnya, Rahman mengakui dan meyakini bahwa al-Quran merupakan kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dalam jangka waktu kurang lebih dua puluh tiga tahun. Menurutnya, “tanpa kepercayaan yang amat penting ini, tidak satu pun bahkan yang dapat menjadi seorang Muslim nominal.”¹⁷⁶

Menurut Rahman, betapa pentingnya kenabian dan wahyu Allah bagi manusia. Kenabian dan wahyu Allah ini adalah berdasarkan kepengasihannya Allah dan

¹⁷⁴Ibid., 187. Lihat juga. Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, *Op. Cit.*, 206-208.

¹⁷⁵Imam Syaukani, *Op. Cit.*, 137.

¹⁷⁶Ibid., 150.

ketidak dewasaan manusia di dalam persepsi dan motivasi etisnya.¹⁷⁷ Pandangan ini didasarkan Rahman pada proses pewahyuan yang internal dan berhubungan secara intim dengan pikiran atau hati Muhammad. Rahman memandang bahwa *Ruh* atau *Jibril* adalah suatu kekuatan atau pranata yang berkembang dalam hati Nabi dan yang berubah menjadi operasi wahyu yang aktual ketika dibutuhkan, tetapi pada mulanya ruh ini “turun” dari atas. Di dalam al-Quran, *Ruh* ini diasosiasikan dengan istilah *amar*, seperti dalam konstruksi “*ruh min amrina* atau *ruh min amrihi*”, sebagaimana dijelaskan dalam firman-Nya:

“Dia menurunkan para Malaikat dengan membawa wahyu dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya, Yaitu: "Peringatkanlah olehmu sekalian, bahwasanya tidak ada Tuhan yang hak melainkan Aku, maka hendaklah kamu bertakwa kepada-Ku".(QS, an-Nahl: 2).

Ayat ini, kemudian ditafsirkan oleh Rahman sebagai “Ruh dari Perintah Kami” atau “Ruh dari Perintah-Nya”. *Amar* atau “Perintah” ini, menurut Rahman adalah “*Luh* yang terpelihara” atau “Induk segala Kitab”.¹⁷⁸

b. Sunnah dan Hadis

Pandangan Rahman tentang sunnah dan hadis dalam kenyataannya bersumber pada kajiannya terhadap evolusi historis. Kedua konsep tersebut kajiannya dalam masalah ini telah diungkapkan. Hal ini merupakan respon terhadap kontroversi yang berkepanjangan mengenai sunnah dan hadis di anak benua Indo-Pakistan, khususnya di Pakistan sendiri yang terdapat kesarjanaan Barat.¹⁷⁹

Konsep evolusi sunnah sebagaimana yang diungkapkan Rahman, pada prinsipnya didasarkan pada realitas pemahamannya tentang sunnah dalam perspektif

¹⁷⁷ Fazlur Rahman, *Tema pokok al-Quran Op. Cit.*, 117.

¹⁷⁸ Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas, Op. Cit.*, 155.

¹⁷⁹ Ibid, 163.

konsep (*theoretical perspective*) dan perspektif historis (*historical perspective*). Dua perspektif yang digunakan Rahman ini, walaupun dalam aplikasinya saling berkaitan (*intertwine*) dan sulit untuk dipisahkan satu dengan lainnya, namun dapat dengan jelas kita rasakan cita rasanya.¹⁸⁰

Rahman menjelaskan bahwa Nabi saw. sebagai sumber pedoman masyarakat Islam telah menciptakan *mindset* (pikiran atau kemampuan) bagi Muslim untuk senantiasa mencontoh dan meneladani perilaku Nabi. Pada masa hidup Nabi saw. orang-orang berbicara tentang apa yang dikatakan dan dilakukan beliau, layaknya mereka berbicara tentang keseharian mereka. Pada saat ini sunnah dan hadis ada bersama-sama dan memiliki substansi yang sama, maka setelah beliau wafat pembicaraan tersebut lalu berubah menjadi suatu fenomena yang disengaja dan penuh kesadaran, kemudian karena keharusan sejarah, sunnah ini dirumuskan secara formal dalam kitab-kitab hadis yang kita kenal saat ini.¹⁸¹

c. *Ijma'*

Seperti gagasannya tentang al-Quran dan sunnah sebagai sumber hukum Islam. Konsep Rahman mengenai *ijtihad* dan *ijma'* juga didasarkan pada studinya terhadap evolusi kedua prinsip tersebut dalam sejarah Islam awal. Rahman menemukan adanya hubungan organis antara sunnah Nabi dan aktivitas *ijma'*. Baginya, sunnah kaum Muslim awal merupakan hasil aktivitas *ijtihad* personal melalui instrumen *qiyas* terhadap sunnah ideal Nabi yang kemudian mengkristal ke dalam bentuk *ijma'* atau sunnah yang hidup.

¹⁸⁰Muhammad In'am Esha, *Evolusi Sunnah dan Kontinuitas Tradisi Islam (Konstruksi Pemikiran Fazlur Rahman)*, *El-Qisth Syari'ah*, (September, 2006), 192.

¹⁸¹*Ibid.*, 193.

Pada abad ke-17 Mesir berada dalam titik kepunahannya. Berdasarkan temuan-temuan itulah Rahman membangun konsep kembarnya tentang *ijtihad-ijma'*. Baginya, *ijtihad* atau *jihad* intelektual adalah “upaya untuk memahami suatu teks yang relevan di masa lampau yang berisi suatu aturan dan untuk mengubah suatu aturan tersebut dengan memperluas atau membatasi atau memodifikasinya dalam cara yang sedemikian rupa, sehingga suatu situasi baru dapat dicakupkan di dalamnya dengan suatu solusi yang baru”.¹⁸²

3. Faktor-faktor Pendorong Pemikiran Fazlur Rahman

Situasi pemikiran dan gerakan Islam di Anak Benua India (Indo-Pakistan) tidak bisa dipungkiri merupakan latar sejarah yang menyanggah konstruk kesadaran dan pemikiran Rahman. Di belahan Indo-Pakistan ini, dinamika pembaruan pemikiran Islam begitu marak dan berakar jauh sejak masa Syah Waliyyullah Ibn Abd al-Rahim al-Dihlawi (w. 1763). Rahman mengkategorikan corak pembaruan awal mula ini sebagai bentuk *revivalisme pra-modernis*. Corak pemikirannya mengedepankan pendekatan *tahbiq* (cara sistematis untuk menghampiri al-Qur'an dan al-Hadis).

Tahbiq, yang dimaksud Rahman adalah suatu metode untuk melakukan *ijtihad* dan menarik *istinbat* hukum, sekaligus memberi arahan yang jelas tentang bagaimana menerapkannya. Selain itu, Syah Waliyyullah juga merupakan tokoh pertama yang berupaya untuk menggabungkan sejarah nabi secara sistematis dan menjelaskan bahwa aturan sosial yang diberikan para nabi itu dapat secara rasional diinterpretasikan sesuai dengan kebutuhan umat Islam pada masanya masing-masing.

¹⁸²Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas, Op. Cit.*, 177.

Untuk itu ia berusaha untuk mengintegrasikan beragam ilmu pengetahuan Islam dari hadis, fiqih, teologi, filsafat, dan sufisme. Semua itu dilakukannya untuk mendekati Islam sebagai sebuah agama yang dinamis dan dapat diterapkan sesuai dengan konteks zamannya masing-masing.¹⁸³

Pada kurun berikutnya, demam kebangkitan Islam (*an-nahdlah*) yang digelorakan oleh Muhammad Abduh dan Jamaluddin Al-Afghani di Mesir, sampai juga ke Anak Benua India. Kebangkitan ini ingin melepaskan diri dari imperialisme yang memunculkan paling tidak tiga bentuk penyikapan: ada yang konfrontatif, sehingga menolak secara apriori apapun yang berasal dari Barat. Ada yang apologetik lalu mengklaim nilai-nilai positif yang berasal dari Barat itu, sesungguhnya mempunyai akar dan jejak dalam khazanah Islam. Ada pula yang akomodatif kemudian melihat Barat sebagai realitas yang tak terpisahkan dari kemajuan itu sendiri sehingga harus ditiru dan diakomodasi

Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) sebagai tokoh yang amat disegani pada waktu itu, secara apologetis ingin membuktikan bahwa kebenaran agama selalu berkorespondensi dengan fitrah manusia dan hukum alam. Termasuk di dalamnya. Islam secara keseluruhan berkesesuaian dengan kemajuan, terutama dengan kemajuan kebudayaan Inggris abad 19 dengan pengetahuannya yang baru, moralitasnya yang humanitarian, dan liberal serta rasionalismenya yang saintifik. Inilah sebuah penyikapan yang khas modernisme klasik dari gerakan Islam yang disalurkan melalui lembaga pendidikan *Alighar* yang didirikan oleh Sayyid Ahmad

¹⁸³M. Syifa Amin W. <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=314> (diakses Kamis 29 Mei 2008), 2.

Khan (1875).¹⁸⁴ Sementara itu Sir Muhammad Iqbal (w. 1938) berusaha menghidupkan kembali seluruh dunia muslim melalui pandangan Islam yang dinamis. Ia mengkritik pemahaman Islam yang pada waktu itu statis, sempit, kaku, dan dogmatik. Dalam hal ini, Iqbal menyerukan pandangan Islam yang memandang kehidupan sebagai gerak dinamis. Menurutnya, tindakan adalah baik dan kehidupan bukan untuk direnungi saja, tetapi untuk dijalani dengan bersemangat. Ia juga menyatakan bahwa agama dan proses ilmu pengetahuan, meskipun metodenya berbeda adalah sama.¹⁸⁵

Dari jalur lain, aliran Deoband sebagai representasi pemikiran sebuah universitas berhaluan konservatif yang setara dengan Universitas al-Azhar Cairo, memelopori kritik tajam terhadap kalangan modernis yang mereka cap sebagai kalangan westernis. Mereka menganggap kalangan modernis terlalu terpukau kepada Barat sehingga semuanya diukur dan diorientasikan dengan nilai-nilai Barat. Kalangan ini ingin menegakkan supremasi dan otentisitas Islam *vis a vis* Barat yang imperialis itu. Dari atmosfer pemikiran Deoband inilah lahir sebuah gerakan baru yang bercorak revivalis atau lebih tepatnya neo-revivalis. Gerakan ini dipelopori oleh Abul A`la Al-Mawdudi (w. 1979) dengan Jemaat Islami-nya. Dia mengkritik keras pandangan kalangan modernis sehubungan dengan spektrum Islam dan kemoderenan (Barat). al-Mawdudi mengintrodusir hubungan antara Islam dan Jahiliyah untuk melihat hubungan Islam dan Barat. Ia menyebut kebudayaan Barat kontemporer

¹⁸⁴Ibid., 3.

¹⁸⁵Ibid., 4.

sebagai Jahiliyah moderen.¹⁸⁶

Suasana pergolakan gerakan dan pemikiran Islam semacam itulah yang menjadi latar dan sekaligus rahim di mana Rahman berkembang dan membangun kesadaran berfikirnya. Dengan penguasaannya yang baik terhadap khazanah keilmuan Islam klasik dan ilmu-ilmu moderen. Dengan bekal keilmuannya, Ia ingin mengatasinya, mengurainya, dan keluar dengan sintesa pemikiran baru yang menyegarkan dan mencerahkan, seraya memposisikan dirinya sebagai pelopor neo-modernisme.¹⁸⁷

4. Faktor-faktor Yang Mempengaruhi Pemikiran Fazlur Rahman

a. Aspek Sosial

Rahman hidup di tengah-tengah pertarungan ketat antara golongan-golongan modernis dan fundamentalis yang merumuskan sebuah Negara Islam Pakistan. Pertarungan ini berawal dari gagasan modernis, seperti Iqbal. Ia merumuskan suatu konsepsi kenegaraan Islam dalam bingkai trem-trem ideologi modern ketika Pakistan belum merdeka, kemudian dikemukakan pada sidang tahunan Muslim League di akhir 1930. Konsepsi Iqbal ini pada dasarnya adalah sebagai kelanjutan dari gagasan Sir Sayyid Ahmad Khan dan Mawlana Muhammad 'Ali. Secara personal, Iqbal mencela ide-ide sekuler negara modern semisal nasionalisme, sosialisme, komunisme, demokrasi, dan jargon-jargon Barat sekuler lainnya. Sebagai solusinya,

¹⁸⁶Menurut al-Mawdudi untuk kebangkitan Islam, umat tidak perlu mengambil model dan sistem Barat yang sekuler itu, tetapi cukup dengan menggunakan Syariah Islam yang merupakan petunjuk lengkap dan final. Karena kelengkapan ajarannya itu, seorang muslim tidak akan pernah hidup dalam keadaan hina dan tidak berdaya. Islam menurut Al-Mawdudi, telah mencapai finalitas, superioritas, dan *self sufficiency* dalam segala dimensinya, ekonomi, sosial, budaya, maupun politik.

¹⁸⁷Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, Op. Cit., 33.

Iqbal menganggap bahwa Islam menjadi obat penawar bagi penyakit-penyakit manusia.¹⁸⁸

Ide Iqbal ini, tentu saja tidak serta-merta diterima oleh ulama, karena tampaknya tidak memaksimalkan peran mereka di lembaga pemerintahan, bahkan akan mengebiri mereka. Akhirnya, mereka mengusulkan sebuah negara yang didasarkan atas teori-teori politik tradisional Islam (*khilafah* dan *imamah*), sebagaimana yang pernah diberlakukan pada periode Islam awal. Akan tetapi, apa yang diinginkan oleh para perancang Pakistan adalah negara demokrasi, maka ulama harus mencari cara di mana konsep-konsep ideal kenegaraannya dapat selaras dengan nilai-nilai demokrasi.¹⁸⁹

Di samping kalangan ulama yang bersikeras menolak paham modernis, terdapat kaum fundamentalis yang salah seorang tokoh yang ada dibelakangnya adalah Abu A'la al-Mawdudi. Tokoh ini menyebut “negara Islam-nya” dengan “kerajaan Tuhan” (*ilah al-hukumat*). Di samping kalangan tradisional dan fundamentalis yang dihadapi kalangan modernis, ada juga kalangan sekularis yang menuntut Pakistan menjadi suatu negara sekuler modern tanpa mengacu sama sekali pada prinsip-prinsip Islam.¹⁹⁰

Uraian-uraian di atas dengan jelas memperlihatkan bahwa Negara Pakistan yang diimpikan para arsiteknya adalah sebuah negara ideologis, negara di mana kaum Muslim mampu menerapkan ajaran Islam dan mampu hidup dengan

¹⁸⁸Namun demikian, Iqbal memiliki konsepsi yang sama sekali berbeda, dalam memandang “Islam” sebagai sebuah agama, dengan ulama-ulama yang selama ini menjadi pengayom bagi masyarakat Muslim Pakistan. Sekalipun Iqbal mengusulkan terbentuknya sebuah Negara Islam Pakistan yang merdeka dan berdaulat, namun ia membedakan antara Islam dan sebagai dasar hukum kenegaraan dengan teokrasi yang mengandung makna fanatisme. Inilah ide dasar Iqbal yang kelak mendasari pemikiran politik kalangan modernis

¹⁸⁹Sibawaihi, *Op, Cit.* 47.

¹⁹⁰*Ibid.*, 48.

petunjuknya. Lebih jauh, negara baru ini merupakan sebuah negara demokrasi dengan konsep kedaulatan rakyat sebagai basisnya.¹⁹¹ Dengan adanya pertarungan ideologi ini, Fazlur Rahman tampil dan mengemukakan gagasan-gagasan pembaruannya. Selain merupakan respon terhadap kontroversi akut di Pakistan, juga secara baik mewakili sudut pandang kubu modernis, sekalipun pada akhirnya berbagai interpretasi dari kalangan kubu modernis. Tetapi paling tidak, itulah *setting* historis yang melatar belakangi seorang Fazlur Rahman dan turut membentuk gagasan-gagasannya serta ikut pula menentukan jalan hidupnya di kemudian hari.¹⁹²

b. Aspek Politik

Perbedaan pandangan di kalangan kaum muslim Pakistan tentang bagaimana seharusnya negara Islam, sebagaimana diutarakan di atas telah membawa konsekuensi yang jauh menjangkau tatkala Negara Pakistan mulai mencari identitas Islamnya selaras dengan kehendak rakyat dan para arsiteknya. Perdebatan yang berkepanjangan di dalam majelis konstituante dengan jelas merefleksikan hal ini. Demikian juga halnya dengan hasil-hasil kompromi antara golongan tradisional dan fundamentalis di satu pihak, serta golongan modernis di pihak lain yang terjelma dalam konstitusi Pertama (1956), konstitusi kedua (1962), dan Amandemen Pertamanya (1964).¹⁹³ Setelah melalui liku-liku yang memakan waktu sembilan tahun, majelis konstituante kedua yang dipilih secara *ad hoc* akhirnya mengumumkan konstitusi pertama Republik Islam Pakistan pada 29 Februari 1956. Konstitusi ini merupakan hasil kompromi antara kaum modernis di satu pihak dan kaum fundamentalis serta tradisional di pihak lain.

¹⁹¹Taufik Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas*, *Op. Cit.*, 57.

¹⁹²Sibawaihi, *Op. Cit.*, 48-49.

¹⁹³Taufik Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas*, *Op. Cit.*, 65.

Pembukaan Konstitusi ini mengakui bahwa “kedaulatan atas alam semesta hanyalah kepunyaan Allah yang maha kuasa dan otoritas yang dijalankan oleh rakyat Pakistan di dalam batas-batas yang ditetapkan oleh-Nya merupakan amanat suci” serta menetapkan suatu formula kompromi yang menerima pandangan kaum modernis bahwa Negara Pakistan adalah negara demokrasi yang didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan sosial. Konstitusi ini juga mengulang rumusan *Objectives Resolution*, bahwa sementara kaum muslim dapat mengatur kehidupan mereka secara individual dan kolektif selaras dengan al-Quran dan sunnah, hak-hak keagamaan, dan kultural kaum minoritas non-Muslim pun akan dilindungi serta mereka akan memperoleh hak-hak asasi yang sama dengan kaum Muslim.¹⁹⁴

Konstitusi Kedua (1962) dengan Ayyub Khan, sebagai presiden kaum modernitas Pakistan semakin jauh meninggalkan kalangan tradisionalis dan fundamentalis, meski di sana sini masih terlihat sedikit kompromi antara kedua kubu tersebut. Pada pembukaan konstitusi ini kedaulatan Tuhan kembali diakui, tetapi formula konstitusi (1956) telah diubah menjadi: “Mengingat kedaulatan atas alam semesta hanyalah kepunyaan Allah yang maha kuasa dan otoritas yang dapat dilaksanakan oleh rakyat Pakistan merupakan suatu amanat suci”. Perubahan dalam formula baru ini didasarkan pada implikasi, bahwa manusia pada umumnya bukan kaum muslim Pakistan pada khususnya, adalah wakil Tuhan di muka bumi. Konstitusi kedua ini juga mempertahankan nama “Republik Pakistan” yang diproklamasikan oleh Iskandar Mirza itu.

Formula “Islam” dalam konstitusi (1962) yang mencerminkan aspirasi kalangan modernis untuk menekan ide-ide kalangan tradisionalis dan fundamentalis

¹⁹⁴Ibid., 70.

tidak dapat bertahan lama. Di bawah tekanan bertubi-tubi dari para ulam, akhirnya dikeluarkan Amandemen pertama terhadap konstitusi itu pada (1963) yang berlaku secara efektif pada (1964) yang berusaha “mengislamkan”-nya. Formula Islam kembali dirumuskan sebagai “al-Quran dan sunnah ”, yakni al-Quran dan sunnah sebagaimana yang ditafsirkan oleh sekte-sekte untuk artikel tertentu. Hal penting lainnya dalam amandemen ini adalah penamaan kembali Pakistan sebagai “Republik Islam”.¹⁹⁵

Hal-hal yang telah dipaparkan di atas adalah dilema yang dihadapi Pakistan dalam upayanya untuk mencari identitas Islam. Di tengah pertarungan ketat antara kubu modernis dengan kubu tradisional dan fundamentalis untuk menemukan sebuah definisi Islam bagi Pakistan, Fazlur Rahman tampil dan mengemukakan gagasan-gagasan pembaharuannya yang selain merupakan respon terhadap kontroversi akut di Pakistan, juga secara baik mewakili sudut pandang kubu modernis.¹⁹⁶

c. Aspek Intelektual

Setelah tiga tahun di Kanada, Rahman memulai proyek paling ambisius dalam hidupnya yang kemudian menjadi titik tolak dalam karirnya. Pakistan, di bawah jendral Ayyub Khan, mulai memperbarui usahanya pada pembentukan politik dan identitas negara. Antusias Rahman sendiri terhadap masalah ini bisa dibuktikan dari kenyataan bahwa ia meninggalkan karir akademiknya yang bergengsi di Kanada demi tantangan yang menghadang di Pakista. Pada awal-awal pembentukan Pusat Lembaga Riset Islam (*Central Institute of Islamic research*), ia memulai menjadi profesor tamu dan kemudian menjadi direktur selama satu periode (1961-1968). Di

¹⁹⁵Ibid., 75-76.

¹⁹⁶Ibid., 78.

samping sebagai direktur di lembaga ini, Rahman juga bekerja pada Dewan Penasihat Ideologi Islam (*Advisory Council of Islamic Ideology*), sebuah badan pembuat kebijakan tertinggi di Pakistan. Pada sisi lain dengan posisi sebagai direktur lembaga riset, Rahman memprakarsai penerbitan *Journal of Islamic Studies* yang hingga kini masih terbit secara berkala dan merupakan jurnal ilmiah keagamaan bertaraf internasional.¹⁹⁷

Penunjukan Rahman untuk mengepalai lembaga tersebut kurang mendapat restu dari kalangan ulama tradisional. Menurut mereka, jabatan direktur lembaga tersebut seharusnya merupakan hak istimewa ulama yang terdidik secara tradisional. Sementara Rahman dianggap sebagai kelompok modernis dan telah banyak terkontaminasi dengan pikiran-pikiran Barat. Dengan kondisi awal semacam ini dapat dimaklumi jika selama kepemimpinan Rahman, lembaga riset tersebut selalu mendapat tantangan keras dari kalangan tradisional dan fundamentalis (neo-revivalis). Puncak dari tantangan ini meletus ketika dua bab pertama dari karya pertamanya, *Islam* diterjemahkan ke dalam Bahasa Urdhu dan dipublikasikan pada jurnal *Fikr-u-Nazr*. Ketegangan-ketegangan ini terus berlanjut ditambah dengan ketegangan politik antara ulama tradisional dengan pemerintah di bawah kepemimpinan Ayyub Khan yang dapat digolongkan modernis. Akhirnya pada saat-saat inilah, Rahman merasa terpaksa “hengkang” dari Pakistan.¹⁹⁸

¹⁹⁷Ketika mengelola lembaga riset ini, Rahman memang telah berupaya bersungguh-sungguh untuk memajukannya. Strategi yang dijalankannya dalam memajukan lembaga ini terbukti dengan menggunakan strategi ganda: yaitu mengangkat beberapa orang tamatan madrasah yang memiliki pengetahuan Bahasa Inggris sebagai anggota junior dan mencoba memberikan latihan kepada mereka dalam teknik-teknik riset modern dan sebaliknya merekrut anggota-anggota junior dari alumni-alumni Universitas di bidang filsafat atau ilmu-ilmu sosial dan memberikan pelajaran Bahasa Arab dan disiplin pokok Islam klasik, semisal hadis dan hukum Islam.

¹⁹⁸Sibawaihi, *Op. Cit.*, 52-53.

Setelah mengakhiri jabatannya selaku anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan, Rahman hijrah ke Amerika dan sejak tahun 1970 menjabat sebagai Guru Besar Kajian Islam dalam berbagai aspeknya di Departemen *of Near Eastern Languages and Civilization*, University of Chicago. Kepindahannya ke Chicago salah satu pusat studi Islam terkemuka di Amerika Serikat yang juga merupakan salah satu sarang Orientalisme Barat tentu saja menimbulkan tanda tanya besar. Tampaknya oposisi yang tak sehat dari kalangan tradisionalis dan fundamentalis Pakistan terhadapnya telah membuat Rahman menyadari bahwa negeri asalnya itu, demikian juga dengan negeri-negeri Muslim lainnya belum siap menyediakan lingkungan kebebasan intelektual yang bertanggung jawab.

Menurut Rahman, “Vitalitas kerja intelektual pada dasarnya bergantung pada lingkungan kebebasan intelektual, karena pemikiran bebas dan pemikiran merupakan dua patah kata yang sinonim dan seseorang tidak dapat berharap bahwa pemikiran akan bisa tetap hidup tanpa kebebasan pemikiran Islam. Begitu halnya seluruh pemikiran juga membutuhkan suatu kebebasan yang dengannya perbedaan pendapat, konfrontasi pandangan-pandangan, dan perdebatan antara ide-ide dijamin”. Karena di Barat kebebasan intelektual itu diperoleh Rahman, maka tentu saja ia tidak segan-segan hijrah ke sana daripada berkumbang di Pakistan atau di negeri-negeri Muslim lainnya yang “belum dewasa” secara intelektual.¹⁹⁹

¹⁹⁹Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas*, *Op. Cit.*, 104.

C. Komparasi Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

1. Persamaan dan Perbedaan Latar Belakang Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

a. Persamaan Latar Belakang Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

1) Pendidikan

Pendidikan sebagai usaha pengembangan fitrah manusia, karena pada dasarnya setiap manusia sejak asal kejadiannya membawa potensi beragam. Maka dengan pendidikan inilah, manusia bisa menempuh jalan hidupnya. Misalnya Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman. Keduanya sama-sama memiliki potensi yang besar dalam dunia pendidikan, hingga mencapai gelar doktor. Selain itu, karya-karyanya yang sudah mencapai puluhan, bahkan ratusan layak untuk dijadikan sebagai acuan dalam menambah khazanah pengetahuan, khususnya keislaman.

2) Keluarga

Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman sama-sama dibesarkan dan dididik dalam keluarga muslim yang taat beragama. Pendidikan dalam keluarganya benar-benar efektif dalam membentuk watak dan kepribadiannya untuk dapat menghadapi kehidupan nyata. Sejak kecil al-Qardhawi tidak berkesempatan mengenal ayah kandungnya dengan baik, karena tepat usianya baru mencapai dua tahun, ayah yang dicintainya telah dipanggil sang *Khaliq*, kemudian ia diasuh dan dibesarkan oleh ibu kandung, kakek, dan pamannya.

Sedangkan Rahman, ia dilahirkan oleh pasangan suami istri yang sangat menyayanginya. Ayahnya bernama Maulana Sahab al-Din, ia seorang alim terkenal lulusan Deoband. Dari ayahnya ia banyak mendapatkan pelajaran agama. Sedangkan dari ibunya, ia mendapatkan pelajaran tentang kejujuran, kasih sayang serta kecintaan sepenuh hati.

Dari paparan di atas, persamaan latar belakang Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman dapat dipetakan sebagai berikut:

No	ASPEK	YUSUF AL-QARDHAWI	FAZLUR RAHMAN
1	Pendidikan	Doktor	Doktor
2	Keluarga	Taat Beragama	Taat Beragama

b. Perbedaan Latar Belakang Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

1) Madzhab Fiqh Masyarakat

Yusuf al-Qardhawi hidup di tengah-tengah kawasan yang menganut madzhab Syafi'i. Ia terkenal sebagai pakar yurisprudensi Islam, yaitu dengan *Qaul Qadim* dan *Qaul Jadid*-nya. Pengaruh madzhab Syafi'i inilah tampak jelas dalam metode ijtihad al-Qardhawi. Dalam hal ini, ia mengkomparasikan metode ijtihad klasik dan metode penelitian kontemporer, seperti ijtihadnya “integrasi antara *ijtihad intiqa'i* dan *ijtihad insya'i*”.

Begitu juga dengan Fazlur Rahman, ia sangat erat dengan madzhab Hanafi yang lebih mengedepankan *Ra'yu* (rasio) dalam *istimbath* hukumnya. Praktik ini yang sering diterapkan oleh Rahman, seperti dalam metode ijtihadnya, metode Suatu Gerakan Ganda (*Double Movement*). Di antaranya, yaitu masalah riba, bunga bank, dan penyembelihan mekanis. Namun di sisi lain, hasil ijtihadnya tidak jarang mengundang kontroversi, sebagaimana telah dipaparkan di atas.

2) Kondisi Masyarakat

Konstruksi pemikiran seseorang tidak lepas dari kondisi dan realitas sosial di

mana pemikir tersebut tinggal. Hal ini yang mendorong dan mempengaruhi pemikiran al-Qardhawi dan Rahman. Al-Qardhawi dilahirkan di Mesir, negara yang ada di kawasan Timur Tengah. Di negara inilah beberapa utusan Allah dilahirkan, bahkan hampir aliran pemikiran dan madzhab keagamaan dapat kita temukan, baik madzhab fiqih (Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali), aliran kalam, maupun tasawuf (Ahmadiyah, Naqsyabandiyah, Syadzilyah, dan Rifa'iyah). Kondisi inilah yang membesarkan al-Qardhawi. Akan tetapi ia masih sangat beruntung, karena meskipun hidup di tengah-tengah masyarakat yang madzhab centris, ia masih dapat "tercerahkan" dan memiliki arus berbeda dengan masyarakat di sekitarnya. Tentu saja sikap al-Qardhawi ini tidak dapat dilepaskan dari peranan dan bantuan para gurunya.

Sedangkan Rahman, ia dilahirkan di Pakistan. Negara yang berada di Anak Benua India (Indo-Pakistan). Di belahan Indo-Pakistan ini dinamika pembaharuan pemikiran Islam begitu marak dan berakar jauh sejak masa Syah Waliyullah Ibn Abd al-Rahim al-Dihlawi (w. 1763), Syah Waliyullah Ibn Abd al-Rahim al-Dihlawi, Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani, Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) Sayyid Amir Ali (w.1928), Sir Muhammad Iqbal (w. 1938), dan Abul A`la Al-Mawdudi (w. 1979). Mereka berusaha menghidupkan kembali seluruh dunia muslim melalui pandangan Islam yang dinamis. Namun di sisi lain tampaknya oposisi yang tak sehat dari kalangan tradisional dan fundamentalis Pakistan terhadapnya telah membuat Rahman menyadari bahwa negeri asalnya itu, belum siap menyediakan lingkungan kebebasan intelektual yang bertanggung jawab dan akhirnya, Rahman pun hijrah ke Amerika dan sejak tahun 1970 menjabat sebagai Guru Besar Kajian Islam dalam berbagai aspeknya di *Departement of Near Eastern Languages and*

Civilization, University of Chicago, sebagaimana telah dipaparkan pada bab sebelumnya.

3) Pemikir yang Berpengaruh Pada Tempat dan Masanya

Al-Qardhawi dilahirkan di tengah-tengah terjadi polemik besar antara kaum pembaharu dan kaum tradisional. Pada periode ini, kita mendengar tokoh pembaharu seperti Jamaluddin al-Afghani (1838-1897 M), Syaikh Muhammad Abduh (1849-1905 M). Mereka adalah pembaharu yang berusaha keras membela dunia Islam dan membebaskan penduduk Mesir dari genggaman para penjajah. Pada periode ini, umat Islam merasa tidak perlu untuk melakukan ijtihad lagi, dalam artian mereka beranggapan bahwa hasil ijtihad ulama madzhab dianggap cukup (final). Selain itu, pengaruh peradaban barat terhadap internal umat Islam yang tidak bisa dihindari. Dari sinilah Muhammad Abduh memulai mendobrak taqlid buta dan menghidupkan kembali fungsi ijtihad. Pembaharuan ini kemudian diikuti oleh muridnya, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), hingga Yusuf al-Qardhawi.

Sedangkan Rahman, ia dilahirkan pada periode Amir Ali (w.1928), Sir Muhammad Iqbal (w. 1938), dan Abul A`la Al-Mawdudi (w. 1979). Pada periode ini pemikiran yang agak liberal mulai dipopulerkan. Periode ini berawal dari gagasan Iqbal dalam mengkonstruksi Negara Pakistan menjadi negara Islam.

4) Reputasi Pemikirannya

Potensi yang dimiliki oleh al-Qardhawi dan Rahman, pada gilirannya membawa keduanya ke tingkat yang tinggi di belantika dunia Islam. Al-Qardhawi dikenal sebagai seorang intelektual dalam bidang fiqih (*faqih*) dan kedua adalah aktivis dalam *shahwah* dan *harakah Islamiyah* (pergerakan dunia Islam). Sedangkan Rahman, ia dikenal sebagai ulama yang menguasai dengan baik khazanah keilmuan

Islam klasik dan sekaligus ilmu-ilmu moderen. Selain itu, ia dikenal juga sebagai pelopor neo-modernisme.

Dari paparan di atas, perbedaan latar belakang Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman dapat dipetakan sebagai berikut:

No	ASPEK	YUSUF AL-QARDHAWI	FAZLUR RAHMAN
1	Madzhab Fiqh Masyarakat	Syafi'i	Hanafi
2	Kondisi Masyarakat	Liberal	Konservatif
3	Pemikir yang Berpengaruh Pada Tempat dan Masanya	Muhammad Abduh (1849-1905 M). Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M),	Amir Ali (w.1928), Sir Muhammad Iqbal (w. 1938), dan Abul A`la Al-Mawdudi (w. 1979)
4	Reputasi Pemikirannya	Ulama fiqih (<i>faqih</i>) dan aktivis dalam <i>shahwah</i> dan <i>harakah Islamiyah</i> (pergerakan dunia Islam).	Pelopor Neo-modernisme

2. Persamaan dan Perbedaan Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

a. Persamaan Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

1) Sumber Hukum Pertama: Al-Quran

Untuk menganalisis persamaan dan perbedaan metode ijtihad al-Qardhawi dan Rahman secara komparatif, peneliti merasa perlu mencermati akar-akar pemikiran yang meliputi: perkembangan tradisi keilmuan dan *setting* sosio-historis yang melingkupi keduanya.

Secara hirarki, Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman, keduanya sama-sama menggunakan teks (al-Quran dan sunnah) sebagai sumber otoritatif, kemudian diikuti oleh akal dan sumber-sumber lainnya. Pandangan al-Qardhawi terhadap al-Quran didasarkan pada dalil-dalil sebagai hujjah yang utama. Al-Qardawi sendiri mengakui bahawa al-Quran merupakan sumber utama dalam kehidupan seorang muslim. Hal ini tercermin dalam bukunya yang berjudul "*Marji'yyat al-Ulya fi al-Islam*" (Rujukan Utama dalam Islam).

Sedangkan pandangan Rahman, mengenai sumber al-Quran tercermin dalam karyanya *Major Themes of the Qur'an*, yaitu mengenai proses pewahyuan yang internal dan berhubungan secara erat dengan pikiran atau hati Muhammad. Rahman memandang bahwa *Ruh* atau *Jibril* adalah suatu kekuatan atau pranata yang berkembang dalam hati Nabi dan yang berubah menjadi operasi wahyu yang aktual ketika dibutuhkan, tetapi pada mulanya ruh ini, "turun" dari atas. (QS, an-Nahl: 2).

2) Sumber Hukum Kedua: Sunnah

Al-Sunnah merupakan sumber kedua setelah al-Quran. al-Qardhawi dan Rahman senantiasa mengambil hujjah-hujjah serta dalil-dalil dari sunnah dalam menerangkan makna-makna al-Quran. Misalnya al-Qardawi mengambil sunnah atau hadits sebagai hujjah dan sumber dalam mengeluarkan fatwanya, yaitu mengharuskan mengerjakan sholat di gereja selagi ia jauh dari syubhat dan kekotoran sebagaimana dipaparkan pada bab sebelumnya.

Sedangkan pandangan Rahman, mengenai sumber dari sunnah terdapat dalam karyanya *Islamic Methodology in History*, yaitu tentang kebijakan Umar bin Khattab yang tidak membagi-bagikan tanah Irak dan Mesir kepada pasukan Arab Muslim (setelah ditaklukkan). Sikap itu tidak bertentangan dengan sunnah Nabi yang selalu

membagi-bagikan tanah yang telah ditaklukkan kepada pasukan Arab Muslim. Menurut Rahman, keputusan Umar ini didasarkan kepada pertimbangan keadilan sosial-ekonomi. Umar tidak ingin negara-negara taklukan yang luas tersebut dibagikan kepada Arab Muslim, sehingga penduduk beserta generasi-generasinya di kemudian hari akan terbengkalai.

Dari paparan di atas, persamaan metode ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman dapat dipetakan sebagai berikut:

No	ASPEK	YUSUF AL-QARDHAWI	FAZLUR RAHMAN
1	Sumber Hukum Pertama	Al-Quran	Al-Quran
2	Sumber Hukum Kedua	Sunnah	Sunnah

b. Perbedaan Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

1) Definisi Ijtihad

Al-Qardhawi dan Rahman, tampaknya memberikan definisi yang berbeda tentang ijtihad. Hal ini dapat dimaklumi, karena setiap konstruksi pemikiran didasarkan kepada pertimbangan tertentu yang meliputi: sumber hukum, mekanisme, pendekatan, dan madzhab yang dianut oleh masing-masing pemikir, sebagaimana berikut:

Ijtihad menurut al-Qardhawi adalah suatu upaya yang dilakukan mujtahid dalam memecahkan suatu permasalahan yang ada dengan mengacu pada dalil-dalil syara'. Sedangkan menurut Rahman adalah upaya memahami makna suatu teks di

masa lampau yang mengandung suatu peraturan, kemudian peraturan tersebut dirubah dengan cara memperluas, membatasi, dan memodifikasinya serta disesuaikan dengan konteks tertentu. Dengan demikian, al-Qardhawi lebih menekankan kepada pemecahan masalah secara langsung dengan berdasarkan pada al-Quran, sedangkan Rahman menyelesaikan masalah berdasarkan pada perjalanan sejarah.

2) Sumber Hukum Tambahan

Dalam konteks akal dan sumber-sumber lainnya, secara kuantitatif al-Qardhawi dan Rahman, keduanya menggunakan sumber hukum tambahan yang berbeda dalam metode ijtihadnya. Dalam hal ini, al-Qardhawi menambahkan tiga sumber, yaitu: kisah-kisah sejarah, ilmu-ilmu agama, ilmu-ilmu kemanusiaan realitas, dan keutamaan. Ketiga sumber ini merupakan penunjang dalam merumuskan kembali fungsi ijtihad, terkait dengan banyaknya permasalahan yang terjadi dewasa ini yang membutuhkan keseriusan bagi setiap mujtahid kontemporer untuk memecahkan permasalahan tersebut yang tidak hanya berpedoman pada al-Quran dan sunnah, tetapi juga berpedoman pada disiplin ilmu yang lain. Misalnya ilmu sejarah, ilmu kemanusiaan, ilmu kesusasteraan, dan ilmu bahasa sebagaimana dipaparkan di atas.

Sedangkan Rahman, hanya menambahkan satu sumber dalam metode ijtihadnya, yaitu *ijma'*. Konsep *ijma'* yang dimaksud Rahman, merupakan upaya untuk memahami suatu teks yang relevan di masa lampau dengan segala peraturan yang mencakup di dalamnya. Dengan peraturan ini dapat disesuaikan dan dijadikan landasan hukum terhadap permasalahan-permasalahan kontemporer.

3) Metode Ijtihad

Al-Qardhawi dan Rahman, memiliki konsep yang berbeda dalam metode ijtihadnya. Metode yang diterapkan al-Qardhawi dalam berijtihad adalah *Intiqai* atau *Tarjih*, *Insya'i*, dan integrasi antara *Intiqai'i* dan *Insya'i*. Sedangkan metode yang diterapkan Rahman adalah Kritik Sejarah (*The Critical History Method*), Penafsiran Sistematis (*The Systematic Interpretation Method*), dan Suatu Gerakan Ganda (*Double Movement*).

Nampaknya ketiga metode yang ditawarkan al-Qardhawi merupakan kolaborasi dari metode ijtihad klasik dan metode ijtihad kontemporer. Selain itu, konsep metode tersebut lebih cenderung merujuk pada fiqh. Sedangkan metode yang ditawarkan Rahman lebih cenderung merujuk pada teks otoritatif, yakni al-Quran dan sunnah.

4) Pendekatan Ijtihad

Pendekatan yang diterapkan al-Qardhawi adalah bahasa dan hukum. Dalam bukunya *Thaqafah al-Da'iyyah* (Pengetahuan Para Pendakwah) al-Qardhawi telah menyebutkan keperluan pendakwah menguasai ilmu-ilmu Islam, ilmu sejarah, ilmu kemanusiaan, ilmu kesusasteran, dan ilmu bahasa. Di samping itu ia adalah graduan kuliah Usuluddin, yaitu kuliah yang mengajar pelbagai ilmu, seperti akidah, falsafah, tafsir, hadith, fiqh, dan usul fiqh. Ilmu-ilmu tersebut terdapat dalam dirinya sebagai persiapan dalam medan dakwah. Pendekatan ini sebagai media pendorong dalam menggali hukum dari sumbernya serta menjawab kritisismenya atas kebakuan keilmuan dalam Islam. Hal ini telah dibahas pada bab sebelumnya.

Adapun pendekatan yang diterapkan oleh Rahman adalah teologi dan filsafat. Nampaknya Rahman tidak lepas dari pengaruh pemikiran filosofis Barat modern.

Dalam hal ini hermeneutika Gadamer, strukturalisme Claude Levi Strauss, atau bahkan para strukturalisme lainnya. Misalnya Michel Foucault dan Jacques Derrida. Pertama, Rahman dipengaruhi oleh hermeneutika Gadamer, misalnya bahwa ia pada aspek metodologinya dalam memahami teks al-Quran selalu mempertimbangkan aspek sosio-historis, sosial-ekonomi, sosial-politis, dan geografis yang kemudian dijadikan bahan pertimbangan oleh Rahman dalam menafsirkan al-Quran. Namun Rahman tidak sepenuhnya mengadopsi metode yang ditawarkan Gadamer. Satu hal yang mempengaruhi sikapnya adalah ia yakin dan percaya bahwa al-Quran itu kitab suci dari Allah.

Kedua, Rahman juga dipengaruhi oleh para pemikir pos-strukturalis dan pos-modernis, seperti Foucault dan Jacques Derrida. Yang dipinjam Rahman dari Derrida adalah metode dekonstruksinya. Sekalipun demikian, Rahman tidak berhenti sampai di sini. Rahman melangkah lebih jauh kepada rekonstruksi. Misalnya pada bagaimana cara menafsirkan al-Quran, sebagaimana dipaparkan di atas. Kedua pendekatan ini sebagai media pendorong kritis, sekaligus sebagai media penghubung kesenjangan hasil pemikirannya dari ketentuan-ketentuan teks-teks hukum (al-Quran dan sunnah). Selain itu, pendekatan ini merupakan upaya Rahman dalam memberikan interpretasi terkait dengan nilai-nilai moral-sosio (etika) dan prinsip-prinsip legislasi al-Quran yang meliputi proses pewahyuan, hakikat kehidupan, dan proses penciptaan sebagaimana ia paparkan dalam karyanya *Major Themes of the Quran*.

5) Mekanisme Ijtihad

Mekanisme merupakan salah satu tindakan dalam merealisasikan suatu konsep atau teori yang sudah direncanakan, seperti metode ijtihad. Mekanisme

ijtihad yang dimaksud al-Qardhawi tidak lain untuk meminimalisasi terjadinya kesalahan dan merupakan salah satu bentuk kehati-hatian (*ihthyath*) dalam berijtihad. Dalam hal ini al-Qardhawi memberikan beberapa tawaran, seperti kualifikasi ijtihad dan kode etik mujtahid, sebagaimana dipaparkan di atas.

Sedangkan Rahman dalam hal ini, ia hanya menyerukan kepada mujtahid kontemporer, agar mengembangkan suatu metodologi sistematis yang mampu melakukan penafsiran kembali Islam secara menyeluruh dan selaras dengan kebutuhan kontemporer. Dengan mekanisme ini Rahman menjanjikan bahwa metodologi yang ditawarkannya dapat menghindari pertumbuhan ijtihad yang liar dan sewenang-wenang sebagaimana yang terjadi sebelumnya. Dalam hal ini Rahman menghimbau kepada mujtahid kontemporer untuk merumuskan pandangan dunia atau theologi al-Quran dan penyusunan etika al-Quran secara sistematis.

Dari paparan di atas, perbedaan metode ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman dapat dipetakan sebagai berikut:

No	ASPEK	YUSUF AI-QARDHAWI	FAZLUR RAHMAN
1	Definisi Ijtihad	Suatu upaya yang dilakukan mujtahid dalam memecahkan suatu permasalahan yang ada dengan mengacu pada dalil-dalil Syara'	Interpretasi teks, baik yang berkaitan dengan permasalahan masa lalu atau masa kini
2	Metode Ijtihad	<i>Intiqa'i</i> , <i>Insy'a'i</i> , dan integrasi antara <i>Intiqa'i</i> dan <i>Insy'a'i</i>	Kritik Sejarah (<i>The Critical History Method</i>), Penafsiran Sistematis (<i>The Systematic Interpretation Method</i>), dan Suatu Gerakan Ganda (<i>Double Movement</i>)

3	Sumber Hukum Tambahan	Kisah-Kisah Sejarah, Agama, Kemanusiaan, Realitas, Keutamaan	Ilmu-Ilmu Ilmu-Ilmu dan dan	Ijma'
4	Pendekatan Ijtihad	Bahasa dan Hukum		Teologi dan Filsafat
5	Mekanisme Ijtihad	Kualifikasi Ijtihad dan Kode Etik Mujtahid		Perumusan Pandangan Dunia atau Theologi al-Quran dan Penyusunan Etika al-Quran Secara Sistematis.

Hemat peneliti, nampaknya mekanisme ijtihad al-Qardhawi lebih kuat dibandingkan mekanisme ijtihad Rahman. Meskipun keduanya sama-sama menyertakan konsep mekanisme dalam ijtihadnya, namun mekanisme yang ditawarkan Rahman bersifat universal, berbeda dengan apa yang dilakukan oleh al-Qardhawi. Hal ini telah dipaparkan pada bab sebelumnya.

3. Implementasi Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

a. Kesaksian Wanita

Dalam Islam pada dasarnya semua manusia derajatnya sama, baik laki-laki maupun perempuan. Yang membedakan adalah ketakwaan mereka. Hal ini sebagaimana yang difirmankan Allah swt. Antara lain:

“Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah maha mengetahui lagi Maha Mengenal.” (QS. al-Hujurat: 13)

“para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf”. (al-Baqarah : 228)

*“Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman):
"Sesungguhnya aku tidak menyalahkan amal orang-orang yang beramal di
antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah
turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang
diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang
berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-
kesalahan mereka dan pastilah aku masukkan mereka ke dalam surga yang
mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah dan Allah
pada sisi-Nya pahala yang baik.”(QS. Ali Imran: 195)*

Demikian Allah swt telah melebihkan sebagian antara laki-laki dan perempuan dalam masing-masing hal yang berbeda sesuai dengan fitrahnya. Di antaranya adalah struktur fisik masing-masing dan hal ini juga tidak terlepas dari peranan dan tanggung jawab yang diberikan oleh sang *Khaliq* kepada masing-masing gender, kemudian dari peranan dan tanggung jawab tersebutlah terjadi perbedaan sebagian hak dan kewajiban yang diberikan oleh syariat Islam. Namun hal tersebut tidaklah mengurangi kedudukan mereka di hadapan Allah swt. Dengan ketentuan ini sesungguhnya Islam telah memuliakan wanita, belum lagi peranan mereka sebagai ibu yang sangat penting dan mulia dalam Islam. Demikian al-Qardhawi menemukan dalam beberapa fakta pada masa Rasulullah dan para sahabat, bahwasanya kaum wanita dapat berjuang sejajar dengan kaum pria, misalnya perempuan pada zaman dahulu ikut datang berjamaah dan shalat jumat di mesjid. demikian yang dikatakan oleh al-Hadis.

“Janganlah kamu melarang anak-anak wanitamu pergi ke Masjid.”(HR. Muslim)

Dari riwayat yang ditemukan al-Qardhawi, bahwasannya pada generasi awal Rasulullah dalam momen tertentu terjadi di mana laki-laki dan perempuan beramal bersama-sama di medan amal yang sama. Mulai dari ibadah, menuntut ilmu, hingga

peperangan. Hal ini dapat disimpulkan, bahwa peran laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan termasuk dalam kesaksian.

Sedangkan dalam hal ini, Rahman menolak pemahaman ulama tradisional mengenai nilai dua orang saksi perempuan yang sama dengan seorang saksi lelaki. Menurut mereka, alasan mengapa diperlukan dua orang saksi perempuan sebagai pengganti satu orang saksi lelaki adalah karena perempuan lebih “pelupa” dari pada seorang lelaki. Selain itu, karena perempuan belum terbiasa dengan hutang-piutang. Namun jika terjadi perubahan sosial yang memungkinkan perempuan terjun dalam transaksi-transaksi keuangan yang sama sekali tidak salah dalam ajaran Islam, bahkan hal ini merupakan kemajuan masyarakat, maka kesaksian seorang perempuan dapat dipandang sama kuatnya dengan kesaksian seorang lelaki.

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, mereka hendaklah ia menulis dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan apa yang akan ditulis itu dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah tuhaninya dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah keadaannya atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu. Jika tidak ada dua orang lelaki, maka boleh seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya janganlah saksi-saksi itu enggan memberi keterangan apabila mereka dipanggil dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak menimbulkan keraguanmu. Tulislah mu'amalahmu itu, kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu. Jika kamu tidak menulisnya dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. jika kamu lakukan yang demikian, maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu dan bertakwalah kepada Allah, karena Allah mengajarmu dan Allah maha mengetahui segala sesuatu.” (QS. al-Baqarah: 282)

b. Bunga Bank

Pendapat Syaikh Syaltut selaku guru al-Qardhawi, beliau berpendapat bahwasanya mengambil bunga bank adalah boleh (*halal*), tetapi nampaknya al-Qardhawi tidak sependapat dengan gurunya tersebut. Ia berpendapat bahwa bunga yang diambil oleh penabung di bank adalah riba yang diharamkan, karena riba adalah tambahan. Sebagaimana dalam firman-Nya:

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba) maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertobat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya." (QS.Baqarah: 278-279)

Menurut al-Qardhawi, bahwa gurunya (Syekh Syaltut) tidak pernah memperbolehkan bunga bank, hanya beliau pernah mengatakan: "Bila keadaan darurat, baik darurat individu maupun darurat ijtima'iyah, maka bolehlah dipungut bunga itu". Dalam hal ini, al-Qardhawi tidak serta merta menerima fatwa dari gurunya tersebut, karena menurut al-Qardhawi, gurunya terlalu memperluas makna darurat, sehingga melebihi yang semestinya. Seperti ini menyimpang dari sistem ekonomi Islam. Meskipun Syekh Syaltut pernah memfatwakan kebolehannya, namun nampaknya dalam hal ini al-Qardhawi berbeda dengan apa yang telah difatwakan oleh gurunya tersebut. Menurut beliau mengambil bunga bank hukumnya tidak boleh (haram). Hal ini dapat disimpulkan, bahwa seseorang dilarang mengambil bunga bank untuk kepentingan dirinya dan jangan pula membiarkannya menjadi milik bank sehingga dimanfaatkan karena hal ini akan memperkuat posisi bank dalam bermuamalat secara riba. Tetapi hendaklah ia mengambilnya dan menggunakannya pada jalan-jalan kebaikan.

Sedangkan pandangan Rahman mengenai bunga bank terdapat dalam artikelnya yang dipublikasikan dalam jurnal *Islam Studies*, Maret 1964. Rahman telah menerapkan pendekatan historis-kronologis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan bunga bank dan *riba* tersebut. Pada awalnya al-Quran menyatakan *riba* adalah tambahan, sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya:

“Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka yang berbuat demikian. Itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).” (QS. ar-Ruum: 39)

Pernyataan-pernyataan al-Quran bahwa harta kekayaan yang kita keluarkan untuk kepentingan masyarakat akan dibayar Allah dengan berlipat ganda, hal ini tertuju pada praktik *riba*, karena *riba* membuat modal yang semula menjadi berlipat ganda (*adh'afan mudha'afah*).

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.” (QS. al-Imran: 130)

Kemudian al-Quran menerangkan praktek *riba* di kalangan Yahudi. Orang Yahudi diazab karena terus menerus menerapkan praktik *riba*, karna praktik *riba* ini sama halnya memakan harta orang lain dengan cara batil.

“Dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta benda orang dengan jalan yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih.” (QS. an-Nisa': 161)

Ada sebuah hadis “bertabir” yang dikatakan bersumber dari Umar dan di dalamnya dinyatakan bahwa Nabi tidak menjelaskan apa saja yang termasuk ke dalam *riba* dan oleh karena itu kita untuk berjaga-jaga sedapat mungkin kita harus

memperlebar tabir larangan terhadap riba. Namun secara umum larangan riba dikemukakan dalam hadis:

“*Setiap keuntungan yang diperoleh karena memberikan hutang adalah riba.*”

Dalam kaitannya dengan bunga bank, Rahman telah mengajukan pandangannya ke hadapan Dewan Penasihat Ideologi Islam mengenai bunga bank. Menurutnya bahwa bunga bank yang ringan (*simple interes*) adalah *halal* dan bunga bank yang berlipat ganda (*adh'afan mudha'afah*) adalah *haram*. Opini ini sempat mengundang kontroversi di kalangan umat Islam Pakistan pada umumnya dan ulama pada khususnya. Namun pada kesimpulan Rahman, bahwa suatu sistem “ekonomi pembangunan” dapat disusun di mana bunga bank bisa dihapus. Akan tetapi, kesimpangsiuran yang terjadi di Pakistan saat itu tidak memungkinkan bagi konstruksi idealis tersebut. Karena selama masyarakat Islam belum direkonstruksi berdasarkan pola Islam, menurutnya sebagai langkah bunuh diri bagi kesejahteraan ekonomi masyarakat dan sistem finansial negara serta bertentangan dengan spirit dan tujuan al-Quran dan sunnah.

c. Distribusi Zakat dan Pajak

Pandangan al-Qardhawi mengenai distribusi zakat dan pajak ini dicontohkan pada kasus zakat untuk membangun *Islamic Center*. Pandangan al-Qardhawi ini mengenai pembangunan *Islamic Center* dipaparkan dalam buku *Fatwa-fatwa Kontemporer*. Menurut beliau, kedudukan *Islamic Center* merupakan benteng pertahanan Islam. Dengan demikian, sudah barang tentu gerakan kebenaran harus mempunyai markas (sentral) untuk memerangi kebatilan dan harus mempunyai benteng Islam demi menghadapi kekafiran yang senantiasa ditegakkan dari dalam dan luar, sebagaimana dijelaskan dalam firman-Nya:

"Ingatlah, kamu ini orang-orang yang diajak untuk menafkahkan hartamu pada jalan Allah. Maka di antara kamu ada orang yang kikir dan siapa yang kikir sesungguhnya dia hanyalah kikir terhadap dirinya sendiri. Dan Allah-lah yang maha kaya sedangkan kamulah orang-orang yang membutuhkan-Nya dan jika kamu berpaling niscaya dia akan mengganti kamu dengan kaum yang lain dan mereka tidak akan seperti kamu ini." (QS. Muhammad: 38)

Dan didasarkan pada kaidah bahwa:

"Suatu kewajiban tidak dapat terlaksana dengan sempurna melainkan dengan sesuatu (sarana), maka sesuatu itu hukumnya adalah wajib."

Oleh karena itu umat Islam perlu memperbaiki sistem zakat dan sistem pajak, karena kedua sistem tersebut sama-sama wajib.

Sedangkan mengenai keadilan, Rahman merujuk pada al-Quran yang menetapkan prinsip bahwa "kekayaan tidak boleh berputar di kalangan orang-orang kaya saja:

"Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya dari harta benda yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya." (QS. al-Hasyr: 7)

Walaupun diturunkan sehubungan dengan pembagian harta rampasan perang kepada muhajirin yang miskin tanpa mengikutsertakan orang-orang Madinah yang tingkat perekonomiannya lebih tinggi, sehingga mereka mengajukan keberatan, namun ayat ini menunjukkan tema penting untuk mewujudkan prinsip "keadilan". Dengan demikian, ketika fenomena di Makkah mencela orang-orang yang

menumpuk kekayaan dan memeras orang-orang miskin, maka di Madinah al-Quran menetapkan zakat.

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk memerdekakan budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana” (QS. at-Taubah: 60)

Kategori-kategori ini memiliki pengertian yang luas, termasuk kesejahteraan sosial (membantu orang-orang, yang terjerat hutang, gaji pegawai-pegawai administratif atau pengumpulan pajak, pengeluaran diplomasi, pertahanan, pendidikan, kesehatan, dan komunikasi). Sedemikian luasnya, sehingga mencakup seluruh aktivitas negara. Namun sikap umat muslim yang picik dalam memahami fungsi-fungsi zakat, lambat laun institusi zakat menjadi hampa. Oleh karena itu umat Islam perlu memperbaiki lembaga zakat sebagai sistem pajak, di mana hal ini telah diperkenalkan dalam konstitusi ke-2 Pakistan 1963 dan beberapa negara Muslim Timur Tengah telah membentuk badan-badan pengelolaan zakat.

Dari paparan di atas, implementasi metode ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman dalam beberapa kasus dapat dipetakan sebagai berikut:

No	CONTOH	YUSUF al-QARDHAWI	FAZLUR RAHMAN
1	Kesaksian Wanita	➤ Era Klasik: dua saksi perempuan sama dengan seorang saksi lelaki, karena seorang wanita terdahulu dipingit di dalam rumah, dalam artian tidak boleh keluar	➤ Era Klasik: dua saksi perempuan sama dengan seorang saksi lelaki, karena perempuan dianggap pelupa dan belum terbiasa dengan utang-piutang

		<p>ke mana-mana.</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Era Modern: satu saksi perempuan sama dengan seorang saksi lelaki, karena adanya perubahan sosial dan kemajuan ilmu pengetahuan 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Era Modern: satu saksi perempuan sama dengan seorang saksi lelaki, karena adanya perubahan sosial dan kemajuan ilmu pengetahuan
2	Bunga Bank dan Riba	<p>Tambahan (Tidak Boleh / Haram)</p>	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Berlipat Ganda (<i>adh'afan mudha'afah</i>)/ haram ➤ Ringan (<i>simple interest</i>)/ halal
3	Distribusi Zakat dan Pajak	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Wajib mendistribusikan zakat ➤ Wajib mendistribusiksn pajak 	<p>Mengganti sistem zakat dengan sistem pajak</p>

4. Implikasi Persamaan dan Perbedaan Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman

1) Implikasi Secara Teoritis

Implikasi persamaan dan perbedaan yang terkandung dalam metode ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman yang terdapat dalam pembahasan di atas adalah bahwa metode ijtihad yang ditawarkan oleh mereka dapat dipahami untuk digeneralisasikan, diaplikasikan, dan dijadikan pedoman dalam memahami fenomena-fenomena sosial dewasa ini yang relevan dan berpijak pada prinsip-prinsip al-Quran dan sunnah. Selain itu, metode ijtihad tersebut merupakan kelanjutan dari sebuah proses kesinambungan metode ijtihad klasik.

2) Implikasi Secara Praktis

Adapun implikasi praktis dalam persamaan dan perbedaan dalam metode ijihad tersebut adalah bahwa konsep metodologis dan perumusan kembali ijihad difungsikan sebagai upaya pembaharuan hukum Islam serta upaya menjawab tantangan situasi baru.





BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Melalui uraian data dan analisis di atas dapat ditarik kesimpulan umum yang merupakan temuan dari penelitian ini bahwa: metode ijtihad menurut Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman muncul sebagai akibat dari problem-problem sosial, politik, dan intelektual.

1. Faktot-faktor yang melatarbelakangi reformulasi ijtihad Yusuf al-Qardhawi dan Fazlur Rahman.
 - a. Sikap fanatisme yang berlebihan terhadap madzhab fiqh (khususnya madzhab syafi'i) dan aliran-aliran tarikat. Sikap ini berpotensi pada tindakan *taqlid*. Untuk mengatasi problem sosial-kultural ini, al-Qardhawi menganjurkan, seandainya kita akan mengambil sebuah *qaul* dari madzhab tertentu, maka ia harus diambil langsung dari *qaul* pendirinya yang ditulis dalam buku induknya, seperti (*al-Um* bagi madzhab Syafi'i).

Begitu juga dengan pertarungan ketat antara golongan-golongan modernis dan fundamentalis dalam merumuskan sebuah negara Islam Pakistan. Dengan ini Rahman tampil dan mengemukakan gagasan-gagasan pembaharuannya. Misalnya dengan penafsiran teks secara sistematis.

- b. Adanya imperialisme dan kolonialisme yang tidak hanya mengancam politik dan ekonomi, tetapi juga mengancam agama dan kultur Islam Mesir pada waktu itu. Begitu juga dengan Rahman, pertarungan yang ketat antara golongan-golongan modernis dan fundamentalis dalam merumuskan negara Islam Pakistan, mengakibatkan terjadi perdebatan dalam pembentukan konstitusi di Pakistan tersebut.
 - c. Sikap fanatik masyarakat Mesir terhadap madzhab tidak menjadi penghalang dan penghambat bagi al-Qardhawi dalam menelorkan ide-ide briliannya. Hal ini berbeda dengan Rahman, sikap konservatif yang dimiliki oleh masyarakat Pakistan mengakibatkan Rahman Hijrah ke Chicago.
2. Komparasi ijtihad al-Qardhawi dan Rahman adalah sebagai berikut:
- a. Persamaan dan perbedaan latar belakang al-Qardhawi dan Rahman:
 - 1) Al-Qardhawi dan Rahman, keduanya sama-sama memiliki potensi yang besar dalam dunia pendidikan, dibesarkan, dan dididik dalam keluarga muslim yang taat beragama.
 - 2) Al-Qardhawi dan Rahman, keduanya memiliki pendekatan yang berbeda, begitu juga dalam madzhab, pemikir yang berpengaruh pada masanya, dan reputasi pemikirannya.
 - b. Persamaan dan perbedaan ijtihad versi al-Qardhawi dan Rahman:
 - 1) Al-Qardhawi dan Rahman, keduanya sama-sama mengakui al-Quran sebagai sumber pertama dan sunnah sebagai sumber kedua dalam ijtihadnya.

- 2) Al-Qardhawi dan Rahman, keduanya mempunyai definisi yang berbeda tentang ijtihad, begitu juga dalam sumber hukum tambahan, metode ijtihad, dan mekanisme ijtihad.
3. Implikasi Persamaan dan Perbedaan Ijtihad al-Qardhawi dan Rahman:
 - a. Secara konteks, implikasi persamaan dan perbedaan metode ijtihad al-Qardhawi dan Rahman, merupakan kelanjutan dari sebuah proses kesinambungan metode ijtihad klasik..
 - b. Secara fungsional, metode ijtihad sebagaimana ditawarkan oleh al-Qardhawi dan Rahman, sebagai upaya pembaharuan hukum Islam serta upaya menjawab tantangan situasi baru.

B. Saran

1. Di tengah maraknya kontroversi terkait dengan isu “tertutupnya pintu ijtihad” hendaklah kita mengetahui sejarahnya, dengan demikian kontroversi yang terjadi antara sesama muslim terkait dengan isu tersebut dapat disikapi secara objektif dan proporsional.
2. Mahasiswa Fakultas Syari’ah sebagai mahasiswa yang berbasis ke-Islaman hendaklah mempunyai *ghirah* yang mendalam untuk meneliti dan merumuskan kembali metode ijtihad di tengah maraknya persoalan yang belum teratasi dewasa ini dengan mengacu pada hasil metode ijtihad kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

A. Karya-karya Yusuf al-Qardhawi:

Al-Qardhawi, Yusuf (1985) "*al-Ijtihad al-Mu'ashir baina al-Indlibaath wa al-Infiraathh,*" diterjemahkan Abu Barzani, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*. Surabaya: Risalah Gusti.

----(2006) "*al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah Ma'a Nadharat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Ma'ashir,*" diterjemahkan Achmad Syathori, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam* Jakarta: Bulan Bintang.

----(2006) *Fatwa-fatwa Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press.

B. Karya-karya Fazlur Rahman:

Rahman, Fazlur (1995) " *Islamic Methodology in History,*" diterjemahkan Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*. Bandung: Pustaka.

----(1985) "*Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition,* diterjemahkan Ahsin Mohammad, *Islam dan Modernitas: Tentang Tranformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka.

----(1996) "*Major Themes of the Qur'an,*" diterjemahkan Anas Mahyuddin, *Tema pokok al-Quran*. Bandung: Pustaka.

C. Karya Kesarjanaan lainnya:

Alihasin (2002) *Perbandingan Mazhab*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

An-Na'im, Abdullah Ahmad (2004) *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LKiS.

A'la, Abd (2003) *Dari Neomodernisme Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina.

A. Mas'adi, Ghufran (1998) *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT. Grafindo Persada.

- Arikonto, Suharsimi (1987) *Prosedur Penelitian*. Jakarta: PT. Remaja Rosdakarya.
- Amal, Taufik Adnan (1989) *Islam Dan Tantangan Modernitas (Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman)*. Bandung: Mizan.
- Bisri, Cik Hasan (2004) *Pilar-pilar Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Junaidy, Abdul Bashit (2005) *Melacak Akar-akar Kontroversi: Dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*. Surabaya: Srikandi.
- Bilal Philips, Abu Ameenah (2005) *Asal-usul dan Pengembangan Fikih: Analisis Historis Atas Madzhab, Doktrin, dan Kontribusi*. Bandung: Nusamedia.
- Daud, Mohammad Ali (2005) *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Grafindo Persada.
- Djakfar, Muhammad (2007) *Agama, Etika, Dan Ekonomi Wacana Menuju Pengembangan Ekonomi Rabbaniyah*. Malang: UIN Press.
- Esposito, John L (1990) *Islam dan Politik*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hadi, Sutrisno (1986) *Metodologi Research*. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Psikologi UGM.
- Hasbi, Amirudin M (2000) *Konsep Negara Islam menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press.
- Muslim, Abi Alhusayn bi al-Hajjaj al-Naysaburi (1992) *Shahih Muslim*. Bairut: Dar al-kutub al-Ilmiyah.
- Masrur, Ali (2002) *Ahli Kitab Dalam Al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana.
- Mu'allim Amir dan Yusdani (2005) *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.

Moleong, Lexy J (2006) *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

Munawar, Rachman Budhy (2006) *Ensiklopedi Nurcholis Madjid*. Bandung: Paramadina.

Nur, Fatah (2005) “Pembaharuan Hukum Kewarisan Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Syahrur Mengenai Hukum Waris,” *Skripsi SHI*. Malang: fakultas syariah UIN.

Nawawi, Hadari dan Mimi Martini (1994) *Penelitian Terapan*. Yogyakarta: Gajah Mada University.

Rosyada, Dede (1999) *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Sibawaihi (2004) *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Islamika.

Sutrisno (2006) *Fazlur Rahman Kajian terhadap Metode, Epistemologi, dan Sistem Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sunggono, Bambang (2003) *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Syaukani, Imam (2006) *Konstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Supena Ilyas dan Fauzi, M (2000) *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media
Supena Ilyas dan Fauzi, M (2000) *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media

Sudjana Nana dan Ahwal Kusuma (2000) *Proposal Penelitian: di Perguruan Tinggi*. Bandung: Sinar Baru Aldasindo.

Sukanto Soerjono dan Sri Mamudji (2006) *Penelitian Hukum Normatif*. Jakarta: PT.

Raja Grafindo Persada.

Sukanto, Soerjono (2005) *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo.

Tim Penyusun (2005) *Buku Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*. Malang: Fakultas Syari'ah UIN.

Sutrisno (2006) *Fazlur Rahman: Kajian Terhadap Metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

D. Jurnal:

Esha, Muhammad In'am (2006) *Evolusi Sunnah dan Kontinuitas Tradisi Islam (Konstruksi Pemikiran Fazlur Rahman)*, *El-Qisth Syari'ah*.

Sudirman (2005) "Yusuf Qardhawi: Pembaharu Fikih Islam Kontemporer," *El-Qisth Syari'ah*.

Website:

Anjar, "Nugroho", [http:// Pemikiran Islam. Wordpress. Com/ 2007/ 20/ Pemik](http://PemikiranIslam.wordpress.com/2007/20/Pemik), (diakses pada 18 Desember).

Cecep Taufikurrohman, <http://web-iskandar.tripod.com/qardawi.htm>, (diakses pada jumat 07 Maret 2008).

M. Syifa Amin W. <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=314>, (diakses Kamis 29 Mei 2008).

Moh Rumaizuddin, "Ghazali" <D:\Qardhawi New\qardawi file 2.htm>, (diakses jumat 30 Mei 2008).

Zainal Abidin, "Bagir" <D:\qardhawi new\data q.htm>, (diakses jumat 30 Mei 2008).

<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&mode=print&id=314>, (diakses pada jumat 07 Maret 2008).