

**PERGUMULAN PEMIKIRAN
FIQIH WASAṬIYYAH YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



oleh :
MOH KHUSEN
NIM: 1500039010

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2022**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Moh Khusen
NIM : 1500039010
Judul : *PERGUMULAN PEMIKIRAN FIQIH WASAṬIYYAH*
YŪSUF AL-QARADĀWĪ
Program Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Hukum Islam

Menyatakan bahwa Disertasi yang berjudul:

PERGUMULAN PEMIKIRAN
FIQIH WASAṬIYYAH YŪSUF AL-QARADĀWĪ

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk dari sumbernya.

Semarang, 17 November 2022
Pembuat Pernyataan

Moh Khusen
NIM 1500039010



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : MOH. KHUSEN

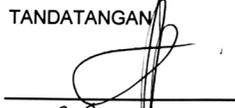
NIM : 1500039010

Judul : Pergumulan Pemikiran Fiqih Wasatiyyah Yusuf Al-Qaradawi

telah diujikan pada 26 Desember 2022 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag</u> Ketua/Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Ilyas Supena, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA.</u> Promotor/Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Muh. Zuhri, MA.</u> Kopromotor/Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag</u> Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Suparman, M.Ag.</u> Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Imam Yahya, M.Ag.</u> Penguji	_____	

ABSTRAK

Judul Penelitian: **Pergumulan Pemikiran Fiqih Wasaṭiyyah Yūsuf al-Qaraḍāwī**

Nama : Moh Khusein

NIM : 1500039010

Pemikiran Islam moderat sebagai alternatif beragama di tengah maraknya gerakan Islam radikal sering dituduh sebagai model pelaksanaan agama yang tereduksi, tidak konsisten, bahkan liberal. Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai mantan aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* mengembangkan konsep fiqih *wasatīyyah* yang lebih berkarakter keseimbangan khususnya dalam hubungan antara Muslim dan non-Muslim. Penelitian ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan: 1) Mengapa Yūsuf al-Qaraḍāwī yang berlatar belakang aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* mengembangkan pemikiran Fiqih *Wasaṭiyyah*?; 2) Bagaimanakah corak istimat hukum pemikiran Fiqih *Wasaṭiyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī?; 3) Bagaimanakah implementasi pemikiran fiqih *Wasaṭiyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam konteks pergumulan pemikiran hukum Islam? Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) bersifat deskriptif kualitatif. Pendekatan yang digunakan adalah hermeneutik, usul fiqih, dan *sociology of knowledge*. Data dikumpulkan dengan metode studi dokumentasi dan dianalisis menggunakan teknik *critical discourse analysis*.

Penelitian ini menghasilkan tiga kesimpulan, yakni: pertama, pergumulan pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī yang ditandai dengan perubahan ideologi dari *al-Ikhwān al-Muslimūn* menjadi *wasatīyyah* adalah dilandasi oleh motivasinya untuk bermanfaat bagi seluruh umat sekaligus guna menahbiskan dirinya sebagai mufti global yang otoritatif dalam rangka penyebaran ide *wasatīyyah* Islam yang dia posisikan sebagai argumentasi tandingan kelompok ekstremisme berbasis agama sekaligus landasan utama bagi kebangkitan Islam (*al-ṣaḥwah al-Islāmiyyah*). Kedua, istimat hukum fiqih *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī sangat kuat mendorong pemberlakuan *tajdīd* (pembaharuan) yang fleksibel dengan metode *maṣlahah* yang ditopang oleh itijihad *intiqa'ī* dan *insyā'ī* serta kaidah-kaidah fiqih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) sebagai penyeimbang. Ketiga, implementasi manhaj *wasatīyyah* dalam fatwa hukum tentang hubungan Muslim dan non-Muslim

membuktikan adanya pergumulan pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī sehingga menghasilkan fatwa yang lebih bernuansa politis, apologetik, bahkan dalam beberapa kasus lebih dekat kepada pemikiran Salafi jihadi, meskipun hal ini tetap dapat dipahami dalam konteks kondisi darurat peperangan sekaligus pembelaan diri atas realitas ketidakadilan yang disahkan.

Kata Kunci: Pergumulan, Fiqih *Wasāṭiyyah*, Yūsuf al-Qaraḍāwī

ABSTRACT

Research title : **The Struggle of Thinking Behind Yūsuf al-Qaraḍāwī's Wasaṭiyyah Jurisprudence**

Name : Moh Khusen

Student Number: 1500039010

Moderate Islamic thought as an alternative amidst the rise of radical Islamic movements is often accused of being a reduced, inconsistent, even liberal model of implementing religion. Yūsuf al-Qaraḍāwī as a former *al-Ikhwān al-Muslimūn* activist developed the concept of *wasaṭiyyah* fiqh which is more characterized by balance, especially in relations between Muslims and non-Muslims. This study aims to answer the following questions: 1) Why did Yūsuf al-Qaraḍāwī, who has an *al-Ikhwān al-Muslimūn* activist background, develop Fiqh *Wasaṭiyyah*?; 2) What is the methodological basics of Yūsuf al-Qaraḍāwī's *Wasaṭiyyah* jurisprudence?; 3) How is the implementation of Yūsuf al-Qaraḍāwī's jurisprudence within the framework of the struggle of Islamic legal thought? This study is a library research with descriptive qualitative in nature. The approaches used are hermeneutic, *uṣūl al-fiqh*, and sociology of knowledge. Data was collected using the documentation study method, and analyzed using critical discourse analysis techniques.

This research yields three conclusions, namely: first, the shift in Yūsuf al-Qaraḍāwī's thoughts from *al-Ikhwān al-Muslimūn* activists to *wasaṭiyyah* was based on his motivation to spread benefits for all people as well as ordain himself as an authoritative global mufti for Muslims around the world in the context of the dissemination of the idea of *wasaṭiyyah* Islam which he claimed as a counter argument for religious-based extremism groups as well as the main foundation for the revival of Islam (*al-ṣaḥwah al-Islāmiyyah*). Second, the methodological basics of Yūsuf al-Qaraḍāwī's *wasaṭiyyah* jurisprudence is very strong in encouraging the application of *tajdīd* (renewal) with flexibility in nature. He uses *maṣlaḥah* supported by *ijihad intiḳāʿī* and *insyāʿī* as well as legal maxims (*al-qawāʿid al-fiqhiyyah*) as a counterbalance. Third, the implementation of the *wasaṭiyyah* principles in his fatwas concerning Muslim and non-Muslim relations proves that there is a struggle in the thoughts of Yūsuf al-Qaraḍāwī resulting fatwas that are more political, apologetic, even closer to

Salafi jihadi thought, although this can be understood in the context of an emergency condition of war as well as self-defense of the legalized injustice.

Keywords: The Struggle of Thinking, *Wasatiyyah* Jurisprudence, Yūsuf al-Qaradāwī

ملخص

عنوان البحث : صراع الافكار في فقه الوسطية ليوسف القرضاوي

الاسم : محمد حسين

رقم القيد : 1500039010

غالبًا ما يُتهم الفكر الإسلامي المعتدل كمحلول في خضم صعود الحركات الإسلامية المتطرفة بأنه نموذج مختزل وغير متسق وحتى ليبرالي لتطبيق الدين. يوسف القرضاوي بصفته ناشطًا سابقًا في جماعة الإخوان المسلمين طور مفهوم فقه الوسطية الذي يتميز أكثر بالتوازن ، لا سيما في العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: (1) لماذا طوّر يوسف القرضاوي التفكير في فقه الوسطية ، وهو من نشطاء الإخوان المسلمين؟ (2) ما هي نموذج الاستنباط في فقه الوسطية ليوسف القرضاوي؟ (3) كيف يتم تطبيق الفكر الفقهي للوسطية ليوسف القرضاوي في سياق صراع الفكر الحكم الإسلامي؟ هذا البحث هو البحث الوصفي النوعي المكتبي. المناهج المستخدمة هي التأويل ، واصول الفقه ، والعلم الاجتماعي. تم جمع البيانات باستخدام طريقة دراسة الوثائق بتعلم الكتب والمقالات المتعلقة بالموضوع وتحليلها باستخدام تقنيات تحليل الخطاب النقدي.

وقد تمخض هذا البحث عن ثلاث استنتاجات ، وهي: أولاً ، استند التحول في فكر يوسف القرضاوي من نشطاء الإخوان المسلمين إلى الوسطية إلى دوافعه لنشر المنافع لجميع الناس وترسيخ نفسه مفتيًا عالميًا موثوقًا به المسلمون في جميع أنحاء العالم في سياق نشر فكرة الوسطية الإسلامية التي وضعها كحجة مضادة للفكرة الدينية المتطرفة وكأساس الرئيسي لإحياء الإسلام (الصحة الإسلامية). ثانيًا ، يشجع الاستمارة الفقه والوسطية ليوسف القرضاوي بقوة التنفيذ المرن للتجديد باستخدام طريقة المصلحة التي يدعمها الاجتهاد الانتقائي، الاجتهاد الإنشائي،

والقواعد الفقهية. ثالثًا: إن تطبيق منهج الوسطية في فتاوى شرعية في العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين يثبت وجود تضارب في أفكار يوسف القرضاوي نتج عنه فتاوى أكثر سياسية واعتدالية ، وحتى في بعض الحالات أقرب إلى السلفية الجهادية. على الرغم من أن هذا لا يزال من الممكن فهمه في سياق حالة الطوارئ للحرب وكذلك الدفاع عن النفس ومن أجل إعلاء إحساس محصي بالعدالة.

الكلمات الرئيسية: صراع الفكر ، فقه الوسطية ، يوسف القرضاوي.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama Dan Menteri Pendidikan Dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b//U/1987

No	Huruf Arab	Huruf Latin
1	أ	Tidak dilambangkan
2	ب	B
3	ت	T
4	ث	ṡ
5	ج	J
6	ح	ḥ
7	خ	Kh
8	د	d
9	ذ	ḏ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṡ
15	ض	ḏ

16	ط	t
17	ظ	z
18	ع	`
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w
27	هـ	h
28	ء	‘
29	ي	y

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
اَ	a	أ...آ...إ...	ā
إِ	i	ي...ِ	ī
أُ	u	و...ُ	ū

Huruf Arab	Huruf Latin
أَيَّ	Ai
أَوْ	Au

Huruf Arab	Huruf Latin
مُتَعَقِّدِينَ	<i>muta‘aqqidīn</i>
عِدَّةٌ	<i>‘iddah</i>

Huruf Arab	Huruf Latin
هبة	<i>hibah</i>
جِزْيَةٌ	<i>jizyah</i>

Huruf Arab	Huruf Latin
كَرَامَةُ الْأَوْلِيَاءِ	<i>karāmah al-auliya’</i>
زَكَاةُ الْفِطْرِ	<i>zakāt al-fitri</i>

Catatan
Kata sandang al pada bacaan syamsiyah dan qomariyah ditulis (al-) secara konsisten supaya selaras dengan teks arabnya.

MOTTO

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...
(البقرة: ١٤٣)

Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu...
(Q.S. al-Baqarah: 143)

PERSEMBAHAN

Disertasi ini penulis persembahkan kepada:

1. Pa'e, H. Dja'far (almarhum) dan Ma'e, Hj. Asfiyah, atas segenap curahan perhatian, kasih sayang, bimbingan, dan doa-doa yang tulus tanpa pamrih;
2. Abah H. Moh. Sholeh dan Ibu, Hj. Umiroh (almarhumah), atas segenap curahan perhatian, kasih sayang, bimbingan, dan doa-doa yang tulus tanpa pamrih
3. Istri tercinta Uly A'izzah, S.Ag., beserta anak-anak, Zidan Husnullabib 'Izzy, Ibtihal Najwa Younis, dan Imtiyaz Lubna Ayda atas kasih sayang, doa dan segenap pengorbanan tak terhitung kepada penulis selama studi;
4. Keluarga Besar H. Dja'far Kudus; Mbak Hj. Ni'amah, Mbak Hj. Istiqomah, S.Ag. (almarhumah), Mbak Isti'anah, S.Pd.I., Mbak Istifaiyah, Mas Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag., Mas Dr. H. Moh Khasan, M.Ag., dan Adik Moh Akhsin, S.T., atas support, bimbingan, dan doa-doa yang dilantunkan.
5. Keluarga H. Moh. Sholeh, Pemalang; Adik Ahmad Fatih, S.HI. dan Ananda Izdihar Najila Basyna (almarhumah) atas dukungan dan doa-doa yang dilantunkan;
6. Promotor, Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, M.A. dan Co-Promotor, Prof. Dr. H. Muh Zuhri, M.A., atas inspirasi, bimbingan, kesabaran, dan doa restu tak terhingga.
7. *Last but not least*, Mr. Sam, atas bantuan dan dampingan teknis selama penyelesaian disertasi ini.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur ke hadirat Allah SWT atas limpahan taufik, hidayah dan karunia-Nya. Salawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada Rasulullah Muhammad SAW, Sang teladan dan Mahaguru keadilan dan pembaruan hukum, yang telah menuntun umat manusia dari kegelapan dan kehinaan menuju keimanan dan kemuliaan, begitu juga dengan kepada para keluarga dan sahabat-sahabatnya, dan segenap ummatnya.

Penelitian ini merupakan disertasi penulis sebagai syarat untuk menyelesaikan studi di tingkat Doktor. Penelitian ini mengangkat tema pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī, seorang ulama', intelektual Muslim, sekaligus pejuang Islam yang lahir di Mesir dan kemudian harus berhijrah dan menjadi warga negara Qatar. Karya dan prestasi pemikirannya banyak memberi kontribusi penting bagi perkembangan keislaman dan peradaban di dunia. Salah satu pemikiran dan kontribusi pentingnya adalah pemikiran tentang *Fiqh Wasaṭiyyah* yang menjadi perhatian penulis. Penelitian sederhana ini semoga mampu memberi inspirasi bagi alternatif penerapan hukum pidana Islam di dunia modern serta memberi kontribusi bagi pengembangan keilmuan secara umum.

Saya sepenuhnya sadar bahwa banyak para pihak yang turut berperan atas selesainya penelitian ini. Untuk itu disampaikan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Rektor UIN Walisongo Semarang;
2. Rektor dan Para Wakil Rektor UIN Salatiga;

3. Direktur dan Wakil Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang;
4. Ketua dan Sekretaris Program Studi S3 Pascasarjana UIN Walisongo Semarang;
5. Promotor dan Co-promotor;
6. Ketua, Sekretaris, dan Anggota Tim Penguji Ujian Disertasi;
7. Para Dosen dan Tenaga Kependidikan Pascasarjana UIN Walisongo;
8. Dekan, Wakil Dekan, dan segenap Pimpinan Fakultas Syari'ah UIN Salatiga;
9. Para Dosen, dan Tenaga Kependidikan Fakultas Syari'ah UIN Salatiga;
10. Semua pihak yang telah membantu selesainya disertasi ini yang tidak mungkin disebut satu persatu di sini.

Akhirnya, sebagai konsekuensi atas segala kekurangan dalam penulisan disertasi ini, Saya mohon masukan dari berbagai pihak demi perbaikan dan penyempurnaan disertasi ini.

Semarang, 17 Nopember 2022

Moh Khusen

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	ii
NOTA PEMBIMBING	iii
ABSTRAK	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI	x
MOTTO	xiii
PERSEMBAHAN	xiv
KATA PENGANTAR	xv
DAFTAR ISI	xvii
DAFTAR TABEL	xix
DAFTAR GAMBAR	xx
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	16
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	17
D. Kajian Pustaka	18
E. Metode Penelitian	29
F. Sistematika Penulisan	37
BAB II YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ; BIOGRAFI, KARYA, DAN CORAK PEMIKIRANNYA	41
A. Riwayat Hidup dan Pendidikan Yūsuf al-QaraḌāwī ..	41
B. Background Sosio-Politik Pemikiran Yūsuf al- QaraḌāwī	58
1. Situasi Sosio-Politik dan Keagamaan Mesir	58
2. Dari Aktivistis <i>al-Ikhwān al-Muslimūn</i> ke <i>Wasāṭiyyah</i>	71
C. Karya-Karya Yūsuf al-QaraḌāwī	81
D. Kritik terhadap Pemikiran Yūsuf al-QaraḌāwī	86

BAB III	KONSEP WASAṬIYYAH ISLAM MENURUT YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ	96
	A. <i>Wasaṭiyyah</i> Islam versus Islam Moderat; sebuah Problematika Ideologis	96
	B. <i>al-Zāhiriyyah al-Judud</i> , <i>al-Mu'aṭṭilah al-Judud</i> , dan <i>al-Wasaṭiyyah</i>	113
	1. <i>al-Zāhiriyyah al-Judud</i>	113
	2. <i>al-Mu'aṭṭilah al-Judud</i>	123
	3. <i>al-Wasaṭiyyah</i>	130
	C. Dari <i>Zāhiriyyah</i> ke <i>Wasaṭiyyah</i> ; Sebuah Evolusi Pemikiran Yūsuf al-QaraḌāwī	142
	D. Asas-Asas Pemikiran Islam <i>Wasaṭiyyah</i> Yūsuf al-QaraḌāwī	154
	E. Prinsip-Prinsip Manhaj Islam <i>Wasaṭiyyah</i> Yūsuf al-QaraḌāwī	165
BAB IV	ISTIMBAT HUKUM FIQH WASAṬIYYAH YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ	187
	A. Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai Landasan Hukum Fiqh <i>Wasaṭiyyah</i>	217
	B. <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> sebagai Landasan Metodologis Fiqh <i>Wasaṭiyyah</i>	214
	C. <i>Maṣlahah</i> sebagai Langkah <i>Tajdid</i> dalam Konstruksi Fiqh <i>Wasaṭiyyah</i>	236
	D. Strategi Ijtihad Kontemporer Membangun Fiqh <i>Wasaṭiyyah</i>	255
BAB V	FIQH WASAṬIYYAH YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ DALAM PERGUMULAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM	284
	A. Implementasi Fiqh <i>Wasaṭiyyah</i> dalam Bidang Aqidah, Syari'ah, dan Akhlaq	284

1. Bidang Aqidah	291
a. Doktrin <i>Hākimiyyah</i>	293
b. <i>Al-Walā' wa al-Barā'</i>	303
c. <i>Takfīr</i>	313
2. Bidang Syari'ah	323
a. Fiqih Jihad	323
b. Bom Bunuh Diri (<i>Istisyhād</i>)	333
c. Negara Islam	338
3. Bidang Akhlaq	341
B. Fiqh <i>Wasāṭiyyah</i> dalam Pergumulan Pemikiran Hukum Islam	346
BAB VI PENUTUP	377
A. Kesimpulan	377
B. Rekomendasi	379
DAFTAR PUSTAKA	381
GLOSARI	393
INDEKS	395
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	399

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1.	<i>Milestone</i> Pengunduran Diri Yūsuf al-Qaraḍāwī dari <i>al-Ikhwān al-Muslimūn</i>	79
Tabel 3.1	Evolusi Pemikiran <i>Wasatiyyah</i> Yūsuf al-Qaraḍāwī	151
Tabel 5.1	Implementasi Pemikiran Fiqih Wasatiyyah Yusuf al- Qaradawi	192

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.1.	Kerangka Berfikir Penelitian	36
-------------	------------------------------------	----

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebuah sinyalemen dari Haidar Bagir menyatakan bahwa radikalisme agama dipengaruhi oleh doktrin sejarah dan sosial politik.¹ Dengan redaksi yang lebih kongkrit disebutkan bahwa radikalisme yang dewasa ini marak terjadi ada kemiripan dengan faham radikalisme Khawarij. Artinya, faham radikalisme Khawarij mengilhami radikalisme dewasa ini meskipun setting sosial politiknya berbeda.² Dalam sejarah Islam, kelompok Khawarij muncul sebagai ekstrim kanan akibat dari golongan pendukung Ali bin Abi Thalib yang memberontak terhadap kepemimpinan yang legal.³ Adapun karakteristik Khawarij secara umum adalah: 1) gemar memberikan label kafir kepada sebagian umat Islam yang berdosa besar; 2) berkeyakinan bahwa iman seseorang tidak akan mengalami perubahan; 3) membolehkan pemberontakan kepada penguasa yang zalim meskipun belum jelas kekufurannya; 4) gemar memberikan label kafir terhadap Muslim yang tidak menggunakan hukum Allah; dan 5)

¹ Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017), 49-53.

² Mohamad Rapik, Deradikalisasi Faham Keagamaan Sudut Pandang Islam, *Inovatif*, Vol. VII, No. 2, (2014), 109.

³ Soni Amrullah, "Melacak Jejak Radikalisme dalam Islam: Akar Ideologis dan Eksistensinya dari Masa ke Masa", *Jurnal Dirasah*, Vol. 1, No. 2, (2018), 4.

tergesa-gesa dalam menyimpulkan kekafiran orang lain tanpa pertimbangan tentang kondisi riil dan konsekuensinya.⁴

Sinyalemen ini terbukti dalam penelitian Imam Ghozali yang menunjukkan adanya demokrasi model politik new-Khawarij yang sifat dan karakteristiknya tidak jauh berbeda dengan Khawarij model lama. Model demokrasi agama yang otoriter ala new-Khawarij memiliki ciri: 1) tidak menerima hasil pemilu yang sah; 2) menolak keputusan politik yang tidak sesuai harapan politiknya; 3) gemar demonstrasi atas nama persamaan politik dan hukum sebagai kedok ingin mendirikan Khalifah.⁵ Hasil penelitian Abu Rokhmad menunjukkan fenomena yang lebih mengkhawatirkan, yakni bahwa prosentase keterpaparan siswa dan mahasiswa terhadap ideologi radikal melalui buku bacaan sangat tinggi. Sebanyak 48,9% siswa Jabotabek menyetujui aksi dan tindak kekerasan. Sedangkan di tingkat perguruan tinggi, 65% mahasiswa menyetujui diberlakukannya *sweeping* demi menegakkan amar ma'ruf nahi munkar.⁶ Hasil penelitian Alfara Research Center menunjukkan bahwa sebanyak 23,5% mahasiswa menyatakan setuju dengan Gerakan ISIS, dan sebanyak 23,4% mahasiswa menyatakan siap mendukung pendirian

⁴ Nur Huda dkk., Konsep Wasathiyah M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah”, *International Journal Ihya' Ulum al-Din*, Vol. 22 No, 2 (2020), 200.

⁵ Imam Ghozali, Memahami Model Demokrasi Model Khawarij di Indonesia”, *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*, 21, 1 (2020), 17-25.

⁶ Abu Rokhmad, “Buku dan Penyebaran Ideologi Radikal di Lembaga Pendidikan”, *International Journal Ihya' Ulum al-Din*, 20 (1) (2018), 41.

sistem khilafah.⁷ Satu lagi, hasil penelitian lain yang dilakukan PPIM UIN Syarif Hidayatullah menunjukkan bahwa 65,5% guru dan dosen menyatakan ketidaksetujuan dengan pendirian rumah ibadah agama lain di lingkungan mereka, dan 49% guru dan dosen menyatakan tidak setuju dengan kebijakan Pemerintah melindungi kelompok yang menyimpang.⁸

Faham moderasi beragama muncul menjadi tawaran tentang penerapan prinsip-prinsip beragama yang seharusnya dilaksanakan di tengah maraknya gerakan Islam radikal yang berbuat kekerasan atas nama agama. Sayangnya, tawaran ini sering dipahami secara keliru dengan menganggapnya sebagai cara melaksanakan ajaran agama yang mencari mudahnya saja, tidak bersungguh-sungguh dalam beragama serta tidak ada konsistensi dalam mempraktikkan apa yang diajarkan oleh agama Islam. Beberapa pendapat yang lain cenderung menyamakan antara paham moderasi beragama dengan liberalisasi beragama. Pendapat ini beranggapan bahwa moderasi beragama sesungguhnya bagian dari strategi kelompok liberal untuk menyebarkan paham kebebasan beragama tanpa berpegang teguh kepada kaidah-kaidah agama Islam secara benar.

Penolakan sebagian orang juga didasarkan kepada sebuah penilaian bahwa Islam moderat dalam praktiknya tidak

⁷ Pokja Implementasi Moderasi Islam Ditjen Pendidikan Islam, *Implementasi Moderasi Beragama pada Direktorat Jenderal Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kemenag RI, 2021), 1.

⁸ Pokja Implementasi Moderasi Islam Ditjen Pendidikan Islam, *“Implementasi Moderasi”*, 1.

merepresentasikan semangat keberagamaan (*gīrah dīniyyah*) yang kuat.⁹ Mereka menilai bahwa paham moderatisme dalam tataran praktis tidak menunjukkan greget beragama yang kaffah. Jadi, seakan-akan paham Islam moderat merupakan format pelaksanaan ajaran Islam yang tereduksi atau terdegradasi dari model keberagamaan yang seharusnya (*downgraded-version of Islam*). Dengan kata lain, menurut mereka, Islam moderat bukanlah Islam yang sesungguhnya atau kurang derajat keislamannya. Kelompok ini memang dari awal menunjukkan sikap yang tidak sependapat dengan penambahan label yang dilekatkan di belakang kata Islam, seperti “Islam literal,” “Islam liberal” atau “Islam Moderat” karena pengatribusian berbagai label seperti itu secara politik dapat mengantarkan kepada sebuah kesimpulan bahwa Islam secara realitas telah terfragmentasi ke dalam berbagai kelompok.¹⁰

Pemikiran moderat dalam Islam disebut *wasāṭiyyah* yang berasal dari kata *wasāṭa*, bermakna yang terpilih, yang terbaik, yang bersikap adil, yang konsisten dalam mengikuti ajaran, yang tidak ekstrem, baik dalam hal-hal yang berkaitan dengan duniawi maupun ukhrawi. Juga, tidak ekstrim dalam urusan spiritual atau jasmani, melainkan tetap seimbang di antara keduanya. Dalam al-Qur’an kata *wasāṭa* digunakan dalam QS. al-Baqarah: 143 yang bermakna yang terbaik dan paling sempurna. Dalam sebuah hadis juga disebutkan

⁹ M. A. Muqtedar Khan, “Islamic Democracy and Moderate Muslims: The Straight Path Runs through the Middle,” dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005, 40.

¹⁰ M. A. Muqtedar Khan, “Islamic Democracy and Moderate Muslims”, 40.

bahwa sebaik-baik hal adalah yang ada di tengah-tengah (*awsatuhā*). Artinya dalam memahami dan mencari solusi suatu permasalahan, Islam moderat senantiasa mendahulukan pendekatan kompromi dan berusaha berada di tengah-tengah. Demikian juga dalam menyikapi suatu perbedaan, khususnya terkait paham keagamaan, Islam moderat selalu mengedepankan sikap yang toleran dan saling menghargai dengan tetap mengakui kebenaran masing-masing agama dan keyakinan tersebut.

Masdar Hilmy dalam artikelnya menyimpulkan bahwa teologi moderat yang dijadikan pedoman dalam beragama tidak lagi mampu mengakomodasi perubahan dan tantangan kehidupan modern yang semakin kompleks dan menantang. Umat Islam harus menunjukkan pada dunia bahwa Islam memiliki bangunan teologi moderat yang autentik yang dapat digali dari ajaran Islam, bukan semata-mata bersandar pada modalitas eksternal. Hal ini sangat penting untuk dilakukan karena Hilmy menggarisbawahi adanya perbedaan konsep Islam moderat antara dunia Barat dan Islam. Keduanya boleh jadi memiliki pemahaman yang sama dalam hal bahwa yang disebut Muslim moderat adalah mereka yang menolak pemberlakuan kekerasan sebagai garis ideolog dan perjuangannya. Namun demikian, dalam konteks negara-negara Barat, konsep Islam moderat lebih banyak menekankan pada mentalitas keberagaman yang kritis-

reflektif, pro-demokrasi dan HAM, serta mendukung ideologi sekularisme.¹¹

Para sarjana Muslim telah mencoba untuk membangun konsep *wasatiyyah* dengan pemaknaan sendiri yang tidak sepenuhnya menggunakan parameter dan ukuran Barat melainkan beralih kepada parameter dan kepentingan umat Islam. Salah seorang di antaranya adalah Yūsuf al-Qaraḍāwī, yang dijuluki sebagai *Imām al-Wasatiyyah*. Ada tiga alasan mengapa Yūsuf al-Qaraḍāwī layak disebut Bapak Moderasi Islam era modern; Pertama, Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah ulama' abad 21 yang dinilai piawai dalam berijtihad menjawab problematika dan isu-isu keislaman kontemporer dalam bingkai al-Qur'an dan al-Sunnah yang disinergikan dengan kondisi umat Islam modern. Pandangan dan Ijtihad Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam masalah fiqh, syari'ah, *ṣaqāfah Islāmiyyah* kontemporer dan dalam mensosialisasikan serta mendakwahkan Islam *wasatiyyah*, merupakan bukti bahwa dia adalah tokoh yang memiliki keunikan dalam pemikiran keislamannya. Yūsuf al-Qaraḍāwī telah berusaha melakukan modernisasi dan revitalisasi hukum-hukum Islam dan syari'ah sesuai dengan budaya dan kondisi manusia modern dalam banyak karya ilmiahnya. Kontribusi terbesar Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam hal ini adalah keberhasilannya dalam menerjemahkan istilah-istilah 'sakral' ke-syari'ah-an menjadi istilah-istilah yang dapat dicerna dan dipahami oleh umat Islam dalam konteks modern dan budaya global.

¹¹ Masdar Hilmy, "Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU", dalam *Journal of Indonesian Islam*, Volume 07, Number 01, (June 2013), 25.

Realitas ini dapat dibuktikan dengan banyaknya penghargaan dunia terhadap pemikiran dan ijtihadnya dalam ilmu-ilmu keIslaman,¹² juga pengakuan para ulama' dunia terhadap kompetensi dan konsistensinya terhadap arah pemikiran moderat.

Kedua, Yūṣuf al-Qaraḍāwī adalah ulama kontemporer yang memperkenalkan kembali manhaj *wasatiyyah* di dunia Islam. Walaupun dasar-dasar arah pemikiran *wasatiyyah* ini telah dipraktikkan oleh Nabi sendiri, para sahabat dan ulama-ulama sebelumnya, namun usaha memperkenalkan kembali dan mengkajinya secara rinci serta mensosialisasikannya di dunia Islam modern telah secara riil dilakukan oleh Yūṣuf al-Qaraḍāwī dalam kurun waktu lama, yakni sejak tahun 1959. Yūṣuf al-Qaraḍāwī adalah orang yang telah memperkenalkan kembali pemikiran dan manhaj *wasatiyyah* kepada umat Islam lewat tulisan-tulisannya dan karya-karya ilmiahnya pada saat umat masih terpolarisasi kepada pemikiran yang kaku dan ekstrim dalam masalah-masalah syari'ah, sehingga umat merasakan beratnya syari'ah dan ajaran Islam. Dia telah berhasil menyusun pemikiran Islam *wasatiyyah* ke dalam sebuah manhaj tersendiri dengan

¹² Penghargaan internasional yang diterimakan kepada Yūṣuf al-Qaraḍāwī di antaranya: 1) Penghargaan dari *Islamic Development Bank* (Bank Pembangunan Islam) dalam bidang Ekonomi Islam pada tahun 1990; 2) Penghargaan internasional dari Raja Faishal dalam bidang Studi Islam pada tahun 1992; 3) Penghargaan dari International Islamic University Malaysia atas sumbangannya yang besar dalam bidang ilmu pengetahuan, pada tahun 1996; 4) Penghargaan dari Sultan Hasanal Bolkihah dalam pengabdian dan kontribusinya di bidang Fikih Islam pada tahun 1997; dan 5) Penghargaan dari al-'Uwais atas kontribusinya dalam ilmu pengetahuan pada tahun 1999. Lihat Ishom Talimah, *Al-Qaraḍāwī Faqīhan*, diterjemahkan oleh Samson Rahman, *Manhaj Fikih Yūṣuf al-Qaradhawi*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2001), 19.

karakteristik yang jelas yang telah disebarluaskan melalui beberapa media seperti website www.al-Qaraḍāwī.net, www.islamonline.net. al-Jazeera TV dalam rubrik *al-Syarī'ah wa al-Ḥayāt*. Selain itu Yūsuf al-Qaraḍāwī juga melakukan penyebarluasan ide *wasatiyyah* -nya melalui pendirian institusi internasional yaitu *al-Ittihād al-'ālamī li 'ulamā' al-Muslimīn (The International Union of Muslim Scholars/IUMS)*. Oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī, institusi ini dimanfaatkan juga sebagai media untuk memberikan penawar dari 'cacat yuridis' yang sengaja disebarkan oleh kelompok Muslim beraliran garis keras yang pada akhirnya merugikan Islam sendiri.¹³

Ketiga, Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah ulama yang konsisten dalam mempertahankan manhaj *wasatiyyah*. Semua karyanya tentang syari'ah, aqidah, akhlaq, politik Islam, ekonomi Islam, pendidikan Islam, dakwah Islamiyah, pemikiran Islam dan lain sebagainya selalu bercorak pemikiran *wasatiyyah*, meskipun upayanya ini harus mendapat tantangan dan serangan dari kelompok Islam terkstualis (*zāhiriyyah*), kaum puritan, dan kelompok liberalis sebagai ulama' sesat dan *ahl al bid'ah*.

Yūsuf al-Qaraḍāwī dilahirkan pada tanggal 9 September 1926 di desa Ṣaft Turab provinsi bagian barat Mesir, sekitar 20 kilometer arah timur laut dari Ṭanṭa. Nama belakangnya, *al-Qaraḍawī*, berasal dari kata *al-Qaraḍah*, yang menunjukkan sebuah nama desa di mana keluarganya berasal. Berkat keseriusannya, ia mampu menghafal 30

¹³ Sagi Polka, *Syekh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, (Syracuse: Syracuse University Press, 2019), 23.

juz al-Qur'an pada usia 10 tahun. Pada usia 12 tahun ia mendaftarkan diri untuk belajar di *al-Ma'had al-Dīnī* dan memilih untuk mengikuti madzhab Hanafi, meskipun sebagian besar penduduk desanya adalah pengikut madzhab Syafi'i. Karena di desanya berkembang beberapa aliran Sufi, maka sejak masa kanak-kanak Yūsuf al-Qaraḍāwī juga sudah mengenal aliran Sufi, khususnya *al-Tarīqah al-Khalīliyyah* di mana dari sinilah Yūsuf al-Qaraḍāwī kemudian berkenalan dengan karya-karya Imām al-Gazālī yang terbukti banyak mempengaruhi pemikirannya.¹⁴

Tahun 1957, dia meneruskan pendidikannya di "*Ma'had al-Buhūs wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah al-'Āliyah*" (Lembaga Tinggi Riset dan Kajian Kearaban). Pada tahun itu juga, ia meneruskan belajarnya ke Fakultas Ushuluddin Program Pascasarjana di Universitas al-Azhar dengan peminatan bidang Tafsir-Hadits sehingga selesai pada tahun 1960. Setelah memperoleh gelar Magister, dia meneruskan studinya ke Program Doktor dengan menghasilkan disertasi berjudul "*Al-Zakāt fi al-Islām wa Āsaruhā fi Ḥall al-Masyākil al-Ijtimā'iyah*". Disertasi ini sebenarnya direncanakan untuk diselesaikan dalam waktu dua tahun, namun karena meletusnya krisis politik di Mesir, maka penyelesaian disertasi tertunda tiga belas tahun. Akhirnya Yūsuf al-Qaraḍāwī berhasil menyelesaikan disertasi pada tahun 1972 dan mendapat gelar Doktor dengan predikat *cumlaude*¹⁵.

¹⁴ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 24.

¹⁵ Muhammad al-Majzub, *Ulama' wa Mutafakkirun 'Araftuhum*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1977), 442-443.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menampilkan dirinya sebagai seorang mujaddid Islam masa kini sekaligus sebagai penerus mujaddid sebelumnya, khususnya Muhammad Rasyīd Riḍā yang ide-ide pemikirannya banyak mempengaruhi gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*.¹⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī tumbuh dalam percampuran pengaruh antara Universitas al-Azhar di mana dia belajar hingga meraih gelar Ph.D., dan organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn* di mana dia adalah anggota resminya hingga pertengahan tahun 1960-an. Meskipun akhirnya dia mengundurkan diri dari keanggotaan, dia telah meninggalkan pegangan yang penting bagi *al-Ikhwān al-Muslimūn* sekaligus sebagai sumber yang otoritatif dan inspiratif bagi generasi selanjutnya. Dia telah berupaya menyusun sebuah tradisi *wasāṭiyyah* yang merupakan kombinasi dari fatwa-fatwa hukum dan materi dakwah yang berlandaskan prinsip *wasāṭiyyah*, khususnya penerapan prinsip mempermudah (*taisīr*) dalam pelaksanaan hukum dan dakwah. Atas kontribusinya ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī dikenal dengan sebutan

¹⁶ *Al-Ikhwān al-Muslimīn*, adalah sebuah organisasi Islam Sunni transnasional yang didirikan di Mesir oleh Hasan al-Banna, seorang ulama' Islam, pada tahun 1928. Ajaran Hasan al-Banna akhirnya menyebar ke berbagai belahan dunia di luar Mesir sekaligus saat ini mempengaruhi muncul dan bertumbuhnya banyak gerakan Islam, dari mulai yang berbentuk organisasi sosial hingga partai politik. Pada awal pendiriannya *Al-Ikhwān al-Muslimīn* bergerak di bidang sosial keagamaan; bergelut di bidang dakwah dan pendidikan hingga berhasil membangun rumah sakit dan usaha bisnis. Pada tahap selanjutnya berbelok menjadi gerakan politik dengan tujuan untuk mengeluarkan Mesir dari cengkaman kolonialisasi Inggris dan berdiri sendiri sebagai negara yang berlandaskan Syari'ah. Selogan perjuangan mereka adalah: "Islam adalah solusi".

faqīh al-du‘āh wa-dā‘iyat al-fuqahā’ yang sekaligus menunjukkan keahlian dan kontribusi riilnya dalam dua bidang tersebut.¹⁷

Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam kitab *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd* menjelaskan bahwa memahami *wasāṭiyyah* berarti mengambil sikap jalan tengah, yaitu orang yang memahami agama Islam secara utuh (*kāffah*), tidak suka memaksakan pendapatnya sendiri, serta terbuka terhadap pendapat kelompok lain. Paradigma Islam *wasāṭiyyah* akan dapat diterapkan dengan benar jika ajarannya pada tataran tekstual dimaknai melalui penafsiran isi yang selaras dengan kondisi pada konteks lokal dan berdasarkan dialektika yang dinamis antara teks dan konteks. Artinya, pemahaman Islam secara moderat ini adalah pemahaman yang tidak berada dalam posisi tekstual, tetapi pada saat yang sama juga tidak terjebak pada pola pikir yang terlalu bebas sehingga sama sekali mengabaikan dalil-dalil tekstual.¹⁸

Yūsuf al-Qaraḍāwī menyimpulkan konsep Islam *wasāṭiyyah* ke dalam empat makna yaitu *tawāzun*, *i‘tidāl*, *ta‘ādul* dan *istiqāmah*.¹⁹ Menurutnya, Islam sebagai agama hadir untuk menarik mereka yang memiliki sikap berlebihan dan menempatkan mereka pada posisi yang seimbang. Dengan demikian, dalam ajaran Islam, terdapat unsur *rabbaniyyah* (sifat ketuhanan) dan *insāniyyah* (sifat manusia),

¹⁷ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 24.

¹⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, (Markaz al-Qaraḍāwī li al-Wasāṭiyyah wa al-Tajdīd, 2009), 107.

¹⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma‘ālimuhā*. (Kuwait: al-Markaz al-‘Ālamī li al-Wasāṭiyyah, 2007), 13.

menggabungkan *māddiyyah* (materialisme) dan *rūḥiyyah* (spiritualisme), menggabungkan wahyu dan akal, dan menyambungkan antara masalah umum (*al-jama'iyyah*) dan masalah individu (*al-fardiyyah*). Konsekwensinya, tidak ada satu pun dari elemen atau esensi tersebut yang dirugikan oleh pemahaman keberagaman yang berkarakter moderat.²⁰

Pemikiran Islam *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī pada akhirnya mengerucut kepada penyebutan 30 indikator prinsip penerapan Islam *wasatīyyah*²¹ yang dia klaim sebagai perwujudan dari enam prinsip

²⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al- Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 50.

²¹ Tiga puluh indikator tersebut adalah: 1) Memiliki pemahaman komprehensif tentang Islam; 2) Menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai pedoman hidup; 3) Implementasi semangat dan nilai-nilai ketuhanan dalam kehidupan; 4) Melaksanakan beban kewajiban (*takālif*) secara berimbang dan menerapkan skala prioritas; 5) Memperkuat semangat penyempurnaan pemahaman hukum (*fiqh*); 6) Berkomitmen pada nilai-nilai moralitas (*akhlāq*); 7) Mengupayakan penerapan tajdid dan ijtihad secara profesional; 8) Memastikan pemahaman yang berimbang antara dalil-dalil *sawābit* dan *mutagayyirāt*; 9) Menerapkan prinsip kemudahan dalam berijtihad fiqh; 10) Mengembangkan metode yang menggembirakan (*tabsyīr*) dalam dakwah; 11) Penerapan gradualitas (*tadarruj*) dalam penetapan hukum; 12) Senantiasa berupaya mencari titik temu dari dua ranah kehidupan yang berbeda dimensi; 13) Berkomitmen menegakkan perdamaian dan jihad; 14) Berkeyakinan atas adanya kewajiban pembebasan negeri Islam; 15) Mengupayakan pengakuan terhadap hak-hak agama minoritas; 16) Memberikan penghormatan tertinggi terhadap akal dan pemikiran; 17) Berpihak kepada nilai-nilai humanis dan sosial; 18) Memberikan penghormatan terhadap hak-hak perempuan dan memuliakannya; 19) Memberikan perhatian kepada urusan rumah tangga; 20) Mengakui hak bangsa-bangsa dalam memilih pemimpin; 21) Berkomitmen memperkuat ekonomi berbasis syari'ah demi kemandirian umat; 22) Berkomitmen terhadap terwujudnya persatuan dan kesatuan umat Islam dan loyalitasnya; 23) Menjauhi sikap memvonis orang sebagai kafir dan fasiq; 24) Berkomitmen terhadap urusan minoritas Muslim di dunia; 25) Mengimani pluralitas masyarakat; 26) Berkomitmen membangun peradaban dalam rangka

universal yang telah disusunnya.²² Hal yang menarik sekaligus menjadi keunikan tersendiri dari pemikiran *wasatiyyah*-nya adalah bahwa di antara ketigapuluh indikator tersebut terdapat sebelas poin yang lebih menggambarkan tentang hubungan masyarakat dan negara, hubungan internasional, khususnya antara Muslim dan non-Muslim dan lebih spesifik lagi berbicara tentang komitmen menciptakan persatuan umat dalam bingkai *ukhuwwah* Islamiyyah demi mewujudkan kejayaan dan membela marwah Islam dan menghapuskan segala bentuk arogansi kekuasaan dari muka bumi. Bahkan dalam salah satu indikator Yūsuf al-Qaradāwī menyebutkan secara eksplisit tentang komitmen berjihad dan kewajiban bagi umat Islam untuk

mewujudkan lingkungan yang sehat; 27) Mendorong terwujudnya reformasi dan perubahan masyarakat menuju yang lebih baik; 28) Berkomitmen untuk memperkuat *ukhuwwah Islāmiyyah* demi kejayaan Islam; 29) Mengambil petunjuk dari sejarah perjuangan umat sebelumnya; dan 30) Memanfaatkan hal yang baik dari khazanah Islam (*turās*). Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 173-203; Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 57-61.

²² Enam prinsip tersebut adalah: 1) Berkomitmen menjadikan hikmah ditetapkan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan manusia; 2) Adanya keterkaitan antara bidang hukum dari apek nash dan ketentuan hukumnya; 3) Memiliki persepsi berimbang antara urusan duniawi dan ukhrawi; 4) Menghubungkan nas-nas dalil dengan realitas kehidupan dan perkembangan modernitas; 5) Menerapkan prinsip kemudahan atau yang lebih mudah bagi masyarakat; dan 6) Terbuka terhadap dinamika internasional, mengarusutamakan dialog dan bersikap toleran. Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāsid al-Syarī'ah, Baina al-Maqāsid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006), 145-152.

memiliki semangat pembebasan wilayah Islam yang sedang dijajah, yakni Palestina.²³

Melihat background perjalanan hidup Yūsuf al-Qaraḍāwī yang merupakan aktivis gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*, agaknya menjadi wajar ketika tidak sedikit kalangan menyangsikan sikap moderanya. Salah satu ulama yang melayangkan kritik keras terhadap obyektifitas pemikirannya adalah Abd al-Razzaq ‘Id, seorang pemikir Syria beraliran liberal. Menurutnya, semua yang ditunjukkan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam konsep *wasatīyyah*-nya sesungguhnya hanya klaim semata dan tidak ada kaitannya dengan ajaran *tasāmuh* dan *i’tidāl*. Semua itu hanyalah sebuah pemikiran taktis yang sedang dimainkan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī demi mengejar sebuah kepentingan sesaat. Abd al-Razzaq ‘Id menuduh Yūsuf al-Qaraḍāwī sedang memainkan dua peran secara bergantian tergantung situasi dan kondisi di sekitarnya. Pada satu sisi, dia memainkan peran sebagai ekstrimis yang siap memerangi siapa pun yang berseberangan dengannya, dan pada sisi lain dia memainkan peran sebagai agen Barat yang secara enteng menyatakan bahwa demokrasi adalah spirit ajaran Islam.²⁴

Salah satu bentuk pengaruh persinggungan tersebut dapat dibaca dalam fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang aksi bom bunuh diri dengan niat syahid (*‘amaliyah al-istisyhād*). Menurutnya, meskipun

²³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 173-203; Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fī al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma‘ālimuhā...*, 57-61.

²⁴ ‘Abd al-Razzāq ‘Īd, *Yūsuf al-Qaraḍāwī Bayna al-Tasāmuh wa al-Irhāb*, (Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah, 2005), 210, 229.

secara mendasar tindakan bunuh diri merupakan tindakan yang dilarang agama, tetapi dalam situasi-situasi tertentu tindakan bom bunuh diri merupakan sebuah keniscayaan sebagai sarana perjuangan Islam. Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam fatwa ini menyebutkan tentang kebolehan bom bunuh diri yang dilakukan oleh pejuang Palestina dalam menghadapi tentara Israel; bahwa tindakan tersebut sudah sesuai dengan tuntutan agama walaupun harus mengorbankan satu dua orang pejuang.²⁵ Kematian satu dua orang dalam tindakan bom bunuh diri tersebut akan menyelamatkan kehidupan kaum muslimin yang jauh lebih banyak sekaligus akan membuat musuh menjadi gentar dan

²⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam kitabnya, *Fiqh al-Jihad*, menegaskan bahwa praktik bom bunuh diri yang dilakukan kelompok perlawanan Palestina untuk melawan pendudukan Zionis termasuk ke dalam bentuk teror (*irhāb*) yang dilarang dengan alasan apapun. Namun, hal ini dapat dibenarkan dengan beberapa alasan: Pertama, rakyat Israel yang telah melewati masa kanak-kanak, baik laki-laki maupun perempuan adalah militer seluruhnya yang bisa dipanggil pada saat perang. Kedua, rakyat Israel adalah masyarakat aggressor yang datang dari luar wilayah untuk menduduki tanah air yang bukan milik mereka. Ketiga, bahwa Zionis Israel merupakan non-Muslim yang memerangi atau *harbiyyun* (musuh yang memerangi) yang wajib pula diperangi. Keempat, bahwa para ahli fiqh sepakat tentang bolehnya membunuh sesama Muslim yang dijadikan perisai hidup dan menempatkan mereka di barisan depan. Jika membunuh orang-orang Islam tak berdosa yang dipaksa melindungi musuh saja dibolehkan maka membunuh non-Muslim untuk membebaskan tanah kaum Muslim dari penjajahan orang-orang zalim lebih pantas dan lebih layak untuk dibolehkan. Kelima, dalam perang modern seluruh rakyat dimobilisasi untuk membantu perang sehingga dapat mengalahkan musuhnya termasuk bom bunuh diri yang dilakukan rakyat terjajah diperbolehkan. Keenam, dalam kondisi darurat di mana tidak memiliki senjata yang dapat mengancam dan membinasakan musuh, maka “bom manusia” itu diperbolehkan; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmih wa Falsafatih fi Ḍau’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010), 900-903.

takut.²⁶ Fatwa ini selanjutnya diyakini memiliki pengaruh besar terhadap maraknya aktifitas bom bunuh diri baik yang terjadi Palestina maupun di negara lain.²⁷

Melihat sisi keunikan pemikiran Fiqih *wasatiyyah* sebagai akibat dari proses pergumulan sang tokoh dengan dunia politik global tersebut, maka penulis melakukan penelitian tentang pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī terkait pemikiran fiqih *wasatiyyah* yang dibangunnya dari aspek sejauhmana formula fiqih *wasatiyyah* ini berakar dari nilai-nilai dasar filosofis hukum Islam sekaligus mengungkap latar belakang kemunculannya baik secara internal maupun eksternal dalam rangka memotret proses pergumulan yang terjadi mengiringi penyusunan konsep fiqih *wasatiyyah*.

B. Rumusan Masalah

Pemikiran pembaruan hukum Islam Yūsuf al-Qaraḍāwī yang menjadi pusat perhatian dalam penelitian ini adalah tentang fiqih *wasatiyyah*. Oleh karena itu, penelitian ini difokuskan pada bagaimana fiqih *wasatiyyah* tersebut diformulasikan dan bagaimana penerapannya dalam produk fatwa hukum Islam khususnya terkait hubungan Muslim non-Muslim. Sebagai sebuah kajian atas pemikiran tokoh, penelitian

²⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Hadyi al-Islām Fatāwā al-Mu‘āṣirah*. vol 3 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 2001), 503-510.

²⁷ Data dalam penelitian Kari Olechowicz, sebagaimana dikutip oleh Busyro menyebutkan bahwa mulai tahun 2000-2005 telah terjadi 42 kali aksi bom bunuh diri di Palestina, dan mulai tahun 2001-2008 sudah terjadi 920 kali di Irak dan 260 kali di Afghanistan dengan akibat yang sangat parah. Lihat Busyro, “Bom bunuh diri dalam fatwa kontemporer Yūsuf al-Qaraḍāwī dan relevansinya dengan *maqāṣid al-Sharī‘ah*”, *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* Vol. 16, No. 1 (2016), 85-103.

ini juga bertanggung jawab mengungkap argumentasi yang menjadi latar belakang pemikiran dan corak istimbat hukumnya. Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang fiqih *wasatīyyah* tidak hanya ada pada ranah teoritik, melainkan juga diperkaya dengan corak implementasinya, bahkan memiliki latar belakang potret implementasi di berbagai negara Muslim dan non-Muslim. Oleh karena itu menjadi bagian dari fokus utama penelitian ini adalah menganalisis konsistensi pemikirannya sebagai bentuk pergumulan yang sangat mungkin dipengaruhi, baik oleh background internal Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai mantan aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* maupun oleh situasi kondisi sosio-politik negara di mana fatwa itu diterapkan. Atas dasar pemikiran tersebut maka penelitian ini berusaha untuk menjawab tiga rumusan masalah, yaitu:

1. Mengapa Yūsuf al-Qaraḍāwī yang berlatar belakang aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* mengembangkan pemikiran Fiqih *Wasatīyyah*?
2. Bagaimanakah corak istimbat hukum pemikiran Fiqih *Wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī?
3. Bagaimanakah implementasi pemikiran fiqih *Wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam konteks pergumulan pemikiran hukum Islam?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Untuk menganalisis faktor-faktor internal dan eksternal yang melatarbelakangi kemunculan pemikiran Fiqih *Wasatīyyah*

Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai bentuk antitesis dari latar belakangnya yang seorang aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn*.

- b. Untuk memahami prinsip, langkah metodis dan strategi istimbat hukum pemikiran Fiqih *Wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī.
- c. Untuk menemukan dan menganalisis bentuk-bentuk penerapan pemikiran Fiqih *Wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī yang terjadi muncul dalam konteks pergumulan pemikiran hukum Islam.

2. Manfaat Penelitian

- a. Secara teoretis, hasil penelitian ini diharapkan dapat dijadikan rujukan bagi upaya pengembangan kajian ilmu Fiqih dan Usul Fiqih sekaligus dapat berguna untuk menjadi referensi bagi mahasiswa yang melakukan kajian tentang perkembangan Ilmu Fiqih dan Usul Fiqih dengan berbagai pendekatan yang digunakan.
- b. Secara Praktis, dengan meneliti konsep fiqih *wasatīyyah* menurut pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī ini diharapkan akan dapat memberikan khazanah pemahaman dan keilmuan yang lebih kaya sehingga gairah untuk memperluas dan menyebarkan kaidah keilmuan dapat diwujudkan.
- c. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan gambaran bagi para pembuat kebijakan, akademisi, dan para pemangku kepentingan untuk dapat mengeluarkan kebijakan tentang penerapan hukum Islam di Indonesia yang bernuansa

wasatiyyah serta disesuaikan dengan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.

D. Kajian Pustaka

Yūsuf al-Qaradāwī merupakan salah satu pemikir hukum Islam yang memiliki banyak kontribusi pemikiran baik berupa karya tulis buku, artikel ilmiah, maupun komentar dan video di media sosial. Banyak seminar internasional di berbagai negara telah dilakukan. Penelitian yang mengkaji pemikirannya juga telah banyak dilakukan oleh peneliti, baik yang membahas tentang metode dan strategi yang dia gunakan dalam berdakwah dan menetapkan hukum maupun berkaitan dengan fatwa-fatwa hukumnya. Penelitian ini bermaksud untuk menambah pembahasan tentang kajian pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī khususnya tentang konsep fiqih *wasatiyyah* sebagai hasil pengumpulan ijtihadnya dan aktivitas politiknya di dunia global. Kajian penelitian terdahulu tentang tema ini menjadi sangat penting untuk dilakukan guna memperkuat deskripsi isi dan spesifikasi disertasi, sekaligus untuk memperkuat distingsi dan novelty serta kontribusi disertasi ini. Berikut ini diuraikan beberapa karya yang mengkaji tentang pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī sebagai representasi dari penelitian-penelitian sebelumnya.

Disertasi karya Sudarto yang berjudul “Epistemologi Hukum Islam Yūsuf al-Qaradāwī dalam Kitab *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*”. Penelitian ini bertujuan untuk menguraikan bangunan epistemology pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī dalam hukum Islam dan politik, merumuskan corak pemikiran politik Yūsuf al-Qaradāwī dan

menemukan gagasan baru dari epistemology pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam kitab *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa bangunan epistemology hukum Islam Yūsuf al-Qaraḍāwī bersifat revitalisasi atas teori-teori para usuliyyin, baik dari sumber, metode atau validitas. Pemikiran politik Yūsuf al-Qaraḍāwī bercorak moderasi berlandaskan pada pemeliharaan nilai-nilai lama yang baik dan pemanfaatan nilai-nilai baru yang lebih baik serta penggabungan antara fiqh al-nas dan fiqh maqasid al-syari'ah. Nalar fikih politik Yūsuf al-Qaraḍāwī dari sisi struktur bersifat eksklusif-moderat yang dibangun di atas integrasi agama dan negara. Adapun dari sisi kritik nalar bersifat keterpaduan antara nalar bayani dan burhani dengan dominasi masih nalar bayani. Nalar bayani tampak pada penempatan teks sebagai sumber hukum atau pijakan qiyas, sedangkan nalar burhani tampak pada rasionalisme hukum Islam dengan berpegang pada *maqāṣid al-syarī'ah*.²⁸

Artikel karya Zainul Mun'im yang berjudul "Peran Kaidah Fikih dalam Aktualisasi Hukum Islam: Studi Fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang Fiqh Al-Aqalliyāt". Kajian ini berupaya menjelaskan peran kaidah fikih dalam fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang *fiqh al-aqalliyāt*. Penelitian ini menemukan bahwa kaidah fikih memiliki peran yang sangat penting dalam metodologi ijtihad Yūsuf al-Qaraḍāwī. Dalam menetapkan fatwanya, dia memilih

²⁸ Sudarto, "Epistemologi Hukum Islam Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Kitab *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2021), *Disertasi*, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/43913/>

pendapat ulama yang dianggap paling sesuai dengan nilai dasar kaidah-kaidah fikih, sehingga fatwanya dapat menjadi solusi yang aktual bagi masyarakat Muslim minoritas di negara-negara Barat. Dengan demikian, kaidah fikih berperan dalam mengontrol dan mensistematisasi hukum seputar *fiqh al-aqalliyāt* agar selalu bermuara kepada kemudahan dan menghindari kesulitan.²⁹

Artikel karya Muhammad Arif Yahya dan Muhammad Razak Idris yang berjudul “Understanding of Hadiths based on the Concept of Wasatiyyah al-Qaradhawi to Deal with the Understanding of Extremism”. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji metode *wasatiyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam memahami hadis khususnya dalam kaitannya dengan iman (*aqidah*) dan ibadah, untuk mengekang pemahaman hadis yang ekstrim. Kajian ini menyimpulkan bahwa konsep *wasatiyyah* yang diperkenalkan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī menghadirkan sebuah pendekatan dalam memahami al-Sunnah yang sejalan dengan pendekatan *fiqh al-ḥadīṣ*. Kajian ini juga menyimpulkan bahwa konsep *wasatiyyah* yang diperkenalkan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan landasan penting dalam meredam ekstremisme.³⁰

²⁹ Zainul Mun’im, “Peran Kaidah Fikih dalam Aktualisasi Hukum Islam: Studi Fatwa Yūsuf Al-Qaraḍāwī tentang Fiqh Al-Aqalliyāt”, *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam* Vol. 15 No. 1, Juni (2021), 151-172.

³⁰ Muhammad Arif Yahya dan Muhammad Razak Idris, “Understanding of Hadiths based on the Concept of Wasatiyyah al-Qaradhawi to Deal with the Understanding of Extremism”, *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 11, No. 7, July (2020), 1-10.

Artikel karya Ron Shaham yang berjudul “Legal Maxims (*qawā'id fiqhiyya*) in Yūsuf al-Qaraḏāwī's Jurisprudence and Fatwas”. Artikel ini membahas tentang peran dan arti penting kaidah-kaidah fiqhiyyah dalam fatwa hukum Yūsuf al-Qaraḏāwī. Penelusuran ini dilakukan kepada seluruh fatwa hukum yang dikeluarkan olehnya dan telah dipublikasikan dalam buku atau artikel. Kajian ini berkesimpulan bahwa pemanfaatn kaidah-kaidah fiqhiyyah dalam penerbitan fatwa hukum oleh Yūsuf al-Qaraḏāwī ini dalam rangkan untuk mengontrol dan melakukan sistematisasi dalil dan argumentasi kemaslahatan public (masalah), khususnya dalam bidang yang berkaitan dengan penerapan fiqh realitas (fiqh al-waqi'). Upaya ini dilakukan karena kasus-kasus hukum yang membutuhkan ketetapan fatwa itu sebagian besar berkaitan dengan realitas politik yang hampir tidak ditemukan dalil berupa nas baik al-Qur'an maupun al-Sunnah. Artinya, penetapan hukum dalam kasus tersebut harus diputuskan berdasarkan maṣāliḥ mursalah) yang rentan terhadap penggunaan pertimbangan manfaat dan mafsadat yang sangat subyektif oleh para fuqaha'.³¹

Buku karya Sagi Polka yang berjudul *Shaykh Yūsuf al-Qaraḏāwī: Spiritual Mentor of Wasati Salafism*. Buku ini memberikan analisis mendalam tentang interpretasi konsep wasatiyyah Yūsuf al-Qaraḏāwī berdasarkan sumber data primer berupa beragam karya Yūsuf al-Qaraḏāwī yang dianalisis dengan pendekatan filosofis dan konseptual. Buku ini menyajikan elemen utama *wasatiyyah* seperti

³¹ Ron Shaham, “Legal Maxims (*qawā'id fiqhiyya*) in Yūsuf al-Qaraḏāwī's Jurisprudence and Fatwas”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 140, No. 2 (2020), 435-453.

yang didefinisikan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī di samping juga mengkaji pokok-pokok persamaan dan perbedaan antara *wasatīyyah* dan aliran pemikiran lainnya tentang tema-tema hukum Islam, khususnya pada masalah sosial, dengan fokus pada isu-isu perempuan. Kesimpulan penelitian ini menjelaskan bahwa pandangan moderat Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam gagasan aktualisasi hukum Islam banyak terpengaruh oleh para ulama terdahulu seperti Abū Ḥāmid al-Ghẓālī dan Abū Ishāq al-Syatibi yang dikenal sebagai pemikir kaidah-kaidah hukum Islam dan *maqāṣid al-syarī'ah*.³²

Artikel karya Zaenal Muttaqin dan Ridzwan Ahmad yang berjudul *Moderatisme Hukum sebagai Fondasi Masyarakat Islam*. Artikel ini membahas teori *wasatīyyah* di bidang hukum Islam dalam pandangan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Tulisan ini bertujuan untuk menyebarluaskan pemahaman tentang Islam *wasatīyyah* guna menyikapi kemunculan dua aliran ekstrim yakni modernisme dan liberalisme. Namun demikian, tujuan utama yang segera bisa dilihat dalam penulisan artikel ini adalah untuk memberikan respons berupa pembelaan terhadap kritik yang diarahkan kepada pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī yang menyoroti khususnya tentang metodologi hukum Islam dan fatwanya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa teori Islam *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī berasaskan implementasi konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Metode *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī berlandaskan kepada konsep ijtihad *maqāṣidi*, keseimbangan antara

³² Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī: Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, (Syracuse: Syracuse University Press, 2019).

kulli dan *juz'i*, mengedepankan semangat *al-taysir* (kemudahan), mengupayakan wacana dialogis (*al-ḥiwār*), berpedoman kepada yang *sawābit* dan mengutamakan toleransi dalam masalah *furū'*. Dengan demikian, Yūsuf al-Qaraḍāwī tidak semata-mata berijtihad dengan mempermudah dalam proses berijtihad hukum Islam sebagaimana dituduhkan oleh sebagian orang.³³

Ron Shahham juga menulis sebuah buku tentang Yūsuf al-Qaraḍāwī berjudul “Rethinking Islamic Legal Modernism, The Teaching of Yūsuf al-Qaraḍāwī” yang diterbitkan oleh Brill Leiden. Buku ini membahas tentang hubungan antara teori istimbat hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan penerapannya dalam praktik pengambilan fatwa hukum. Kajian buku ini dimulai dengan diskursus akademik tentang Islam dan modernitas, dilanjutkan dengan pembahasan tentang strategi para ulama' Islam menghadapi modernitas Barat. Setelah diskusi tentang teori istimbat hukum dimulai dari ijtihad, *maqāṣid al-syarī'ah*, dan *maṣlahah ḍarūriyyah*, pembahasan dilanjutkan dengan analisis tekstual terhadap fatwa-fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai pembanding antara teori dan praktik. Ron Shahham dalam kesimpulannya menyatakan bahwa langkah istimbat hukum yang dibangun Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan sintesa antara hasil ijtihad hukum yang sudah mapan dan kebutuhan saat ini, antara hadis dan fikih dan antara dalil-dali khusus (*juz'i*) dan prinsip umum (*kulli*)

³³ Zaenal Muttaqin dan Ridzwan, “Moderatisme Hukum sebagai Fondasi Masyarakat Islam”, *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial*, Volume 2 Nomor 2 Tahun 2019, 272-310.

dengan pertimbangan masalah. Kajian ini juga memperlihatkan bahwa pendekatan *maqāṣidi* yang dibangun oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī ditujukan untuk memperkuat otoritas ulama' di tengah-tengah krisis otoritas yang dialami oleh para ulama; di era modern. Tuntutan kepada ulama' untuk dapat memberikan solusi hukum Islam menghadapi modernitas harus dijawab dengan menyediakan piranti istimbat hukum yang fleksibel yang dengan itu hasil ijtihad para ulama' tetap dinilai otoritatif tanpa ada asas yang dilanggar.³⁴

Artikel karya Jamal Ma'mur yang berjudul "Moderatisme Fikih Perempuan Yūsuf al-Qaraḍāwī". Artikel ini membahas pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang fiqh perempuan dengan perspektif teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif karena membahas pendapat seorang tokoh yang berupaya memberikan kontribusi pemikiran terkait isu-isu publik terkini dengan menggunakan teknik *content analysis*. Hasil penelitian ini adalah bahwa pendapat fiqh perempuan Yūsuf al-Qaraḍāwī berkontribusi mengisi kekosongan sekaligus menjembatani perebutan otoritas akademik antara corak pemikiran kesetaraan dan keadilan gender yang liberal yang sama sekali terlepas dari doktrin agama yang diwakili oleh tradisi Barat, dan corak pemikiran yang melarang sepenuhnya aktivitas perempuan berbasis kesetaraan dan keadilan gender karena dinilai bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagaimana diwakili oleh kelompok radikal. Fiqh perempuan ala Yūsuf al-

³⁴ Ron Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism, The Teaching of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, (Leiden: Brill, 2018).

Qaradāwī adalah pemikiran yang memposisikan nash sebagai dasar hukum dengan tetap melihat realitas sosial kultural yang dinamis. Teks keagamaan tidak boleh dipahami semata-mata tekstual yang kaku, demikian juga realitas tidak boleh secara membabi buta dilonggarkan tanpa batasan. Hal ini disebabkan agama Islam lahir guna mengarahkan realitas social kultural supaya sejalan dengan kemaslahatan manusia yang sarat dengan norma-norma ideal.³⁵

Artikel karya Mohd Anuar Ramli, Muhamad Sayuti Mansor & Lutfi Juwaini yang berjudul “Pendekatan Wasatiyyah Bagi Menangani Ikhtilaf Fiqh Dalam Kalangan Masyarakat Islam Nusantara”. Artikel ini mengkaji tentang konsep *wasatiyyah* menurut al-Qaradāwī serta kerangka berfikir dan implementasinya dalam pola penerapan ijtihad mencari solusi isu-isu fiqh yang biasa diperselisihkan antara ulama. Penelitian kepustakaan ini pada akhirnya ‘hanya’ menghasilkan rangkuman tentang pendekatan penyelesaian masalah ikhtilaf hukum dengan bantuan fiqh moderat ala Yūsuf al-Qaradāwī dengan rekomendasi bahwa pendekatan wasatiyah ini mampu menjadi strategi yang sangat mujarab dalam mengharmonisasi antara aliran-aliran fiqh yang berbeda.³⁶

Artikel karya David H. Warren dan Christine Gilmore yang berjudul “One Nation under God? Yusuf al-Qaradawi’s Changing Fiqh

³⁵ Jamal Ma’mur, “Moderatisme Fikih Perempuan Yūsuf al-Qaradāwī”, *Muwazah*, Vol. 8 No. 1, Juni (2016), 1-13.

³⁶ Mohd Anuar Ramli, Muhamad Sayuti Mansor & Lutfi Juwaini, “Pendekatan Wasatiyyah Bagi Menangani Ikhtilaf Fiqh Dalam Kalangan Masyarakat Islam Nusantara”, *Prosiding International Conference on Islam in Malay World V*, 2015, 131-146.

of Citizenship in the Light of the Islamic Legal Tradition”. Artikel ini membahas tentang bagaimana Yūsuf al-Qaraḏāwī menyusun formula baru tentang fiqh kewarganegaraan di mana antara penduduk Muslim dan non-Muslim memiliki hak-hak sipil dan politik yang sama. Fokus artikel ini adalah mengkaji pergeseran pemikiran terbarunya pada tahun 2010 tentang masalah ini, yakni tentang bagaimana mengintegrasikan konsep modern ke dalam tradisi hukum sambil secara bersamaan memperdebatkan relevansi dan otoritas tradisi itu. Kesimpulan artikel ini menyatakan bahwa pemikiran Yūsuf al-Qaraḏāwī dalam hal ini dinilai lebih progresif daripada pemikir lainnya. Dia lebih cenderung terbuka dalam hal memberikan hak bagi warga negara non-Muslim untuk menduduki posisi di parlemen selama mayoritas penduduk masih beragama Islam.³⁷

Artikel karya Abd. Rauf Muhammad Amin yang berjudul “Prinsip dan Fenomena Moderasi Islam dalam Tradisi Hukum Islam”. Fokus artikel ini adalah untuk mengungkap dan mendeskripsikan berbagai prinsip moderasi Islam yang dirumuskan oleh para ahli hukum Islam di kalangan Usuliyun dan Fuqaha. Tulisan ini juga bertujuan untuk memperkenalkan fenomena pemikiran moderat dalam hukum Islam yang dimanifestasikan oleh para ulama hukum Islam dalam tradisi istinbath hukum. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif kualitatif, yang mencoba menggambarkan prinsip-prinsip dan fenomena hukum Islam moderat

³⁷ David H. Warren dan Christine Gilmore, “One Nation under God? Yusuf al-Qaradawi’s Changing Fiqh of Citizenship in the Light of the Islamic Legal Tradition”, *Cont Islam* (2014), 8, 217-237.

dengan menganalisis dan menafsirkan teks-teks dalam bentuk buku dan tulisan para ahli dan ulama hukum Islam tentang kasus-kasus yang relevan. Ternyata tulisan-tulisan para ahli hukum Islam dipenuhi dengan bukti-bukti teoritis dan praktis tentang prinsip *wasatiyyah* atau moderasi Islam seperti dikristalisasikan dalam teori-teori para fuqaha.³⁸

Buku karya Iṣām Talimah yang berjudul “Al-Qaraḍāwī Faqīhan” yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “Manhaj Fikih Yūsuf al-Qaradhawi” oleh Samson Rahman. Buku ini lebih merupakan karya yang bertujuan untuk memberikan apresiasi dan pembelaan terhadap pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī yang ditulis dengan penuh rasa kekaguman. Dimulai dari pemaparan tentang biografi Yūsuf al-Qaraḍāwī dilanjutkan dengan penjelasan tentang karakter fiqihnya secara teoritis dengan membahas jenis-jenis dalil yang digunakan dalam istimbat hukum dilanjutkan dengan pemaparan contoh-contoh fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī khususnya terkait dengan kasus-kasus kontroversial, misalnya tentang hukum drama, safar bagi perempuan, dan pembunuhan oleh Muslim terhadap kafir zimmi.³⁹

Disertasi ini memiliki fokus yang berbeda dengan karya-karya yang disebutkan sebelumnya. Secara khusus disertasi ini memfokuskan diri pada pemikiran tokoh utama, yaitu Yūsuf al-

³⁸ Abd. Rauf Muhammad Amin, “Prinsip dan Fenomena Moderasi Islam dalam Tradisi Hukum Islam”, *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 20 Edisi Khusus Desember (2014), 23-32.

³⁹ Iṣām Talimah, *Al-Qaraḍāwī Faqīhan*, diterjemahkan oleh Samson Rahman, *Manhaj Fikih Yusuf al-Qaradhawi*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2001).

Qaraḍāwī tentang fiqih *wasatīyyah* yang terasa fenomenal mengingat latar belakang sosial dan pergulatan politik internasional (global) Yūsuf al-Qaraḍāwī yang diasumsikan menjadi salah satu faktor yang berpengaruh terhadap karakter pemikirannya tersebut. Selain itu, faktor lain yang membedakan penelitian ini dengan penelitian lainnya adalah bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī mempunyai perhatian sangat besar terhadap kajian pemikiran Islam moderat yang tersebar di beberapa karyanya. Di sinilah ada tantangan khusus bagi peneliti untuk mencari benang merah tentang langkah-langkah metodis fiqih *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī dari kitab-kitab tersebut sekaligus menemukan kekhasan dari perkembangan pemikirannya dalam setiap fase yang dilalui. Untuk kepentingan penelusuran inilah dalam penelitian ini digunakan pendekatan hermeneutik, usul fiqih, dan sosiologi pengetahuan (*sociology of knowledge*).

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang bertujuan untuk memahami dunia makna yang digambarkan dari data kepustakaan. Penelitian kepustakaan adalah proses pengumpulan data dari berbagai dokumen di perpustakaan dan di tempat lain. Buku, makalah, jurnal ilmiah, dan sumber perpustakaan lainnya merupakan elemen penting yang digunakan dalam penelitian kepustakaan ini. Penelitian ini bersifat deskriptif kualitatif dalam arti penelitian ini bertujuan untuk

memahami dunia makna yang dideskripsikan dari data kepustakaan. Karakteristik penelitian kualitatif adalah bersifat naturalistic, deskriptif, menitikberatkan pada proses, bersifat induktif, dan fokus kepada makna.⁴⁰

Subyek penelitian ini adalah seorang ulama' berkebangsaan Mesir bernama Yūṣuf al-Qaraḍāwī. Penelitian ini akan fokus pada riwayat hidup dan dinamika intelektualnya, pemikirannya tentang fiqh *wasatīyyah* dan landasan metodologisnya serta langkah-langkah aplikasi teorinya dalam kontkes pergumulan pemikiran hukum Islam.

Penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutik,⁴¹ usul fiqh, dan sosiologi ilmu pengetahuan (*sociology of knowledge*).⁴²

⁴⁰ John W. Creswell dalam bukunya mendefinisikan penelitian kualitatif adalah “suatu poses peneltian untuk memahami masalah-masalah manusia atau sosial dengan menciptakan gambaran menyeluruh dan kompleks yang disajikan dengan kata-kata, melaporkan pandangan terinci yang diperoleh dari para sumber informasi, serta dilakukan dalam latar yang alamiah.” Lihat John W. Creswell, *Research Design: Qualitative and Quantitative Approaches* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1994), 183.

⁴¹ Kata hermeneutik berasal dari akar kata Yunani *hermeneuin*, yang berarti menjelaskan yang secara praktis kemudian tergambarkan dalam langkah-langkah segitiga; yaitu (1) tanda, pesan atau teks; (2) pembawa pesan atau penafsir (*Hermes*) sebagai; (3) penyampai informasi kepada audiens. Selanjutnya, tiga konsep hermeneutik utama diturunkan dari sini, yaitu: (1) hakikat teks; (2) apa artinya memahami teks; (3) apa bentuk pemahaman dan interpretasi yang didahului oleh asumsi dan keyakinan pendengar. Lihat: Mercea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. VI (New York: Macmillan, 1993), 279-280; Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. III (New York: Macmillan, 1972), 489-490.

⁴² Sosiologi ilmu pengetahuan adalah cabang sosiologi yang mempelajari hubungan timbal balik antara pemikiran dan masyarakat. Sosiologi pengetahuan berfokus pada kondisi sosial atau eksistensial pengetahuan. Adalah Max Scheler dan Karl Mannheim memberikan elaborasi sistematis pertama dari ilmu ini. Bagi Mannheim, sosiologi ilmu pengetahuan adalah teori kondisi sosial atau

Pendekatan hermeneutik berangkat dari keberadaan al-Qur'an dan Al-Sunnah yang merupakan bagian utama dari pemikiran hukum seseorang. Ketika seseorang membaca, memahami, menafsirkan atau mempelajari sebuah teks al-Qur'an, interaksi teks-teksnya selalu menimbulkan pertanyaan hermeneutik. Jika pemaknaan al-Qur'an didasarkan pada sistem simbol yang ada, maka teks al-Qur'an akan memiliki fungsi komunikatif. Makna ada di dalam teks, di otak pengarang, dan di kepala pembaca (*the world of text, the world of author, dan the world of reader*). Pendekatan hermeneutik di sini akan melibatkan pemaknaan dan interpretasi teks dalam kaitannya dengan konteks di mana pemikiran fiqih *wasatīyyah* Yūsof al-Qaradāwī lahir.

Pendekatan usul fiqih yang dimaksud dalam penelitian ini adalah lebih spesifik kepada teori masalah. Teori masalah ini digunakan sebagai alat ukur untuk melakukan pengujian terhadap konsistensi Yūsof al-Qaradāwī dalam mengimplementasikan prinsip-

pengetahuan tentang keberadaan. Dia berpendapat bahwa semua pemikiran dan pengetahuan, meskipun pada tingkat yang berbeda, pasti dibatasi oleh struktur sosial dan proses sejarah. Tugas disiplin ini adalah untuk mengidentifikasi hubungan empiris antara perspektif intelektual dan struktural di satu sisi dan perspektif sejarah di sisi lain. Sosiologi ilmu pengetahuan berusaha menemukan alasan-alasan sosial dari keyakinan atau penalaran manusia. Mannheim percaya bahwa objektivitas pengetahuan sosial tidak ada dan tidak dapat diwujudkan oleh manusia. Baca: Lewis A. Coser, "Sociology of Knowledge", dalam David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, Jilid VII-VIII, (New York: The Macmillan Company & the Free Press, 1972), 428-435; Laird Addis, "Karl Mannheim", dalam Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 532; Goerge Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, Terj. Alimandan, (Jakarta: Kencana, 2004), 87 dan 185-186."

prinsip *maqāsid al-syarī'ah* atau *asrār al-syarī'ah* dalam pemikiran fiqh *wasāṭiyyah*-nya.

Adapun pendekatan Sosiologi Ilmu Pengetahuan akan digunakan untuk menelusuri hubungan antara pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī dengan konteks, kepentingan, dan motif yang melatarbelakanginya.⁴³ Pendekatan sosiologi pengetahuan sangat memperhatikan pemahaman keterkaitan antara ide dan konteks sosial yang melingkupinya, termasuk dominasi dan kepentingan hegemonik yang akan didukungnya. Selanjutnya, penggunaan pendekatan sosiologi pengetahuan juga dilandasi oleh tujuan khusus yakni guna menunjukkan realitas pemikiran fiqh moderat Yūsuf al-Qaradāwī sebagai sebuah fakta sosial dalam dunia ilmiah tanpa bermaksud untuk menghakimi apakah pemikiran tersebut benar atau salah.⁴⁴

2. Sumber Data

⁴³ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann menunjukkan bahwa sosiologi ilmu pengetahuan berkaitan dengan "manusia dalam masyarakat" dan "masyarakat dalam manusia". Kedua kalimat ini didasarkan pada dua istilah, "kenyataan" dan "pengetahuan". Mereka mendefinisikan "realitas" sebagai kualitas intrinsik dari fenomena yang kita anggap berada di luar kehendak kita. Dalam arti, "realitas" adalah fakta sosial yang bersifat eksternal, universal, dan memiliki kekuatan untuk memaksa kesadaran setiap individu. Sedangkan "pengetahuan" diartikan sebagai keyakinan bahwa suatu fenomena itu nyata dan memiliki ciri-ciri tertentu. Dalam arti, pengetahuan adalah suatu realitas (realitas subjektif) yang ada dalam kesadaran individu. Singkatnya, sosiologi ilmu pengetahuan berfokus kepada kaitan antara kepentingan dan produksi ilmu pengetahuan. Baca: Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, "Sosiologi Agama dan Sosiologi Pengetahuan" dalam Roland Robertson (ed.), *Agama: Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 72.

⁴⁴ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), 25-26. Lihat juga Heru Nugroho, *Menumbuhkan Ide-Ide Kritis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 85.

Penelitian ini menggunakan dua jenis sumber data, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder.

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab-kitab karya Yūsuf al-Qaraḍāwī yang membahas tentang pemikiran fiqh moderat, di antaranya:

- 1) *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma'ālim wa Manārāt*⁴⁵,
- 2) *Kalimāt fi al-wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimihā*⁴⁶, *Al-Wasaṭiyyah wa al-I'tidāl*⁴⁷,
- 3) *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*⁴⁸,
- 4) *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*⁴⁹,
- 5) *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*?⁵⁰,
- 6) *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*?⁵¹,
- 7) *Mustaqbal al-Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*⁵², dan

⁴⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma'ālim wa Manārāt*, (Kuwait: al-Markaz al-'Ālamī li al-Wasaṭiyyah, 2007).

⁴⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimihā*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2011).

⁴⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, “*al-Wasaṭiyyah wa al-I'tidāl*”, dalam *Mu'tamar Wasaṭiyyah: Mukhtārāt min Fikr al-Wasaṭiyyah*. <http://www.wasatia.org/wp-content/uploads/2010/05/book.pdf>.

⁴⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah: Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyyah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006).

⁴⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002).

⁵⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*?, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000).

⁵¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*?, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2004).

8) *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Jumūd wa al-Taṭarruf*⁵³.

b. Sumber Data Sekunder

Data sekunder dalam penelitian ini adalah semua referensi yang relevan yang menjelaskan tentang fiqih moderat, baik berupa buku, artikel jurnal, website, maupun laporan penelitian. Termasuk dalam data sekunder adalah kitab-kitab dan buku yang membahas tentang pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī baik yang bernuansa penguatan terhadap pemikiran tersebut maupun yang mengkritik bahkan menentangnya, di antaranya adalah: *Naqd al-Khiṭāḥ al-Dīnī*⁵⁴, *Yūsuf al-Qaradāwī bayna al-Tasāmuh wa al-Irhāb*⁵⁵, dan *al-Qaradāwī fi al-Mīzān*⁵⁶.

3. Teknik Pengumpulan Data

Data dalam penelitian kepustakaan ini adalah berupa data-data pustaka, oleh karena itu teknik pengumpulan data yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi (*documentary method*). Teknik ini digunakan untuk mempelajari sumber data, baik primer maupun sekunder dengan cara mengkaji, menelaah, dan menganalisis dokumen-dokumen tertulis yang terdiri

⁵² Yūsuf al-Qaradāwī, *Mustaqbal al-Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998).

⁵³ Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Saḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Jumūd wa al-Taṭarruf* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001).

⁵⁴ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāḥ al-Dīnī*, (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994).

⁵⁵ ‘Abd al-Razzāq ‘Id, *Yūsuf al-Qaradāwī bayna al-Tasāmuh wa al-Irhāb*, (Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah, 2005).

⁵⁶ Sulaimān bin Ṣāliḥ al-Khurasī, *al-Qaradāwī fi al-Mīzān*, (Saudi Arabia: Dār al-Jawāb, 1999).

dari kitab, buku-buku, artikel jurnal ilmiah, koran, artikel majalah, dan sumber tertulis lainnya yang ada keterkaitan dengan tema yang dikaji.

4. Teknik Analisis Data

Analisis data pada penelitian ini dilakukan sejak awal penelitian dan setelah pengumpulan data dilakukan. Hal ini, di samping untuk mempermudah analisis data, juga dimaksudkan untuk memudahkan penemuan teori. Data yang terkumpul akan dianalisis secara mendalam dengan teknik analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis*). Teknik ini digunakan untuk menyingkap fenomena kepentingan yang ada di balik bahasa yang digunakan dalam penulisan literatur. Hal ini sangat penting untuk dilakukan dengan sebuah keasadaran bahwa bahasa yang digunakan dalam sebuah literature biasanya bukan semata representasi dari aspek linguistic semata, melainkan menunjukkan adanya hubungan dengan konteks ketika bahasa itu dituliskan; yakni untuk tujuan dan praktik tertentu.⁵⁷

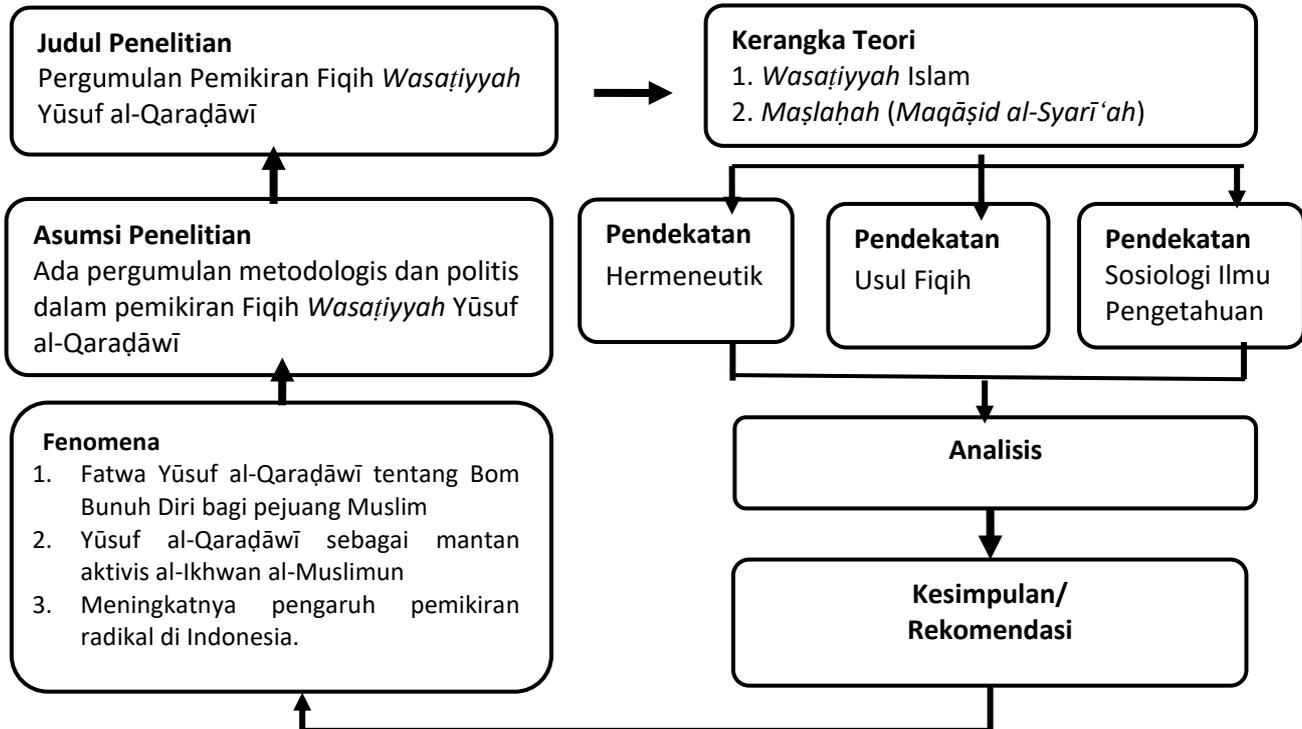
Analisis data kualitatif dalam studi tokoh ini secara kritis dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut: 1) menemukan pola atau tema tertentu; 2) Mencari hubungan logis antara pemikiran tokoh dalam berbagai bidang untuk menemukan penyebab kemunculan pemikiran tersebut; 3) Mengkategorikan pemikiran

⁵⁷ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis)*, (Depok: Rajawali Press, 2019).

tokoh dalam arti mengelompokkannya menjadi berbagai bidang yang sesuai; 4) Menemukan generalisasi ide-ide yang spesifik.

Untuk memudahkan memahami hubungan antar variabel dalam penelitian ini, maka diperlukan sebuah ilustrasi tentang kerangka berfikir penelitian. Adapun kerangka berfikir dalam penelitian ini sebagaimana dalam gambar 1 berikut ini.

Gambar 1 Kerangka Berpikir Penelitian



F. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini mengupas materi yang banyak dan bervariasi, oleh karena itu dibutuhkan pengorganisasian pembahasan yang berfungsi menjelaskan struktur isi pembahasan secara sistematis dengan harapan pembaca dapat dengan mudah memahami isi kandungannya. Adapun sistematika pembahasan dalam disertasi ini sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan yang berisi informasi mengenai latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, landasan teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Penelitian ini didesain untuk menjawab tiga rumusan masalah, yaitu: Pertama, mengapa Yūsuf al-Qaraḍāwī yang berlatar belakang aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* mengembangkan pemikiran Fiqih *Wasatīyyah*? Kedua, bagaimanakah corak istimbat hukum pemikiran Fiqih *Wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī? Ketiga, bagaimanakah implementasi pemikiran fiqih *Wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam konteks pergumulan pemikiran hukum Islam?

Bab kedua membahas tentang Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai tokoh utama yang diteliti dalam setting sosial dan intelektualnya. Bab ini bertujuan untuk memberikan gambaran secara komprehensif meliputi profil, latar belakang pendidikan, karya-karya yang telah dihasilkan, corak pemikirannya, setting sosial dan politik yang menyertai sejarah kehidupannya. Melalui bab kedua ini dapat ditelusuri secara detail kualifikasi, kepakaran, dan

keahlian tokoh di bidang hukum Islam, serta kontribusinya dalam pengembangan keilmuan hukum Islam. Fokus bab ini diarahkan untuk menemukan sekaligus menganalisis titik balik dalam riwayat hidup Yūsuf al-Qaraḍāwī dari seorang aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* menjadi pemikir Islam *wasatīyyah*.

Bab ketiga menjelaskan tentang konsep *al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah* menurut pemaknaan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Secara detail dan komprehensif bab ini mendeskripsikan dan menganalisis secara kritis tentang pemikiran Islam *wasatīyyah* yang digagas oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī yang dimulai dengan diskusi tentang problematika istilah moderat versus *wasatīyyah* dari kaca mata Ideologis. Selanjutnya akan dipaparkan tentang tiga manhaj (*madrāsah*) pemikiran yang berkembang di dunia Islam, yakni *zāhiriyyah al-judud*, *mu'aṭṭilah al-judud*, dan *al-wasatīyyah*. Pembahasan selanjutnya adalah tentang landasan Hukum Islam *wasatīyyah* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, prinsip-prinsip universal dalam Islam *wasatīyyah*, landasan berfikir Islam *wasatīyyah*, dan indikator penerapan ajaran Islam *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī. Fokus kajian bab ini juga diarahkan untuk menganalisis pergumulan pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī yang ditemukan dalam evolusi konsep *wasatīyyah*-nya.

Bab keempat berisi analisis metodologi dan istimbat hukum pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī. Bab ini mengungkap metodologi berpikir Yūsuf al-Qaraḍāwī terkait persepsinya terhadap nas dan sumber hukum lainnya. Selanjutnya dianalisis

tentang konsep *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai instrumen ijtihad pemikiran fiqih *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī sehingga diketahui nilai penting konsep tersebut. Pembahasan dilanjutkan dengan paparan tentang prinsip tajdid dalam konstruksi fiqih *wasatīyyah*, dan ijtihad kontemporer ala Yūsuf al-Qaraḍāwī.

Bab kelima membahas tentang analisis implementasi konsep fiqih *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam konteks pergumulan pemikiran hukum Islam. Dua kajian utama yang menjadi fokus dalam bab ini adalah; pertama, penerapan fiqih *wasatīyyah* dalam bidang aqidah, syari'ah dan akhlaq; dan kedua, analisis pergumulan fiqih *wasatīyyah*. Kajian pertama di bidang aqidah menjelaskan tentang formula kongkrit penerapan fiqih *wasatīyyah* dalam tema *ḥākimiyyah, al-walā' wa al-barā', takfīr*, dan demokrasi. Di bidang syari'ah memaparkan tentang hukum *jihād, istisyhād* dan negara Islam; sedangkan di bidang akhlaq membahas tentang posisi tasawuf berhadapan dengan doktrin salafiyah. Kajian kedua berisi analisis ragam pergumulan antara konsep fiqih *wasatīyyah* dengan berbagai faktor tantangan peradaban Islam baik internal maupun eksternal termasuk di dalamnya posisi dan peran sentral Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam dinamika politik global.

Bab keenam adalah bab terakhir yaitu penutup berisi kesimpulan penelitian dan rekomendasi.

BAB II
YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ;
BIOGRAFI, KARYA, DAN CORAK PEMIKIRANNYA

A. Riwayat Hidup dan Pendidikan Yūsuf al-QaraḌāwī

Yūsuf al-QaraḌāwī dilahirkan pada tanggal 9 September 1926 di desa *Ṣaft Turāb* provinsi bagian barat Mesir, sekitar 20-kilometer arah timur laut dari Ṭanṭa. Desa tersebut adalah tempat dimakamkannya salah seorang sahabat Rasulullah SAW, yaitu Abdullah bin Harits al-Zubaidi.¹ Nama belakangnya, *al-QaraḌāwī*, berasal dari kata *al-QaraḌah*, yang menunjukkan sebuah nama desa di mana keluarganya berasal. Yūsuf al-QaraḌāwī berasal dari keluarga yang taat beragama.² Ketika berusia 2 tahun, ayahnya meninggal dunia. Sebagai anak yatim ia hidup dan diasuh oleh pamannya. Ia mendapat perhatian cukup besar dari pamannya sehingga ia menganggap pamannya itu sebagai orang tuanya sendiri. Seperti keluarganya, keluarga pamannya pun taat menjalankan agama Islam sehingga dididik dan dibekali dengan berbagai ilmu pengetahuan agama dan Syariat Islam.³ Dengan perhatian yang cukup baik dalam lingkungan yang taat beragama, Yūsuf al-QaraḌāwī mulai serius menghafal al-Qur'an sejak berusia 5 tahun. Berkat keseriusannya, ia

¹ Yūsuf al-QaraḌāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmih Sīrah wa Masīrah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), Juz 1, 6.

² Yūsuf al-QaraḌāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 75.

³ Yūsuf al-QaraḌāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 81-83.

mampu menghafal 30 juz al-Qur'an pada usia 9 tahun.⁴ Bukan hanya itu, kefasihan dan kebenaran tajwid serta kemerduan qiraatnya menyebabkan ia sering disuruh menjadi Imam Masjid.⁵

Ketika ia berusia tujuh tahun, ia diserahkan ke *al-Madrasah al-Ilzāmiyah al-Ḥukūmiyyah* yang berada di bawah Departemen Pendidikan Mesir. Di sekolah ini ia mempelajari ilmu pengetahuan umum, seperti Aljabar, sejarah, ilmu kesehatan dsb. Sejak saat itu sampai usianya sepuluh tahun, sehari ia bersekolah dua kali, pagi hari di *Al-Ilzāmiyah* dan sorenya di Al-Kuttāb. Disebabkan di desanya berkembang beberapa aliran Sufi, maka sejak masa kanak-kanak Yūsuf al-Qaraḍāwī juga sudah mengenal aliran Sufi, khususnya *al-Ṭarīqah al-Khalīliyyah*. Dari sinilah Yūsuf al-Qaraḍāwī kemudian berkenalan dengan karya-karya Imam al-Ghazali yang terbukti banyak mempengaruhi pemikirannya.⁶

Setelah tamat dari sekolah al-Ilzamiyah, Yūsuf al-Qaraḍāwī berkeinginan untuk melanjutkan ke sekolah lanjutan al- Azhar di Tanta. Namun pamannya yang berekonomi lemah merasa keberatan, karena membutuhkan biaya yang tidak sedikit. Tetapi akhirnya pamannya menyetujui keinginan Yūsuf al-Qaraḍāwī untuk melanjutkan sekolah menengah pertama dan sekolah menengah umum di Tanta dengan biaya yang pas-pasan. Pada usia 12 tahun Yūsuf al-Qaraḍāwī mendaftarkan diri untuk belajar di *al-Ma'had Ṭanṭa al-Dīnī*⁷

⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 99.

⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Pasang Surut Gerakan Islam*, 154

⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 9.

⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 112.

dan memilih untuk mengikuti madzhab Hanafi⁸, meskipun sebagian besar penduduk desanya adalah pengikut madzhab Syafi'i. Pendidikan yang ditempuhnya dalam waktu yang relatif singkat dengan prestasi rata-rata terbaik.⁹ Kecerdasannya mulai tampak ketika ia berhasil menyelesaikan kuliahnya di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar dengan predikat terbaik yang diraihinya pada tahun 1952. Dia meraih rangking pertama dari seratus delapan puluh mahasiswa. Dua tahun kemudian dia memperoleh rekomendasi untuk mengajar dari fakultas Bahasa dan Sastra pada tahun 1954.¹⁰

Pada tahun 1957, Yūsuf al-Qaraḍāwī meneruskan pendidikannya di “*Ma'had al-Buhūs wa al-Dirāsat al-'Arabiyah al-'Āliyah*” (Lembaga Tinggi Riset dan Kajian Kearaban) selama satu tahun dan berhasil meraih gelar diploma di bidang bahasa dan sastra pada tahun 1958. Pada tahun itu juga, ia meneruskan belajarnya ke Fakultas Ushuluddin Program Pascasarjana di Universitas al-Azhar dengan peminatan bidang Tafsir-Hadits dan selesai pada tahun 1960 dengan predikat amat baik. Pada titik ini ada keterlibatan Dr. Muhammad Yūsuf Musa dalam penentuan program studi yang harus diambil oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī. Pada awalnya ia dihadapkan kepada kebingungan antara dua pilihan, yaitu antara jurusan Tafsir Hadits atau Aqidah Filsafat. Selanjutnya oleh Dr. Muhammad Yūsuf Musa ia diberikan penjelasan tentang kelebihan jurusan tafsir-hadits dengan

⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 121.

⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 142.

¹⁰ Iṣām Talimah, *Al-Qardhawi Faqihan*, terj Samson Rahman, *Manhaj Fiqih Yūsuf Al Qardhawi*, (Jakarta: Pustaka Al- Kautsar, 2001), 4.

menyatakan bahwa al-Quran dan Sunnah merupakan sumber utama syari'at Islam, sehingga Yūsuf al-Qaradāwī memilih Jurusan tafsir-hadits.¹¹ Setelah memperoleh gelar Magister, ia meneruskan studinya ke Program Doktor dengan menghasilkan disertasi berjudul *Al-Zakāt fi al-Islām wa Āsaruhā fi Hall al-Masyākil al-Ijtimā'iyah*. Disertasi ini sebenarnya direncanakan untuk diselesaikan dalam waktu dua tahun, namun karena meletusnya krisis politik di Mesir, maka penyelesaian disertasi tertunda tiga belas tahun. Akhirnya Yūsuf al-Qaradāwī berhasil menyelesaikan disertasi pada tahun 1972 dan mendapat gelar Doktor dengan predikat *summa cumlaude*.¹²

Sejak masih duduk di bangku sekolah lanjutan pertama, ia sudah aktif memberikan ceramah dan khutbah di beberapa masjid di Tanta.¹³ Karena sering ditanya masalah agama, maka ia pun terdorong untuk menelaah buku-buku fiqih, usul fiqih dan tarikh tasyri'. Yang menjadi rujukan utamanya adalah *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sabiq. Yūsuf al-Qaradāwī menyatakan keberuntungan memulai belajar fikih menurut metode Sayyid Sabiq adalah merujuk langsung kepada al-Quran dan Sunnah. Ia kurang setuju memulai belajar fikih menurut metode Abu Syuja' dalam bukunya *Matn al-Gāyah wa al-Taqrīb* karena metode ini lebih mengarahkan kepada pendapat imam-imam madzhab tertentu saja. Dalam konteks ini Yūsuf al-Qaradāwī menjelaskan bahwa dia pernah berdebat dengan beberapa ulama di

¹¹ Muhammad al-Majzub, *Ulama' wa Mutafakkirun 'Araftuhum*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1977), 447.

¹² Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 293.

¹³ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 145.

daerahnya di mana dia secara konsisten berargumentasi dengan dalil-dalil al-Qur'an dan al-Sunnah, sedangkan para ulama tersebut berdalil dengan pendapat Imam mazhab.

Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah seorang ulama yang tidak menganut suatu mazhab tertentu. Dalam bukunya *al-Ḥalāl wa al-Ḥaram fi al-Islām* ia mengatakan bahwa dia tidak rela nalar pikirannya terikat dengan satu mazhab dalam seluruh persoalan; baginya adalah kesalahan yang besar bila hanya mengikuti satu mazhab. Ia sependapat dengan ungkapan Ibnu Juz'ie tentang dasar muqallid yaitu tidak dapat dipercaya tentang apa yang diikutinya itu dan taqlid itu sendiri sudah menghilangkan nalar yang sesungguhnya diciptakan untuk berfikir dan menganalisa, bukan untuk bertaqlid semata-mata. Dalam ungkapan yang lain dia mengatakan bahwa aneh sekali bila seseorang diberi lilin tetapi ia berjalan dalam kegelapan. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī para imam yang empat sebagai tokoh pendiri mazhab populer di kalangan umat Islam tidak pernah mengharuskan mengikuti salah satu mazhab. Semua mazhab itu tidak lain hanyalah hasil ijtihad para imam dan mereka tidak pernah mendewakan dirinya sebagai orang yang *ismah* (terhindar dari kesalahan), sebagaimana ungkapan Imam Syafi'i bahwa apa yang dia anggap benar mungkin juga salah dan apa yang dia anggap salah mungkin juga benar. Satu sama lain tidak ada rasa super atau permusuhan, bahkan satu sama lain penuh dengan keramahtamahan dan kasih sayang serta saling menghormati

pendapat.¹⁴ Itulah sebabnya Yūsuf al-Qaradāwī tidak mengikat dirinya pada salah satu mazhab yang ada di dunia ini. Karena kebenaran itu menurutnya bukan dimiliki oleh satu mazhab saja.

Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, tidak pantas seorang muslim yang berpengetahuan dan memiliki kemampuan untuk menimbang dan menguji, malah ia terikat oleh satu mazhab atau tunduk kepada pendapat seorang ahli fiqh yang seharusnya ia menjadi tawanan hujjah dan dalil. Justru itu sejak awal Ali bin Abi Thalib mengatakan: “Jangan kamu kenali kebenaran itu karena manusianya, tetapi kenalilah kebenaran itu, maka kamu akan kenal manusianya”. Pendapat Ali r.a bermakna bahwa kebenaran itu bukanlah dilihat dari sekelompok orang yang menjadi panutan, tetapi dilihat dari tata cara dan sistem seseorang atau sekelompok orang itu dalam menghasilkan kebenaran. Oleh sebab itulah seseorang yang memiliki ilmu pengetahuan yang dapat mencari kebenaran janganlah sampai terikat kepada kebenaran yang telah dihasilkan oleh seorang ahli fiqh.¹⁵

Dalam masalah ijtihad Yūsuf al-Qaradāwī merupakan seorang ulama kontemporer yang menyuarakan bahwa untuk menjadi seorang ulama mujtahid yang berwawasan luas dan berfikir objektif, ulama harus lebih banyak membaca dan menelaah buku-buku agama yang ditulis oleh orang non-Islam. Menurutnya seorang ulama yang bergelut dalam pemikiran hukum Islam tidak cukup hanya menguasai buku tentang keislaman karangan ulama tempo dulu. Menanggapi adanya

¹⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fi al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), cet. ke-23, 12.

¹⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fi al-Islām...* cet. ke-23, 12.

golongan yang menolak pembaharuan, termasuk pembaharuan hukum Islam, Yūsuf al-Qaraḍāwī berkomentar bahwa mereka adalah orang-orang yang tidak mengerti jiwa dan cita-cita Islam dan tidak memahami parsialitas dalam kerangka global, menurutnya golongan modern ekstrim yang menginginkan bahwa semua yang berbau kuno harus dihapuskan, meskipun sudah mengakar dengan budaya masyarakat, sama dengan golongan di atas yang tidak memahami jiwa dan cita-cita Islam yang sebenarnya. Yang diinginkannya adalah pembaharuan yang tetap berada di bawah naungan Islam. Pembaharuan hukum Islam menurutnya meliputi seluruh aspek, mulai dari aspek pemikiran, sikap mental, dan sikap bertindak, yakni ilmu, iman dan amal.

Yūsuf al-Qaraḍāwī juga adalah seorang orator handal yang mampu mengetuk hati dan perasaan para pendengarnya. Ia juga seorang faqih yang teguh dan bersikap adil. Fatwa-fatwa dan pandangan-pandangannya tersebar di penjuru dunia, belahan barat dan timur. Ia sangat berkontribusi dalam usaha mencerdaskan bangsanya melalui aktivitasnya di bidang pendidikan, baik formal maupun nonformal. Dalam bidang dakwah ia aktif menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui program khusus di radio dan televisi Qatar, antara lain melalui acara mingguan yang diisi dengan tanya jawab tentang keagamaan. Terlihat dalam aktivitas dakwah tersebut bahwa dia adalah seorang yang menguasai banyak bidang ilmu keislaman, yang mahir menggabungkan antara disiplin ilmu, ahli kalam dan ahli hadis. Yūsuf al-Qaraḍāwī juga dikenal juga sebagai seorang sastrawan dan penyair,

di mana syair-syairnya banyak dihafal generasi kebangkitan Islam di barat dan di timur. Ia juga anggota berbagai institusi, yayasan pendidikan dan dakwah di berbagai negara. Antara lain pada Pusat Kajian Fiqih *Rābiṭah al-‘Ālam al-Islāmī* di Mekkah Saudi Arabia, Pusat Kajian Kebudayaan Islam Kerajaan ‘Amman Jordan, Pusat Pengkajian Islam di Oxford London, Dewan Pembina dan Kurator Universitas Islam Islamabad Pakistan, Organisasi Dakwah Islamiyah di Khartoum Sudan dan Dewan Pengawas Syari’ah dalam berbagai institusi keuangan Islam.

Melalui bantuan Universitas, lembaga-lembaga keagamaan dan yayasan-yayasan Islam di dunia Arab, Yūsuf al-Qaraḍāwī telah melakukan kunjungan ke berbagai negara Islam dan non-Islam untuk misi akademik dan keagamaan. Dalam berbagai kunjungannya itu dia aktif mengikuti berbagai kegiatan ilmiah, seperti seminar, muktamar, dan seminar tentang Islam serta hukum Islam. Misalnya, seminar hukum Islam di Libya, Mu’tamar I tarikh Islam di Beirut, muktamar Internasional I mengenai ekonomi Islam di Mekkah dan muktamar hukum Islam di Riyadh.

Pada pertengahan tahun 1950-an, demi alasan keamanan, pihak berwenang melarang Yūsuf al-Qaraḍāwī melaksanakan kegiatan yang melibatkan kontak langsung dengan publik. Pada tahun 1962 Yūsuf al-Qaraḍāwī Oleh Kementerian Wakaf dipekerjakan di kementerian ini dan di Departemen Kebudayaan Islam Universitas al-Azhar. Dia diminta untuk menulis di jurnal kementerian *Minbar al-Islam* dan juga untuk mengeluarkan putusan dalam fitur jurnal "*Yastaftūnaka*" dalam

menanggapi pertanyaan pembaca. Yūsuf al-Qaraḍāwī mengkritik bahwa mereka yang menulis tanggapan dalam fitur ini sebelumnya menggunakan bahasa yang kuno dan sering mengeluarkan fatwa yang kaku dan terlihat asing untuk spirit kehidupan waktu itu. Oleh karena itu, dia mulai mengintroduksi prinsip baru, yakni prinsip memudahkan (*taysīr*) dan prinsip dakwah yang menggembirakan (*tabsyīr*).¹⁶

Yūsuf al-Qaraḍāwī juga dilibatkan dalam menyusun pedoman pelaksanaan agama Islam guna menjawab pertanyaan Muslim yang tinggal di Amerika dan Inggris. Proyek ini mendorongnya untuk menulis bukunya yang juga populer berjudul *al-Ḥalāl wa al-Ḥaram fi al-Islām* yang diterbitkan pada tahun 1960. Dia menyatakan bahwa dalam penulisan buku ini menerapkan dua prinsip yakni *wasāṭiyyah*, dan prinsip tidak mengikuti mazhab hukum Islam tertentu. Prinsip lain yang sudah pasti diterapkan juga dalam buku ini adalah *taysīr*. Akibatnya, beberapa ulama' yang sudah merasa nyaman dengan prinsip yang kaku dan ketat dalam berhukum beramai-ramai menentanginya, beberapa bahkan menyindir bahwa buku itu seharusnya diberi judul *al-Ḥalāl wa al-Ḥaram fi al-Islām* karena yang dibolehkan lebih banyak daripada yang dilarang. Yūsuf al-Qaraḍāwī menanggapi kritik ini dengan menasihati mereka untuk menulis buku mereka sendiri dan memberinya judul *al-Ḥaram wa al-Ḥaram fi al-Islām*.¹⁷ Buku *al-Ḥalāl wa al-Ḥaram fi al-Islām* ini juga merupakan

¹⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 2, 256; Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 133.

¹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 2, 256; Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 134.

karya pertama dari minat luas Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang minoritas Muslim yang tinggal di luar *dār al-Islām*. Dia mengeluarkan banyak fatwa tentang mereka sebagai kaum minoritas, meletakkan dasar penerapan hukum Islam yang selanjutnya dikenal sebagai *Fiqh al-Aqalliyāt*. Guna mendukung diseminasi idenya ini, pada tahun 1997 dia mendirikan *al-Majlis al-Aurūbiyy li al-Fatwa wa al-Buhūs/European Council for Fatwa and Research* (ECFR) yang mengkhususkan kajiannya dalam fiqh semacam ini.¹⁸

Pada bulan September 1961, Yūsuf al-Qaraḍāwī meninggalkan Mesir menuju Qatar. Episode hijrah ini penting sebagai titik balik dalam hidupnya. Yūsuf al-Qaraḍāwī menegaskan bahwa ketika dia pindah ke Qatar, dia secara fisik meninggalkan *al-Ikhwān al-Muslimūn*

¹⁸ ECFR didirikan di London pada tanggal 29-30 Maret 1997 dan selanjutnya bemarkas di Dublin. Organisasi ini didirikan atas inisiatif dari organisasi sayap al-Ikhwan al-Muslimun Eropa bernama the Federation of Islamic Organizations in Europe. Keanggotaan EFCR ini terdiri dari para ulama dan sarjana yang terpilih secara luas dan diketuai oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī. Tujuan utama pendirian organisasi ini adalah untuk menyediakan fatwa-fatwa keagamaan yang dibutuhkan oleh umat Islam di Eropa berdasarkan mazhab Sunni dan prinsip-prinsip hukum tradisional seperti *maqasid al-syari'ah*, *maslahah*, *al-urf*, dan *sadd al-zari'ah*. Langkah-langkah metodologis ini digunakan dalam rangka untuk menghasilkan yang sesuai dengan situasi yang bisa jadi sulit untuk dihadapi dengan penerapan hukum Islam secara kaku. Di sinilah prioritas hukum darurat dibutuhkan bahkan untuk menghalalkan perbuatan yang secara normative diharamkan. Fatwa-fatwa yang dihasilkan oleh ECFR bersifat tidak mengikat dan diberlakukan sesuai dengan penerimaan masyarakat setempat. Lihat https://en.wikipedia.org/wiki/European_Council_for_Fatwa_and_Research#:~:text=The%20European%20Council%20for%20Fatwa,of%20Islamic%20Organizations%20in%20Europe. Tentang ECFR, lihat [http://www.ecfr.org/ar/index.php?cat_id=005.](http://www.ecfr.org/ar/index.php?cat_id=005)

tetapi tidak meninggalkan spiritnya.¹⁹ Meskipun dia tidak bisa lagi bertemu dengan anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* secara reguler, tetapi masih bisa bertemu dalam agenda kunjungan musim panas ke Mesir, saat melaksanakan ibadah haji ke Makkah, atau sebaliknya ketika para anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* mengunjunginya di Qatar. Muhammad al-Gazālī, misalnya, pernah melakukan kunjungan ke Yūsuf al-Qaradāwī dan menetap selama tiga tahun di negara itu mulai tahun 1981. Selain itu, beberapa anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang dipenjarakan di Mesir selama periode Nasser juga bergabung dengan Yūsuf al-Qaradāwī di Qatar setelah mereka dibebaskan serta bersama-sama membentuk kelompok *al-Ikhwān al-Muslimūn* baru di Qatar. Yūsuf al-Qaradāwī sekaligus menjadi perwakilan di Organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn* Internasional (*al-Tanzīm al-Duwalī*), yang dia dirikan. Organisasi ini dibentuk dan mulai beroperasi pada tahun 1960-an sebagai pusat koordinasi bagi anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang tinggal di luar Mesir sekaligus sebagai pusat penggalan dana guna kelanjutan dakwah mereka.²⁰

Kegiatan Yūsuf al-Qaradāwī di Qatar difokuskan terutama pada pengembangan pendidikan, dakwah, penguatan perbankan Islam, dan ceramah di media, terutama melalui jaringan *al-Jazeera*. Proyek pengembangan pendidikannya di Qatar dimulai dengan pendirian Sekolah Keagamaan (*al-Ma'had al-Dinī*) pada tahun 1961. Sekolah inilah yang merupakan cikal bakal berdirinya Fakultas Syari'ah Qatar

¹⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 3, 380; Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasaḥī Salafism*, 133.

²⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 2, 35–40.

yang didirikannya bersama Dr. Ibrahim Kadhim yang kemudian berkembang menjadi Universitas Qatar dengan berbagai fakultas. Pada tahun 1977 Yūsuf al-Qaraḏāwī duduk sebagai Dekan Fakultas Syari'ah. Kemudian dia diangkat menjadi direktur Pusat Kajian Sunnah dan Sejarah Nabi di Universitas tersebut.

Qatar di bawah kepemimpinan Raja Hamad bin Khalifah al-Šani (memerintah 1995–2013) merayakan kedatangan Yūsuf al-Qaraḏāwī sebagai aset nasional dan memandangnya sebagai salah satu dari kendaraannya untuk merebut kekuasaan dan pengaruh di dunia Arab. Seorang mantan menteri Qatar mengungkapkan pandangan ini dengan sangat jelas ketika dia mengatakan pada tahun 2002 di konferensi tentang hubungan AS dengan dunia Arab, “Arab Saudi memiliki Mekah dan Madinah, dan kami (di Qatar) memiliki al-Qaraḏāwī.”²¹

Setelah Raja Hamad bin Khalīfah menyerahkan tahta kepada putranya Tamīm bin Hamad pada 2013, muncul rumor di media bahwa emir baru takut pada pengaruh *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Oleh karena itu Yūsuf al-Qaraḏāwī diberikan waktu satu bulan untuk meninggalkan negara Qatar, bahkan Amir juga berencana mencabut status kewarganegaraan Yūsuf al-Qaraḏāwī yang telah diberikan ayahnya. Pihak Yūsuf al-Qaraḏāwī dengan cepat menyangkal rumor ini dengan menyatakan bahwa hal itu sengaja disebar oleh media Syiria karena kritik Yūsuf al-Qaraḏāwī terhadap rezim Bashar al-Asad.

²¹ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḏāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 135.

Penyangkalan yang sangat keras ini menunjukkan bahwa memang ada beberapa ketegangan antara al-Qaraḍāwī dan Raja baru Qatar. Meskipun demikian, Yūsuf al-Qaraḍāwī tetap terus tinggal dan bekerja di Qatar, hingga pada akhirnya terbukti bahwa rumor tentang pencabutan kewarganegaraannya tampaknya tidak berdasar. Peristiwa tersebut meneguhkan adanya ikatan yang kuat antara Yūsuf al-Qaraḍāwī dan keluarga kerajaan Qatar sekaligus menggarisbawahi betapa penting peran Yūsuf al-Qaraḍāwī di Qatar yang dimanifestasikan, misalnya, dalam karyanya di dunia pendidikan, aktivitasnya sebagai delegasi Qatar di konferensi internasional, dan kemunculannya dalam program-program televisi yang berpengaruh.

Privilege yang diterima Yūsuf al-Qaraḍāwī selama tinggal di Qatar termasuk di dalamnya hak kebebasan berpendapat sepenuhnya yang dia klaim baik dalam menyampaikan khutbah maupun dalam berfatwa ternyata tidak sepenuhnya benar. Dalam beberapa kesempatan tercatat bahwa pihak berwenang kerajaan Qatar tidak menahan diri untuk bertindak khususnya ketika khutbah Yūsuf al-Qaraḍāwī terkait dengan isu-isu politik hubungan luar negeri Qatar dan ketika pernyataannya bertentangan dengan kebijakan pemerintah. Misalnya, Yūsuf al-Qaraḍāwī pernah dihukum setelah ceramah yang disampaikannya pada 24 Januari 2014 yang didedikasikan untuk revolusi di Mesir. Dalam khutbahnya, Yūsuf al-Qaraḍāwī memuji Qatar yang mendukung revolusi sementara begitu banyak lainnya di dunia Arab bersekongkol melawan mereka, tetapi dia juga menuduh

negara Teluk Arab yang melakukan konspirasi melawan "rezim Islam" yang bekerjasama dengan *al-Ikhwan al-Muslimun*.

Adapun beberapa posisi yang pernah dijabat oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah sebagai berikut: 1) Anggota Majelis Tinggi Pendidikan di Qatar; 2) Anggota Majelis Pusat Riset Kontribusi Kaurn Muslimin dalam Peradaban, berpusat di Qatar; 3) Anggota Lembaga Fikih Islam yang berafiliasi pada LigaMuslim Dunia, berpusat di Makkah; 4) Tenaga Ahli Lembaga Riset Fikih yang berada di bawah naungan Organisasi Konferensi Islam (OKI); 5) Anggota Lembaga Riset Malaki untuk Peradaban Islam "Yayasan Ahli Bait" di Yordania; 6) Anggota Dewan Penyantun International Islamic University, berpusat di Islamabad Pakistan; 7) Anggota Dewan Penyantun pada Pusat Studi Keislaman di Universitas Oxford; 8) Anggota Persatuan Sastra Islam; 9) Anggota Pendiri Organisasi Ekonomi Islam di Kairo; 10) Anggota Bantuan Islam Internasional, berpusat di Kuwait; 11) Anggota Dewan Penyantun Organisasi Dakwah Islam di Afrika, berpusat di Khurtoum, Sudan; 12) Wakil Dewan Pengawas Internasional untuk masalah Zakat, berpusat di Kuwait; 13) Anggota Majelis Dana Islam di Qatar untuk Zakat dan Sedekah; 14) Anggota Dewan Penyantun Wakaf Islam untuk Majalah al-Muslim al-Mu'asir; 15) Ketua Majelis Keilmuan pada Sekolah Tinggi Eropa untuk Studi Islam, berpusat di Perancis; 16) Anggota Dewan Pengawas pada Perusahaan *ar-Rajhi* untuk Investasi, berpusat di Arab Saudi; 17) Ketua Dewan Pengawas Bank Islam Qatar Internasional; 18) Ketua Dewan Pengawas Bank Taqwa di Swiss; 20) Anggota Yayasan Media

Islam Internasional di Islamabad, Pakistan; 21) Ketua Majelis Organisasi Budaya al-Balagh untuk Pengabdian terhadap Islam melalui internet; 22) Ketua Majelis Persatuan Ulama Muslim Internasional (IUMS); dan 23) Ketua Majelis Fatwa dan Riset untuk Eropa.²²

Polka, mengutip hasil penelitian Mu'tazz al-Khatib mencoba menjelaskan bagaimana Yūsuf al-Qaradāwī menjadi seorang cendekiawan terkemuka dan tokoh internasional dengan pengaruh yang begitu luas. Otoritas Yūsuf al-Qaradāwī berasal dari tiga faktor: pertama, peran sentral fatwa dalam setiap aktivitasnya; kedua, penggunaan syariat sebagai sumber otoritas dalam debatannya dengan kaum sekuler; dan ketiga, pengembangan konsep *wasatīyyah* yang dia maknai sebagai ruh Islam yang sebenarnya dan penggunaannya dalam debatannya dengan para ekstremis Islam.²³ Popularitas Yūsuf al-Qaradāwī juga didukung dari intensitas kehadirannya di media cetak dan elektronik.²⁴ Dia adalah sosok modern yang belum memiliki otoritas keagamaan sebelum era kemajuan komunikasi. Pada 1990-an Yūsuf al-Qaradāwī mulai memanfaatkan berbagai jenis media elektronik untuk menyebarkan ideologinya dan menjangkau khalayak yang lebih luas. Tahun 1996 menjadi tahun peluncuran acara televisinya yang sangat populer *Sharī'a and Life (Al-Syarī'ah wa al-*

²² Iṣām Talimah, *Manhaj Fikih Yūsuf al-Qaradhawi*, 18-19,

²³ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasatī Salafism*, 167.

²⁴ Bettina Gräf, "Sheikh Yūsuf al-Qaradāwī in Cyberspace," 404–405,

Hayāt) di al-Jazeera TV, di mana ia membahas berbagai masalah dan menjawab pertanyaan pemirsa tentang Islam.²⁵

Namun demikian, menurut Polka, rahasia keberhasilan Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam meraih popularitasnya terletak pada kepiawaiannya dalam merumuskan metodologi yuridis yang memenuhi kebutuhan zaman modern dan yang dia terapkan dalam banyak pendapat hukumnya. Salah satu prinsip metodologi ini adalah bahwa dalam mengeluarkan pendapat hukum, seseorang harus bersikap lunak, dan seseorang harus berbicara kepada orang-orang dalam bahasa kontemporer agar mereka memahami hukumnya. Prinsip yang terakhir inilah yang terlihat dalam khutbah al-Qaraḍāwī, di mana dia sering menggunakan bahasa Arab sehari-hari meskipun ada larangan oleh para ulama dalam penggunaannya kecuali dalam kasus-kasus di mana para jamaah tidak bisa memahami bahasa Arab klasik. Dengan mengadopsi gaya bahasa sehari-hari ini al-Qaraḍāwī membuat khutbahnya lebih mudah untuk dipahami dan lebih menyenangkan bagi audiens.²⁶

Daya tarik Yūsuf al-Qaraḍāwī terletak pada adopsinya terhadap *wasatiyyah* dan penerapan prinsip-prinsipnya dalam ijtihad hukum dan strategi dakwahnya. *Wasatiyyah* adalah jawaban Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap aliran Salafi kontemporer yang menggunakan pendekatan yang kaku dan terlalu literal terhadap teks-teks agama. Manhaj

²⁵ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasatī Salafism*, 168.

²⁶ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasatī Salafism*, 168.

wasatiyyah juga merupakan jawaban kepada kelompok Salafi jihadis, yang dia kritik telah salah dalam memahami tentang jihad. *Wasatiyyah*, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, adalah upaya Muslim kontemporer untuk memenuhi tantangan yang ditimbulkan oleh modernitas dan oleh Barat. Manhaj ini menganjurkan untuk tetap berdialog dengan Barat dan mengadopsi darinya, tetapi tanpa dibutakan olehnya dan tanpa mengesampingkan ajaran Islam.²⁷

Keinginan Yūsuf al-Qaraḍāwī selalu ingin menyampaikan solusi dalam setiap masalah yang dihadapi ummat Muslim dengan semangat *wasatiyyah* menambah popularitasnya di kalangan massa Muslim baik di dunia Islam maupun Barat. Misalnya tanggapannya terhadap insiden kartun Nabi di Denmark oleh sebuah surat kabar Denmark yang populer, *Jyllands Posten* yang terjadi pada 30 September 2005. Yūsuf al-Qaraḍāwī menanggapi masalah ini dalam khutbahnya di masjid Qatar pada tanggal 3 Februari 2006, dengan menyatakan bahwa umat Islam berhak bahkan wajib untuk marah karena penghinaan terhadap Nabi Muhammad. Seorang Muslim sejati adalah orang yang rajin membela kesucian (*ḥurumāt*) dari keyakinannya. Jika ummat Islam tidak marah dan berunjuk rasa membela Nabi, justru akan kehilangan vitalitas dan signifikansinya. Namun demikian, pada sisi yang lain dia memperingatkan kepada orang Muslim untuk tidak membalas dengan menyakiti orang-orang Kristen di negara Muslim dan tidak membakar gereja mereka. Hal ini

²⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Šaqāfatunā bayna al-Infītāh wal-Ingilāq*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2000), 79.

ketika dilakukan justru merupakan kesalahan yang besar karena orang Denmark yang menggambar kartun tersebut tidak beragama Kristen, melainkan seorang ateis yang hanya memiliki keyakinan hedonisme dalam hidupnya.²⁸

Yūsuf al-Qaraḍāwī meninggal pada hari Senin tanggal 26 September 2022 dalam usia 96 tahun. Diberitakan dalam situs resmi <https://www.al-qaradawi.net/> bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī meninggal dunia sore hari dan disalatkan pada hari berikutnya, Selasa 27 September 2022 setelah sholat Ashar di Masjid Imam Muhammad bin Abdul Wahhab, dan dimakamkan di makam Abu Hamour, Qatar.

B. Background Sosio Politik Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī

1. Situasi Sosio-Politik dan Keagamaan Mesir

Yūsuf al-Qaraḍāwī dilahirkan pada tahun 1926, tahun ketika Mesir berada di bawah penjajahan Inggris. Mesir merdeka pada tahun 1952. Ini berarti bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī sejak masa kelahirannya sudah merasakan ketidakstabilan situasi politik, sosial dan keagamaan di negerinya. Sebagaimana negara penjajah lainnya, Inggris tentu ingin terus berkuasa di negeri jajahannya, sedangkan di sisi lain rakyat Mesir menginginkan agar Inggris segera hengkang dari tanah air mereka. Beberapa tokoh pejuang dan pembaharu yang tercatat pernah menanamkan semangat nasionalisme rakyat Mesir sehingga bergerak melakukan peperangan terhadap penjajah adalah Jamaluddin al-Afgani

²⁸ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 169.

(1839-1897), al-Tahtawi (1801-1873), dan Muhammad Abduh (1849-1905).

Pergolakan politik dan hembusan angin pembaruan yang terjadi di tanah Mesir inilah yang telah ikut mempengaruhi perjuangan Yūsuf al-Qaradāwī sejak kecil. Misalnya, ketika peristiwa unjuk rasa oleh *al-Ikhwān al-Muslimūn* terhadap kebijakan pemerintah Ismail Sidqi Pasya yang lebih memihak kepada penjajah, dia, yang waktu itu masih berada di sekolah sanawiyah, bersemangat untuk ikut serta. Demonstrasi ini berakhir dengan tergulingnya pemerintahan Sidqi Pasya, namun disertai dengan penangkapan para aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Dia juga sering mengikuti unjuk rasa bersama para mahasiswa dengan membacakan syair-syair yang digubahnya sendiri guna menyemangati para demonstran dalam membela tanah air.²⁹

Tanggal 17 Oktober 1951 *al-Ikhwān al-Muslimūn* wilayah Ismailiyah mendeklarasikan jihad melawan penjajah Inggris yang dipicu oleh aksi pembatalan perjanjian damai dengan Inggris oleh pemerintah Partai al-Wafd di bawah perdana menteri Mustafa Nahhas Pasya. Seruan jihad ini disusul dengan pembentukan batalion di kampus-kampus. Para mahasiswa al-Azhar juga membuat barak-barak pelatihan bagi mahasiswanya, salah satunya adalah Yūsuf al-Qaradāwī. Mereka tidak hanya diajari bagaimana menggunakan senjata dalam peperangan, melainkan juga diberikan pengajaran tarbiyah imaniyah dalam rangka menanamkan doktrin-doktrin keimanan yang mengunjam ke dalam hati dan memantapkan tekad

²⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttab...*, 259.

berjihad di jalan Allah. Salah satu instruktur dalam pelatihan militer tersebut adalah Yasser Arafat.³⁰

Pada tanggal 23 Juli 1952 terjadi kudeta militer yang dipimpin oleh Jenderal Muhammad Naquib yang menandai berakhirnya pemerintahan Dinasti Muhammad Ali di kancah politik Mesir. Revolusi ini didukung *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan berhasil menggulingkan Raja Faruq yang dinilai tidak islami sekaligus sebagai boneka Inggris. Keberhasilan ini awalnya disambut baik oleh rakyat Mesir, namun beberapa hari berikutnya situasi berubah ketika pihak penguasa militer mengeluarkan pernyataan bahwa keberhasilan revolusi adalah keberhasilan mereka secara independen dan tidak ada campur tangan pihak manapun, sehingga tidak boleh ada kekuatan di luar militer yang mengatur mereka.³¹

Tidak hanya sampai di situ, Gamal Abdun Nasser juga langsung membuat kebijakan untuk mengontrol dan mengendalikan berbagai kekuatan Islam yang ada di Mesir, termasuk *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Dengan semangat nasionalisme Arab, para aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* dibungkam dan beberapa pemimpinnnya dihukum mati, serta sebagian besar anggotanya dijebloskan ke dalam penjara. Universitas Al-Azhar diintervensi pengelolaannya melalui putusan pemerintah yang hakikatnya adalah kebijakan nasionalisasi. Para

³⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttab...*, 448-451.

³¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttab...*, 460.

pemimpin agama dan karya-karya intelektual dijadikan sebagai alat legitimasi kebijakan pemerintah.³²

Pada masa pemeruntahan Anwar Sadat situasi politik Mesir berubah drastis. Para aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang dipenjara pada masa Nasser dilepaskan, dan para hakim yang dipecat dikembalikan lagi hak-haknya, pembentukan partai diizinkan kembali, serta kebebasan pers dan berekspresi diakui. Pembebasan tahanan politik dari unsur *al-Ikhwān al-Muslimūn* ini dilakukan oleh Sadat karena diyakini bahwa kehadiran mereka tidak akan membahayakan dirinya, bahkan sebaliknya akan mendukungnya karena diyakini bahwa dendam mereka sangat besar kepada Nasr dan ide-idenya.³³

Keberpihakan ini pada gilirannya memicu kekecewaan para pendukung Nasser, sehingga mereka bergejolak kembali dengan melancarkan aksi demonstrasi secara bergelombang khususnya di kampus-kampus sepanjang tahun 1967-1972. Ketika eskalasi gerakan ini mulai membesar, maka penguasa politik mulai menyiapkan aksi untuk meredam dengan memanfaatkan kelompok-kelompok militant Islam sebagai timbal balik dari kebaikan budi rezim Sadat yang sudah membebaskan mereka dari penjara. Segera setelah itu organisasi mahasiswa indeoenden bentukan simpatisan Nasser di kampus dibubarkan, aktivitas politik mahasiswa dilarang, lembaga-lembaga keagamaan di kampus juga dibekukan dan digantikan dengan organisasi Jamaah Islamiyah sebagai satu-satunya lembaga dakwah

³² Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), 71-72.

³³ Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah...*, 72-73.

Islam di kampus. Dukungan penuh dari pemerintah membuat organisasi ini semakin bebas dan leluasa dalam menjalankan program agendanya sebagaimana peran yang telah digariskan oleh rezim Sadat. Guna melancarkan misinya, mereka juga tidak segan untuk menggunakan cara kekerasan, khususnya demi untuk menyingkirkan lawan-lawan politiknya dari kelompok nasionalis dan Nasserian. Mereka juga menjalin hubungan baik dengan para tokoh penting *al-Ikhwān al-Muslimūn* seperti al-Tilmisani dan Muhammad al-Gazali dengan memberikan kesempatan berceramah di dalam kampus sekaligus dimanfaatkan sebagai bentuk pengakuan para tokoh ini akan eksistensi mereka.³⁴

Dua institusi besar sangat berpengaruh dalam membentuk pola dan alur berfikir Yūsuf al-Qaraḏāwī yaitu Universitas al-Azhar, di mana ia belajar hingga meraih gelar Ph.D., dan organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn*, di mana ia adalah anggota resminya hingga pertengahan tahun 1960-an. Namun, di antara dua institusi tersebut terbukti bahwa pemikiran para tokoh *al-Ikhwān al-Muslimūn* lebih banyak berpengaruh daripada pendidikan formal yang dia jalannya di Universitas Al-Azhar.³⁵ Yūsuf al-Qaraḏāwī menampilkan dirinya sebagai seorang mujaddid Islam masa kini sekaligus sebagai penerus *mujaddid* sebelumnya, khususnya Muḥammad Rasyīd Riḏa yang ide-ide pemikirannya banyak mempengaruhi gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*.

³⁴ Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah...*, 75-76.

³⁵ Soage, "Shaykh Yūsuf al-Qaraḏāwī," 5; Krämer, "Drawing Boundaries," 186;

Yūsuf al-Qaraḍāwī termasuk generasi awal dari mahasiswa dan alumni Al-Azhar yang bergabung ke organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan aktif di dalamnya. Meskipun begitu, dia memiliki perbedaan dengan para ilmuwan lainnya yang juga bergabung di dua institusi tersebut. Sebagian besar sarjana al-Azhar yang bergabung dengan *al-Ikhwān al-Muslimūn* secara bertahap kehilangan jati diri identitas Azhari-nya. Misalnya, Muḥammad al-Gazālī, adalah sosok yang berusaha tetap dalam identitasnya sebagai sarjana Al-Azhar. Namun ketika terjadi konflik di Mesir pada tahun 1954 dan Al-Azhar memilih untuk tetap mendukung pemerintah, al-Gazālī berada dalam dilemma yang berat karena *al-Ikhwān al-Muslimūn* berada dalam posisi bentrok dengan pemerintahan al-Nasr. Pada akhirnya al-Gazālī dan beberapa sarjana al-Azhar harus dipecat dari *al-Ikhwān al-Muslimūn*.³⁶ Berbeda dengan lainnya, di sini Yūsuf al-Qaraḍāwī berhasil bertahan dan menyusun strategi untuk menyeimbangkan antara identitasnya sebagai Azhari dan keanggotannya di *al-Ikhwān al-Muslimūn*; sebuah strategi yang mengkombinasikan antara gerakan dakwah dan politik.

Penghormatan Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap al-Azhar dan para sarjana dan ulama'nya terbukti sangat besar sebagaimana diungkapkan dalam salah satu bukunya bahwa ulama' al-Azhar adalah pewaris para nabi yang membimbing seluruh umat manusia kepada jalan yang benar dan memberitakan kebenaran. Mereka adalah utusan penyeru

³⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Syaikh al-Gazālī Kamā 'Araftuhu: Riḥlah Niṣf Qarn*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000), 50.

kebaikan, kunci jalan lurus, dan pemberi pencerahan dari kegelapan.³⁷ Namun demikian, Yūsuf al-Qaraḍāwī tetap tidak segan untuk mengkritik lembaga ini terutama karena ketundukan pada rezim dan kurangnya mendorong kebebasan akademik. Dua hal kegelisahan yang memicu kritik ini semakin memuncak pada tahun 1961 ketika undang-undang Mesir menetapkan bahwa anggaran al-Azhar berada di bawah kendali negara.³⁸ Ketidakpuasan al-Qaraḍāwī terhadap ketetapan inilah yang selanjutnya mendorongnya untuk mendirikan *the International Union of Muslim Scholars* (IUMS) pada tahun 2004, sebuah lembaga yang berfungsi sebagai sumber alternatif otoritas bagi umat Islam.³⁹

Kritik ini berujung pada pengunduran dirinya dari Dewan Ulama Senior al-Azhar (*Hay'at Kibār al-'Ulamā'*) pada Desember 2013. Menurutnya, al-Azhar telah terlalu larut dalam mengikuti keutusan apapun dari setiap penguasa yang berdosa dan pembohong. Dengan kata lain, sejak saat itu independensi akademik para ulama' diberangus oleh penguasa sehingga terjadi pengkhianatan terhadap kejujuran dan kebebasan akademik yang pada gilirannya fatwa hasil

³⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Risālat al-Azhar Baina al-Ams wa al-Yaum wa al-Gad*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), 49.

³⁸ Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of alAzhar, Radical Islam, and the State (1952–94)," *International Journal of Middle East Studies*, (1999): 371–99;

³⁹ Website: al-Ittihād al-'Ālamī li-'Ulamā' al-Muslimīn, "Al-Ta'rif," Mawqi' al-Ittihād, n.d., at <http://www.iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=8150>.

ijtihad para ulama tidak lagi murni berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah melainkan sudah diintervensi oleh kepentingan politik.⁴⁰

Yūsuf al-Qaradāwī juga kritis terhadap kurikulum al-Azhar, guru-gurunya, dan metode pembelajarannya, yang semuanya telah dia alami secara langsung ketika belajar di sana. Dia menyatakan bahwa untuk memenuhi misinya al-Azhar harus membekali mahasiswanya dengan pemahaman yang mendalam tentang Islam dan dunia kontemporer. Dengan kata lain, harus ada kebijakan untuk melestarikan masa lalu umat Islam tanpa mengisolasi diri dari masa kini. Dia menyatakan lebih lanjut bahwa Ulama al-Azhar harus berbudi pekerti baik dan menjadi teladan tidak hanya dalam ilmu agama tetapi juga amal kebaikan lainnya. Sebagai bagian dari kebijakan ini, seorang ulama al-Azhar harus memiliki keberanian untuk mengatakan yang sebenarnya dan berpegang teguh untuk itu meskipun hal itu tidak sesuai dengan keinginan penguasa. Dia menyebutkan sebagai contoh yakni Imam Ahmad bin Hanbal, pendiri mazhab Hanbali yang dianiaya dalam peristiwa *mihnah* karena teguh berkeyakinan bahwa al-Qur'an tidak diciptakan, bertentangan dengan posisi Abbasiyah Khalifah al-Ma'mūn yang memerintah waktu itu.⁴¹

Kritik lain ditujukan terhadap proses pembelajaran yang dilaksanakan di al-Azhar yang dia nilai tidak memiliki semangat dakwah dan kering spiritualitas. Dia menyatakan bahwa pembelajaran

⁴⁰ Mawqī' Samāḥaṭ al-Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī, "Istiḳālat al-Qaradāwī min Hay'at Kibār al-'Ulamā' bil-Azhar," Dec. 2, 2013, at <https://www.al-Qaradāwī.net/node/4760>.

⁴¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Risālat al-Azhar*, 81–82.

al-Azhar di bidang teologi masih sering berfokus pada isu-isu usang yang berasal dari sejarah perbedaan pendapat antara berbagai mazhab Islam atau dari pengaruh Filsafat Yunani yang tidak relevan dengan dunia saat ini. Setiap zaman adalah dihadapkan dengan dilema logis yang berbeda dan harus memiliki metode sendiri menyikapinya. Oleh karena itu al-Azhar harus memperbarui kurikulum dalam pembelajaran teologi dan fokus pada bukti dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, bukannya tenggelam dalam perselisihan teologis yang misterius.⁴² Dalam konteks ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī merekomendasikan reformasi komprehensif terhadap studi fiqh di al-Azhar. Di sinilah selanjutnya dia menawarkan kurikulum pembelajaran dalam kerangka manhaj *wasatiyyah* sebagai materi pembelajaran para sarjana.⁴³

Yūsuf al-Qaraḍāwī pertama kali bertemu Hasan al-Banna⁴⁴ pada tahun 1938. Ketika itu Hasan al-Banna mengunjungi *al-Ikhwān al-Muslimūn* cabang Tanta untuk menyampaikan khutbah Tahun Baru. Dari kesan pertama inilah Yūsuf al-Qaraḍāwī terpicat oleh Hasan al-Banna yang dituangkan dalam bukunya:

⁴² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Risālat al-Azhar*, 99–104.

⁴³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Risālat al-Azhar*, 104–8.

⁴⁴ Hasan al-Banna adalah tokoh pendiri organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Dia mendirikan organisasi ini pada tahun 1928 di Propinsi Isma'iliyah Mesir. Organisasi ini pada mulanya merupakan gerakan dakwah, pendidikan dan sosial kemasyarakatan yang didirikan untuk mengantisipasi pengaruh imperialisme barat yang membawa paham sekulerisme seperti tercermin dari pemikiran Ali 'Abd al-Raziq dan Thaha Husein. Gerakan ini semakin besar dan berubah menjadi kekuatan politik yang sangat diperhitungkan di Mesir, sehingga Hasan al-Banna harus dihukum mati pada tanggal 13 Februari 1949 sebagai Hadiah Ulang Tahun Raja Faruq. Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Nahwa Wahdah Fikrah li al-'Amilina li al-Islam, Syumul al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991), 7.

“Sejak pertama saya belajar, saya terbiasa menghadiri khutbah tahun baru yang disampaikan setiap tahun oleh ustadz desa tentang hijrah Nabi. Mereka selalu sama menyampaikan tentang kisah laba-laba dan merpati dan lain sebagainya. Tetapi malam itu di dalam khutbah Hasan al-Banna saya mendengar sesuatu yang baru dan asli yang belum pernah saya dengar sebelumnya. Saya memahaminya, mencernanya, dan mempelajari hampir semuanya dengan hati karena sangat jelas, ringkas, dan fasih.”⁴⁵

Yūsuf al-Qaradāwī secara resmi bergabung dengan *al-Ikhwān al-Muslimūn* pada tahun 1941.⁴⁶ Menurutnya, bergabung dengan *al-Ikhwān al-Muslimūn* adalah titik balik yang signifikan dalam hidupnya, yakni dalam hal memperluas wawasan dan meningkatkan pemahamannya tentang Islam sebagai sebuah sistem yang komprehensif. Hal ini dikarenakan Hasan al-Banna memperjuangkan prinsip Islam yang mencakup semua yang meliputi agama dan dunia; dakwah dan negara; keyakinan dan hukum; ibadah dan kepemimpinan, serta al-Qur'an dan pedang sebagaimana tergambar dalam dua elemen utama dalam lambang *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Yūsuf al-Qaradāwī menambahkan bahwa sebagai hasil dari aktivitasnya di *al-Ikhwān al-Muslimūn*, ia juga mengembangkan minat pada kepentingan ummat Islam secara makro, misalnya perjuangan untuk membebaskan tanah Islam dari kekuasaan asing dan menggantikan ide-ide dan hukum-hukum buatan manusia yang diimpor dengan hukum-hukum Islam.

⁴⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 149–150.

⁴⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 242.

Bergabungnya Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan *al-Ikhwān al-Muslimūn* juga berkontribusi terhadap pemahaman konsep tasawufnya. Hal ini disebabkan Hasan al-Banna awalnya adalah anggota tarekat Sufi, yang selanjutnya menyebarkan pemahaman dan praktik tasawufnya dalam beberapa metode pengajaran dan bimbingan di *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Hasan al-Banna menggambarkan dakwah *al-Ikhwān al-Muslimūn* sebagai Salafi dan sekaligus Sufistik; Salafi karena *al-Ikhwān al-Muslimūn* bercita-cita untuk mengembalikan Islam ke sumbernya yang murni, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah, dan Sufistik karena organisasi ini mengakui bahwa dasar kebaikan adalah kemurnian hati dan jiwa, ketekunan dalam beribadah, cinta karena Allah, dan kerja sama dalam kebenaran.⁴⁷

Aktivitas Yūsuf al-Qaraḍāwī di *al-Ikhwān al-Muslimūn* juga membuatnya menjadi akrab dengan Muhammad al-Gazālī yang pada nantinya sangat mempengaruhi pola berpikir dan hidupnya. Namun demikian, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga terbukti tetap kritis terhadap metode pelatihan yang dikembangkan oleh *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang memberikan terlalu banyak penekanan pada sisi praktis dalam mendidik anggotanya, mengembangkan bakat mereka, dan membentuk identitas ideologis dan budaya mereka. Menurunnya *al-Ikhwān al-Muslimūn* bisa mengembangkan pola pelatihannya dengan tambahan skill menulis dalam rangka menciptakan alternatif selain

⁴⁷ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 130.

dakwah lisan seperti yang telah dia lakukan, dan oleh karena itu merekomendasikan juga untuk penguasaan bahasa Inggris.⁴⁸

Pada tahun 1948, *al-Ikhwān al-Muslimūn* ditetapkan menjadi organisasi terlarang di Mesir dan banyak anggotanya yang dipenjarakan, termasuk di antaranya Yūsuf al-Qaradāwī.⁴⁹ Dia masih di penjara ketika Hasan al-Banna dibunuh pada 13 Februari 1949 sebagai pembalasan atas pembunuhan perdana menteri Mesir Mahmud Fahmi Basya al-Nuqrasy, yang telah ditembak pada bulan Desember 1948 oleh seorang anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* bernama Abd al-Majid Ahmad Hasan. Yūsuf al-Qaradāwī dibebaskan dari penjara setelah jatuhnya pemerintahan Ibrahim ‘Abd al-Had pada musim panas 1949. Setelah bebas, Yūsuf al-Qaradāwī mulai belajar di Fakultas Teologi (*Kulliyat Uṣūl al-Dīn*) di Universitas Al Azhar. Saat kuliah inilah al-Qaradāwī, selain mempelajari buku-buku yang diwajibkan sesuai silabus mata kuliah, juga mempelajari buku-buku lain, khususnya karya-karya Ibnu Taimiyah dan muridnya Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, yang pada nantinya memberikan kontribusi besar terhadap konsolidasi ide-idenya. Selama studinya, ia tidak hanya menghadiri kuliah al-Azhar tetapi juga mengikuti kajian yang diberikan oleh ulama’ *al-Ikhwān al-Muslimūn*, di antaranya Muhammad al-Gaāāi, Sayyid Sabiq, dan Syekh al-Bahi al-Khuli,

⁴⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 313–319.

⁴⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 1, 360–396.

salah seorang pendiri *al-Ikhwān al-Muslimūn* sekaligus anggota Majelis Pembina Gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*.⁵⁰

Pada tahun 1954, menyusul bentrokan antara *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan rezim al-Nasir, terjadi gelombang penangkapan lagi terhadap aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Periode ini, tepatnya antara akhir tahun 1940-an hingga pertengahan 1960-an, di kalangan internal *al-Ikhwān al-Muslimūn* dikenal sebagai periode *miḥnah*. Yūsuf al-Qaraḍāwī ditangkap pada bulan Januari tetapi dibebaskan hanya enam minggu kemudian, yakni setelah diadakan penandatanganan perjanjian antara rezim penguasa dengan *al-Ikhwān al-Muslimūn*.⁵¹ Pada akhir tahun itu juga, menyusul upaya pembunuhan terhadap Gamal ‘Abd al-Nasir di Alexandria pada 26 Oktober 1954, Yūsuf al-Qaraḍāwī ditangkap lagi dan kali ini dia dipenjara hingga Juni 1956. Yūsuf al-Qaraḍāwī memanfaatkan waktu di penjara ini untuk menjadi guru bagi anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* lainnya yang juga dipenjara, terutama untuk memperdalam dua puluh prinsip dari ajaran Hasan al-Banna. Di kemudian hari Yūsuf al-Qaraḍāwī menulis komentar tentang beberapa prinsip-prinsip dasar ini, yang selanjutnya akan menjadi bagian penting dari prinsip *wasatīyyah*.

Setelah dibebaskan dari penjara kali ini, tepatnya pada tahun 1957, Yūsuf al-Qaraḍāwī memutuskan untuk melanjutkan studinya

⁵⁰ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasatī Salafism*, 132.

⁵¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Miḥnah fī Wāqi‘ al-Ḥarakah al-Islāmīyyah al-Mu‘āṣirah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009); Lihat juga Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasatī Salafism*, 132.

yang lebih tinggi di Departemen Al-Qur'an dan Ilmu Sunnah di Fakultas Usuluddin Universitas al-Azhar. Pada tahun 1960 dia mengajukan proposal penelitian tentang zakat dalam Islam dan dampaknya terhadap masalah sosial. Pada tahun 1973 ia meraih gelar PhD-nya, namun sebelumnya, pada akhir tahun 1970, ia telah berhasil menerbitkan buku berjudul *Fiqh al-Zakāt* yang terdiri dari dua jilid kajian komprehensif tentang ekonomi Islam. Karena keluasan ilmunya di bidang ekonomi dan perbankan inilah, Yūsuf al-Qaraḍāwī diangkat sebagai penasihat Bank Islam Dunia yang pertama yang didirikan di Dubai pada tahun 1975.

2. Dari Aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* ke *Wasatīyah*

Setelah ujian berat secara bertubi-tubi Yūsuf al-Qaraḍāwī meminta dibebaskan dari tugas resminya di dalam *al-Ikhwān al-Muslimūn* agar dapat mencurahkan waktunya untuk melayani seluruh umat Muslim dari semua mazhab di berbagai pelosok negara. Sejak itu, dia berulang kali menekankan bahwa dia tetap setia kepada *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan dakwahnya dan tidak akan pernah berhenti menyebarkanluaskan ajaran *al-Ikhwān* dan rela mati untuknya Dalam sebuah pernyataan disebutkan: “Saya adalah seorang putra, saudara laki-laki dan bapak dari gerakan dakwah *al-Ikhwān al-Muslimūn*, itu adalah bagian dari saya, dan saya adalah bagian darinya”.⁵² Yūsuf al-Qaraḍāwī menyadari bahwa karena dia tetap setia kepada *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan dakwahnya bahkan setelah mundur dari gerakan, maka banyak anggotanya tetap mempertimbangkannya sebagai mufti

⁵² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 4, 43.

utama mereka sekaligus diposisikan sebagai perumus dasar-dasar *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan ideologinya.

Kesediaan Yūsuf al-Qaraḍāwī tetap menjadi tokoh dan rujukan otoritatif untuk *al-Ikhwān al-Muslimūn* ini menjadi fakta sejarah yang tidak terbantahkan meskipun dia beberapa kali menolak permintaan untuk menjadi pembimbing tertinggi (*al-mursyid al-'āmm*). Pertama, pada tahun 1973, Yūsuf al-Qaraḍāwī pernah ditawari setelah kematian Hasan al-Hudaybi, seorang pembimbing tertinggi kedua yang telah menempati posisi ini sejak tahun 1951 sampai 1973;⁵³ Kedua, setelah pengangkatan 'Umar al-Tilmisāni (w. 1986), yang bertugas menjadi pembimbing tertinggi dari tahun 1973 hingga 1986 tetapi bersikeras supaya identitasnya tetap dirahasiakan; Ketiga, ketika al-Tilmisāni sakit; dan terakhir setelah pengangkatan Ma'mūn al-Hudaybi (w. 2004), yang menjadi pembimbing tertinggi dari tahun 2002 sampai 2004.⁵⁴ Dia menolak semua tawaran tersebut dengan alasan lebih memilih untuk menjadi pembimbing bagi ummat Islam secara keseluruhan.⁵⁵

Pada era kepemimpinan 'Umar al-Tilmisāni sebagai pembimbing, presiden Anwar Sadat memerintahkan supaya *al-Ikhwān al-Muslimūn* memperbarui publikasi jurnalnya, *Al-Dakwah*, di mana al-Tilmisani sebagai pimpinan redaksinya. Selanjutnya, dia meminta

⁵³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 3, 293–302.

⁵⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 4, 343–344.

⁵⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 4, 42–44;

Lihat juga Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 135.

bantuan kepada Yūsuf al-Qaraḍāwī untuk menulis untuk mengerjakannya dan disanggpi sekaligus Yūsuf al-Qaraḍāwī menyumbangkan artikel tentang isu-isu seperti jihad dan dasar-dasar ajaran Hasan al-Bannā.⁵⁶ Fakta ini juga memberikan bukti lebih lanjut tentang kedudukan penting Yūsuf al-Qaraḍāwī yang masih diakui dalam organisasi meskipun sudah secara resmi menyatakan tidak aktif.

Dalam otobiografinya, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menceritakan bahwa pada tahun 1976 ketika dia menghadiri konferensi internasional pertama tentang ekonomi Muslim di Mekah, tiga tokoh senior *al-Ikhwān al-Muslimūn* mendekatinya dan memohon kepadanya untuk bersedia menjadi pembimbing tertinggi organisasi menggantikan al-Tilmisāni, yang saat itu sedang sakit. Di balik catatan sejarah ini sesungguhnya juga menjelaskan bahwa apa yang dibutuhkan *al-Ikhwān al-Muslimūn* pada masa itu adalah seorang pemimpin sekaliber Yūsuf al-Qaraḍāwī yang muda, pintar, relijius, menguasai ilmu hukum dan syariat, memahami semangat zaman, dan setia untuk menyebarkan ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn*.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menolak tawaran itu dengan alasan bahwa memang benar Allah telah memberi anugerah kepadanya berupa pengetahuan agama tetapi tidak memiliki kemampuan ketajaman politik. Dia menuliskan alasan ini dalam sebuah surat kepada Mahmūd Abū al-Sa‘ūd (w. 1993), salah seorang tokoh *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang telah memberinya tawaran. Dalam surat itu, dia menjelaskan bahwa dakwah *al-Ikhwān al-Muslimūn* adalah religius dalam karakter

⁵⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 4, 342;

dan tujuannya tetapi diwujudkan dengan cara politik, oleh karena itu, diperlukan seorang pemimpin dengan pengetahuan yang mendalam tidak hanya tentang Islam tetapi juga politik, dan tetapi dia menyatakan diri tidak memiliki pengetahuan tentang politik tersebut. Alasan kedua, sebagaimana slogan dakwah *al-Ikhwān al-Muslimūn* adalah *Allāh gāyatunā* (Allah adalah tujuan kita), maka menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī gerakan ini membutuhkan seorang pemimpin yang melampaui spiritualitas dan kesalehan, yang kemurnian hatinya sedemikian rupa menerangi sekelilingnya; kualitas ini yang Yūsuf al-Qaraḍāwī mengaku tidak memilikinya.⁵⁷

Dari surat ini dapat dipahami bahwa alasan penolakan Yūsuf al-Qaraḍāwī lebih bersifat basa-basi dan menunjukkan bukan alasan yang sesungguhnya. Alasan pertama bahwa dia tidak cukup akrab dengan urusan politik terlihat seperti alasan yang mengada-ada karena pada kenyataannya Yūsuf al-Qaraḍāwī telah banyak menulis buku tentang fiqh politik (*al-fiqh al-siyāsī*) sekaligus pada tingkat praktis juga telah mengeluarkan banyak fatwa di bidang ini. Argumen kedua bahwa dia belum mencapai tingkat spiritualitas yang ideal sebagai seorang *mursyid 'ām* juga harus dibaca sebagai ungkapan kerendahan hati belaka. Di dalam alasan kedua ini juga terlihat dilemma yang dirasakan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī; di satu sisi dia ingin menunjukkan sikap rendah hatinya sekaligus supaya terhindar dari tanggung jawab, tetapi di sisi lain dia sangat percaya diri bahwa kualitas spiritualnya

⁵⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 3, 380–384.

sudah mencapai tingkat yang tinggi dan meyakini bahwa dirinya lebih baik dari orang lain.⁵⁸

Alasan lain yang juga disampaikan secara eksplisit oleh Yūsuf al-Qaradāwī adalah keinginannya untuk bisa bermanfaat bagi umat Islam seluruhnya. Dari pernyataan ini dapat difahami adanya kesadaran dalam dirinya bahwa ide dan pemikiran wasatiyyah-nya tidak akan mungkin tersosialisasi dan diterima dengan baik oleh ummat Islam dalam skala luas kalau dia masih lekat dengan identitas sebagai aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn*, apalagi sebagai pembimbingnya. Dia menyadari sepenuhnya bahwa tujuan ini akan bisa dicapai hanya jika dia bertindak sebagai seorang ‘mursyid’ untuk semua kelompok Muslim, bukan hanya untuk organisasi tertentu. Melalui manhaj wasatiyyah dia bertujuan untuk mewujudkan apa yang dilihatnya sebagai potensi besar ummat Islam sekaligus untuk membebaskan mereka dari rasa rendah diri di hadapan budaya Barat.

Yūsuf al-Qaradāwī menyadari bahwa globalisasi sudah menjalari seluruh penjuru dunia dan telah mengubahnya menjadi ‘global village’. Oleh karena itu dia juga berupaya memanfaatkan teknologi komunikasi dan media massa sebagai sarana penting untuk menyebarkan pesan wasatiyyah di kalangan umat Islam dan untuk memperjuangkannya sebagai jawaban Muslim ke arah barat.

Sebagaimana telah dijelaskan dalam riwayat hidupnya, bahwa seluruh program dan agenda besarnya terkait diseminasi manhaj wasatiyyah tersebut dimulai secara intensif sejak Yūsuf al-Qaradāwī

⁵⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 3, 382–383

berpindah ke Qatar. Salah satu media komunikasi yang terbukti sangat efektif untuk tujuan ini adalah stasiun televisi Qatar, khususnya al-Jazeera dari mana dia bisa menyebarkan interpretasi konservatifnya tentang Islam. Keputusannya untuk meninggalkan Mesir dan penerimaan oleh Qatar juga dapat dimaknai sebagai sebuah hubungan resiprokal yang saling memanfaatkan. Pihak keluarga kerajaan al-Sānī membutuhkan reputasi Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai ulama' kelas dunia dalam percaturan ilmiah dan politik internasional, dan, sebaliknya, Yūsuf al-Qaraḍāwī mendapat manfaat diterima sebagai warga negara di Qatar. Hubungan saling menguntungkan yang disadari oleh masing-masing ini memosisikan Yūsuf al-Qaraḍāwī tidak pernah mengkritik Qatar secara langsung.

Qatar di bawah Emir Hamad b. Khalīfah al-Sānī menyatakan bergabungnya Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai aset nasional dan memandangnya sebagai salah satu dari kendaraan kekuasaan dalam rangka mendapatkan pengaruh di dunia Arab. Ikatan yang kuat antara Yūsuf al-Qaraḍāwī dan keluarga kerajaan Qatar, juga menggarisbawahi peran pentingnya yang dimanifestasikan, misalnya, dalam karyanya di bidang pendidikan, perwakilannya dari Qatar di konferensi internasional, dan penampilannya di program televisi yang berpengaruh. Selama empat puluh tahun tinggal di Qatar, dia menegaskan kembali bahwa dia selalu merasa benar-benar bebas untuk mengungkapkan pikirannya di sana. Dia menceritakan juga bahwa duta besar asing kadang-kadang mengeluh kepada mantan emir Qatar, Hamad ibn Khalīfah al-Sānī tentang beberapa khutbah atau

fatwanya, tetapi emir selalu menjawab bahwa dia tidak campur tangan dalam urusan ulama'.⁵⁹

Fluktuasi hubungan antara Yūsuf al-Qaraḍāwī dan penguasa Qatar tetaplah ada, apalagi pandangan Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang Islam tidak selalu sehaluan dan disetujui oleh elit penguasa Qatar sekaligus juga tidak sejalan dengan kepentingan Amerika Serikat sebagai penjaga utama keamanan Qatar. Meskipun demikian, fakta bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī tetap tinggal dan bekerja di Qatar hingga meninggal dunia 26 September 2022 dan dimakamkan di Qatar menunjukkan bahwa rumor tentang perpecahan apalagi pencabutan kewarganegaraannya tampak tidak berdasar.

Proses transformasi pemikiran dari corak *Zāhiriyyah* kepada *wasāṭiyyah* benar-benar dilakukan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan target pertama adalah para generasi menengah aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn*, yakni mereka yang muda dari para pendiri organisasi tetapi bukan anggota baru. Mereka ini adalah para aktivis mahasiswa Islam yang bergabung dengan *al-Ikhwān al-Muslimūn* pada 1970-an dan awal 1980-an dan membawa dinamika baru terhadap *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Seiring berjalannya waktu dan intensitas mereka berdialog dengan tokoh-tokoh di luar gerakan, banyak prinsip dan nilai mereka mulai berubah. Perubahan ini menimbulkan ketegangan dan akhirnya

⁵⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Liqā'āt wa Muḥāwarāt ḥaula Qaḍāyā al-Islām wa al-'Aṣr*, Juz 2, 138.

keretakan antara aktivis generasi kedua dan kepemimpinan veteran *al-Ikhwān al-Muslimūn*.⁶⁰

Saat ide-ide perubahan mereka mulai mengkristal, para anggotanya mulai menyerukan untuk melakukan reformasi, yang karena dorongan ini, menyebabkan diskusi dan pergerakan internal di tubuh *al-Ikhwān al-Muslimūn* menjadi sangat intens. Salah satu yang diperdebatkan adalah terkait nilai-nilai kebebasan, pluralisme, dan hak asasi manusia serta kesesuaiannya dengan syariah. Kaum muda reformis mengklaim bahwa nilai-nilai ini dapat ditemukan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dan dalam contoh yang diberikan oleh Nabi. Mereka mengingatkan kembali tentang risalah Hasan al-Banna yang menekankan kedekatan sistem parlementer Barat dengan idealisme Islam. Mereka juga mengkritisi pemikiran *al-Ikhwān al-Muslimūn* tradisional yang mengklaim klaim bahwa peran perempuan dalam masyarakat harus dibatasi pada rumah dan posisinya sebagai istri dan ibu sebagai pemikiran yang terbelakang dan bertentangan dengan semangat egaliter Islam dan dengan perlakuan Nabi sendiri terhadap perempuan.⁶¹

Gerakan reformasi pemikiran ini mendapat dukungan dari para tokoh penting *al-Ikhwān al-Muslimūn*, di antaranya Muhammad al-Gazālī, Muhammad Salim al-'Awwā, Tāriq al-Bishrī, Muhammad 'Imārah, Fahmi Huwaydi, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī sendiri. Mereka

⁶⁰ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 142.

⁶¹ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 143.

inilah yang menyuplai gagasan dan argumen-argumen penting yang mendukung pluralisme, demokrasi, dan hak-hak sipil perempuan dan non-Muslim. Mereka menemukan dalil untuk ide-ide mereka dalam teks-teks klasik dan sejarah Islam yang selanjutnya diberikan legitimasi yuridis.⁶²

Khusus untuk pengaruh pemikiran wasatiyyah Yūsuf al-Qaradāwī sudah terlihat jelas di kalangan anggota generasi menengah *al-Ikhwān al-Muslimūn* sejak pertengahan 1980-an, ketika mereka mulai menyatakan komitmen demokrasi Islam sebagai bentuk pemerintahan. Di antara tokoh utamanya adalah 'Abd al-Mun'im Abū al-Futūh, yang mencalonkan diri sebagai presiden di Mesir pada 2012, dan 'Isām al-'Aryan, yang kemudian menjadi wakil ketua Partai Kebebasan dan Keadilan *al-Ikhwān al-Muslimūn* Mesir. Para tokoh ini menekankan bahwa mereka tidak bercita-cita untuk mendirikan negara agama di Mesir melainkan ingin membentuk negara sipil yang sumber otoritasnya Islam. Mereka membayangkan sebuah negara di mana semua warga negara menikmati hak dan kewajiban yang sama berdasarkan kewarganegaraan Mesir mereka (*muwaṭānah*), sebuah prinsip yang Yūsuf al-Qaradāwī klaim berasal dari sumber-sumber Islam.⁶³ Dengan prinsip ini, warga negara non-Muslim, seperti Koptik Mesir berhak atas setiap hak sipil berdasarkan kewarganegaraan Mesir mereka, kecuali hak untuk menjabat sebagai kepala negara. Pada poin

⁶² Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 144.

⁶³ Yusuf al-Qaradāwī, *Al-Waṭān wa al-Muwāṭānah*, 42–59.

inilah pengaruh pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī semakin terlihat jelas sebagaimana termuat dalam salah satu fatwanya.⁶⁴

Tabel 2.1 Milestone Pengunduran Diri Yūsuf al-Qaraḍāwī dari *al-Ikhwān al-Muslimūn*

Tahun	Peristiwa	Elaborasi Pergumulan
1941	Bergabung menjadi anggota <i>al-Ikhwān al-Muslimūn</i>	Tiga tahun setelah pertemuan pertamanya dengan Hasan al-Banna di Tanta, Yūsuf al-Qaraḍāwī memutuskan untuk bergabung pada saat duduk di kelas berusia 15 tahun.
1960	Mengundurkan diri dari <i>al-Ikhwān al-Muslimūn</i>	Satu-satunya alasan yang dikemukakan dalam otobiografinya adalah bahwa dia menginginkan untuk menjadi ulama' rujukan bagi seluruh umat Islam dunia.
1961	Berpindah ke Qatar	Keputusan berpindah ini didasari oleh pertimbangan: 1) Adanya permohonan pihak Qatar; 2) Hubungan resiprokal dengan penguasa Qatar; 3) Iklim kebebasan berekspresi dan perlindungan hak-hak intelektual yang lebih baik daripada Mesir; 4) Keterbukaan media telekomunikasi
1973, 1976, 2002	Tiga kali ditawarkan untuk menjadi <i>Musyrif 'Am al-Ikhwān al-Muslimūn</i>	Dua alasan yang dikemukakan dalam otobiografinya yaitu: 1) Yūsuf al-Qaraḍāwī beralasan tidak memahami urusan politik organisasi; dan 2) Yūsuf al-Qaraḍāwī menyadari belum mencapai standar spiritualitas tertinggi sebagai syarat menjadi <i>musyrif 'am</i> .

⁶⁴ Lihat Yusuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu'āsirah*, Juz 4, 831–833.

1990	Reformasi nilai generasi kedua <i>al-Ikhwān al-Muslimūn</i>	Upaya reformasi organisasi melalui internalisasi nilai-nilai <i>wasatiyyah</i> kepada generasi kedua <i>al-Ikhwān al-Muslimūn</i> ini ditujukan juga untuk merubah mindset perjuangan dari gerakan parlemen jalanan menuju pembentukan partai <i>Hizb al-Wasat</i> .
------	---	--

C. Karya-Karya Yūsuf al-Qaraḍāwī

Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah penulis yang sangat produktif. Telah banyak karya ilmiah yang dihasilkannya baik berupa buku, artikel maupun ceramah serta tulisan di media sosial yang tersebar via twitter, facebook, dan kanal You tube. Dalam sebuah pernyataan pembelaan diri terhadap orang-orang yang menuduhnya sebagai dalang terorisme, dia menyebutkan sebanyak lebih dari 130 buku telah dia susun di mana beberapa di antaranya telah diterbitkan dalam beberapa bahasa dunia dan beberapa di antaranya telah dicetak dalam puluhan edisi.⁶⁵ Jauh sebelum era virtual dan media online (*Information Technology Era*), Yūsuf al-Qaraḍāwī telah meniti dan menemukan popularitasnya melalui berbagai forum internasional, di antaranya: 1) Mukhtamar Internasional Pertama Tentang Ekonomi Islam di Universitas Malik Abdul Aziz di Makkah; 2) Mukhtamar Internasional Pertama Tentang Orientasi dan Pembekalan Para Dai di Universitas Islam Madinah; 3) Mukhtamar Internasional Pertama Tentang Fikih Islam di Universitas Islam Muhammad bin Sa'ud Riyadh; 4) Pertemuan para ulama di Lucknow India serta Mukhtamar Islam dan Orientalis yang diorganisir

⁶⁵ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasatī Salafism*, 232-233.

oleh Nadwah Ulama India bekerja sama dengan Dar al-Musannitin di kota Azamgarh, di mana dia terpilih sebagai Ketua; 5) Mukhtamar Sirah Nabi dan Sunnah di Qatar, di mana dia terpilih sebagai Wakil Ketua.⁶⁶

Beberapa kegiatan ilmiah internasional yang diselenggarakan di berbagai universitas juga telah dia hadiri seperti di International Islamic University Islamabad Pakistan, University of Punjab di Lahore, Universitas Melayu, International Islamic University di Malaysia, Darul Ulum dan Akademi Tinggi Pemikiran Islam di Nadwah Ulama Lacknow India, Universitas Ahmad Balalu di Nigeria, Universitas Ibnu Khaldun di Indonesia, Universitas Mindano di Filipina, serta Akademi Raja Faishal di Filipina, Universitas Islam di kota Harawi juga di Filipina, dan di beberapa universitas di Tokyo, Jepang dan Korea Selatan.⁶⁷

Di antara karya-karya Yūsuf al-Qaradāwī dalam bentuk buku di bidang Fiqih dan Ushul Fiqih adalah:

1. *Fiqh al-zakāh: Dirāsah Muqāranah li-Aḥkāmihā wa-Falsafatihā fi Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994);
2. *Al-Ijtihād al-Mu'āṣir Baina al-Inḍibāṭ wa al-Infirāt* (Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994);
3. *Al-Fatwā Baina al-Inḍibāṭ wa al-Tasayyub*, (Kairo: Dār al-Sahwah, 1994);
4. *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islām: Makānatiḥā, Ma'ālimihā, Tabī'atihā, Mawāqifiḥā min al-Dīmuqrāṭiyyah wa al-Ta'addudiyyah wa al-Mar'ah wa_Gair al-Muslimīn*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 1997);

⁶⁶ Iṣām Talimah, *Manhaj Fikih Yūsuf al-Qaradhawi*, 13-14.

⁶⁷ Iṣām Talimah, *Manhaj Fikih Yūsuf al-Qaradhawi*, 14.

5. *Min Hadyi al-Islām Fatāwā al-Mu‘āṣirah*. vol 3 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 2001);
6. *Madkhal li Dirāsāt al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001);
7. *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Ḍau’ Nuṣūṣ al-Syarī‘ah wa-Maqāṣidihā*, (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 2001);
8. *Jarīmah al-Riddah wa-‘Uqūbāt al-Murtadd fī Ḍau’ al-Qur‘ān wa al-Sunnah*, (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 2001).
9. *Fiqh al-Ginā’ wa al-Mūsīqā fī Ḍau’ al-Qur‘ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001);
10. *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah: Ḥayāt al-Muslimīn Waṣṭa al-Mujtama‘āt al-Ukhra*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001);
11. *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī‘ah: Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006);
12. *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2007); *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma‘ālim wa Manārāt*, (Kuwait: al-Markaz al-‘Ālamī li al-Wasaṭiyyah, 2009);
13. *Fiqh al-Jihad: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihī wa Falsafatihī fī Ḍau’ al-Qur‘ān wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009);
14. “*Al-Wasaṭiyyah wa al-I‘tidāl*”, dalam *Mu‘tamar Wasaṭiyyah: Mukhtārāt min Fikr al-Wasaṭiyyah* (2010);
15. *Fatāwā min Ajli Filastīn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010);
16. *Kalimāt fī al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma‘ālimihā*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2011);
17. *Fiqh al-Ussrah wa-Qaḍāyā al-Mar‘ah*, (Istanbul: Al-Dar al-Syamiyyah, 2017);

Adapun karya-karya Yūsuf al-Qaraḍāwī di bidang dakwah gerakan kebangkitan Islam di antaranya:

1. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juhūd wa al-Taṭarruf*, (Kairo: Dār al-Wafā’, 1992);
2. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-waṭan al-‘Arabī wa al-Islāmī*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997);

3. *Mustaqbal al-Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998);
4. *Al-Ikhwān al-Muslimūn: Sab'ūn 'Āman fī al-Da'wah wa al-Tarbiyah wa al-Jihād bi Munāsabat Murūr Sab'in 'Āman 'alā Ta'sīs Jamā'at al-Ikhwān al-Muslimīn wa-Khamsīn 'Āman 'alā Istisyhād Mu'assis al-Jamā'ah Hasan al-Bannā*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999);
5. *Mawqif al-Islām al-'Aqdī min Kufr al-Yahūd wa al-Naṣārā*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999);
6. *Kaiḑa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'azīm?*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000);
7. *Šaqāfatunā Baina al-Infītāḥ wa al-Ingilāq*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000);
8. *Al-Šaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Jumūd wa al-Taṭarruf* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001);
9. *Kaiḑa Nata'āmal ma'a al-Turās wa al-Tamažhub wa al-Ikhtilāf?*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001);
10. *Al-Šaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Ikhtilāf al-Masyrū' wal-Taḑarruq al-Mažmūm*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001);
11. *Syumūl al-Islām fī ḑau' Syarḥ Mufaṣṣal li al-Uṣūl al-'Isyrīn li al-Imām Ḥasan al-Bannā*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003);
12. *Kaiḑa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah?*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2004);
13. *Markaz al-Mar'ah fī al-Ḥayāt al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005);
14. *Al-Dīn wa al-Siyāsah: Ta'šīl wa-Radd Syubuhāt*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2007);
15. *Al-Miḥnah fī Wāqi' al-Ḥarakah al-Islāmīyyah al-Mu'āširah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009);

Di antara karya-karyanya di bidang autobiografi dan biografi tokoh adalah:

1. *Al-Imām Al-Gazāli baina Mādihīhi wa Nāqidīhi*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994);
2. *Al-Syaikh al-Ghazāli Kamā 'Araḑtuḥu: Riḥlah Niṣḑu Qarn*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1999);

3. *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002);
4. *Al-Waṭan wa al-Muwāṭanah fī Ḍau' al-Uṣūl al-'Aqdiyyah wa al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, (Kairo: Dar al-Syurūq, 2010).

Karya-karya Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam bentuk artikel juga tersebar dalam jurnal ilmiah, di antaranya adalah *Majallah*:

1. *Ḥaḍārah al-Islām*, 10 buah, tahun 1968-1970;
2. *Al-Muslim al-Mu'āṣir*, 11 buah, tahun 1975-1988;
3. *Al-Ummah*, 13 buah, tahun 1980-1985;
4. *Al-Iqtiṣād al-Islāmī*, 3 buah, tahun 1982-1986;
5. *Majma' al-Fiḥ al-Islāmī*, 4 buah, tahun 1986-1988;
6. *Ḥauliyah Kulliyah al-Syarī'ah wa al-Qanūn*, 4 buah, 1987-1994;
7. *Markaz Buḥūṣ al-Sunnah wa al-Sīrah*, 15 buah, tahun 1984-2001;
8. *Al-Islāmiyyah al-Ma'rifah*, 3 buah, tahun 1996-1997;
9. *Risālāt al-Taqrīb*, 4 buah, tahun 1997-2003;
10. *Dirāsāt al-Quds al-Islāmī*, 1 buah, tahun 1998;
11. *Al-Manār al-Jadīd*. 1 buah, tahun 1998;
12. *Al-Adab al-Islāmī*, 2 buah, tahun 2000-2002;
13. *Dirāsāt Iqtiṣādiyyah Islāmiyyah*, 1 buah, tahun 2001,
14. *Majallah al-'Ilmiyyah li al-Majlis al-Aurūbī li al-Iftā' wa al-Buḥūṣ*, 4 buah, tahun 2002-2005;
15. *Ra'yun*, 1 buah, tahun 2003;
16. *Syu'ūn al-Zakāt*, 1 buah, tahun 2006;
17. *Al-Dūḥah*, 1 buah, tahun 2009.⁶⁸

Karya-karya Yūsuf al-Qaraḍāwī yang berupa artikel jurnal online, antara lain:

1. "Bayān al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī bi Sya'n Tafjīrāt Amrīkā," dalam *Syabakat Misykāt al-Islāmiyyah*,

⁶⁸ Data selengkapnya tentang semua artikel Yūsuf al-Qaraḍāwī yang telah diterbitkan dan karya-karyanya yang lain dapat dilihat di Muhammad Ibn al-Mukhtar al-Syinqiti (editor), *Dalīl al-Bāḥiṣīm ilā Kitābāt al-'Allāmah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī wa al-Kitābāt 'Anhu* (Doha: Markaz al-Qaraḍāwī li al-Waṣaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd, 2010).

- <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=6554#gsc.tab=0>, (12 September 2001);
2. “Al-Qaradāwī Yanfī al-Iftā’ bi Qatl al-Madaniyyīn fī al-‘Irāq” dalam <https://www.al-Qaradāwī.net/node/4441>, (9 November 2004);
 3. “Al-Wasatiyyah wa Daur al-I’lām fī Ibrāzihā” dalam Mauqī‘ Samāḥat al-Syaikh Yūsuf al-Qaradāwī, [https://www.alqaradawi.net/new/304-2014-01-26-18 . . . /4783](https://www.alqaradawi.net/new/304-2014-01-26-18.../4783), (15 Oktober 2006);
 4. “Nass Bayān al-Qaradāwī ḥawua Mawqifihī min al-Syī‘ah,” dalam <https://archive.islamonline.net/?p=9502>, (September 2008);
 5. “Al-Qaradāwī: Qatlā al-sirā’ al-dākhiḷī al-Filasṭīnī laisū Sawā’,” dalam <https://www.al-Qaradāwī.net/node/4297>, (18 Februari 2007);
 6. “Al-Islām wa al-Dīmuqrāṭiyyah,” dalam https://www.al_qaradawi.net/node/3775, (19 April 2017).

D. Kritik terhadap Pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī

Sejak kemunculan karyanya yang berjudul *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, Yūsuf al-Qaradāwī langsung menerima kritik khususnya dari beberapa ulama’ yang sudah merasa nyaman dengan prinsip yang kaku dan ketat dalam berhukum yang selama ini mereka fatwakan dan praktikkan. Salah seorang di antaranya adalah Syekh Salih al-Fawzan yang juga menuliskan sebuah buku khusus untuk berjudul *Al-I’lām bi Naqd Kitāb al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*.⁶⁹ Beberapa ulama’ bahkan menyindir bahwa kitab *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām* itu seharusnya diberi judul *al-Ḥalāl wa al-Ḥalāl fī al-Islām* karena perbuatan yang dibolehkan lebih banyak daripada yang dilarang. Yūsuf al-Qaradāwī menanggapi kritik ini dengan

⁶⁹ Salih al-Fauzan, *Al-I’lām bi-Naqd Kitāb al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (Riyadh: Maktabat al-Ma’ārif li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2003).

menasihati mereka untuk menulis buku mereka sendiri dan memberinya judul *al-Harām wa al-Ḥarām fi al-Islām*.⁷⁰

Kritik terhadap pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī juga disampaikan oleh Nasr Hamid Abu Zayd dalam kitabnya *Naqd al-Khiṭab al-Dīnī*. Menurutnya, dalam wacana keagamaan tidak ada perbedaan yang signifikan antara manhaj moderat (*mu'tadilūn*) dan ekstremis (*mutaṭarrifūn*). Keduanya mungkin tidak setuju pada batas-batas pelaksanaan prinsip beragama tetapi bukan pada keberadaan prinsip itu sendiri. Perbedaan keduanya ada pada ukuran derajat pelaksanaan hukum, bukan pada jenis hukum itu sendiri. Hal ini terjadi baik pada pemikiran ahli hukum maupun praktik para pelaku dakwah dari keduanya. Menurut Abu Zayd, kedua manhaj ini menggunakan perangkat yang sama khususnya dalam menafsirkan teks-teks sumber hukum Islam sesuai dengan ideologi yang melatarbelakanginya. Dengan demikian, keduanya juga terjebak pada keyakinan dan sikap ideologis masing-masing yang diklaim sebagai paling benar dan karenanya menolak setiap upaya penafsiran teks yang berseberangan dengan penafsirannya. Dalam konteks perselisihan ideologis semacam inilah para ulama ini, termasuk di dalamnya Yūsuf al-Qaradawī, mendelegitimasi lawan-lawan mereka dengan menuduh mereka sesat (*takfīr*).⁷¹

Kritik paling banyak yang ditujukan kepada Yūsuf al-Qaradāwī adalah berupa tuduhan menggunakan agama untuk

⁷⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb...*, Juz 2, 256.

⁷¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭab al-Dīnī*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994), 67–71.

mencapai tujuan politik yang dilancarkan oleh kelompok liberal. Mereka dalam kritiknya menyebut Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai ulama politik. Mereka menuduh bahwa pendirian *al-Ikhwān al-Muslimūn* lebih mencerminkan politisasi agama (*tasyīs al-din*).⁷² Syakir al-Nabulsi, misalnya, menganggap *al-Ikhwān al-Muslimūn* sebagai gerakan politik keagamaan yang fundamentalis yang tujuan utamanya adalah mendirikan negara khilafah. Ini, menurutnya, adalah alasannya kaum fundamentalis berjuang melawan rezim Arab, seperti yang dicontohkan oleh perjuangan antara *al-Ikhwān al-Muslimūn* terhadap rezim al-Nasir pada 1950-an dan terhadap rezim Hafiz al-Asad di Suriah pada 1980-an. Menurut al-Nabulsi, ada perbedaan antara politisi sekuler dan politisasi ulama seperti al-Qaraḍāwī. Politisi sekuler memulai perjuangan dan mengakhiri karirnya sebagai politisi, sedangkan politisi ulama memulai sebagai ulama dan kemudian mengembangkan nafsu untuk kekuasaan. Ulama *al-Ikhwān al-Muslimūn* adalah contohnya, mereka berubah dari pendakwah (*hudāh*) menjadi hakim (*quḍāt*) yang berusaha mengambil alih pikiran kaum Muslim.⁷³

Termasuk ke dalam jenis kritik ini adalah yang disampaikan oleh Abd al-Razzaq ‘Id, seorang pemikir Syria beraliran liberal. Kritik ini menyoroti terhadap obyektifitas pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan mengatakan bahwa semua yang ditunjukkan oleh Yūsuf al-

⁷² Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 165.

⁷³ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 166.

Qaradāwī dalam konsep *wasatiyyah*-nya sesungguhnya hanya klaim semata dan tidak ada kaitannya dengan ajaran *tasāmuḥ* dan *i'tidāl*. Semua itu hanyalah sebuah pemikiran taktis yang sedang dimainkan oleh Yūsuf al-Qaradāwī demi mengejar sebuah kepentingan sesaat. Abd al-Razzaq menuduh Yūsuf al-Qaradāwī sedang memainkan dua peran secara bergantian tergantung situasi dan kondisi di sekitarnya. Di satu sisi ia bisa memainkan peran sebagai ekstrimis yang siap memerangi siapa pun yang berseberangan dengannya, dan di sisi lain ia bisa memainkan peran sebagai agen Barat yang secara ringan sanggup menyatakan bahwa demokrasi adalah spirit ajaran Islam.⁷⁴

Kelompok liberal juga mengklaim bahwa Yūsuf al-Qaradāwī dalam berijtihad seringkali berwajah ganda. Ada dua wajah Yūsuf al-Qaradāwī dengan dua pendapat yang berbeda pada setiap masalah yang dimintakan fatwa kepadanya; satu fatwa untuk kepentingan Muslim di Timur dan satu fatwa lagi untuk Muslim di Barat. Misalnya, saat berkomunikasi dengan Barat, Yūsuf al-Qaradāwī mengatakan bahwa alasan perang terhadap orang-orang Yahudi di Palestina adalah pendudukan mereka atas tanah Muslim, bukan identitas Yahudi mereka, sedangkan ketika berbicara dengan Muslim di Timur, dia mengutuk orang-orang Yahudi yang berkhianat dan meminta Allah untuk menyiksa mereka.⁷⁵ Sikap inkonsistensi Yūsuf al-Qaradāwī juga menjadi bahan kritik dalam hal dukungan untuk menciptakan

⁷⁴ ‘Abd al-Razzāq ‘Īd, *Yūsuf al-Qaradāwī Bayna al-Tasāmuḥ wa al-Irhāb*, (Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah, 2005), 210, 229.

⁷⁵ Abd al-Rahman al-Rāsyid, “Al-Qaradāwī mutasāmiḥ wa-muta‘asṣib,” *Al-Syarq al-Ausat*, July 10, 2004, at <https://tinyurl.com/ya33mjc6>.

perdamaian dan menentang kekerasan, tetapi fakta yang terjadi ketika dia menyampaikan khutbah di Qatar justru bertolak belakang dengan memperlihatkan dukungan dan pujiannya kepada para martir di Palestina.⁷⁶

Lebih lanjut dinyatakan bahwa pendapat yang disuarakan Yūsuf al-Qaradāwī tentang isu-isu tertentu lebih bersifat politis daripada berlandaskan aturan agama. Contohnya adalah pernyataannya di September 2009 tentang keputusan Mesir untuk mendirikan penghalang di perbatasannya dengan Gaza, di mana ia menyatakan langkah ini sebagai pelanggaran syariat. Sebagai dalilnya, dia mengutip ayat al-Qur'an Surat al-Hujurat:10, yang menyatakan bahwa orang-orang beriman adalah saudara, serta hadis yang menyatakan hal yang sama, "Seorang Muslim adalah saudara bagi sesama muslim dan tidak menindasnya dan tidak meninggalkannya."⁷⁷ Demikian halnya, fakta yang terungkap ketika proses mendapatkan izin untuk memasuki Inggris, dia menunjukkan dukungan dan persetujuannya terhadap adanya dialog dengan orang-orang Kristen, tetapi pada saat yang lain dia justru menentang dialog dengan orang-orang Yahudi. Rasyid menggarisbawahi bahwa fenomena ini terjadi akibat dari sudut pandang sempit dan partisan, bukan dari perspektif ummat Islam secara keseluruhan di mana hal ini disebabkan ideologi *al-Ikhwān al-*

⁷⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, "Ma'rakah al-Hijāb fī Faransā", in *Khuṭab al-Syaikh al-Qaradāwī*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), Juz 2, 265-266.

⁷⁷

<https://archive.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=552919&issueno=11371#.Ys5NzHZBw2x>

Muslimūn yang sudah kadung mendarah daging dalam diri Yūsuf al-Qaradāwī.⁷⁸

Abd al-Hamid al-Ansari juga menyuarakan kritik serupa terhadap al-Qaradāwī. Dia menuduh al-Qaradāwī telah memanfaatkan mimbar untuk menghasut kaum muda Muslim untuk berjihad dan menjadi relawan bom bunuh diri yang membunuh orang tak bersalah. Dengan eksploitasi ini, katanya, al-Qaradāwī telah mengambil peran politik yang merugikan baik politik maupun agama.⁷⁹

Puncak kritik dan penentangan ide pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī terjadi pada akhir tahun 2004 ketika lebih dari 2.500 cendekiawan Muslim mengajukan petisi yang berisi protes di mana mereka meminta PBB agar mengeluarkan perjanjian internasional untuk melarang penggunaan agama untuk hasutan kekerasan. Petisi ini juga menyerukan kepada Dewan Keamanan PBB untuk membentuk pengadilan untuk mengadili para ulama' penyeru teror yang menodai citra Islam dan memupuk kebencian antarbudaya. Para pendukung petisi menyebut mereka yang menggunakan agama untuk menghasut kekerasan sebagai "syekh kematian", dan di antara nama-nama yang

⁷⁸ Abd al-Rahman al-Rāsyid, "Al-Qaradāwī mutasāmiḥ wa-muta'assib," *Al-Syarq al-Ausat*, July 10, 2004, at <https://tinyurl.com/ya33mjc6>.

⁷⁹ Abd al-Hamid al-Ansari, "Mā Ḥaqqiqaḥ Faza' al-Qaradāwī min al-Tasyayyu'?", at [http://www.siironline.org/alabwab/maqalat&mohaderat\(12\)/1311.htm](http://www.siironline.org/alabwab/maqalat&mohaderat(12)/1311.htm), Oct. 15, 2008, diakses 13 Juli 2022.

dituliskan di dalam daftar adalah Yūsuf al-Qaradāwī, seorang ulama' Mesir yang bekerja di Qatar.⁸⁰

Kemunculan petisi ini dipicu oleh beberapa fatwa yang disampaikan oleh Yūsuf al-Qaradāwī sebelumnya, di antaranya fatwa yang mengizinkan pembunuhan wanita hamil warga Israel dan bayi mereka yang belum lahir dengan alasan bahwa bayi-bayi akan tumbuh untuk bergabung dengan tentara Israel. Fatwa lain yang juga mengundang respons negative adalah fatwa ketika menanggapi pertanyaan dari Persatuan Jurnalis Mesir dengan mengatakan bahwa membunuh warga negara Amerika yang berada di Iraq, baik sipil maupun militer, diperbolehkan.⁸¹

Bahkan pada Desember 2014 nama Yūsuf al-Qaradāwī tercatat masuk ke dalam daftar orang yang dicari (DPO) atas perintah Mesir. Setahun berikutnya pada bulan Desember 2015, Kementerian Pendidikan Saudi memutuskan untuk menarik delapan puluh buku oleh tokoh *al-Ikhwān al-Muslimūn* dari perpustakaan sekolah, termasuk karya-karya Hasan al-Banna dan Yūsuf al-Qaradāwī. Seorang pejabat Saudi menjelaskan bahwa buku-buku ini menghasut kekerasan, sektarianisme, dan teror dan seharusnya tidak hanya dilarang tetapi juga dibakar.⁸² Sebagai implikasinya, organisasi *the International Union of Muslims Scholars* (IUMS) yang dibentuk dan

⁸⁰ Arab News, "Stop Terror Sheikhs, Muslim Academics Demand," at <http://www.arabnews.com/node/257332>, Oct. 30, 2004, diakses 12 Juli 2022.

⁸¹ Arab News, "Stop Terror Sheikhs, Muslim Academics Demand," at <http://www.arabnews.com/node/257332>, Oct. 30, 2004, diakses 12 Juli 2022.

⁸² Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 231-232.

pimpin oleh Yūsuf al-Qaradāwī juga terkena tuduhan sebagai organisasi yang beroperasi dari perspektif partisan sempit yang lebih mengutamakan kepentingan gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* di atas kepentingan umat Islam. Pada bulan November 2017, kuartet negara yang memboikot Qatar, yakni Arab Saudi, UEA, Bahrain, dan Mesir, memasukkan IUMS ke daftar organisasi teror dengan alasan ikut serta menyebarkan terorisme dengan cara memanipulasi wacana keagamaan.⁸³

Atas tuduhan ini, IUMS menanggapi dengan pernyataan resmi di situs webnya bahwa organisasi ini didirikan dengan misi untuk mempromosikan pemahaman *wasatiyyah* (moderat) dan menentang berlebihan dalam agama dan oleh karena itu tuduhan terhadapnya adalah tidak masuk akal. Sekretaris Jenderal IUMS menambahkan bahwa tuduhan terorisme yang diarahkan pada IUMS oleh rezim yang memusuhi kebebasan rakyat hanyalah bukti bahwa IUMS mengambil jalan yang benar dalam menangani masalah bangsa sebagaimana diilustrasikan dalam al-Qur'an Surat al-Ra'd:17, bahwa kebenaran dan kepalsuan seperti air dan buih dalam aliran sungai yang deras: buih itu lenyap, sementara air yang memberi kehidupan tetap akan ada. Artinya, jelas bahwa tuduhan tersebut adalah ibarat buih, tidak berdasar dan pasti akan lenyap, sedangkan visi *wasatiyyah* yang

⁸³ Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 163.

disebarkan oleh IUMS adalah sebuah kebenaran yang bermanfaat dan pasti akan bertahan.⁸⁴

Terhadap kritik dan serangan bertubi-tubi yang dialamatkan kepada pemikiran dan aktivitasnya, Yūsuf al-Qaradāwī menanggapi melalui akun twitternya dengan menyatakan bahwa semua tuduhan itu tidak berdasar dan bertolak belakang dengan realitas yang sesungguhnya. Dia menuduh balik bahwa keempat negara yang memboikot Qatar itulah sumber terorisme dan kekacauan di negara-negara Muslim. IUMS selama beberapa dekade telah menyebarkan pemikiran untuk menentang kecenderungan keketatan yang berlebihan (*tasyaddud*) dan ekstremisme (*taṭarruf*) dalam beragama. Dia menambahkan dengan sebuah pembelaan diri bahwa sepanjang hidupnya dia telah mengkampanyekan manhaj moderasi, dialog, keterbukaan, dan kelonggaran di berbagai belahan dunia. Dia juga menolak tuduhan sebagai penganjur ekstremisme dengan memberikan bukti berupa karya-karyanya yang telah mencapai lebih dari 130 buku, bahkan beberapa di antaranya telah diterbitkan dalam beberapa bahasa dunia dan sebagiannya telah dicetak dalam puluhan edisi.⁸⁵ Pembelaan diri juga dia lakukan melalui akun facebooknya dengan menuliskan bahwa dia menginginkan apa yang baik untuk semua orang. Bahwa tidak ada niat buruk atau permusuhan dalam dirinya terhadap siapa pun karena semua orang adalah saudara, baik yang seagama maupun

⁸⁴ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 163.

⁸⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, at <https://twitter.com/alqaradawy>, tweet, July 9, 2017, diakses 12 Juli 2022.

sebangsa. Permusuhan hanya boleh dilakukan untuk mereka yang memusuhi bangsa dan agama.⁸⁶

Rangkaian keputusan ini memicu gelombang protes besar yang belum pernah terjadi sebelumnya oleh para siswa dan pendukungnya di dunia Muslim. Salah satu poin pembelaan yang disampaikan oleh pendukungnya adalah bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah *imam al-wasaṭiyyah*, salah satu *mujaddidūn* Islam terkemuka, seorang ulama yang dibimbing oleh Allah (*‘ālim rabbani*), sekaligus seorang pemikir yang banyak ide dan argumentasi dalam memberi solusi problematika hukum Islam di berbagai bidang. Menjadikannya target, menurut mereka, berarti mengancam keberlangsungan manhaj *wasaṭiyyah*. Mereka menambahkan bahwa memasukkannya dalam daftar buronan Interpol adalah upaya untuk menyakiti semua ulama' dan hanya akan menyebabkan pemuda Muslim terpancing kepada jalan kekerasan dan ekstremisme sekaligus membuat mereka rentan terhadap pengaruh agitasi dari dalam dan luar disebabkan ketiadaan bimbingan dari ulama'.⁸⁷ Protes ini akhirnya membuahkan hasil pada bulan September 2017 dengan dihapuskannya nama Yūsuf al-Qaraḍāwī dari daftar.⁸⁸

⁸⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, Facebook post, July 15, 2017, at <https://facebook.com/alqaradawy>. diakses 12 Juli 2022.

⁸⁷ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 232.

⁸⁸ Al-Quds al-‘Arabī, “Al-Intirbūl yaḥẓifu ism al-Qaraḍāwī min al-maṭlūbīn wa Miṣr Tasta‘limu ‘an al-Asbāb”, at <http://www.alquds.co.uk/?p=787587>, Sept. 11, 2017, diakses 12 Juli 2022.

BAB III

KONSEP WASAṬIYYAH ISLAM MENURUT YŪSUF AL-QARADĀWĪ

A. *Wasaṭiyyah* Islam versus Islam Moderat; sebuah Problematika Ideologis

Dalam kamus *Lisān al-‘Arab* karya Kata Ibnu Manzur kata *wasaṭiyyah* berasal dari kata *wasata* yang berarti pertengahan sesuatu atau merupakan posisi diantara dua ujung, sesuatu diantara dua sisi, yang paling utama dan baik.¹ Kata *wasat* juga memiliki makna yang tengah-tengah² atau diartikan diantara dua sisi (*baina a-ṭarfaini*).³ Menurut Fairuz Abadi, *wasat* merupakan tempat sesuatu yang paling tengah, sebagai pengadil, yang paling baik nasabnya, yang paling tinggi. Kata *wasat* mempunyai makna pertengahan, paling baik, utama, berharga, adil, diantara dua sisi yang tercela, sesuatu di antara sesuatu yang baik dan tercela.⁴ Sementara itu, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), arti kata moderat adalah “selalu menghindari perilaku atau pengungkapan yang ekstrim dan berkecenderungan ke arah dimensi

¹ Ibnu Manzur, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1885), 297.

² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya : Pustaka Progressif, 1997), 1662.

³ Luis Ma’luf, *al-Qāmūs al-‘Araby al-Ālami*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), 900.

⁴ Majduddīn bin Muhammad bin Ya’qūb al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2008), 1752.

atau jalan tengah”.⁵ Dengan demikian *wasatiyyah* atau moderat secara bahasa dimaknai sebagai posisi pertengahan di antara dua sisi yang ekstrim, sebagai posisi yang paling baik, utama serta tidak melebihi batas.

Yūsuf al-Qaradāwī sendiri mendefinisikan, *wasatiyyah* merupakan pertengahan atau keseimbangan diantara dua sisi yang saling berhadapan, di mana salah satu dari keduanya tidak mempunyai pengaruh yang lebih dibandingkan lainnya, atau salah satu keduanya tidak mengambil haknya melebihi atas sisi yang lain.⁶ Selanjutnya Yūsuf al-Qaradāwī mengidentifikasikan konsep Islam *wasatiyyah* ke dalam dua kata kunci yaitu *tawāzun* dan *i’tidāl* dengan makna saling berbagi posisi, hak dan kewajiban secara adil tanpa ada yang mendominasi salah satu terhadap yang lain, tanpa ada yang berlebih maupun kekurangan. *Wasatiyyah* adalah sebuah manhaj yang berupaya untuk menegakkan keadilan dan keseimbangan antara dua kutub sehingga dimungkinkan terjadi penyatuan antara dua kepentingan dunia dan akhirat dalam sinaran dua dalil aqli dan naqli.⁷

Menurutnya, Islam sebagai agama hadir untuk menyeimbangkan antara dualisme unsur *rabbāniyyah* (sifat

⁵ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 1035.

⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd* (Doha: Markaz al-Qaradāwī li al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd, 2009), 23.

⁷ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma’ālimuhā*. (Kuwait: al-Markaz al-‘Ālamī li al-Wasatiyyah, 2007), 13; Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 23.

ketuhanan) dan *insāniyyah* (sifat manusia), unsur *māddiyyah* (materialisme) dan *rūḥiyyah* (spiritualisme), unsur wahyu dan akal, unsur kepentingan masa lampau (*al-māḍiwiyyah*) dan kepentingan masa depan (*al-mustaqbaliyyah*), unsur realitas (*al-wāqi'iyyah*) dan idealitas (*al-mišāliyyah*), unsur masalah umum (*al-jama'iyyah*) dan masalah individu (*al-fardiyyah*), unsur hak (*al-huqūq*) dan kewajiban (*al-wājibāt*), unsur kepentingan yang pasti (*al-ṣābit*) dan yang berubah-ubah (*al-mutaḡayyirāt*), unsur nash dan ijtihad, dan unsur kepentingan makna tekstualis (*zāhiriyyah*) dan makna substantive (*maqāṣidiyyah*). Islam menarik mereka yang memiliki sikap berlebihan dan menempatkan mereka pada posisi yang seimbang sehingga tidak ada satu pun dari elemen atau esensi tersebut yang dirugikan oleh pemahaman keberagamaan yang berkarakter *wasatīyyah*.⁸

Yūsuf al-Qaraḍāwī mengidentifikasi enam makna untuk kata *wasatīyyah*; pertama, berarti keadilan. Upaya untuk membuat kompromi atau mencapai keseimbangan pada esensinya adalah mengambil posisi tengah di antara kedua pihak sehingga keadilan akan tercapai. Kedua, berarti benar dan lurus. Artinya bahwa upaya untuk mempertemukan antara dua titik yang berseberangan harus berupa garis lurus yang ditarik dan ketemu di tengah. Ketiga, adalah tanda kebaikan. Sebuah pepatah Arab mengatakan bahwa "biasanya hal-hal terbaik ditemukan di tengah". Dalam sebuah mata

⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 50. Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Khaṣā'is al-'Ammah li al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), 143; Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 24.

rantai, rangkaian manik-manik yang terbaik juga diletakkan di tengah. Demikian juga tindakan terbaik biasanya adalah jalan tengah antara dua ujung yang berseberangan. Misalnya, kedermawanan adalah tindakan terbaik dan tengah-tengah antara kikir dan boros. Keberanian adalah tindakan tengah-tengah antara perilaku pengecut dan nekad. Keempat, *wasatiyyah* berarti keselamatan. Tempat teraman yang terjamin dari bahaya selalu ditemukan di tengah karena ancaman selalu datang dari tepi. Kelima, berarti kekuatan. Bagian tengah dari sesuatu selalu menunjukkan titik terkuatnya. Fase pemuda misalnya merupakan fase yang merepresentasi kekuatan dan merupakan perantara antara dua kelemahan, yakni masa kecil dan masa tua. Keenam, *wasatiyyah* berarti pusat kesatuan. Titik tengah adalah tempat di mana dua hal atau kekuatan dapat terhubung dan bertemu dan tengah adalah media di mana semua komponen dari satu hal menyatukan diri dan bergabung.⁹

Ajaran *wasatiyyah* Islam memiliki pijakan dasar dalam ayat al-Qur'an dan al-Hadis. Salah satu ayat al-Qur'an yang mengajarkan tentang prinsip *wasatiyyah* terdapat surat al-Baqarah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ
شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتُمْ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى

⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*: ..., 26-32. Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Khaṣā'is al-'āmmah li al-Islām*..., 147-150.

عَقَبِيَّتُهُ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ
بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَّحِيمٌ

“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.” (Q.S. Al-Baqarah: 143).

Beberapa mufassir memberikan makna terhadap kata “*wasatan*” dalam ayat di atas yaitu: keadilan, posisi paling baik dan paling tinggi¹⁰; paling baik dan berada di tengah¹¹; dan keadilan dan kebaikan¹².

Satu lagi makna kata *wasatiyyah* yang berarti paling adil dan pertengahan terdapat dalam surat al-Qalam ayat 28:

قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ

“Berkatalah seorang yang paling adil di antara mereka, “Bukankah aku telah mengatakan kepadamu, mengapa kamu tidak bertasbih (kepada Tuhanmu)” (Q.S. al-Qalam: 28).

¹⁰ Ibnu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabariy, *Tafsīr al-Ṭabariy*, Juz 8, (Kairo: Hajw, Cet. I, 1422), 626.

¹¹ Muhammad bin Ahmad al-Qurtubiy, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Riyan li al-Turās, Cet. II, 1966), 179

¹² Abu Fida Isma'il bin Kašir al-Dimasyqi, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 237.

Makna *awsaṭ* dalam ayat ini yakni yang paling adil dan yang paling baik. Imam al-Tabari menjelaskan dalam kitab tafsirnya bahwa makna *awsaṭ* lebih condong kepada karakter yang paling adil. Dengan begitu, *awsaṭ* dalam ayat tersebut menunjukkan kepada seorang yang mempunyai sifat paling adil di mana keadilannya terpancar dari perkataannya sekaligus sifat dan perbuatannya. Nabi Muhammad juga disebut memiliki sifat *awsaṭ* dalam arti sebagai manusia yang bisa dipercaya diambil dari gelar *al-amīn*.¹³

Makna di tengah-tengah atau moderat ini juga dapat disimpulkan dari hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Dawud:

عن عبد الله بن معاوية الغاضري من غاضرة قيس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الايمان من عبد الله وحده وانه لا اله الا الله واعطى زكاة ماله طيبة بما نفسه رافدة عليه كل عام ولا يعطي الهمة ولا الدرنة ولا المريضة ولا الشرط اللئيمة ولكن من وسط اموالكم فان الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره

Dari Abdullah bin Muawiyah Al Ghadhiri ia berkata; Nabi saw bersabda: "Tiga perkara, barang siapa yang melaksanakannya maka ia akan merasakan nikmatnya iman yaitu barang siapa yang beribadah kepada Allah semata dan tidak ada tuhan yang berhak disembah kecuali Allah, dan menunaikan zakat hartanya dengan jiwa yang lapang dan jiwanya terdorong untuk menunaikan zakat setiap tahun dan tidak memberikan hewan yang sudah tua dan tanggal giginya, lemah, serta yang sakit atau menunaikannya dengan yang kecil jelek. Akan tetapi tunaikanlah dengan harta kalian yang pertengahan karena sesungguhnya Allah tidak meminta

¹³ Ibnu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabariy, *Tafsīr al-Ṭabariy*, 624

harta terbaik kalian dan tidak juga menyuruh kalian memberikan harta yang terburuk.” (HR. Abu Dawud)¹⁴

Hadis ini menjelaskan ajaran moderasi Islam dalam mengeluarkan zakat, bahwa harta yang dikeluarkan oleh seorang muslim dari kewajiban zakatnya adalah harta pertengahan antara harta yang paling mewah atau mahal dan harta yang paling murah dan rendah. Zakat terbaik adalah zakat dari harta yang halal dan mencukupi nisab serta haulnya serta harta yang telah mencukupi nafkah wajib bagi keluarga. Islam tidak menerima zakat harta yang belum sesuai nisab dan haulnya, Islam tidak menerima harta yang yang buruk dan haram seperti hasil korupsi, riba dan najis; inilah maksud harta pertengahan. Hadis yang lain diriwayatkan oleh Ibnu Majah:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ حَدَّثَنَا عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ عَنْ سَعِيدِ
بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَضَعَ الطَّعَامَ
فَخَذُوا مِنْ حَافَتِهِ وَذَرُوا وَسْطَهُ فَإِنَّ الْبَرَكَةَ تَنْزِلُ فِي وَسْطِهِ

Telah menceritakan kepada kami Ali bin Mundzir telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Fudlail telah menceritakan kepada kami 'Atha bin As Sa'ib **dari** Sa'id bin Jubair **dari** Ibnu Abbas Nabi saw bersabda: “Apabila makanan telah dihidangkan, maka ambillah dari pinggirnya dan tinggalkan tegahnya, sesungguhnya berkah itu turun dibagian tengah.” (HR. Ibnu Majah)¹⁵

¹⁴ <https://www.hadits.id/hadits/dawud/1349>.

¹⁵ <https://www.hadits.id/hadits/majah/3268>.

Hadis di atas menjelaskan tentang adab makan, bahwa mengambil makanan hendaknya dimulai dari pinggirnya lalu bagian lainnya. Mengapa demikian? Karena Nabi saw sedang mengajarkan umatnya bagaimana makanan menjadi berkah dan mencukupi untuk orang banyak walaupun makananya sedikit, dengan cara terlebih dahulu mengambil bagian pinggirnya dan membiarkan tengahnya, karena keberkahan makanan diturunkan oleh Allah melalui bagian tengah makanan. Dalam hadis ini kata *wasat* bermakna posisi tengah, posisi yang selalu diberkahi Allah swt.

Makna di tengah-tengah atau moderat sekaligus paling mulia juga dapat disimpulkan dari hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنِي هِلَالٌ عَنْ عَطَاءِ
 بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَقَامَ
 الصَّلَاةَ وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ هَاجِرًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي
 أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُنَبِّئُ النَّاسَ بِذَلِكَ قَالَ إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ
 أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَإِذَا
 سَأَلْتُمْ اللَّهَ فَسَلُّوهُ الْفَرْدَوْسَ فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَمِنْهُ تَفَجَّرُ
 أَنْهَارُ الْجَنَّةِ

“Telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Al Mundzir telah menceritakan kepadaku Muhammad bin Fulaih berkata, telah menceritakan kepadaku Ayahku telah menceritakan kepadaku Hilal dari 'Atha bin Yasar dari Abu Hurairah dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Barangsiapa beriman kepada Allah dan rasul-Nya, mendirikan shalat, dan

berpuasa pada bulan Ramadhan, maka Allah berkewajiban memasukkannya kedalam surga, baik ia berhijrah fi sabilillah atau duduk di tempat tinggalnya tempat ia dilahirkannya." Para sahabat berkata, "Wahai Rasulullah, tidak sebaiknya kami mengabarkan orang-orang tentang hal ini?" Nabi malahan menjawab: "Dalam surga terdapat seratus derajat yang Allah persiapkan bagi para mujahidin di jalan-Nya, yang jarak antara setiap dua tingkatan bagaikan antara langit dan bumi, maka jika kalian meminta Allah, mintalah surga firdaus, sebab firdaus adalah surga yang paling tengah dan paling tinggi, di atasnya ada singgasana Arrahman, dan daripadanya sungai surga memancar." (HR. Bukhari)¹⁶

Jelas ditunjukkan dari Hadis ini bahwa kata *wasāṭa* berarti paling tengah, paling tinggi dan sekaligus bermakna kemuliaan karena diajarkan oleh Nabi sebagai salah satu hal yang dimohonkan dalam doa.

Beberapa dalil naqli di atas jelas menunjukkan bahwa umat Islam adalah umat terbaik karena selalu berada pada posisi tengah antara kecenderungan ekstrim pada dunia dan kecenderungan ekstrim pada akhirat sehingga melupakan dunia. Islam pada posisi tengah dalam hal ekstremisme kanan yang *guluw* (berlebihan) pada nilai-nilai ruhani dan ekstremisme kiri yang tidak peduli pada rohani. Islam memposisikan diri berada di tengah kedua ekstremisme itu dengan penuh keadilan dan keseimbangan.

Selain berupa dalil naqli, Yūsuf al-Qaradāwī juga memberikan argumentasi dalil kauniyah berupa realitas dan keniscayaan keseimbangan yang menghiasi alam semesta mulai dari keseimbangan malam dan siang, gelap dan terang, panas dan

¹⁶ <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/6873>.

dingin, basah dan kering, semuanya berjalan beriringan dengan ukuran dan timbangan yang sama. Demikian juga peredaran benda-benda langit seperti matahari, bulan, bintang, semuanya beredar dalam lintasan edarnya secara konstan dan seimbang, sehingga dengan demikian tidak terjadi benturan dan tidak ada benda langit yang keluar dari lintasannya.¹⁷

Secara terminologis, ada perbedaan fundamental antara konsep moderat dan *wasatiyyah*. Dilihat dari latar belakang kemunculannya, keduanya merupakan istilah yang sarat nilai. Konsep pemikiran moderat dinilai sebagai istilah khas Barat yang tidak memiliki akar teologis dalam tradisi pemikiran Islam. Konsep *wasatiyyah* di sisi lain merupakan sebuah pemikiran yang lebih dahulu muncul karena didasarkan kepada ajaran al-Qur'an, al-Sunnah dan warisan tradisi keilmuan Islam. Konsep ini dibangun pertama kali berdasarkan prinsip dasar Islam yakni tentang ajaran teologis dan hukum.¹⁸

Istilah moderat sebagai sebuah konsep khususnya dalam wacana kontra ideologi terorisme mulai muncul dalam kajian Barat selama tahun 1970-an seiring dengan lahirnya periode revivalisme Islam. Konsep ini telah dikembangkan berdasarkan argumen politis guna memahami pergerakan dan pemikiran politik Islam yang pada

¹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al- Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 14; Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 25.

¹⁸ Muhamad Sayuti Mansor, dkk., "Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia: A Comparative Study between The Concept of *Wasatiyyah* and Moderate", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 7, No. 12 (2017), 160.

saat itu terlihat mengandung potensi politik dan ancaman yang luas. Trend ini berlanjut hingga mencapai puncaknya pada peristiwa serangan 9/11 dengan kemunculan berbagai gerakan ekstrimisme dan terorisme dalam skala global yang secara terang-terangan menggaungkan permusuhannya dengan Barat.¹⁹ Sejak peristiwa tersebut, ada kepentingan di kalangan pengambil kebijakan di Barat untuk lebih mengenali tendensi ideologis yang ada di dunia Muslim guna membedakan antara mana teman dan mana musuh. Hal ini menjadi keniscayaan karena segala upaya fisik dan persenjataan yang telah dikerahkan secara maksimal untuk menjaga dari serangan kaum ekstrimis terbukti gagal mengurai akar persoalan ekstrimisme itu sendiri.

Oleh karena itulah mereka selanjutnya memulai upaya baru untuk menjinakkan akar ideologis dari paham ekstrimisme dengan cara mengeksplor agenda pendangkalan ideologi keagamaan kepada Negara-negara Muslim. Upaya ini dilaksanakan dengan menjalin serta memperkuat hubungan kerjasama dengan pemerintah dan LSM yang terlihat akomodatif terhadap kepentingan Barat sekaligus siap untuk menerima ide-ide liberal, sekular, dan nilai-nilai demokrasi ala Barat. Moderat Muslim selanjutnya dimaknai sebagai mereka yang bersedia berbagi semua dimensi dari budaya demokrasi yang mencakup demokrasi itu sendiri, hak asasi manusia, persamaan gender, kemerdekaan beribadah, menghormati perbedaan, penerimaan terhadap berbagai ragam sumber hukum,

¹⁹ Muhamad Sayuti Mansor, dkk., "Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia...", 155.

serta penolakan terhadap terorisme dan seluruh bentuk tindak kekerasan lainnya. Dengan demikian Muslim moderat ditandai dengan mereka yang mau ambil bagian dalam sistem demokrasi, sementara muslim radikal ditandai dengan mereka yang menolak terlibat dalam proses demokrasi karena dianggap sebagai sistem sekular dari Barat.²⁰ Indikator ini dianggap sebagai penanda utama dari kelompok Islam moderat karena sikap seperti ini dapat juga dimaknai adanya penolakan terhadap negara Islam khususnya bagi mereka yang masih mempraktekkan sistem penunjukan otoritas keagamaan tertinggi sebagai pemimpin negara sebagaimana terjadi di Iran.²¹

Secara etimologis kata moderat lebih dekat kepada moderasi dalam teori makna Aristoteles yang berarti sebuah posisi pasti terletak persis di tengah di antara dua kutub yang ekstrem. Secara matematis, posisi tengah-tengah bisa diukur dengan mengambil jarak yang sama di antara dua titik ujung yang saling berseberangan. Atau dengan kata lain, posisi moderat menunjukkan kuantitas yang berkurang dari suatu batas tertentu, misalnya dikatakan sebuah ideologi yang moderat kiri berarti sebuah pemikiran yang corak ke-kiri-annya sudah berkurang karena sudah

²⁰ Muhamad Sayuti Mansor, et.al., "Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia...", 155.

²¹ Muhamad Sayuti Mansor, dkk., "Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia...", 156.

bercampur dengan ideologi lainnya.²² Jadi, ketika diterapkan dalam konteks agama, moderasi dalam agama akan memberikan konotasi seorang yang beragama dalam posisi di tengah-tengah antara berkomitmen terhadap pelaksanaan ajaran agamanya secara total dan meninggalkannya secara sepenuhnya. Inilah yang kemudian mengundang kritik tajam terhadap pemikiran Islam moderat seringkali disamakan dengan konsep “*la-wa-la*”, sebagai bentuk ungkapan yang berkonotasi pejoratif. Ungkapan ini dimaksudkan dalam arti “tidak-tidak”, yakni tidak ke Barat atau tidak ke Timur; tidak ekstrem kanan atau ekstrem kiri, tidak literalis atau tidak juga liberalis, dan seterusnya. Singkat kata, oleh sebagian kalangan, konsep semacam ini dimaknai sebagai sebuah ketidakjelasan dalam bersikap.²³ Hal ini juga berimbas kepada penolakan yang didasarkan atas argumentasi ambiguitas makna yang dikandungnya.

Sementara konsep *wasatiyyah*, meskipun memiliki makna moderat dan berimbang, lebih bersifat subyektif dan tidak dapat diukur secara matematis sehingga bertolak belakang dengan teori moderasi ala Arsitoteles. Hal ini karena kenyataannya konsep *wasatiyyah* dapat berarti yang terbaik, keadilan, berimbang, dan kesempurnaan. *Wasatiyyah* tidak mutak dimaknai sebagai posisi

²² T. Islam, & Khatun, A., “Islamic Moderation” in Perspectives: A Comparison Between Oriental and Occidental Scholarships. *International Journal of Nusantara Islam* 3: (2015), 69-78.

²³ Masdar Hilmy, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU”, *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 07 Number 01, June (2013), 27.

tengah-tengah di antara dua kutub yang saling bertentangan, seperti antara kaya dan miskin, pintar dan bodoh.²⁴ Oleh karena itu ketika konsep ini diterapkan dalam konteks aktivitas keagamaan akan bermakna seseorang yang memahami dan mempraktikkan agamanya secara baik, sempurna, dan berimbang.

Lebih lanjut, perbedaan mencolok juga terlihat dalam kemungkinan penerapan hukum Islam di ranah publik. Islam moderat sangat kuat menolak penerapan hukum Islam secara formal, khususnya dalam urusan public dan administrasi negara karena menurut paham ini syari'ah itu tidak sesuai dengan nilai-nilai demokrasi dan hak asasi manusia.²⁵ Selain itu, dikarenakan banyaknya perbedaan pendapat dalam hukum Islam, penetapan prinsip syariah sebagai hukum pada esensinya sama dengan pemaksaan kehendak politik oleh penguasa yang pada akhirnya memberangus kebebasan umat Islam untuk memilih madzhabnya sendiri. Oleh karena itu, pertanyaan yang terkait dengan penerapan hukum seperti poligami, pemakaian hijab, dan penerapan aturan pidana Islam juga menjadi indikator kunci untuk membedakan antara Muslim yang radikal dan moderat. Sebagai implikasinya, partisipasi umat Islam dalam aktivitas politik seperti ikut serta dalam pemilihan umum sebagaimana banyak dilakukan oleh partai politik Islam adalah tidak diperlukan; yang penting mereka tetap

²⁴ S. Hanapi, *The Wasatiyyah (Moderation) Concept in Islamic Epistemology: A Case Study of Its Implementation in Malaysia*. *International Journal of Humanities and Social Science* 4(9), (2014), 51-62.

²⁵ Muhamad Sayuti Mansor, dkk., "Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia...", 161.

mendukung kelangsungan pelaksanaan hukum Islam sebagai jalan hidup.

Hal ini berbeda dengan konsep *wasatiyyah* yang dimaknai sebagai pelaksanaan ajaran Islam secara keseluruhan termasuk di dalamnya penerapan hukum Islam secara formal. Penerapan konsep *wasatiyyah* sebagai asas kebijakan dan prinsip dalam administrasi Negara berimplikasi bahwa unsur-unsur syariah juga harus diterapkan secara formal. Ini yang harus diupayakan karena konsep *wasatiyyah* sebagaimana dipahami dari al-Qur'an juga diikuti oleh konsep kesaksian (*syuhada'*) yang berarti umat Islam harus menjadi contoh bagi dunia dalam penerapan keadilan dan kebaikan hukum Islam.²⁶ Sementara itu pengabaian terhadap hukum Islam dapat dipahami sebagai pengabaian terhadap agama itu sendiri yang juga menjadi salah satu aspek ekstrimisme dalam Islam.

Perbedaan berikutnya adalah bahwa Muslim moderat juga dapat dilihat karakteristiknya dari sikap penghormatan yang diberikan terhadap hak-hak perempuan dan pemeluk agama minoritas. Untuk dapat dinilai moderat, mereka harus terbuka terhadap pemikiran kaum feminis termasuk dalam hal pluralism agama dan dialog antar keyakinan. Kelompok Muslim moderat biasanya meyakini bahwa interpretasi tekstual terhadap ayat-ayat hukum tidak sesuai dengan iklim demokrasi dan hak asasi manusia disebabkan penolakan pemberian hak yang equal antara laki-laki dan perempuan, antara Muslim dan non-Muslim. Oleh karena itu

²⁶ Muhamad Sayuti Mansor, dkk., "Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia...", 161.

ketentuan-ketentuan yang diskriminatif dalam al-Qur'an dan al-Sunnah terkait posisi perempuan dalam masyarakat harus dimaknai ulang dengan mempertimbangkan perbedaan kondisi antara dunia modern saat ini dengan kondisi ketika ayat dan hadis tersebut diturunkan. Demikian juga halnya dengan pemaknaan terhadap persamaan hak kewarganegaraan dan hukum bagi non-Muslim.²⁷

Perbedaan terakhir antara dua konsep moderat dan *wasatiyyah* ini adalah dalam hal identifikasi kelompok-kelompok Muslim yang mendukung jalinan kerjasama dalam memerangi ekstrimisme. Berdasarkan konsep moderat, mereka yang dapat digolongkan ke dalam kelompok moderat hanya sedikit. Sebaliknya, dengan berdasar kepada pemahaman *wasatiyyah* dapat dipahami bahwa mayoritas Muslim di dunia sesungguhnya memiliki pemikiran keagamaan yang toleran dan menolak ekstrimisme dalam segala bentuknya. Hanya sedikit sekali orang Islam yang berpaham dan berpedoman kepada jalan ekstrimisme sebagai pilihan hidupnya dalam berdakwah. Dengan demikian konsep *wasatiyyah* ini juga bermanfaat untuk mendukung perjuangan mayoritas Muslim dalam memerangi ekstrimisme sekaligus berdakwah menyebarkan pemahaman yang benar tentang agama Islam. Hal ini penting karena ada sebuah tendensi yang kuat untuk menyejajarkan antara pemikiran liberal dan secular dengan

²⁷ Muhamad Sayuti Mansor, dkk., "Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia...", 156.

moderat²⁸ dan pada saat yang sama justru mengeliminasi kelompok pemikiran Islam politik, fundamentalis dan tradisional Islam dari corak kelompok moderat disebabkan pemikiran kaum liberal dan secular Islam ini yang lebih banyak didengar dan dipublikasikan. Sebagai buktinya, ketika disusun kategorisasi para pemikir Muslim moderat, maka banyak nama-nama pemikir liberal Islam yang masuk seperti Khalid Abou al-Fadhl, Muhammad Syahrour, dan Ayan Hirsi Ali.²⁹

Tehadap perbedaan konseptual ini posisi Yūsusuf al-Qaraḍāwī sangat jelas dilihat dari istilah “*al-wasaṭiyyah al-Islāmiyyah*” yang dia gunakan lengkap dengan pengertian, karakteristik dan indikator yang telah disusunnya secara sistematis. Menurutnya, *wasaṭiyyah* Islam adalah sebuah manhaj atau aliran pemikiran Islam yang konsisten mengusung pemahaman dan sikap perilaku moderat dalam menerapkan ajaran Islam sebagai bentuk ijtihad pencarian solusi ketika berhadapan dengan fenomena-fenomena atau problematika hidup manusia. Penerapan manhaj *wasaṭiyyah* dalam beragama itu juga harus didukung dengan sikap keberpihakan kepada nilai-nilai universal yang diakui oleh seluruh umat manusia seperti keadilan, keseimbangan, toleransi, egaliter serta dinamis dan dialogis. Kejelasan konsep *wasaṭiyyah* Yūsusuf al-

²⁸ Mazrui, A.A., Liberal Islam versus Moderate Islam: Elusive Moderates and the Siege Mentality. in Khan, M.A. (ed.), *Debating Moderate Islam: The Geopolitics of Islam and the West*, (Utah: University of Utah Press., 2007), 83-89.

²⁹ Muhamad Sayuti Mansor, dkk., “Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia...”, 162.

Qaraḍāwī ini juga dapat dipahami dari latar belakang kegelisahan akademik di balik kemunculannya yang merupakan jawaban dari berkembang dan menguatnya dua aliran pemikiran, *al-zāhiriyyah al-judud* (neo-literalisme) dan *al-mu'āṭṭilah al-judud* (neo-liberalisme).

B. *al-Zāhiriyyah al-Judud, al-Mu'āṭṭilah al-Judud, dan al-Wasaṭiyyah*

Sebagai landasan berpikir konsep Islam *wasatiyyah*, Yūsuf al-Qaraḍāwī membagi karakter pemikiran Islam ke dalam tiga aliran besar; pertama, *al-zāhiriyyah al-judud* (neo-literalisme), kedua, *al-mu'āṭṭilah al-judud* (neo-liberalisme), dan ketiga, *al-wasatiyyah* (moderat). Pembagian ini berdasarkan kepada kecenderungan manusia dalam memaknai dan memahami nas atau teks-teks keagamaan. Menurut al-Qaraḍāwī, ada sebagian yang memahami teks keagamaan secara tekstual sehingga berimplikasi kepada corak pemahaman mereka yang harfiyyah (literal), kaku, dan tanpa mempertimbangkan aspek tujuan ditetapkannya suatu hukum. Sebaliknya, ada sebagian yang berpedoman hanya pada tujuan ditetapkannya suatu hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) tanpa mempertimbangkan tekstual nash yang ada sehingga mengakibatkan mereka terjerumus ke dalam corak pemahaman yang bebas (liberal). Di antara keduanya inilah ada sebagian lagi yang memadukan antara pemahaman terhadap teks keagamaan dan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan karakter pemahaman yang

proporsional sesuai dengan prinsip-prinsip pembentukan hukum yang dibenarkan.³⁰

1. *al-Zāhiriyyah al-Judud*

Manhaj *al-Zāhiriyyah* adalah sebuah manhaj yang membangun fahamnya dengan memahami sumber ajaran Islam secara tekstual, tidak melakukan kajian mendalam terhadap makna yang terandung di balik teks, menafikan keberadaan pemikiran berbasis akal (*al-ra'y*), sehingga mereka tidak menggunakan qiyas, istihsan, masalah mursalah, dan *sadd al-zara'i'* dalam menetapkan huku. Mereka hanya mengambil *zahir al-nas*, oleh karena itu apabila tidak ada *nas* mereka menetapkan hukum berdasarkan *istishab* yaitu hukum *ibahah al-asliyyah*.³¹ Manhaj ini didirikan oleh Abu Sulaiman Dawud bin 'Ali al-Asfahani atau yang populer disebut dengan Dawud al-Zahiri dan diperkuat oleh seorang ulama dari Andalus, yaitu Ibn Hazm. Manhaj pemikiran ini pernah menjadi manhaj dari generasi awal umat Islam, namun manhaj ini pada akhirnya berkurang pengaruhnya semenjak abad kelima hingga abad kedelapan Hijriyah sampai ke hari ini tinggal peninggalan fiqh dan sejarahnya saja dalam kitab-kitab fiqh. Oleh karena itulah Yūsuf al-Qaraḍāwī menamakan kemunculan manhaj yang beraliran tekstual ini dengan *al-Zāhiriyyah al-Judud* (neo-literalisme). Perkembangan selanjutnya dari manhaj atau aliran pemikiran ini ada yang konsisten dalam gerakan pemikiran

³⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006), cet. I, 39-42.

³¹ Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt), 530.

keagamaan seperti beberapa sayap dalam golongan *Salafi*³² dan *al-Aḥbāsy*.³³ Namun, ada juga yang melebarkan sayap menjadi gerakan politik seperti golongan *Ḥizb al-Taḥrīr*.³⁴

³² Aliran *Salafi* mendefinisikan kelompoknya penganut Islam yang murni dan bebas dari penambahan, pengurangan dan perubahan. Salafiyah dimaknai sebagai al-Qur'an dan al-Sunnah. Salafi bukan partai politik atau mazhab baru, tetapi dakwah Salafi merupakan Islam dalam totalitasnya, yang menuntun semua manusia apapun budaya, ras dan warna kulitnya. Ia merupakan metode (*manhaj*) yang lengkap dan sempurna dalam memahami Islam dan melaksanakan tindakan sesuai dengan ajaran-ajarannya. Pada awalnya aliran ini merupakan semangat yang menyebar ke dunia Islam semenjak masa *tabi'in* dan terkenal dengan sebutan *al-salaf* atau *al-aṣar* yang dilawankan dengan *ahl al-ra'y* dan *al-mutaṣawwif* atau biasa diistilahkan dengan *ahl al-ḥadīṣ* sebagai lawan dari *ahl al-kalam* (dalam akidah) dan *ahl al-ra'y* (dalam fiqh). Isu yang mereka dakwahkan terfokus kepada tauhid dan tazkiyyah. Tauhid berkaitan dengan akidah dengan menerima dan percaya pada keesaan Allah dan mengabdikan kepadanya menurut tata aturan-Nya (dakwah dalam masalah akidah). Sementara tazkiyyah berarti memurnikan diri dengan tunduk dan patuh kepada perintah-Nya (dakwah dalam masalah syari'ah). Metode yang mereka gunakan dengan bergantung kepada teks nas baik al-Qur'an maupun al-Sunnah. Mereka cenderung dengan pemahaman tekstual (pemahaman secara harfiyyah), mengesampingkan kajian akan beragam tujuan, makna serta sebab musabbab yang melatar belakangi hukum-hukum tersebut. Dengan sebab pendekatan metode seperti ini maka mereka dilabel dengan aliran tekstual (*Zāhiriyyah* atau *Ḥarfiyyah*). Lihat: Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Penerbit Erlangga, tt), 61 dan 65; Musa Zaid al-Kailani, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī al-Urdun: Dirāsāt Ikhwān al-Muslimīn, Ḥizb al-Taḥrīr al-Islāmī* (Amman: Dar al-Bashar li al-Nashr wa al-Tawzi', 1990), 87-112.

³³ *Al-Ahbasy* merujuk kepada kelompok yang didirikan oleh seorang habsyi atau negro bernama Abdullah al-Harari. Dinamakan sebagai al-Ahbasy karena pendirinya berasal dari Habasyah (Ethopia) dari daerah Hararah, Kelompok ini berpusat di Lebanon. Mereka mengklaim bahwa merekalah ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sejati dan siapapun yang berbeda pendapat dengan mereka akan dianggap sesat dan kafir. Lihat: <https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Ahbash>. Mereka mengkafirkan Imam Ibnu Taimiyyah, muridnya al-Imam Ibn al-Qayyim dan siapa saja yang mengikuti kedua tokoh ini seperti Muhammad bin Abd al-Wahab, Abd al-'Aziz bin Baz, dan Sayyid Qutb. Mereka juga mengklaim sebagai pengikut mazhab al-Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari di

Manhaj pemikiran *al-zāhiriyyah al-judud* memiliki ciri serta karakteristik secara keilmuan, pemikiran, dan akhlak tersendiri yang membedakannya dari manhaj-manhaj lain. Karakter ini pada akhirnya mempengaruhi orientasi pemikiran hukum hasil ijtihadnya. Ada enam poin karakter manhaj ini, yaitu: Karakter pertama utama manhaj ini ada pada cara memahami dan menafsirkan teks dalil yang literal dalam arti tanpa melihat hal-hal yang tersembunyi di dalamnya, baik berupa 'illat dan maksud-maksud yang bisa diketahui dengan sebuah penelitian yang mendalam. Manhaj ini bahkan mencela orang-orang yang memperhatikan maksud syariat sebagai orang-orang yang berpaling dari teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah dengan sengaja. Berlandaskan kepada Surat al-Ahzab: 36 pengikut manhaj ini berargumen bahwa dalam melaksanakan hukum Allah manusia

bidang akidah, mazhab al-Imam al-Syafi'i di bidang fiqh dan Tariqat al-Rifa'iyyah dalam tasawwuf. Namun, sesungguhnya praktik beragama mereka amat jauh dari mazhab-mazhab tersebut. Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Hady al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2001), Juz 3, 685-686.

³⁴ *Hizb al-Tahrir* adalah sebuah partai politik Islam yang dakwahnya berpijak diatas keharusan mengembalikan khilafah Islamiyyah dengan bertopang kepada fikrah (idea) sebagai sarana paling pokok dalam perubahan. Dalam pemikiran dan doktrin, konsentrasi Hizb al-Tahrir sangat besar kepada aspek taqafah (pendidikan) dan menjadikanya sebagai landasan pembentukan pribadi muslim dan umat Islam. Untuk merealisasikan cita-citanya itu Hizb al-Tahrir menempuhnya dengan dua cara, iaitu: Pertama melalui aktifitas taqafah dengan mendidik berjuta-juta manusia secara massal dengan taqafah dan ilmuilmu Islam. Kedua melalui aktifitas politik dengan cara merekod dan menginventarisasi segala kejadian dan peristiwa. Kemudian dijadikan pembicaraan yang mengacu kepada kebenaran pemikiran dan hukum-hukum Islam untuk meraih kepercayaan massa. Lihat: Lembaga Pengkajian dan Penelitian WAMY, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya* (Jakarta Timur: Al-I'tishom Cahaya Umat, 2008), 88.

tidak punya pilihan lain kecuali mengikuti semua yang tertuang dalam teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah sebagaimana tertulis di dalamnya.³⁵ Pengikut manhaj ini tidak mempercayai akal manusia dalam memahami teks-teks hukum apalagi untuk mengetahui maksud-maksud atau 'illat hukum serta hikmah yang ada di balik hukum sebagaimana yang diinginkan oleh Allah. Menggunakan akal fikiran dalam beristinbat hukum hanya akan mengantarkan kepada pemahaman keberagamaan ala Mu'tazilah dan Jahmiyyah.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan persetujuannya dalam hal tidak boleh melakukan ta'lil dalam hukum ibadah karena dasar dari ibadah adalah menerima dan patuh, meskipun manusia tidak mengetahui hikmah dan makna yang ada di balik ritual ibadah tersebut. Namun demikian dalam lapangan muamalah dan kehidupan sosial, manusia dibolehkan untuk menggali makna, rahasia, dan maksud ditetapkannya suatu hukum. Lebih lanjut, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, hukum Islam adalah ajaran Allah yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan manusia, baik perintah, larangan, atau mubah. Hal tersebut tidak bisa diketahui kecuali dengan wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi serta dikuatkan dengan tanda-tanda yang benar sebagai bukti kebenaran kenabiannya. Jadi tugas akal di sini adalah untuk memahami ajaran Allah yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dengan sebaik-baiknya, bukan untuk menentang agama.³⁶

³⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 61.

³⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 62.

Karakter berikutnya adalah bahwa manhaj ini lekat dengan karakter keras, ketat, dan berlebihan dalam mengambil keputusan hukum. Kelompok ini juga terbiasa memilih pendapat yang paling berat dan susah. Pengikut manhaj ini meyakini bahwa di balik keketatan dan kekakuan dalam berhukum itulah ada kebenaran yang sesuai dengan petunjuk dalil. Mereka tidak mau mengambil kemudahan (*taisīr*) sebagai cara berhukum, bahkan mereka mencela ulama yang mengajak kepada kemudahan dengan menuduh mereka dengan tuduhan memudah-mudahkan dan menyepelekan hukum-hukum agama. Kelompok ini hampir tidak mengenal rukhsah dalam agama, hukum darurat dan kebutuhan yang disesuaikan dengan kadar darurat, serta keringanan dalam agama, baik berupa sakit, safar, kesusahan, dan musibah. Mereka melupakan kaidah yang dibuat oleh ulama semenjak dahulu kala, seperti *izā dāqa al-amr ittasa‘a* dan *al-masyaqqah tajlib al-taisīr*. Manhaj ini juga tidak memasukkan unsur perubahan zaman, tempat, tradisi, dan kondisi sebagai unsur yang menentukan dalam berijtihad sebagaimana kaidah *lā yunkaru tagayyur al-ahkām bi tagayyur al-azmān wa al-makān wa al-ahwāl*.

Mereka berpedoman kepada ucapan Umar, "Orang-orang yang bersandar kepada akal menjadi musuh al-Sunnah. Mereka lemah untuk menghapuskan hadits, maka melepaskannya, dan ketika ditanya, malu untuk menjawab tidak tahu, lalu mereka pun meninggalkan al-Sunnah dan berfatwa dengan akal mereka. Berhati-hatilah kalian, dan hendaknya berhati-hatilah mereka". Riwayat lain menyebutkan sebuah peringatan Ibnu Mas'ud yang

diriwayatkan oleh al-Bukhari, dia berkata, "Para ahli fikih kalian telah tiada, kemudian kalian tidak mendapatkan penggantinya. Sehingga, sebuah kaum menganalogikan segala hal dengan akal mereka,"³⁷

Yūṣuf al-Qaradāwī menanggapi argumentasi ini dengan menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang menolak al-Sunnah dalam pernyataan Umar dan Ibnu Mas'ud tersebut adalah mereka yang hanya mengandalkan akal pikirannya dalam berijtihad tanpa berdasarkan kepada al-Qur'an, al-Sunnah, al-Qiyas, bukan orang-orang yang melakukan istinbat hukum dari al-Sunnah dengan akal mereka dalam rangka untuk menemukan illat hukum dan maksud-maksudnya.³⁸

Sebagai eksek dari karakter sebelumnya, pengikut manhaj ini juga dijangkiti karakter yang over confidence dan tidak mudah percaya kepada pendapat orang lain. Tidak aneh, apabila karakter

³⁷ Matan hadis tersebut selengkapnya adalah: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقِ عَالِمًا (Telah menceritakan kepada kami Isma'il bin Abu Uwais berkata, telah menceritakan kepadaku Malik dari Hisyam bin 'Urwah dari bapaknya dari Abdullah bin 'Amru bin Al 'Ash berkata; aku mendengar Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Sesungguhnya Allah tidaklah mencabut ilmu sekaligus mencabutnya dari hamba, akan tetapi Allah mencabut ilmu dengan cara mewafatkan para ulama hingga bila sudah tidak tersisa ulama maka manusia akan mengangkat pemimpin dari kalangan orang-orang bodoh, ketika mereka ditanya mereka berfatwa tanpa ilmu, mereka sesat dan menyesatkan). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/98>.

³⁸ Yūṣuf al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 64.

ini berdampingan erat dengan sikap merasa paling benar (*truth claim*). Untuk itu, mereka berusaha untuk menafikan pendapat dan madzhab lain serta menyatukan manusia ke dalam pendapat mereka saja. Mereka ingin menghilangkan perbedaan pendapat di antara manusia dan sama sekali tidak ada toleransi terhadap pendapat orang lain. Tidak aneh jika kelompok ini sering disebut *madrasah al-ra`yi al-wāhid*.

Klaim bahwa pendapat mereka saja yang benar menjadikan mereka mengingkari, bahkan berlaku keras terhadap orang-orang yang berbeda pendapat dengan mereka. Padahal, ulama telah berijma' bahwa tidak ada pengingkaran dalam permasalahan khilafiyah dan ijthadiyyah. Karena, dalam hal benar dan salah, kemungkinan pemikiran-pemikiran menjadi sama, selama ia bersumber dari orang yang tidak ma'sum. Terkadang, sebagian pemikiran tersebut lebih kuat dan lebih dekat kepada kebenaran daripada pemikiran yang lain. Namun tetap saja, ma'sum dari kesalahan tidak berlaku bagi seorang mujtahid. Mereka menolak kaidah toleransi dalam berpendapat yang masyhur *nata 'āwan fīmā ittafaqnā alaih wa ya 'ziru ba 'dunā ba 'dan fīmā ikhtalafnā fīh*.

Kelompok literal ini tidak cukup hanya dengan mengingkari orang-orang yang berbeda pendapat dengan mereka, tetapi mereka juga tidak jarang berburuk sangka, membid'ahkan, memfasikkan, dan sampai mengafirkan. Termasuk yang pernah mereka tuduh sebagai bid'ah, fasik, bahkan kafir adalah Syaikh Muhammad Al-Ghazali, Dr. Muhammad Imarah, Fahmi Huwaidi, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī sendiri.

Sebagai imbas dari karakter angkuh dalam hal klaim kebenaran tersebut kelompok ini dikenal sebagai karakter yang tidak memiliki empati terhadap kelompok yang berseberangan, baik dalam hal beda madzhab apalagi dalam kasus berbeda agama seperti Yahudi dan Nasrani. Mereka terbiasa melantunkan dalam doa supaya Yahudi dan Nasrani dibinasakan, tidak disisakan sedikit pun, termasuk anak-anak dan istri mereka. Padahal, bisa jadi, keberadaan orang Yahudi dan Nasrani tersebut berstatus sama dengan mereka dalam kewarganegaraan, tidak memerangi mereka dalam agama, tidak mengusir mereka dari negeri mereka sendiri, atau membantu musuh untuk mengusir mereka.³⁹

Beberapa contoh hasil ijtihad manhaj *al-Zāhiriyyah al-Judud* ini di antaranya adalah tentang penolakan menggunakan uang kertas, baik sebagai alat tukar dalam perniagaan maupun dalam kebutuhan pelaksanaan ibadah. Penolakan ini didasarkan kepada argumentasi bahwa uang kertas yang digunakan oleh seluruh dunia di zaman sekarang bukanlah uang yang ada di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Uang yang ada di dalam Islam adalah emas dan perak saja. Sebagai implikasinya, bagi Muslim yang memiliki uang kertas tersebut tidak berkewajiban untuk mengeluarkan zakatnya, termasuk juga tidak boleh diberlakukan hukum riba kepadanya.⁴⁰ Pendapat seperti ini sebagaimana

³⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 51-58.

⁴⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 67.

dipegangi oleh kelompok *al-Aḥbasy*⁴¹ yang berkembang di Libanon.

Contoh lain adalah hasil ijtihad tentang peniadaan kewajiban zakat harta perdagangan; bahwa pedagang yang memiliki barang perdagangan serta telah memenuhi syarat haul dan nisab tidak berkewajiban mengeluarkan zakat. Pendapat ini juga dibenarkan oleh Syaikh Nasiruddin al-Albani diikuti oleh Imam al-Syaukani dan muridnya, Sadiq Hasan Khan al-Qanuji.

Menanggapi pendapat ini Yūsuf al-Qaraḏāwī mencoba mendudukkan dukungan Syaikh Nasiruddin al-Albani sebagai hasil ijtihad yang menyesuaikan dengan kondisi perkembangan dunia perdagangan saat itu yang belum menjadi mata pencaharian yang menjanjikan. Yūsuf al-Qaraḏāwī mengandaikan jika Imam al-Syaukani hidup di zaman sekarang dan melihat para pedagang yang memiliki barang dagangan yang nilainya puluhan atau ratusan juta kemudian lewat bertahun-tahun dan tidak berubah menjadi uang hingga mencapai haul, niscaya dia akan mengubah pemikirannya dan ijtihadnya.⁴²

Manhaj *al-Zāhiriyyah al-Judud* memiliki ketentuan yang sangat kaku terkait dengan bahan makanan yang boleh digunakan untuk zakat fitrah pada setiap tahun di akhir Ramadan. Manhaj ini

⁴¹ Kelompok ini dinisbatkan kepada seorang yang bernama Abdullah al-Habsyi al-Hurari. Tidak ada informasi lebih lanjut tentang hubungan sanad keilmuan kelompok ini selain bahwa pengikut kelompok ini dikenal sebagai yang suka melebih-lebihkan dari apa yang diajarkan oleh gurunya. Lihat Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 67.

⁴² Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 69.

menolak dengan keras cara mengeluarkan zakat fitrah dalam bentuk nilai dari barang (bahan makanan) pokok tersebut. Zakat fitrah tetap harus dibayarkan berupa biji gandum, jagung, beras, kurma, dan kismis. Haram hukumnya mengeluarkan zakat fitrah dalam bentuk selain bahan makanan tersebut.⁴³

2. *al-Mu'aṭṭilah al-Judud*

Secara bahasa arti dari nama manhaj ini adalah yang merusak atau membatalkan, sedangkan secara istilah nama manhaj ini berarti aliran yang corak pemikirannya lebih kepada meniadakan keberadaan hukum yang sudah baku berdasarkan nash-nash yang otoritatif dan lebih cenderung menemukan hukum baru dengan dasar dan dalil yang berbeda. Manhaj ini secara umum memiliki karakter, prinsip dan landasan berfikir yang berseberangan dengan manhaj *al-Zāhiriyyah al-Judud*. Karakter yang pertama adalah bahwa secara umum pengikut manhaj ini memiliki kedangkalan pemahaman terhadap syariat Islam dalam semua aspeknya. Mereka kurang memahami ilmu-ilmu al-Qur'an (*ulūm al-Qur'ān*), ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu fiqh dan usul fiqh, bahasa Arab dan ilmu-ilmu alat lainnya. Namun demikian, keterbatasan ini tidak menghalangi mereka untuk tetap berpendapat di bidang hukum sehingga dapat dipastikan hasil pemikiran yang disampaikan tanpa didasari dengan ilmu.

Karakter berikutnya dari manhaj ini adalah mengikuti jejak dan pola berfikir ala Barat, baik aliran kapitalisme liberal ataupun

⁴³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 72.

marxisme sosialis. Keterbatasan penguasaan ilmu-ilmu keislaman memaksa mereka untuk berperilaku seperti Barat; melihat dengan kaca mata Barat, mendengar dengan telinga Barat, dan berpikir dengan nalar Barat. Semua hal yang terjadi dan dipraktikkan di dunia Barat dinilai baik dan berarti baik juga bagi Allah, sehingga harus diadopsi sepenuhnya dan sebaliknya, semua yang dilarang di dunia Barat dinilai jelek dan berarti jelek juga bagi Allah. Sehingga harus ditolak. Langkah berikutnya adalah mereka ingin memaksakan falsafah Barat dianut dalam kehidupan dan digunakan sebagai prinsip dalam beragama. Dengan demikian konsep Barat tentang sekularisme, misalnya, juga harus diterima dan diinternaliasi dalam segala bidang kehidupan, mulai dari hukum, sosial, politik, bahasa, dan kebudayaan.⁴⁴

Senada dengan keyakinan ini, mereka juga memiliki prinsip untuk berusaha dengan keras mengubah ajaran-ajaran *qat'i* dalam agama menjadi ajaran ajaran tidak *qat'i*. Sehingga, umat Islam tidak mempunyai ajaran-ajaran yang *sawābit* sebagai tempat kembali ketika terjadi perbedaan pendapat. Mereka ingin mengubah yang *sawābit* menjadi mutagayyirat dan mengubah segala sesuatu menjadi elastis. Baik akidah, nilai, akhlak, dan hukum-hukum sosial. Dengan kata lain, mereka ingin menjadikan seluruh ajaran Islam lentur dan elastis hingga bisa dibentuk sesuai selera dan pandangan Barat.

⁴⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 96.

Keberpihakan manhaj ini terhadap pola pikir ala Barat ini terjadi karena cara berpikir yang lebih mengunggulkan akal daripada wahyu. Melalui logika akal, manhaj ini mengklaim bahwa Allah telah memberikan kepada manusia akal untuk berpikir dan digunakan dalam kehidupan serta kemaslahatan mereka. Bagi mereka, diutusnya seorang Nabi tidak berarti harus menghapus peran akal, karena melalui akal manusia bisa mengetahui kebenaran risalah Nabi. Manusia pun diperintahkan untuk melihat serta berpikir tentang kerajaan langit dan bumi, segala ciptaan Allah, ufuk, dan diri sendiri. Ketika akal manusia bisa menunjukkan kemaslahatan, maka pasti akan ada kebaikan di dalamnya. Oleh karena itu, manusia harus mengambil kemaslahatan tersebut, meskipun ia bertentangan dengan teks agama, baik dari al-Qur'an ataupun al-Sunnah.

Argumentasi yang dibangun oleh manhaj ini biasanya berlandaskan kepada sikap Umar ibn al-Khattab, khalifah kedua, ketika tidak menjalankan hukum yang tertulis dalam nash al-Qur'an ketika hukum itu bertentangan dengan kemaslahatan. Di antara keputusan Umar yang mereka jadikan landasan berpikir adalah ketika Umar tidak memberikan bagian zakat kepada muallaf, padahal sudah jelas tertulis di dalam al-Qur'an Surat al-Taubah sebagai salah satu *mustahiq*. Contoh lain adalah ketika Umar menganulir pembagian ganimah di antara orang-orang yang ikut berperang, dan lainnya, padahal, pembagian harta rampasan perang sudah termaktub jelas al-Qur'an Surat al-Anfal:41. Namun,

Umar tidak melaksanakan ketentuan dalam ayat tersebut ketika dia membagikan ganimah kepada penduduk Irak.

Menurut Yūsuf al-Qaraḏāwī, tuduhan yang ditujukan kepada Umar di atas adalah tidak benar. Klaim bahwa Umar menghapus bagian muallaf yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an adalah pemahaman yang salah. Umar tidak memberikan zakat atau yang lainnya kepada muallaf semenjak zaman Nabi dan Abu Bakar. Dia berpandangan bahwa mereka tidak harus mengambil harta dari Baitul Mal terus-menerus muallaf karena Allah telah memuliakan Islam dan tidak butuh kepada mereka seperti dulu lagi. Memang benar bahwa al-Qur'an telah menetapkan para muallaf berhak mendapatkan bagian dari zakat, sebagaimana ketujuh golongan lain dalam surat al-Taubah. Namun demikian, al-Qur'an tidak menjelaskan bahwa para muallaf ini akan menjadi muallaf selamanya. Alasan yang dilakukan oleh Umar ketika tidak memberikan bagian zakat kepada mereka adalah mereka sudah tidak dianggap sebagai muallaf lagi. Bisa jadi karena pemahaman keislaman mereka telah benar, sehingga tidak ada kekhawatiran mereka akan murtad, atau karena agama Islam sendiri telah kuat sehingga tidak ditakutkan lagi muncul fitnah dari orang-orang yang rakus terhadap harta benda.

Demikian halnya tentang klaim bahwa Umar tidak melaksanakan had mencuri di tahun kelaparan (*'ām al-majā'ah*). Padahal, sama sekali Umar tidak pernah menghentikan had terhadap orang yang telah mencukupi syarat-syaratnya. Umar menilai bahwa had akan gugur dengan syubhat berdasarkan

beberapa hadis Nabi. Jadi, Umar melihat adanya peristiwa kelaparan pada tahun paceklik sebagai syubhat dalam pengertian bahwa kondisi seperti ini seorang pencuri melakukan kejahatan pencurian karena dipaksa oleh keadaan. Kondisi seperti inilah yang dijadikan dasar peniadaan had terhadap pelaku pencurian pada tahun tersebut. Umar semata-mata memahami bahwa orang yang mengambil harta di tahun kelaparan tidak bisa sepenuhnya disebut sebagai pencuri, karena si pencuri berpikir bahwa dirinya mempunyai hak dari barang yang diambilnya. Dalam struktur masyarakat Muslim yang sangat menjunjung tinggi solidaritas sesama terdapat kewajiban bersama untuk menolong yang miskin dan yang membutuhkan. Jika ada sebagian masyarakat tidak melaksanakan kewajiban tersebut, maka berdosa. Dengan demikian, orang-orang miskin bisa mengambil makanan dari mereka secara darurat untuk dirinya guna menutupi kebutuhannya. Di sinilah kondisi syubhat itu terbentuk.

Selain mendasarkan argumentasinya kepada pendapat Umar, para pengikut manhaj *al-Mu'aṭṭilah al-Judud* ini juga menyandarkan pemikiran mereka kepada pemikiran Najmuddin Sulaiman al-Ṭufi, seorang ahli fiqh dan usul fiqh bermazhab Hambali. Mereka mengklaim al-Ṭufi berpendapat bahwa apabila ada teks dalil yang petunjuknya kontradiktif dengan kemaslahatan, maka kemaslahatan harus didahulukan serta teks harus dibekukan pemberlakuannya karena pada dasarnya syariat datang untuk kemaslahatan manusia. Berdasarkan pemahaman seperti ini, mereka dan orang-orang sekular sekular menjadikan al-Ṭufi

sebagai salah seorang imam tempat rujukan pendapat mereka bahwa agama harus dipisahkan dari kehidupan masyarakat.

Menanggapi argumentasi ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa klaim kemaslahatan harus didahulukan daripada teks ketika terjadi kontradiksi yang disandarkan kepada pendapat al-Ṭufi ini tidak bisa diterima. Pembacaan kembali secara lebih teliti terhadap pendapat al-Ṭufi akan memberikan pemahaman yang utuh bahwa ketika menyebutkan teks, sesungguhnya yang dia maksud adalah teks yang zanni, baik zanni dalam sanad ataupun subutnya, atau dalam matan dan dilalahnya. Sesungguhnya dalam hal ini dia telah mengecualikan hukum dan ketentuan-ketentuan yang didasarkan kepada teks yang qat'i, baik di bidang ibadah, hudud maupun muamalah lainnya. Misalnya tentang hukum pembagian waris, zakat, waktu iddah bagi wanita yang ditalak atau ditinggal mati oleh suaminya, jumlah pukulan dalam hudud, sebagaimana ketentuan dalam ibadah maḥḍah pun harus diterima apa adanya.⁴⁵

Dalam hal ini jelas bahwa al-Ṭufi sebenarnya memiliki pendapat yang sama dengan jumhur ulama bahwa teks dalil yang qat'i dalam sanad dan matannya tidak mungkin bertentangan dengan kemaslahatan manusia. Adapun seandainya terjadi kontradiksi di antara keduanya, maka ada dua kemungkinan. Bisa jadi kemaslahatan yang dinilai bertentangan dengan teks qat'i itu adalah kemaslahatan yang semu, misalnya kemaslahatan legalisasi

⁴⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 112.

minuman keras dengan alasan untuk menarik wisatawan. Bisa jadi teks dalil yang dinilai bertentangan itu bukan teks qat'i.⁴⁶

Satu prinsip lagi yang biasanya dijadikan argumentasi oleh pengikut manhaj ini adalah sebuah kaidah fiqh yang menyebutkan *haiṣu tūjad al-maṣlahah faṣamma syar'ullāh* (dimana ada kemaslahatan di sanalah ada syariat Allah). Mengomentari argument ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī menemukan bahwa telah terjadi generalisasi pemaknaan kaidah yang disandarkan kepada Ibn al-Qayyim tersebut. Redaksi yang sesungguhnya seperti tercantum dalam kitab *I'lām al-Muwaqqi'in* adalah "...*faizā ḍaharat amārāt al-'adl wa asfara wajhuhu bi ayyi ṭarīqin kāna faṣamma syar'ullāh wa dīnuh* (ketika tampak tanda-tanda keadilan dan terbuka wajahnya dengan cara apa pun, maka di sanalah syariat dan agama Allah berada)". Dengan demikian kaidah ini harus diterima dan dipahami dalam ketentuan-ketentuan yang tidak ada teks dalilnya atau dalam kasus di mana teks dalilnya mengandung berbagai penafsiran sehingga salah satu cara untuk mentarjih adalah dengan menggali kemaslahatan yang dikandungnya.⁴⁷

Contoh hasil ijtihad manhaj ini antara lain adalah penganuliran hukum haram untuk kasus riba dengan berbagai dalih seperti bahwa jenis riba yang sekarang banyak dipraktikkan di dunia perbankan bukanlah riba jahiliyyah yang berlipat-lipat. Selain itu biasanya juga berdalih bahwa yang diharamkan adalah riba konsumtif bukan riba produktif. Contoh lain adalah

⁴⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 113.

⁴⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 116.

penganuliran hukum wajib bagi perempuan untuk memakai hijab. Dilandasi oleh sifat kebarat-baratan, para pengikut manhaj ini biasanya menolak hal-hal yang lekat dengan karakter dan identitas keislaman, khususnya identitas sebagai Muslim dan Muslimah. Oleh karena itu mereka memandang hijab sebagai tradisi yang bisa berubah seiring dengan perubahan lingkungan dan waktu. Contoh hasil ijtihad lainnya adalah tentang penolakan terhadap ketentuan *ḥudūd* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai hukum yang wajib dilaksanakan sesuai dengan syarat dan ketentuannya. Lagi-lagi dengan dalih mengikuti langkah ijtihad Umar ibn al-Khattab ketika tidak melaksanakan had pencurian pada tahun terjadi pacelik.

3. *al-Wasaṭiyyah*

Manhaj yang ketiga adalah manhaj *al-Wasaṭiyyah* yang memposisikan diri di tengah-tengah antara manhaj *al-Zāhiriyyah al-Judud* dan *al-Mu'aṭṭilah al-Judud*. Dalam kitab *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, Yūsuf al-Qaraḍāwī menjelaskan bahwa menerapkan manhaj *wasaṭiyyah* berarti mengambil sikap jalan tengah, yaitu orang yang memahami agama Islam secara utuh (*kāffah*), tidak suka memaksakan pendapatnya sendiri, serta terbuka terhadap pendapat kelompok lain. Paradigma Islam *wasaṭiyyah* akan dapat diterapkan dengan benar jika ajarannya pada tataran tekstual dimaknai melalui penafsiran isi yang selaras dengan kondisi pada konteks lokal dan berdasarkan dialektika yang dinamis antara teks dan konteks. Dengan kata lain, pemahaman Islam secara moderat ini adalah pemahaman yang tidak berada dalam posisi tekstual, tetapi pada saat yang sama juga

tidak terjebak pada pola pikir yang terlalu bebas sehingga sama sekali mengabaikan dalil-dalil tekstual.⁴⁸ Manhaj ini juga mengajarkan keseimbangan dan keadilan dalam melaksanakan hukum Islam dengan didasari oleh keyakinan bahwa di dalam syariat Islam terdapat illat dan tujuan yang harus ditegakkan demi untuk menjaga kemaslahatan manusia.

Selain muncul sebagai pemikiran alternatif dari dua manhaj yang bertotal belakang, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī manhaj *wasatiyyah* ini juga lahir atas dasar kegelisahan terhadap fenomena pemikiran Islam yang terkotak-kotak dan terpolarisasi ke dalam 21 macam kontradiksi, yakni: 1) antara pemikiran bermazhab yang sempit dan tidak bermazhab; 2) antara yang mendukung tasawuf meskipun melenceng hingga berbuat bid'ah dan penentang tasawuf sepenuhnya; 3) antara yang mendukung rasionalitas akal tanpa batas dan yang menolak akal sepenuhnya; 4) antara yang mengkultuskan *turas* dan yang menafikan *turas*; 5) antara yang tenggelam sepenuhnya dalam urusan politik dan yang tidak peduli terhadap politik; 6) antara yang terlalu memikirkan kehidupan masa kini sehingga abai terhadap masa depan dan yang hanya terobsesi ramalan masa depan tanpa berpikir masa kini; 7) antara yang mengkultuskan formalitas aturan dan yang menghalalkan segala sesuatu tanpa aturan; 8) antara yang terlalu taat kepada batasan-batasan dari seseorang pemimpin dan yang berlebih-lebihan dalam bertindak tanpa aturan yang jelas; 9) antara yang gandrung terhadap

⁴⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*:..., 107.

dunia luar tanpa menjaga lokalitas dan yang menutup diri sepenuhnya dari dunia luar; 10) antara yang terlalu optimistik tanpa memperhitungkan resiko dan yang terlalu pesimistik tanpa harapan; 11) antara yang terlalu ketat dalam pengharaman segala sesuatu dan yang terlalu longgar dalam penghalalan segala sesuatu; 12) antara yang menolak sama sekali terhadap keberadaan ilham dan yang menerima tanpa syarat terhadap ilham sebagai sumber hukum; 13) antara pemikiran yang terlalu ketat dalam hukum *furū'īyyah* dan yang terlalu longgar dalam hukum pokok-pokok dasar beragama (*uṣūliyyah*); 14) antara pemikiran idealis tanpa mengakui realitas dan pemikiran yang realistik tanpa idealism; 15) antara pemikiran liberalisme di satu sisi dan pemikiran marxisme di sisi lain; 16) antara pemikiran yang terlalu optimistik tanpa perhitungan resiko dan yang terlalu pesimistik tanpa harapan; 17) antara sikap berfikir yang tergesa-gesa memetik buah sebelum waktunya dan yang terlambat mengambilnya setelah matang; 18) antara pemikiran yang terlalu ketat dalam urusan teknis (*wasīlah*) dan pemikiran yang terlalu longgar dalam urusan pokok (*mabādi*); 19) antara kelonggaran berijtihad dalam urusan pokok (*uṣūliyyah*) dan pemikiran yang mengharuskan *taqlid* meskipun dalam urusan tidak pokok (*furū'īyyah*); 20) antara pemikiran yang mengabaikan teks dalil dengan alasan *maqāṣid* dan yang mengabaikan *maqāṣid* dengan alasan taat kepada teks; 21) serta antara yang berlebihan dalam mengkafirkan meskipun terhadap sesama Muslim dan yang

melonggarkan batasan kafir meskipun terhadap orang yang jelas murtad.⁴⁹

Manhaj *al-wasatīyyah* mempunyai enam karakteristik yang membedakannya dengan kedua manhaj sebelumnya, *al-Zāhiriyyah al-Judud* dan *al-Mu'aṭṭilah al-Judud*. Enam prinsip tersebut adalah: 1) Berkomitmen menjadikan hikmah ditetapkan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan manusia; 2) Adanya keterkaitan antara bidang hukum dari sisi nash dan ketentuan hukumnya; 3) Memiliki persepsi berimbang antara urusan duniawi dan ukhrawi; 4) Menghubungkan nas-nas dalil dengan realitas kehidupan dan perkembangan modernitas; 5) Menerapkan prinsip kemudahan atau yang lebih mudah bagi masyarakat; dan 6) Terbuka terhadap dinamika internasional, mengarusutamakan dialog dan bersikap toleran.⁵⁰

⁴⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāḥaqah ila al-Rusyd*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008), 255-256. Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Mustaqbal al-Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998), 48-50.

⁵⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāsid al-Syarī'ah...*, 145-152. Dalam kitab yang lain berjudul *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāḥaqah ila al-Rusyd*, Yūsuf al-Qaradāwī menyebutkan lebih banyak hingga sepuluh karakteristik yang meliputi: 1) Komitmen memudahkan dan membahagiakan dalam fatwa hukum dan dakwah, 2) Penggabungan antara salafiyah dan tajdid, 3) Mempertemukan antara ranah pemikiran salafiyah dan tasawuf, 4) Perimbangan antara *ahl al-zāhir* dan *ahl al-ta'wīl*, 5) Perimbangan antara sawabit dan mutagayyirat, 6) Memperhitungkan realitas kehidupan, 7) Komitmen melaksanakan toleransi dan hidup berdampingan dengan yang lain, 8) Memberlakukan musyawarah dan kemerdekaan berpendapat bagi semua kelompok, 9) Komitmen terhadap perlindungan terhadap hak-hak perempuan, 10) Mendorong semangat berjihad. Boleh jadi bahwa kesepuluh karakteristik

Karakter pertama adalah berkomitmen menjadikan *hikmah al-tasyrī'* untuk mewujudkan kemasalahatan manusia. Manhaj ini berkeyakinan bahwa syariat Islam mengandung rahmat, kemudahan, dan keringanan bagi manusia sekaligus berkeyakinan dengan hikmah yang ada di balik ketentuan dalam hukum Islam. Setiap hukum yang disyariatkan pasti selalu ada maksud yang harus dilaksanakan serta mengandung kebaikan dan kemasalahatan manusia di dunia dan akhirat. Selain dalam bidang ibadah, maksud-maksud dan tujuan tersebut bisa diketahui dan harus diketahui.

Karakter kedua adalah adanya keterkaitan antara bidang hukum dari aspek nash dalil maupun ketentuan hukumnya. Manhaj ini berkeyakinan bahwa upaya untuk memahami syariat dengan benar hanya dapat dilakukan dengan mengaitkan antara satu bidang hukum dengan lainnya secara utuh dan komprehensif. Tidak boleh upaya memahami hukum dan dalil-dalilnya dilakukan secara terpisah dan berserakan seakan-akan tidak ada kaitan serta hubungan antara satu dengan yang lain. Tidak boleh juga terjebak

ini merupakan rumusan awal tentang prinsip Islam *wasatīyyah* karena kitab ini disusun lebih dulu. Prinsip ini selanjutnya disempurnakan dalam kitab berikutnya yang berjudul *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah: Bayna al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyyah* diterbitkan pada tahun 2006 di mana dalam kitab ini Yūsuf al-Qaraḍāwī memisahkan kesepuluh prinsip tersebut menjadi dua kategori, yaitu karakteristik (سمات) dan prinsip (مرتکزات) Islam *wasatīyyah*. Kategori pertama terdiri dari enam poin menjelaskan nilai-nilai *wasatīyyah* secara umum, sedangkan kategori kedua berisi lima poin menjelaskan nilai-nilai *wasatīyyah* yang lebih spesifik terkait dengan strategi penetapan hukum Islam. Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāhaqah ila al-Rusyd* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008), 257-276.

dengan pembagian bidang fiqih kepada berbagai bab seperti ibadah, munakahat, muamalah, kriminal, sanksi, keputusan hukum, dakwah, siyasah syar'iyah, jihad, dan hubungan internasional. Pemahaman yang benar harus dilakukan dengan kesadaran tinggi bahwa seluruh aspek dan bidang hukum itu saling berhubungan, saling mempengaruhi, dan saling menguatkan.

Karakter ketiga adalah memiliki persepsi berimbang antara urusan duniawi dan ukhrawi. Arah dari prinsip ini adalah sebuah komitmen untuk memposisikan antara kepentingan duniawi dan ukhrawi secara seimbang dan adil, tidak berlebih-lebihan dan tidak pula mengabaikan salah satu aspek kehidupan. Inilah makna dari penamaan manhaj ini sebagai *wasat'iyyah* (moderat); berimbang ketika menjalankan ajaran agama, berimbang ketika memperlakukan alam dan manusia, dan berimbang ketika memperlakukan manusia sebagai individu dan masyarakat.

Karakter keempat adalah menghubungkan nas-nas dalil dengan realitas kehidupan dan perkembangan modernitas. Salah satu karakteristik pokok dari manhaj ini adalah komitmen untuk menyatu dengan realitas kehidupan manusia dan mengikuti perkembangannya. Komitmen ini sekaligus menunjukkan bahwa syariat Islam diturunkan ke dunia bukan untuk mengambil jarak dengan problematika kehidupan duniawi, melainkan untuk memberikan solusi terhadap problematika tersebut sesuai dengan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Syariat Islam telah terbukti menjadi alternative solusi problematika hidup masuk sejak zaman dulu hingga sekarang, maka upaya ijtihad dalam rangka

penemuan dan penerapan hukum Islam yang sesuai dengan zamannya harus senantiasa dilakukan demi membuktikan bahwa syariat Islam selalu cocok untuk setiap waktu dan tempat mana pun.

Karakteristik berikutnya yaitu menerapkan prinsip memudahkan atau meringankan bagi masyarakat. Salah satu karakteristik madrasah ini adalah memudahkan dan meringankan manusia. Prinsip memudahkan dalam segala urusan sesungguhnya adalah prinsip yang diajarkan oleh Allah dan Nabi kepada para sahabat. Misalnya ketika Nabi menugaskan Abu Musa dan Muaz bin Jabal ke Yaman, diberikan wasiat supaya memudahkan urusan masyarakat, bukan mempersulit, supaya menggembirakan bukan menebar ketakutan, dan supaya selalu taat dalam persatuan bukan perpecahan. Artinya memudahkan dalam memberikan fatwa hukum dan menggembirakan dalam mengajak untuk melakukan kebaikan. Semangat dari prinsip ini bukan berarti ajaran untuk membelokkan penafsiran teks dalil untuk mencari yang paling mudah bagi manusia, melainkan dorongan untuk memperdalam pemahaman dalil guna menemukan kemudahan ajaran agama. Prinsip ini juga mengajarkan bahwa ketika ada dua pendapat yang berbeda di mana salah satunya mudah dan yang lainnya susah, manhaj ini mengajarkan untuk mengambil pendapat yang mudah dan ringan sebagaimana telah dilakukan oleh Nabi yang selalu memilih yang paling mudah dari dua perkara.

Karakteristik keenam yaitu terbuka terhadap dinamika internasional, mengarusutamakan dialog dan bersikap toleran.

Manhaj ini berkeyakinan akan nilai universalitas Islam yang merupakan rahmat semesta alam dan dakwah bagi seluruh manusia. Prinsip ini mengajarkan tentang adanya kesatuan derajat kemanusiaan, yakni dari segi penciptaan seluruh manusia berasal dari Tuhan yang satu, dan dari segi keturunan seluruh manusia berasal dari bapak yang satu. Pemahaman ini menuntut manusia untuk terbuka melakukan dialog antar agama dan antar peradaban. Prinsip ini juga mengajarkan kepada keyakinan akan peradaban yang universal yang berdasarkan ketuhanan, berlandaskan nilai-nilai kemanusiaan dan bersendikan moralitas. Manhaj ini mengarahkan manusia untuk berlaku dan bersikap kasih sayang bukan kebencian, toleransi bukan fanatisme, kelembutan bukan kekerasan, dialog bukan pertentangan, kebebasan bukan pemaksaan, kemajemukan bukan keakuan, perdamaian bukan peperangan, dan rahmat bukan kebencian. Keterbukaan terhadap dinamika dunia internasional juga akan membangun kesadaran tentang pentingnya pembaruan di dalam agama, ijtihad di dalam fikih, terbuka dalam pemikiran, inovasi dalam peradaban, dan komprehensif dalam pembangunan.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menyadari bahwa manhaj Islam *wasatīyyah* yang dia usung akan berpotensi untuk disalahartikan dan dibelokkan maknanya demi kepentingan lain. Oleh karena itu dia mengantisipasi resiko itu dengan memberikan tambahan penjelasan dan data tentang empat pemaknaan yang salah tentangnya. Pertama, adalah argumentasi dari sebagian kelompok yang menyatakan bahwa manhaj *wasatīyyah* tidak ada dalam Islam,

yang ada hanyalah dalil syar'i; apapun yang diperintahkan dalam dalil syar'i maka wajib hukumnya untuk diikuti, baik itu perintah yang bersifat moderat maupun yang bernaunsa keras. Terhadap kelompok ini Yūsuf al-Qaraḍāwī menjawab bahwa keberadaan manhaj *wasatīyyah* bukan berarti menafikan dalil syar'i dalam menjalankan ajaran Islam, bahkan manhaj *wasatīyyah* ini dibangun di atas landasan dalil-dalil syar'i meliputi al-Qur'an, al-Sunnah, al-Ijma', al-Qiyas, *maqāṣid al-syarī'ah*, dan qaul para Imam yang mu'tabar.⁵¹ Kajian mendalam terhadap semua dalil syar'i tersebut memberikan petunjuk ke arah pemahaman yang moderat dalam mempraktikkan ajaran Islam. Qaul para ulama yang mu'tabar juga memperkuat kesimpulan ini; di antaranya pendapat Imam Ibnu Taimiyyah, Imam Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, Imam al-Syatibi, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Hasan al-Banna, Muhammad al-Ghazali, Sayyid Qutb, dan lain-lain.⁵²

Kedua, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga membantah argumen yang menuduh manhaj *wasatīyyah* sebagai corak pemikiran yang bersikap lunak dan mempermudah dalam ajaran Islam. Banyak penilaian yang mengatakan bahwa Islam *wasatīyyah* adalah metode berpikir untuk memilih solusi yang lebih mudah dan tidak rumit dalam berfatwa sebagai bentuk kelonggaran dalam beragama. Tentang masalah itu Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa

⁵¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*:..., 69.

⁵² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*:..., 70-87.

wasatiyyah adalah manhaj yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Banyak ayat al-Qur'an dan al-Sunnah yang memberikan petunjuk untuk melaksanakan ajaran Islam dengan mudah dan ringan. Banyak ayat al-Qur'an yang berisi tentang keringanan (*rukhsah*) bagi manusia dalam menjalankan ibadah dari mulai keringanan dalam hal makanan yang halal, dalam menjalankan shalat, puasa, hingga dalam aspek hukum bermuamalah dengan sesama manusia.⁵³ Banyaknya ketentuan dalam menjalankan hukum Islam secara mudah dan ringan yang ditemukan baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah inilah yang selanjutnya menuntun para fuqaha untuk menyusun dua belas kaidah fiqih tentang kemudahan dan keringanan yang dapat diikuti dalam menjalankan hukum Islam.⁵⁴

Ketiga, ada juga pihak yang menyerang Islam *wasatiyyah* dengan mengatakan bahwa fatwanya sebagai ekstrim dan bertentangan dengan ideologi *wasatiyyah* itu sendiri. Menanggapi serangan ini, Yūsuf al-Qaradāwī menyatakan bahwa mengadopsi

⁵³ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*:..., 88-96.

⁵⁴ Dua belas kaidah tersebut adalah: 1) *al-Darūrah Tubīh al-Mahdūrāt*, 2) *al-Hājah qad Tanzil Manzīlat al-darūrah wa al-Masyaqqah Tajlib al-Taisīr*, 3) *Mā Hurrima lizātih lā Yubāh illa li al-darūrah, wa mā hurrima li sad al-zarī'h Yubāh li al-Hājah*, 4) *al-Masyaqqah Tajlib al-Taisīr*, 5) *Izā dāqa al-Amr Ittasa'a*, 6) *Yartakib Akhaff al-Dararain wa Ahwan al-Syarrain*, 7) *Yatrūk Adnā al-Maslahatain li Tahṣīl A'lāha*, 8) *La darara wa lā Dīrar*, 9) *Huqūqullāh Mabniyyah 'alā al-Musāmahah wa Huqūq al-'Ibād Mabniyyah 'ala al-Musyāhanah*, 10) *Wa al-Fatwā Tatagayyar bi Tagyīr al-Zamān, wa al-Makān, wa al-'Urf, wa al-Hāl*, 11) *al-Takālīf bi ḥasb al-Wus'i*, dan 12) *al-Ḥaraj Marfū'*; Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*:..., 95-96.

manhaj *wasatiyyah* tidak selalu berarti kompromi dalam segala hal. Dia menjelaskan bahwa ada situasi di mana Muslim sejati tidak boleh berkompromi, seperti yang berkaitan dengan keyakinan agama atau wilayah kekuasaannya. Dalam hal ini al-Qaradāwī menyatakan bahwa inti dari manhaj *wasatiyyah* adalah bersikap tegas dalam situasi yang mengharuskan untuk bersikap demikian dan bersikap lunak dalam situasi-situasi yang membutuhkan kelonggaran dalam penegakan hukum. Al-Qaradāwī memberi contoh ketegasan dalam penolakan terhadap pendudukan orang-orang Yahudi atas wilayah rakyat Palestina dan penolakan terhadap mendapatkan keuntungan dari bank-bank non syariah.⁵⁵

Keempat, bahwa manhaj *wasatiyyah* adalah manhaj yang justru mendegradasi/menurunkan ketinggian nilai risalah Islam karena karakternya yang mengamalkan ajaran agama secara setengah-setengah. *Wasatiyyah* Islam, bagi kelompok ini, dituduhkan sebagai cara menjalankan hukum dengan melakukan kompromi demi menemukan cara yang paling ringan dan mudah. Terhadap tuduhan ini Yūsuf al-Qaradāwī menyatakan bahwa manhaj *wasatiyyah* didasarkan kepada pemahaman ayat al-Qur'an yang mengajak kepada pembentukan kualitas masyarakat yang lebih baik, bukan hanya sekedar baik dan biasa-biasa saja. Kualitas inilah yang digambarkan dalam al-Qur'an Surat al-Zumar: 18⁵⁶

⁵⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 87-99.

⁵⁶ Ayat ini selengkapnya berbunyi: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَنْبِيَاءِ

sebagai golongan Ulul Albab yang selalu berusaha menjadi lebih baik, dalam berdakwah maupun dalam melaksanakan ibadah lainnya.⁵⁷

Contoh hasil ijtihad manhaj ini di antaranya adalah hukum seorang Muslim mewarisi orang non-Muslim. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī jumbuh fuqha' berpendapat bahwa seorang Muslim tidak mewarisi harta orang kafir sebagaimana orang kafir tidak boleh mewarisi harta orang Muslim berdasarkan hadis Nabi. Pendapat ini diriwayatkan oleh Khulafa' al-Rasyidin dan disepakati oleh empat imam mazhab.

Riwayat lain dari Umar dan Muawiyah menyebutkan bahwa orang-orang Islam boleh mewarisi harta dari orang kafir tetapi orang kafir tidak boleh mewarisi harta orang Muslim. Pendapat ini dikemukakan oleh Muhammad ibn al-Hanafiyah, Ali ibn al-Husain, Sa'id ibn al-Musayyab, Abdullah ibn Ma'qal dan al-Sya'bi. Argumentasi lainnya adalah bahwa laki-laki Muslim dibolehkan menikahi perempuan ahlul kitab, tetapi sebaliknya orang laki-laki ahlul kitab tidak boleh menikahi perempuan Muslim. Imam Ibn al-Qayyim telah juga memaparkan masalah ini dalam kitabnya *Aḥkām Ahl al-Ḍimmah* bahwa hukum orang Muslim mewarisi harta orang kafir terdapat perbedaan pendapat. Mayoritas ulama' menyatakan tidak boleh sebagaimana sebaliknya.

yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal) (Q.S. al-Zumar: 18).

⁵⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 100.

Sebagian ulama' lain mengatakan kebolehan orang Muslim mewarisi harta orang kafir tetapi tidak sebaliknya. Disebutkan juga bahwa persoalan pembagian harta waris adalah menunjukkan hubungan kebendaan antar manusia pada tataran lahiriyah semata dan tidak akan berpengaruh apapun terhadap kondisi keimanan seorang Muslim dalam batinnya.

Contoh lain adalah hukum memberikan ucapan selamat hari raya Natal bagi pemeluk Nasrani. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī tidak ada larangan bagi seorang Muslim atau lembaga Islam untuk memberikan ucapan selamat Natal baik secara lisan maupun melalui kartu selama tidak menyertakan symbol-simbol atau ungkapan keagamaan yang bertentangan dengan prinsip dasar akidah Islam. Demikian juga tidak ada larangan untuk menerima hadiah dari umat Nasrani selama bukan benda yang diharamkan dalam Islam. Yang diharamkan adalah keikutsertaan seorang Muslim dalam perayaan keagamaan agama lain.⁵⁸

C. Dari *Zāhiriyyah* ke *Wasaṭiyyah*; Sebuah Evolusi Pemikiran

Ditinjau dari konteks historis, kemunculan istilah *wasaṭiyyah* dalam pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī mengalami evolusi secara bertahap. Pada awal tahun 1970-an Yūsuf al-Qaraḍāwī memunculkan istilah “solusi Islam” sebagai tawaran solusi alternatif atas kegagalan kapitalisme dan sosialisme. Pada tahun 1980-an, dia menambahkan dimensi baru di tengah keinginannya untuk menjauhkan diri dari Gerakan radikal Islamis

⁵⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 275.

yang kebangkitannya pesat telah melakukan pembunuhan terhadap Presiden Anwar Sadat pada tahun 1981. Dia menolak sekularisme dan ekstremisme agama dan menghadirkan *wasatiyyah* sebagai jalan untuk memberikan arah kebangkitan Islam. Pada pergantian tahun 1990-an, setelah berakhirnya Perang Dingin, Yūsuf al-Qaraḍāwī dipaksa menghadapi kenyataan bahwa Islam dipresentasikan oleh politisi, media, dan akademisi di seluruh dunia sebagai agama yang berbahaya. Di Mesir, tindakan kekerasan dan bahkan pembunuhan yang terjadi dilakukan atas nama Islam, misalnya pembunuhan terhadap pemikir Mesir liberal sekuler Faraj Fūda pada tahun 1992 oleh Jihad Islam Mesir. Di sinilah Yūsuf al-Qaraḍāwī merespon dengan cara menekankan pentingnya pendekatan *wasatiyyah* di semua aspek kehidupan, termasuk hukum Islam.

Mencermati tentang motivasi Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap pilihannya untuk mengadopsi metode *wasatiyyah* ditemukan bahwa dia memandang istilah *wasatiyyah* sebagai prinsip yang mendalam sekaligus sebagai slogan yang mudah berasimilasi. Ada dua alasan yang dia sebutkan terkait motif ini; pertama, dalam pandangannya, ini adalah pendekatan yang terbaik menuju pemaknaan Islam yang benar sebagaimana dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dan seperti dipraktekkan oleh para Sahabat (*al-sirāt al-mustaqīm*). Kedua, alasan yang lebih pribadi, yakni bahwa *wasatiyyah* melekat dalam karakternya, yang dia sebut sebagai hadiah dari Allah. Selain itu dia juga mengaku sangat terpengaruh oleh pemikiran para ulama' sebelumnya, meskipun tidak secara eksplisit menggunakan istilah

wasatiyyah. Dia menyebutkan Abū Hāmid al Gazālī (w. 1111), Ibn Taymiyyah (w. 1328), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 1350) dan Abū Ishāq al-Syātibī (w. 1388).

Yūsuf al-Qaraḍāwī mulai memperlihatkan kecenderungan pemikirannya kepada manhaj *wasatiyyah* pada pertengahan abad kedua puluh. Buku pertama di mana dia mempromosikan penerapan manhaj *wasatiyyah* adalah berjudul *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*.⁵⁹ Dalam pendahuluan edisi pertama buku itu dia mempersiapkan dasar untuk adopsi metode *wasatiyyah* dengan pembahasan tentang dua pandangan yang umum di antara Muslim pada saat itu. Satu kelompok begitu dibutakan oleh kecemerlangan peradaban Barat sehingga mereka meyakini bahwa prinsip dan tradisi Barat sebagai satu-satunya prinsip hidup yang secara aksiomatis benar, sehingga Islam harus mengikutinya. Kelompok kedua adalah mereka yang menganut sepenuhnya pendapat dari mazhab fiqih tertentu dan mengklaim bahwa pandangan mereka adalah satu-satunya pemahaman Islam yang benar. Yūsuf al-Qaraḍāwī menuduh kelompok kedua ini telah melupakan *al-salaf al-sālih* yang memutuskan hukum hanya berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah.⁶⁰

Tercermin dalam karya-karya Yūsuf al-Qaraḍāwī bahwa selama tahun 1960-an dan 1970-an dia belum menggunakan istilah *wasatiyyah*. Dalam pengantar bukunya berjudul *Fiqh al-Zakāh*, dia

⁵⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (Kairo: Maktabat Wahbah, 1976).

⁶⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, 10-12.

menyatakan bahwa dia menggunakan sebuah pendekatan yang adil, seimbang dan pertengahan (*mauqif, wasaf, 'adl*) dalam berpendapat serta bersedia menerima pemikiran apapun yang baru dan berguna serta tetap mempertimbangkan pendapat yang lama dan masih bermanfaat, tanpa bersikap terlalu kaku sekaligus tidak terlalu melonggarkan.⁶¹

Pada awal tahun 1980-an, Yūsuf al-Qaradāwī menerbitkan buku yang dikhususkan untuk merespon ekstremisme agama, penyebabnya, dan cara memerangnya berjudul *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Jumūd wa al-Taṭarruf*.⁶² Dalam buku ini, dia juga belum menggunakan istilah *wasatiyyah*, melainkan menggunakan istilah *Islam syāmil* (Islam yang komprehensif atau Islam yang benar).⁶³ Salah satu cara untuk menangani ekstremisme agama yang dia usulkan dalam buku ini adalah bahwa kaum muda harus diajarkan tentang agama mereka dengan manhaj yang berimbang dan adil, antara kutub pemikiran yang kaku dan

⁶¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihā wa Falsafatihā fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), Juz 1, 38.

⁶² Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Jumūd wa al-Taṭarruf*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1990). Sebuah buku edisi lain juga diterbitkan oleh Yūsuf al-Qaradāwī dalam pembahasan yang sama tetapi judulnya berbeda satu kata, yakni dari kata al-Jumud berubah menjadi al-Juhud. Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juhūd wa al-Taṭarruf*, (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1992).

⁶³ Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Jumūd wa al-Taṭarruf*, 97.

berlebih-lebihan (*ghulāh*) dan terlalu melonggarkan (*mutasayyibūn*).⁶⁴

Yusuf al-Qaradāwī pertama kali menggunakan istilah Islam *wasatīyyah* pada tahun 1985 dalam forum debat antara sekularis dan Islamis di Mesir. Dalam sanggahannya atas argumentasi Fu'ād Zakariyyā, seorang pemimpin kubu sekuler, Yūsuf al-Qaradāwī mengetengahkan definisi tentang Islam sebagai agama yang mendukung kemajuan, keseimbangan, dan berkomitmen (*mu'tadil wa multazim*).⁶⁵ Dalam kitabnya berjudul, *Al-Islām wa al-Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin* dia sebutkan dengan gamblang bahwa ajaran Islam yang dia maksudkan adalah Islam yang beraliran *wasatīyyah* (*al-wasatīyyah al-Islāmiyyah*) yang memiliki pijakan awal kepada 20 prinsip yang telah disusun oleh Hasan al-Banna. Namun demikian, dia juga segera menambahkan bahwa 20 prinsip ini bukanlah prinsip yang sesungguhnya dalam manhaj *wasatīyyah* karena ada perbedaan kondisi dan tantangan zaman antara yang dihadapi Hasan al-Banna dan Yūsuf al-Qaradāwī.⁶⁶

⁶⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Jumūd wa al-Taṭarruf*, 163.

⁶⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Islām wa al-Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), 36-37.

⁶⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Islām wa al-Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin*, 27. Adapun kedua puluh prinsip menurut Hasan al-Banna adalah: 1) Keimanan kepada Allah dan risalah-Nya; 2) Memuliakan manusia beserta hak-haknya; 3) Memuliakan akal dengan cara memanfaatkannya; 4) Mendorong kepad upaya ijtihad dan tajdid; 5) Mengajak kepada pemahaman agama yang seimbang dan moderat; 6) Memahami realitas hidup yang berimbang untuk kemaslahatan manusia; 7) Memuliakan perempuan dan mendorongnya untuk maju; 8) Memahami peran keluarga sebagai asas pembentukan masyarakat; 9) Memperhatikan pendidikan dan pembelajaran bagi semua; 10) Memperkuat

Konsep sangat awal tentang *wasatīyyah* ini selanjutnya disempurnakan pada tahun 2004 dan 2008 dalam dua kitabnya berjudul *Kalimāt fi al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma‘ālimuhā* dan *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd* dengan tiga puluh prinsip *wasatīyyah*.

Tiga puluh prinsip *wasatīyyah* Islam itu sendiri juga berevolusi dalam beberapa tahap. Pertama. versi awal ketika disusun pada pertengahan 1980-an sebagai respon dari pertanyaan kelompok sekular. Pada awal tahun 2004, Yūsuf al-Qaradāwī menyajikan secara singkat garis besar yang berbeda dari prinsip dua puluh.⁶⁷ Versi lain yang lain diterbitkan pada tahun 2008 dan

persaudaraan antar manusia; 11) Menolak ramalan dalam Islam; 12) Mendirikan pemerintahan yang adil dan komitmen terhadap musyawarah; 13) Menjaga harta dan mengembangkannya; 14) Memiliki kepedulian terhadap golongan masyarakat lemah; 15) Berkomitmen terhadap nasionalisme dan kebangsaan; 16) Berkomitmen dakwah secara bijaksana dan berdialog; 17) Menegakkan toleransi dalam perbedaan mazhab hukum dan politik; 18) Membangun peradaban baru yang unggul; 19) Membangun kehidupan Islam yang sempurna; 20) Berkomitmen terhadap persatuan ummat dan perjuangan mempertahankan kedaulatan. Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Islām wa al-Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin*, 27-41.

⁶⁷ Versi 2004 ini terdiri dari 20 prinsip, yakni: 1) Keseimbangan antara ketentuan syariat yang baku (*sawābit*) dan perkembangan zaman yang berubah (*mutagayyirāt*); 2) Pemahaman terhadap nas juz'iyat baik ayat al-Qur'an maupun al-Sunnah dengan pendekatan mawasid al-syari'ah; 3) Kemudahan dalam berfatwa dan menggembirakan dalam berdakwah; 4) Ketegasan dalam ketentuan hukum yang sudah baku (kulli) dan kemudahan dalam ketentuan hukum cabang (juz'i); 5) Keteguhan hati dalam meraih tujuan dan fleksibilitas dalam cara dan strategi; 6) Prioritas penjagaan kemurnian keyakinan (aqidah) dalam amaliah ibadah; 7) Pemahaman komprehensif terhadap ajaran Islam meliputi aqidah, syariah, dakwah dan daulah; 8) Pelaksanaan dakwah bil hikmah dan mengutamakan dialog; 9) Komitmen persatuan persaudaraan Muslim dan toleransi terhadap non-Muslim; 10) Komitmen jihad terhadap yang memusuhi dan kesediaan berdamai bagi yang mengajak perdamaian; 11) Kerjasama antar

versi terbaru hingga saat ini diterbitkan pada tahun 2010. Perbedaan antara versi jelas mencerminkan sejarah di mana prinsip-prinsip itu dirumuskan. Misalnya, versi 1980-an, yang dikemukakan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam debatnya dengan sekularis, memuat prinsip bahwa Islam *wasatīyyah* menolak kekerasan dan teror sebagai sarana penyelesaian masalah, apakah itu oleh penguasa atau warga negara. Manhaj ini lebih percaya pada dialog yang konstruktif yang memungkinkan masing-masing pihak untuk mengekspresikan dirinya dengan jelas dan berkomitmen untuk objektivitas sebagaimana dianjurkan dalam al-Qur'an.

Selain itu Islam *wasatīyyah* mengajarkan agar tidak ada paksaan dalam beragama sebagaimana tidak ada paksaan dalam mengikuti suatu pendapat.⁶⁸ Penekanannya kepada aspek anti kekerasan ini merupakan respon dari meningkatnya eskalasi tindak kekerasan oleh kelompok teroris di Mesir pada tahun 1970-an dan

golongan Muslim dan saling memahami terhadap perbedaan pendapat; 12) Kesadaran tentang pengaruh perubahan zaman dan tempat terhadap penyesuaian fatwa, strategi dakwah, pendidikan dan keputusan hukum; 13) Penerapan prinsip *tadarruj* dalam penetapan hukum dan penyampaian fatwa; 14) Keseimbangan antara ilmu dan iman, materialism dan spiritualisme, dan kekuatan ekonomi dan keluhuran akhlaq; 15) Keberpihakan nilai-nilai kemanusiaan dan kemasyarakatan seperti keadilan, syura, kemerdekaan, dan hak asasi manusia; 16) Pemenuhan hak-hak perempuan; 17) Pembaruan Islam dari nilai-nilai internal oleh mujtahid yang kompeten di bidangnya; 18) Komitmen terhadap kemajuan, persatuan, dan toleransi; 19) Pemanfaatan nilai-nilai luhur khasanah Islam sebelumnya (turas); dan 20) Keseimbangan antara inspirasi masa lalu, semangat masa kini, dan obsesi masa depan. Lihat Al-Majlis al-Ūrūbī li al-Iftā' wa al-Buhūs, "Al-Bayān al-Khitāmī li al-Dawrah al-'Ādiyyah al-Šāniyah 'Asyrah li al-Majlis al-Ūrūbī li al-Iftā' wa al-Buhūs". Lihat <https://tinyurl.com/yddfpdf>. diakses 12 Oktober 2022.

⁶⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Islām wa al-Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin*, 38.

1980-an yang menargetkan serangan kepada rezim yang mereka nilai ‘murtad’. Teror dan kekerasan mencapai puncaknya dengan peristiwa pembunuhan Anwar Sadat pada Oktober 1981. Namun, pada titik yang sama prinsip ini juga dimaksudkan sebagai kritik terhadap rezim penguasa karena menanggapi aksi kekerasan kelompok Islam dengan tindakan kekerasan juga, dan bukan dengan dialog dan negosiasi.

Setelah peristiwa serangan 9/11, konsep Islam *wasatīyyah* berusaha menjelaskan sikap Islam terhadap non-Muslim sekaligus untuk menonjolkan aspek-aspek toleran dari agama dan sifat jihadnya yang defensif. Oleh karena itu, dalam versi singkatnya yang ditulis pada tahun 2004, prinsip ke-10 berbicara tentang jihad melawan agresor sekaligus kesediaan untuk berdamai terhadap mereka (non-Muslim) yang mengajak berdamai.⁶⁹ Prinsip ini dikuatkan lagi dalam versi lanjutan *wasatīyyah* pada tahun 2008 di mana prinsip ke-13 menyerukan untuk menyambut perdamaian dengan siapa saja yang membentangkan tangannya mengajak damai, di samping tetap mempertahankan komitmen jihad demi mempertahankan kesucian agama, tempat-tempat suci, dan orang-orang yang tertindas di bumi dan untuk menghadapi arogansi Fir’aun di muka bumi. Prinsip ini mengantarkan penjelasan konsep

⁶⁹ Al-Majlis al-Ūrūbī li al-Iftā’ wa al-Buhūs, “Al-Bayān al-Khitāmī li al-Dawrah al-‘Ādiyyah al-Šāniyah ‘Asyrah li al-Majlis al-Ūrūbī li al-Iftā’ wa al-Buhūs”. Lihat <https://tinyurl.com/yddfpdft>. diakses 12 Oktober 2022.

Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang berbagai jenis jihad, seperti jihad spiritual, jihad dakwah, jihad madanī dan lain-lain.⁷⁰

Pada tahun 2000-an, tantangan utama Islam *wasatīyyah* bukan hanya dari sekularis melainkan juga dari organisasi jihad global dengan visi mereka tentang khilafah dan pemerintahan Islam. Tantangan ini mendapatkan respon dalam oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan memunculkan versi *wasatīyyah* tahun 2010 di mana prinsip ke-15 menekankan sifat adil dan berbudi luhur dari negara Islam yang bersemangat untuk membangun dan berdakwah mengantarkan umat kepada kebenaran dan kebajikan, menegakkan keadilan, dan memerintah sesuai dengan kitab Allah.⁷¹ Terlihat jelas bahwa prinsip ini disusun untuk meyakinkan Barat pasca peristiwa 9/11 bahwa negara Islam dalam konsep *wasatīyyah* tidak sama sekali memiliki agenda untuk memerangi seluruh dunia, melainkan negara yang berkomitmen kepada perdamaian, dakwah, keadilan, dan demokratis. Masih dalam rangka memperbaiki nama baik Islam, pasca serangan 9/11, prinsip ke-18 dari konsep *wasatīyyah* versi tahun 2010 menekankan tentang pentingnya pemahaman pluralisme, saling pengakuan, dan toleransi (*tasāmuh*) antar umat beragama dengan dilandasi oleh keyakinan bahwa umat

⁷⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād, Dirāsah Muqāranah li Aḥkām wa Falsafatih fi Daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo; Maktabah Wahbah, 2009), Juz 1, 213-221. Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā*, (Kuwait: al-Markaz al-‘Ālamī li al-Wasatīyyah, 2007), 59.

⁷¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd* (Doha: Markaz al-Qaraḍāwī li al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd, 2009), 244.

manusia adalah satu keluarga dan semua peradaban harus hidup berdampingan, berinteraksi secara setara tanpa menyimpan rasa superioritas dibanding yang lain.⁷²

Secara keseluruhan dapat dilihat bahwa target Yūsuf al-Qaraḏāwī untuk menyampaikan konsep Islam *wasatiyyah* versi terbaru tahun 2010 kepada dunia ini sangat terkait dengan Islam yang menjadi pihak tertuduh dalam serangan 9/11. Dari tiga puluh butir prinsip yang diterbitkan dalam versi tahun 2010, sebelas di antaranya menggambarkan visi *wasatiyyah* Islam yang terkait dengan masyarakat dan negara, termasuk di dalamnya bidang hubungan internasional, khususnya antara Muslim dan non-Muslim. Tujuh prinsip berbicara tentang komitmen terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan sosial seperti keadilan, *syūra*, harga diri, dan hak asasi manusia.⁷³ Prinsip hubungan antara Muslim non-Muslim tersebut adalah: 1) Mengembangkan strategi dakwah yang menyenangkan (*tabsyīr*); 2) Melaksanakan pentahapan (*tadarruj*) dalam menerapkan hukum; 3) Mempertahankan semangat perdamaian dan jihad secara simultan; 4) Berkomitmen memperjuangkan pembebasan negeri Islam (Palestina); 5) Perlindungan terhadap hak-hak agama minoritas; 6) Berfikir positif-konstruktif terhadap fenomena pluralitas; 7) Menjauhi memvonis kafir dan fasiq terhadap orang lain; 8) Memiliki

⁷² Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, 244. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā*, 60.

⁷³ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, 243.

kepedulian terhadap minoritas Muslim di berbagai belahan dunia; 9) Membangun peradaban dan lingkungan yang sehat; 10) Mengarusutamakan pembaruan dan reformasi yang berkelanjutan; dan 11) Menerapkan prinsip kemudahan dalam penerapan hukum. Adapun tujuh prinsip relasi sosial kemanusiaan meliputi: 1) Berkomitmen pada nilai-nilai moralitas; 2) Menghormati akal dan pemikiran; 3) Memperkuat nilai-nilai kemanusiaan dan kemasyarakatan; 4) Berkomitmen membela dan memuliakan hak-hak perempuan; 5) Memberikan perhatian kepada institusi keluarga; 6) Memanfaatkan sistem yang demokratis dalam memilih pemimpin; dan 7) Memperkuat persatuan umat Islam dan loyalitasnya.

Ketigapuluh prinsip ini juga mencerminkan adanya pengaruh pemikiran Muhammad al-Gazālī, khususnya penafsirannya tentang dua puluh prinsip Hasan al-Banna yang selanjutnya dia tambahkan dengan sepuluh prinsip baru di mana salah satunya menyatakan bahwa manusia memiliki hak material dan spiritual sebagaimana layaknya kehormatan yang dianugerahkan kepadanya oleh Allah dan kedudukannya yang mulia di muka bumi.⁷⁴

Sebagai bagian dari upaya menghadirkan manhaj *wasatiyyah* sebagai alternatif ideologi salafi (jihadi) dan untuk memperbaiki reputasi Islam di mata Barat, salah satu prinsipnya menekankan komitmen akan kebutuhan pluralisme, saling

⁷⁴ Muhammad al-Gazālī, *Dustūr al-Wahdah al-Šaqāfiyyah Baina al-Muslimīn*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 1980), 185-186.

pengakuan eksistensi, dan toleransi (*tasāmuḥ*) antar bangsa dengan dilandasi keyakinan bahwa umat manusia adalah satu keluarga dan peradaban harus hidup berdampingan. dan tanpa menyimpan rasa superioritas. Adanya pergumulan pemikiran dalam hal ini dapat dilihat dari dua sisi; pertama, bahwa perspektif *wasatīyyah* tentang pluralisme ini berseberangan dengan perspektif Salafi jihadi yang jelas menolak komitmen persaudaraan dan kerja sama di antara semua orang, tanpa memandang agama. Kedua, pergumulan juga terjadi dalam diri Yūsuf al-Qaraḍāwī berupa pernyataan yang bertolak belakang antara sebelum dan setelah peristiwa 9/11. Sebelum peristiwa serangan itu terjadi dia pernah menyatakan bahwa karakteristik masyarakat Muslim tidak dilihat dari kewarganegaraan, warna kulit, suku, atau kelompok, melainkan dari kesamaan aqidah Islamiyah. Loyalitas hanya berlaku bagi Allah, Rasulullah, dan sesama orang yang beriman. al-Qur’an telah menjanjikan kemenangan Islam; ini berarti bahwa suatu saat nanti dunia seisinya akan menjadi Islam.⁷⁵

**Tabel 3.1 Evolusi Pemikiran Wasatīyyah
Yūsuf al-Qaraḍāwī**

Versi	Kitab/Sumber	Elaborasi Pergumulan
Tahun 1985	<i>Al-Islām wa al-Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin</i>	Menggunakan 20 prinsip <i>wasatīyyah</i> Hasan al-Banna sebagai respon eskalasi aksi terorisme di Mesir pada tahun 1970-an dan 1980-an kepada rezim yang dianggap ‘murtad’

⁷⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Malāmiḥ al-Mujtama’ al-Muslim Allaḏī Nansyuduh*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), 90.

Tahun 2004	“Al-Bayān al-Khitāmī li al-Dawrah al-‘Ādiyyah al-Sāniyah ‘Asyrah li al-Majlis al-Ūrūbī li al-Iftā’ wa al-Buhūs”	Merupakan 20 prinsip hasil penyesuaian dari konsep Hasan al-Banna, sebagai respon terhadap peristiwa serangan 9/11 sekaligus untuk menonjolkan aspek-aspek toleran dari agama Islam dan sifat jihadnya yang defensif.
Tahun 2008	<i>Kalimāt fi al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma‘ālimuhā</i>	Menjadi 30 prinsip sebagai penguatan komitmen perdamaian dengan siapa saja dengan tetap mempertahankan komitmen jihad defensif, di samping tetap mempertahankan komitmen jihad demi mempertahankan kesucian agama, tempat-tempat suci, dan orang-orang yang tertindas di bumi dan untuk menghadapi arogansi penguasa.
Tahun 2010	<i>Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd</i>	Terdiri dari 30 prinsip; 11 di antaranya tentang relasi masyarakat dan negara, hubungan antara Muslim dan non-Muslim. 7 prinsip tentang komitmen terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan sosial seperti keadilan, <i>syūra</i> , harga diri, dan hak asasi manusia. Disusun sebagai sarana meyakinkan Barat bahwa Islam tidak sama sekali memiliki agenda untuk memerangi dunia, melainkan berkomitmen kepada perdamaian, dakwah, keadilan, dan demokrasi.

D. Asas-Asas Pemikiran Islam *Wasafiyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī

1. Mensinergikan antara pendekatan fiqh dan hadis

Upaya untuk menyambungkan antara pendekatan fiqh dan hadis ini didasari oleh kegelisahan Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap praktik sebagian kelompok yang mengeluarkan fatwa tidak bersandar lagi kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, melainkan hanya menyandarkan pendapat-pendapatnya kepada para imam mazhab sebagai bentuk kejumudan dan fanatisme sehingga menjauhkan mereka dari kebenaran. Ada juga yang menyandarkan hanya kepada hadis sehingga mereka hanya melihat zahir nas tanpa berusaha mendalami maknanya serta tanpa mendalami pemahaman dan fikihnya. Prinsip penyatuan ini pada hakikatnya menggariskan bahwa kedua kelompok ini tidak berbeda satu dengan yang lainnya dan dalam posisi saling membutuhkan, sebab hadis dalam posisinya sebagai sumber hukum berfungsi sebagai pokok sedangkan fikih adalah laksana cabangnya. Ibarat sebuah bangunan, setiap bangunan yang tidak dibangun di atas pondasi yang kuat bisa dipastikan bangunan itu akan hancur berantakan.⁷⁶

2. Perpaduan antara salafiyah dan tajdid

Menyatu dalam karakteristik ini sesungguhnya adalah ajaran untuk menjadikan generasi awal Islam (*al-salaf al-ṣāliḥ*) sebagai rujukan utama sekaligus otoritatif dalam

⁷⁶ Iṣām Talīmah, *Al-Qaraḍāwī Faqīhan*, diterjemahkan oleh Samson Rahman, *Manhaj Fikih Yusuf al-Qaradhawi*, (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2001), 60-65.

beragama. Yang dimaksud dengan salafiyah oleh Yūsuf al-Qaradāwī tidak lain adalah aliran pemikiran yang dinisbatkan kepada generasi Islam awal, khususnya para sahabat Nabi. Salafiyah adalah mereka yang mengikuti apa yang dilakukan oleh para sahabat dalam beragama, serta berkomitmen dengan pemahaman mereka yang murni berasal dari sumber-sumber yang mu'tabar yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Menurutnya salafiyah dan tajdid tidaklah bertentangan kerana salafiyah yang hakiki selalu memperbaharui dirinya supaya bisa menyesuaikan dengan zaman dan tidak terkungkung dengan masa lalu.

Peneguhan makna ini diberikan oleh Yūsuf al-Qaradāwī dalam rangka untuk meluruskan kesalahpahaman beberapa orang dalam memahami makna salafiyah sebagai aliran yang mempertahankan kejumudan. Mereka telah mempersempit makna salafiyah menjadi sesuatu yang formalistik sebatas perdebatan sekitar ilmu kalam, persoalan fikih atau ilmu tasawuf. Mereka menyangka bahwa salafiyah adalah sebuah pemikiran yang hanya memperhatikan hal-hal yang juz'i tanpa melihat aspek kulli, yang hanya melihat kulit luar tanpa melihat esensi masalah dan spiritnya. Mereka menilai orang-orang salafi sebagai konservatif dan terbelakang, fanatik, dan tidak pernah mendengar pendapat orang lain sehingga mereka identik dengan orang-orang yang menentang tajdid, pembaharuan dan ijtihad.

Guna membentengi kesalahpahaman maka Yūsuf al-Qaradāwī menetapkan sepuluh ciri-ciri manhaj salafiyah, yakni:

1) Menetapkan hukum berlandaskan kepada nas al-Qur'an dan

al-Sunnah, bukan pada pendapat orang-orang tertentu; 2) Mengembalikan yang mutasyabihat kepada yang muhkamat, dan yang zanni kepada yang qat'i; 3) Memahami hukum yang furu' dan juz'I berdasarkan dalil yang pokok (*uṣūl*) dan yang kulli; 4) Mendorong kepada upaya ijtihad dan tajdid serta menghindari kejumudan dan taklid; 5) Berkomitmen dalam berakhlak mulia; 6) Menebarkan kemudahan dalam penerapan hukum fikih dan menyeru dengan kabar gembira dalam berdakwah; 8) Memupuk dan memperkuat aqidah Islamiyyah dan menghindari perdebatan di bidang aqidah; 9) Memperhatikan hal-hal substansial dan menghindari hal-hal yang bersifat formalistik dalam bidang ibadah; 10) Mengikuti ajaran dalam agama dan melakukan inovasi dalam urusan dunia.⁷⁷

3. Berprinsip memudahkan dalam memberikan fatwa hukum

Prinsip memudahkan dalam beragama ini dibutuhkan dalam konteks menyesuaikan dengan perubahan pola hidup manusia modern. Era modern sering digambarkan sebagai era di mana perkembangan teknologi semakin maju sekaligus pada saat yang sama memunculkan problematika hukum yang semakin banyak dan kompleks. Manusia semakin disibukkan dengan aktivitas pribadi di luar rumah, tetapi mereka tetap membutuhkan penguasaan ilmu agama, khususnya bagaimana implementasi hukum halal dan haram dalam kehidupan sehari-

⁷⁷ Iṣām Talīmah, *Al-Qaradāwī Faqīhan*, 177-178.

hari. Potret masyarakat modern seperti ini dalam mempelajari sesuatu hanya membutuhkan kepada hal-hal yang inti dan tidak membutuhkan hal-hal yang detail dan rinci. Oleh sebab itu menjadi kewajiban para ulama untuk memberikan cara yang mudah dan tidak memberatkan bagi mereka untuk memahami dan menjalankan agama Islam, khususnya dalam masalah fikih.

Prinsip memudahkan ini juga dimaknai dengan memberikan kemudahan kepada manusia untuk mengambil pendapat yang paling sesuai dengan kondisi masing-masing sehingga mereka terhindar dari kendala dan kesulitan dalam menjalankan agamanya. Manusia era modern tidak membutuhkan fatwa-fatwa yang menyulitkan yang justru akan berakibat menjauhkan mereka dari agama dan mempersepsikan agama Islam sebagai aturan yang mengekang kebebasan dan bersifat represif. Yūsuf al-Qaradāwī telah membuktikan kontribusinya dalam penerapan prinsip ini melalui karya-karyanya, di antaranya adalah *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fi al-Islām* (1960), *Fatāwā Mu'āṣirah* (1990), dan *Taisīr Fiqh al-Ṣiyām* (1990).⁷⁸ Prinsip memudahkan ini dapat direalisasikan dengan mempertimbangkan beberapa faktor pendukung, yakni: 1) Memperhatikan sisi keringanan atau rukhsah; 2) Memperhatikan kondisi yang mendesak dan kondisi yang meringankan; 3) Memilih yang paling mudah dan bukan yang paling hati-hati; 4)

⁷⁸ Iṣām Talīmah, *Al-Qaradāwī Faqīhan*, 81-89.

Membatasi dalam masalah-masalah yang wajib dan yang haram; dan 5) Membebaskan diri dari fanatisme mazhab.⁷⁹

4. Memprioritaskan ketentuan yang pokok (*kulli*) atas yang cabang (*juz'i*)

Prinsip ini menggariskan bahwa dalam sebuah proses istimbat hukum ketentuan yang bersifat *kulli* harus diprioritaskan pemberlakuannya daripada ketentuan yang *juz'i*, atau dengan kata lain aturan yang *juz'i* harus tunduk kepada yang *kulli*. Yūsuf al-Qaraḏāwī menegaskan bahwa hukum syariah itu mengandung illat yang selalu merujuk kepada kemaslahatan makhluk. Artinya, dalam proses penetapan hukum seorang mujtahid tidak boleh terpaku kepada kaidah-kaidah yang berdasarkan dalil khusus, dan ridak pula kepada sesuatu yang memiliki orientasi khusus. Dalil yang harus digunakan adalah yang sudah dilakukan kajian dan penelitian mendalam dan terbukti memiliki koherensi nilai antara dalil yang *kulli* dan dalil yang *juz'i*. Ketersediaan dalil yang *kulli* dan *juz'i* dalam sebuah istimbat hukum berfungsi untuk saling mendukung dan menguatkan karena semua dalil akan mengantarkan kepada satu titik kesimpulan.

Salah satu contoh penerapan prinsip ini adalah fatwa tentang hukum membunuh seorang Muslim yang membunuh seorang kafir *zimmi* di mana Yūsuf al-Qaraḏāwī sependapat dengan Muhammad al-Gazali yang membolehkan seorang

⁷⁹ Iṣām Talīmah, *Al-Qaraḏāwī Faqīhan*, 93-95.

muslim untuk dibunuh jika dia membunuh seorang kafir dzimmi. Yūsuf al-Qaradāwī membenarkan pendapat Muhammad al-Gazali dengan argumentasi bahwa kasus ini adalah masuk kategori hukum *juz'i* yang harus tunduk kepada prinsip universal syariah (*kulli*). Islam adalah agama yang menjunjung tinggi keadilan dan mengedepankan nilai-nilai egalitarian antar manusia dengan cara selalu menjaga hak-hak manusia, baik darah maupun hartanya. Dengan prinsip universal ini, maka sangat tidak masuk akal umat Islam memiliki keyakinan tentang kehalalan menumpahkan darah orang-orang non-muslim.

Dalam membangun argumentasinya, Yūsuf al-Qaradāwī sependapat dengan Imam Abu Hanifah yang menakwilkan makna orang kafir dalam hadis "Seorang Muslim tidak dibunuh karena membunuh seorang kafir"⁸⁰ dengan makna orang kafir

⁸⁰ Matan hadis ini selengkapnya adalah حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَحْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَحِيْفَةَ قَالَ سَأَلْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ بِمَا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وَقَالَ مَرَّةً مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ فَقَالَ وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فَهْمًا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ وَمَا فِي الصَّحِيْفَةِ فُلْتُ وَمَا فِي الصَّحِيْفَةِ قَالَ الْعَقْلُ وَفِكَاكَ الْأَسِيرِ وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ.

(Telah menceritakan kepada kami Shadaqah bin Al Fadhl Telah mengabarkan kepada kami Ibnu 'Uyainah telah menceritakan kepada kami Mutharrif mengatakan; aku mendengar Asy Sya'bi, dia berkata; aku mendengar **Abu Juhaifah** mengatakan, aku bertanya kepada **Ali** radliallahu 'anhu; 'Apakah kalian mempunyai sesuatu yang tidak tersebut dalam alquran?' kesempatan lain dia berkata; 'yang tidak ada pada orang-orang?' ia menjawab; 'Demi Dzat yang membelah biji-bijian dan mencipta manusia, kami tidak mempunyai selain yang terdapat dalam al Qur'an, kecuali kephahaman yang diberikan kepada seseorang terhadap kitab-Nya dan yang terdapat dalam lembaran.' Saya bertanya; 'apa yang terdapat dalam lembaran?' ia menjawab;

yang memerangi kaum rnuslimin (*kafir harbi*). Takwil ini didasarkan kepada hadits lain, "Janganlah seorang Muslim dibunuh karena dia membunuh orang kafir, dan jangan pula orang yang mengikat janji pada saat masih dalam perjanjian".⁸¹ Dengan demikian Yūsuf al-Qaraḍāwī bukan bermaksud mengingkari keberadaan hadis yang pertama, melainkan pemberlakuan hadis tersebut harus dalam koridor aturan al-Qur'an yang universal (*kulli*) di mana terdapat dalil al-Qur'an Surat al-Maidah: 45 yang menyatakan "Dan Kami tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwa jiwa (dibalas) dengan jiwa".⁸² Dengan cara istimbat hukum seperti ini Yūsuf al-Qaraḍāwī meyakini lebih mendekati nilai-nilai keadilan sekaligus sangat sesuai dengan piagam hak-hak asasi manusia dalam hal penghormatan kepada jiwa manusia tanpa

'yaitu membayar diyat, membebaskan tawanan, dan janganlah seorang muslim dibunuh karena orang kafir). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/6394>.

⁸¹ Matan hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad لا يقتل مسلم بكافر

ولا ذوعهد في عهده

⁸² Versi lengkap ayat tersebut berbunyi وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَجِدْكَ بِمَا

(Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim) (Q.S. al-Maidah: 45)

memandang apakah dia itu berkulit putih atau hitam, apakah dia budak atau orang merdeka, dan apakah dia beriman atau kafir.⁸³

5. Mempertimbangkan realitas dalam penetapan hukum

Yūsuf al-Qaraḍāwī terkenal dengan konsepnya tentang *fiqh al-wāqi'* dengan pengertian fikih yang didasarkan pada pertimbangan antara maslahat dan mafsadat. Seorang ahli fikih sudah seharusnya mempertimbangkan maslahat dan mafsadat dari suatu perbuatan ketika mengeluarkan fatwa mengenai masalah hukum yang dihadapi manusia. Seorang faqih tidak boleh hanya mengambil nas dalil sebagai dasar namun pada saat yang sama dia sedang teralienasi dari kehidupan riil di sekitarnya, sehingga dia gagal membumikan dalil itu pada realitas yang ada. Suatu fawa hukum akan dinilai berkualitas apabila didasarkan kepada pemahaman dalil yang sesuai dengan realitas yang ada dan ketika sebaliknya yang terjadi, maka akan menghasilkan pemisahan dan jarak antara fawa yang dihasilkan dan realitas di sekitarnya. Hal inilah yang menjadi sebab terjadinya kesenjangan hukum yang pada gilirannya akan melahirkan kesimpulan bahwa agama Islam tidak sesuai dengan perubahan zaman.

Sejak pertengahan abad pertama Hijriyyah hingga awal abad keempat Hijriyyah telah muncul sembilan aliran fikih. Perbedaan yang terjadi antara aliran fikih ini bukan saja muncul karena perbedaan dalam pemahaman nas dalil, namun karena

⁸³ Iṣām Talīmah, *Al-Qaraḍāwī Faqīhan*, 155-156.

adanya perbedaan kondisi dan lingkungan lokal tempat para pendiri aliran menetap. Bahkan seorang imam bisa saja memilikil dua pendapat yang berbeda tentang satu kasus disebabkan oleh realitas yang melingkupinya sebagaimana yang terjadi pada Imam Syafi'i dengan qaul qadim yang dia sampaikan di Iraq dan qaul jadid yang disampaikan ketika di Mesir. Fenomena inilah yang ditangkap oleh Imam Ibnu al-Qayyim dan dirumuskan menjadi sebuah kaidah *tagayyur al-fatwā bi ḥasabi tagayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-niyāt wa al-'awā'id*.⁸⁴

Salah satu contoh menarik tentang akomodasi realitas dalam istimbat hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah fatwa hukum haram bagi umat Islam untuk berdamai dengan Israel. Fatwa ini muncul sebagai perlawanan terhadap fatwa sebaliknya yang dikeluarkan oleh Abdullah Bin Baz, seorang mufti kerajaan Arab Saudi, berdasarkan Surat al-Anfal: 61.⁸⁵ Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam fatwa Abdullah Bin Baz ini terdapat kesalahan pada aspek tahqiq al-manat, yakni dalam mengidentifikasi dasar hukum yang tepat sehingga sesuai dengan realitas yang ada saat hukum itu ditetapkan. Akibat kesalahan ini aplikasi hukum itu kelihatan pincang, artinya bahwa dasar hukum yang dijadikan sebagai sandaran tidak

⁸⁴ Iṣām Talīmah, *Al-Qaraḍāwī Faqīhan*, 104-105. Lihat juga Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, 5.

⁸⁵ Ayat ini menyatakan: *وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* (Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadannya dan bertawakkallah kepada Allah) (Q.S. al-Anfal: 6).

memenuhi syarat karena realitas sikap Yahudi terhadap umat Islam Palestina tidak pernah pernah memiliki itikad baik untuk berdamai. Kalaupun ada niat untuk berdamai maka sesungguhnya di balik itu ada kepentingan yang lebih jahat dan berbahaya, yakni pengakuan terhadap orang-orang Yahudi, bahwa bumi yang mereka rampas dengan cara mengusir jutaan warga Palestina dengan demikian, melalui penandatanganan perjanjian damai tersebut, mendapat pengakuan secara legal formal. Oleh karena itu, menurut Yūsuf al-Qaradāwī, nas dalil yang tepat digunakan dasar hukum adalah Surat Muhammad: 35.⁸⁶

6. Tidak fanatik terhadap satu mazhab

Prinsip ini bukan berarti ajakan untuk membenci keberadaan mazhab dan para imamnya karena Yūsuf al-Qaradāwī adalah figur ulama yang sangat menghormati para imam mazhab dan pengikutnya. Dalam berbagai kesempatan selalu disampaikan tentang pentingnya belajar dan mengambil manfaat dari buku-buku mazhab yang ada untuk kemudian melakukan pengembangan dan memodifikasi dengan bahasa yang lebih mudah dipahami oleh pembaca secara umum. Yūsuf al-Qaradāwī menilai bahwa pendapat-pendapat para fuqaha'

⁸⁶ Ayat ini menyatakan: *فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَكُنْ يَنْزِكُمْ* (Janganlah kamu lemah dan meminta damai, padahal kamulah yang di atas dan Allah pun beserta kamu dan Dia sekati-kali tidak akan mengurangi pahala amal-amalmu) (Q.S. Muhammad: 35). Lihat Iṣām Talīmah, *Al-Qaradāwī Faqīhan* (Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmī, 2000), 109-110.

mazhab itu adalah khazanah yang lar biasa kaya dan hanya ada di dalam Islam.

Namun demikian, Yūsuf al-Qaradāwī juga tidak setuju dengan pemikiran orang-orang yang memaksakan dirinya untuk mengikuti pendapat sebuah mazhab padahal dia mengetahui bahwa pendapat tersebut sangat lemah dan tidak bersandar kepada dalil yang kuat. Kondisi ini biasanya dapat terjadi karena faktor fanatisme mazhab. Para pengikut mazhab telah dikuasai oleh fanatisme terhadap mazhab yang dia anut tanpa mempertimbangkan kekuatan dalil yang ada di dalam pendapat mazhab tersebut. Fanatisme mazhab ini juga seringkali menjadi pemicu perpecahan umat ke dalam beberapa kelompok di mana masing-masing mengklaim paling benar.

Selanjutnya Yūsuf al-Qaradāwī menyerukan untuk membebaskan diri dari fanatisme mazhab dalam arti seorang ulama tidak perlu mengikatkan dirinya dengan sebuah mazhab. Dengan pola pikir yang baru ini seorang ahli fiqih dapat mengambil pendapat dari mazhab mana saja yang dia anggap memiliki hujjah yang lebih kuat dan dalil yang lebih kokoh. Ini juga akan memberikan ruang yang luas sekaligus kemudahan bagi umat. Selainitu juga akan memberikan kesempatan yang luas untuk menyeleksi dalil-dalil sesuai dengan maksud syariah dan maslahat umat. Yūsuf al-Qaradāwī juga menjelaskan alasan-alasan penolakan fanatisme mazhab, di antaranya adalah:

- 1) Sesungguhnya mengungkung diri dengan hanya berpegang kepada satu mazhab merupakan tindakan mewajibkan diri

dengan sesuatu yang oleh agama dan syariah tidak diwajibkan. 2) Para imam mazhab sendiri juga sesungguhnya melarang siapa saja untuk bertaklid buta kepada mereka. 3) Para ulama secara keseluruhan telah bersepakat mengatakan bahwa orang awam tidak memiliki mazhab khusus, melainkan mengikuti mazhab ulama yang memberikannya fatwa.⁸⁷

E. Prinsip-Prinsip Manhaj Islam *Wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī

Yūsuf al-Qaraḍāwī menetapkan 30 prinsip dalam penerapan manhaj *wasatīyyah* Islam sebagai pengembangan dari 20 prinsip dasar (*al-uṣūl al-‘isyriin*) Hasan al-Banna. Karena Yūsuf al-Qaraḍāwī memiliki dua versi 30 prinsip ini dalam dua kitabnya yang berbeda, maka yang dijelaskan di sini adalah versi yang dituliskan dalam kitab terbaru. Adapun ketigapuluh prinsip tersebut adalah:

1. Memiliki pemahaman komprehensif tentang Islam

Manhaj *wasatīyyah* meniscayakan penerapan pemahaman Islam yang komprehensif dan integral, yaitu pemahaman yang meyakini Islam sebagai doktrin akidah dan syariah, ilmu dan amal, ibadah dan muamalah, kebudayaan dan akhlak, kebenaran dan kekuatan, dakwah dan negara, agama dan dunia, serta peradaban dan umat. Manhaj ini menolak pemisahan ajaran-ajaran Islam dengan aspek hukumnya sebagaimana klaim ajaran yang menginginkan penerapan akhlaq tanpa beribadah, akidah

⁸⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata‘amal ma’a al-Turās wa al-Tamaḏhub wa al-Ikhtilāf*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 70-100. Lihat juga Iṣām Talīmah, *Al-Qaraḍāwī Faqīhan*, 59-150.

tanpa syariah, pernikahan tanpa perceraian, sikap menyerah tanpa berjihad, kebenaran tanpa didasari kekuatan, dan beragama tanpa memikirkan dunia. Pemahaman yang komprehensif ini harus dijalankan dengan upaya penggabungan dua sisi kehidupan manusia yang secara lahiriyah seakan bertentangan tetapi sesungguhnya saling melengkapi. Misalnya antara spirit dan jasad, aspek ketuhanan dan kemanusiaan, aspek logika rasional dan ilham, idealism dan realism, individu dan kolektif, kebenaran akal dan kebenaran wahyu, dunia dan akhirat, hak manusia dan hak Tuhan, dan sebagainya.⁸⁸ Semua hubungan timbal balik ini dalam rangka menciptakan keseimbangan dalam hidup di mana aspek yang satu bermanfaat untuk mendukung aspek yang lain sehingga menghindarkan diri dari sikap hidup yang berlebih-lebihan, ekstrim, dan kaku.

2. Berkomitmen terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum

Manhaj *wasatiyyah* menuntut sebuah komitmen untuk meyakini al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum dan mengimplementasikannya dalam kehidupan individual maupun kolektif di berbagai bidang, baik sosial, ekonomi, politik, seni, budaya dan lain-lain. Dengan komitmen ini maka keberadaan sumber hukum lainnya seperti al-Ijma', al-Qiyas, al-Istihsan, al-Istislah dan lainnya adalah dalam rangka menguatkan

⁸⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa al-Tajdid...*, 176; Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 41. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Khaṣā'is al-'Ammah li al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003).

pemahaman terhadap teks al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karena itu tidak boleh bertentangan antara yang satu dengan yang lain atau antara hukum kulli dengan hukum juz'i dan sebaliknya. Dengan prinsip ini maka seorang Muslim dapat menghindarkan diri dari pemahaman agama yang literal atau sebaliknya salah memaknai doktrin-doktrin yang ada sehingga terjerumus ke dalam menjalankan ajaran yang terkategoriikan *al-mutasyābihāt* dan malah meninggalkan yang *al-muḥkamāt*.⁸⁹

3. Berkomitmen memperkuat basis ideologi keimanan dan tauhid

Manhaj *wasāṭiyyah* diterapkan dengan berlandaskan keimanan dan tauhid yang bersih dari unsur-unsur luar yang dapat membelokkan aqidah. Artinya, dalam bidang teologi, tidak boleh menuhankan selain Allah, di bidang tasawuf tidak boleh meminta pertolongan selain kepada Allah, dan di bidang hukum tidak boleh menerapkan selain hukum Syariat. Komitmen ini juga menolak keyakinan yang menafikan ajaran tasawuf dalam Islam tetapi sebaliknya juga tidak mentolerir praktik tasawuf yang berlebihan sehingga terjebak kepada perilaku syirik, bid'ah, dan amalan negatif lain yang tidak memiliki dasar hukum.⁹⁰

⁸⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 177-178; Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 41.

⁹⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 176-178; Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 42.

4. Memposisikan kewajiban dan hak syar'i secara proporsional

Manhaj *wasatiyyah* meniscayakan sebuah pemahaman dan penerapan yang seimbang antara hukum dan amal perbuatan manusia. Artinya kewajiban yang utama tidak boleh dipandang remeh dan sebaliknya serta kewajiban yang prioritas harus didahulukan daripada yang tidak prioritas. Dalam konteks inilah, maka penanaman aqidah harus didahulukan sebelum beramal, hal-hal yang bersifat primer (*uṣūl*) harus didahulukan dari yang bersifat sekunder (*furu'*), segala yang diwajibkan harus didahulukan daripada yang disunnahkan. Begitu juga ketentuan-ketentuan yang bersifat qat'i (pasti) harus didahulukan daripada yang bersifat zanni (asumsi), suatu perbuatan yang berketetapan hukum berdasarkan nas dalil harus didahulukan daripada ketetapan yang berdasarkan ijtihad, dan sesuatu yang telah disepakati (*al-muttafaq 'alaih*) dengan sesuatu yang masih diperselisihkan (*al-mukhtalaf fih*).⁹¹

5. Berkomitmen pada nilai-nilai moralitas

Manhaj *wasatiyyah* mengajarkan bahwa ritual ibadah dan akhlaq baik merupakan suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Ibadah yang baik akan melahirkan akhlaq dan perilaku baik, begitu juga sebaliknya. Akhlaq dan perilaku yang baik juga seharusnya dapat mendorong seseorang untuk menunaikan ibadah-ibadah wajib. Seorang Muslim harus punya

⁹¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 42-43.

komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai akhlaq dan kepedulian terhadap sesama. Komitmen ini juga otomatis menolak paradigma bahwa melaksanakan ibadah ritual adalah segala-galanya dan sebaliknya terhadap persepsi bahwa dengan menjaga moralitas adalah sudah cukup tanpa dibarengi dengan pelaksanaan ibadah.⁹²

6. Memiliki semangat *tajdīd* dan *ijtihād* secara profesional

Indikator keenam dalam manhaj *wasatīyyah* ini berguna untuk menyeimbangkan antara sikap dan pola pikir yang meyakini bahwa pintu ijtihad sudah tertutup dan keyakinan bahwa pintu ijtihad terbuka seluas-luasnya tanpa ada batasan. Prinsip tengah-tengah ini menggariskan bahwa tajdid dan ijtihad tetap menjadi bagian penting dan tidak terpisahkan dalam Islam karena syariat Islam hanya akan bertahan hidup dan berkembang terus dengan keduanya. Namun demikian, dalam rangka menjaga dari penyalahgunaan sekaligus memastikan akuntabilitas dan validitasnya, maka tajdid dan ijtihad wajib dilakukan oleh ahlinya, yakni orang-orang yang telah memenuhi syarat sebagai mujtahid.⁹³

7. Berpegang teguh pada keseimbangan antara *al-ṣawābit* dan *al-mutaḡayyirāt*

⁹² Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Kalimāt fi al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 43.

⁹³ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Kalimāt fi al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 44. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 182.

Masih berkaitan dengan prinsip akuntabilitas dalam berijtihad, indikator ketujuh dari manhaj *wasatiyyah* ini menggariskan sebuah prinsip keseimbangan penerapan teks-teks dalil yang muatan maknanya tidak dapat berubah (*al-sawābit*) dan yang dapat berubah menyesuaikan perkembangan zaman (*al-mutagayyirāt*). Hal ini menjadi sebuah keniscayaan karena seiring dengan perkembangan teknologi dan budaya, hukum Islam akan mengalami gesekan dengan kepentingan perubahan dan kemajuan itu sendiri terutama pada aspek standar moralitas. Modernisasi dan globalisasi yang diwarnai oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi guna menciptakan kesejahteraan manusia adalah hal yang tidak dapat dihindari, namun demikian tidak boleh mendestruksi dan memporakporandakan pondasi bangunan agama yang pokok dan tidak berubah seperti aqidah, syariat dan akhlaq. Perkembangan itu hanya boleh menyentuh dan mempengaruhi aspek *mutagayyirāt* dari bangunan agama.⁹⁴

8. Mengembangkan strategi dakwah yang menyenangkan (*tabsyīr*)

Salah satu indikator manhaj *wasatiyyah* adalah mengedepankan cara dakwah yang menyenangkan bagi masyarakat sebagaimana dicontohkan oleh Nabi. Dakwah dilakukan dengan tidak keluar dari prinsip-prinsip *ḥikmah*, *mau'izah ḥasanah*, dan berdialog yang lebih baik kepada mereka yang menentang baik mereka

⁹⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al- Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 44. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 201.

yang berseberangan secara ideologi maupun karena alasan lain. Metode yang digunakan haruslah kental dengan kabar gembira bukan kabar yang menakutkan, penuh optimisme bukan frustrasi, menebarkan cinta bukan kebencian, penuh semangat saling mengenal bukan saling menjauhi, mengembangkan dialog bukan benturan, penuh kelembutan bukan kekerasan, penuh kasih sayang bukan kebekuan, penuh rasa damai bukan rasa permusuhan, bersemangat membangun bukan menghancurkan, semangat menyatukan bukan yang memisahkan.⁹⁵

9. Gradualitas (*tadarruj*) dalam penerapan hukum

Manhaj *wasatiyyah* juga mensyaratkan gradualitas (*tadarruj*) dalam berdakwah, pembelajaran, penentuan fatwa hukum. Prinsip gradualitas ini sesungguhnya didasarkan kepada sunnatullah yang terjadi di alam semesta yang segalanya berlangsung mengikuti proses dan tahapan yang jelas. Seluruh proses kehidupan yang ada di sekitar kita mengikuti hukum ini, sehingga tidak ada yang terjadi secara tiba-tiba.⁹⁶

10. Konsisten menyeimbangkan antara dua hal yang berseberangan

Salah satu ciri khas manhaj *wasatiyyah* adalah selalu mencari titik temu dalam rangka untuk menyeimbangkan antara nilai-

⁹⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 200; Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 45-46.

⁹⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 47. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 201.

nilai spiritual dan material, antara semangat ketuhanan dan kemanusiaan, antara akal dan hati, antara dunia dan akhirat, antara hak Tuhan dan hak hamba, serta aspek-aspek lainnya yang menjadi bagian tak terpisahkan ajaran Islam itu sendiri. Di sini posisi moderat yang diperlihatkan Islam untuk dapat mengambil manfaat dari kelebihan dan menjauhi kekurangan dari dua sisi aspek yang konfrontatif tersebut. Islam tidak boleh memihak pada satu sisi dan menjauhi sisi yang lain sehingga akan bersikap ekstrim.⁹⁷

11. Mempertahankan semangat perdamaian dan jihad secara simultan

Indikator sangat penting dari manhaj *wasatiyyah* adalah ajakan damai dan jihad di saat yang bersamaan. Islam menyerukan dan mendakwahkan hadirnya stabilitas dan perdamaian serta menghindarkan manusia dari peperangan yang menghancurkan di atas muka bumi. Mendorong dan bekerja keras bagi terwujudnya rekonsiliasi, perjanjian damai antara bangsa-bangsa dunia. Namun dengan prinsip tetap komitmen pada kewajiban *jihad fi sabilillah* untuk membela kehormatan dan kesucian agama dan tempat-tempat, membela bumi Islam, Muslimin dan orang-orang teraniaya serta meresistensi kediktatoran di muka bumi. Kondisi ini menuntut umat untuk selalu dalam kondisi siap, mempersiapkan negara dengan berbagai perangkat perang

⁹⁷ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al- Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 47. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 191-192.

guna menciptakan kekuatan deteren bagi orang-orang yang memusuhi. Jihad di sini dipahami dengan berbagai dimensinya dari *jihād nafsi* (jihad jiwa raga), *jihād da'awi* (jihad berdakwah), *jihād madani* (jihad sipil), jihad melawan kedhaliman, jihad melawan korupsi, dan tentu jihad militer. Dalam konteks jihad ini, tindakan *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* merupakan hal yang juga wajib dilakukan, baik dengan lisan tangan atau hati.⁹⁸

12. Berkomitmen memperjuangkan pembebasan negeri Islam

Sebagai konsekuensi dari indikator kewajiban jihad, manhaj *wasatiyyah* juga menggariskan sebah komitmen untuk berjihad membebaskan negeri Muslim yang terjajah oleh kekuatan asing. Perlawanan terhadap invasi militer asing adalah kewajiban agama yang pasti hingga mereka dapat diusir keluar. Dalam konteks ini, negeri Palestina menjadi prioritas pertama yang harus dibebaskan oleh umat Islam karena dijajah oleh kekuatan ganda yang hegemonik di dunia yaitu Israeldan Amerika.⁹⁹

13. Perlindungan hak-hak agama minoritas

Menerima manhaj *wasatiyyah* berarti siap hidup berdampingan dengan pemeluk agama yang berbeda meskipun mereka berstatus sebagai kelompok minoritas sekaligus memperlakukan

⁹⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 195-196. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 47.

⁹⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 47-48. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 196.

mereka dengan baik, memberikan kebebasan beragama tanpa ada intervensi doktrinal, ritual, dan hukum keagamaan yang dimiliki oleh mereka. Dalam terminologi para fuqaha kelompok minoritas ini disebut sebagai ahlu dar al-Islam (penduduk negeri Islam) dan diakui sebagai warga negara. Mereka memiliki kewajiban yang sama dengan penduduk Muslim dan begitu juga halnya dengan hak-hak mereka, kecuali urusan yang secara agama harus ada pemisahan seperti tata cara pelaksanaan kewajiban beribadah dan tradisi ritual serta kegiatankegiatan lainnya.¹⁰⁰

14. Menghormati akal dan pemikiran

Prinsip sekaligus indikator ini sesungguhnya dalam rangka untuk menyeimbangkan peran akal dalam menggali hukum-hukum Allah dari sumbernya. Manhaj *wasatīyyah* dalam hal ini tidak sependapat dengan orang-orang yang cenderung menyia-nyaiakan kemampuan akal manusia sebagai media memahami wahyu Allah, sekaligus juga tidak sefaham dengan orang-orang yang terlalu mengandalkan akal sehingga tidak lagi berpijak kepada ketentuan dalam teks dalil al-Qur'an dan al-Sunnah. Kecenderungan kedua inilah yang mengakibatkan terjadinya tahrif terhadap kitab suci suatu agama. Manhaj *wasatīyyah*

¹⁰⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fī al- Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 48. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 197-198.

menilai tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu atau antara *al-wahyu al-rabbāni* dan *al-'aql al-insāni*.¹⁰¹

15. Berkomitmen untuk memperkuat nilai-nilai kemanusiaan dan kemasyarakatan

Pencantuman prinsip ini lebih dilatarbelakangi oleh kegelisahan Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap pemahaman publik yang mengidentifikasi bahwa penerapan nilai-nilai kemanusiaan dan kemasyarakatan lebih mudah ditemui di negara Barat. Manhaj *wasatīyyah* bertujuan meluruskan pemahaman bahwa penerapan nilai-nilai kemanusiaan dan kemasyarakatan adalah salah satu ajaran yang sangat penting dalam Islam. Penerapannya tidak kalah penting daripada menjalankan nilai-nilai keadilan, musyawarah, kebebasan, kemuliaan dan hak-hak asasi manusia, serta pembelaan terhadap hak-hak kelompok minoritas. Dalam konteks ini, keberadaan asosiasi dan institusi yang bergerak di bidang keagamaan, pendidikan, sosial atau Lembaga Sosial Masyarakat (LSM) yang peduli dan konsen dengan pelayanan kesejahteraan kemasyarakatan sangat dibutuhkan sekaligus berkontribusi besar bagi kepentingan umat, bangsa, dan dunia.¹⁰²

¹⁰¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al- Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 49. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 181-182.

¹⁰² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al- Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 49-50. Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 180-181.

16. Berkomitmen membela hak-hak perempuan dan memuliakannya

Prinsip ini dinilai sangat penting untuk mendukung kebangkitan Islam, khususnya dari aspek penguatan peran perempuan sebagai mitra laki-laki sekaligus membebaskannya dari belenggu keterbelakangan yang menghalangi mereka dari menerima hak-haknya seperti hak untuk shalat di masjid, hak memperoleh pendidikan, hak menentukan suami dan sebagainya. Di sisi lain, manhaj ini juga menolak pemahaman yang mengeluarkan wanita dari fitrahnya sehingga tidak lagi mempedulikan kewanitaan mereka, dan justru meleburkan perbedaannaluriyah antara kaum laki dan perempuan sebagaimana diklaim oleh kaum homoseks.¹⁰³

17. Memberikan perhatian khusus kepada institusi keluarga

Manhaj *wasatiyyah* sangat besar perhatiannya terhadap institusi keluarga. Hal itu disebabkan oleh keyakinan bahwa masyarakat yang berkualitas akan tercipta dari rumah tangga-rumah tangga dan keluarga yang berkualitas pula yang dibangun dengan dasar-dasar Islam yang benar, memelihara hak-hak pasangan masingmasing, bergaul dengan ma'ruf, mengutamakan kesabaran apabila terjadi konflik demi menghindari talaq.

¹⁰³ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fī al- Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 50. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 184.

Keseimbangan dan keadilan juga menjadi syarat mutlak dalam hal memperlakukan para istri dan anggota keluarga lainnya.¹⁰⁴

18. Memanfaatkan sistem yang demokratis dalam memilih pemimpin

Dalam kitab *Fiqh al-Wasā'iyyah al-Islāmiyyah wal-Tajdīd*, Yūsuf al-Qaradāwī menyebutkan prinsip ini sebagai bagian tak terpisahkan dari kewajiban untuk menegakkan pemerintahan yang adil. Artinya, dalam rangka menciptakan pemerintahan yang adil dan menjamin keberlangsungan syariat Islam, maka manhaj *wasā'iyyah* menekankan pentingnya menghargai hak rakyat untuk menentukan pemimpin mereka yang dipilih di antara orang-orang yang kuat dan amanah, di mana kompetensi dan religiusitasnya tidak diragukan lagi. Kepemimpinan ini harus berlandaskan pada keadilan, syuro dan melindungi hak-hak rakyat serta menegakkan syariah Allah serta dapat dimintai pertanggungjawabannya dan dikoreksi jika salah. Sistem demokrasi tetap harus dimanfaatkan dalam rangka menjamin hak-hak rakyat dan mengontrol para pemimpin. Namun demikian, tidak semua ajaran sistem demokrasi dapat diterima, khususnya dalam hal doktrin kebebasan individu yang

¹⁰⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fī al- Wasā'iyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 51. Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasā'iyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 184-185.

mengorbankan nilai-nilai moralitas dan hukum-hukum syariah.¹⁰⁵

19. Memperkuat ekonomi umat dan fiqh syariah

Manhaj *wasatiyyah* dengan prinsip ini bertujuan untuk menegakkan sebuah sistem ekonomi yang berkeadilan, yakni sistem ekonomi yang jauh dari sistem kapitalis yang memakmurkan individu dengan mengorbankan masyarakat dan bukan pula sistem yang ekonomi sosialis yang memajukan masyarakat secara kolektif dengan mengorbankan kebebasan dan kreatifitas individual. Sistem ekonomi Islam mengedepankan swasembada dan self-reliance dengan menggalakkan berdirinya sistem perbankan dan lembaga keuangan Islam yang bebas dari riba.¹⁰⁶

20. Berkomitmen terhadap persatuan umat Islam dan loyalitasnya

Keseimbangan yang akan dicapai dalam implementasi prinsip ini dalam manhaj *wasatiyyah* adalah berupa kesadaran bersama bahwa perbedaan yang ada di tengah umat Islam tidak boleh merubah status kesatuan yang ada, selama mereka masih menghadap ke satu kiblat, mengimani al-Qur'an dan al-Sunnah serta berusaha keras untuk merekonsiliasi antar semua faksi dan

¹⁰⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa al-Tajdid...*, 187. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 51.

¹⁰⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fi al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 52. Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa al-Tajdid...*, 188-190.

mazhab yang ada. Semua komponen umat diharuskan untuk bekerjasama dalam hal yang disepakati dan bertoleransi dalam perkara yang diperselisihkan serta bersinergi dalam satu shaf dalam perkara besar yang dihadapi umat. Semua harus memiliki kesadaran untuk memprioritaskan persatuan dan kepentingan Islam di atas kepentingan aliran dan kelompok mazhab. Jadi, di dalam prinsip ini ada dua poin komitmen yang hendak direalisasikan yaitu komitmen untuk menjaga ukhuwwah di tengah perbedaan yang ada dan komitmen untuk menjaga loyalitas terhadap kepentingan umat Islam.¹⁰⁷

21. Berpikir positif-konstruktif terhadap fenomena pluralitas umat

Komitmen ukhuwwah sebagai indikator penting dalam manhaj *wasatiyyah* tidak akan dapat direalisasikan tanpa didukung oleh prinsip berpikir positif-konstruktif terhadap pluralitas umat. Pluralitas dalam segala bentuk dan ragamnya harus disikapi sebagai sebuah sunnatullah dan dimaknai sebagai modal penting guna berkomunikasi dan silaturahmi antar berbagai peradaban, asimilasi dan toleransi, interaksi positif, tanpa disertai arogansi sektoral.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fī al- Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 51. Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 186-187.

¹⁰⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fī al- Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 52. Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 190.

22. Menjauhi memvonis sesama Muslim sebagai kafir dan fasiq

Manhaj *wasatiyyah* menetapkan prasyarat lain untuk mewujudkan ukhuwwah Islamiyyah yakni menghindari vonis kafir terhadap sesama Muslim dengan mengedepankan positive thinking selama mereka masih mengikrarkan syahadat, melaksanakan shalat menghadap ke kiblat dan tidak melakukan sesuatu yang membatalkan keimanannya. Terlalu serampangan dalam menjatuhkan vonis kafir adalah sebuah kekeliruan fatal, baik dari tinjauan aspek keagamaan, ilmiah, maupun politis. Tuduhan kafir hanya boleh dijatuhkan selama terbukti secara qat'I bahwa seseorang memang telah menyatakan mengingkari kebenaran dasar-dasar Islam.¹⁰⁹

23. Memiliki kepedulian terhadap minoritas Muslim di berbagai belahan dunia

Kepedulian dan empati kepada minoritas Muslim di belahan dunia ini adalah dalam rangka untuk menguatkan mental mereka supaya tetap komitmen dalam keislamannya di tengah-tengah komunitas yang beragama lain. Hal ini harus diwujudkan karena mereka adalah bagian integral dari umat Islam yang hidup di tengah komunitas yang berlainan keimanannya. Kondisi lingkungan minoritas ini tentu memerlukan ijthâd baru yang tetap menaungi keseharian mereka dengan payung syariah sehingga mereka tetap konsisten dengan agama tanpa sikap rigid

¹⁰⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fī al- Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 52-53. Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 187-188.

dan jumud, membaur dengan komunitas lain tanpa harus melebur.¹¹⁰

24. Membangun peradaban dan mewujudkan lingkungan yang sehat

Salah satu bentuk keseimbangan yang ditegakkan melalui manhaj *wasatiyyah* adalah keseimbangan dalam membangun peradaban di muka bumi, menghadirkan pembangunan yang komprehensif dan integral, material dan spiritual, peduli pada lingkungan dan mencegah polusi dan kerusakan serta merawat ekosistem yang ada.¹¹¹

25. Mengarusutamakan pembaruan dan reformasi yang berkelanjutan

Dalam rangka menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman dan teknologi yang berlangsung sangat cepat, maka diperlukan

¹¹⁰ Dalam konteks ini Yūsuf al-Qaradāwī mengembangkan satu cabang kajian Fiqih Minoritas (*Fiqh al-'Aqalliyyāt*) di mana dalam proses pembentukannya harus berlandaskan kepada Sembilan pilar, yakni 1) Harus merupakan hasil ijtihad dari orang yang memenuhi syarat berijtihad dan kompeten; 2) Berdasarkan kepada kaidah-kaidah fiqh yang bersifat kulli; 3) Mempertimbangkan realitas yang hidup di masyarakat; 4) Memprioritaskan kepentingan umum daripada individual; 5) Mengarusutamakan pengambilan hukum yang memudahkan umat; 6) Berorientasi kepada kaidah perubahan hukum seiring dengan perubahan kondisi dan waktu; 7) Berorientasi kepada penerapan hukum yang bertahap; 8) Berorientasi kepada kebutuhan riil umat Islam; dan 9) Membebaskan diri dari belenggu mazhab; Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Fī Fiqh al-'Aqalliyyāt al-Muslimah; Hayāt al-Muslimīn wasaṭ al-Mujtama'āt al-Ukhra*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), 40-60; Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fī al- Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 53; Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 196-197.

¹¹¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fī al- Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 53-54; Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 194-195.

proses perubahan dan reformasi yang berkesinambungan. Hal ini dibutuhkan juga oleh manusia dalam rangka menghindarkan diri dari kebekuan dan keterbelakangan yang pada akhirnya akan menimbulkan kerusakan. Kerusakan yang paling besar yang dihadapi oleh manusia adalah kerusakan moral yang dari situ akan memicu berbagai masalah di semua bidang kehidupan; politik, ekonomi, hukum, dan kerusakan sosial. Namun, reformasi yang dicita-citakan tidak mungkin juga dapat dihadirkan kecuali dengan motivasi internal dan dilakukan secara bersama-sama oleh anasir masyarakat yang ada.¹¹²

26. Berkontribusi terhadap pembaruan fiqh

Sebagai implikasi dari prinsip pembaruan dan reformasi yang berkesinambungan maka dibutuhkan pembaruan pemahaman fiqh agar *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Tuntutan pembaruan di bidang fiqh pada gilirannya memunculkan ragam fiqh tematik menyesuaikan kebutuhan modernitas seperti fiqh prioritas, fiqh perselisihan, fiqh persatuan, fiqh peradaban, fiqh perubahan, fiqh realitas, fiqh dakwah, fikh minoritas, dan fiqh keseimbangan. Kajian fiqh secara tematis ini juga sangat berkontribusi sebagai landasan bagi para ulama dalam berfatwa

¹¹² Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al- Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 54; Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 203.

dan memberikan solusi hukum tanpa meninggalkan standar kaidah dan tuntutan realitas modern.¹¹³

27. Menerapkan prinsip kemudahan (*taisīr*) dalam berijtihad fiqh

Prinsip kemudahan yang dimaksud di sini adalah prinsip untuk memilih pendapat ulama' yang paling mudah di antara pendapat yang ada dalam memberikan fatwa hukum. Kemudahan dan keringanan dalam berhukum yang dimaksud adalah bukan untuk menerima semua realitas yang ada tanpa filter, bukan untuk mengikuti jejak langkah dunia Barat, dan bukan pula untuk merubah hukum yang sudah qat'i.¹¹⁴

28. Berkomitmen untuk memperkuat ukhuwwah Islamiyyah demi kejayaan Islam

Prinsip ini sangat penting untuk mewujudkan persaudaraan antar umat Islam, mengumpulkan mereka dalam barisan atau gerakan yang sama. Perbedaan pendapat dan mazhab hukum tetap aka nada, tetapi yang paling penting adalah bagaimana menyikapi perbedaan tersebut menjadi sebuah modal persaudaraan di mana masing-masing kelompok merasa saling

¹¹³ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al- Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 55; Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 182-183.

¹¹⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al- Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā*, 58. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 208.

membutuhkan, bukan justru menjadi perbedaan yang berujung kepada perpecahan dan permusuhan.¹¹⁵

29. Memanfaatkan khasanah pemikiran masa lalu untuk kemajuan Islam

Manhaj *wasatiyyah* mengamanatkan untuk mempertahankan sekaligus memanfaatkan khasanah pemikiran masa lalu yang masih relevan sebagai inspirasi menggapai kemajuan pada masa mendatang. Inspirasi dari kejayaan Islam masa lalu misalnya dapat diserap dari ketelitian para ahli fiqh, kedalaman kajian para ahli usul, kekuatan dan kedabitan hafalan para ahli hadis, kecemerlangan berpikir para mutakallimun, ketinggian spiritualitas para ahli sufi, keakuratan riwayat para sejarawan, kelembutan perasaan para seniman dan sastrawan, kesungguhan kontemplasi para penguasa, dan kesungguhan eksperimentasi para ulama. Cara berpikir seperti ini diperlukan dalam rangka menciptakan keseimbangan dalam memposisikan antara kitab rujukan agama Islam yang bersumber dari wahyu sehingga terhindar dari kesalahan dan kitab-kitab rujukan yang merupakan hasil karya manusia sehingga rentan terhadap kekeliruan. Sama sekali menolak semua khasanah pemikiran masa lalu sebagaimana tertulis dalam berbagai kitab jelas tidak

¹¹⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al- Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā*, 61.

mungkin dilakukan karena sama saja dengan mengingkari eksistensi rujukan yang bersumber dari wahyu.¹¹⁶

30. Memanfaatkan kesenian dalam kerangka penyebaran risalah tauhid

Tidak seperti indikator yang lain, indikator ini hanya tertulis di kitab *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, Didasari oleh realitas bahwa sebagian kelompok memandang bahwa kesenian dalam segala bentuknya adalah bertentangan dengan agama, maka manhaj *wasāṭiyyah* menolak pendapat ini dan menggariskan hubungan antara Islam dan kesenian secara seimbang dan saling mendukung. Islam mengajarkan keindahan dan memerintahkan kepada pemeluknya untuk mengambil inspirasi dari keindahan alam semesta. Oleh karena itu eksplorasi terhadap keindahan dan kesenian serta pemanfaatannya harus dalam rangka memperkuat risalah tauhid.¹¹⁷

¹¹⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kalimāt fi al- Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā...*, 56; Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 203-204.

¹¹⁷ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd...*, 192-194.

BAB IV

ISTIMBAT HUKUM FIQIH WASAṬIYYAH YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ

A. Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai Landasan Hukum Fiqih Wasaṭiyyah

Dalam rangka menyusun landasan yang kokoh terhadap konstruksi fiqih *wasatīyyah*-nya, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyusun kerangka konseptual pemahaman terhadap sumber hukum Islam, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam upaya memahamami al-Qur'an sebagai sumber hukum ditetapkan beberapa prinsip penting; pertama, prinsip *tawāzun* yakni tidak bersikap jumud sekaligus tidak terlalu bebas dalam menafsirkan ayat. Misalnya, ketika menafsirkan kata *ribāṭ al-khail* (kuda yang tertambat) dalam Surat al-Anfal: 60¹, Yūsuf al-Qaraḍāwī memaknainya sebagai senjata lapis baja (tank) karena konteksnya adalah peperangan menghadapi musuh pada era sekarang. Namun di tempat lain ketika menafsirkan *riba* terlihat sangat ketat dan konsisten menentang orang yang

¹ Ayat ini selengkapnya berbunyi: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan). (Q.S. al-Anfal: 60).

membolehkan riba dengan dalih apapun.² Kedua, kompromi antara metode *riwāyah* dan *dirāyah* guna menciptakan keseimbangan sekaligus meminimalisir kelemahan masing-masing metode penafsiran. Metode tafsir riwayat atau dikenal juga dengan *bi al-ma'sūr* menurut Yūsuf al-Qarādāwī mempunyai tiga kelemahan, yaitu: a) riskan dengan riwayat yang da'if, maudu' dan mungkar yang dinukil dari Nabi, sahabat dan tabi'in; b) riskan terhadap pertentangan riwayat; dan c) tidak ada jaminan terbebas dari kesalahan subyektivitas; d) tidak sistematis berdasarkan tema, melainkan mengupas surat demi surat, ayat demi ayat, dan kata demi kata.³

Ketiga, memprioritaskan berpedoman kepada ayat muhkamat daripada mutasyabihat. Ayat muhkamat adalah ayat yang maksudnya dapat diketahui baik melalui ta'wil maupun tidak, sedangkan ayat mutasyabihat adalah ayat yang maksudnya hanya diketahui oleh Allah dan mengandung beberapa kemungkinan sisi arti yang lain, baik mutasyabihat dari segi redaksi kata maupun mutasyabihat dari makna.⁴ Keempat, menjauhi ta'wil yang salah. Sesungguhnya selama nas al-Qur'an dapat dipahami menurut zahirnya maka wajib memakai makna zahirnya, karena tidak semua orang dibolehkan menakwil al-Qur'an. Di sinilah di temukan fatwa

² Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000), 276-279.

³ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*, 207; 217-219.

⁴ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*, 267-281.

tentang ta'wil yang berlebih-lebihan dari kalangan filosof dan aliran-aliran kebatinan. Para filosof berlebihan ketika menjadikan filsafat sebagai kiblat penafsiran ayat al-Qur'an dan menjadikan agama sebagai cabangnya. Sedangkan berlebihan dalam melakukan ta'wil terhadap ayat muhkamat yang sudah jelas maksud dan tujuannya.⁵ Kelima, menghindari cerita isra'iliyat. Menurut Yūsuf al-Qarādāwī diantara kelemahan para mufassir Islam ialah mempercayai isra'iliyat, padahal sudah jelas bahwa Isra'iliyat merupakan potret peperangan ide antara orang kafir Madinah dengan Islam sebagai akibat dari pergeseran politik dan strategi perlawanan dengan cara penyebaran cerita-cerita hoax untuk melalui penyusupan-penyusupan Isra'iliyat ke dalam karya para mufassir dengan target untuk mengikis kepercayaan umat itu sendiri.⁶

Dalam konteks pemahaman al-Sunnah, Yūsuf al-Qarādāwī menjelaskan bahwa terdapat dua kutub yang ekstrem di dalam memperlakukan al-Sunnah sebagai sumber hukum. Pertama, kelompok yang berpendapat bahwa segala sesuatu yang terdapat dalam al-Sunnah adalah hukum yang harus ditaati setiap waktu, dalam segala situasi dan kondisi. Kelompok ini tidak memberlakukan pemisahan antara urusan yang terkait langsung dengan ibadah dan urusan duniawi. Mereka juga tidak memilah-milah dalil yang bermakna perintah atau yang hanya menunjukkan

⁵ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*, 284-301.

⁶ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*, 346-349.

kebolehan karena poin terpenting dari kelompok ini adalah peruatan tersebut dapat menjadi sarana mendekatkan diri kepada Allah. Kedua, kelompok yang berpendirian untuk memisahkan secara tegas antara al-Sunnah dan urusan profan. Keberadaan al-Sunnah sebagai sumber hukum tidak mengatur urusan yang bersifat duniawi karena memang hal-hal tersebut seperti adat kebiasaan, tatacara bermu'amalah, ekonomi, politik, keamanan dan lain-lain tidak membutuhkan regulasi dari al-Sunnah. Mereka berargumentasi dengan sebuah hadis yang menegaskan bahwa manusia lebih mengetahui urusan dunianya.⁷

Yūsuf al-Qarādāwī selanjutnya memberikan satu ilustrasi tentang implikasi dari perdebatan ini dengan contoh hukum dalam makan. Kelompok pertama akan menahan diri untuk menggunakan meja, sendok dan garpu untuk makan serta berkeyakinan bahwa menjilat jari-jari sesudah makan harus dilakukan karena sunnah. Menurut mereka siapapun yang tidak mengikuti tata cara tersebut berarti tidak mengikuti al-Sunnah. Sebaliknya kelompok yang kedua menilai cara makan atau minum dengan menggunakan tangan kanan atau kiri itu bukanlah sesuatu yang pokok dan bukan bagian dari pengejawantahan tujuan pokok agama, melainkan sekedar urusan profane yang dapat berubah sesuai tuntutan waktu dan tempat.⁸

⁷ Yūsuf al-Qarādāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 19-20.

⁸ Yūsuf al-Qarādāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, 22.

Berangkat dari perdebatan dua kubu inilah, Yūsuf al-Qarāḍāwī membuat poros baru sebagai penengah dengan pendapat yang moderat disertai argumentasi yang berimbang. Ia tidak menyalahkan pemahaman kelompok yang pertama, namun juga tidak menerimanya secara keseluruhan. Menurutnya, pengikut kelompok pertama ini adalah orang-orang yang berangkat dari kepedulian penuh dan spirit yang kuat mengikuti sunnah Nabi. Di sisi lain kelompok kedua ini adalah orang-orang yang memiliki kecenderungan mencampuradukkan urusan yang penting dan yang biasa sehingga dalam hal tata cara makan dan minum yang ada dalam al-Sunnah dianggap bukan hal yang pokok dan penting. Oleh karena itu Yūsuf al-Qarāḍāwī lebih memilih untuk lebih berhati-hati dalam bersikap yakni dengan tidak memenangkan salah satu kelompok tersebut kedua kelompok ini dan menyusun teori baru yang selanjutnya dikenal dengan konsep *al-Sunnah al-tasyrī'iyah* dan *al-Sunnah gairu tasyrī'iyah*.⁹

⁹ Yūsuf al-Qarāḍāwī mengakui bahwa embrio pembagian al-Sunnah menjadi dua kategori ini sudah ada pada pemikiran Syah Waliyyullah al-Dihlawi. Dia lah yang menggagas konsep al-Sunnah dengan mengklasifikasikannya menjadi dua; yaitu, *mā sabīluhu sabīl tablīg al-risālah* dan *mā laisa min bāb tablīg al-risālah*. Selanjutnya pemikiran ini dilanjutkan oleh Rasyid Rida dengan teorinya bahwa tasyri' itu adalaknya berkategori ibadah atau taqarrub baik wajib ataupun mandub dan adakalanya berupa menolak mafsadah untuk melindungi dari perkara yang merusak agama, akal, jiwa, harta, kehormatan dan kemaslahatan umum. Sedangkan yang bukan merupakan tasyri' adalah segala sesuatu yang tidak ada hubungannya dengan hak-hak Allah dan makhlukNya, bukan pula terkait menarik kemaslahatan dan menghindari mafsadah, seperti adat, perindustrian, pertanian, pengetahuan dan cabang-cabangnya yang berdasarkan eksperimen dan penelitian serta petunjuk atau irsyad. Kemudian pemikiran ini diikuti oleh ulama-kontemporer seperti Mahmud Syaltut dengan klasifikasi al-Sunnah menjadi dua kategori dengan

Dalam kitabnya yang berjudul *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, Yūsuf al-Qarāḍāwī mendefinisikan Sunnah tasyri'iyah sebagai Sunnah yang memuat aturan hukum sehingga harus diikuti. Selanjutnya, dalam kitab yang lain berjudul *Syarī'at al-Islām Ṣāliḥah li al-Taṭbīq fī Kulli Zamān wa Makān* disebutkan bahwa Sunnah jenis pertama ini dibagi menjadi dua kelompok besar yaitu *tasyri'iyah mu'abbadah* (ketetapan hukum yang berlaku umum dan selamanya) dan *tasyri'iyah mu'aqqatah* (hukum yang berlaku dalam lingkup lokal temporal). *Tasyri'iyah mu'abbadah* adalah kategori al-Sunnah yang disampaikan oleh Nabi dalam posisinya sebagai seorang Rasul yang bertugas menyampaikan risalah (*muballig al-risālah*). Masuk dalam kategori ini adalah seluruh teks hadis yang bersifat tegas (*qaṭ'i*) dan tetap (*sābit*) yang dimaksudkan untuk berlaku selamanya (*dawām*). Artinya pemberlakuan aturan yang dikandung oleh teks-teks hadis yang seperti ini bersifat abadi dan berlaku universal untuk seluruh

istilah *mā kāna sabīluhu tasyri'an* (al-Sunnah yang mengandung ketentuan syari'ah) dan *mā laisa sabīluhu tasyri'an* (al-Sunnah yang tidak difungsikan sebagai syari'ah). Syaltut menjelaskan bahwa al-Sunnah yang berkaitan dengan hukum dibagi menjadi *tasyri' 'āmm* dan *tasyri' khas*. *Tasyri' 'āmm* berupa segala yang bersumber dari Nabi sebagai penjelasan terhadap kemujmalan al-Qur'an, pengkhususan yang 'am dan pembatasan yang mutlak dari al-Qur'an, penjelasan ibadah, halal dan haram, serta aqidah dan akhlaq. Sedangkan kategori sunnah *tasyri' khas* mencakup semua keputusan hukum Nabi dalam posisinya sebagai pemimpin dan kepala negara serta dan hakim. Adapun al-Sunnah jenis kedua terdiri dari tiga kategori; pertama semua informasi terkait kehidupan sehari-hari Nabi sebagai manusia biasa seperti makan, minum, tidur dan berjalan. Kedua, semua keputusan Nabi tentang hasil eksperimen dan tradisi di bidang keduniaan seperti pertanian, pengobatan, dan mode pakaian. Lihat Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 22-46.

umat, kapanpun dan di mana pun berada, selama tidak ada dalil yang sah yang membatalkannya; misalnya hadis yang menjelaskan tentang ibadah, dan hukum halal atau haram.¹⁰

Sesuai dengan namanya, kategori *tasyrī'iyah mu'qqatah* dimaksudkan sebagai ketentuan hukum yang dikandung oleh teks hadis tetapi hanya untuk diberlakukan dalam konteks situasi dan kondisi yang serupa dengan keadaan saat munculnya al-Sunnah tersebut. Artinya, al-Sunnah kategori ini hanya dapat diberlakukan dalam kondisi tertentu yang terbatas oleh setting ruang dan waktu. Yūsuf al-Qarādāwī telah menetapkan beberapa indikator berupa kondisi yang dapat membatasi pemberlakuan hadis tersebut, yaitu: Pertama, berdasarkan indikator illat yang khusus dan temporal. Di sini, ketaatan terhadap aturan hukum dalam suatu Sunnah hanya berlaku ketika illatnya muncul, dan sebaliknya ketaatan itu akan berakhir ketika illatnya sudah tidak ada. Misalnya, adalah hadis yang melarang perempuan untuk melakukan perjalanan tanpa didampingi mahram. Kedua, berdasarkan atas tradisi temporal. Jika suatu aturan dalam teks hadis diberlakukan karena suatu tradisi tertentu pada masa Nabi, kemudian tradisi tersebut telah berubah pada masa berikutnya, maka tidak salah untuk meninggalkan aturan dalam teks tersebut.

Ketiga, berdasarkan posisi Nabi sebagai pemimpin (*imām*) dan bukan sebagai Rasul. Beberapa ketentuan dalam al-Sunnah

¹⁰ Yūsuf al-Qarādāwī, *Syarī'at al-Islām Ṣāliḥah li al-Taṭbīq fī Kulli Zamān wa Makān*, (Kairo: Dar al-Sahwah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1993), 111-112.

yang masuk kategori ini misalnya tentang perang, pengiriman pasukan, mengikat perjanjian, pembagian ganimah, dan sebagainya. Adanya konteks kapasitas Nabi sebagai imam ini, mengajarkan bahwa suatu tindakan Nabi tidak boleh ditiru dan dilakukan begitu saja kecuali setelah mendapat izin dari imam pula, agar dapat mengikuti posisi yang serupa dengan Nabi. Misalnya, hadis tentang barang siapa yang menghidupkan tanah yang mati, maka menjadi miliknya. Menurut Imam Abu Hanifah, teks hadis tersebut muncul dalam posisi Nabi sebagai imam atau kepala pemerintahan. Artinya, tidak sembarang orang dapat memanfaatkan lahan kosong dan menanaminya, kecuali mereka yang telah mendapat izin khusus pula dari pemerintah. Keempat, berdasarkan kepada situasi dan tujuan yang khusus, meskipun dalam redaksi yang umum. Misalnya, hukum menghadap ke timur atau barat ketika buang air di tempat terbuka¹¹. Secara lahiriah, redaksi perintah Nabi ini bersifat umum, namun sesungguhnya perintah ini hanya berlaku khusus untuk mereka yang tinggal di kota Madinah dan sekitarnya, karena apabila menghadap ke utara atau selatan, maka mereka berarti buang air dengan menghadap kiblat. Kelima,

¹¹ Hadis ini selengkapnya berbunyi: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ
الرُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسُدُّ بِرُؤْسِكُمْ لِعَائِطِ
أَوْ بَوْلٍ وَلَكِنْ شَرِّفُوا أَوْ غَرِّبُوا (Telah mengabarkan kepada kami Muhammad bin
Manshur dia berkata; telah menceritakan kepada kami Sufyan dari Az
Zuhri dari 'Atha bin Yazid dari Abu Ayyub Al Anshari bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda, "Jangan kalian menghadap kiblat dan
jangan membelakanginya ketika buang air besar atau buang air kecil, tetapi menghadaplah ke timur atau barat)(H.R. al-Nasa'i). Lihat
<https://www.hadits.id/hadits/nasai/21>.

berdasarkan kepada peristiwa tertentu. Dalam posisi ini, ketentuan hukum yang dikandung oleh al-Sunnah hanya diberlakukan dalam peristiwa tersebut atau yang serupa dengannya. Misalnya ketentuan hukum dalam hadis Nabi yang melarang untuk mematok harga-harga pada saat terjadinya kenaikan harga akibat dari kelangkaan barang dan kebutuhan yang meningkat.¹²

Adapun *al-Sunnah gairu tasyrī'iyah* didefinisikan sebagai Sunnah yang tidak berbicara tentang aturan hukum sehingga tidak harus diikuti. Sunnah jenis kedua ini meliputi seluruh ketentuan yang berkaitan dengan hal-hal berikut: Pertama, hasil ijtihad Nabi yang berkaitan dengan urusan duniawi. Misalnya ijtihad Nabi tentang strategi penempatan pasukan kaum Muslimin ketika berlangsung perang Badar yang terbukti kurang tepat sehingga dikritik oleh al-Hubab ibn al-Munzir.¹³ Kedua, anjuran Nabi untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan untuk memperoleh kemanfaatan duniawi. Di sinilah ada perbedaan dengan perbuatan yang juga dianjurkan tetapi untuk memperoleh pahala di akhirat yang biasa dihukumi dengan mandub. Misalnya, anjuran Nabi untuk menyemir rambut atau jenggot dengan tujuan untuk membedakan identitas diri dengan orang Yahudi¹⁴. Sebagai bukti

¹² Yūsuf al-Qarādāwī, *Syarī'at al-Islām Ṣāliḥah li al-Taṭbīq fī Kulli Zamān wa Makān*, (Kairo: Dār al-Ṣaḥwah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1993), 114-128.

¹³ Yūsuf al-Qarādāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Haḍārah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 64.

¹⁴ Hadis ini selengkapnya berbunyi; حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ شَهَابٍ قَالَ قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ إِنَّ رَسُولَ

bahwa perintah ini hanya bersifat anjuran semata adalah ada beberapa sahabat Nabi yang tidak melaksanakannya seperti Ali ibn Abi Talib, Ubay ibn Ka'ab, Salmah ibn al-Akwa', dan Anas ibn Malik.¹⁵

Ketiga, petunjuk Nabi dalam hal pengobatan dari penyakit berdasarkan pengalaman di masyarakat Arab. Ketika ditemukan teks hadis yang berisi petunjuk Nabi untuk menggunakan obat tertentu untuk suatu penyakit, maka petunjuk ini tidak bisa dimaknai sebagai sebuah ketentuan hukum yang wajib diikuti. Ada pilihan bebas bagi umat Islam untuk melaksanakannya atau meninggalkannya, sebagaimana ada pilihan bagi mereka untuk berobat kepada dokter apabila sakit. Misalnya, petunjuk Nabi untuk memakai celak dengan menjelang tidur dengan tujuan untuk memperjelas daya penglihatan dan menyuburkan rambut.¹⁶ Keempat, perbuatan Nabi dalam posisinya sebagai manusia biasa (*basyariyyah*). Misalnya, adalah teks hadis mengenai kesukaan Nabi pada daging kambing bagian sikut dan kepala. Selain itu adalah teks hadis tentang kondisi Nabi ketika sedang

الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لَا يَصْبُغُونَ فَخَالَتْهُمُ (Telah bercerita kepada kami 'Abdul 'Aziz bin 'Abdullah berkata, telah bercerita kepadaku Ibrahim bin Sa'ad dari Shalih dari Ibnu Syihab berkata; Abu Salamah bin 'Abdur Rahman berkata bahwa Abu Hurairah berkata; bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Orang-orang Yahudi dan Nashrani tidak menyemir (mewarnai rambut atau jenggot), maka selisihilah mereka" (berbeda dengan mereka)(H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/3203>.

¹⁵ Yūsuf al-Qarādāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥadārah*, 65-66.

¹⁶ Yūsuf al-Qarādāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥadārah*, 66-67.

marah dan mengucapkan perkataan atau doa yang sesungguhnya tidak dimaksudkan secara serius. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, kesukaan dan kondisi senang atau marah seperti ini adalah bagian dari sifat kemanusiaan yang juga dimiliki oleh masing-masing orang.¹⁷

Karakter moderat dari pemahaman Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang al-Sunnah sebagai sumber hukum terlihat dalam pemikirannya yang berusaha sebagai penengah dari kedua kutub pemahaman yang berseberangan. Kutub pertama oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī disebut kelompok *al-gulah* karena meyakini bahwa seluruh hadis Nabi wajib diamalkan tanpa pilih-pilih; sedangkan kelompok kedua disebut *al-muqaṣṣirūn* karena keyakinan mereka untuk mengeluarkan hadis dari seluruh kehidupan praktis khususnya di bidang adat istiadat, muamalat, politik, ekonomi, pemerintahan, dan peperangan. Keunikan pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī di sini terletak pada konsistensinya dalam memberikan pemaknaan terhadap al-Sunnah dengan tidak terlalu memberikan kelonggaran tetapi juga tidak terlalu memperketat.

Keyakinan kelompok pertama misalnya oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dimaknai sebuah tekad yang sangat kuat untuk meneladani Nabi dalam setiap keadaan dan perbuatannya secara total; dan ini adalah perbuatan yang terpuji¹⁸. Namun demikian,

¹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, 73.

¹⁸ Dalam hal ini Yūsuf al-Qaraḍāwī mengatakan bahwa apabila keputusan seseorang kebetulan sama dengan yang dianjurkan oleh Nabi, maka hal itu sebuah kebaikan dan keberkahan. Apabila ada seseorang yang berusaha

mereka menjadi berlebihan ketika menganggap seluruh perbuatan yang lebih ke aspek budaya Arab sebagai bagian dari al-Sunnah. Kritik juga diberikan kepada kelompok yang kedua yakni *al-Sunnah gairu tasyrī'iyah* yang mana meskipun disepakati sebagai al-Sunnah yang tidak memiliki konsekuensi hukum, namun bukan berarti harus ditinggalkan sepenuhnya hanya dengan berlandaskan hadis Nabi tentang penyerbukan kurma *antum a'lamu bi amri dunyākum*. Dalam konteks inilah Yusuf al-Qardhawi menegaskan posisi *wasatīyah*-nya dengan menyatakan bahwa hadis tersebut tidak dapat digunakan sebagai argumentasi untuk mengingkari keberadaan perbuatan dan perkataan Nabi yang tidak terkait langsung dengan syari'at. Artinya, semua perbuatan dan pernyataan Nabi yang tidak menjelaskan tentang syari'at itu pun sesungguhnya tetap bagian dari al-Sunnah yang di dalamnya terdapat kewajiban bagi umat Muslim untuk mengikutinya berdasarkan nas dan al-Ijma'. Selain itu, Yūsuf al-Qaradāwī juga beralasan bahwa pengingkaran untuk mengikuti hadis kategori gairu tasyri' ini juga akan mengakibatkan hadis-hadis ini seolah-olah menjadi koleksi sumber hukum yang tidak ada guna dan manfaatnya dan akan ditinggalkan sama sekali. Di sini terlihat bahwa, meskipun Yūsuf al-Qaradāwī juga sependapat untuk tidak mengikuti *al-Sunnah gairu tasyrī'iyah* ini sebagaimana adanya, namun pembelaannya

sekuat tenaga mencontoh seluruh perilaku Nabi hingga urusan yang tidak terkait dengan tuntunan agama karena semata-mata dorongan kecintaannya yang demikian besar kepada Nabi, maka hal ini juga suatu tindakan yang terpuji, meskipun tidak diperintahkan oleh teks dalil tertentu. Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Sunnah wa al-Bid'ah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 11.

terhadap eksistensi dan keutuhan entitas al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam lebih ditonjolkan.

Setelah berbicara tentang format sebagai pijakan awal untuk memahami al-Sunnah secara moderat, Yūsuf al-Qarādāwī melanjutkan dengan menyusun langkah metodologis pemahaman terhadap hadis-hadis hukum melalui penetapan prinsip-prinsip dalam berijtihad. Prinsip utama yang menjadi pedoman adalah *tawāzun*. Berangkat dari kata kunci keseimbangan, pemaknaan terhadap al-Sunnah juga harus dilakukan untuk mewujudkan keseimbangan antara ruh dan jasad, antara akal dan kalbu, antara dunia dan akhirat, antara perumpamaan dan kenyataan, antara teori dan praktik, antara alam yang gaib dan yang kasatmata, antara kebebasan dan tanggung jawab, antara perorangan dan kelompok, dan antara *ittibā'* {mengikuti apa yang dicontohkan oleh Nabi} dan *ibtidā'* (menciptakan sesuatu yang baru yang tidak ada contohnya dalam sunnah beliau)¹⁹. Oleh karena itu, setiap kali para sahabat condong ke arah yang berlebihan atau berkurangan dalam pemahaman dan penerapan berbagai aspek kehidupan keberagamaan mereka, maka segera diberikan pemahaman baru yang moderat sambil diberikan peringatan akan akibat buruk dari setiap sikap ekstrem yang ditunjukkan. Salah satu hadis yang populer menyebutkan tentang teguran Nabi kepada sahabat yang berkeinginan terus menerus melakukan ibadah, ada juga yang berpuasa terus-menerus setiap hari), ada seorang lagi hendak qiyam

¹⁹ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 28.

al-lail sepanjang malam, dan ada yang hendak menjauhi perempuan dan tidak akan menikah.²⁰

Di samping karakter moderat, konsep pemahaman al-Sunnah sebagai sumber hukum menurut Yūṣuf al-Qaraḍāwī juga berlandaskan kepada prinsip memudahkan dengan ciri-ciri memfasilitasi keringanan, kemudahan, dan kelapangan dalam penerapan hukum. Hal ini juga ditegaskan dalam sebuah pernyataan pengakuan bahwa Nabi Muhammad adalah hadiah bagi

²⁰ Teguran ini dituangkan dalam hadis: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَحْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَحْبَرَنَا حُمَيْدُ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ الطَّوِيلُ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ جَاءَ ثَلَاثَةٌ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُوهَا فَقَالُوا وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غَفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ قَالَ أَحَدُهُمْ أَمَا أَنَا فَإِنِّي أَصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أَفْطِرُ وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَعْتَرْتُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْتُمْ الَّذِينَ فُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَحْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتَقَامُكُمْ لَهُ لِكُنِّي أَصُومُ وَأَفْطِرُ وَأُصَلِّي عَنَّا ((Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Amir Abu Maryam Telah mengabarkan kepada kami Muhammad bin Ja'far Telah mengabarkan kepada kami Humaid bin Abu Humaid Ath Thawil bahwa ia mendengar Anas bin Malik berkata; Ada tiga orang mendatangi rumah isteri-isteri Nabi dan bertanya tentang ibadah Nabi. Dan setelah diberitakan kepada mereka, sepertinya mereka merasa hal itu masih sedikit bagi mereka. Mereka berkata, "Ibadah kita tak ada apa-apanya dibanding Rasulullah, bukankah beliau sudah diampuni dosa-dosanya yang telah lalu dan juga yang akan datang?" Salah seorang dari mereka berkata, "Sungguh, aku akan shalat malam selama-lamanya." Kemudian yang lain berkata, "Kalau aku, maka sungguh, aku akan berpuasa Dahr (setahun penuh) dan aku tidak akan berbuka." Dan yang lain lagi berkata, "Aku akan menjauhi wanita dan tidak akan menikah selama-lamanya." Kemudian datanglah Rasulullah kepada mereka seraya bertanya: "Kalian berkata begini dan begitu. Ada pun aku, demi Allah, adalah orang yang paling takut kepada Allah di antara kalian, dan juga paling bertakwa. Aku berpuasa dan juga berbuka, aku shalat dan juga tidur serta menikahi wanita. Barangsiapa yang benci sunnahku, maka bukanlah dari golonganku) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/4675>.

seluruh manusia sebagai rahmat. Ucapan ini sekaligus sebagai penafsiran dari ayat al-Qur'an surat al-Anbiya': 107. Sebuah hadis yang lain juga menegaskan bahwa Allah tidak memerintahkan para Nabi untuk memaksa atau menjerumuskan orang lain, melainkan untuk menjadi pengajar dan pembawa kemudahan bagi manusia. Sebuah hadis lain yakni ketika mengutus Abu Musa dan Mu'adz ke Yaman, Nabi berpesan kepada mereka berdua supaya memudahkan urusan orang dan tidak mempersulit mereka, berupaya untuk menggembirakan umat supaya mereka tidak menjauh dari agama Islam.²¹ Semangat Nabi untuk menebarkan kemudahan dalam beragama ini selaras dengan misi yang diembannya sebagai seorang Rasul yang membawa jalan hidup yang lurus dan lapang atau yang dikenal dengan *al-hanīfiyyah al-samḥah*.

²¹ Hadis ini selengkapya berbunyi: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا الْعُقَيْدِيُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبِي وَمُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا وَبَشِّرَا وَلَا تُنْفِرَا وَتَطَاوَعَا فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى إِنَّهُ يُصْنَعُ بِأَرْضِنَا الْبَيْعُ فَقَالَ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَقَالَ النَّضْرُ وَأَبُو دَاوُدَ وَيَزِيدُ بْنُ هَارُونَ وَوَكَيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basyar telah menceritakan kepada kami Al 'Aqdi telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Sa'id bin Abu Burdah, aku mendengar Ayahku mengatakan; Nabi mengutus ayahku dan Mu'az bin Jabal ke Yaman, Nabi berpesan: "Hendaknya kalian berdua mempermudah, jangan mempersulit, memberi kabar gembira, tidak menjadikan orang menjauh, dan bersatu padulah!" Lantas Abu Musa mengatakan kepadanya; "Di daerah kami sering dibuat fermentasi kurma." Mu'adz menjawab; "setiap yang memabukkan adalah haram." Sedang Abu Nadhr, Abu Daud, Yazid bin harun dan Waki' mengatakan dari Syu'bah dari Sa'id bin Abu Burdah dari ayahnya dari kakeknya, dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/6637>.

Selain berpegang kepada prinsip *tawāzun* dan *taisīr*, Yūsuf al-Qarāḍāwī juga memberikan batasan dalam pemaknaan al-Sunnah sebagai sumber hukum sebagai langkah antisipasi supaya tidak menghasilkan pemahaman yang ekstrem, dan tanpa berdasarkan ilmu.²² Pemahaman yang ekstrem dalam memaknai al-Sunnah merupakan bentuk penyimpangan atau distorsi (*tahrīf*) dari karakter utama ajaran Islam yang moderat yang justru mengusung semangat kelapangan dan kemudahan dalam berijtihad. Sikap ekstrem atau *guluw* inilah yang telah membinasakan kaum ahl al-kitab sebelum Islam karena mereka yang berlebih-lebihan dalam akidah, ibadah, dan perilakunya. Dalam beberapa redaksi hadis, Nabi juga secara tegas melarang umatnya berlebih-lebihan dalam menjalankan agamanya.²³

Prasyarat lain untuk menjamin terwujudnya pemahaman terhadap al-Sunnah dengan semangat *wasatīyyah* adalah

²² Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 36-37.

²³ Paling tidak ada dua redaksi hadis Nabi yang melarang berlebih-lebihan dalam beragama; pertama, diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Ibnu Abbas: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ عَوْفٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةَ الْعَقَبَةِ وَهُوَ عَلَى نَاقَتِهِ الْفُطُ لِي حَصَى فَلَقَطْتُ لَهُ سَبْعَ حَصِيَّاتٍ هُنَّ حَصَى الْحَذَفِ فَجَعَلَ يَنْفُضُهُنَّ فِي كَفِّهِ وَيَقُولُ أَمْتَالٌ هَؤُلَاءِ فَاذْمُوا ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا كُمْ وَالْعُلُوُّ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْعُلُوُّ فِي الدِّينِ . Lihat https://carihadis.com/Sunan_Ibnu_Majah/3020; Redaksi yang kedua diriwayatkan oleh Muslim dari Abdullah: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ عَتِيقٍ عَنْ طَلْقِ بْنِ حَبِيبٍ عَنْ الْأَخْنَفِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ قَالَهَا ثَلَاثًا . Lihat <https://www.hadits.id/hadits/muslim/4823>.

memastikan langkah pemaknaan sesuai dengan standar keilmuan Islam; artinya tidak bukan penafsiran yang dihasilkan oleh orang yang tidak memiliki kompetensinya. Konsekuensi dari pemahaman yang tidak didukung dengan kompetensi adalah ketidakmampuan untuk meresapi jiwa atau semangat hukum Islam; tidak mampu melihat hakikat-hakikatnya yang pada akhirnya hanya berlandaskan kepada tekstual hadis semata. Konsekuensi lainnya terjadinya kesalahan dalam memahami kedudukan dalil hadis dalam sebuah konteks ijihad hukum tertentu sehingga sangat rentan terjerumus kepada kesewenang-wenangan dalam pemaknaan, misalnya pilihan terhadap dalil hadis mana yang harus diposisikan sebagai *muḥkamāt* dan mana yang berstatus *mutasyābihāt*, sejauhmana ta'wil boleh dilakukan terhadap sebuah dalil, dan sebagainya. Menurut Yūsuf al-Qarādāwī munculnya kelompok-kelompok atau sekte-sekte yang menyimpang baik dari sisi akidah maupun syariahnya semuanya dikarenakan langkah penafsiran bahkan pena'wilan yang keliru terhadap sumber hukum. Oleh karena itu dibutuhkan aturan-aturan yang ketat disertai sikap yang sangat hati-hati dan berimbang dalam memaknai dalil.²⁴

Prinsip sekaligus langkah berikutnya dalam memahami dan menerapkan al-Sunnah dalam kerangka fiqh *wasatīyyah* adalah kewajiban untuk menghubungkan antara hadis dan fiqh. Mengingat al-Sunnah merupakan sumber asasi bagi fiqh, maka wajib hukumnya bagi para mujtahid untuk menguasai ilmu hadis,

²⁴ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah*, 25.

sebagaimana para ahli hadis diharuskan mengetahui ilmu fiqh dengan baik. Masing-masing dari kedua kelompok ini sangat membutuhkan ilmu dari kelompok lainnya demi menyempurnakan ilmu yang telah dimiliki. Seorang ahli fiqh harus cukup menguasai hadis sebab kebanyakan dari hukum-hukum fiqh bertumpu kepada al-Sunnah. Demikian pula seorang ahli hadis harus cukup menguasai fiqh, sehingga ia benar-benar dapat memahami apa yang dimilikinya, dan tidak hanya menjadi seorang penukil semata-mata tanpa memahami apa yang dia sampaikan. Artinya tidak boleh ada kesenjangan penguasaan keilmuan hadis dan fiqh dalam diri seorang mufti karena kesenjangan tersebut akan berimplikasi terhadap validitas produk hukum yang dihasilkannya, khususnya dari aspek kekuatan dalil yang digunakan. Seorang ahli fiqh juga harus menguasai *ilmu al-jarḥ wa al-ta'dīl*, yakni ilmu untuk menilai kuat atau lemahnya para perawi. Jangan sampai ada suatu hadis yang sebetulnya tidak diakui keberadaannya atau kesahihannya oleh para pakar hadis, tetap diambil dan digunakan sebagai dalil oleh para fuqaha' dan dicantumkan dalam kitab-kitab mereka.

Langkah strategis ini juga sangat dibutuhkan dalam rangka menghindari penggunaan hadis-hadis yang tidak semestinya sebagai dasar hukum oleh para mufti. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, beberapa kitab fiqh masih banyak memuat hadis-hadis *ḍa'īf*, padahal telah disepakati bahwa hadis *ḍa'īf* tidak boleh dijadikan dasar bagi penetapan hukum, meskipun diterima oleh sebagian besar ulama dalam hal *faḍāil al-a'māl* (amal kebaikan), atau dalam

hal anjuran untuk berbuat kebaikan (*targīb*) dan ancaman bagi perbuatan yang tidak baik (*tarhīb*). Bahkan di dalam kitab-kitab fiqh terdapat hadis yang sangat lemah, yang *mauḍū'* dan yang tidak diketahui asal-usulnya sama sekali.

Kekurangtelitian para fuqaha' terdahulu barangkali masih dapat dimaklumi karena belum tersedianya referensi untuk memeriksa derajat kesahihan sebuah hadis. Namun hal seperti ini tidak bisa dibenarkan untuk kegiatan istimbat hukum pada zaman sekarang karena ketersediann referensi yang cukup. Tidakdapat dibenarkan apabila mereka terus-menerus berdalil dengan hadis yang *da'i*. Konsekuensinya, hukum-hukum yang jelas bertumpu kepada hadis-hadis yang *ḍa'īf* sudah seharusnya ditinggalkan sepanjang tidak ada dalil-dalil lainnya yang berasal dari teks dalil lain atau kaidah-kaidah yang umum serta tujuan yang universal.

Menurut Yūsuf al-Qaradāwī banyak hadis yang terbukti lemah derajat kesahihannya namun tetap dijadikan dasar penetapan hukum. Misalnya dalam kajian tentang zakat terdapat hadis yang menyatakan bahwa tidak ada pungutan wajib atas harta selain zakat; sebuah hadis yang sangat populer di kalangan fuqaha'. Imam al-Nawawi dalam kitab *al-Majmū'* menyatakan bahwa hadis tersebut sangat *ḍa'īf* dan tidak diketahui asal-usulnya. Imam al-Baihaqi juga menyatakan dalam al-Sunan bahwa hadis tersebut dirawikan orang-orang sanadnya tidak diketahui. Adapun redaksi asli hadis tersebut, sebagaimana disebutkan oleh Tirmizi, Ibnu Majah dan al-Ṭabariy ialah bahwa ada pungutan wajib atas harta selain zakat. Artinya ada kesalahan berupa penambahan kata

“*laisa*” pada awal hadis sehingga bermakna sebaliknya. Temuan hadis lain tentang zakat yang dinyatakan lemah derajatnya oleh para ahli hadis adalah bahwa tidak ada zakat atas sayur-mayur.²⁵

Bahkan, menurut Yūsuf al-Qarādāwī, keberadaan hadis-hadis *da‘īf* dan *mauḍū‘* juga ditemukan di dalam kitab-kitab yang mengkaji tentang Usul Fiqh; seperti hadis-hadis: "sahabat-sahabatku seperti bintang-bintang, siapapun di antara mereka yang kalian ikuti, niscaya kalian akan mendapat petunjuk yang benar", kemudian hadis: "Apa saja yang dianggap baik oleh kaum Muslimin, maka yang demikian itu adalah baik pula dalam pandangan Allah", serta hadis: "*Ikhtilāf* (perbedaan pendapat) di antara umatku adalah rahmat".²⁶

Langkah strategis berikutnya untuk memahami al-Sunnah dalam kerangka menciptakan fiqh moderat adalah dengan cara melakukan kajian hadis secara *mauḍū‘i*, yakni mengumpulkan hadis-hadis yang berbicara tentang tema yang sama untuk selanjutnya dilakukan analisis kandungan hukumnya. Dengan metode ini akan diperoleh kesimpulan yang komprehensif tentang kedudukan hadis yang *mutasyābih* untuk disesuaikan dengan yang sudah berstatus *muḥkam*, kedudukan hadis yang *mutlaq* untuk dibawa pemaknaannya kepada yang *muqayyad*, dan kedudukan hadis yang masih ‘am untuk ditafsirkan sesuai hadis yang sudah khas. Metode *mauḍū‘i* ini juga selain berkontribusi untuk

²⁵ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata‘āmal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 53-54.

²⁶ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata‘āmal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 56-57.

memperoleh makna yang komprehensif dari hadis-hadis yang membahas tema tertentu juga dapat menghindarkan mujtahid dari sikap mempertentangkan antara hadis yang satu dengan yang lainnya.

Yūsuf al-Qaraḍāwī memberikan contoh tentang hadis tentang larangan memakai kain sarung sampai di bawah mata kaki dengan ancaman sanksi yang cukup keras terhadap pelakunya. Hadis ini sering dijadikan sandaran oleh sejumlah pemuda yang amat bersemangat untuk menunjukkan kritik yang tajam terhadap orang yang tidak memendekkan pakaiannya di atas mata kaki. Sedemikian keras kritik mereka sehingga seakan-akan menempatkan hukum ini sebagai syiar Islam terpenting tanpa ada yang lain. Akibatnya, mereka akan dengan mudah menjustifikasi orang lain yang tidak memendekkan pakaiannya sebagai orang yang kurang beragama. Padahal, seandainya mereka mau mengkaji sejumlah hadis tentang masalah ini secara tematik, niscaya akan mengetahui apa sebenarnya yang dimaksud oleh hadis-hadis tersebut dan memahami bahwa di balik hukum itu terdapat maksud yang justru memberikan kelapangan hukum bagi manusia.

Hadis yang dimaksud adalah yang diriwayatkan dari Abu Zar bahwa Nabi saw. Pernah menyatakan ada tiga kelompok manusia yang pada hari kiamat kelak tidak akan diajak bicara oleh Allah, yakni orang yang suka mengungkit pemberian kepada orang lain (*mannan*), pedagang yang berusaha melariskan barang dagangannya dengan mengucapkan sumpah palsu, dan orang yang membiarkan sarungnya terjulur sampai di bawah kedua mata

kakinya.²⁷ Dalam redaksi yang lain Imam Bukhari meriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa sarung yang di bawah mata kaki akan berada di neraka sebagai hukuman atas perbuatannya.²⁸

Dalam konteks ini, penelusuran secara tematik terhadap hadis tentang hukum sarung akan menemukan bahwa perbuatan yang akan diancam dengan neraka adalah yang didasari dengan sikap sombong. Paling tidak terdapat beberapa hadis yang memuat motivasi ini sebagai alasan atas hukuman tersebut, yakni hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Abdullah bin Umar²⁹, hadis

²⁷ Hadis ini selengkapnya berbunyi: أَخْبَرَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا عُذْرٌ عَنْ شُعْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ مِهْرَانَ الْأَعْمَشَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُسَهَّرٍ عَنْ حُرَيْثِ بْنِ الْحَرِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةٌ لَا يَكْلِمُهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ الْمَنَانُ بِمَا أُعْطِيَ وَالْمُسْنِبِلُ إِزَارُهُ وَالْمُنْفِقُ سَلَعَتُهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ (H.R. an-Nasa'i). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/nasai/5238>.

²⁸ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْمُقْبَرِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكُعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ (Telah menceritakan kepada kami Adam telah menceritakan kepada kami Syu'bah telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Abu Sa'id Al Maqburi dari Abu Hurairah radiallahu 'anhu dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam beliau bersabda: "Barangsiapa menjulurkan kain sarungnya hingga dibawah mata kaki, maka tempatnya adalah neraka) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/5341>.

²⁹ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا مَطَرُ بْنُ الْقُضَيْلِ حَدَّثَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ لَقِيتُ مُهَارِبَ بْنَ دِثَارٍ عَلَى فَرَسٍ وَهُوَ يَأْتِي مَكَانَهُ الَّذِي يُقْضَى فِيهِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَحَدَّثَنِي فَقَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خَيْلَةً لَمْ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (Telah menceritakan kepada kami Mathar bin Al Fadl telah menceritakan kepada kami Syababah telah menceritakan kepada kami Syu'bah dia berkata; saya berjumpa Muharib bin Ditsar di atas kudanya, ketika ia datang di tempat untuk memutuskan suatu perkara, lalu aku bertanya tentang suatu hadits, maka dia menceritakan kepadaku, katanya; saya

riwayat Bukhari dari Salim ibn Abdullah³⁰, hadis riwayat Bukhari dari Abu Hurairah³¹, hadis riwayat Bukhari dari Abu Bakrah³²,

mendengar Abdullah bin Umar radiallahu 'anhuma berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Barangsiapa menjulurkan kainnya karena sombong, maka Allah tidak akan melihatnya pada hari Kiamat kelak) (H,R, Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/5345>.

³⁰ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَلِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ جَزَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَ شِعْمِي إِزَارِي يَسْتَرِّجِي إِلَّا أَنْ أُنْتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ (Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Yunus telah menceritakan kepada kami Zuhair telah menceritakan kepada kami Musa bin 'Uqbah dari Salim bin Abdullah dari ayahnya radiallahu 'anhu dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam beliau bersabda: "Siapa yang menjulurkan pakaiannya (hingga ke bawah mata kaki) dengan sombong, maka Allah tidak akan melihatnya pada hari Kiamat kelak." Lalu Abu Bakar berkata; "Wahai Rasulullah, sesungguhnya salah satu dari sarungku terkadang turun sendiri, kecuali jika aku selalu menjaganya?" lalu Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Engkau bukan termasuk orang yang melakukan hal itu karena sombong) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/5338>.

³¹ Hadis ini berbunyi: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الرَّيَّانِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَزَّ إِزَارُهُ بَطْرًا (Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Yusuf telah mengabarkan kepada kami Malik dari Abu Az Zinnad dari Al A'raj dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Pada hari kiamat kelak, Allah tidak akan melihat orang yang menjulurkan kain sarungnya karena sombong) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/5342>.

³² Hadis tersebut berbunyi: حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَسَمَتِ الشَّمْسُ وَخُضَّ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ جَبْرٌ ثَوْبَهُ مُسْتَعْجَلًا حَتَّى أَتَى (Telah menceritakan kepadaku Muhammad telah mengabarkan kepada kami Abdul A'la dari Yunus dari Al Hasan dari Abu Bakrah radiallahu 'anhu dia berkata; "Ketika kami berada di samping Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, tiba-tiba terjadi gerhana Matahari, maka beliau segera berdiri menuju masjid, dan menarik pakainya karena tergesa-gesa hingga tiba di masjid...) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/5339>.

hadis riwayat Bukhari dari Abu Hurairah³³, dan hadis riwayat Muslim dari Ibn Umar³⁴.

Hadis-hadis tersebut secara eksplisit menjelaskan bahwa Nabi menekankan illat hukum dari perbuatan menjulurkan sarung yang dilarang yakni karena motivasi kesombongan atau membanggakan diri. Dengan demikian, tak ada ruang bagi siapa pun untuk menakwilkannya kepada alasan lain. Penunjukan alasan ini sebagai satu-satunya illat ini menjadi semakin kuat karena secara eksplisit tertulis dalam teks hadis. Redaksi hadis lain semakin menguatkan illat hukum ini yakni ketika Nabi mengizinkan Abu Bakr yang juga menjulurkan kain sarungnya dengan pernyataan bahwa Abu Bakr tidak tergolong yang dikenai

³³ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيَْادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي فِي حُلَّةٍ تُعْجِبُهُ نَفْسُهُ مُرَجَلًا جَمَّتْهُ إِذْ حَسَفَ اللَّهُ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلَّجَلُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (Telah menceritakan kepada kami Adam telah menceritakan kepada kami Syu'bah telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ziyad dia berkata; saya mendengar Abu Hurairah berkata; Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda atau Abu Qasim shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Ketika seorang lelaki berjalan dengan menggunakan jubah yang ia kenakan, dan berjalan dengan rasa ta'ajub, lalu ia ditelan (oleh bumi), dan ia akan tetap berguncang-guncang (di dalam perut bumi) hingga datang hari kiamat) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/5343>.

³⁴ Hadis ini berbunyi: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ كُلُّهُمْ يُخْبِرُهُ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ (Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya ia berkata; Aku membaca Hadits Malik dari Nafi' dan 'Abdullah bin Dinar dan Zaid bin Aslam mereka semua mengabarkannya; dari Ibnu 'Umar bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Allah tidak akan melihat orang yang memanjangkan pakaiannya karena sombong...) (H.R. Muslim). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/muslim/3887>.

ancaman azab karena Nabi mengetahui bahwa hal itu tidak dilakukan karena sikap sombong dan membanggakan diri. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa perbuatan menjulurkan kain sarung atau menyeretnya tidak dapat dihukumi haram sepanjang tidak disertai sikap menyombongkan diri.³⁵ Dengan kata lain yang sangat dipentingkan dalam proses penetapan hukum adalah niat serta motivasi yang berada di balik suatu perbuatan lahiriah. Dalam konteks hukum menjulurkan kain sarung ini yang ingin dihilangkan dalam diri umat Islam adalah kesombongan, keangkuhan, kepongahan, dan kebanggaan diri, yang semua itu termasuk penyakit-penyakit hati dan penyakit kejiwaan yang akan berimbas kepada kepentingan publik. Hikmah positif yang ingin diraih tidak lain adalah untuk menghilangkan kesenjangan antara yang kaya dan miskin, yang kuat dan yang lemah, serta status sosial dan tingkat kesejahteraan hidup yang berbeda-beda dalam masyarakat.

Intinya, segala ketentuan yang telah digariskan dalam teks dalil adalah dalam rangka mewujudkan perilaku hukum yang paling adil yang ditandai dengan sikap yang seimbang dan berada di tengah-tengah. Dalam rangka mewujudkan keseimbangan ini juga bagi yang berkeyakinan tentang kebenaran hadis tersebut dari aspek tekstual tanpa melihat aspek illatnya, maka tentu saja diberikan kebebasan untuk melaksanakannya tetapi dengan syarat tidak boleh memaksa orang lain melakukan seperti dirinya sekaligus tidak perlu memberikan kritik berlebihan terhadap

³⁵ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 107-111.

kelompok yang berseberangan karena setiap mujtahid akan diberikan pahala atas ijtihadnya.

Termasuk hal yang sangat penting dalam memahami al-Sunnah dalam kerangka membangun fiqh moderat ialah dengan cara menyesuaikan antara berbagai hadis sahih yang tampak seolah-olah saling bertentangan baik dari sisi redaksinya maupun makna kandungannya. Pada dasarnya, teks-teks dalil tidak mungkin saling bertentangan karena kalau hal itu terjadi maka berarti ada kebenaran yang bertolak belakang. Kalaupun ada, maka hal itu hanya tampak luarnya saja, bukan dalam realitas dalil yang hakiki. Dalam konteks ini, maka yang harus dilakukan adalah berupaya lebih dulu untuk menggabungkan atau menyesuaikan isi kandungan dari kedua teks hadis tanpa harus memaksakan atau mengada-ada. Cara ini menjadi prioritas karena dapat menyelamatkan kedua hadis atau lebih sehingga semua dalil dapat diamalkan daripada dengan cara mentarjihkannya antara keduanya yang berakibat mengabaikan salah satu dari hadis atau bahkan lebih.

Yūsuf al-Qaraḍāwī memberikan contoh pertentangan hadis ziarah kubur bagi perempuan. Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Nabi melaknat kaum perempuan yang sering menziarahi kuburan. Larangan ini juga dikuatkan oleh beberapa hadis yang mengandung larangan terhadap kaum perempuan untuk mengikuti jenazah. Dari sinilah dapat disimpulkan pula larangan bagi perempuan untuk berziarah kubur. Namun demikian, ada hadis-hadis lain yang kandungan isinya berlawanan dengan hadis-hadis di

atas yang mengizinkan perempuan menziarahi kuburan sama seperti kaum laki-laki. Di antaranya, hadis yang menyatakan bahwa Nabi pernah melarang umat Islam untuk menziarahi kuburan tetapi kemudian dibolehkan.³⁶ Sebuah hadis lain diriwayatkan oleh Muslim tentang perintah untuk berziarah karena dapat mengingatkan akan kematian.³⁷ Ada juga hadis lain yang secara

³⁶ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَنبَأَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ هَانِيٍّ عَنْ مَسْرُوقِ بْنِ الْأَجْدَعِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُنْتُ هَمَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَرُؤُوهَا فَإِنَّمَا تُرْهَدُ فِي الدُّنْيَا وَتُذَكَّرُ الْآخِرَةَ (Telah menceritakan kepada kami Yunus bin Abdul A'la berkata, telah menceritakan kepada kami Ibnu Wahb berkata, telah memberitakan kepada kami Ibnu Juraij dari Ayyub bin Hani` dari Masruq Ibnul Ajda' dari Ibnul Mas'ud bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Aku telah melarang kalian dari ziarah kuburan, sekarang berziarahlah. Karena ia dapat menjadikan zuhud di dunia dan ingat dengan akhirat)(H.R. Ibnu Majah). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/majah/1560>.

³⁷ Hadis tersebut selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ أَبِي خَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ زَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى وَأَبَكَى مِنْ حَوْلِهِ فَقَالَ اسْتَأذَنْتُ رَبِّي فِي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لَهَا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي وَاسْتَأذَنْتُهُ فِي أَنْ أُرْوَرَ قَبْرَهَا فَأُذِنَ لِي فَرُؤُوهَا الْقُبُورَ فَإِنَّمَا تُذَكَّرُ الْمَوْتِ (Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abu Syaibah dan Zuhair bin Harb keduanya berkata, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ubaid dari Yazid bin Kaisan dari Abu Hazim dari Abu Hurairah ia berkata; Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menziarahi kubur ibunya, lalu beliau menangis sehingga orang yang berada di sekelilingnya pun ikut menangis. Kemudian beliau bersabda: "Saya memohon izin kepada Rabb-ku untuk memintakan ampunan baginya, namun tidak diperkenankan oleh-Nya, dan saya meminta izin untuk menziarahi kuburnya lalu diperkenankan oleh-Nya. Karena itu, berziarahlah kubur karena ia akan mengingatkan kalian akan kematian)(H.R. Muslim). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/muslim/1622>.

spesifik menyebutkan perempuan sedang melakukan ziarah kubur yakni diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Anas.³⁸

Dapat disimpulkan dari redaksi hadis-hadis tersebut bahwa kebolehan untuk berziarah kubur berlaku umum mencakup kaum perempuan juga. Dengan demikian keberadaan dua kelompok hadis yang isinya berseberangan ini dapat dipertemukan dengan cara memaknai kata "melaknat" yang disebutkan dalam hadis yang melarang ziarah kubur sebagai teguran bagi perempuan yang amat sering melakukan ziarah sehingga berakibat kepada kebiasaan meratapi orang-orang yang sudah meninggal dengan suara keras di samping juga kemungkinan akan membawa mereka kepada kebiasaan *tabarruj* serta berkurangnya perhatian mereka kepada pemenuhan hak para suami. Artinya, dapat dikatakan bahwa apabila semua kekhawatiran terhadap efek negatif tersebut dapat

³⁸ Hadis tersebut selengkapnyanya berbunyi: حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِامْرَأَةٍ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرِ فَقَالَ اتَّقِي اللَّهَ وَاصْبِرِي قَالَتْ إِلَيْكَ عَنِّي فَأَنْتَ لَمْ تُصَبِّ بِمُصِيبَتِي وَمَنْ تَعْرِفُهُ فَقِيلَ لَهَا إِنَّهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْتَ تَابِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُ بَوَابِينَ فَقَالَتْ لَمْ أَعْرِفَكَ فَقَالَ إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى (Telah menceritakan kepada kami Adam telah menceritakan kepada kami Syu'bah telah menceritakan kepada kami Tsabit dari Anas bin Malik radliallahu 'anhu berkata,: Nabi Shallallahu'alaihiwasallam pernah berjalan melewati seorang wanita yang sedang menangis di sisi kubur. Maka Beliau berkata,: "Bertakwalah kepada Allah dan bersabarlah". Wanita itu berkata,: "Kamu tidak mengerti keadaan saya, karena kamu tidak mengalami mushibah seperti yang aku alami". Wanita itu tidak mengetahui jika yang menasehati itu Nabi Shallallahu'alaihiwasallam. Lalu diberi tahu: "Sesungguhnya orang tadi adalah Nabi Shallallahu'alaihiwasallam. Spontan wanita tersebut mendatangi rumah Nabi Shallallahu'alaihiwasallam namun dia tidak menemukannya. Setelah bertemu dia berkata; "Maaf, tadi aku tidak mengetahui anda". Maka Beliau bersabda: "Sesungguhnya sabar itu pada kesempatan pertama (saat datang mushibah) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/1203>.

dihindarkan maka tak ada salahnya memberi izin kepada perempuan agar mereka juga dapat mengambil manfaat dari ziarah kubur yakni mengingatkan akan kematian.³⁹

Langkah berikutnya untuk memahami al-Sunnah dalam kerangka membentuk fiqh moderat adalah dengan memperhatikan sebab-sebab khusus (*illat*) yang melatarbelakangi diucapkannya suatu hadis, baik *illat* tersebut dinyatakan secara eksplisit dalam hadis tersebut maupun disimpulkan darinya atau dipahami dari kejadian yang menyertainya. Ini berarti bahwa diperlukan kajian dan penelitian dengan seksama agar terungkap *illat* kemunculan sebuah hadis; apakah berkaitan dengan kondisi temporer khusus, atau demi suatu kemaslahatan yang diharapkan tercipta, atau bahkan kemudahan yang hendak dicegah, atau sekedar mengatasi suatu problem yang timbul pada waktu itu.

Hal ini dalam konteks penetapan hukum menjadi sangat penting agar seorang mujtahid terhindar dari sikap over-generalisasi terhadap latar belakang kemunculan suatu hadis hanya gara-gara terjebak pada tampilan redaksi hadis yang kerap kali tampak bersifat umum dan untuk waktu tak terbatas. Kajian yang mendalam atau riset akan membuktikan bahwa hukum tersebut berkaitan dengan suatu *illat* tertentu, sehingga apabila *illat* ini bersesuaian dengan kondisi riil yang terjadi dalam masyarakat maka hukum itu berlaku, dan sebaliknya jika keberadaan *illat* itu

³⁹ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 120-122.

sudah tidak ditemui dalam masyarakat maka hukum pun dapat ditinggalkan.

Yūsuf al-Qaraḏāwī memberikan contoh penerapan prinsip ini dari pemaknaan hadis Nabi tentang keharusan pemilihan pemimpin umat Islam dari suku Quraisy⁴⁰. Mengutip pendapat Ibn Khaldun, Yūsuf al-Qaraḏāwī menyatakan bahwa dalam menafsirkan hadis ini, ada satu latar belakang penting yang harus dipahami yaitu bahwa Nabi mempertimbangkan keadaan kaum Quraisy ketika itu di mana mereka inilah yang memiliki kekuatan dan kesetiakawanan kesukuan (*'aṣabiyah*) yang sangat ideal yang diperlukan sebagai sandaran kekuatan bagi kekhalifahan atau kekuasaan pemerintahan. Dengan kata lain bahwa jaminan akan stabilitas politik pasca pemilihan pemimpin pada saat itu hanya bisa dipastikan dari rasa kesetiakawanan yang terjalin berlandaskan kesatuan suku. Atas dasar itu, maka dapat diambil sebuah kesimpulan hukum bahwa prasyarat untuk menjadi pemimpin tertinggi umat Islam haruslah berasal dari suatu kaum dengan jalinan kesukuan (*'aṣabiyah*) yang sangat kuat sehingga dapat

⁴⁰ Hadis tersebut selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ سَمِعْتُ أَبِي يُسْمِعُ قَالَ ابْنُ عُمَرَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ (Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Yunus telah menceritakan kepada kami 'Ashim bin Muhammad, aku mendengar Ayahku mengatakan; Ibnu Umar mengatakan, Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Urusan kepemimpinan ini berada di Quraisy, sekalipun mereka tinggal dua) (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/6607>.

menguasai kelompok lain di luar sukunya dan dengan demikian akan mampu menjamin terwujudnya stabilitas pemerintahan.⁴¹

B. *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai Landasan Metodologis Fiqih Wasaṭiyyah

Salah satu kunci dalam metode istimbat hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī yang bercorak moderat senantiasa berpijak pada *maqāṣid al-syarī'ah* dalam setiap keputusan hukum yang dihasilkan. Oleh karena itu, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, setiap upaya ijtihad dalam rangka menggali hukum harus dilakukan dengan memperhatikan lima langkah strategis berikut ini. Pertama, menemukan maksud yang dikandung oleh nas sebelum melakukan istimbat hukum. Langkah strategis yang pertama ini sangat menentukan corak dan karakteristik hukum yang dihasilkan oleh seorang mujtahid. Oleh karena itu dibutuhkan sebuah proses panjang dalam rangka meneliti teks-teks hukum secara tematis guna menemukan tujuan dan maksud ditetapkannya suatu hukum. Riset penemuan tujuan hukum ini juga dalam rangka menggali tingkatan kemaslahatan dari sebuah ketetapan hukum yang diperuntukkan bagi manusia. Suatu perbuatan yang terbukti ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan publik dan mendesak tentu tingkatannya *ḍarūriyyah* (sangat penting), sehingga hukum melakukannya minimal sunnah bahkan wajib. Sebaliknya, apabila sesuatu perbuatan justru bertentangan dengan kepentingan *ḍarūriyyah* bahkan membuang atau membatalkan terwujudnya kemaslahatan tersebut maka

⁴¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 138.

hukumnya boleh jadi makruh atau bahkan haram. Demikian halnya dengan perbuatan yang tingkatan kemaslahatannya hanya sebatas *tahsīniyyah* atau *kamaliyyah*, maka penentuan hukumnya tidak mungkin menjadi wajib.

Yūsuf al-Qaradāwī memberikan contoh tentang hukum memanjangkan jenggot bagi Muslim. Di antara hadis yang dijadikan dasar hukum memanjangkan jenggot adalah; pertama, hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar yang mencantumkan maksud supaya berbeda dengan orang musyrik.⁴² Kedua, hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah yang mencantumkan maksud supaya berbeda dengan orang Majusi.⁴³ Ada juga hadis lain yang mencantumkan tujuan supaya berbeda dengan laum Ahlul Kitab. Hasil penelitian terhadap ketiga hadis tersebut menyimpulkan

⁴² Hadis tersebut menyatakan: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ أَحْفُوا السُّوَارِبَ وَأَوْفُوا (Telah menceritakan kepada kami Sahal bin Utsman telah menceritakan kepada kami Yazid bin Zurai' dari Umar bin Muhammad telah menceritakan kepada kami Nafi' dari Ibnu Umar dia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Selisihilah kaum musyrikin, cukurlah kumis dan peliharalah jenggot.") (H.R. Muslim). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/muslim/382>.

⁴³ Hadis tersebut menyatakan: حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي مَرْزَمٍ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ مَوْلَى الْحَرْقِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جُرُوا السُّوَارِبَ وَأَذِلُّوا اللَّحْيَ خَالِفُوا الْمَجُوسَ (Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Ishaq telah mengabarkan kepada kami Ibnu Abu Maryam telah mengabarkan kepada kami Muhammad bin Ja'far telah mengabarkan kepadaku al-'Ala' bin Abdurrahman bin Ya'qub mantan budak al-Huraqah, dari bapaknya dari Abu Hurairah dia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Cukurlah kumis dan panjangkanlah jenggot. Selisihilah kaum Majusi.") (H.R. Muslim). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/muslim/383>.

bahwa perintah untuk memanjangkan jenggot memiliki illat khusus yaitu supaya tidak menyamai gaya berpenampilan orang non-Muslim di mana hal ini sangat penting, terutama pada masa awal dakwah dalam rangka mencetak karakter dan identitas umat. Hasil penelitian tersebut juga menyimpulkan bahwa perbedaan yang ingin diwujudkan tersebut lebih kepada kepentingan *taḥsīniyyah* dan *kamaliyyah* (tersier), bukan kepentingan primer; sehingga dengan demikian keputusan hukumnya sebatas sunnah, bukan wajib.

Lebih lanjut Yūsuf al-Qaraḏāwī menambahkan argumentasi bahwa keputusan hukum seperti ini dibutuhkan bagi seseorang yang hidup di sebuah negara sebagai Muslim minoritas di mana memakai simbol yang berbeda dengan mayoritas di masyarakat dia yakini akan mendatangkan kemudaratan seperti memancing kecurigaan dan dianggap bersikap eksklusif, maka dia berhak untuk meninggalkan simbol-simbol tersebut. Hal inilah yang disebut melaksanakan fikih keseimbangan (*fiqh al-muwāzanāt*) sekaligus dapat dibenarkan berdasarkan pertimbangan *fiqh al-aqalliyyāt*).

Namun demikian, keputusan dan pertimbangan hukum seperti ini tidak dapat diberlakukan bagi perbuatan yang masuk ke dalam kategori *ḍarūriyyah* yang sudah jelas dihukumi wajib seperti memakai jilbab. Argumentasi berlandaskan fikih minoritas di sini tidak berlaku karena kewajiban hanya boleh ditinggalkan ketika dalam keadaan darurat. Meninggalkan sebuah kewajiban agama secara serampangan akan menjadi pintu masuk bagi seseorang

untuk terbiasa meninggalkan rukun-rukun agama lainnya. Dalam hal ini solusi untuk tetap dapat bersosialisasi dengan masyarakat yang mayoritas non-Muslim adalah dengan tidak berpakaian secara berlebihan. Ini berarti seorang muslimah tidak boleh berlebihan dengan memakai cadar karena hal tersebut akan membuat penghalang yang besar tidak mungkin bisa dihilangkan antara dia dan yang lainnya.⁴⁴

Kedua, memahami nas dalam bingkai sebab dan kondisinya. Langkah strategis kedua dalam rangka melakukan istimbat hukum berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* adalah selalu berupaya membaca teks dalam bingkai konteks dan sebab-sebab turunnya (*asbāb al-nuzūl* atau *asbāb al-wurūd*) serta mengetahui kondisi yang melatarbelakangi sebab-sebab tersebut. Sebuah teks harus dipahami dengan baik dan detil dengan mengetahui kondisi yang ada di dalamnya karena teks diturunkan untuk menjelaskan dan menjadi solusi dari kondisi tersebut. Untuk memahami al-Qur'an dengan baik seorang mujtahid harus memahami sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an sehingga tidak akan terjatuh kepada pemahaman tekstualis sebagaimana kelompok ekstrem Khawarij yang justru mendistorsi makna al-Qur'an yang sesungguhnya. Seorang ahli fikih yang benar adalah yang tidak tergantung kepada teks literal saja dengan melupakan hikmah, maksud, dan kondisi yang memiliki pengaruh dalam menentukan hukum. Tanpa memahami *asbāb al-nuzūl* pemahaman akan tersesat dan manusia

⁴⁴ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006), cet. I, 161.

akan jauh dari maksud-maksud yang diinginkan oleh pembuat syariat. Meskipun mereka selalu mengklaim telah berpegang teguh kepada teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah, namun faktanya mereka sangat jauh melenceng dari ruh al-Qur'an, esensi al-Sunnah, dan hakikat Islam.⁴⁵

Sebagaimana terhadap teks al-Qur'an, satu-satunya upaya pemahaman yang baik terhadap al-Sunnah adalah dengan menemukan sebab-sebab khusus diturunkannya hadis tersebut atau menghubungkannya dengan illat tertentu, baik illat yang tertulis, yang dapat disimpulkan darinya, atau dapat dipahami dari kondisi yang terkandung di dalamnya. Hanya dengan meneliti al-Sunnah secara mendalam, seorang mujtahid akan mendapatkan bahwa sebuah hadis disampaikan oleh Nabi di atas kondisi waktu tertentu untuk merealisasikan sebuah kemaslahatan atau menolak kerusakan atau memberikan solusi dari permasalahan yang ada ketika itu. Banyak ditemukan suatu hukum dari sebuah hadits yang tampak bisa diberlakukan secara universal, namun ketika diteliti terbyata terdapat sebab dan illat khusus yang menyertai kemunculannya. Artinya suatu hadis yang dijadikan dasar penetapan berdasarkan illat tertentu akan tetap berlaku selama illat itu masih ada dan sebaliknya tidak akan berlaku lagi hukumnya seiring dengan hilangnya illat. Dalam konteks tertentu, penelusuran terhadap *asbāb al-wurūd* dari sebuah hadis menjadi semakin dibutuhkan karena secara esensial al-Sunnah banyak berkaitan dengan

⁴⁵ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 162.

problematika lokal, partikular, dan kekinian. Di sinilah perlu dibedakan antara yang khusus dengan yang umum, yang temporal dengan yang kekal, dan yang partikular dengan yang global karena di setiap konteks tersebut terdapat karakteristik hukumnya sendiri sesuai dengan kondisi, dan sebab yang melatarbelakanginya.⁴⁶

Efek negatif dari penetapan hukum yang mengabaikan *asbāb al-wurūd* sebuah hadis telah riil terjadi sejak masa Nabi, yakni ketika sekelompok orang memberikan fatwa kepada seorang laki-laki yang sedang junub padahal di tubuhnya mempunyai luka parah agar tetap mandi dengan air. Akibat menjalankan fatwa ini orang tersebut mandi junub hingga lukanya menjadi parah dan akhirnya meninggal dunia. Ketika peristiwa tersebut pun disampaikan kepada Rasulullah, beliau pun memarahi mereka bahkan mendoakan mudah-mudahan Allah pun membunuh mereka. Seandainya saja mereka bertanya lebih dulu sebelum berfatwa, maka sesungguhnya laki-laki yang sedang junub dan terluka itu cukup untuk membalut lukanya dan bertayamum.⁴⁷

⁴⁶ Yūsuf al-Qarādāwī, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 146-154.

⁴⁷ Hadis tersebut menyatakan: حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ بْنِ هَانِيَةَ ثَنَا السَّرِيُّ بْنُ خُرَيْمَةَ، ثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، أَخْبَرَنِي الْوَلِيدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَزَاحٍ، أَنَّ عَطَاءَ، حَدَّثَهُ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَجُلًا أَجْنَبَ فِي شَيْئَاءٍ، فَسَأَلَ وَأَمَرَ بِالْعَسَلِ فَأَعْتَسَلَ فَمَاتَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «مَا كُنتُمْ قَتَلْتُمُوهُ قَتَلْتُمُوهُ اللَّهُ» ثَلَاثًا «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ الصَّعِيدَ - أَوْ التُّيُومَ - طَهُورًا». «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ فَإِنَّ الْوَلِيدَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ هَذَا ابْنُ أُخِي عَطَاءَ بْنِ أَبِي رَزَاحٍ، وَهُوَ قَلِيلُ الْحَدِيثِ جِدًّا». وَقَدْ رَوَاهُ الْأَوْزَاعِيُّ، عَنْ عَطَاءٍ وَهُوَ مُخْرَجٌ بَعْدَ (Abu Ja'far Muhammad bin Shalih bin Hani' menceritakan kepada kami, As-Sari bin Khuzaimah menceritakan kepada kami, Umar bin Hafsh bin Ghiyats menceritakan kepada kami, ayahku menceritakan

Contoh lain dari penerapan langkah ini adalah tentang hukum haram bagi perempuan yang pergi tanpa didampingi oleh mahramnya berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Ibnu Abbas.⁴⁸ *Illat* larangan ini adalah, adanya kekhawatiran akan terjadi hal yang buruk terkait keselamatan dan kehormatannya ketika seorang wanita pergi sendiri tanpa suami atau mahram. Hal ini sangat mungkin terjadi karena pada saat itu bepergian dilakukan menggunakan unta, bigal, atau keledai, yang pada umumnya sering melintasi padang pasir yang sepi dan jauh dari perkampungan. Namun, ketika keadaan telah berubah seperti di zaman sekarang di

kepadaku, Al Walid bin Ubaidillah bin Abu Rabah mengabarkan kepadaku bahwa Atha' menceritakan kepadanya dari Ibnu Abbas, bahwa seorang laki-laki berada dalam keadaan junub pada musim dingin, lalu dia bertanya dan dia disuruh mandi, maka dia pun mandi, tapi setelah itu dia meninggal. Ketika hal tersebut diberitahukan kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda, "Mereka telah membunuhnya, maka semoga Allah membunuh mereka (beliau menyebutkannya sebanyak tiga kali). Allah telah menjadikan debu atau tayamum itu suci." (H.R. Al-Hakim dalam al-Mustadrak). Lihat https://carihadis.com/Mustadrak_Hakim/585 .

⁴⁸ Hadis tersebut menyatakan: حَدَّثَنَا أَبُو التُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي مَعْبُدٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَخْرُجَ فِي جَيْشٍ كَذَا وَكَذَا (Telah menceritakan kepada kami Abu An-Nu'man telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zaid dari 'Amru dari Abu Ma'bad, sahayanya Ibnu 'Abbas, dari Ibnu 'Abbas radiallahu 'anhuma berkata; Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Janganlah seorang wanita bepergian kecuali bersama mahramnya dan janganlah seorang laki-laki menemui seorang wanita kecuali wanita itu bersama mahramnya". Kemudian ada seorang laki-laki yang berkata: "Wahai Rasulullah, sebenarnya aku berkehendak untuk berangkat bersama pasukan perang ini dan ini namun isteriku hendak menunaikan haji". Maka Beliau shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Berangkatlah haji bersama isterimu." (H.R. Muslim). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/1729>.

mana bepergian dilakukan dengan pesawat terbang atau kereta api yang mengangkut ratusan penumpang atau lebih, maka tidak ada lagi kekhawatiran bagi wanita jika pergi sendirian. Dengan kata lain, hukumnya menjadi mubah dan hal tersebut bukan berarti menyalahi hadis Nabi.⁴⁹

Ketiga, membedakan antara maksud hukum yang tetap dan cara pencapaian yang berubah-ubah. Perubahan ini terjadi karena menyesuaikan perbedaan waktu, tempat, tradisi, kondisi sosial, ekonomi, dan politik. Artinya, pilihan terhadap cara apa yang akan digunakan dalam merealisasikan tujuan utama dari sebuah hukum adalah menjadi pilihan bebas manusia sesuai kondisi yang dihadapi. Bahkan cara-cara yang sudah dicontohkan oleh Nabi pun tidak boleh mengikat manusia pada zaman sekarang karena dengan begitu akan menyebabkan manusia bergantung dan jumud kepadanya. Memahami perbedaan antara dua hal ini menjadi sangat penting karena masih ada sebagian orang yang mencampurkan antara maksud dan tujuan yang ingin direalisasikan oleh teks dengan cara-cara temporal dan kondisional sebagai sarana untuk merealisasikan maksud tersebut. Mereka sangat menitikberatkan kepada cara (*wasilah*) seolah-olah *wasilah* itu adalah maksud itu sendiri.

Contoh penerapan prinsip ini adalah bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah menentukan prinsip *syūra* dalam kehidupan masyarakat

⁴⁹ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 166-167.

Islam di bidang politik berdasarkan Q.S. al-Syura: 38⁵⁰ dan Q.S. Ali Imran: 159⁵¹. Namun, bagaimanakah bentuk musyawarah itu, siapakah orang-orang yang bermusyawarah, bagaimanakah memilih orang-orang yang berhak bermusyawarah, serta, bagaimanakah cara memilih pemimpin di antara mereka, al-Qur'an tidak menyerahkannya kepada umat Islam. Mereka diberikan kebebasan berijtihad untuk memilih, membatasi, dan mengembangkan cara-cara tersebut sesuai dengan kemaslahatan pada waktu dan tempat tertentu. Atas pertimbangan inilah cara pemilihan empat *Khulafā' al-Rāsyidīn* pun berbeda-beda, menyesuaikan kondisi yang dihadapi.⁵²

Contoh lain dalam penerapan langkah ini adalah hukum memakai jilbab bagi muslimah sebagai *wasilah* untuk menutup aurat dan kesopanan sebagaimana tercantum dalam Q.S. al-Ahzab:

⁵⁰ Ayat ini selengkapnya berbunyi: وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (Dan bagi orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.) (Q.S. Syura: 38)

⁵¹ Ayat ini selengkapnya berbunyi: فَإِنَّمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِيَنذَرَكَ فَوَلَّكَ اللَّهُ الْخَلْقَ كُلًّا لِّأَنفُسِهِمْ مِن حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.) (Q.S. Ali Imran: 159).

⁵² Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 175.

59⁵³. Kewajiban yang muncul dari perintah dalam ayat ini tidak menyebutkan secara khusus tentang bentuk dan model jilbab yang harus dikenakan. Hal ini dapat dimaknai bahwa bentuk dan model pakaian adalah sesuatu yang berkaitan dengan tradisi sebuah negara dan masyarakat yang berada di dalamnya. Bahkan bentuk dan model tersebut juga dapat berubah seiring dengan perubahan waktu, tempat, kebutuhan manusia, dan perkembangan zaman. Apapun dan bagaimanapun bentuknya selama tetap sesuai dengan maksud-maksud asasi dari fungsi pakaian yaitu menutup dan tidak membuka aurat yang wajib ditutup, tidak transparan, dan tidak kehilangan identitas sebagai muslimah, maka dibolehkan dalam Islam.⁵⁴

Contoh berikutnya adalah hukum melihat hilal sebagai wasilah untuk menetapkan bulan baru dalam penanggalan Hijriyah berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar⁵⁵ dan Abu

⁵³ Ayat ini selengkapnya berbunyi: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ (Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mu'min: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang) (Q.S. al-Ahzab: 59).

⁵⁴ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 178.

⁵⁵ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ وَبُخَارِيُّ قَالَ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا وَ قَالَ الْأَخْرُونَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا وَ قَالَ الْأَخْرُونَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّ سَعِيدَ ابْنَ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تُنْفِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ إِلَّا أَنْ يُعَمَّ عَلَيْكُمْ فَإِنْ عَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ (Dan Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya dan Yahya bin Ayyub dan Qutaibah bin Sa'id dan Ibnu Hujr -Yahya bin Yahya berkata- telah mengabarkan kepada kami -sementara

Hurairah⁵⁶. Hadis ini mengajarkan sebuah cara yang paling sederhana sekaligus bisa dilakukan oleh banyak orang untuk mengetahui pergantian bulan qamariyyah yakni dengan cara melihat dengan mata secara langsung, bukan dengan cara yang bisa menyulitkan dalam beragama. Pada saat itu, melihat dengan mata adalah wasilah atau cara yang termudah dan terjangkau oleh banyak orang. Mewajibkan manusia untuk menggunakan ilmu untuk menghitung (ilmu hisab atau ilmu falak) pada zaman tersebut belum bisa dipraktekkan karena umat belum bisa menulis dan menghitung. Artinya, penentuan awal bulan dengan melihat langsung bukan satu-satunya cara yang harus dilakukan. Ketika ditemuka wasilah lain yang lebih bisa merealisasikan maksud hadis dan justru mampu memberikan hasil pengamatan yang lebih akurat,

yang lain berkata- Telah menceritakan kepada kami Isma'il -ia adalah ibnu Ja'far- dari Abdullah bin Dinar bahwa ia mendengar Ibnu Umar radiallahu 'anhuma berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "(Bilangan) bulan itu adalah dua puluh sembilan malam. Janganlah kalian berpuasa hingga kalian melihatnya (hilal), dan jangan pula kalian berbuka hingga kalian melihatnya (terbit) kembali. Dan jika hilal itu tertutup dari pandangan kalian, maka (hitunglah bilangannya) (H.R. Muslim). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/muslim/1800>.

⁵⁶ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (Telah menceritakan kepada kami Adam telah menceritakan kepada kami Syu'bah telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ziyad berkata, aku mendengar Abu Hurairah radiallallahu 'anhu berkata; Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda, atau katanya Abu Al Qasim shallallahu 'alaihi wasallam telah bersabda: "Berpuasalah kalian dengan melihatnya (hilal) dan berbukalah dengan melihatnya pula. Apabila kalian terhalang oleh awan maka sempurnakanlah jumlah bilangan hari bulan Sya'ban menjadi tiga puluh") (H.R. Bukhari). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/bukhari/1776>.

dan masih dalam jangkauan kemampuan manusia, maka wasilah itupun harus digunakan.

Menurut Yūsuf al-Qarādāwī, penafsiran para ulama' terhadap hadis di atas sudah dilakukan sebagaimana mestinya, yakni bahwa wasilah utama yang disebutkan oleh Nabi adalah dengan melihat bukan hisab. Namun, tetap diperlukan ta'wil terhadap hadis tersebut bahwa perintah untuk melihat langsung tersebut jelas disertai dengan illat, yakni bahwa umat Islam ketika itu masih buta huruf sehingga tidak bisa membaca dan menghitung. Seiring dengan semakin majunya kemampuan literasi umat Islam yang ditandai dengan ditemukannya ilmu falak dan piranti pengamatan benda-benda langit yang lebih canggih maka sudah saatnya mereka bisa mempercayai ilmu hisab sebagaimana kepercayaan mereka terhadap melihat hilal secara langsung.⁵⁷ Ta'wil seperti ini harus dilakukan dengan dua pertimbangan; pertama, bahwa menjadi tidak masuk akal apabila Nabi saat itu langsung memerintahkan untuk melakukan hisab pada saat umat Islam belum menguasai baca tulis dan menghitung. Kedua, hadis Nabi tersebut sesungguhnya sudah mengisyaratkan untuk melakukan hisab ketika hilal tidak terlihat karena mendung. Jadi, dengan tafsir dan ta'wil seperti ini paling tidak akan memunculkan kesadaran pemikiran tengah-tengah dalam bentuk pemanfaatan hisab falakiyyah sebagai pedoman awal dalam melakukan ru'yah dalam rangka meminimalisasi perbedaan dalam menentukan awal

⁵⁷ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 179-184.

Ramadan dan Syawal. Artinya hasil hisab ini lebih difungsikan untuk menuntun kapan ru'yah harus dilakukan sekaligus untuk acuan menegaskan laporan kesaksian orang-orang yang menyatakan melihat hilal pada saat hitungan secara matematis menyatakan hilal belum bisa dilihat.⁵⁸

Keempat, menyeimbangkan antara doktrin keagamaan yang tetap dan ajaran yang kondisional. Salah satu langkah strategis lanjutan dari istimbat hukum fiqh moderat adalah upaya menyeimbangkan antara doktrin keagamaan yang tetap dan ajaran pengamalan keagamaan yang kondisional. Yang dimaksud dengan doktrin keagamaan yang tetap dan tidak berubah adalah inti dari ajaran agama Islam yang sudah baku, tertutup dan tidak bisa diberlakukan kepadanya ijihad, pembaruan, dan perubahan. Bahkan, ia adalah pusat atau muara di mana para mujtahid, pembaharu, dan pelaku perubahan berkiblat dan menjadi tempat kembali dalam mereka melakkan kreasi ijithadnya. Doktrin yang tetap dan tidak berubah adalah berupa dasar akidah seperti pondasi keimanan yang enam, pilar keislaman yang lima, dan akhlaq pergaulan universal sebagai pengejawantahan dari keimanan, seperti keadilan, kebaikan, menyantuni kerabat, kejujuran, amanah, kasih sayang, kesabaran, rasa syukur, dan rasa malu.

Menjadi bagian dari doktrin akhlaq universal ini adalah menjauhkan diri dari perbuatan haram, baik yang terang-terangan maupun yang tersembunyi seperti membunuh, berzina,

⁵⁸ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 187-189.

penyimpangan seksual, meminum khamer, judi, mencuri, merampas, sihir, riba, memakan harta anak yatim, menuduh zina kepada muslimah yang suci, melarikan diri pada saat perang, persaksian palsu, durhaka kepada orangtua, memutuskan silaturrahim, gibah, fitnah, dusta, dan menyerang kehormatan orang lain, berlaku sombong, menipu, dengki, benci, riya', mementingkan diri sendiri, mencintai dunia, mengikuti hawa nafsu, dan rakus.

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, doktrin kegamaan yang tetap dan tidak akan berubah ini disebut *qaṭ'ī al-ṣubūt* sekaligus *qaṭ'ī al-dilālah* sehingga tidak dapat dikenai ijtihad terhadapnya. Kebakuan bentuk dan kepastian akan nilai-nilai kebenaran yang dikandung dalam doktrin ini adalah hal yang harus dijamin karena salah satu fungsi doktrin ini adalah untuk menegaskan identitas umat sekaligus sebagai benteng penjaga umat Islam dari serangan pengaruh ideologi yang bertentangan dengan Islam. Doktrin ini juga menjadi sangat dibutuhkan guna menjaga kesatuan umat Islam secara internal sekaligus menjadi pemersatu antar umat agama lain melalui doktrin etika universal yang disembarkannya.

Di samping doktrin agama yang dibakukan dan tidak berubah, terdapat ajaran agama Islam yang terbuka untuk perubahan dan pembaruan. Adapun ajaran keagamaan yang partikular dan dapat berubah sesuai kondisi adalah berupa aturan hukum yang bersumber dari teks *zanni al-ṣubūt*, *zanni al-dilālah*, atau kedu-duanya. Kategori ini meliputi wilayah pengamalan ajaran Islam yang sangat luas dan sangat terbuka terhadap kreasi ijtihad, pembaruan, dan perubahan.

Upaya untuk selalu menyeimbangkan antara dua wilayah pengamalan keagamaan ini dalam skema istimbat hukum menjadi sangat penting karena adanya kecenderungan pemaksaan pemahaman yang hanya mengakui satu kutub dari wilayah tersebut. Para pengikut aliran sekular misalnya, akan selalu mencoba untuk mencairkan batas dan menghilangkan perbedaan antara dua ragam doktrin keagamaan tersebut. Mereka ingin menjadikan doktrin agama yang baku sebagai sebuah ajaran yang elastis dan gampang berubah menyesuaikan kondisi dan kebutuhan sesaat. Mereka misalnya terlalu mudah untuk mentolerir pelaksanaan transaksi ekonomi berbasis riba, melonggarkan aturan mengonsumsi khamer, menghalangi wanita menutup aurat, dan secara konsisten menolak penerapan hukum Allah yang sudah jelas diwajibkan. Mereka biasanya mencukupkan diri dengan menjadi Muslim minimalis yang hanya bermodalkan akidah Islam tetapi selanjutnya menerapkan standar yang sangat longgar terhadap segala aturan bersifat membebani dan membatasi kebutuhan berekspresi. Identitas dari para pengikut aliran ini biasanya banyak diwarnai oleh tampilan identitas dengan ideologi negara Barat.

Di sisi lain, para penganut manhaj tekstualis beraliran neo-*zāhiriyyah*, mencoba untuk memposisikan ajaran keagamaan yang esesinya dapat berubah menyesuaikan kondisi seakan-akan menjadi doktrin yang baku dan tidak dapat dirubah. Pola pemikiran seperti ini terbentuk karena cara pemahaman mereka terhadap teks-teks dalil yang cenderung tekstualis sehingga menutup diri terhadap kemungkinan makna yang berada di luar teks meskipun makna

tersebut didukung oleh perwujudan illat dan maksud hukum yang terkandung di dalamnya. Sebagai implikasinya, mereka tidak sependapat dengan setiap upaya ijtihad yang ingin mengambil sisi lebih mudah dalam beragama. Mereka menuduh mujtahid seperti itu sebagai orang yang telah keluar dari ijma' karena mempropagandakan tradisi baru di bidang agama yang berarti berbuat bid'ah yang menyesatkan.⁵⁹

Kelima. mencermati perbedaan pemaknaan teks dalam hukum ibadah dan muamalah. Satu lagi langkah strategis dalam melakukan istimbat hukum berdasarkan fiqih moderat adalah memahami perbedaan pemaknaan teks dalam ranah hukum ibadah dan muamalah sekaligus illat dan maksud-maksud yang terkandung di dalamnya. Dalam hal ini Yūsuf al-Qarādāwī merujuk kepada kaidah Imam al-Syātibī yang dimuat dalam kitab *al-Muwāfaqāt*, yakni *al-aṣl fi al-'ibādāt al-ta'abbud dūna al-iltifāt ilā al-ma'ānī wa aṣl al-'ādāt ya'ni al-m'āmalāt al-iltifāt ilā al-ma'ānī* (hukum asal dari perbuatan ibadah bagi manusia adalah menyembah tanpa melihat kepada maknanya, sedangkan hukum asal dari adat (mu'amalah) adalah dengan memperhatikan maknanya).⁶⁰

Bagian pertama dari kaidah tersebut menyatakan bahwa hukum dasar dari ibadah adalah semata-mata menyembah Tuhan, semata-mata beribadah. Al-Syātibī menyatakan bahwa secara umum bisa difahami bahwa hikmah dari ibadah adalah melaksanakan perintah Allah, taat, mengagungkan, dan menghadap

⁵⁹ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 199.

⁶⁰ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 199-200.

hanya kepada-Nya saja; namun hal tersebut bukanlah illat yang bisa dipahami sebab ditetapkan sebuah hukum. Sebagai contoh analisis kasus adalah adanya perbedaan ketentuan terkait hukum puasa dan shalat dalam kaitannya munculnya dua keadaan khusus bagi perempuan yakni haid dan nifas. Di sini secara *ta'abbudi* manusia diajarkan untuk menerima dan menjalankan ketetapan bahwa haid dan nifas dapat menggugurkan kewajiban shalat tanpa harus menggantinya di lain waktu, tetapi di sisi lain tidak bisa menggugurkan kewajiban puasa karena tetap harus menqadha'.

Bagian kedua dari kaidah di atas adalah bahwa hukum dasar dalam adat dan muamalah adalah ditetapkan dengan mempertimbangkan makna dan maksud yang akan direalisasikan. Maksud dan tujuan hukum ini dapat ditemukan melalui berbagai cara; pertama, melalui penelitian (*al-istiqrā'*) dengan fokus menggali kemaslahatan yang dikandung oleh sebuah perbuatan bagi manusia. Keberadaan kemaslahatan dan manfaat inilah yang akan menjadi penentu boleh atau tidaknya suatu perbuatan muamalah dilakukan. Kedua, melalui penjelasan langsung tentang illat dan hikmah yang ada dalam teks dalil dengan cara dan penggambaran yang sesuai yang akan langsung bisa diterima oleh akal manusia. Ketiga, melalui pengamatan terhadap makna-makna khusus yang bisa dipahami dalam beberapa kesempatan yang selanjutnya dapat disimpulkan tentang kemaslahatan yang ditimbulkan dari suatu perbuatan hukum. Atas pertimbangan kemaslahatan ini juga pada akhirnya sebuah perbuatan dapat menjadi kebiasaan. Dengan pertimbangan ini pulalah beberapa

hukum yang ada di zaman jahiliyyah masih dipertahankan dalam Islam seperti *diyāt*, *qasamah*, hari berkumpul bangsa Arab setiap Jumat untuk memberikan peringatan dan berzikir, *qirād* (*muḍārabah*), pemakaian kiswah Ka'bah, dan lain-lain.⁶¹

Pembahasan tentang ranah *ta'abbudi* dan *ta'aqquli* dalam penetapan hukum ini pada akhirnya mengantarkan kepada diskusi tentang sebuah perbuatan hukum yang memungkinkan untuk diterapkan kepadanya dua pendekatan tersebut sekaligus; yaitu kewajiban zakat. Menurut Yūsuf al-Qarādāwī zakat bukan hanya sekadar ibadah mahdah sebagaimana shalat, puasa, haji, dan umrah, melainkan juga merupakan perwujudan sebuah kewajiban terkait harta berupa pembayaran pajak. Pemaknaan ini paling tidak dapat ditelusuri dari dua fungsi zakat itu sendiri, yakni: pertama, zakat berfungsi sebagai ibadah dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Fungsi ini sangat jelas terlihat dari penyebutannya dalam al-Qur'an yang selalu disandingkan dengan kewajiban shalat di dua puluh delapan tempat. Kedua, zakat juga memiliki fungsi sosial dalam bentuk kewajiban menyerahkan sebagian harta milik orang kaya untuk diberikan kepada orang miskin dan orang-orang yang berhak.

Dari sisi subyek yang dikenai kewajiban zakat, para ahli fikih Hanafiyah lebih memahaminya sebagai ibadah karena mensyaratkan pelakunya adalah orang yang sudah dewasa dan berakal, sehingga anak kecil dan orang gila tidak dikenai kewajiban

⁶¹ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 202.

zakat, meskipun mereka memiliki harta berlimpah. Sebaliknya para ahli fikih Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah lebih memahami zakat ini sebagai kewajiban sosial sehingga mereka tetap mewajibkan zakat meskipun kepada harta anak kecil dan orang gila.

Menariknya, para fuqaha' mazhab ini bertukar posisi ketika berpendapat tentang teknik pembayaran zakat di mana Jumhur fuqaha' lebih menitikberatkan pemahaman zakat kepada makna ibadah sehingga mereka menolak pembayaran zakat dalam bentuk uang berdasarkan kepada makna tekstual dalil yang memerintahkan untuk mengeluarkan zakat dalam bentuk barang. Di sisi lain para ahli fikih Hanafiyah lebih menitikberatkan kepada makna sosialnya sehingga mereka membolehkan mengeluarkan zakat dalam bentuk uang sebagai ganti barang, baik dalam zakat mal maupun zakat fitrah. Pertimbangan utama dari pendapat ini adalah pemahaman terhadap zakat sebagai kewajiban untuk membantu kebutuhan orang miskin dan hal itu bisa dilakukan dalam rupa uang sebagaimana bisa dilakukan dalam bentuk barang, bahkan dalam situasi tertentu, uang menjadi lebih bermanfaat daripada barang.

Sebuah bukti lain bahwa zakat bukan sekadar ibadah *mahdah* adalah digunakannya qiyas sebagai salah satu metode dalam penetapan hukumnya, yakni sebagaimana diceritakan dalam asar sahabat yang memasukkan beberapa jenis harta kekayaan baru ke dalam jenis harta yang wajib dizakati padahal tidak pernah disebutkan dalam hadis Nabi. Diceritakan bahwa penentuan ini juga dilakukan secara musyawarah bersama para sahabat, sebagaimana

yang dilakukan oleh Umar ketika bermusyawaran tentang kewajiban zakat kuda. Artinya, apabila zakat adalah murni ibadah mahdah sebagaimana shalat dan shaum, maka Umar tidak akan berani menyelenggarakan musyawarah untuk mewajibkan zakat kuda karena perbuatan itu berarti membuat syariat baru di dalam agama.⁶²

Karena pertimbangan ini pula beberapa kajian tentang zakat tidak ditempatkan dalam tema ibadah mahdah, melainkan ke dalam tema *al-siyāsah al-māliyah* sebagaimana dilakukan oleh Abu Yusuf dalam karyanya *Al-Kharrāj*, Yahya ibn Adam dalam karyanya *Al-Kharrāj*, Abu Abid Al-Qasim bin Salam dalam karyanya *Al-Amwāl*, dan Ibnu Zanjawiyah dalam karyanya *Al-Amwāl*. Beberapa penulis lain bahkan ada yang memasukkan kajian zakat dalam tema *al-siyāsah al-syar‘iyyah* karena dianggap sebagai salah satu cabang pengelolaan kekuasaan seperti Al-Mawardi dalam karyanya *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* dan Ibnu Taimiyah dalam karyanya *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*.⁶³

C. Masalah sebagai Langkah *Tajdid* dalam Konstruksi Fiqih *Wasaṭiyyah*

Sebagaimana diketahui dan secara eksplisit tertulis sebagai judul kitabnya, Yūsuf al-Qarādāwī dalam membangun konstruksi fiqh moderat menggunakan dua istilah sekaligus yakni *wasāṭiyyah* dan *tajdīd*. Dua istilah kunci ini sesungguhnya digunakan dalam pemaknaan yang saling melengkapi; makna *tajdid* terkandung

⁶² Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 211.

⁶³ Yūsuf al-Qarādāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 211.

dalam konsep *wasatīyyah* sebagaimana makna *wasatīyyah* juga menjadi karakter utama dalam upaya tajdidnya. Lebih kongkritnya sebagaimana telah dipaparkan dalam 30 indikator *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaradāwī, bahwa di antaranya adalah melakukan pembaruan (*tajdīd*) pemahaman keagamaan dari dalam ajaran Islam itu sendiri dan mengupayakan penerapan ijihad oleh orang yang kompeten di bidangnya. Dengan demikian *tajdīd* yang diharapkan adalah bukan pembaruan yang melebihi batas yang justru berorientasi menggantikan sumber hukum kepada selain al-Qur'an dan al-Sunnah, membelokkan kiblat umat Islam ke arah selain Ka'bah, dan merubah syariat Islam dengan nilai-nilai ideologi dari Barat.⁶⁴

Yūsuf al-Qaradāwī memaknai istilah *tajdīd* bukan dalam pengertian untuk menciptakan Islam versi baru, melainkan lebih dimaknai sebagai upaya mengembalikan ajaran Islam kepada format aslinya sebagaimana dipraktekkan pada masa Nabi, masa sahabat, dan era tabi'in. Menurutnya, pengamalan ajaran agama Islam hingga dua generasi awal merefleksikan pemahaman Islam yang benar-benar mengusung semangat dan misi risalah tanpa terjebak kepada pemaknaan yang semata-mata tekstual, melainkan dengan menghidupkan semangat ijihad. Artinya, prinsip-prinsip ajaran *wasatīyyah* khususnya dalam menetapkan suatu fatwa hukum benar-benar dapat diimplementasikan pada generasi

⁶⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, (Doha: Markaz al-Qaradāwī li al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd, 2009), 147-148.

sekarang ini, sehingga menekankan kembali bahwa tidak ada kontradiksi antara aliran Salafi dan tajdid.⁶⁵ Di sinilah terlihat posisi pertengahan Yūsuf al-Qaraḍāwī ketika memaknai istilah *tajdīd*, yakni di satu sisi *tajdīd* tidak boleh dimaknai sebagai sikap yang mengambil seluruh pemikiran Barat yang pada akhirnya mengerus identitas umat Islam, namun di sisi lain juga tidak mentolerir sikap yang jumud, tidak bergairah sama sekali untuk berfikir lebih maju dan tidak berani melakukan ijtihad atau pembaruan demi kebangkitan umat dan kejayaan pada masa depan.

Ajakan untuk melaksanakan *tajdīd* lebih didasarkan kepada hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Dawud tentang siklus kehadiran seorang pembaharu yang dikirim kepada umat Islam setiap seratus tahun⁶⁶. Pesan dasar dari hadis ini adalah bahwa seorang mujaddid dilahirkan di muka bumi dengan satu tujuan untuk melanjutkan misi risalah Islam sepeninggal Nabi dan setelah berakhirnya wahyu. Hadis ini menekankan kepada

⁶⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Aulawīyyāt al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī al-Marḥalah al-Qādimah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992), 101-104.

⁶⁶ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمُهْرِيُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ شَرَّاحِيلَ بْنِ يَزِيدَ الْمُعَاوِيَّيَّ عَنْ أَبِي عُلْقَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيمَا أَعْلَمَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا (Telah menceritakan kepada kami Sulaiman bin Dawud Al Mahri berkata, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahb berkata, telah mengabarkan kepadaku Sa'id bin Abu Ayyub dari Syarahil bin Yazid Al Mu'arifi dari Abu Alqamah dari Abu Hurairah yang aku tahu hadits itu dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Setiap seratus tahun Allah mengutus kepada umat ini seseorang yang akan memperbaharui agama ini (dari penyimpangan) (H.R. Abu Dawud). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/dawud/3740>.

keberlangsungan tugas ijtihad dalam Islam yang dibuktikan dengan munculnya para *mujaddid*. Aktor *mujaddid* juga tidak harus dimaknai seorang manusia, melainkan bisa jadi kelompok orang, ulama', para pemimpin yang adil, para pendidik, para perawi hadis, para da'i, bahkan bisa juga para pemimpin negara yang berperan di wilayah masing-masing dan saling berhubungan.⁶⁷ Di sini terlihat bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī memberikan makna lebih luas terhadap istilah *tajdid* sekaligus memosisikannya sangat sentral dalam konsep *wasatiyyah* Islam. *Tajdīd*, dengan demikian, adalah sebuah sikap mental dan proses kultural tentang kesadaran berijtihad demi menemukan solusi dari berbagai problematika hukum Islam kontemporer. *Tajdīd* merupakan representasi dari kebutuhan pembaruan, interpretasi, dan ijtihad terutama pada isu-isu yang tidak memiliki preseden historis dalam tradisi Islam. Dengan kata lain, Yūsuf al-Qaraḍāwī menegaskan bahwa *tajdīd* tidak hanya dibutuhkan atas dasar keterikatannya dalam pengalaman sejarah Islam, melainkan juga atas dasar bahwa umat Islam dari waktu ke waktu telah kehilangan sentuhan dari esensi dan premis Islam yang asli yang telah dilemahkan karena taqlid, penjajahan, dan sekularisme yang merajalela.

Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang fiqh *wasatiyyah* nampak dengan sangat jelas adanya semangat *tajdīd* di dalamnya. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari beberapa indikator. Pertama, keengganan dan kecenderungan menghindar dari *taqlīd* dan tunduk

⁶⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, 150-155.

pada metodologi dan kerangka kerja yang telah ditentukan sebelumnya. Kedua, keterbukaan pada interpretasi dan kontekstualisasi terutama pada isu-isu yang tidak memiliki preseden historis dalam tradisi Islam. Ketiga, keterbukaan hati dan pikiran untuk menerima realitas kebutuhan zaman yang senantiasa berubah. Ketiga indikator ini akhirnya mengarahkan Yūsuf al-Qaraḍāwī kepada sebuah elemen utama dalam konseptualisasi syari'at untuk tujuan pembaruan hukum Islam, yakni bahwa seiring dengan pemberlakuan syari'at terdapat maksud dan tujuan tertentu (*maqāṣid*) yang harus diwujudkan. Tujuan ini, di tingkat yang lebih luas, termasuk perwujudan kesejahteraan masyarakat (*maṣlahah*) dalam kehidupan dunia dan akhirat mereka dan perlindungan mereka dari kerusakan dan kejahatan.

Oleh karena itulah sebagai bagian dari langkah tajdid dalam bingkai manhaj *wasatīyyah* menuju realisasi *maqāṣid al-syari'ah*, Yūsuf al-Qaraḍāwī menggunakan *maṣlahah* sebagai metode istimbat hukum utama. Metode ini dipilih dalam rangka menjamin pemberlakuan hukum Islam memiliki daya adaptabilitas dan fleksibilitas dalam rangka menyesuaikan dengan perubahan waktu dan tempat. Dalam hal penerapan *maṣlahah*, konsep yang dibangun oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī sama dengan konsep *maṣlahah* yang dikembangkan oleh al-Syātibī dalam hal mendudukkan *maṣlahah* sebagai prinsip utama di mana seluruh metode istimbat hukum bermuara kepadanya. Secara prinsip, konsep *maṣlahah* ini juga didasarkan kepada teori yang dibangun oleh al-Gazālī tetapi dengan beberapa modifikasi. Misalnya, Yūsuf al-Qaraḍāwī menilai

bahwa pembatasan kebutuhan pokok manusia kepada lima hal, yakni pemeliharaan agama, akal, nyawa, harta, dan keturunan, adalah terlalu sempit sehingga perlu ditambahkan kebutuhan sekunder (*hājjiyyat*) dan tersier (*taḥsīniyyat*). Selain itu, terkait dengan lima kebutuhan primer (*darūriyyat*) itu sendiri juga perlu diperluas kepada pemenuhan kebutuhan yang lain seperti kehormatan keluarga, kemanan, keadilan, solidaritas, jaminan hak-hak dan kebebasan publik, serta penegakan prinsip-prinsip sebagai bangsa yang moderat.⁶⁸

Maslahah secara etimologi berasal dari kata *ṣalaḥa* atau *ṣaluḥa*. Kata kerja *ṣaluḥa* digunakan untuk menunjukkan sesuatu telah menjadi baik, adil, aman, dan yang menunjukkan atas kebajikan-kebajikan tersebut.⁶⁹ Bentuk jamak dari kata *maṣlahah* adalah *maṣāliḥ*. Sebuah kata yang memiliki akar kata yang sama dengan masalah adalah kata *iṣlāḥ* atau *al-ṣulḥ* yang berarti damai dan tenteram. Damai berorientasi kepada fisik dan tenteram berorientasi pada jiwa, sehingga menurut al-Syāṭibī masalah berarti perolehan manfaat dan penolakan terhadap segala bentuk kecurangan atau kesukaran.⁷⁰ Al-Gazālī mendefinisikan masalah sebagai segala sesuatu yang mendatangkan kebaikan sehingga terpelihara tujuan-tujuan hukum atau yang disebut *maqāṣid al-*

⁶⁸ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *al-Siyāṣah al-Syar‘iyyah fī Ḍau’ Nuṣūṣ al-Syarī‘ah wa Maqāṣidihā*, 84.

⁶⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 788-789.

⁷⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmi Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, II: 2.

syarī'ah atau *asrār al-syarī'ah* yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima tujuan tersebut masuk ke dalam ranah masalah *ḍarūriyyah*. Sebaliknya segala sesuatu yang menghilangkan kelima tujuan tersebut dinamakan mafsadah, dan menghilangkan mafsadah dinamakan maslahat.⁷¹

Senada dengan al-Gazālī, al-Būṭī mendefinisikan masalah sebagai kebaikan yang ditujukan oleh al-Syāri' untuk hamba-Nya berupa pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Semuanya diukur sesuai dengan urutan yang terdapat dalam kategori pemeliharaannya.⁷² Muṣṭafa Zayd mendefinisikan masalah sebagai menolak kemafsadatan dan menarik kemanfaatan (*daf' al-mafsadah wa jalb al-manfa'ah*).⁷³ Dari beberapa definisi yang diberikan oleh para tokoh di atas, semua sepakat bahwa kemaslahatan yang ada harus berdasarkan syari'at bukan berdasarkan hawa nafsu dan akal saja. Selain itu bahwa *al-maṣlahah* yang mereka maksud adalah meraih manfaat dan menghindar dari kerusakan. Maslahat yang diterapkan berkaitan dengan aktifitas dan kepentingan manusia bertujuan untuk menarik kemanfaatan dan menghilangkan kemafsadatan baik di dunia maupun di akhirat.

⁷¹ Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Baghdad: Musanna, 1970), I: 286-287.

⁷² Muḥammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiḥ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), 27.

⁷³ Muṣṭafā Zad, *al-Maṣlahah fī al-Tasyri' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi*, 22.

Definisi maslahat yang lain disampaikan oleh al-Ṭūfī⁷⁴, bahwa maslahat adalah sebab-sebab yang mendatangkan dan membawa kepada tujuan-tujuan al-Syāri' baik berupa kemaslahatan ibadah maupun 'adah. Hanya saja al-Ṭūfī menambahkan klausul bahwa ketika kedudukan maslahat tersebut telah pasti adanya, maka tidak boleh mengabaikannya atas alasan apapun. Dari pernyataan inilah kemudian konsep maslahat al-Ṭūfī dinilai paling kontroversi kala itu, sebab secara langsung ia menyatakan bahwa kemaslahatan manusia harus diprioritaskan bahkan jika ada yang bertentangan dengan kemaslahatan tersebut, maka harus dihilangkan.⁷⁵ Sejak saat itu pula terdapat dualisme konsep maslahat dalam keterkaitannya dengan kedudukan nas.

Menurut al-Syāṭibī bahwa tujuan syari'at Islam tidak lain adalah untuk mewujudkan tujuan-tujuan inti yang lima, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta atau yang dikenal dengan *maqāṣid al-syarī'ah* atau *asrār al-syarī'ah* atau *uṣūl al-khamsah*. Kelimanya dikategorisasikan sebagai

⁷⁴ Nama lengkap al-Ṭūfī adalah Abū al-Rābi' Sulaiman bin 'Abd al-Qāwī bin 'Abd al-Karīm ibn Sa'īd. Dinamai al-Ṭūfī karena dinisbahkan pada desa Ṭūfa di wilayah Syarsyar (syarsyar al-suflā), dekat Baghdad, tempat ia dilahirkan. Para ahli biographi berbeda pendapat mengenai tahun kelahirannya. Al-Hafizh ibn Hajar menetapkan bahwa ia dilahirkan pada tahun 657 H. Ibn Rajab dan Ibn al-'Imad menetapkan al-Ṭūfī lahir pada tahun 670 H. Sementara sumber lain menyebutkan bahwa al-Ṭūfī hidup antara tahun 657-716 H./1259-1316 M. Lihat: Muṣṭafā Zaid, *al-Mashlahāt fi al-Tasyrī' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*; Najmuddin al-Ṭūfī, *Al-Intisyārāt al-Islāmiyyah fi 'Ilm Muqāranah al-Adyān*, Pentahqiq, Ahmad Hujazi al-Saqi, (Mesir: Mathba'ah Dar al-Bayan, tt.), 4.

⁷⁵ Muṣṭafā Zad, *Al-Maṣlahah fi al-Tasyri' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 211, 217.

pengetahuan dan kepentingan yang *darūrī*. Dalam implementasi kelima unsur pokok tersebut dibagi kepada tiga gradasi berdasar tingkatan, yakni masalah *darūriyyah*, masalah *ḥājjiyyah*, dan masalah *taḥsīniyyah*.⁷⁶ Masalah *darūriyyah* adalah kemaslahatan yang mutlak adanya yang terdiri dari memelihara lima tujuan agama (*uṣūl al-khamsah*). Ketiadaan masalah ini akan berakibat pada kehancuran hidup, baik di dunia maupun di akhirat. *Al-Maṣlahah al-darūriyyah al-khamsah* ini dianggap sebagai *uṣūl al-dīn* (pokok-pokok agama) yang posisinya berada setingkat di bawah *uṣūl al-‘aqidah*. Al-Syātibī menegaskan bahwa kelimanya adalah *uṣūl al-dīn*, *qawā'id al-syarī'ah*, dan *kulliyāt al-millah* yang jika ada kerusakan menimpa sebagiannya maka dapat mengakibatkan kehancuran agama seluruhnya.⁷⁷ Oleh karenanya, al-Būṭī menegaskan bahwa kelimanya dapat ditemukan pada seluruh hukum syari'at, baik itu akidah, ibadah, muamalah, maupun akhlaq. Rukun iman dan Islam disyari'atkan untuk menjaga agama (*hifẓ al-dīn*), hukum *qiṣāṣ* untuk menjaga jiwa (*hifẓ al-nafs*), hukum larangan minum yang memabukkan untuk menjaga akal (*hifẓ al-‘aql*), hukum keluarga untuk menjaga keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan hukum pencurian untuk menjaga harta (*hifẓ al-māl*).⁷⁸

Masalah *ḥājjiyyah* yakni kemaslahatan yang keberadaannya bukan yang utama namun berpotensi mempersulit

⁷⁶ Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, 8-12.

⁷⁷ Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, II, 8.

⁷⁸ Muḥammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 119-120.

kehidupan apabila dinafikan. Masalah jenis ini merupakan turunan dari masalah *darūriyyah* dan berfungsi untuk mewujudkan tujuan-tujuan masalah *darūriyyah*. Kemaslahatan ini memang tidak wajib ada tetapi keberadaannya akan dapat menghindarkan manusia dari kesulitan hidup. Ketiadaannya tidak akan menimbulkan kerusakan atau kematian hanya saja akan mengakibatkan kesulitan (masyaqqah) dan kesempitan. Misalnya adalah hukum jual beli, pinjam meminjam, nikah, dan bentuk-bentuk muamalah lainnya. Keringanan dan kemudahan-kemudahan yang diberikan oleh Allah dalam melaksanakan ibadah juga merupakan bagian dari maslahat *hājjiyyah* dengan tujuan agar mukallaf tidak mendapatkan kesulitan dalam menjalankan semua hal yang dibebankan kepadanya. Misalnya, seseorang diperbolehkan untuk tayammum ketika tidak ada air dan diperbolehkan berbuka puasa Ramadan dan meringkas salat ketika bepergian agar dapat tetap menjaga agama sesuai kemampuan yang ada.⁷⁹

Adapun masalah *taḥsīniyyah* adalah kemaslahatan untuk mewujudkan kepatutan dalam hidup. Fungsi masalah *taḥsīniyyah* adalah melengkapi terrealisasinya masalah *hājjiyyah*, dan demikian pula masalah *hājjiyyah* melengkapi terrealisasinya masalah *darūriyyah*. Ketiadaan masalah *taḥsīniyyah* hanya akan berakibat ketidaksesuaian dengan norma-norma kepatutan yang berlaku, namun tidak akan mempersulit apalagi menghancurkan kehidupan manusia. Contoh, larangan boros dan pelit, kesesuaian derajat dan

⁷⁹ Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, IV: 28-29.

status sosial ekonomi dalam memilih pasangan hidup (*kafā'ah*), etika makan, menutup aurat, dan segala hal yang menyangkut etika, moral dan akhlaq yang mulia.⁸⁰

Maslahah di samping menjadi obyek kajian dalam posisinya sebagai tujuan hukum, juga dapat dikaji dalam fungsinya sebagai sebuah metode penetapan hukum. Dalam konteks ini masalah diposisikan sebagai alat untuk merumuskan hukum dalam arti ukuran validitas sebuah masalah akan dilihat dari kesesuaiannya dengan nas syar'ī. Dari sudut pandang ini masalah dibagi menjadi tiga macam, yaitu: *al-Maṣlahah al-Mu'tabarah*, *al-Maṣlahah al-Mulghah*, dan *al-Maṣlahah al-Mursalah*. Masalah *mu'tabarah* diartikan sebagai masalah yang secara eksplisit diakui oleh syara' yang kemudian disertakan sebagai *munāsib* dan menjadi landasan *qiyās*. Para juris sepakat menggunakan masalah *mu'tabarah* sebagai hujjah syar'iyah. Jenis masalah kedua adalah masalah *mulghah*, yakni masalah yang bertentangan dengan nas syar'ī. Ketiga adalah masalah *mursalah*, yakni kemaslahatan yang esensinya tidak didukung maupun tidak ditolak oleh dalil.⁸¹

Diketahui dari sejarah bahwa penggunaan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil telah banyak dicontohkan oleh para sahabat khususnya Khulafa' al-Rasyidin. Abū Bakar menunjuk 'Umar sebagai khalifah yang menggantikannya karena melihat adanya kemaslahatan bagi umat Islam, khususnya bagi pemeliharaan

⁸⁰ Muḥammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 120.

⁸¹ Abd al-Karim Zaidan, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996), 233.

stabilitas, persatuan, dan kesatuan umat. Contoh lain adalah pengkodifikasian al-Qur'an atas usul 'Umar, dan tindakan Abū Bakar untuk memerangi orang-orang yang murtad (*ahl al-riddah*). Adapun praktik maslahat mursalah oleh khalifah 'Umar antar lain dengan merumuskan undang-undang perpajakan, membuat kantorkantor, penjara, dan sebagainya yang sesuai dengan kondisi ruang dan waktu saat itu. Khalifah 'Usmān menggunakan prinsip maslahat mursalah dalam upayanya mengkodifikasi ulang mushaf sehingga terkenal sampai saat ini dengan nama *Mushaf 'Usmānī* dengan tujuan menyeragamkan seluruh mushaf al-Qur'an yang ada. Begitu juga 'Alī bin Abī Tālib yang mengharuskan adanya jaminan bagi para tukang kayu dan jahit agar barang-barang yang mereka kerjakan tidak begitu saja mengaku hilang tanpa adanya jaminan.⁸²

Adapun maslahat *mulgah* didefinisikan oleh jumbuh fuqaha sebagai kemaslahatan yang tidak diakui bahkan ditolak oleh syara' sebagai sebuah metode pengambilan hukum karena bertentangan dengan nas.⁸³ Al-Syalabi mengemukakan definisi yang berbeda bahwa masalah *mulgah* adalah kemaslahatan yang bertentangan dengan dalil syara' lainnya. Ia juga tidak setuju dengan istilah *mulgah* dalam penamaannya karena tidak adanya *ilgā'* terhadap maslahat, sedangkan soal bertentangan dengan nas adalah persoalan lain. Penamaan *mulgah* hanya relevan diterapkan pada masalah ibadah dan yang sejenisnya yang kadar, ukuran, dan tata

⁸² Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 428-430.

⁸³ Al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 285.

caranya ditentukan oleh nas, dan bukan pada masalah mu'amalah dan sejenisnya.⁸⁴

Sebagai bagian dari pengembangan konsep masalah yang ditawarkan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah perluasan implementasi dari lima *maqāṣid ḍarūriyyah (al-uṣūl al-khamsah)* yang mencakup juga pemenuhan kebutuhan yang lain seperti kehormatan keluarga, kemanan, keadilan, solidaritas, jaminan hak-hak dan kebebasan publik, serta penegakan prinsip-prinsip sebagai bangsa yang moderat.⁸⁵ Hal ini dapat dilakukan selama tidak mengubah norma atau prinsip Islam yang telah tetap dan baku (*ṣawābit*), yaitu rukun Islam. Dalam konteks teori masalah, maka pemikiran ini memiliki kedekatan dengan konsep masalah al-Ṭūfi, khususnya dalam pemikiran bahwa menurut al-Ṭūfi yang disebut dengan masalah adalah meliputi kebaikan dan manfaat serta sebab-sebab yang membawa kepada kebaikan dan manfaat tersebut.⁸⁶ Al-Ṭūfi juga

⁸⁴ Muḥammad Muṣṭafā al-Syalabī, *Ta'līl al-Aḥkām*, (Mesir: Dār alNahḍah al-'Arabiyyah, 1981), 281-282.

⁸⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Daw' Nuṣūṣ al-Syarī'ah wa Maqāṣidihā*, 84.

⁸⁶ Shaham menamakan corak pengambilan hukum berdasarkan masalah yang diperluas seperti ini sebagai corak substansial-rasionalis yang merupakan adopsi dari konsep masalah al-Tufi dan al-Syātibī. Model ini berbeda dengan konsep masalah yang diterapkan oleh al-Gazālī dan al-Razi yang cenderung bercorak formal-rasionalis. Lihat Ron Shahm, *Rethinking Islamic Legal Modernis, The Teaching of Yūsuf al-Qaraḍāwī* (Leiden: Brill, 2018), 107; Dengan redaksi yang berbeda Duderija menyebutkan bahwa karakter penerapan masalah seperti ini jelas akan memberikan peluang yang besar untuk memperluas cakupan dalam inovasi hukum sehingga tidak terikat oleh metodologi hukum yang diwarisi dari masa lalu. Duderija, *Maqasid Al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 15.

menambahkan klausul bahwa ketika kedudukan masalah tersebut telah pasti adanya, maka tidak boleh diabaikan dengan alasan apapun. Dari pernyataan inilah selanjutnya banyak disimpulkan bahwa secara langsung al-Ṭūfī mengajarkan bahwa kemaslahatan manusia harus diprioritaskan bahkan jika ada yang bertentangan dengan kemaslahatan tersebut⁸⁷; pernyataan inilah yang kemudian menuai kontroversi.

Konsep masalah al-Ṭūfī bersumber dari hadis Nabi: *lā ḍarara wa lā ḍirār* yang merupakan landasan kokoh untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan hingga terhindar dari kemafsadatan. Dalam kitab *al-Ta'yīn fī al-Syarḥ al-Arba'īn*, al-Ṭūfī mengemukakan bahwa ia menggunakan dalil Al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan al-Nazar (intelegensia, kemampuan akal), baik secara global maupun rinci. Dalil-dalil tersebut menunjukkan bahwa Syari'at Islam dibangun berdasarkan asas mengambil kemaslahatan dan menolak kerusakan. Adapun dalil globalnya adalah Q.S. Yunus [10]: 57-58. Dari dua ayat ini ia menyimpulkan adanya tujuh petunjuk umum (*dilālah mujmal*) atas masalah, yaitu: 1) Allah memberikan perhatian sekaligus pelajaran kepada manusia sebagai kemaslahatan terbesar karena di dalam pengajaran ini tersimpan petunjuk (hidayah) yang dapat mencegah manusia dari kebinasaan; 2) Al-Qur'an adalah penyembuh dari segala penyakit yang ada dalam dada seperti keragu-raguan dan yang lainnya; ini juga adalah kemaslahatan yang besar; 3) Al-Qur'an melukiskan dirinya sendiri

⁸⁷ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tasyri' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 211, 217.

sebagai hidayah; 4) Al-Qur'an melukiskan dirinya sendiri dengan rahmat di mana di dalam rahmat dan hidayah itulah terdapat masalah; 5) Al-Qur'an menghubungkan dirinya dengan anugerah dan rahmat-Nya di mana dari anugerah dan rahmat ini timbullah kemaslahatan yang besar; 6) Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk berbahagia, dan perintah untuk berbahagia ini bermakna memberikan anugerah keselamatan dan kemaslahatan kepada manusia sebagai unsur terciptanya kebahagiaan; 7) Al-Qur'an dan kemanfaatannya itu sendiri merupakan sebuah puncak kemaslahatan lebih bagi manusia sendiri.⁸⁸ Tujuh petunjuk ayat ini menunjukkan bahwa syari'at berfungsi menjaga dan memperhatikan kemaslahatan mukallaf.

Para ulama menyepakati melalui ijma' bahwa alasan adanya hukum adalah karena masalah dan mencegah kerusakan. Imam Malik memperkenalkannya dengan masalah mursalah. Di sini kriteria masalah yang digunakan al-Ṭūfi terlihat lebih luas dan lebih terperinci berbeda dibandingkan dengan masalah mursalah yang dinisbatkan kepada Imam Mālik. Dia membagi masalah kepada dua tingkatan; pertama berkaitan dengan ibadah yang ukurannya dikembalikan sepenuhnya kepada petunjuk nas dalil dan ijma', dan kedua berkaitan dengan muamalah yang didasarkan sepenuhnya kepada rasa kemanfaatan secara mutlak. Dalam hal ini al-Ṭūfi menegaskan bahwa masalah tersebut tidak boleh

⁸⁸ Najmuddin al-Ṭūfi, *al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn*, (Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1998), 19.

bertentangan dengan masalah yang lebih besar dan dalil khusus.⁸⁹ Dengan demikian, al-Ṭūfī lebih mendahulukan masalah mursalah atas nas dan ijma' dalam persoalan terkait adat, dan muamalat jika keduanya bertentangan. Namun, hal ini tidak berlaku dalam persoalan terkait ibadah karena itu hak Syari', dan mukallaf tidak akan bisa menentukannya masalahnya kecuali dari nas dalil dan ijma'.⁹⁰

Pemikiran al-Ṭūfī mengenai masalah terdiri dari 4 asas yaitu: pertama, bahwa akal semata dapat menemukan dan membedakan antara masalah dan mafsadat; kedua, masalah sebagai dalil syara' yang berdiri sendiri tanpa memerlukan nas; ketiga, ruang lingkup penerapan masalah adalah bidang muamalat dan adat, bukan bidang ibadah, keempat, masalah merupakan dalil hukum Islam yang paling kuat. Asas keempat ini merupakan dasar paling penting yang melandasi teori al-Tufi tentang masalah. Artinya, baginya mashlahah merupakan dalil syara' yang terkuat. Mashlahah bukan merupakan dalil untuk mengistinbatkan hukum semata ketika tidak terdapat dalam nas dan ijma', melainkan juga harus didahulukan atas nas dan ijma' ketika terjadi pertentangan antara keduanya dengan cara *takhṣīṣ* dan *bayān*.⁹¹

Hukum yang ditetapkan oleh masalahat al-Ṭūfī terkait dengan kemaslahatan umat tidak saja bersumber pada teks namun

⁸⁹ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tasyri' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 238-239.

⁹⁰ Najmuddin al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Syarḥi al-Arba'īn*, 241.

⁹¹ Najmuddin al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Syarḥi al-Arba'īn*, 252-255.

juga pada kemampuan akal dalam menemukan kemaslahatan yang akan mereka capai. Hal itu lebih dikarenakan hukum yang baik adalah hukum yang dapat dijalankan dan ditaati. Senada dengan itu, Yūsuf al-Qaradāwī juga memberikan perhatian yang besar pada porsi akal. Menurutnya sebagian besar proses penemuan kemaslahatan dan kemafsadatan dalam kehidupan ini dapat dilakukan oleh akal. Hubungan antara akal dan wahyu merupakan salah satu bentuk komplementaritas, yakni berupa hubungan saling melengkapi peran antara akal dan wahyu secara proporsional tetapi dengan batasan yang jelas.

Di berbagai kesempatan tulisannya, dia menegaskan bahwa peran akal dalam menggali masalah hanya diberikan dalam rangka memperjelas masalah yang implisit ditunjuk oleh nas yang zanni, bukan nas yang *qat'i*. Penegasan ini sekaligus untuk meluruskan pemahaman banyak pihak yang menggeneralisir pernyataan al-Ṭūfī tentang pertentangan antara nas dan masalah. Sesungguhnya al-Ṭūfī telah membuat pengecualian dalam masalah ibadah dan ketetapan-ketetapan syariat yang baku. Bagi al-Tufi kemaslahatan dalam mu'amalah dan yang semisalnya memang berbeda cara penetapannya dibandingkan dengan masalah dalam ibadah yang merupakan hak secara khusus bagi Syari'. Hak ini tidak bisa diketahui, baik jumlah, bentuk, waktu dan tempatnya kecuali dari sisi syariat. Hamba harus melaksanakannya sesuai ketentuan yang ada dan harus mengerjakan apa yang diketahuinya dalam rangka ibadah. Maka ketika para filosof berlebihan menyembah akalnya dan menolak syariat, berarti mereka membuat Allah murka, mereka

sesat dan menyesatkan. Hal ini berbeda dengan hak-hak mukallaf, yang hukum-hukumnya termasuk dalam *siyāsah syar‘iyyah*, yang dibuat untuk kemaslahatan mereka. Dengan kata lain, hanya ketika nas yang ada tidak bisa memenuhi kebutuhan hukum, maka dibolehkan menyempurnakannya dengan qiyas. Hal ini sama dengan mempertemukan sesuatu yang tidak dijelaskan oleh nas dengan sesuatu yang disinggung oleh nas, dengan cara mengompromikan di antara keduanya.⁹²

Apa yang dipraktikkan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī ini juga dalam kerangka menunjukkan konsistensinya dalam menerapkan prinsip *wasatiyyah* dalam hukum Islam. Contoh yang diberikan untuk mendukung pemikirannya ini adalah tentang hukum zakat yang menurutnya tidak semata-mata masuk dalam kategori ibadah murni, melainkan juga mengandung pelaksanaan muamalah berupa pengambilan harta dari orang kaya untuk ditasarufkan kepada orang-orang yang membutuhkan. Pemahaman baru seperti ini memberikan implikasi bahwa penerapan hukum zakat juga harus tunduk kepada ketentuan penentuan qiyas dan illat hukum.⁹³ Dia berargumentasi dengan riwayat dari para sahabat Nabi bahwa mereka memutuskan untuk menetapkan kewajiban berzakat juga dari harta yang tidak disebutkan di dalam hadis Nabi. Umar ibn al-Khattab misalnya memutuskan untuk mengambil zakat dari kuda berdasarkan musyawarah bersama para sahabat yang lain.

⁹² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Ḍau’ Nuṣūṣ al-Syarī‘ah wa Maqāṣidihā*, 240-250.

⁹³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Ḍau’ Nuṣūṣ al-Syarī‘ah wa Maqāṣidihā*, 252.

Seandainya zakat adalah termasuk dalam kategori ibadah murni, maka mekanisme musyawarah tidak dapat digunakan untuk menetapkan hukum. Umar juga berargumen sebagaimana Abu Bakar bahwa zakat adalah bagian dari hak harta. Dalam kasus ini terlihat jelas bahwa Umar ibn al-Khattab menggunakan qiyas dan ijihad; artinya keputusan yang telah diambil oleh Nabi tentang jenis harta yang harus dikeluarkan zakatnya tidak berarti menghalangi para sahabatnya dan generasi umat Islam berikutnya untuk menambahkan jenis harta yang lain yang memiliki fungsi dan kualitas yang sama.⁹⁴

Terlihat juga bahwa Yūsuf al-Qaradāwī berkeyakinan bahwa sifat dan nilai etika dalam hukum Islam yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sepenuhnya konsisten dan selaras dengan akal. Keutamaan keadilan, realisasi kemaslahatan dan kebenaran, atau penolakan terhadap kejahatan, ketidakjujuran dan pelanggaran, misalnya, yang telah diartikulasikan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah adalah sebuah prinsip dasar yang tidak dapat dirubah, akal manusia tidak memiliki wewenang untuk memutuskan sebaliknya. Oleh karena itu pertentangan antara nas yang *qat'i* tidak mungkin bertentangan dengan kemaslahatan yang yang diyakini atau *qat'i* juga. Kalaupun terjadi pertentangan ini, maka dapat dipastikan kemaslahatan yang dianggap *qat'i* itu sesungguhnya hanya bersifat *ẓanni*. Misalnya, kemaslahatan dalam legalisasi minum khamr untuk menarik para wisatawan mancanegara, atau kemaslahatan

⁹⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah fī Daw' Nuṣūṣ al-Syarī'ah wa Maqāṣidihā*, 252-254.

dalam legalisasi prostitusi untuk menyenangkan para bujangan agar terbebas dari sangsi hukuman seperti yang diasumsikan orang-orang yang terpengaruh oleh pemikiran Barat.⁹⁵

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa wahyu dan akal pada umumnya konsisten pada struktur dasar nilai-nilai moral dan perintah hukum syari'at. Dengan kata lain ada titik temu (konvergensi) nilai-nilai antara syari'at dengan hukum alam dan Islam sebagai *dīn al-fiṭrah* dengan nilai-nilai alam. Melihat konsep *tajdīd* Yūsuf al-Qaraḍāwī ini, nampak jelas akomodasinya yang kuat terhadap konsep masalah yang menjadi inti dari *maqāṣid al-syarī'ah*. Namun ada yang berbeda secara epistemologis, karena dia cenderung mengakomodasi semua jenis masalah, baik *maṣlaḥah mu'tabarāh*, *maṣlaḥah mursalah*, maupun *maṣlaḥah mulgah*. Penerimaannya terhadap konsep *al-uṣūl al-khamsah* menandakan bahwa ia menerima konsep *maṣlaḥah mursalah*, sementara pemikirannya untuk mengembangkan standar *maqāṣid* yang lima tersebut selama tidak bertentangan dengan rukun Islam juga menunjukkan dengan jelas kecenderungannya untuk menerima *maṣlaḥah mulgah*.

D. Strategi Ijtihad Kontemporer Membangun Fiqih Wasaṭiyyah

Kunci penerapan *tajdīd* di bidang hukum menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah ijtihad. Ijtihad diperlukan selama kehidupan masih berjalan dan masyarakat berkembang sebagai prasyarat syariah bisa tetap relevan sepanjang waktu dan tempat. Menurut

⁹⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Daw' Nuṣūṣ al-Syarī'ah wa Maqāṣidihā*, 238.

klaim bahwa gerbang ijtihad telah tertutup sebagai sesuatu yang tidak dapat diterima baik oleh tradisi maupun logika. Yūsuf al-Qaraḍāwī membagi tiga posisi pemikiran tentang ijtihad di kalangan umat Islam; pertama, pemikiran yang sangat menentang penerapan ijtihad secara total; kedua, pemikiran yang membebaskan penggunaan ijtihad secara membabi buta bahkan terhadap teks dalil yang sudah jelas *muḥkam* sekalipun; dan ketiga, pemikiran *wasatīyyah* sebagai posisi tengah-tengah di antara keduanya. Dua kelompok aliran yang mendukung penerapan pemikiran pertama yakni kelompok pengikut fanatik mazhab fiqh tertentu dan kelompok aliran *Salafī*⁹⁶. Adapun dua kelompok pendukung pemikiran kedua adalah mazhab al-Tūfī dan kelompok ulama' pemerintah yang bertugas memberikan legitimasi berupa penafsiran atau penakwilan terhadap teks-teks hukum sebagai landasan formil terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah yang menguntungkan mereka.

Kelompok pendukung fanatik mazhab fiqh dikategorikan sebagai yang menentang penerapan ijtihad oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī karena secara esensial mereka memang tidak menerapkan ijtihad secara sepenuhnya melainkan hanya setengah hati, yakni dikhususkan terhadap kasus-kasus hukum baru dengan syarat harus tetap dalam koridor pendapat imam mazhabnya. Misalnya ketika muncul kasus hukum baru tentang transaksi keuangan atau interaksi sosial lainnya, mereka mencari referensi hukumnya ke

⁹⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, 45.

pendapat para imam mazhabnya dan ketika tidak ditemukan maka perbuatan tersebut dihukumi haram. Artinya, mereka menerapkan prinsip bahwa di bidang muamalah, baik interaksi sosial maupun transaksi keuangan, hukum asal yang harus diterapkan adalah haram kecuali ditemukan pendapat yang sebaliknya dari para imam mazhab yang mereka ikuti. Di sinilah titik di mana aliran ini menjadi tertutup terhadap ijtihad karena kaidah yang dalam transaksi muamalah seharusnya diterapkan secara sebaliknya, yakni bahwa hukum asal dalam kegiatan muamalah dan akad transaksi keuangan adalah adanya kesepahaman dan kebolehan (*al-aṣl fī al-mu‘āmalāt wa al-‘uqūd al-iḥn wa al-ibāḥah*).⁹⁷

Aliran *Salafī* juga masuk dalam kategori kelompok yang sangat menentang penerapan ijtihad secara total. Kelompok ini oleh Yūsuf al-Qaradāwī disebut *al-Zāhiriyyah al-Judud* dengan ciri khusus yang sangat tekstual dalam memahami nas sumber hukum. Kelompok ini juga menggunakan hadis Nabi dalam menetapkan hukum tetapi lagi-lagi dengan cara pemahaman yang sangat literal dan tanpa mengikutkan perspektif dan metode fiqh di dalamnya. Sebagai akibatnya, kelompok ini mengabaikan segenap perbedaan pendapat mazhab hukum, hampir sepenuhnya menutup mata terhadap maksud dan tujuan hukum di balik setiap dalil sekaligus menolak prinsip kemaslahatan umum yang harus direalisasikan dalam sebuah proses istimbat hukum. Dengan demikian ijtihad tidak diperlukan oleh kelompok ini karena semua pemahaman

⁹⁷ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, 20–23. Lihat juga Sagi Polka, 293.

terhadap dalil harus dikembalikan kepada nas secara tekstual tanpa ada kemungkinan perubahan hukum disebabkan oleh faktor apapun. Misalnya, ketika memutuskan keharaman mendengarkan musik dan menyanyi dalam Islam, kelompok Salafi ini sangat teguh berpedoman kepada tekstual ayat Surat Luqman: 6. Kata “*lahw al-ḥadīs*” dalam ayat ini mencakup makna mendengarkan musik dan menyanyi sehingga keduanya haram tanpa terkecuali. Satu-satunya jenis musik yang dibolehkan oleh kelompok ini adalah *nasyīd* yang didengarkan tanpa alat musik dan muatan liriknya tentang keislaman.⁹⁸

Yūsuf al-Qaradāwī tidak sependapat dengan penafsiran Surat Luqman: 6 oleh pemikiran aliran *Salafi* dengan menyatakan bahwa makna “*lahw al-ḥadīs*” dalam ayat tersebut tidak semata-mata musik dan nyanyian, melainkan bisa juga bermakna karya sastra kisah-kisah raja Persia dan Bizantium. Penafsiran para sahabat terhadap kata tersebut juga berbeda-beda. Walaupun kata tersebut dimaknai nyanyian tidak otomatis dapat disimpulkan tentang keharaman nyanyian dan musik karena *illat* hukum keharaman tersebut adalah karena melalaikan dan memalingkan manusia dari jalan Tuhannya.⁹⁹ Menurutnya, musik dan nyanyian adalah mubah dengan syarat yang membatasi penggunaannya,

⁹⁸ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 295.

⁹⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Ginā' wa al-Mūsīqā fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 29-34; Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Islām wa al-Fann*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 51-52

yakni isi nyanyian harus konsisten menyuarkan dakwah tentang keimanan, keislaman, dan akhlaq, penyajian musik dan lagunya harus terhindar dari mengumbar hawa nafsu, penyajian lagu dan musik itu tidak disertai dengan hal-hal yang diharamkan seperti minuman khamr, serta musik dan lagu tidak disajikan secara berlebih-lebihan.¹⁰⁰

Pemikiran kedua yang memberlakukan ijtihad secara berlebihan diwakili oleh pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī, seorang ahli fiqih mazhab Hanbali yang terkenal dengan pendapatnya mengutamakan kemaslahatan umum di atas teks dalil ketika terjadi kontradiksi antara keduanya. Pendapat ini didasarkan kepada beberapa praktik ijtihad Umar ibn al-Khattab yang tidak mengikuti ketentuan hukum Islam yang sudah dituangkan dalam ayat al-Qur'an secara *qat'i*. Misalnya, ketika Umar tidak memberikan bagian zakat bagi *mu'allaf*, sebuah kelompok mustahiq zakat yang secara eksplisit dalam al-Qur'an.¹⁰¹

Sebagai pendekatan ketiga terhadap ijtihad, sekaligus bagian dari upaya untuk menjawab fenomena menguatnya aliran Salafi jihadis dan liberal sekuler, Yūsuf al-Qaradāwī menawarkan manhaj *wasatīyyah* sebagai penengah yang dia deskripsikan sebagai inovasi baru dari manhaj salafi. Dia tetap meyakini bahwa aliran *Salafi* tetap seiring dengan modernisme, tidak ada

¹⁰⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Islām wa al-Fann*, 95-100.

¹⁰¹ Dalam hal ini Yūsuf al-Qaradāwī tidak sependapat bahwa keputusan Umar untuk tidak memberikan bagian zakat bagi muallaf dinilai menyelisih teks. Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001), 153-163.

kontradiksi antara keduanya. Bahkan dia menyebut dirinya sebagai *Salafi* modern. Baginya, orang yang berilmu adalah orang yang tidak hanya pandai membaca buku, melainkan juga pintar memahami realitas perkembangan pemikiran yang ada di sekelilingnya. Dia menegaskan bahwa manhaj *wasatiyyah* ini adalah kelanjutan sekaligus pembaruan dari aliran *Salafi* yang didirikan oleh Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah.¹⁰²

Pada kesempatan lain Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menyatakan dirinya sebagai *Salafi* sejati dan meyakini bahwa istilah *Salafi* telah dibelokkan maknanya oleh pengikutnya sendiri dan pihak-pihak yang berseberangan dengannya. Dia menyalahkan para pengikut manhaj *Salafi* yang telah mendistorsi ide-ide besar Salafi dan mereduksinya menjadi sebatas pemaknaan formalistik terhadap doktrin-doktrin agama Islam daripada pemahaman yang lebih esensial. Kesalahan ini juga merembet kepada pola pikir para pengikut aliran *Salafi* yang hanya mementingkan urusan perdebatan yang dipicu oleh perbedaan pendapat daripada berfikir yang lebih konstruktif berorientasi kepada kemajuan. Pola pikir seperti ini dipicu oleh sikap fanatisme kelompok yang membabi buta, menolak untuk mendengarkan pendapat kelompok lain, menentang pemikiran pembaruan dan ijtihad, sehingga kehilangan spirit *wasatiyyah*-nya.¹⁰³

¹⁰² Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 92.

¹⁰³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Aulawiyāt al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī al-Marḥalah al-Qādimah*, 96-97.

Selanjutnya, sebagai acuan teknis penerapan ijtihad dalam rangka memberikan solusi dari problematika hukum kontemporer, Yūsuf al-Qaraḍāwī memberikan tawaran dua model ijtihad ditambah satu model lagi yang merupakan integrasi dari keduanya.¹⁰⁴ Dua model ijtihad tersebut adalah Ijtihad *Tarjīhi Intiqā'i* dan Ijtihad *Ibdā'i Insyā'i*. Ijtihad *Intiqā'i* atau ijtihad selektif ialah model ijtihad yang berupaya memilih satu pendapat dari beberapa pendapat yang tersedia. Ijtihad *Intiqā'i* ini diarahkan untuk mengadakan studi komparatif terhadap pendapat-pendapat mazhab yang ada dan meneliti kembali dalil-dalil nash atau dalil-dalil ijtihad yang dijadikan sandarannya, sehingga pada akhirnya diketahui pendapat yang terkuat dari sisi dalil dan alasannya.¹⁰⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī mempraktikkan secara jelas metode ijtihad ini dalam fatwa-fatwanya, khususnya ketika memberikan jawaban kepada orang-orang yang berusaha untuk mengambil satu pendapat atau madzhab tanpa melihat dan membahas lagi dalil-dalil yang digunakan. Ia mengkritik keras orang-orang yang melakukan *taqlīd* dengan hanya berpegang kepada pendapat dalam fikih melalui salah seorang mujtahid tanpa meneliti lagi dalilnya. Inti dari ijtihad *Intiqā'i* ini adalah melakukan studi komparatif terhadap pendapat-

¹⁰⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī mendefinisikan ijtihad *Intiqā'i* sebagai berikut: اختيار واحد الآراء المنقول في تراثنا الفقهي العريض للفتوى والقضاء به ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى . Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a nazarāt taḥlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, (Kairo: Dār al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1996), 115-129.

¹⁰⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād al-Mu'āṣir Baina al-Indībāt wa al-Infirāt*, (Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994), 19-20.

pendapat yang sudah ada sebelumnya dan meneliti kembali dalil-dalil nas atau dalil-dalil ijtihad yang dijadikan sandaran pendapat tersebut sebagai pertimbangan untuk memilih pendapat yang terkuat dari sisi dalil dan alasannya; proses ini juga disebut dengan *tarjih*. Pemilihan terhadap pendapat yang paling kuat ini tidak hanya untuk empat mazhab yang tersedia, melainkan juga dapat dilakukan terhadap pendapat para sahabat, tabi'in, atau para ulama' salaf setelah mereka.¹⁰⁶

Adapun faktor-faktor modernitas yang sangat menentukan dalam pelaksanaan tarjih dalam ijtihad *Intiqā'i* ini adalah: pertama, faktor perubahan itu sendiri yang meliputi perubahan sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Kedua, faktor perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Ketiga, faktor kebutuhan masyarakat modern terhadap ketentuan-ketentuan hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan dan memudahkan. Misalnya, hukum kebolehan seorang perempuan melakukan perjalanan jauh dengan naik pesawat tanpa ditemani oleh maharamnya. Selama perjalanan tersebut telah terjamin dan dibuktikan keamanan dan kenyamanannya bagi perempuan tersebut, maka berdasarkan ijtihad *Intiqā'i* hukumnya mubah.¹⁰⁷

Model ijtihad kedua yang dibutuhkan oleh masyarakat kontemporer adalah ijtihad *Insyā'i*. Yang dimaksud dengan ijtihad *Insyā'i* adalah pengambilan keputusan hukum baru dari suatu kasus

¹⁰⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt Tahliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, 118.

¹⁰⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt Tahliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, 126.

lama maupun baru di mana persoalan tersebut belum pernah diputuskan oleh ulama sebelumnya. Artinya, obyek dari ijtihad *Insyā'i* ini bisa meliputi kasus hukum lama yang sebelumnya belum dibahas oleh para ulama salaf, karena kebutuhan situasi dan kondisi yang mendesak, maka diperlukan keputusan hukum baru dari seorang mujtahid kontemporer. Dengan demikian, Yūsuf al-Qaradāwī menegaskan bahwa dalam hal terdapat kasus yang sudah diberikan keputusan hukumnya oleh dua pendapat yang berbeda maka dengan ijtihad *Insyā'i* dimungkinkan untuk menghadirkan keputusan hukum baru sebagai pendapat yang ketiga; dan apabila perselisihan pendapat hukum itu terbagi ke dalam tiga kelompok, maka melalui jenis ijtihad ini pun masih dimungkinkan untuk menghadirkan fatwa hukum yang keempat sebagai alternatif.¹⁰⁸

Yūsuf al-Qaradāwī sendiri telah banyak menerapkan jenis ijtihad ini dalam kasus-kasus hukum yang dituangkan dalam bukunya, *Fiqh al-Zakāt*. Misalnya, tentang hukum zakat tanah yang disewakan. Fatwa tentang kasus ini sebelumnya menyebutkan dua pendapat yang berseberangan; sebagian besar ulama mengatakan bahwa zakat tanah yang disewakan itu dibebankan kepada orang yang menyewa, sedangkan Imam Abu Hanifah mengatakan bahwa zakatnya dibebankan kepada pemilik tanah. Di sini Yūsuf al-Qaradāwī hadir dengan ijtihad ketiga tetap dengan mengusung

¹⁰⁸ Definisi selengkapnya dari Ijtihad *Insyā'i* adalah: استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل لم يقل به احد من السابقين سواء كانت المسألة قديمة ام جديدة. Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt Tahlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, (Kairo: Dār al-Qalam, 1996), 126.

karakter moderatnya. Menurutnya zakat tanah yang disewakan tersebut menjadi kewajiban bagi kedua belah pihak. Pihak penyewa tanah tetap berkewajiban membayarkan zakatnya dari hasil bersih tanah yang dia sewa apabila telah mencapai nisabnya dan setelah dipotong uang sewa. Sedangkan di sisi lain pemilik tanah juga berkewajiban membayar zakatnya yang dihitung dari uang sewa yang dia peroleh dari penyewa apabila jumlahnya telah mencapai nisab dan setelah dipotong biaya pajak tanah.¹⁰⁹

Contoh kedua dari penerapan ijtihad *Insyā'i* ini adalah tentang kasus hukum yang relatif lebih baru yakni tentang donor anggota tubuh. Sebagai pijakan awal dalam berpendapat, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa menyumbangkan salah satu anggota tubuh manusia hukumnya mubah, meskipun keputusan ini masih menyisakan problematika etis yang harus dijelaskan. Pemberian atau sumbangan sejatinya hanya boleh dilakukan oleh seseorang terhadap sesuatu obyek yang sudah menjadi hak milik sepenuhnya. Sementara anggota tubuh manusia pada hekitatnya adalah milik Allah dan manusi dipahami sebagai makhluk yang diberikan titipan untuk menjaganya. Artinya, manusia dengan kehendak pribadinya sesungguhnya tidak boleh dengan seenaknya menyumbangkan sebagian anggota tubuhnya itu untuk pihak lain sebagaimana dia juga tidak boleh berlaku semaunya dengan bertindak mencelakai dirinya sendiri atau bahjan dengan bunuh diri.

¹⁰⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt Tahliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, 127. Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Zakāt; Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihā wa Falsafatihā fī Dau al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1973), 398-401.

Yūsuf al-Qaraḍāwī mulai membangun argumentasinya dengan mengatakan bahwa walaupun raga kita adalah titipan Allah, namun manusia diberikan kesempatan untuk mengambil manfaat dan menggunakannya. Artinya, status anggota badan manusia dipahami sama dengan harta benda yang pada hakikatnya juga titipan Allah. Berdasarkan Surat al-Nūr: 33 dapat disimpulkan bahwa harta yang diberikan kepada manusia adalah milik Allah, namun manusia disiaikan untuk menggunakannya dengan sebaik-baiknya. Secara logika perbandingan ketika Allah membolehkan kepada manusia untuk menyumbangkan sebagian hartanya untuk kemaslahatan orang lain yang sedang membutuhkannya, maka manusia juga akan dibolehkan untuk menyumbangkan sebagian anggota badannya kepada orang lain yang membutuhkannya.

Selanjutnya Yūsuf al-Qaraḍāwī mulai menerapkan karakter moderatnya dengan menetapkan pembatasan bahwa kebolehan pemberian donor tersebut tidak untuk keseluruhan melainkan hanya sebagian. Bahkan seorang muslim tidak boleh mengorbankan dirinya demi menyelamatkan seorang yang sakit dari kematian, atau meringankan penderitaannya, atau melepaskannya dari kesengsarannya. Dalam konteks inilah praktik donor darah itu juga dibolehkan. Tidak ada seorang ulama pun yang menentang praktek ini, bahkan mereka dengan semangat mendorong orang lain atau ikut menjadi pendonor. Hal ini dapat diartikan bahwa diamnya para ulama merupakan *ijma'* sukuti disamping sudah adanya fatwa yang menunjukkan bahwa hal itu dibolehkan. Semua itu bisa dipahami dalam koridor penerapan kaidah Fiqh bahwa sesungguhnya

kemudharatan itu sedapat mungkin dihilangkan. Oleh sebab itulah umat Islam diperintahkan untuk membantu orang lain yang berada dalam bahaya, mengobati yang terluka atau sakit, memberi makan orang yang lapar, membebaskan tawanan perang, serta menolong siapa saja yang sedang berada di bawah ancaman kehilangan jiwanya.

Karakter moderat selanjutnya yang dicoba diterapkan adalah berupa pembatasan hukum mubah itu sendiri; bahwa kebolehan untuk melakukan donor itu menurut Yūsuf al-Qaradāwī hanya bersifat terikat dan tidak mutlak. Seseorang tidak boleh menyumbangkan salah satu anggota tubuhnya apabila dengan itu justru akan menyebabkan kemelaratan atau kerusakan lainnya bagi dirinya sendiri. Oleh karena itu haram hukumnya bagi seorang muslim untuk menyumbangkan anggota tubuh yang hanya ada satu pada dirinya, seperti jantung atau hati karena dia tidak akan bisa hidup tanpa anggota tubuh itu. Keputusan untuk membantu orang lain tidak boleh dilakukan dengan resiko membahayakan dirinya sendiri yang bisa jadi lebih besar. Inilah yang telah diatur dalam sebuah kaidah Fiqh yang sangat jelas bahwa bahaya itu harus dihilangkan. Dalam redaksi yang lain disebutkan bahwa sebuah kondisi bahaya tidak boleh dihilangkan dengan bahaya yang lain.

Ketidakmutlakan hukum mubah dalam kasus donor anggota tubuh manusia ini juga dikaitkan dengan persetujuan pihak-pihak yang memiliki hak atas diri pendonor seperti suami, istri, anak, atau keluarga inti. Hal ini sangat masuk akal sebagai bahan pertimbangan penetapan hukum karena kondisi baru berupa

ketidaksempurnaan yang menimpa pendonor pasti akan mendatangkan kesulitan bagi pihak-pihak tersebut. Seorang perempuan, misalnya harus memperoleh izin dari suaminya, karena akibat perbuatan donor itu pasti akan menghalangi seorang suami untuk mendapatkan sebagian hak-haknya, bahkan pada kondisi tertentu akan memunculkan kewajiban-kewajiban dan beban baru bagi suami dan keluarganya.¹¹⁰

Satu model ijtihad lagi sebagai pelengkap dari dua model sebelumnya adalah integrasi antara Ijtihad Intiqā'i dan *Insyā'i*, yakni memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.¹¹¹ Contoh model ijtihad ketiga ini adalah tentang hukum abortus. Menurut Yūsuf al-Qaradāwī pada dasarnya aborsi adalah perbuatan yang diharamkan, sejak terjadinya pembuahan sel sperma laki-laki terhadap sel indung telur perempuan. Pembuahan itulah yang selanjutnya menghasilkan makhluk baru berupa janin dan menempel di dinding rahim ibu. Islam sangat menghomati kejadian makhluk baru ini, sehingga seorang perempuan yang sedang hamil diberikan keringanan tidak berpuasa pada bulan Ramadan. Oleh karena itu diharamkan untuk melakukan perbuatan zalim terhadapnya, walaupun yang melakukannya adalah ibu yang mengandungnya sendiri. Pendapat

¹¹⁰ Isam Talimah, *Al-Qaradāwī Faqīhan*, diterjemahkan oleh Samson Rahman dengan judul *Manhaj Fikih Yusuf al-Qaradhawi*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), 181-184.

¹¹¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazārāt Tahlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, 129.

ini didasarkan pada hadis Nabi yang memerintahkan agar menunggu seorang perempuan al-Gamidiyah yang mengaku berzina hingga ia melahirkan anaknya dan sampai anaknya tidak menyusui lagi untuk dapat dijatuhi hukuman rajam.¹¹²

Selanjutnya, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyebutkan pula beberapa pendapat ulama tentang batasan waktu dibolehkannya melakukan aborsi. Pendapat yang paling rigid menyatakan bahwa aborsi hukumnya haram meskipun janin baru berusia 1 hari. Sebagian fuqaha' memperbolehkan aborsi sebelum janin berusia 40 hari, sedangkan sebagian fuqaha' lain ada yang membolehkan melakukan aborsi sebelum berusia 120 hari. Kedua pendapat ini ditetapkan berdasarkan riwayat tentang waktu ditiupkannya ruh ke dalam tubuh janin; ada hadis yang menyatakan bahwa peniupan ruh terjadi setelah 40 hari, ada juga yang menyatakan setelah 120 hari. Setelah menyebutkan beberapa pendapat tersebut, Yūsuf al-Qaraḍāwī memutuskan pendapat yang tengah-tengah, yakni bahwa aborsi adalah haram sejak bertemunya sperma dengan indung telur meskipun janin belum berumur 120 hari. Namun, aborsi dapat dibolehkan dengan alasan kondisi sangat darurat yang mu'tabar (akurat), dengan cara menerapkan salah satu dari dua pendapat fuqaha' di atas, yakni apakah akan dilakukan sebelum usia janin 40 hari atau sebelum 120 hari. Lebih lanjut Yūsuf al-Qaraḍāwī menegaskan bahwa pengertian kondisi sangat darurat harus dimaknai bahwa keberadaan janin itu akan mengancam nyawa ibu

¹¹² Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dari Abdullah ibn Buraidah. Lihat <https://www.hadits.id/hadits/muslim/3208>.

yang mengandungnya atau kondisi janin itu akan membahayakan dan menyiksa kehidupannya dan keluarganya. Penentuan kondisi sangat darurat itu harus sesuai dengan ketentuan agama, hasil diagnosis dokter ahli didukung data penelitian ilmiah lainnya. Jika prasyarat ini tidak dipenuhi maka yang harus diberlakukan adalah hukum asal yaitu haram.¹¹³

Selanjutnya Yūsuf al-Qaraḍāwī menetapkan prinsip-prinsip dalam berijtihad guna menghindarkan diri dari penyimpangan dan subyektivitas, yaitu: pertama, selalu berpatokan kepada nas dalil, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah. Sebagaimana diberikan pengajaran secara langsung oleh Nabi bahwa langkah utama seorang mujtahid dalam mencoba mencari solusi dari problematika hukum adalah dimulai dengan berpedoman kepada nas al-Qur'an, apabila tidak ditemukan dalam nas al-Qur'an maka dengan berpedoman kepada nas al-Sunnah. Apabila dua referensi utama ini juga tidak dapat memberikan solusi secara langsung maka barulah dibuka kesempatan untuk berijtihad menurut pendapatnya dengan tidak meninggalkan kedua sumber tersebut.

Kedua, senantiasa berusaha memahami nas sesuai dengan konteksnya. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, kesalahan ijtihad seringkali terjadi disebabkan kesalahan dalam pemahaman dalam menafsirkan nas, khususnya berkaitan dengan kedudukan nas apakah bersifat am, khas, mutlaq, muqayyad dan seterusnya. Upaya

¹¹³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, terj. As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 611. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād al-Mu'āšir Baina al-Indībāt wa al-Infirāt*, 53-54.

memahami suatu nas tidak dapat dipisahkan dari konteksnya atau dari nas-nas lain yang menjelaskan isi dan maksudnya. Tidak juga dibenarkan upaya memahami nas yang lebih cenderung membenarkan kenyataan yang ada sehingga ijthad yang dihasilkan menyimpang dari tujuan syariat. Ketiga, harus sejalan dengan ketentuan ijma yang *qat'i*. Yang dimaksud dengan ijma jenis ini adalah ijma yang telah diyakini, yang telah menjadi ketetapan semua mazhab fiqh dan ijma itu telah diterapkan oleh umat Islam sepanjang masa. Ijma' semacam ini biasanya tidak akan timbul kecuali bersandar kepada nas.

Keempat, penerapan metode qiyas secara tepat. Kekeliruan aplikasi qiyas seringkali terjadi dalam mengidentifikasi kelompok kasus yang akan dicarikan solusi hukumnya, khususnya dalam proses identifikasi apakah kasus tersebut tergolong *ta'abbudi* (ibadah) atau *ta'aqquli*, apakah masuk dalam ranah ibadah atau adat istiadat dan muamalah. Tantangan qiyas yang berujung kepada kekeliruan juga sering terjadi dalam mengidentifikasi dan menetapkan illat hukum yang sesuai untuk suatu kasus. Kelima, mengedepankan sikap kritis dalam menangkap realitas yang terjadi. Yūsuf al-Qaradāwī di samping dikenal karena sikap moderatnya juga dikenal dengan sikap kehati-hatiannya, khususnya dalam menyikapi realitas kehidupan yang bersinggungan dengan aspek hukum. Banyak kasus menunjukkan bahwa umat Islam kadang terbawa hanyut dalam arus realitas yang sesungguhnya justru menyeret mereka kepada suatu faham atau ideologi asing yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Agar realitas tersebut dapat

diterima sebagai sebuah kebenaran, maka mereka tidak jarang justru memberikan sandaran dalil dari sumber hukum Islam meskipun tampak sangat dipaksakan.

Keenam, tidak berlebih-lebihan dalam berpihak kepada kemaslahatan umum yang tidak didukung oleh nas (*maṣlaḥah mursalah*). Yūsuf al-Qaraḍāwī termasuk ulama yang tidak sependapat ketika demi untuk merealisasikan kemaslahatan harus mengorbankan petunjuk yang tertuang dalam nas ayat atau hadis. Penolakan ini didasarkan kepada argumen bawa pada dasarnya setiap hukum disyariatkan berlandaskan pemenuhan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu menurutnya, dalam menerapkan suatu kemaslahatan yang akan direalisasikan harus dipastikan tidak bertentangan dengan nas yang qat'i.¹¹⁴

Keenam prinsip berijtihad ini terlihat idealis pada tataran teori, namun pada prakteknya sangat sulit direalisasikan, khususnya dalam implementasi prinsip yang keenam akan berhadapan dengan subyektivitas penetapan ukuran tentang kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan nas. Nampaknya Yūsuf al-Qaraḍāwī sangat memahami tantangan ini, oleh karena itu untuk menghindari tuduhan subyektivitas tersebut dia memanfaatkan satu piranti berijtihad lagi, yakni kaidah-kaidah fiqih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*). Penggunaan kaidah-kaidah fiqih ini memiliki peran penting dalam proses penetapan hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī, khususnya dalam

¹¹⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād al-Mu'āṣir Baina al-Indibāṭ wa al-Infirāt*, 94.

menerapkan ijtihad insyā'ī. Lebih jauh dia berpandangan bahwa penetapan hukum dalam persoalan-persoalan kontemporer dengan menggunakan kaidah-kaidah fikih hukumnya fardu kifayah bagi para ulama.¹¹⁵ Pandangan ini berangkat dari keyakinannya bahwa setiap nas al-Qur'an dan al-Sunnah selalu memiliki makna esoterik (batin) yang menjadi bahan dasar penyusunan kaidah-kaidah fiqih. Namun demikian, perpindahan dari makna zahir nas menuju makna substantifnya bukan merupakan pengabaian atas nas itu sendiri, melainkan bentuk perenungan mendalam dalam rangka mencari konklusi hukum yang paling bermaslahat.

Inilah yang diungkap dalam penelitian Ron Shaham bahwa Yūsuf al-Qaradāwī selalu menggunakan kaidah-kaidah fiqih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) untuk merealisasikan kemasalahatan dalam setiap fatwanya, khususnya yang terkait dengan fikih realitas (*fiqh al-wāqi'*).¹¹⁶ Selain itu, penggunaan kaidah-kaidah fiqih ini juga terbukti menjadi bagian dari grand design istimbat hukum Yūsuf al-Qaradāwī agar selalu terlihat berada di tengah-tengah antara dua kutub pemikiran yang tekstualis dan rasionalis, khususnya dalam fatwa-fatwanya terkait dengan persoalan hukum masyarakat muslim minoritas (*fiqh al-aqalliyāt*). Oleh karena itu, tidak mengherankan ketika ditemukan bahwa mayoritas fatwa yang

¹¹⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, *Syarī'ah al-Islām Ṣāliḥah li al-Taṭbīq fī Kulli Zamān wa Makān* (Kairo: Dār al-Ṣaḥwah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1993), 131.

¹¹⁶ Ron Shaham, "Legal Maxims (*qawā'id fiqhiyya*) in Yūsuf al-Qaradāwī's Jurisprudence and Fatwas," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 140, No. 2 (2020), 435-453.

diterbitkan oleh berbagai lembaga di Eropa memiliki pengaruh yang besar dari pemikiran Yūsuf al-Qarāḏāwī.¹¹⁷

Salah satu kaidah fiqih yang dibahas khusus dalam sebuah kitab adalah kaidah tentang keniscayaan perubahan hukum karena adanya perubahan faktor pendukungnya. Selama ini para ulama berpedoman bahwa fatwa hukum dapat mengalami perubahan berdasarkan empat kondisi yang berubah, yakni tempat, waktu, keadaan dan tradisi yang berkembang. Bagi Yūsuf al-Qarāḏāwī aspek kehidupan yang dapat dijadikan faktor penentu terjadinya perubahan fatwa hukum harus diperluas menjadi sepuluh buah. Artinya ada enam faktor tambahan yang juga dapat digunakan sebagai penentu perubahan, yakni adanya perubahan pengetahuan tentang dasar hukum, perubahan kebutuhan manusia, perubahan kemampuan manusia karena kemajuan teknologi, *umūm al-balwā*, perubahan kondisi sosial ekonomi dan politik, dan pemikiran.

Yang dimaksud perubahan ketentuan adalah perubahan pengetahuan seorang fuqaha' terhadap keberadaan dan/atau tingkatan sebuah ketentuan atau dalil yang menjadi dasar dari sebuah fatwa hukum, baik dalil naqli maupun aqli. Dalam konteks dalil naqli, ada dua kemungkinan dari perubahan ini; pertama, perubahan tingkat kekuatan dalil dari yang selama ini dipahami sebagai dalil yang lemah ternyata terungkap bahwa dalil tersebut memiliki tingkatan yang kuat. Kedua, sebaliknya, terjadi perubahan

¹¹⁷ Alexandre Caeiro, "The Making of the Fatwa: The Production of Islamic Legal Expertise in Europe." *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, Vol. 56, No. 155 (2011): 81-100.

tingkatan dalil yang selama ini dinilai kuat pada akhirnya terbukti bahwa dalil tersebut lemah. Contoh paling populer dari kasus ini adalah perubahan ijtihad Imam Syafi'i ketika berpindah ke Mesir dan mengeluarkan fatwa yang baru menggantikan pendapatnya yang lama ketika berdiam di Iraq. Banyak yang meyakini bahwa perubahan tersebut disebabkan oleh pengaruh perubahan lingkungan tempat tinggal, padahal sesungguhnya perubahan tersebut lebih disebabkan oleh semakin banyaknya informasi yang Imam Syafi'i terima dari para ulama' Mesir khususnya tentang keberadaan sebuah hadis ditambah dengan semakin matangnya pola pikir seiring bertambahnya usia. Dalam konteks dalil aqli, perubahan dalil hukum itu sangat mungkin terjadi karena ditemukannya hasil penelitian ilmiah terbaru tentang suatu benda yang biasa digunakan atau dikonsumsi oleh masyarakat. Misalnya, hukum merokok yang awalnya makruh atau mubah dapat berubah menjadi haram karena ditemukannya hasil riset terbaru dari dunia medis bahwa merokok sangat membahayakan kesehatan manusia.¹¹⁸

Contoh lain adalah fatwa tentang kebolehan bagi seorang Muslim untuk mewarisi harta pewaris yang non Muslim. Fatwa ini berseberangan dengan pendapat para Ulama' salaf seperti Muaz bin Jabal, Mu'awiyah, Muhammad ibn al-Hanafiyyah, Muhammad ibn Ali ibn al-Husain, Abu Ja'far al-Baqir, Sa'id ibn al-Musayyab, Abdullah ibn Mugfil, dan Ishaq ibn Rahawaih. Dalam hal ini Yūsuf

¹¹⁸ Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Asrinā*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008), 78.

al-Qarādāwī sependapat dengan Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah bahwa seorang Muslim dibolehkan untuk mewarisi harta pewaris non-Muslim berdasarkan masalah dan kebaikan yang dikandungnya.¹¹⁹

Kedua, yang dapat mempengaruhi perubahan hukum adalah perubahan kebutuhan manusia. Artinya, hukum dapat berubah disebabkan tingkat kebutuhan manusia terhadap sesuatu yang berubah seiring dengan perubahan zaman dan lingkungan yang mengitarinya. Sebuah benda yang tadinya dirasa kurang dibutuhkan oleh manusia bisa jadi pada saat ini menjadi kebutuhan primer. Tidak dapat dihindari bahwa perubahan ini juga pada gilirannya akan mempengaruhi perubahan hukum. Misalnya, kebutuhan akan kepemilikan rumah bagi warga minoritas Muslim di Eropa atau Amerika sehingga untuk merealisasikannya mereka tidak dapat menghindarkan diri dari membuat skenario pembiayaan dari bank konvensional. Berdasarkan kondisi ini maka Majelis Fatwa Eropa mengeluarkan fatwa kebolehan mengadakan transaksi pembiayaan rumah dengan bank dengan pertimbangan keadaan darurat sesuai dengan kaidah fiqh.¹²⁰

Perkembangan teknologi yang begitu pesat sudah pasti berpengaruh kepada peningkatan kemampuan manusia dalam

¹¹⁹ Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Aşrinā*, 78. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qarādāwī, *Min Hady al-Islām Fatāwā Mu'āşirah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 2007), 674-679.

¹²⁰ Kaidah tersebut menyatakan: الحاجة تنزل منزلة الضرورة خاصة اوعامة. Lihat Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Aşrinā*, 87; Bandingkan dengan Yūsuf al-Qarādāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001), 144-170.

menangani segala urusan. Suatu perbuatan yang mustahil dilakukan pada masa sebelumnya, dengan bantuan teknologi mampu diselesaikan. Demikian juga sebuah perbuatan yang pada era sebelumnya harus diselesaikan dengan waktu yang sangat lama, dapat dirampungkan dalam waktu yang sangat singkat berkat bantuan teknologi baru. Penemuan teknologi baru juga berpengaruh kepada perubahan pola pikir umat dari pola pikir fatalistik dan cenderung pesimis menjadi jauh lebih optimis. Misalnya, dalam hal pengobatan sebuah penyakit muncul semangat yang lebih besar dalam diri umat Islam karena ditemukannya berbagai obat-obatan sekaligus teknologi pengobatan yang lebih menjanjikan dibandingkan masa sebelumnya. Kondisi ini selanjutnya mempengaruhi perubahan hukum mencari pengobatan dari yang tadinya sekedar sunnah menjadi wajib berdasarkan kaidah bahwa kemadaratan harus dihilangkan dengan segala kemampuan yang dimiliki.

Contoh yang lain adalah perubahan hukum tentang perempuan wajib mengikuti suaminya ke manapun dia bertempat tinggal. Para ulama' Hanafiyah menyatakan bahwa hukum wajib itu dibutuhkan pada masa lalu karena seorang suami wajib menjaga istri dan keluarganya. Namun seiring dengan kemajuan teknologi informasi seperti saat ini hukum wajib itu menjadi lebih longgar karena meskipun istri tidak selalu berada di samping suami,

komunikasi tetap bisa terjalin kapanpun dan di manapun dengan bantuan alat komunikasi yang semakin canggih.¹²¹

Faktor perubah hukum selanjutnya adalah *umūm al-balwā*. Para fuqaha' telah menyepakati untuk menjadikan suatu keadaan yang sulit dihindari sebagai sebuah kebutuhan manusia yang dapat mempengaruhi penetapan hukum. Kesulitan untuk menghindar ini juga seringkali disebabkan perbuatan tersebut sudah menjadi kebiasaan secara umum. Misalnya hukum memelihara jenggot yang oleh sebagian ulama dihukumi wajib sehingga menjadi haram untuk memotongnya. Sebagian ulama yang lain ada yang menghukumi sunnah sehingga memotongnya dihukumi makruh. Namun demikian, pada masa sekarang ini ada kebutuhan untuk meringankan hukumnya karena mayoritas negara Muslim tidak lagi mempersoalkan tentang keberadaan jenggot bagi warganya dan mereka yang tidak berjenggot itu tetap diakui hak-haknya dalam berbagai bidang, termasuk dalam memberikan kesaksian di pengadilan.¹²²

Termasuk dalam kesulitan yang tidak dapat dihindari adalah keumuman perempuan dalam melakukan pekerjaan di berbagai bidang di luar rumah seperti profesi sebagai dokter, insinyur, guru, pekerja kantor, dan lain-lain. Keterlibatan perempuan di dalam ranah pekerjaan publik itu bisa jadi didasari oleh kondisi keterpaksaan karena tidak ada anggota keluarga lainnya yang dapat melakukan pekerjaan dalam rangka memnuhi

¹²¹ Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Aşrinā*, 90-91.

¹²² Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Aşrinā*, 93-94.

kebutuhan ekonominya. Kemungkinan yang lain adalah perbuatan tersebut didasari oleh kebutuhan riil masyarakat yang memang membutuhkan pekerja berjenis kelamin perempuan sesuai dengan bidang pekerjaan yang ditangani, seperti menjadi guru bagi anak-anak perempuan, dokter bagi pasien perempuan, atau memang kondisi menuntut baik suami maupun istri bekerja bersama-sama guna mencukupi kebutuhan keluarga.

Menurut Yūsuf al-Qarādāwī, syarat utama dari penerapan *umūm al-balwā* sebagai pertimbangan penetapan hukum adalah bahwa kemudahan itu boleh dijalankan untuk perbuatan yang tidak terdapat dalil yang menghukuminya haram secara mutlak. Artinya, apabila suatu perbuatan sudah jelas hukum keharamannya berdasarkan dalil tertentu maka tidak dibolehkan untuk membuat fatwa yang meringankan hukumnya. Peluang untuk memberlakukan hukum yang ringan dan mudah hanya bisa diterapkan dalam kasus yang diperdebatkan hukumnya oleh para ulama' yang disebabkan oleh perbedaan dalam memahami dalil atau perbedaan dalam menggunakan metode istimbat hukum misalnya antara penggunaan qiyas, istihsan, istislah, urf, qaul sahabi, atau lainnya.¹²³

Faktor perubah hukum berikutnya yang perlu ditambahkan adalah kondisi sosial, ekonomi dan politik. Yūsuf al-Qaradawi mengkritik bahwa banyak ulama fiqh yang mengabaikan realitas dalam berijtihad, mereka hanya membaca kitab para pendahulunya

¹²³ Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Aṣrīnā*, 96.

kemudian memberikan fatwa berdasarkan kitab tersebut seakan-akan mereka baru keluar dari alam kubur. Misalnya dalam kasus hukum hubungan antara minoritas non Muslim di negara Muslim dan sebaliknya posisi minoritas Muslim di negara non Muslim dan hukum perempuan zaman sekarang yang terbiasa dengan melakukan perjalanan sendiri, menempuh studi di luar rumah, bekerja di luar rumah, bahkan berkecimpung di dunia politik. Guna mencari solusi kasus-kasus hukum seperti ini, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, tidak bisa lagi menggunakan perspektif fiqih masa lalu.

Kasus hubungan antara Muslim dan non-Muslim harus dicarikan solusi hukumnya melalui ijtihad dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan cara memahami nas-nas juz'I yang menjelaskan tentang pola hubungan tersebut untuk selanjutnya ditarik kesimpulan berdasarkan tujuan hukum yang bersifat universal. Misalnya dengan berpedoman kepada Surat al-Mumtahanah: 8 sebagai dasar hukum awal dari segala bentuk hubungan tersebut.¹²⁴ Berdasarkan ayat ini juga maka proses penetapan hukum akan sangat selektif terhadap pendapat yang mengembalikan kepada situasi masa lalu yang penuh persaingan bahkan pertikaian secara fisik dengan semangat memerangi

¹²⁴ Ayat ini selengkapnya berbunyi *لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَمَآ تَبَرَّوْهُمُ وَأَن تَبَرُّوهُمْ وَأَن تُبَرِّئُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* (Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil).

kelompok yang tidak satu ideologi hanya karena pemahaman tekstual terhadap nas tertentu yang masuk kategori ‘ayat pedang’, seperti Surat al-Baqarah: 193 dan Surat al-Taubah: 36.¹²⁵

Contoh kasus hukum pemberian ucapan selamat hari raya bagi orang non-Muslim. Berbeda dengan Ibnu Taimiyyah yang menghukumi haram, di sini Yūsuf al-Qarādāwī membolehkan untuk melakukannya dengan syarat mereka menjaga hubungan baik dengan umat Islam, apalagi di antara keduanya terdapat hubungan khusus seperti antar sahabat karib, antar tetangga, antar teman kuliah, antar teman sekantor dan sebagainya. Perbuatan ini juga merupakan bentuk hubungan timbal balik di bidang sosial yang adil karena pada saatnya tiba mereka juga akan memberikan ucapan yang sama kepada umat Islam.¹²⁶

Faktor perubahan pemikiran juga dapat menjadi elemen perubahan hukum. Contoh pemikiran Umar bin Khattab tentang

¹²⁵ Kedua ayat ini selengkapnya berbunyi وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ (Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim [Q.S. al-Baqarah: 193]) dan إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram . Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa [Q.S. al-Taubah: 36]).

¹²⁶ Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fi ‘Aşrinā*, 100.

kasus pembagian waris yang terkenal dengan istilah *al-ḥimāriyyah*. Kasus ini adalah tentang pembagian waris di mana ahli waris terdiri dari suami, ibu, dua orang saudara laki-laki seibu, dan saudara laki-laki sekandung. Pada awalnya Umar menentukan bagian ahli waris sebagai berikut: suami memperoleh bagian setengah harta warisan, ibu memperoleh seperenam, dua orang saudara seibu mendapatkan sepertiga, sedangkan saudara sekandung tidak memperoleh bagian sama sekali. Namun, ketika putusan pembagian tersebut dipertanyakan oleh para saudara laki-laki sekandung yang tidak memperoleh bagian, Umar meralatnya dengan memutuskan bahwa seluruh saudara laki-laki baik yang sekandung maupun seibu bersama-sama memperoleh bagian sepertiga.¹²⁷

Yūsuf al-Qarādāwī sendiri mengakui pernah merubah fatwanya berdasarkan perubahan pertimbangan akal fikiran, yakni tentang kasus jual beli rumah oleh para kaum minoritas Muslim di Eropa yang memanfaatkan jasa bank konvensional. Pada awalnya dia mengharamkan praktik seperti ini secara mutlak. Fatwa ini jelas bertentangan dengan fatwa dari Imam Mustafa al-Zarqa yang memberikan keringanan dalam kasus tersebut. Setelah beberapa waktu ada perubahan tentang cara berfikir sehingga pada akhirnya dia membolehkan transaksi tersebut dengan syarat dan ketentuan yang harus ditaati.¹²⁸

¹²⁷ Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Aşrinā*, 104.

¹²⁸ Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Aşrinā*, 104-

Pendekatan Yūsuf al-Qaraḏāwī tentang ijtihad dalam formula *wasāṭiyyah* ini pada gilirannya menuai ketidakpuasan, baik dari kelompok Salafi maupun aliran liberal. Kelompok Salafi mengkritiknya telah menciptakan agama baru melalui ijtihad yang dipaksakan dan penolakan taqlid secara total oleh umat Islam. Penyamaan tradisi taqlid oleh umat Islam dengan tradisi serupa di kalangan orang Yahudi dan Nasrani terhadap pemimpin agama mereka juga dinilai tidak adil karena taqlid yang terjadi dalam Islam hanya dalam aspek keyakinan bahwa penafsiran terhadap sumber-sumber hukum Islam yang dilakukan imam mazhab adalah yang paling sesuai dengan kondisi mereka. Dari sisi corak ijtihad yang dihasilkan, kelompok Salafi juga menilai bahwa Yūsuf al-Qaraḏāwī terlalu longgar dalam penetapan hukum.

Sebaliknya, kelompok liberal mengkritik pembaruan (*tajdīd*) yang dilakukan oleh Yūsuf al-Qaraḏāwī baru sebatas penafsiran terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah dan masih sangat terikat dengan sisi tekstualnya. Artinya konsep ijtihadnya masih belum berlandaskan kebebasan berfikir karena masih belum bisa melepaskan diri dari jerat tekstual ayat dan hadis. Implikasinya, apa yang dilakukan oleh Yūsuf al-Qaraḏāwī tidak lebih dari upaya untuk memonopoli penafsiran ajaran agama dengan membuat kemasan sedemikian rupa sehingga seakan-akan terlihat bahwa

penafsiran tersebut adalah satu-satunya yang absah sehingga penafsiran lain otomatis dianggap bid'ah dan menyimpang.¹²⁹

¹²⁹ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism* 297.

BAB V

FIQIH WASAṬIYYAH YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ DALAM PERGUMULAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

A. Implementasi Fiqih *Wasaṭiyyah* dalam Bidang Aqidah, Syari'ah, dan Akhlaq

Karena karakteristiknya yang berada di tengah dan memiliki agenda mendukung kedua sisi argumen yang berseberangan, maka manhaj *wasaṭiyyah* menuai banyak kritik dari dua kubu sekaligus; dari kelompok Salafi¹ dan kelompok liberal. Kelompok salafi

¹ Istilah “Salafiyah” berasal dari ekspresi *al-salaf al-ṣāliḥ*, nenek moyang Islam yang saleh. Dalam pengertian inilah, Yūsuf al-Qaraḍāwī dan para pengkritiknya mendefinisikan diri mereka sebagai Salafi. Para sarjana Barat membedakan antara “Salafi Modernis” dan “Salafi Tradisionalis.” Kelompok pertama dikaitkan dengan pemikir seperti Sayyid Aḥmad Khān (India; w. 1898), Muhammad Abduh (Mesir; d. 1905), Rashīd Riḍā (Suriah dan Mesir; wafat 1935) dan Maḥmūd Shaltūt (Mesir; wafat 1963). Salafi modernis sampai batas tertentu terbuka terhadap pengaruh intelektual Barat, mereka menafsirkan kitab suci dalam sinaran rasionalisme dan hukum alam, dan mereka menetapkan standar yang tinggi untuk keaslian hadis. Kelompok kedua, Salafi Tradisionalis, dikaitkan dengan gerakan tauhid Arab abad kedelapan belas, umumnya dikenal Wahhabiyyah. Dalam hal metodologi hukumnya, Salafi tradisionalis memperlakukan hadis sebagai sumber hukum yang paling penting. Metodologi yang berpusat pada hadis ini diwakili oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albān (w. 1999) dan muridnya dari Yaman, Muqbil al-Wāḍi'ī (w. 2001). Menurut tipologi Barat, saat ini ada tiga faksi dalam Salafi Tradisional; puritan, politikus dan jihadis. Kaum puritan adalah yang tertua dari tiga faksi yang dikirim dan posisi mereka dibenci oleh lembaga keagamaan Saudi. Mereka menekankan otentisitas hukum-agama dan menolak terlibat dalam politik. Faksi Politikus muncul di Saudi Arabia pada tahun 1970-an di kalangan mahasiswa muda yang dipengaruhi oleh ajaran beberapa anggota al-Ikhwan al-Muslimūn Mesir. Faksi ketiga, Jihadis, muncul di kalangan Salafi muda yang ikut serta dalam perang Afghanistan melawan Uni Soviet pada tahun 1980-an. Salafi Jihadis hadis mendukung penggunaan kekerasan untuk mengoreksi rezim Islam yang menyimpang dan untuk memerangi infiltrasi fisik

mengkritiknya sebagai manhaj yang terlalu liberal dan permisif, sedangkan aliran liberal sekularis menuduhnya sebagai manhaj berfikir yang terlalu konservatif. Yūsuf al-Qaraḍāwī sendiri mengakui bahwa dia telah dituduh berpendapat terlalu longgar (*tasāhul*) dalam beragama tetapi sekaligus terlalu ketat (*tasyaddud*). Dia menyatakan bahwa resiko dan problem bagi siapa pun yang memilih mengambil posisi tengah-tengah dalam berpendapat adalah tidak akan disukai oleh para pendukung aliran sebelah kanan maupun oleh pendukung aliran sebelah kiri.

Dalam upaya untuk mengambil jalan tengah yang berimplikasi pada pembenaran posisi kedua kutub yang berlawanan ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī terlihat mengedepankan prinsip sintesis antara warisan pemikiran masa lalu dan khasanah pemikiran hukum saat ini, antara aliran hadis dan aliran fiqh, dan antara yang berpatokan dengan nas secara tekstual dan yang berpegangan kepada maksud hukum. Sistem hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī mengacu pada mazhab fiqih dengan cara pemahaman yang fleksibel sehingga memungkinkan menyesuaikan hukum dengan kebutuhan saat ini sesuai dengan pertimbangan masalah. Fleksibilitas hukum ini ada karena sebuah keyakinan bahwa hanya teks al-Qur'an dan al-Sunnah yang dapat dipastikan otentisitasnya saja yang dapat memberikan petunjuk pasti tentang hukum Islam sehingga mengikat dan tidak berlaku kepadanya ijtihad. Oleh karena teks seperti itu sangat sedikit

dan budaya tanah Muslim oleh Barat. Lihat Ron Shaham, "The Rhetoric of Legal Disputation, Neo-Ahl al-Hadīth vs. Yūsuf al-Qaraḍāwī", *Islamic Law and Society*, 22 (2015), 114-141.

jumlahnya, maka mayoritas teks hukum Islam secara epistemologis memungkinkan untuk didiskusikan oleh para ahli hukum dalam rangka menemukan maksud dan tujuan utama pemberlakuannya.

Dalam perdebatan hukum klasik, para ahli hukum selama berabad-abad telah mendiskusikan batas antara aturan-aturan hukum yang dianggap fundamental (*al-ahkām al-uṣūliyyah*) dan tidak dapat dirubah, karena telah terbukti kebenarannya dengan jelas berdasarkan nas tertentu atau akal manusia, dan aturan-aturan hukum positif yang merupakan cabang darinya (*al-ahkām al-furū'iyah*) yang masih sangat terbuka untuk ditafsirkan ulang. Tren yang berkembang saat ini terutama di kalangan pemikiran Salafi yang sangat getol dengan gerakan politik Islam, berusaha untuk memperluas ruang lingkup aturan hukum fundamental dan meminimalisir keberadaan aturan-aturan cabang dengan tujuan mengurangi ekse kemungkinan perbedaan hukum dan perpecahan umat. Sebaliknya, bagi Yūsuf al-Qaraḍāwī, keberadaan aturan-aturan hukum dasar yang sangat terbatas itu memberikan hikmah besar berupa terbukanya peluang untuk melakukan reformasi terhadap aturan-aturan hukum cabang yang jumlahnya jauh lebih banyak dan dalam topik yang sangat beragam.

Semangat untuk melakukan reformasi hukum ini terlihat juga dalam pembagian metode ijtihadnya, bahwa *Ijtihād intiqā'ī* harus mengacu pada berbagai macam pendapat fiqh, tanpa harus terkekang dengan mazhab hukum tertentu, baik terhadap empat imam mazhab yang masyhur maupun mazhab dari generasi awal Islam yang mendahului kristalisasi empat imam mazhab, bahkan termasuk

pendapat fuqaha' yang tidak berafiliasi kepada mazhab apapun. Bagi Yūsuf al-Qaraḍāwī, seluruh kemungkinan pendapat ini adalah tetaplah menjadi khasanah pemikiran hukum yang sah yang terkandung posibilitas solusi penyelesaian kasus hukum masa kini. Karena suatu perubahan tradisi dan keadaan tertentu, boleh jadi pendapat dalam sebuah mazhab tertentu dianggap ganjil dan tidak signifikan, namun menjadi menemukan relevansinya kembali untuk kebutuhan saat ini dibandingkan dengan pendapat mayoritas dari mazhab yang sama. Sedangkan dalam *ijtihād insyā'ī* Yūsuf al-Qaraḍāwī menekankan bahwa proses berijtihad itu harus didasarkan terutama kepada teks-teks dalil yang relevan atau kepada *maṣlaḥah* yang penerapannya benar-benar berlandaskan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Para sejarawan hukum Barat sering menganalisis perkembangan terkini dari teori hukum Islam ini telah beranjak terlalu jauh dari metode hukum klasik. Keberanjakan ini dapat dilihat jelas dari perubahan penggunaan konsensus dan qiyas sebagai cara untuk menemukan maksud dan tujuan hukum menjadi berpedoman sepenuhnya kepada akal fikiran manusia. Melalui perubahan cara ini, maka prinsip-prinsip moral universal telah diidentifikasi sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* menggantikan petunjuk tekstual dalam ayat atau hadis. Strategi penafsiran model ini jelas menekankan *maṣlaḥah* sebagai kriteria utama untuk mengembangkan aturan hukum baru, sehingga dengan demikian otoritas teks hukum terbatas pada bidang ibadah. Pergeseran ini pada gilirannya menyentuh aspek ontologi, epistemologi dan interpretasi teks yang dimulai dari pemahaman relasi baru tentang alam semesta yang memandang manusia sebagai

khalifah Allah yang diperintahkan untuk mengelola semua urusan di muka bumi atas nama-Nya.²

Bagi para pendukungnya, Yūsuf al-Qaradāwī dianggap sebagai seorang pemikir yang telah berhasil menghidupkan kembali semangat fiqh klasik, mengadaptasikannya kepada semangat zaman dan memperbaharui perannya dalam kehidupan bermasyarakat. Dia telah mengaktualisasikan aspek hukum politik Islam (*fiqh al-siyāsah*) dengan membahas topik-topik seperti status minoritas non-Muslim, negara, hak asasi manusia, ekonomi dan kemiskinan. Dia berhasil menjadikannya bagian dari kesadaran populer dengan memformulasikan Islam sebagai petunjuk dan solusi bagi seluruh problematika kehidupan bagi umat Islam. Dia telah merespons dengan baik tantangan perkembangan zaman dengan mengkaji aspek hukum yang orang lain ragu-ragu untuk membahasnya seperti memperkenalkan konsep fikih kemudahan, prioritas, niat dan minoritas dalam wacana Islam kontemporer.

Di kalangan ulama' kontemporer, respon terhadap pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī juga beragam. Kelompok Salafi menganggapnya terlalu permisif, sedangkan kelompok yang lain secara terang-terangan menolak fatwa-fatwa hukumnya secara total, meskipun terbukti sesuai dengan metode penafsirannya. Para ulama' kelompok konservatif menjustifikasi bahwa dia tidak memiliki metodologi penetapan hukum yang konsisten. Bagian dari kegelisahan para

² David Johnston. "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh." *Islamic Law and Society*, 11 (2004): 233–282.

ulama' konservatif adalah terkait dengan silsilah intelektualnya yang tidak hanya dibentuk oleh tradisi akademik al-Azhar tetapi juga dipengaruhi oleh pemikiran Hasan al-Banna, yang berpatokan kepada upaya penerapan hukum yang eklektik.

Berbicara tentang tingkat orisinalitas sebuah pemikiran sebagaimana tertuang dalam karya-karyanya, ide Yūsuf al-Qaradāwī terlihat tidak dimaksudkan untuk menciptakan teori hukum Islam yang baru. Sebaliknya, dia hanya melakukan sintesis berbagai unsur dari teori-teori hukum klasik menjadi satu kesatuan yang padu sehingga diharapkan dapat diterapkan pada zaman modern. Dia tidak berniat membuat inovasi baru dalam bidang ini dan mengakui dengan jujur bahwa banyak ide pemikiran yang masih diperlukan untuk memperjelas aspek ambigu dari teori hukum klasik. Oleh karena itu, kekuatan pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī tidak terletak pada orisinalitas idenya, melainkan pada perluasan tema kajian hukum yang dilakukannya dan dalam keluasan cakupan eklektisisme hukumnya. Dia telah menunjukkan kemampuannya untuk mensintesis elemen yang dia anggap layak dan sesuai menjadi satu kesatuan yang terorganisir dan koheren, tetapi pada saat yang sama menghormati tradisi hukum dan menyesuaikannya dengan realitas zamannya.

Sebagai wujud pengakuan pemikiran eklektiknya, Yūsuf al-Qaradāwī juga mengakui belajar dari banyak ulama sebagai gurunya. Misalnya, dia mengakui meminjam sejumlah ide pemikiran hukum dari Ibnu Taimiyah, seperti pembatasan pemberlakuan *ijma* generasi awal Islam, memperluas pemahaman tentang *maqāṣid al-syarī'ah*,

strategi penerapan hukum secara pragmatis dengan mencari solusi praktis dengan menimbang manfaat dan kerugian suatu kasus, penolakan sikap terlalu berhati-hati dalam penetapan hukum, dan penetapan hukum mubah sebagai hukum asal dalam mu‘āmalāh. Dia juga memosisikan karya Ibn al-Qayyim sebagai dasar pendapat hukumnya tentang pernikahan wanita yang pindah agama di Barat dan berkiblat kepada karya Muhammad al-Gazālī dan al-Syātibī tentang *maqāṣid al-syarī‘ah*. Adapun sebagai bukti keterpengaruhan ide dari para ahli hukum modern, misalnya dia mengacu pada ide-ide Rasyīd Riḍa tentang pembaruan ijtihād, berdasarkan maṣlaḥah, dan institusi ijma’ kolektif. Dia juga terinspirasi oleh pemikiran Abduh, Riḍa dan al-Khūlī tentang metode penafsiran al-Qur’an, terinspirasi oleh pemikiran Sayyid Sabiq tentang penolakan bertaqlid kepada satu mazhab fiqih tertentu, terinspirasi oleh pemikiran Mahmūd Syaltūt tentang perlunya membedakan antara *al-Sunnah al-tasyrī‘iyyah* dan *non-tasyrī‘iyyah*, serta terinspirasi juga oleh pemikiran Muhammad al-Gazālī tentang status perempuan dalam Islam.

Selanjutnya untuk melihat wujud penerapan formula fiqih *wasatiyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī serta analisisnya berikut ini dipaparkan secara rinci dalam tiga bidang, yakni aqidah, syari’ah dan akhlaq, di mana di masing-masing bidang diwakili oleh tema-tema penting sebagai tolak ukur adanya pergumulan pemikiran. Di bidang aqidah menampilkan analisis tema *ḥākimīyyah*, demokrasi, *al-walā’ wa al-barā’*, dan *takfīr*, di bidang syari’ah difokuskan pada tema fiqih jihad, *istisyhād*, dan negara Islam; sedangkan di bidang akhlaq

difokuskan pada tema hubungan tasawuf dan doktrin salafiyah Islam.

1. Bidang Aqidah

Yūsuf al-Qaraḍāwī menyadari bahwa proyek ambisiusnya untuk mendorong kebangkitan Islam yang dia sebut sebagai *al-ṣahwah al-Islāmiyah* tetap harus dimulai dengan membangun landasan yang kokoh dari aspek aqidah. Oleh karena itu konstruksi pemikiran *wasatīyyah*-nya juga diimplementasikan di bidang aqidah yang diwujudkan dalam pandangannya yang integratif terhadap hubungan manusia dan Tuhan. Adapun pondasi utama Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam kajian aqidah adalah: Pertama, menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber utama. Tidak boleh ada yang menentang teks al-Qur'an maupun hadis yang sahih. Setiap pendapat tentang ajaran Islam harus ditimbang dengan neraca al-Qur'an dan al-Sunnah. Adapun contoh dari praktik beragama yang paling otoritatif dapat ditemukan pada figur para sahabat Nabi, oleh karena itu pendapat mereka harus menjadi prioritas dibandingkan pendapat lainnya.³

Kedua, berorientasi pada pemikiran yang seimbang antara pendapat ahli hadis dan ahli fiqh dari satu sisi, dan antara aliran pemikiran salaf dan khalaf di sisi lainnya.⁴ Dalam rangka mencapai posisi keseimbangan inilah Yūsuf al-Qaraḍāwī sependapat untuk menggunakan ta'wil dalam menafsirkan dalil yang memang

³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 232.

⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Marja'iyyah al-Ulyā fi al-Islām li al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 14, 309.

mebutuhkan keterlibatan akal selama diterapkan dengan cara yang benar dan baik dan bukan ta'wil yang longgar dan tidak memenuhi syarat. Misalnya, tentang perbedaan pendapat antara aliran salaf dan khalaf tentang sifat-sifat Allah, seperti keberadaan tangan, kaki, dan turun ke langit dunia; di mana pendapat Salafi menetapkan semua sifat tersebut sesuai dengan keagungan Allah tanpa ta'wil, sedangkan pendapat khalaf menakwilkan makna dari sifat tersebut supaya dapat difahami dengan jelas. Dalam hal ini Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa pendirian para ulama' khalaf bukanlah untuk mendustakan atau menolak dalil yang diakui validitasnya, melainkan mereka hanya mentakwil maknanya disesuaikan dengan ungkapan bahasa Arab yang memang banyak mengandung *majāz*, *kināyah*, *isti'ārah*, *tamsīl* dan lain-lain. Apakah kemudian ta'wilnya benar atau salah adalah bukan menjadi prioritas target karena semua dalam kerangka ijtihad.⁵

Penerapan prinsip *wasāṭiyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī juga tampak jelas dalam menyikapi perbedaan pendapat antara ulama' salaf dan khalaf tentang penggunaan hadis ahad sebagai dalil dalam masalah aqidah. Bagi ulama' salaf, hadis ahad bisa menjadi dalil dalam bidang aqidah, sementara ulama' khalaf menolaknya. Dalam hal ini Yūsuf al-Qaraḍāwī mengambil posisi di tengah-tengah antara keduanya dengan mengatakan bahwa hadis ahad bisa dipakai dalil dalam urusan aqidah selama bukan dijadikan dasar pada pokok-

⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 97. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Marja'iyyah al-Ulya fi al-Islām li al-Qur'ān wa al-Sunnah*, 116-125.

pokok keimanan (*uṣūl al-‘aqīdah*), tetapi hanya pada cabang-cabang aqidah (*furū‘ al-‘aqīdah*).⁶

Dengan prinsip keseimbangan ini Yūsuf al-Qaraḍāwī berupaya mengakomodir sisi baik dari manhaj salaf maupun khalaf sekaligus mengkritik hal-hal yang kurang tepat bagi keduanya. Sebagai contoh sikap akomodatifnya, dia mengkategorikan Abu al-Hasan al-Asy’ari dalam kelompok ulama yang berprinsip *wasāṭiyyah* dengan pertimbangan bahwa meskipun berakar dari corak pemikiran salaf, namun tetap memberikan porsi pada akal untuk membangun argumentasi dalam meneguhkan aqidah. Hanya saja dia juga mengkritik metode istidlal al-Asy'ari yang menjadikan dalil naqli seolah-olah hanya sebagai alat legitimasi dari agumentasi berlandaskan dalil aqli. Upaya mendudukkan semua aliran pemikiran secara obyektif dan seimbang ini juga dapat dimaknai sebagai cara Yūsuf al-Qaraḍāwī untuk melepaskan diri dari fanatisme dan taqlid buta kepada sebuah aliran tertentu yang terbukti menjadi sebab perpecahan dan saling mengkafirkan antara kelompok umat Islam.

a. Doktrin Ḥākimiyyah

Salah satu bentuk akomodasi pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī di bidang aqidah adalah tentang doktrin *ḥākimiyyah*. Sebagaimana aliran Salaf, dia mengakui tiga macam tauhid, yakni: tauhid *rubūbiyyah*, tauhid *ulūhiyyah*, dan pengakuan terhadap nama-nama Allah dan sifat-sifat Nya. Dia menegaskan bahwa tauhid harus diwujudkan melalui hal-hal berikut: menyembah hanya Allah;

⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma‘rifah wa al-Ḥaḍārah*, 95-98.

menolak semua berhala dan mengingkari orang-orang yang menyembah mereka selain Allah; menahan diri dari semua cara penyembahan berhala (*syirk*). Baginya, mengadopsi hukum dan mengakui adanya pembuat hukum selain Allah merupakan dosa besar (*al-syirk al-akbar*) karena seluruh dunia adalah kerajaan Allah dan orang-orang di dalamnya adalah hamba-hamba-Nya; hanya Dia yang punya wewenang untuk memerintah dan membuat undang-undang, untuk menentukan apa yang diizinkan dan apa dilarang, dan rakyatnya harus mendengarkan dan menaatinya. Namun, di sini ada perbedaan antara Yusuf al-Qaradāwī dan para ulama' Salaf, yakni dalam hal menghukumi masalah pemimpin yang tidak menerapkan syariat Islam, nasionalisme, sistem multipartai, dan pemilihan legislative. Bagi Salaf, itu semua tetap dianggap sebagai salah satu bentuk penyembahan berhala (*tagūt*), sedangkan menurut Yūsuf al-Qaradāwī, dalam manhaj *wasatīyyah*, melakukan hal tersebut dibolehkan. Artinya, di sini Yusuf al-Qaradāwī lebih memilih untuk tidak terlalu gegabah dalam menuduh orang lain sebagai syirik atau *ṭāgūt*, terutama yang berkaitan dengan para pemimpin negara-negara yang tidak berasaskan Islam.⁷

Batasan untuk mengetahui suatu perbuatan itu masuk kategori syirik dan *ṭāgūt* atau tidak menjadi sangat penting bagi kelompok Salafi karena mereka meyakini bahwa di dalam keyakinan tauhid *ulūhiyyah* seorang Muslim terkandung juga tauhid

⁷ Kriteria perbuatan yang masuk kategori syirik dan *ṭāgūt* telah dituliskan dalam kitab Yūsuf al-Qaradāwī, *Zāhir al-Gulu fi al-Takfir*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010).

hākimiyyah, yakni sebuah konsep keyakinan yang menyatakan ketaatan kepada hukum-hukum Allah saja, bukan kepada hukum buatan manusia. Yūsuf al-Qaraḍāwī juga mengakui tentang dotrin *hākimiyyah* ini dan menyebutkannya dalam kitabnya *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*. dengan menyatakan bahwa iman harus didasarkan pada keyakinan kepada Allah dan hari kiamat dan murni pengakuan keesaan Tuhan. Allah sebagai Tuhan alam semesta yang unik (*tauḥīd al-rubūbiyyah*), sebagai Tuhan (*tauḥīd al-ālihiyyah*), dan kesatuan kedaulatan Tuhan (*tauḥīd al-hākimiyyah*). Dengan cara ini, manusia akan dibebaskan dari ketundukan kepada manusia dan kepada segala sesuatu selain Allah.⁸

Satu kasus yang sering menjadi target pengkafiran khususnya oleh aliran Salafi adalah para pemimpin yang tidak memerintah sesuai dengan syari'ah Islam. Dalil naqli yang selalu digunakan sebagai dasar hukum oleh kelompok ini adalah ayat 44, 45, dan 47 dari al-Qur'an Surat al-Ma'idah⁹. Mereka bersikukuh

⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, 177.

⁹ Ayat-ayat ini selengkapnya berbunyi: **إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِطُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ يَخْشَوُا اللَّهَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ** وَاحْتَشَبُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجَبْرُوحَ (Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu

dengan pemaknaan seperti itu karena merujuk pada fakta sejarah tentang kritik yang dilancarkan Khawarij terhadap khalifah 'Alī ibn Abi Talib yang memilih berijtihad untuk melakukan resolusi dengan cara *taḥkīm* antara 'Alī dan Mu'awiyah. Mereka berpendirian bahwa penerapan ayat-ayat ini harus dilakukan melalui pembacaan literal sebagaimana makna tekstualnya yang menyalahkan orang-orang Yahudi karena telah berani menerapkan hukum yang bukan berasal dari Allah.¹⁰

Yusuf al-Qaradāwī tidak sependapat dengan pandangan salafi yang menggunakan ayat-ayat ini untuk menghukumi para penguasa yang tidak memerintah sesuai dengan syariah Islam sebagai murtad sehingga kafir dan sesat (*fāsiq*). Baginya, pemimpin seperti itu tidak akan dianggap kafir selama dia tidak menghukumi suatu perbuatan yang jelas-jelas haram menjadi halal dan sebaliknya dan tidak mengingkari keberadaan hukum syariat. Pemimpin

menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir. Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim). (Q.S. al-Maidah: 44-45).

وَلْيُحْكُمُوا أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

(Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah didalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik). (Q.S. al-Maidah: 47).

¹⁰ Kajian panjang lebar tentang ketiga ayat ini dituliskan oleh Yūsuf al-Qaradāwī dalam kitabnya berjudul *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islām*. 134-153.

semacam ini dapat dibandingkan dengan seorang muslim yang mencuri atau melakukan perzinaan, sehingga dianggap telah melakukan *kufr dūna kufr* atau bentuk kekafiran kecil yang tidak berimplikasi kepada murtad baginya. Pemimpin tersebut sama dengan iblis yang menolak untuk mematuhi perintah Allah supaya dia sujud kepada Nabi Adam. Oleh karena itu umat Islam tetap harus menolak untuk patuh berdasarkan perintah Nabi bahwa kepatuhan untuk pemimpin hanya berlaku ketika para pemimpin itu menunjukkan perilaku sebagai orang beriman.¹¹

Upaya Yūsuf al-Qaradāwī untuk menampilkan diri bersikap moderat dalam konteks ini dapat dimaknai sebagai pelaksanaan salah satu prinsip *wasāṭiyyah*, yakni menghindari menuduh Muslim sebagai kafir, namun pada saat yang sama justru terlihat ambigu dan tidak konsisten. Pertama, dia menyadari bahwa ayat-ayat tersebut memiliki *asbāb al-nuzul* yang jelas yakni ditujukan kepada orang-orang Yahudi yang telah merubah hukuman perzinaan dari hukuman rajam sampai mati dengan hukuman menghitamkan wajah dan mencambuk pelaku, tetapi dia tetap memberlakukan petunjuknya kepada penguasa Muslim secara umum. Artinya, penerapan kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-laḥẓ, lā bi khusūṣ al-sabab* dalam kasus ini cenderung dipaksakan. Kedua, Yūsuf al-Qaradāwī juga memperluas cakupan makna kata *yaḥkumu* dalam ayat-ayat tersebut menjadi tidak hanya menunjukkan makna menerapkan hukum, melainkan juga penyusunan undang-undang, administrasi, dan perumusan kebijakan;

¹¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, Juz 2, 680-710.

dengan kata lain tentang urusan pemerintahan secara luas. Hal ini menunjukkan pergeseran pemaknaan ayat tersebut dari petunjuk terkait hukum menjadi persoalan politik, padahal hasil ijtihadnya telah memutuskan bahwa perbuatan para pemimpin tersebut sebatas meninggalkan untuk menerapkan hukum Allah dan tidak mengantarkan mereka pada derajat kekafiran. Dengan kata lain, corak penafsiran ayat yang seperti ini lebih menonjolkan kepentingan politiknya daripada motivasi penegakan hukum.

Selanjutnya, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga memiliki pemahaman yang berbeda dengan aliran Salafi dalam hal implikasi terhadap pengakuan doktrin ini. Baginya, doktrin *ḥākimiyyah* ini tidak berarti dukungan untuk pembentukan negara teokrasi di mana kekuasaan legislatif sepenuhnya milik Allah sebagai pemberi hukum bagi makhluk-Nya. Dia berkeyakinan bahwa di dalam pelaksanaan doktrin ini, masih terdapat hak dan kesempatan bagi manusia (Muslim) untuk dapat menyusun undang-undang untuk diri mereka sendiri khususnya di bidang sosial, ekonomi, dan politik.¹² Hal ini sekaligus menegaskan bahwa baginya penerapan sistem demokrasi juga tidak bertentangan dengan prinsip *ḥākimiyyah*.¹³

¹² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 67-72.

¹³ Pendapat Yūsuf al-Qaraḍāwī ini juga mengundang kritik keras dari ulama' beraliran liberal dengan menyebutnya sebagai sebuah pemikiran yang bermuatan politik; tidak ada bedanya dengan aliran Khawarij dengan agenda politiknya. Bagi kelompok liberal, doktrin *ḥākimiyyah* hanya ada dan berlaku pada masa Nabi, sedangkan era setelah Nabi yang berlaku adalah aspirasi umat. Berdasarkan fakta sejarah, bahwa doktrin *ḥākimiyyah* dimanfaatkan oleh kelompok Khawarij untuk memuluskan agenda politiknya untuk menggulingkan khalifah Ali ibn Abi Talib dan merebut kekuasaan. Kelompok

Yūsuf al-Qaradāwī mengemukakan dua argumen untuk membuktikan bahwa tidak ada kontradiksi doktrin kedaulatan Allah (*ḥākimiyyah*) dan demokrasi. Pertama, esensi demokrasi tidak melibatkan penolakan kedaulatan Allah, melainkan penolakan terhadap tirani kekuasaan yang zalim. Kedua, konflik yang tampak antara demokrasi dan *ḥākimiyyah* dapat dijumpai dengan aturan formal dalam konstitusi negara di mana memuat pasal yang menyatakan pemberlakuan demokrasi tetapi sekaligus memuat pasal yang menegaskan bahwa syariat Islam akan menjadi sumber hukumnya. Dengan demikian konstitusi akan menjamin bahwa hukum apa pun yang bertentangan dengan pernyataan eksplisit dalam syariat adalah batal demi hukum.¹⁴ Selain itu, ada argumentasi lain bahwa secara esensi sistem demokrasi pada dasarnya sesuai dengan perintah Islam. Demokrasi juga mengajarkan berbagi prinsip-prinsip

ini mengklaim bahwa tidak ada ketentuan khusus dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah tentang hak prerogatif penguasa karena kekhawatiran akan melahirkan tirani atas nama syariat Islam. Demikian halnya, al-Qur'an dan al-Sunnah juga tidak secara eksplisit mendefinisikan tentang otoritas ulama' dalam konteks pembentukan kepemimpinan formal (*imamah*). Baca Saïd al-Asymawī, *Al-Islām al-Siyāsī*, (Kairo: Maktabat Madbūlī al-Ṣagīr, 1996), 49-50; 52-53. Kritik lain disampaikan oleh Nasr Hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa doktrin *ḥākimiyyah* tidak mungkin sejalan dengan sistem demokrasi karena dalam konsep *ḥākimiyyah* hanya diakui dua partai yakni partai Allah dan partai syetan. Selain itu juga ditemukan kontradiksi dalam pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī sehingga menyimpulkan bahwa dia ingin memaksakan pemahamannya sendiri tentang *ḥākimiyyah* sebagai satu-satunya pemahaman yang benar. Artinya, ada upaya untuk mendirikan semacam imamah ala agama Kristen dalam Islam, yang berwenang mendiktekan keyakinan agama kepada seseorang serta berhak menentukan apa yang dianggap sebagai "Islam yang benar". Baca Nasr Ḥamīd Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994), 114–117.

¹⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, 67-69.

yang sejalan dengan Islam; yakni memberikan nasihat kepada penguasa, amar ma'ruf dan nahi munkar, mengingatkan kebenaran dan kesabaran (*al-tawāṣau bi al-haqq wa al-ṣabr*), menegakkan keadilan, menghapus kejahatan, mewujudkan manfaat, dan menolak kerusakan.¹⁵

Terlihat jelas bahwa pemahaman tentang demokrasi dalam perspektif *wasatiyyah* adalah dimaksudkan untuk mengambil prinsip-prinsip terbaik dari sistem demokrasi tetapi bukan mengikuti sistem demokrasi ala Barat. Ada kemiripan antara keduanya dalam hal sistem pemilihan pemimpin oleh rakyat dan sekaligus memiliki kewenangan juga untuk memberhentikannya apabila menyimpang dari hukum, bertindak tidak adil, atau tidak mendengarkan aspirasi rakyat. Namun, demokrasi di negara Muslim, dalam perspektif *wasatiyyah*, harus memiliki ciri khasnya tersendiri yakni sistem demokrasi yang ada dalam batas nilai-nilai syari'ah. Demokrasi ala Islam ini, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, bukanlah sistem yang membolehkan segala sesuatu sesuai keinginan selama itu disepakati oleh legislatif. Kesepakatan hanya diberlakukan untuk kasus-kasus hukum yang boleh diijtihādi, seperti menyatakan situasi perang, menyepakati gencatan senjata, dan menaikkan pajak. Adapun ketentuan-ketentuan yang tergolong prinsip-prinsip pokok dalam beragama seperti tentang pokok-pokok keimanan, hudud dan ketentuan halal haram dalam Islam adalah kedaulatan syari'ah yang

¹⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, 129-134; Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mus'āṣirah*, Juz 2, 636-665. Baca juga Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Dīn wa al-Siyāsah, Ta'ṣīl wa Radd Syubhāt*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2007) 149.

bersifat mutlak sehingga bukan menjadi wilayah hukum yang dapat disepakati untuk mengubahnya atau bahkan meniadakannya.¹⁶

Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menolak argumentasi ulama' Salafi bahwa demokrasi dinilai sebagai sebuah bid'ah yang secara eksplisit dilarang berdasarkan sebuah hadis Nabi. Dengan kata lain, kaum Salafi memandang demokrasi sebagai ajaran impor dari Barat yang sekuler dan karena itu harus ditolak. Menurutnya, Islam membolehkan mengadopsi pemikiran atau sistem apapun selama tidak bertentangan dengan aqidah Islam. Dia menegaskan bahwa dalam hal sistem demokrasi ini yang ingin diadopsi oleh Islam adalah mekanisme dan jaminannya, bukan filosofi Barat yang lebih berorientasi kepada kebebasan dengan mengorbankan nilai-nilai dan moralitas dan memberikan hak kepada kelompok mayoritas untuk mengubah apa pun, bahkan demokrasi itu sendiri. Yang harus ditegaskan adalah sistem demokrasi masyarakat Muslim dan umat Islam yang akan menjaga aqidah, nilai, agama, budaya, dan akhlaq umat. Inilah hal-hal yang tidak boleh berubah dan tidak tunduk pada evolusi atau kesepakatan bersama.¹⁷

Dari sini terlihat bahwa pendekatan Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang sistem bernegara adalah lebih bersifat apologetik, dalam arti dia berusaha untuk mencocokkan konsep-konsep politik modern ke dalam nas al-Qur'an dan al-Sunnah dengan tujuan menemukan bukti bahwa keduanya sejalan dan tidak bertentangan. Misalnya, dia

¹⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiḥ al-Daulah fī al-Islām*, 129-130.

¹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Dīn wa al-Siyāsah, Ta'ṣīl wa Radd Syubhāt*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2007), 150.

berpendapat bahwa pemungutan suara itu dapat disetarakan dengan ajaran memberikan kesaksian sebagaimana tertuang dalam Surat al-Talaq: 2¹⁸, dengan argumentasi bahwa pemilih memberikan kesaksian secara jujur tentang calon yang dia anggap layak.¹⁹ Dengan model berfikir apologetik ini dapat dimaknai bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī sedang memaksakan diri untuk menciptakan sintesis antara tradisi Islam dan tradisi modern tentang konsep bernegara. Artinya, yang dia lakukan sebenarnya bukan membuat konsep baru tentang negara Islam, melainkan sekedar sintesis di mana penjelasan visinya justru merujuk kepada potret negara Islam pertama yang didirikan oleh Nabi di Madinah yang berbentuk khilafah.

Terhadap argumentasi yang dibangunnya ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī sering dituduh sebagai orang yang tidak memahami aspek filosofis dari demokrasi Barat. Dia secara keliru memahami bahwa demokrasi berarti konstitusi, parlemen, pemilihan umum, dan kekuasaan oleh mayoritas, padahal ini semua hanyalah mekanisme untuk mewujudkan demokrasi. Hakikat demokrasi yang sebenarnya adalah kebebasan dan persamaan hak untuk semua, tanpa memandang suku, warna kulit, jenis kelamin, atau agama. Esensi ini

¹⁸ Ayat ini selengkapnya berbunyi: فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ فَأَمْسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُمْ
بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوَعِّظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ
يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar). (Q.S. al-Talaq: 2).

¹⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, 138-139.

mencakup misalnya, pemberian hak politik kepada perempuan dan kesetaraan penuh dengan non-Muslim, dan menghormati hak orang untuk memilih agama mereka. Persepsi Yusuf al-Qaradāwī sebagian besar bersifat dogmatis dan tidak mencerminkan kedalaman pemahaman tentang masalah teoretis yang ditimbulkan demokrasi terhadap Islam. Dia memiliki pemahaman yang dangkal tentang institusi dan teori demokrasi dan menganggap demokrasi semata-mata sebagai mekanisme untuk melaksanakan kehendak mayoritas.²⁰

b. *Al-Walā' wa al-Barā'*

Konsep *al-walā' wa al-barā'* dibahas secara intensif oleh Ibnu Taimiyah. Meskipun tidak secara khusus menyebut istilah *al-walā' wa al-barā'*, namun kecemanya terhadap non-Muslim sebagai musuh Tuhan dan larangan yang kuat untuk meniru mereka terlihat sangat jelas. Tulisannya menunjukkan keprihatinan mendalam tentang dampak yang dapat ditimbulkan oleh orang Yahudi dan Kristen terhadap kemurnian aqidah umat Islam, dan mengingatkan agar tidak mengikuti jalan mereka dan berteman dengan mereka. Dia mengajarkan perbedaan yang jelas antara pengikut (*awliyā'*) Allah dan para pengikut setan. Para pengikut Allah adalah mereka yang beriman kepada-Nya dan risalah Nabi-Nya secara utuh, mencintai apa yang dicintai dan membenci apa yang Dia benci, sedangkan para pengikut setan adalah orang-orang yang tidak percaya kepada Allah. Siapa pun yang menunjukkan

²⁰ Khaled Abou El Fadl, "Reply," in *Islam and the Challenge of Democracy: Khaled Abou El Fadl*, ed. Joshua Cohen and Deborah Chasman (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2004), 120-121.

permusuhan terhadap pengikut Allah berarti menyatakan perang melawan Dia. Menurut Ibnu Taimiyah, orang Yahudi dan Kristen yang mengklaim sebagai pengikut ajaran tauhid, sesungguhnya mereka adalah musuh Allah, begitu pula orang-orang munafik yang mengaku sebagai beriman tetapi tidak dengan tulus mengakui Nabi Muhammad sebagai utusan Allah.²¹

Dalam teologi Islam klasik, konsep *al-walā' wa al-barā'* diterapkan untuk mengidentifikasi perilaku personal seorang Muslim yang dapat langsung dikenali melalui pakaian yang mereka kenakan, sikap yang mereka tunjukkan secara umum, bahkan dari pemilihan hari-hari yang disucikan bagi mereka. Namun akhir-akhir ini, prinsip *al-walā' wa al-barā'* secara praktis lebih digunakan sebagai penanda sebuah pemikiran sekaligus gerakan tertentu yang dikenal sebagai aliran Salafī dengan mendasarkan kepada al-Qur'an Surat al-Maidah: 51²². Ayat ini melarang orang-orang beriman untuk menjadikan orang-orang Yahudi dan Kristen sebagai sekutu (*awliyā'*); siapapun yang mengambil mereka sebagai sekutu, maka sesungguhnya dia adalah salah satu dari mereka (*wa man yatawallahum minkum fa*

²¹ Uriya Shavit, "Can Muslim Befriend Non-Muslims? Debating *al-walā' wa al-barā'* (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 25, No. 1 (2014), 71.

²² Ayat ini selengkapnya berbunyi: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ (Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim). (Q.S. al-Maidah: 51).

innahu minhum). Konsep ini selanjutnya berkembang menjadi pilar pemikiran utama Salafi untuk meminimalkan interaksi antara Muslim dengan non-Muslim serta untuk membatasi integrasi norma-norma Barat ke dalam masyarakat muslim.²³

Selanjutnya konsep ini mengkrystal menjadi lebih ekstrim dalam bentuk perintah untuk membenci orang kafir dan larangan untuk mencintai mereka dengan mengambil dukungan dari beberapa ayat. Pertama, al-Qur'an Surat al-Mujadilah: 22 yang dimaknai melarang orang-orang beriman untuk memberikan kesetiaan mereka kepada orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, sekalipun itu adalah keluarga inti mereka²⁴. Kedua, al-Qur'an Surat al-Baqarah: 105 yang dimaknai bahwa orang-orang kafir membenci Muslim dan

²³ Uriya Shavit, "Can Muslim Befriend Non-Muslims? Debating *al-walā' wa-al-barā'* (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice", 67.

²⁴ Ayat ini selengkapnya berbunyi: لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (Kamu tak akan mendapati kaum yang beriman pada Allah dan hari akhirat, saling berkasih-sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, sekalipun orang-orang itu bapak-bapak, atau anak-anak atau saudara-saudara ataupun keluarga mereka. Meraka itulah orang-orang yang telah menanamkan keimanan dalam hati mereka dan menguatkan mereka dengan pertolongan yang datang daripada-Nya. Dan dimasukkan-Nya mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Allah ridha terhadap mereka, dan merekapun merasa puas terhadap (limpahan rahmat)-Nya. Mereka itulah golongan Allah. Ketahuilah, bahwa sesungguhnya hizbullah itu adalah golongan yang beruntung). (Q.S. al-Mujadilah: 22).

berharap mereka akan menerima wahyu²⁵. Ketiga, al-Qur'an Surat Ali Imran: 100 yang dimaknai bahwa orang Yahudi dan Orang Kristen berharap umat Islam akan kembali kepada kekafiran setelah beriman²⁶. Fakta sejarah ikut membentuk konstruksi pemaknaan yang seperti ini melalui peristiwa abad pertama Hijriyah di mana kelompok Khawarij, yang menolak untuk menerima mediasi sebagai penyelesaian perebutan kekuasaan antara khalifah Ali ibn Abi Talib dan lawannya Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān, kemudian menyerukan kesetiaan kepada kelompok sendiri sambil menyangkal lawan mereka. Peristiwa serupa terjadi lagi ketika kelompok Syi'ah juga menuntut sumpah kesetiaan kepada anggotanya hanya untuk Ali ibn Abi Talib dan menyerukan untuk menentang tiga khalifah sebelumnya beserta keturunan mereka.²⁷

Pemaknaan manhaj *wasatiyyah* terkait hubungan antara Muslim dan non-Muslim berbeda dari aliran Salafi. Manhaj *wasatiyyah* tidak menerima konsep *al-walā' wa al-barā'*

²⁵ Ayat ini selengkapnya berbunyi: مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ (Orang-orang kafir dari Ahli Kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian); dan Allah mempunyai karunia yang besar". (Q.S. al-Baqarah: 105).

²⁶ Ayat ini selengkapnya berbunyi: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ طِغْبَعُوا قَرِيبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ (Hai orang-orang yang beriman, jika kamu mengikuti sebahagian dari orang-orang yang diberi Al Kitab, niscaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi orang kafir sesudah kamu beriman). (Q.S. Ali Imran: 100).

²⁷ Uriya Shavit, "Can Muslim Befriend Non-Muslims? Debating *al-walā' wa al-barā'* (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice", 71.

sepenuhnya, melainkan memahaminya secara kontekstual sehingga menghasilkan makna sebaliknya, yakni mempromosikan hubungan persahabatan dan dialog antara Muslim dan non-Muslim. Dengan pemahaman ini, manhaj *wasatiyyah* menganjurkan penerapan hukum Islam yang lebih pragmatis yang mengakomodasi keputusan untuk mengubah keadaan, dan menekankan kesesuaian Islam dan ilmu pengetahuan modern serta kebutuhan umat Islam untuk terbuka terhadap dunia luar dengan tetap mempertahankan identitasnya. Yūsuf al-Qaradāwī menegaskan bahwa penafsiran terhadap seluruh ayat yang dijadikan dasar oleh aliran Salafi untuk membenci orang-orang kafir harus dilakukan dengan pendekatan kontekstual dengan mempertimbangkan kondisi di mana ayat itu diturunkan. Menurutnya, ayat-ayat tersebut tidak berbicara tentang Yahudi dan Nasrani umumnya, melainkan hanya tentang mereka yang memusuhi kaum Muslim dan memerangi aktivitas dakwah mereka. Penafsiran ini juga didukung oleh kelanjutan ayat pada surat al-Maidah: 57–58²⁸ yang secara eksplisit melarang orang Islam untuk bersekutu dengan mereka yang menghina agama Islam.²⁹

²⁸ Ayat ini selengkapnya berbunyi: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil jadi pemimpinmu, orang-orang yang membuat agamamu jadi buah ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi kitab sebelumnya, dan orang-orang yang kafir (orang-orang musyrik). Dan bertakwalah kepada Allah jika kamu betul-betul orang-orang yang beriman. Dan apabila kamu menyeru (mereka) untuk (mengerjakan) sembahyang, mereka menjadikannya buah ejekan dan permainan. Yang

Pendekatan *wasatiyyah* Yūsuf al-Qaradāwī dalam kasus ini juga dapat dianalisis dari pendapatnya tentang bantuan orang non-Muslim kepada pasukan Muslim pada saat perang. Hukum asalnya adalah bahwa Muslim harus melakukan pertempuran mereka sendiri tanpa bantuan dari orang-orang kafir, namun bantuan seperti itu diperbolehkan jika diperlukan dalam kondisi tertentu.³⁰ Dari persektif *fiqh al-wāqi‘* dia berargumen bahwa realitas saat ini di mana negara-negara Muslim tidak lagi terikat dalam kesatuan khilafah, maka kebutuhan bantuan kekuatan dari negara lain semakin longgar untuk dilakukan. Meskipun demikian, terdapat beberapa syarat untuk meminta bantuan kepada non-Muslim yang harus dipenuhi, yakni harus dipastikan bahwa mereka setia kepada pasukan

demikian itu adalah karena mereka benar-benar kaum yang tidak mau mempergunakan akal”. (Q.S. al-Maidah: 57-58).

²⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fī Daw’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010), Juz 2, 1145-1147. Namun demikian, pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī yang terlihat progresif dan inklusif ini berseberangan dengan pendapat yang dia kemukakan dalam kitabnya yang lain yang lebih bersifat eksklusif dan konservatif dengan mengatakan bahwa ikatan terkuat dalam persaudaraan umat Islam adalah berdasarkan persekutuan keimanan. Bukan dari golongan Muslim orang yang memusuhi saudara sesama Muslim, atau orang yang menjadikan musuh-musuh Islam sebagai saudaranya, atau orang yang memperlakukan secara sama dalam pergaulan antara Muslim dan orang-orang musyrik dan ateis. Prinsip ini, menurutnya, didasarkan kepada hadis Nabi tentang perintah untuk mencintai karena Allah, membenci karena Allah, persaudaraan karena Allah, dan permusuhan karena Allah. Karakteristik masyarakat Muslim tidak dilihat dari kewarganegaraan, warna kulit, suku, atau kelompok, melainkan dari kesamaan aqidah Islamiyah. Loyalitas hanya berlaku bagi Allah, Rasulullah, dan sesama orang yang beriman. Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Malāmiḥ al-Mujtama‘ al-Muslim Allāzī Nansyuduh*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), 87-89.

³⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz 1, 703–707.

Muslim, mereka tidak boleh diizinkan untuk terlibat dalam kegiatan dakwah di kalangan umat Islam; dan mereka tidak akan meduduki posisi komando tetapi berada di bawah komando panglima Muslim.³¹

Atas dasar inilah Yūsuf al-Qaraḏāwī membolehkan keterlibatan tentara Amerika dan Inggris untuk mengusir tentara Saddam Hussein dalam invasi Irak ke Kuwait pada tahun 1990 dengan alasan darurat. Namun dia juga menentang keras invasi Amerika ke Irak dan partisipasi negara-negara Muslim dalam koalisi melawan Saddam Hussein dengan alasan umat Islam dilarang berpihak kepada orang kafir yang memerangi saudara-saudara mereka umat Islam, meskipun mereka terbukti berbuat salah. Kebolehan ini didasarkan kepada alasan kondisi darurat; artinya, pelaksanaan bantuan kekuatan asing itu harus dibatasi sesuai kadar kebutuhan inti sesuai dengan kaidah *wa mā yubāḥ li al-ḍarūrah yuqaddar bi qadrihā*. Bahwa izin yang diberikan kepada pasukan Amerika untuk membantu menyingkirkan pasukan Saddam dari Kuwait dibatasi untuk misi khusus itu, setelah misi selesai maka mereka harus kembali ke negaranya. Dia menolak pendapat bahwa Muslim dibolehkan untuk membantu Amerika melawan rezim Saddam dengan alasan, walaupun terbukti bahwa dia adalah seorang murtad, namun rakyat Irak secara keseluruhan adalah Muslim dan Irak adalah bagian dari *dār al-Islām*; oleh karena itu kewajiban setiap

³¹ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz 1, 707–709.

Muslim untuk melakukan jihad membebaskan Irak dari penjajah Amerika.³²

Selanjutnya, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menawarkan solusi dalam rangka meningkatkan reputasi Islam di mata Barat pasca serangan 9/11 dengan menggunakan istilah baru bagi orang-orang kafir dengan sebutan "non-Muslim" (*gair al-Muslimīn*), bukan lagi dengan sebutan "*kāfir*". Tawaran solusi ini diberikan tetap dengan catatan bahwa perubahan terminologi ini tidak mempengaruhi esensi dan status masing-masing bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar dan bahwa siapa pun yang tidak percaya pada misi Islam adalah kafir.³³ Senada dengan itu, dia juga menawarkan kepada umat Islam untuk mengadopsi istilah *ukhuwwah basyariyyah* untuk mengekspresikan hubungan persaudaraan antar semua manusia. Dengan istilah ini dia ingin menunjukkan bahwa Islam merangkul umat manusia secara keseluruhan sebagai 'satu keluarga', meskipun ada perbedaan bahasa, warna kulit, tanah air, dan agama, semua kembali kepada satu nasab yakni Adam dan Hawa. Penting untuk diketahui bahwa istilah ini digunakan dalam konteks untuk menunjukkan representasi umat manusia sebagai satu keluarga yakni mendekatkan non-Muslim kepada Islam dan menutup jurang pemisah antara keduanya dengan agenda utama untuk menghindarkan diri dari 'serangan balik' musuh-musuh Islam yang terus berusaha memicu perang internal di antara Muslim sebagai

³² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz 1, 713-719.

³³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Khīṭābunā al-Islāmī fī 'Aṣr al-'Aulamah*. (Kairo: Dar al-Syuruq, 2004), 44-45.

alasan untuk menaklukkan dan menjajah mereka.³⁴ Tampak dalam pemikirannya ini Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menggunakan pendekatan kaidah fiqh *al-‘ibrah bi al-musammayāt lā bi al-asmā’*, bahwa esensi paling penting dari sesuatu adalah terletak pada makna atau petunjuk di balik nama itu, bukan pada nama itu sendiri.

Sebagai perbandingan, status hukum Muslim yang membantu orang atau negara non-Muslim juga menjadi salah satu isu yang dikaji dalam konsep *al-walā’ wa al-barā’*, di mana polemik tentang ini juga semakin mengemuka pasca serangan 9/11. Fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī memicu kontroversi di dunia Muslim terkait tentara Muslim yang bertugas di militer AS dibolehkan ambil bagian dalam perang di Afghanistan melawan teroris yang notebene sesama Muslim. Argumentasi yang dia berikan adalah bahwa menolak untuk berperang di Afghanistan akan membuat kesetiaan tentara Muslim terhadap tanah air mereka diragukan, dan ini pada nantinya akan merugikan masyarakat Muslim Amerika secara keseluruhan. Kerugian terhadap masyarakat ini dinilai akan lebih parah daripada kerugian yang ditimbulkan pada hati nurani seorang tentara Muslim jika dia membunuh sesama Muslim dalam kapasitasnya sebagai tentara AS. Di sini Yūsuf al-Qaraḍāwī menerapkan kaidah fiqh *izā ta‘āraḍā maḥṣadatān rū‘iya a‘ḍamuhumā ḍararan bi irtikāb akhaffihimā*; bahwa memilih kerusakan yang lebih ringan harus diprioritaskan, dalam hal ini mencegah kerusakan kolektif lebih diutamakan daripada mencegah kerusakan individual.

³⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Khiṭābunā al-Islāmī fī ‘Aṣr al-‘Aulamah*, 49.

Terhadap fatwanya ini Yūsuf al-Qaradāwī langsung menuai kritik bahwa dia lebih memberikan prioritas kepada loyalitas seseorang terhadap negaranya (*al-walā' al-waṭanī*) daripada loyalitas kepada agamanya. Para ulama' Salafi juga menolak fatwa yang memutuskan kebolehan tentara Muslim di angkatan bersenjata AS yang berperang di Afghanistan dengan alasan bahwa sesungguhnya mereka berperang atas nama berhala (*fi sabīl al-tāgūt*), dan karena itu dianggap kafir.³⁵ Mereka mengkritik bahwa Yūsuf al-Qaradāwī menggunakan pendekatan interpretatif dan apologetik dalam menjelaskan konsep *al-walā' wa al-barā'* dari nas al-Qur'an dan al-Sunnah. Bagi ulama' liberal, prinsip ini merupakan dasar pembenar lahirnya terorisme karena berupaya untuk mempertahankan kemurnian identitas. Prinsip ini berimplikasi bahwa semua tanah non-Muslim harus dihukumi sebagai *dār al-ḥarb*. Selain itu, prinsip ini juga dapat digunakan sebagai legitimasi terhadap aksi bunuh diri dengan alasan jihad di jalan Allah.³⁶ Sebaliknya, para ulama' beraliran liberal juga mengkritik pemahaman aliran Salafi terhadap prinsip *al-walā' wa al-barā'* ini sebagai semata-mata slogan politik keagamaan dari kelompok fundamentalis seperti *al-Ikhwān al-Muslimūn*, serta bukan bagian dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Konsep ini memperoleh momentumnya kembali pada tahun 1960-an, ketika banyak aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang pada masa krisis politik harus berpindah ke negara-negara Teluk Persia, dibolehkan untuk

³⁵ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, (Syracuse: Syracuse University Press, 2019), 204.

³⁶ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 199.

kembali ke Mesir. Mereka inilah yang memasukkan prinsip *al-walā' wa al-barā'* ke dalam kurikulum mereka, sehingga menjadikannya seakan-akan bagian dari ajaran Islam.

c. *Takfīr*

Perdebatan teologi Islam tentang definisi iman dan kafir telah dimulai pada abad kedelapan Masehi. Aliran *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* dinilai sebagai aliran moderat yang pemikirannya berada di tengah-tengah antara dua aliran ekstrim, yaitu aliran Murji'ah yang hanya mengakui keyakinan di dalam batin sebagai inti dari keimanan dan oleh karena itu iman tidak bisa bertambah dan tidak berkurang. Adapun di kutub ekstrim lainnya terdapat aliran Khawarij dan Mu'tazilah, di mana keduanya menganggap perbuatan manusia termasuk dalam keimanan dan oleh karena itu seseorang yang melakukan dosa besar harus dihukumi sebagai tidak beriman. Namun, kedua aliran ini berbeda dalam hal Khawarij menganggap orang tersebut sebagai kafir, sedangkan Mu'tazilah melihat dia sebagai berada dalam posisi antara dua posisi (*al-manzilah baina al-manzilatain*).

Yūsuf al-Qaraḍāwī sendiri menetapkan empat golongan di mana putusan *takfīr* itu dapat disematkan, yaitu: Pertama, Muslim yang secara terbuka dan tanpa malu-malu menyatakan kekafirannya, sedangkan seseorang yang mengaku beragama Islam secara lisan padahal hatinya tidak beriman harus diklasifikasikan sebagai munafik yang akan memperoleh hukuman di akhirat. Kedua, para penganut komunisme sebagai falsafah dan pandangan hidup. Ketiga, para penguasa sekuler dan anggota partai politik sekuler yang secara

eksplisit menolak syariat Islam dan mengkampanyekan pemisahan negara dan agama. Keempat, sekte yang secara nyata menyimpang dari Islam, seperti Druz, Nusayrīyah, Ismā'īlīyah, Bahā'iyah dan Ahmadiyah al-Qādiyāniyyah.³⁷

Dalam konteks individual, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga pernah memfatwakan status murtad kepada Salmān Rusydi, penulis novel *The Satanic Verses* (1988). Dalam khutbah yang disampaikan pada bulan April 1989, dia menyebut novelis itu seorang murtad dan ateis serta mempertanyakan sikap negara-negara Muslim yang membelanya atas nama kebebasan berkreasi. Dia juga menyetujui fatwa Imam Khomeini menyatakan Salman Rusydī sebagai murtad dan boleh dibunuh. Sikap dan metode pengambilan fatwa ini langsung memicu kritik dari ulama' aliran liberal bahwa cara ini menunjukkan Yūsuf al-Qaraḍāwī dan para pendukung gerakan fundamentalisme mengalami kebangkrutan nilai-nilai moral dan keterbelakangan intelektual dikarenakan ketidaktahuannya akan perkembangan pemikiran modern. Kritik itu menegaskan bahwa seharusnya pihak yang tidak setuju dengan sebuah pemikiran tertentu membalas dengan pemikiran atau tulisan juga, bukan dengan hukuman fisik, kekerasan, pembungkaman, dan tuduhan takfir, dan ateisme.³⁸

Konsep Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang *tafkīr* yang demikian itu juga menunjukkan keberanjakan dari pendapat mentornya, Hasan al-

³⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Zāhirat al-Guluw fī al-Takfīr*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), 25-26.

³⁸ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 207.

Banna. Konsep *takfir* itu justru dinilai berbeda dengan ajaran Hasan al-Banna dan malah lebih dekat dengan pemikiran para ulama' Salafi. Sebagaimana dirumuskan dalam salah satu dari dua puluh prinsipnya, Hasan al-Banna mengingatkan untuk tidak pernah melabeli seorang Muslim sebagai kafir hanya karena pendapat atau dosa ma'siat yang telah dilakukan selama dia mengucapkan dua kalimat syahadat dan menjalankan kewajiban rukun Islam. Status kafir hanya dapat disematkan kepada seseorang ketika dia dengan jelas mengakui bahwa dia sudah tidak beriman, menolak untuk mengakui prinsip dasar Islam (*ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah*), dan menyangkal kemurnian al-Qur'an, atau melakukan tindakan kekafiran yang nyata.³⁹

Yūsuf al-Qaraḍāwī merumuskan sejumlah ketentuan untuk menyatakan seseorang telah menjadi kafir berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Aturan ini memiliki kemiripan dengan konsep ulama' Salafi, yaitu: pertama, kekafiran dapat dinilai dari personalitas seseorang (*al-kufr al-mutlaq*) dan perbuatan seseorang yang ditujukan untuk mengingkari Allah (*al-kufr al-mu'ayyan*). Kedua, penilaian apakah seseorang itu beriman atau kafir hanya bisa dilakukan berdasarkan pengamatan dari luar (*zāhir*) bukan dari apa yang sesungguhnya dipikirkan orang dalam diri mereka sendiri (*bātin*), karena hanya Tuhan yang mengetahui rahasia terdalam

³⁹ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 211

seseorang (*sarā'ir*).⁴⁰ Ketiga, siapa saja yang mengucapkan dua kalimat syahadat, maka ia menjadi seorang Muslim secara definitif (*yaqīn*) dan tidak dapat dihukumi sebagai kafir sesuai dengan kaidah *al-yaqīn lā yuzāl bi al-syakk*. Keempat, kekafiran dapat berupa kafir besar (*al-kufr al-akbar*) yang menyebabkan seseorang keluar dari Islam atau kafir kecil (*al-kufr al-asgar*) yang tidak berimplikasi kepada keluar dari Islam dan hukumannya diserahkan sepenuhnya kepada Allah.⁴¹

Adapun perbedaan mendasar antara manhaj *wasatiyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī dan aliran salafi tentang *takfīr* dapat dilihat dari pendapat mereka tentang pemilu parlemen, legitimasi partai-partai sekuler, dan nasionalisme. Aliran Salafi meyakini bahwa pemilihan parlemen adalah bentuk perbuatan syirik karena parlemen, sebagai badan legislative, telah melanggar atas otoritas eksklusif Allah untuk mengeluarkan hukum. Mereka juga menghukumi siapa pun yang mencalonkan diri dalam pemilihan parlemen adalah seorang murtad dan musyrik, meskipun jika dia tidak berhasil mendapatkan kursi dan gagal menjadi anggota badan legislatif, karena pencalonannya itu sendiri dapat diartikan bahwa dia telah menerima gagasan tentang otoritas perundang-undangan di tangan manusia. Sebaliknya, dengan alasan yang sama, orang-orang yang memilih dalam pemilihan parlemen juga dihukumi sebagai orang musyrik.⁴² Yūsuf al-

⁴⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Zāhirat al-Guluw fī al-Takfīr*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), 28.

⁴¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Zāhirat al-Guluw fī al-Takfīr*, 52.

⁴² Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 213.

Qaraḍāwī, sebaliknya, tidak menuduh anggota parlemen dan pemilih sebagai murtad karena dia menganggap pemilu sebagai sarana partai-partai Islam untuk tampil dan naik ke tampuk kekuasaan. Pendapat ini sejalan dengan pemikirannya tentang keabsahan penerapan ‘demokrasi Islam’, di mana otoritas hukum tertinggi tetap berada di tangan Allah namun ada beberapa ruang penetapan undang-undang yang boleh diatur sendiri oleh manusia.⁴³ Artinya, otoritas dan kekuatan hukum yang sesungguhnya tidak berasal dari parlemen tetapi dari Allah yang harus diposisikan sebagai sumber utama.

Dari sini terlihat bahwa pendekatan Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang sistem pemilihan umum lebih bersifat apologetik, dalam arti dia berusaha untuk mencocokkan konsep-konsep politik modern ke dalam nas al-Qur’an dan al-Sunnah dengan tujuan menemukan bukti bahwa keduanya sejalan dan tidak bertentangan. Misalnya, ketika dia berpendapat bahwa pemungutan suara itu dapat disetarakan dengan ajaran memberikan kesaksian sebagaimana tertuang dalam Surat al-Talaq: 2⁴⁴, dengan argumentasi bahwa pemilih memberikan kesaksian secara jujur tentang calon yang dia anggap layak.⁴⁵

⁴³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu‘āsirah*, Juz 2, 647.

⁴⁴ Ayat ini selengkapnya berbunyi: فَإِذَا بَلَغَ الْإِنْسَانُ أُمَّتَهُ فَلْيَسْكُوهِنَّ فِي مَا نَكَهْنَ وَأَلْفَاكُنَّ لَهُنَّ جُزْءٌ مِّمَّا كَسَبْنَ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ وَأَشْهَدُوا دَوَىٰ عَدْلٍ بَيْنَكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَمُ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar). (Q.S. al-Talaq: 2).

⁴⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, 138-139.

Dengan model berfikir apologetik ini dapat dimaknai bahwa Yūsuf al-Qaradāwī sedang memaksakan diri untuk menciptakan sintesis antara tradisi Islam dan tradisi modern tentang konsep bernegara. Artinya, yang dia lakukan sebenarnya bukan membuat konsep baru tentang negara Islam, melainkan sekedar sintesis di mana penjelasan visinya justru merujuk kepada potret negara Islam pertama yang didirikan oleh Nabi di Madinah yang berbentuk khilafah. Selain itu, pemilihan ayat ke-2 Surat al-Talaq untuk melegitimasi sistem pemilihan umum juga menunjukkan penggunaan dalil secara serampangan dengan mengabaikan konteks ayat tersebut diturunkan.

Perbedaan selanjutnya adalah tentang hukum pendirian partai-partai sekuler. Aliran Salafi berpendirian bahwa partai sekuler tidak dapat dianggap sah dan tidak boleh dibiarkan keberadaannya apalagi diberikan amanat untuk memerintah. Fatwa ini adalah bagian dari diskusi tentang tema pluralisme partai secara umum, di mana hukum keberadaan partai dibedakan berdasarkan bentuk negara. Dalam negara yang dipimpin oleh khalifah tidak diperbolehkan sama sekali untuk mendirikan partai karena umat Islam diwajibkan untuk menjaga kesatuan mereka dan sepenuhnya menaati al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam jenis negara yang tidak diatur oleh hukum syariat berlaku sebaliknya, Muslim diperbolehkan dan bahkan diwajibkan untuk membentuk sebuah gerakan terorganisir untuk mendapatkan kekuasaan dan menentang penguasa yang zalim.⁴⁶ Bagi Yusuf al-Qaradāwī pluralisme partai di suatu negara dibolehkan selama bukan

⁴⁶ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 214

partai sekuler. Di sini dia menahan diri untuk menyebut secara eksplisit partai sekuler sebagai bid'ah, melainkan tetap menyatakan sah keberadaannya selama menghormati prinsip-prinsip keyakinan Muslim.

Perbedaan konseptual juga terjadi dalam menyikapi masalah nasionalisme (*al-walā' al-watanī*). Aliran Salafi menolak doktrin nasionalisme ini karena berarti pembelokan kesetiaan dari hukum Allah kepada kesetiaan terhadap tanah air yang esensinya adalah sama dengan berhala. Nasionalisme juga dimaknai sebagai memecah belah kesatuan umat Islam yang seharusnya sudah disatukan dengan ikatan aqidah. Sebaliknya, Yusuf al-Qaradāwī menerima ide pembagian dunia menjadi negara-bangsa dan bahkan menganjurkan jihad nasional untuk tanah air dari penjajah. Dia berpendapat bahwa kesetiaan dan persaudaraan berdasarkan nasionalisme adalah sah selama tidak mengorbankan kesetiaan pada keimanan. Dalam konteks inilah dia pernah menawarkan status kewarganegaraan (*muwātanah*) sebagai dasar pemberian hak kepada minoritas agama di negara-negara mayoritas Muslim.⁴⁷ Namun demikian, menurutnya, nasionalisme tidak memiliki muatan ideologis, oleh karena itu dia menekankan bahwa nasionalisme tidak boleh mengambil posisi agama. Dia menambahkan bahwa persaudaraan berdasarkan aqidah Islam harus didahulukan dari loyalitas kesukuan atau negara. Pada poin ini terlihat adanya kesamaan pemikiran antara Yūsuf al-Qaradāwī dan aliran Salafi bahwa masyarakat tidak bisa dikatakan

⁴⁷ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Waṭan wa al-Muwātanah fī Ḍaw' al-Uṣūl al-'Aqdiyyah wa al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2010), 40-48.

Islami apabila memuja tanah air sebagai idola yang disembah menggantikan loyalitas dia kepada Allah.⁴⁸

Dilihat dari beberapa kasus tuduhan *takfīr* yang dialamatkan kepada obyek tertentu dapat dianalisis bahwa terdapat perbedaan yang sangat tipis antara konsep *wasatiyyah* dan salafi, di mana tidak jarang poin perbedaan itu hanya terjadi dalam ungkapan saja dan tidak berlanjut kepada isi. Manhaj *wasatiyyah* nampaknya sengaja menggunakan bahasa yang tidak jelas dalam membahas masalah ini, sedangkan salafi menggunakan bahasa yang jelas dan tegas. Contoh lain dapat diberikan dalam hal ini tentang fatwa mereka tentang status Syi'ah. Aliran Salafi memfatwakan bahwa Syi'ah *Isnā Asy'ariyyah* tergolong sekte syirik dan murtad. Sebaliknya, Yūsuf al-Qaraḍāwī memutuskan bahwa meskipun sekte Syi'ah melakukan perbuatan bid'ah yang terlarang, namun tindakan ini bukanlah termasuk bid'ah yang berat yang mengakibatkan pelakunya dinilai murtad dari Islam.⁴⁹

Posisi pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī yang selalu berusaha di tengah-tengah ini pada gilirannya juga menjadi 'senjata makan tuan' ketika dia, karena salah satu fatwanya, juga pernah divonis kafir oleh ulama' aliran Salafi. Kasus ini terjadi ketika dia mengeluarkan fatwa bahwa patung Buddha di Afghanistan tidak seharusnya dihancurkan. Pada bulan Maret 2001, dua patung Buddha di Bamiyan Afghanistan, dihancurkan oleh rezim Taliban berdasarkan dekrit

⁴⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Malāmiḥ al-Mujtama' al-Muslim Allaḏī Nansyuduh*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), 90.

⁴⁹ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 212.

yang dikeluarkan pada awal tahun dengan alasan menjadi sarana penyembahan kepada Tuhan oleh orang-orang kafir. Pada tahun 2003, sisa-sisa patung-patung ini serta sejumlah situs lain di Lembah Bamiyan dinyatakan sebagai situs Warisan Dunia oleh UNESCO. Yusuf al-Qaradāwī adalah anggota delegasi ulama yang mewakili Organisasi Konferensi Islam yang dikirim ke Afghanistan untuk memohon kepada Taliban agar tidak ada lagi penghancuran patung-patung peninggalan abad keenam Masehi.⁵⁰ Dalam posisi inilah kemudian dia mengeluarkan fatwa yang menyalahkan fatwa kelompok Salafi yang mendukung penghancuran patung-patung tersebut.

Dalam fatwanya tentang patung Buddha ini, Yusuf al-Qaradāwī menggunakan metode ijtihad *al-siyāsah al-syar‘iyyah*. Indikator penggunaan metode ini, misalnya, terlihat dalam cara dia menganalisis manfaat dan mafsadah yang harus dipertimbangkan bagi negara Afghanistan, Dia mencatat bahwa tindakan penghancuran itu tidak bermanfaat untuk Taliban karena justru akan membuat marah negara-negara Cina dan Jepang yang mana dukungan politik dan ekonomi dari keduanya sangat diperlukan untuk menghadapi hegemoni Amerika Serikat. Kekhawatiran sekaligus efek negative yang lain adalah bahwa penghancuran patung itu akan membahayakan umat Islam yang tinggal di negara-negara berideologi Buddhisme. Metode kedua yang digunakan oleh Yusuf

⁵⁰ Mawqī‘ Samāhat al-Syaikh Yūsuf al-Qaradāwī, “Ṭalībān Dammarat al-Tamāsīl al-Būziyyah wa Wisāṭat al-‘Ulamā’ Fasyilat,” <https://www.Yūsuf-al-Qaradāwī.net/node/2035>, diakses 2 Nopember 2022.

al-Qaradāwī dalam fatwanya adalah prinsip prioritas (*fiqh al-aulawiyāt*) di mana dia berpandangan bahwa Afghanistan seharusnya memikirkan masalah yang lebih mendesak daripada sekedar patung, misalnya memikirkan kemiskinan rakyat, pelayanan kesehatan dan obat-obatan, dan penyediaan lapangan pekerjaan, dan disintegrasi bangsa. Argumentasi lainnya adalah dalam perspektif maqasidi, bahwa patung-patung itu boleh dihancurkan jika secara riil terbukti menggerus keimanan umat Islam. Fakta di Afghanistan saat itu menunjukkan bahwa umat Islam melihat patung-patung itu semata-mata sebagai karya seni sekaligus sebagai bukti bahwa nenek moyang mereka unggul dalam seni patung; sama dengan orang Mesir memandang patung Ramses di pusat kota Kairo sebagai sisa arkeologis peradaban Mesir kuno.⁵¹

Menyikapi fatwa ini, para ulama' Salafī tidak dapat menerima dan menilai Yūsuf al-Qaradāwī telah melanggar prinsip keimanan sekaligus berpihak kepada penyebaran agama Buddha di Afghanistan. Kemunculan fatwa ini dinilai sangat bermuatan politis untuk menenangkan para penguasa Muslim yang tidak menegakkan syariat Islam (*tawāgīt*) dan merupakan bentuk tindakan kekufuran yang nyata karena bertentangan dengan prinsip keimanan yang menolak semua bentuk berhala dan penyembahan terhadapnya sebagaimana diyakini oleh Yūsuf al-Qaradāwī sendiri dalam fatwanya.⁵²

⁵¹ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 223-224.

⁵² Yūsuf al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu'āshirah*, Juz 1, 876-877.

2. Bidang Syari'ah

a. Fiqih Jihad

Diilhami oleh konsep jihad menurut Ibn al-Qayyim dalam kitab *Zād al-Ma'ād* yang membagi tingkatan jihad menjadi 13 tingkat⁵³, Yūsuf al-Qaradāwī menegaskan bahwa makna kata jihad sebenarnya bersifat lebih umum, meliputi jihad melawan hawa nafsu dan syetan, kerusakan, kemungkaran, kemunafikan, jihad berbentuk dakwah dan pengajaran, serta semua perbuatan yang membawa kepada kesabaran dan keteguhan hati dalam menjalankan ajaran agama. Dia menolak pendapat sebagian ulama yang mempersempit

⁵³ Lebih dulu Ibn al-Qayyim membagi jihad menjadi empat jenis, yaitu jihad terhadap diri sendiri, jihad melawan godaan setan, jihad memerangi orang-orang kafir, dan jihad terhadap orang-orang munafik. Selanjutnya masing-masing jenis jihad ini dibagi lagi menjadi beberapa tingkatan sehingga jumlah keseluruhan 13 tingkatan. Jihad terhadap diri sendiri dibagi menjadi empat, yakni: pertama, berjihad terhadap diri sendiri untuk mempelajari kebaikan, petunjuk dan agama yang benar; kedua, berjihad terhadap diri sendiri untuk mengamalkan ilmu yang sudah didapat; ketiga, berjihad terhadap diri sendiri untuk mendakwahkan dan mengajarkan ilmu kepada orang lain; dan keempat, berjihad terhadap diri sendiri dengan kesabaran ketika mengalami kesulitan dan siksaan dalam berdakwah. Jihad melawan setan dibagi dua tingkatan; pertama, berjihad dengan membuang segala kebimbangan dan keraguan dalam keimanan; dan kedua, berjihad dengan menahan keinginan berbuat kerusakan dan memenuhi shahwat yang dibisikkan setan. Adapun jihad memerangi orang-orang kafir dan munafik dibagi menjadi empat tingkatan, yakni: pertama, berjihad dengan hati; kedua, berjihad dengan lisan; ketiga, berjihad dengan harta; keempat, berjihad dengan jiwa. Terakhir, jihad melawan kezaliman dan kefasikan dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu: pertama, berjihad dengan kekuatan jika memiliki kemampuan; kedua, berjihad dengan lisan, apabila tidak memiliki kekuatan fisik; dan ketiga berjihad dengan hati, apabila tidak mampu jihad secara fisik dan lisan. Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Mukhtasar Zād al-Ma'ad*, diterjemahkan oleh Kathur Suhardi, *Mukhtasar Zadul Ma'ad; Bekal Menuju Akhirat* (Jakarta: Pustaka Azam, 2000), 174.

makna jihad hanya dalam pengertian perang senjata.⁵⁴ Dia berargumen untuk menolak pemaknaan yang sempit ini dengan makna konseptual kata jihad yang berbeda dengan empat istilah lainnya, yakni *qitāl*, *ḥarb*, *ʿunf*, dan *irhāb*.

Bagi Yūsuf al-Qaraḍāwī kata *jihād* dengan *qitāl* memiliki pengertian yang berbeda baik dari segi bahasa maupun syariat. *Jihād* yang merupakan isim *musytaq* dari kata *jahada yajhadu jahdan* berarti menanggung kesulitan atau mencurahkan kemampuan, Sedangkan *qitāl* merupakan bentuk *musytaq* dari kata kata *qatala-yaqtulu-qatlan* yang berarti menghilangkan jiwa orang lain. *Qitāl* tidak akan mempunyai nilai apapun dalam Islam jika tidak di jalan Allah (*fī sabīlillāh*). Inilah yang membedakan peperangan orang kafir dan orang Islam; mereka berperang di jalan tagut, sedangkan umat Islam berperang di jalan Allah. Menurutnya, antar *qitāl* dan *jihād* ada hubungan umum dan khusus; setiap *qitāl* yang dilengkapi niat agama disebut *jihād*, namun *jihād* tidak mesti berupa *qitāl*.⁵⁵

Antara kata *jihād* dan *ḥarb* juga berbeda; kata yang pertama merupakan sebuah pengertian agama, mempunyai tujuan, motif, cara aturan dan etika yang berbeda dengan *ḥarb* yang hanya berimplikasi kepada motif duniawi. Motivasi *ḥarb* seringkali hanyalah untuk memaksakan kekuasaan atas bangsa lain, menguasai sumber-sumber ekonomi mereka serta motif-motif duniawi lainnya, sedang *jihād* untuk menegakkan kalimah Allah; kalimah kebenaran, keadilan serta

⁵⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010), Juz 1, 55.

⁵⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz 1, 55.

mewujudkan kehormatan, rasa aman dan kemerdekaan kepada seluruh manusia. Adapun kata *'unf* (kekerasan) dan *irhāb* (teror) mempunyai arti yang jauh lebih sempit daripada *jihād* dan memiliki motivasi dan kepentingan untuk menebar rasa ketakutan di tengah masyarakat.⁵⁶

Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam karyanya berjudul *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fi Daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah* mencoba menyusun sebuah konsep baru tentang jihad secara komprehensif dengan tujuan untuk meluruskan persepsi yang keliru oleh sebagian ulama'. Kekeliruan ini berupa pembelokan makna jihad dari arti yang seharusnya sebagai perbuatan yang mulia di sisi Allah menjadi disalahartikan menjadi perbuatan teror dan kekerasan. Akhirnya, atas nama jihad, darah, nyawa, kehormatan, harta, dan negeri yang suci serta tidak berdosa menjadi halal untuk dikorbankan. Sebagai konsekuensi berikutnya, umat dan ajaran Islam pun diposisikan sebagai pihak yang tertuduh sebagai agama kekerasan, terorisme, dan permusuhan. Peristiwa tragedi 11 September 2001 semakin meneguhkan kecurigaan ini di kalangan masyarakat non-Muslim dan negara Barat.⁵⁷

Penyusunan kitab ini juga didasari oleh kegelisahan Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap minimnya kontribusi para ulama dalam kajian fiqih jihad dibandingkan kajian fikih lainnya padahal pada saat yang sama prediksi Nabi tentang kondisi umat Islam yang digambarkan sedang dikepung oleh musuh-musuhnya semakin mendekati

⁵⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz 1, 57-61.

⁵⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz 1, 24.

kenyataan dengan banyaknya negara Muslim yang kalah dalam peperangan dan berlanjut kepada penjajahan.⁵⁸ Selain itu beberapa kajian jihad yang ada juga belum menemukan titik temu antara dua kutub pemikiran yang saling bertolak belakang; antara yang berlebihan dan yang apatis, antara yang melebihi batas dan yang pasif, atau antara yang bersikap masa bodoh dan yang justru mencoreng nama baik Islam.

Oleh karena itu, Yūsof al-Qaradāwī memulai kajiannya dengan membagi tiga kategori umat Islam dalam sikap mereka terhadap jihad; Kategori pertama adalah mereka yang bersembunyi dari kewajiban jihad dan menjauhkan umat dari jihad. Mereka selalu berargumen bahwa meningkatkan spritual umat dan amal kebajikan adalah merupakan jihad yang utama. Artinya, jihad sekedar dimaknai

⁵⁸ Hadis ini selengkapnya berbunyi: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدِّمَشْقِيُّ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ بَكْرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جَابِرٍ حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ السَّلَامِ عَنْ ثُوْبَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُوْشِكُ الْأُمَّمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الْأَكْلَةُ إِلَى الْأَكْلَةِ إِلَى فَصَعَتِهَا فَقَالَ قَائِلٌ وَمِنْ قَلَّةٍ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ قَالَ بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ وَلَكِنَّكُمْ عُتَاءٌ كَعْتَاءِ السَّيْلِ وَلَيَنْزِعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُدُورِ غَدُوِّكُمْ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ وَلَيَقْذِفَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ فَقَالَ قَائِلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْوَهْنُ قَالَ حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ (Telah menceritakan kepada kami 'Abdurrahman bin Ibrahim bin al-Dimasyqi berkata, telah menceritakan kepada kami Bisyr bin Bakr berkata, telah menceritakan kepada kami Ibnu Jabir berkata, telah menceritakan kepadaku Abu Abdus Salam dari Tsauban ia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Hampir-hampir bangsa-bangsa memperebutkan kalian (umat Islam), layaknya memperebutkan makanan yang berada di mangkuk." Seorang laki-laki berkata, "Apakah kami waktu itu berjumlah sedikit?" beliau menjawab: "Bahkan jumlah kalian pada waktu itu sangat banyak, namun kalian seperti buih di genangan air. Sungguh Allah akan mencabut rasa takut kepada kalian, dan akan menanamkan ke dalam hati kalian al-wahn." Seseorang lalu berkata, "Wahai Rasulullah, apa itu al-wahn?" beliau menjawab: "Cinta dunia dan takut mati). Lihat <https://www.hadits.id/hadits/dawud/3745>.

sebagai perjuangan terus-menerus melawan hawa nafsu. Kategori kedua adalah mereka yang mempersepsikan jihad sebagai sebuah perjuangan memerangi seluruh dunia tanpa membedakan antara yang memerangi kaum muslimin maupun tidak. Menurut kategori ini, semua orang kafir adalah sama. Orang-orang yang tergolong kategori ini percaya bahwa ketika kaum muslimin memiliki kemampuan, mereka berkewajiban untuk memerangi orang-orang kafir hanya dengan pertimbangan kekafiran mereka, yang mereka anggap sebagai alasan yang memadai untuk memerangi orang-orang kafir tersebut. Kategori ketiga adalah ummat yang moderat yang tidak sependapat dengan kelompok kategori pertama yang tidak memiliki semangat memperjuangkan agama dan membiarkan hak umat tanpa penjagaan untuk melindungi dan mempertahankan mereka. Demikian juga, kategori ketiga ini juga tidak terjebak kepada tindakan berlebihan dan ekstrimisme dari kategori kedua yang berusaha untuk memerangi orang-orang yang damai, dan mendeklarasikan perang melawan semua orang tanpa membedakan.⁵⁹

Perspektif *wasāṭiyyah* dalam pemikiran jihad Yūsuf al-Qaraḍāwī juga terlihat dalam metodenya membandingkan banyak pendapat dari hasil ijtihad para fuqaha' lintas mazhab, baik fiqh sunny maupun non sunny, sejak dari pendapat *khulafā' al-rāsyidīn*, para fuqaha' sahabi, para tabi'in, hingga para ulama' mazhab. Perbandingan dalam rangka mencapai keseimbangan juga dilakukan

⁵⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010), Juz 1, 25-28.

antara konsep dan etika jihad dalam Islam dengan ajaran agama lain yang termaktub dalam kitab suci mereka, bahkan dengan sistem yang berlaku di negara Barat dengan tujuan untuk menunjukkan keunggulan dan keluhuran ajaran Islam khususnya tentang jihad.⁶⁰ Karakter *wasatiyyah* juga tampak jelas ketika dia melakukan konstektualisasi kajian fiqih jihad dengan cara menempatkannya dalam konteks ruang dan waktu agar tidak kehilangan relevansinya. Kontekstualisasi ini selanjutnya menghasilkan sebuah konsep baru tentang *al-Jihād al-Madanī* dengan ulasan panjang lebar meliputi berbagai bidang ilmu, sosial, ekonomi, pendidikan, kesehatan dan lingkungan. Sesuai ruang lingkupnya yang luas, dari *al-Jihād al-Madanī* ini kemudian melahirkan beberapa konsep baru sebagai bentuk turunannya, yaitu *al-Jihād al-'Ilmī*, *al-Jihād al-Ijtimā'ī*, *al-Jihād al-Iqtisādī*, *al-Jihād al-Tarbawī*, *al-Jihād al-Ṣiḥḥī*, dan *al-Jihād al-Bī'ī*.⁶¹

Karakter *wasatiyyah* yang lain yang diimplementasikan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam konsep fiqh jihadnya adalah dengan menerapkan analisis pemisahan antara aspek kaidah pokok yang tidak berubah (*al-sawābit*) dan aturan spesifik yang dapat berubah (*al-mutaḡayyirāt*). Misalnya kaidah baku tentang menjaga hubungan damai antara Muslim dan non-Muslim, tentang ketentuan berdakwah dengan cara hikmah, tentang kewajiban memerangi musuh yang menyerang umat Islam, tentang menghormati dan menjalankan perjanjian yang telah disepakati, dan tentang menjaga etika di dalam

⁶⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz I, 486-497.

⁶¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz I, 232-240.

peperangan sebagai bagian dari aspek yang tidak berubah. Adapun aspek yang dapat berubah meliputi penerbitan perjanjian internasional di berbagai bidang, penerbitan perjanjian larangan penggunaan senjata biologis, pembentukan badan internasional dalam rangka menjaga keamanan seperti PBB, Mahkamah Internasional, dan sebagainya.⁶²

Konsep baru fiqih jihad ini selain adalah representasi pemikiran dan sikap Yūsuf al-Qaraḍāwī yang berperspektif *wasatīyyah* juga mendapatkan momentumnya secara tepat, yakni di saat semakin merebaknya kejahatan terorisme berbasis agama, sekaligus pada sisi lain masih banyak umat Islam di berbagai belahan bumi tertindas, baik oleh kekuatan asing maupun oleh tirani penguasa negeri sendiri. Fiqih jihad dengan meluaskan spektrum jihad yang tidak terbatas pada mengangkat senjata merupakan konsekuensi logis dari manhaj *wasatīyyah* dengan semangat penggabungan antara teks dan konteks, nas dan maqasid serta idealita dan realitas. Namun demikian, kesadaran akan realitas masih berlangsungnya penjajahan tersebut juga membuat Yūsuf al-Qaraḍāwī masih berkeyakinan untuk tetap mempertahankan bentuk klasik dari jihad, yakni dengan mengangkat senjata. Dia tidak pernah akan menafikan bahwa umat Islam masih harus berjihad dengan mengangkat senjata untuk membebaskan negeri-negeri Muslim yang dijajah musuh Islam dan di berbagai wilayah di mana muslim menjadi minoritas di bawah penguasaan rezim yang represif. Dalam

⁶² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz I, 35-42.

konteks inilah menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī hukum jihad yang asalnya fardu kifayah bisa berubah menjadi fardu ‘ain.⁶³

Sebagai bentuk tindak lanjut dari kemungkinan pemberlakuan jihad dengan mengangkat senjata yang masih dibolehkan, Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam bab terakhir bukunya menegaskan tentang kemunculan jihad yang wajib bagi umat Islam di masa sekarang. Dia menyebut tiga macam jihad yang wajib dilakukan oleh umat Islam, yaitu: pertama, jihad untuk membebaskan wilayah Palestina dari penjajahan Israel; kedua, jihad untuk merubah sistem pemerintahan kafir yang berkuasa di negara Muslim; dan ketiga, jihad menyebarkan agama Islam ke seluruh dunia. Jihad yang pertama sudah berubah menjadi kewajiban seluruh ummat Islam dengan berbagai cara yang memungkinkan karena ketidakberdayaan Dewan Keamanan PBB untuk menyelesaikan pencaplokan wilayah Palestina.⁶⁴ Secara khusus Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan sikapnya terkait keharusan jihad di Palestina ini dalam sebuah buku berjudul *al-Quds Qaḍiyyah Kulli Muslim* dengan pesan khusus kepada negara-negara Arab di sekitarnya untuk bersatu dan lebih serius dalam membela dan membebaskan Palestina.⁶⁵

Jihad kedua menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan jihad internal untuk mempertahankan eksistensi umat Islam, kepribadian dan karakter mereka sesuai dengan ajaran Islam. Indikator sebuah

⁶³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz I, 88-91; 1325; Juz. II, 1342-1343.

⁶⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz I, 1326-1329.

⁶⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Quds Qaḍiyyah Kulli Muslim*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998).

sistem pemerintahan yang harus dibenahi melalui jihad adalah ketika penguasa secara terang-terangan menghalalkan larangan-larangan Allah bahkan dengan keras menentang segala upaya untuk menjalankan perintah Allah. Baginya umat Islam di seluruh negeri yang seperti ini wajib berjihad, namun tidak mesti dengan mengangkat senjata, yang hanya akan merugikan mereka dan menyebabkan tambah kerasnya sikap penguasa terhadap Islam dan umatnya. Jihad atas mereka dilaksanakan secara bertahap, seperti yang diperintahkan Nabi kalau tidak mampu dengan tangan, cukup dengan lisan atau bahkan dengan hatinya. Melalui dakwah, pendidikan, merubah pola fikir umat dengan berbagai media termasuk bagian dari jihad yang dianjurkan. Diharapkan rakyat yang terdidik dan terbentuk dengan pola pendidikan Islam akan mengarahkan pemerintahannya menuju sistem yang Islami.⁶⁶

Jihad ketiga dihukumi wajib karena Islam adalah agama dakwah, rahmah bagi alam semesta dan umat Islam mempunyai misi serta kewajiban untuk mendakwahkan Islam ke seluruh dunia dengan berbagai sarana yang ada dan dengan kemampuan masing-masing hingga hari kiamat. Ada sangat banyak penduduk bumi yang belum pernah mengenal risalah Islam, belum mengetahui keunggulan aqidah Islam, keadilan hukum Islam, dan kemuliaan akhlaqnya. Umat Islam secara keseluruhan bertanggung jawab untuk mengentaskan mereka dari kebodohan ini dengan cara berdakwah dengan bahasa yang mereka fahami, dengan metode yang

⁶⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz II, 1329-1331.

memudahkan mereka serta dengan pembawaan sikap yang membahagiakan mereka.⁶⁷

Puncak dari pemahaman penerapan prinsip *wasāṭiyyah* dalam fiqh jihad Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah bahwa jihad dalam Islam hanyalah merupakan sarana dan bukan tujuan. Tujuan jihad adalah untuk meninggikan kalimat Allah, yakni tidak lain adalah agama Islam yang sarat dengan petunjuk kebenaran dan kebaikan, amar ma'ruf nahi munkar, petunjuk tentang keadilan dan perbuatan baik, dan petunjuk tentang penguasaan ilmu dan keimanan. Sebagai sebuah sarana, maka bentuk pelaksanaan jihad sangat mungkin beragam, tidak harus berupa perjuangan perang mengangkat senjata. Bahkan dalam sebuah peperangan pun, dalam perang Khandaq misalnya, kemenangan bisa diraih oleh pasukan Islam melawan orang-orang kafir tanpa dengan mengangkat senjata, melainkan cukup dengan bertahan membuat parit. Demikian pula berbagai sarana dakwah, pendidikan, politik, ekonomi hingga budaya, bisa dijadikan sarana berjihad untuk meninggikan kalimat Allah.⁶⁸

Sebagai sebuah konsep baru dalam fiqh jihad, tawaran Yūsuf al-Qaraḍāwī mendapatkan tanggapan dan kritik khususnya dari kalangan ulama' salaf yang mengoreksi sisi-sisi terminologis yang dipakainya tentang jihad. Mereka mengkritisi bahwa dengan meluaskan spektrum jihad dengan model-model jihad madani justru telah mengaburkan pengertian jihad yang sudah baku dan selama ini sudah secara benar difahami mayoritas umat Islam. Bahwa kata jihad

⁶⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz II, 1334.

⁶⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Juz I, 1335-1336.

bila disebut secara mutlak tanpa atribut tambahan di belakangnya berarti perang di jalan Allah, sedang jihad untuk terminologi lain harus dilengkapi dengan kata atribut tambahan seperti jihad hawa nafsu, jihad politik, jihad ekonomi, jihad pendidikan dan sebagainya.

b. Bom Bunuh Diri (*Istisyhād*)

Kritik lain yang lebih kontroversial adalah tentang inkonsistensi Yūsuf al-Qaradāwī dalam mengeluarkan fatwa tentang kebolehan jihad dengan bom bunuh diri (*istisyhād*) bagi para pejuang Palestina.⁶⁹ Kritik pertama disampaikan oleh kalangan internal ulama' salafi yang diwakili oleh Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Menurutnya, operasi *istisyhād* adalah haram dan siapapun yang melakukannya akan disiksa di neraka selama-lamanya karena pertempuran yang terjadi di dunia Muslim saat ini tidak bisa dihukumi sebagai jihad tetapi perang yang dimotivasi oleh kepentingan nasionalisme. Menurutnya, jihad hanya bisa dilakukan di bawah panji-panji Islam dalam konteks kekhalifahan Muslim yang diperintah oleh hukum syariah. Dalam sistem kekhalifahan seperti itu, seorang prajurit tidak bertindak atas penilaiannya sendiri tetapi mengikuti perintah

⁶⁹ Tercatat ada tiga fatwa terkait aksi bom bunuh diri yang dikeluarkan oleh Yusuf al-Qaradāwī; pertama, fatwa yang mengizinkan pembunuhan bayi Israel karena jika mereka dibiarkan lahir mereka akan tumbuh hingga menjadi tentara di tentara Israel; kedua, fatwa yang dikeluarkannya pada Konferensi Persatuan Jurnalis Mesir di Kairo pada bulan September 2004 tentang kebolehan pembunuhan warga negara Amerika Serikat mana pun di wilayah Iraq; dan ketiga, fatwanya pada Juli 2004 tentang kebolehan membunuh ulama' Muslim yang murtad (*murtaddin*), karena dia mengklaim bahwa ada konsensus di sebagian besar mazhab hukum Islam bahwa seorang yang murtad pantas dihukum mati. Lihat Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasafī Salafism*, 347.

komandannya, yang pada gilirannya ditunjuk oleh khalifah. Dikarenakan saat ini tidak ada kekhalifahan, maka apa yang disebut *istisyhād* itu tidak lain adalah tindakan bunuh diri yang didasarkan pada kepentingan duniawi dan sama sekali tidak bermanfaat bagi dakwah Muslim.⁷⁰

Fatwa Yusuf al-Qaradāwī yang mengizinkan tindakan bom bunuh diri di Palestina ini juga ditentang Syekh al-Azhar, Muhammad Sayyid Ṭantāwī, di mana dia mencela setiap serangan terhadap warga sipil yang tidak bersalah, terlepas dari afiliasi politik atau suku mereka dengan argumentasi bahwa syariat melindungi kehidupan manusia dan menganggap pembunuhan satu jiwa sebagai pembunuhan umat manusia seluruhnya. Dia juga menolak klaim bahwa anak-anak Yahudi di Palestina adalah target yang sah karena mereka akan tumbuh menjadi tentara.⁷¹ Kritik ini memancing reaksi keras dari Yusuf al-Qaradāwī dan menilai Tantawi mengabaikan fakta bahwa orang Israel telah datang ke Palestina, menduduki wilayahnya dengan paksa dan membunuh serta mengusir penduduknya. Tantāwī juga dianggap telah menutup mata terhadap perjuangan para pejuang jihad yang berperang melawan Israel sebagaimana banyak cendekiawan Muslim juga tidak mengetahui realitas dan tidak menyadari bahwa masyarakat Israel termiliterisasi

⁷⁰ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*, 278.

⁷¹ Al-Sharq al-Awsat, “Al-Azhar yudīnu al-i‘tidā’ ‘alā al-madaniyyīn min ayy jiha,” Dec. 4, 2001, at <https://tinyurl.com/y88mwulz>. diakses tanggal 1 Nopember 2022.

dan oleh karena itu tidak ada satu pun darinya warga negara dapat dianggap sebagai warga sipil.⁷²

Terlihat fatwa Yusuf al-Qaradāwī tentang *istisyhād* di Palestina ini memiliki kesamaan dengan fatwa para ulama Salafi jihadi yang juga membolehkan melakukannya karena diizinkan oleh syariat dan merupakan bentuk jihad karena Allah, bahkan menjadi salah satu bentuk jihad yang paling efektif. *Istisyhād* bagi mereka bukanlah suatu bentuk bunuh diri yang dilarang dalam Islam karena bunuh diri mengambil nyawanya sendiri karena ketidaksabaran atau kepahitan atas nasibnya atau untuk mengakhiri rasa sakit dan penderitaannya, sedangkan seorang *istisyhād* dimotivasi oleh kerinduannya akan surga dan oleh keinginan untuk menyakiti musuh dan membawa kemenangan Islam.⁷³ Sikap Yūsuf al-Qaradāwī yang mengizinkan tanpa pandang bulu operasi *istisyhād* terhadap kombatan dan warga sipil juga menjadi bukti nyata bahwa dia bergantung pada prinsip-prinsip ideologis dan hukum yang sama dengan salafi jihadi ini.

Sebuah kritik lain yang menentang fatwa *istisyhād* Yūsuf al-Qaradāwī mengatakan bahwa para pelaku *istisyhād* sama dengan melakukan bunuh diri karena mereka mengambil nyawa mereka dengan tangan mereka sendiri. Selain itu, operasi ini dilarang karena mereka umumnya mengakibatkan kematian orang yang tidak

⁷² Al-Syarq al-Awsat, Dec. 12, 2001, at http://archive.aawsat.com/details.asp?article=77264&issueno=8415#.W_Papeh_vbIU. Diakses tanggal 1 Nopember 2022.

⁷³ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasafī Salafism*, 281.

bersalah, baik Muslim maupun non-Muslim, yang jelas dilarang oleh Islam.⁷⁴ Kerusakan tidak hanya terjadi kepada orang yang tidak bersalah, melainkan juga terhadap citra Islam. Perbuatan *istisyhād* memberikan kesan yang salah bahwa Islam mengizinkan pembunuhan orang yang tidak bersalah dan menyebabkan orang untuk membenci jihad dan menahan diri dari membantu para pejuang jihad (*mujāhidīn*).

Dari tinjauan akibat jangka panjang, *istisyhād* ini dapat menyuburkan ateisme di satu sisi dan ekstremisme lebih lanjut di sisi lain. Ateisme menjadi berkembang karena para pemuda Muslim yang kurang pengetahuan tentang agama mereka tetapi mudah terpengaruh oleh media akan berpikir bahwa teror dan ekstremisme berasal dari ajaran Islam. Hal ini lambat laun akan menimbulkan rasa ketidakpercayaan terhadap Islam dan akhirnya lebih memilih menjadi ateis.

Menyatakan keabsahan tindakan *istisyhād* juga secara praktis dapat dimaknai sebagai tindakan balas dendam, padahal prinsip pembalasan tidak bisa diterima karena umat Islam tidak boleh kehilangan landasan moral mereka dengan cara melakukan balas dendam terhadap musuh karena balas dendam bukanlah salah satu tujuan jihad. Membolehkan melakukan *istisyhād* sesungguhnya sama dengan membuat inovasi terlarang (*bid'ah*) ke dalam literatur jihad, karena tidak ada satu teks pun tentang pertempuran Nabi dan para sahabatnya yang menunjukkan bahwa tindakan *istisyhād* adalah sah.

⁷⁴ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasaī Salafism*, 281.

Tindakan semacam itu tidak hanya merugikan Islam tetapi juga tidak menghasilkan manfaat politik dan mengakibatkan kehilangan yang tidak perlu dari hal yang paling berharga, yakni hak hidup manusia. Dengan kata lain fatwa kebolehan tindakan bom bunuh diri hanya akan mendatangkan kemudharatan yang lebih besar yang jelas bertentangan dengan kaidah fiqh *akhoff al-dararain*. Di samping itu, akibat tindakan bom bunuh diri ini juga menyebabkan hilangnya hak orang lain untuk hidup tenang dan nyaman; artinya, kemaslahatan yang akan terwujud tidak sebanding dengan mafsadah besar yang ditimbulkan. Kemaslahatan yang dibungkus atas nama pemeliharaan agama itu juga belum sampai kepada tahap dibolehkannya mengorbankan jiwa, apalagi dasar hukum yang digunakan tidak tepat untuk dimaknai sebagai kebolehan melakukan bunuh diri. Landasan argumentasi ini juga menunjukkan secara jelas tentang pendekatan apologetic dari manhaj wasatiyyah Yūsuf al-Qaradāwī yang tetap berkeyakinan bahwa Islam adalah sebuah agama yang cinta damai dan toleran, namun di balik itu masih membolehkan aksi bom bunuh diri sebagai salah satu strategi jihad. Keberpihakan manhaj ini terhadap pola fikir aliran Salafi Jihadi yang memposisikan ayat-ayat al-Qur'an yang menyerukan tindakan kekerasan sebagai ayat yang valid dan mengabaikan konteks sejarah di mana ayat-ayat ini diturunkan juga terlihat jelas. Pola fikir inilah yang sesungguhnya berorientasi kepada pendekatan politik Islam yang justru akan menghancurkan citra agama Islam dengan mencoba mengubahnya menjadi ideologi yang tidak manusiawi dan terkungkung dalam konflik kekerasan dan teror.

c. Negara Islam

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī negara Islam atau negara yang dikenal dalam sejarah Islam adalah lebih berbentuk negara sipil, bukan negara agama (Islam). Dalam bentuk yang seperti ini, negara Islam menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah salah satu di mana otoritas terletak di tangan rakyat, artinya rakyat memilih pemimpin mereka dan meminta pertanggungjawabannya atas keputusan dan tindakannya. Rakyat juga memiliki kebebasan untuk mengoreksi pemimpinnya ketika ia menyimpang dari jalan yang benar. Negara sipil adalah negara hukum, oleh karena itu bukan negara presiden atau perdana menteri, tetapi negara yang didasarkan pada independensi tiga kewenangan, yakni kewenangan yudikatif, kewenangan legislatif, dan kewenangan eksekutif. Yūsuf al-Qaraḍāwī kemudian menetapkan enam komponen utama dari negara sipil: 1) Pemimpin tidak boleh disucikan tetapi seperti orang-orang lain yang dapat dimintai pertanggungjawaban; 2) Rakyat adalah sumber segala kekuasaan; 3) Jaminan kebebasan berpendapat; 4) Keharusan independensi penguasa; 5) Keterwakilan rakyat di parlemen; dan 6) Jaminan hak-hak kewarganegaraan.⁷⁵

Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menegaskan bahwa adalah hak umat Islam untuk menegakkan negara mereka sendiri. Dia mengatakan bahwa kelompok sekularis telah menyangkal adanya hak ini yang sesungguhnya bagi umat Islam dinilai sebagai kewajiban dan kebutuhan. Islam adalah agama inklusif sehingga antara Islam dan

⁷⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Dīn wa al-Siyāsah*, (Kairo: Dar al-Syurūq, 2007), 134-137.

politik tidak dapat dipisahkan; oleh karena itu aspek pertama dan terpenting dari perwujudan politik adalah pembentukan negara.⁷⁶

Yūsuf al-Qaradāwī kemudian memberikan tiga argumen bahwa berdirinya negara merupakan suatu keharusan dan kewajiban dalam Islam. Pertama berupa tafsir beberapa ayat dalam surat al-Nisa' yang menyapa para pemimpin, mereka yang bertanggung jawab memimpin umat, untuk mencari integritas di pemerintahan dan untuk memerintah secara adil. Ayat-ayat tersebut juga ditujukan kepada orang-orang atau mereka yang diperintah untuk mematuhi pemimpin mereka (mengingat bahwa para pemimpin harus Muslim dan adil) dan untuk menggunakan al-Qur'an dan Sunnah dalam kasus konflik. Ayat-ayat ini menurut Yūsuf al-Qaradāwī menyiratkan adanya negara di mana ada gubernur dan rakyat yang diperintah. Kedua adalah berupa fakta sejarah Islam, yakni bahwa Nabi telah berjuang untuk waktu yang lama untuk mendirikan sebuah negara Islam yang selanjutnya menjadi pusat dakwah Islam. Dari sinilah pada akhirnya Nabi memilih untuk bermigrasi ke Madinah untuk mendirikan komunitas sekaligus negara Islam. Madinah adalah rumah Islam (*dār al-Islām*) sekaligus landasan negara Islam yang baru lahir di mana semua orang yang percaya pada Islam harus ikut berhijrah. Argumen ketiga adalah berupa sifat alamiah Islam itu sendiri sebagai agama yang utuh dan sempurna yang berpengaruh pada semua aspek kehidupan seorang Muslim. Sebagai bagian dari sifat alamiah Islam adalah untuk mendorong pembentukan organisasi

⁷⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Dīn wa al-Siyāsah*, 145-158.

dan struktur masyarakat serta perlunya seorang pemimpin dan rakyat yang dipimpin di mana semua itu menurut Yūsuf al-Qaraḏāwī adalah ciri-ciri sebuah negara.⁷⁷

Salah satu aspek dalam diskusi negara Islam yang paling menyita perhatian adalah hukuman fisik dalam jinayah Islam yang dikenal sebagai *ḥudūd*. Yūsuf al-Qaraḏāwī dalam hal ini mempertahankan *ḥudūd* dengan alasan bahwa alternatif hukuman berupa penjara terbukti menjadi sekolah penyebaran kejahatan di mana ada peluang transfer ilmu dan skill tindakan kriminal antar sesama pelaku di dalamnya. Dia mengkritik pemikiran Barat tentang *ḥudūd* yang lebih lebih berpihak kepada hak individu, dalam hal ini adalah pelaku kejahatan, di atas hak masyarakat. Selanjutnya, dia menawarkan ide untuk kembali ke doktrin syari'ah baik sebagai bentuk ketaatan kepada agama maupun negara sekaligus sebagai aksi nyata menolak sisa-sisa kolonialisme di ranah legislasi perundang-undangan. Namun demikian, syari'ah bukan hanya urusan *ḥudūd*; menurut Yūsuf al-Qaraḏāwī Islam adalah totalitas sebuah sistem yang meliputi aspek spiritualitas, agama dan dunia, misi risalah dan kedaulatan negara, moralitas dan hukum, industry dan pertanian, bahkan kesenian dan segala sesuatunya.⁷⁸

3. Bidang Akhlaq

⁷⁷ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Al-Dīn wa al-Siyāsah*, 117-125.

⁷⁸ Ana Belen Soage, "Yūsuf al-Qaraḏāwī: the Muslim Brother's Favorite Ideological Guide", in Yūsuf al-Qaraḏāwī: Portrait of the Muslim Brotherhood's Ideological Guide, *The Muslim Brotherhood* (2010), 19-37. Lihat https://link.springer.com/chapter/10.1057/9780230106871_3, 29.

Sebagaimana diakui oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī bahwa perkenalan pertamanya dengan dunia tasawuf diawali dengan Imam Gazālī melalui dua buah kitabnya *Minhāj al-‘Ābidīn* dan *Ihyā’ Ulūm al-Dīn*.⁷⁹ Selanjutnya, *sibgh* kepribadian sufi Yūsuf al-Qaraḍāwī juga didapatkan dari Syaikh Hasan al-Banna, pendiri dan *mursyid ‘ām* organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn*, yang diakuinya sebagai seorang *rabbāni* yang mendalam ilmunya sekaligus diamalkan dalam kehidupannya. Pengaruh tasawuf lainnya yang membekas pada pribadi Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah dari Syaikh al-Bahy al-Khuli, seorang yang digambarkan mempunyai kemampuan menyelami maknamakna rabbāniah sangat dalam, kepekaan tinggi dalam spiritualitas. Syaikh al-Bahy al-Khuli adalah juga pemimpin gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* di bagian Barat dan mempunyai majelis setelah subuh yang dihadiri para pemuda setiap pekan termasuk Yūsuf al-Qaraḍāwī muda ketika itu.⁸⁰

Pengaruh lain yang cukup kuat dalam pembentukan kepribadian sufi Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah persinggungannya dengan *al-madrasah al-salafiyah* dengan kedua imamnya yang masyhur Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim. Yūsuf al-Qaraḍāwī mengakui sangat terpengaruh dengan pandangan mereka berdua yang universal-komprehensif, reformatif dan bernuansa keseimbangan. Selain itu juga pelajaran tentang kegigihannya dalam menentang setiap penyimpangan dan penyelewengan pemikiran serta

⁷⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥayāt al-Rabbāniyyah wa al-‘Ilm*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 8.

⁸⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥayāt al-Rabbāniyyah wa al-‘Ilm*, 9-10.

perilaku beragama. Pelajaran terpenting dari *al-madrasah al-salafiyah* ini adalah orientasi ketuhanan yang sangat kuat namun tetap dengan mengikatkan diri kepada kaidah-kaidah syariah. Dengan demikian ajaran tasawuf yang mengkristal dalam Yūsuf al-Qaradāwī mencakup pemikiran, ruh dan sikap, tanpa keterikatan dengan *mursyid* tertentu dalam sebuah aliran tariqah tertentu. Dengan pemahaman seperti ini, Yūsuf al-Qaradāwī berhasil mempertahankan dan memadukan sisi manfaat dari dua madrasah, yakni madrasah sufiah yang dikenalnya sejak dini dan sangat membekas dalam perilaku dan pembentukan kelembutan hati, dan *madrasah salafiyah* yang menjadi benteng dari kemurnian aqidahnya dari praktik keagamaan yang cenderung bid'ah dan syirik dengan sisi rasionalitasnya.⁸¹

Yūsuf al-Qaradāwī telah menjelaskan pandangan dan sikapnya yang berimbang dalam menilai tasawuf; sebuah pandangan dan sikap yang berupaya memposisikan tasawuf secara adil, tidak berlebihan dalam memujinya dan tidak pula keterlaluhan dalam mengkritiknya. Di dalam ajaran tasawuf terdapat banyak nilai-nilai yang positif dan harus diakui, dan sebaliknya ditemukan juga di dalamnya penyimpangan-penyimpangan yang tidak sedikit dan harus diluruskan. Pengaruh positif tasawuf dalam perjalanan dakwah Islami juga tidak bisa dipungkiri, sudah banyak bukti orang yang masuk Islam melalui orang-orang sufi sebagaimana banyak pula orang bertaubat kembali ke jalan Islam akibat sentuhan dakwah

⁸¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Hayāt al-Rabbāniyyah wa al-'Ilm*, 10-11.

mereka. Ajaran tasawuf terbukti dapat melembutkan hati, membersihkan jiwa dan meluruskan akhlaq.⁸²

Pandangan dan sikap yang simpatik ini selaras dengan pendapat Ibnu Taimiyah terhadap Tasawuf. Meskipun dikenal sangat ketat berpegang teguh dengan manhaj salaf, keras dalam memerangi bid'ah, tetapi Ibnu Taimiyah tetap mempunyai pandangan objektif, adil dan proporsional terhadap tasawuf. Ahli tasawuf adalah orang-orang bekerja keras dalam ketaatan kepada Allah, sebagaimana orang lain juga bekerja keras dalam ketaatan kepada Allah, diantara mereka ada yang bersegera dalam kebaikan dan mendekat kepada Allah, dan sebagian ada yang sedang-sedang saja. Memang benar bahwa di antara yang berafiliasi kepada ajaran tasawuf ini terdapat orang-orang yang menganiaya diri sendiri dengan cara mendukung para ahli bid'ah dan zindiq, tetapi yang sesungguhnya adalah kelompok yang terakhir ini bukanlah tergolong ahli tasawuf. Sama halnya dengan kasus al-Ḥallaj yang oleh sebagian besar masyayikh sufiyah mengingkarinya.⁸³

Sebagai khazanah klasik dalam media pendidikan akhlak dan perilaku keimanan, tasawuf bagi Yūsuf al-Qaraḍāwī tidak bisa diingkari keberadaannya, sebagaimana khazanah keilmuan klasik lainnya seperti tafsir dan fiqh. Oleh karena itu dia juga mengkritik pandangan sebagian kelompok ulama' Salaf yang senantiasa mengecam dan menolak tasawuf dengan keras, serta menghukumi mereka semua adalah ahli bid'ah dan keluar dari sunnah. Baginya ini

⁸² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥayāt al-Rabbāniyyah wa al-'Ilm*, 13.

⁸³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥayāt al-Rabbāniyyah wa al-'Ilm*, 13.

adalah pandangan yang berlebih-lebihan, tertolak dan tidak ada gunanya.⁸⁴ Selain memperkuat argumentasinya dengan berbagai karya Ibnu Taimiyah dan Ibn al-Qayyim, dia juga menyandarkan pendapat tasawufnya kepada praktik tokoh sufi lainnya seperti Syaikh Abdul Qadir Jailani, khususnya dalam kajian tentang al-Qadar. Di sinilah pada akhirnya Yūsuf al-Qaraḍāwī setuju dengan ungkapan *nusallifu al-ṣūfiyyah wa nuṣawwifu al-salafiyyah* (mensalahkan orang sufi dan mentasawufkan orang salaf), sebagaimana menjadi ruh perjuangan Hasan al-Banna dengan gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Dalam redaksi yang lain kajian Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang tasawuf menerapkan prinsip keseimbangan antara fiqih hukum dan fiqih suluk (perilaku), sebagai bentuk keseimbangan antara lahiriah dengan batiniyah.⁸⁵

Bentuk keseimbangan lain yang ditunjukkan oleh pemahaman tasawuf Yūsuf al-Qaraḍāwī terdapat dalam konsistensi penolakannya terhadap sikap berlebih-lebihan kaum sufi dalam ibadah, khususnya terkait dengan keyakinan mereka tentang keharaman memiliki pamrih keinginan dan harapan akan surga atau takut akan neraka dalam beribadah. Baginya, keyakinan seperti ini adalah bukan dari ajaran Islam, melainkan pengaruh dari Israiliyyat. Dalam al-Qur'an banyak ayat yang mendorong umat Islam untuk beribadah dengan menggambarkan pahala yang akan didapat berupa kenikmatan surga, sebagaimana ancaman dan larangan yang disertai gambaran siksa neraka. Artinya, Islam membolehkan pelaksanaan

⁸⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Hayāt al-Rabbāniyyah wa al-'Ilm*, 16.

⁸⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Hayāt al-Rabbāniyyah wa al-'Ilm*, 22-25.

ibadah yang didasari oleh keyakinan *khauf* dan *rajā'*.⁸⁶ Sikap berlebihan kaum sufi lainnya yang juga ditolak adalah keyakinan mereka yang membenarkan penerimaan hadis Nabi berdasarkan *kasyf* dan *ilhām*. Sebagai salah satu sumber hukum Islam utama, namapaknya Yūsuf al-Qaraḍāwī menyadari betul bahwa membolehkan kedua jalur ini dalam periwayatan hadis akan membuka pintu fitnah bagi orang yang hanya mengaku-ngaku meriwayatkan hadis dan berakhir dengan validitas dan orisinalitas hadi Nabi yang tertolak.⁸⁷

Berikut ini ilustrasi implementasi fiqih *wasatīyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī di bidang aqidah, syari'ah dan akhlaq dengan sampel beberapa kasus pergumulan hukum Islam di dalamnya:

Tabel 5.1 Implementasi Pemikiran Fiqih Wasatīyyah Yūsuf al-Qaraḍāwī

TEMA	SALAFI	WASATIYYAH	LIBERAL
<i>Hākimiyyah</i>	Kedaulatan di tangan Allah sepenuhnya	Kedaulatan tertinggi di tangan Allah dan manusia berjihad	Kedaulatan di tangan manusia
Pemimpin tidak ber hukum syariat	Kafir/tagut	Berdosa dan tidak wajib diikuti	Sesuai amanat UU
Demokrasi	Bid'ah /Haram	Demokrasi Islam	Sesuai kesepakatan bersama

⁸⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Hayāt al-Rabbāniyyah wa al-'Ilm*, 25-27.

⁸⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), 65-66.

<i>al-Walā' wa al-Barā'</i>	Orang kafir adalah musuh	Sesuai konteks; hanya berlaku bagi yang memusuhi Islam	Doktrin penyebab suburnya terorisme agama
Pemilu Parlemen	Syirik/murtad	Boleh dilakukan sebagai bentuk kesaksian kejujuran	Sesuai sistem demokrai
Partai sekular	Bid'ah	Boleh tetapi partai Islam	Sesuai sistem demokrai
Nasionalisme	Tagut/kafir	Boleh selama tidak menggantikan loyalitas keimanan	Sesuai sistem demokrai
Patung	Haram sepenuhnya	Haram jika berimbas ke pembelokan aqidah	Mubah
Jihad	Jihad fi sabilillah	Jihad madani di bidang pendidikan, sosial, ekonomi, kesehatan, lingkungan Jihad wajib: untuk Palestina, pemerintahan kafir, untuk berdakwah (Salafi Jihadi)	Jihad pembangunan manusia seutuhnya
Bom bunuh diri (<i>istisyhād</i>)	Haram, bukan <i>istisyhād</i>	Boleh di peperangan untuk combatan dan non-combatan	Haram, bukan <i>istisyhād</i>
Negara Islam	Khilafah	Negara sipil, bukan agama (teokrasi)	Negara demokrasi
Tasawuf	Kullu muhdasatin bid'ah	<i>nusallifu al-sūfiyyah wa nuṣawwifu al-salaḥiyyah</i>	-

B. Fiqh Wasaḥiyyah dalam Pergumulan Pemikiran Hukum Islam

Sebagaimana diketahui dari biografinya bahwa sejak keluar dari penjara pada tahun 1962, Yūsuf al-Qaraḏāwī dikirim ke Qatar

untuk mendirikan pusat Universitas al-Azhar di sana. Kemudian dia mendirikan Departemen Kajian Islam di Sekolah Tinggi Pendidikan Keguruan yang selanjutnya berubah menjadi Fakultas Hukum Islam. Setelah menyelesaikan studi doktoralnya pada tahun 1973 dia banyak berperan dalam pengembangan perbankan syariah. Dia juga berhasil mendirikan sekaligus memimpin dua lembaga internasional, yakni pada tahun 1997 dia mendirikan *European Council for Fatwa and Research* (ECFR), dilanjutkan pada tahun 2004 mendirikan *the International Union of Muslim Scholars* (IUMS).

Yūsuf al-Qaraḍāwī juga tercatat sebagai anggota organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn* selama beberapa dekade meskipun mengklaim telah meninggalkan organisasi ini. Namun, buku-bukunya hampir selalu menjadi referensi wajib bagi anggota organisasi ini dan pada tahun 2002 dia masih ditawarkan untuk menduduki posisi *mursyīd 'ām* meskipun dia menolaknya. Dia terbukti masih dilibatkan dalam urusan internal organisasi, sebagaimana ditunjukkan oleh dukungan publiknya kepada para pemuda *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang pada pertengahan 1990-an mencoba mendirikan sebuah partai politik bernama *Ḥizb al-Wasaṭ*. Artinya, meskipun secara formal Yūsuf al-Qaraḍāwī sudah tidak lagi menjadi anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* namun dia tetap menjadi referensi ideologis utama melalui penerbitan karya-karyanya.

Dua lembaga bentukan Yūsuf al-Qaraḍāwī yakni ECFR dan IUMS terbukti sangat berperan mempromosikan pengembangan hukum Islam yang disesuaikan dengan keadaan Muslim kontemporer dalam upaya untuk mempertahankan syariat Islam agar tetap relevan

dengan perubahan zaman. Khususnya ketika acara launching IUMS di London, Yūsuf al-Qaradāwī menetapkan tujuan pendirian asosiasi adalah: 1) Meningkatkan kesadaran beragama umat Islam; 2) Menyadarkan kaum Muslim akan bahaya laten yang mengincar agama dan identitas mereka dengan kedok menggunakan istilah yang populer seperti globalisasi dan modernitas. 3) Mewujudkan generasi yang memiliki keyakinan yang kuat dan tak tergoyahkan untuk mengemban misi Islam. 4) Menjadi cahaya penuntun bagi seluruh umat Islam dan menemukan solusi optimal untuk masalah mereka; 5) Menyatukan barisan para cendekiawan Muslim ketika menghadapi masalah bangsa; 6). Bertindak serempak dalam menghadapi musuh bersama dengan mengedepankan persamaan dan mengabaikan perbedaan.⁸⁸

Dapat dipahami secara implisit bahwa di balik tujuan ini sesungguhnya Yūsuf al-Qaradāwī memiliki kekhawatiran bahwa umat Islam yang tinggal di negara Barat mungkin secara bertahap akan tergerus aqidahnya dan akhirnya meninggalkan agama mereka. Dua karya penting yang telah dia dedikasikan untuk tujuan ini adalah *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (versi bahasa Inggris berjudul *The Lawful and the Prohibited in Islam*) dan *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah* (versi bahasa Inggris berjudul *On the Jurisprudence of Muslim Minorities*). Meskipun agenda ini mendapat tantangan keras dari kelompok Islam radikal yang lebih menginginkan Muslim

⁸⁸ Ana Belen Soage, “Yūsuf al-Qaradāwī: the Muslim Brother’s Favorite Ideological Guide”, in Yūsuf al-Qaradāwī: Portrait of the Muslim Brotherhood’s Ideological Guide, *The Muslim Brotherhood* (2010), 19-37. Lihat https://link.springer.com/chapter/10.1057/9780230106871_3.

meninggalkan negara Barat dan berpindah ke wilayah Muslim, namun Yūsuf al-Qaraḍāwī justru melihatnya sebagai perkembangan yang positif. Dia berpendapat bahwa keinginan Barat dengan segala kekuatannya untuk menguasai dunia tidak boleh dibiarkan karena pada akhirnya pengaruh orang Yahudi yang akan mendominasi. Selain itu, kehadiran Muslim di tengah-tengah orang Barat lambat laun bisa mendorong terjadinya konversi ke agama Islam.⁸⁹

Dalam rangka mendukung agenda inilah maka ijtihad menjadi metode utama untuk menciptakan fleksibilitas dan kelonggaran dalam penerapan hukum Islam sesuai dengan kondisi khusus yang dihadapi oleh umat Islam. Dua fatwa penting sebagai bukti ‘keberanian’ Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam berijtihad dalam konteks ini adalah: pertama, hukum kebolehan Muslim di negara Barat mengambil pinjaman dari Bank konvensional yang operasionalnya didasarkan pada bunga untuk kepentingan membeli rumah dengan alasan bahwa memiliki rumah adalah suatu keharusan dan satu-satunya cara untuk membeli satu adalah dengan mengambil pinjaman bank. Artinya di sini berlaku kaidah bahwa kebutuhan darurat mengubah tindakan yang biasanya dilarang menjadi tindakan yang dibolehkan.⁹⁰ Kedua, tentang hukum kebolehan seorang Muslim untuk mewarisi harta dari orang tua mereka yang non-Muslim berdasarkan pendapat yang mu’tabar dari Mu‘āz ibn Jabal,

⁸⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah: Ḥayāt al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujtam‘āt al-Ukhra*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), 33-34.

⁹⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 45.

Mua'āwiyah ibn Abī Ṣufyān, Muhammad ibn 'Alī ibn al-Ḥasan, Sa'īd ibn al-Musayyab, dan Ishāq ibn Rahawaih.⁹¹

Faktor lain untuk dapat memahami kemunculan pemikiran *wasatīyyah* ala Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah keyakinannya bahwa Islam sedang di bawah ancaman serius yang ingin menghancurkannya. Kegelisahan ini secara nyata dituangkannya sebagai salah satu tujuan pendirian IUMS sekaligus menyusun identifikasi tantangan tersebut dalam kitabnya berjudul *Ummatunā Baina Qarnain* dan *A'dā' al-Ḥall al-Islāmī*. Menjaga identitas keislaman di tengah-tengah tekanan Barat, menjadikan Islam sebagai rujukan utama dalam berperilaku sekaligus menyebarkan pesan-pesannya kepada masyarakat non-Muslim, keluar dari kondisi keterbelakangan umat dengan berupaya merombak sistem pendidikan yang lebih mendorong kreativitas, memperjuangkan terwujudnya keadilan sosial melalui distribusi zakat, mewujudkan kesetaraan hak bagi perempuan tanpa penindasan, mengupayakan pergantian pemerintah untuk kekuasaan tirani yang menguasai dunia Muslim, menegakkan nilai-nilai syura, dan di atas segala-galanya adalah tantangan untuk memperbaiki keimanan dan meneguhkan moralitas ummat.⁹²

Namun demikian, bagi Yūsuf al-Qaraḍāwī ada enam tantangan yang jauh lebih besar yang harus dihadapi umat, yakni kolonialisme, Zionisme, komunisme, pemerintahan yang hipokrit, penguasa yang menjadi budak Barat, dan orang-orang yang hidup

⁹¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 58-59.

⁹² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ummatunā Baina Qarnain*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2000), 174-177.

bermewah-mewah dan melampaui batas.⁹³ Zionisme adalah ancaman paling berbahaya karena dua agenda yang ingin direalisasikan yakni pendirian negara Israel Raya dan normalisasi hubungan dengan negara Arab. Dia menegaskan bahwa Zionis telah menghancurkan kekhalifahan karena penolakan khalifah terhadap akuisisi yang mereka lakukan terhadap tanah Palestina. Meskipun dalam satu kesempatan Yūsuf al-Qaraḍāwī pernah menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang menyerang orang Yahudi harus ditafsirkan sesuai konteks sejarah mereka, dan bahwa konflik yang terjadi antara Yahudi dan Muslim saat ini adalah karena sengketa tanah dan bukan karena alasan agama, namun dia juga mengklaim bahwa seluruh orang Yahudi di dunia mendukung Israel. Oleh karena itu untuk menghadapi musuh seperti itu, semua cara adalah sah, termasuk serangan bunuh diri terhadap warga sipil Israel dengan alasan bahwa pada kenyataannya Israel adalah negara militer yang tidak ada warga sipilnya.⁹⁴

Tantangan kedua adalah penjajahan oleh negara Barat. Di sini Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan tegas menuduh bahwa Barat mempunyai misi untuk menghancurkan Islam. Namun, lagi-lagi dia tidak konsisten dalam kritiknya; yakni di satu sisi dia bersikeras bahwa arah permusuhan Barat secara intrinsik ditujukan terhadap Islam sebagai agama akibat dari peristiwa Perang Salib, dan bukan karena beberapa kepentingan lain. Sedangkan di sisi lain, dia menilai

⁹³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *A'dā' al-Ḥall al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000).

⁹⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ummatunā Baina Qarnain*, 114.

bahwa permusuhan itu terjadi karena faktor ketidaktahuan yang disebabkan oleh gambaran yang tidak sebenarnya (*distorted*) tentang Islam yang dimiliki oleh Barat. Namun demikian, Yūsuf al-Qaraḍāwī selalu ingin menampilkan dirinya sebagai seorang moderat sambil mengingatkan umat Islam untuk tetap fokus pada poin kesepakatan dan kesepahaman dalam berdialog dengan orang Yahudi dan Nasrani dalam rangka menangkap peluang untuk bekerja sama menumpas kemaksiatan seperti paham ateisme, materialisme, pendukung nudisme, pergaulan bebas, aborsi, homoseksualitas dan pernikahan sesama jenis.⁹⁵

Komunisme menjadi tantangan berikutnya bagi kebangkitan Islam. Meskipun Uni Soviet sudah runtuh, namun Yūsuf al-Qaraḍāwī masih mengidentifikasinya sebagai salah satu musuh utama Islam karena ajarannya tentang materialisme, tentang moral relativisme, dan tirani penguasanya.⁹⁶ Dia menganggap komunisme sebagai anak kandung dari Yahudi yang dimunculkan sebagai senjata alternative menjauhkan umat Islam dari ajaran agamanya dengan menjadikan mereka sebagai komunis.⁹⁷

Tantangan lainnya berupa penguasa Muslim yang hipokrit dan berpihak kepada kepentingan Barat. Dalam sebuah karyanya berjudul *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, Yūsuf al-Qaraḍāwī sangat tegas mengkritik para penguasa yang dipercaya memimpin umat Islam tapi justru membentuk aliansi

⁹⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muṣlimah*, 69.

⁹⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *A 'dā' al-Hall al-Islāmī*, 131.

⁹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *A 'dā' al-Hall al-Islāmī*, 132-133.

dengan Barat yang menantang Tuhan.⁹⁸ Meskipun kritiknya terlihat kurang tegas dalam karya-karyanya yang terbaru, tetapi dia tetap menunjukkan ketidaksetujuannya terhadap para penguasa hipokrit yang lebih menerapkan kebijakan sekularis ala Barat.⁹⁹ Dia berpendapat bahwa meskipun pemisahan agama dan negara mungkin diperlukan di Barat karena gereja dinilai sebagai penghalang kemajuan, namun hal ini tidak pernah terjadi di dunia Muslim.¹⁰⁰ Dia juga mengkritik keras para sekularis Muslim yang semata-mata membebek kepentingan pemerintah Barat (Amerika Serikat) dengan mengadvokasi agenda reformasi yang akan melucuti umat Islam dari elemen kekuatan yang menyatukan mereka yaitu nilai-nilai Islam dan menggantikannya dengan nilai-nilai, gagasan, hukum, dan tradisi Barat.¹⁰¹

Semangat *wasāṭiyyah* yang dibangun oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dan diimplementasikan ke dalam seluruh bidang ajaran Islam, khususnya di bidang fiqih, pada gilirannya harus dipahami sebagai sebuah pemikiran yang sengaja disusun dalam rangka mengawal sebuah agenda besar, yakni kebangkitan Islam (*al-ṣaḥwah al-Islāmiyyah*). Yūsuf al-Qaraḍāwī secara konsisten mencurahkan semua ilmu, pemikiran, tenaga dan aktivitasnya untuk agenda ini. Setiap ada muktamar, seminar, pertemuan para pemuda yang

⁹⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, 86-87.

⁹⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *A 'dā' al-Hall al-Islāmī*, 139-142. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ummatunā Baina Qarnain*, 202.

¹⁰⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, 88.

¹⁰¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *A 'dā' al-Hall al-Islāmī*, 164-166.

membicarakan tentang kebangkitan Islam di dalam dan luar negeri selalu didatanginya guna memberikan banyak pengarahan kepada mereka. Seiring dengan agenda ini, karya ilmiah yang sudah dia tulis dan diterbikan berkaitan dengan tema kebangkitan Islam ini sangat banyak di antaranya: 1) *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāḥaqah ilā al-Rusyd* (2008), 2) *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Ikhtilāf al-Masyrū' wa al-Taḥarruq al-Maẓmūm* (2001), 3) *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Juḥūd wa al-Taḥarruf* (1992), 4) *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Jumūd wa al-Taḥarruf* (2001), 5) *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-'Arabī wa al-Islāmī* (1997), 6) *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-'Āmāl wa al-Maḥāẓīr* (2004) dan 7) *Min Ajli Ṣaḥwah Rāsyidah: Tujaddid al-Dīn wa Tanḥaḍ bi al-Dunyā* (2005).

Yūsuf al-Qaraḍāwī mendefinisikan kebangkitan Islam sebagai kembalinya kesadaran umat Islam akan jati diri, peran, tugas, misi mereka serta potensi yang mereka miliki setelah lama hilang, baik karena 'tertidur panjang' atau karena terlena oleh faktor-faktor eksternal. Umat Islam diilustrasikan seolah sedang tertidur lama sehingga tidak sadarkan diri bahwa mereka telah terjangkit penyakit keterbelakangan, pemahaman yang salah terhadap ajaran Islam sekaligus tidak menyadari bahwa konspirasi dan makar musuh-musuh mereka dari para penjajah telah menguasai tidak hanya tanah air mereka tetapi juga menghegemoni hati, fikiran, akal dan jiwa mereka. Situasi tidak menguntungkan ini telah menyebabkan umat Islam tidak berdaya dan hanya mampu meniru serta menjadikan segala bentuk kemajuan dan peradaban Barat sebagai role model

mereka seolah tidak ada peradaban lebih baik kecuali dari Barat. Pemikiran umat Islam pada fase ini hanya membebek Barat, mengambil dan menerima apa saja dari Barat tanpa seleksi dan filter. Kondisi umat menjadi inferior dan silau dengan kemajuan peradaban Barat.¹⁰²

Kemunculan kesadaran akan keterbelakangan menuju kebangkitan umat, menurut Yūsuf al-Qaradāwī, dapat dipetakan ke dalam tiga fase, yakni fase *al-Tabrīrī* (pembenaran), fase *al-I'tizārī* (pembelaan diri), dan fase *al-Ṣaḥwah* (kebangkitan). Fase yang pertama yakni fase di mana umat Islam mulai menyadari dirinya sebagai orang Islam dan harus berperilaku sebagai Muslim, namun dalam realita kehidupan mereka masih mengadopsi gaya hidup ala Barat dalam segala aspeknya. Hal ini berimplikasi kepada sikap membenaran terhadap semua hal yang datang dari Barat tetapi pada saat yang sama dicarikan legitimasi dari dalil yang otoritatif. Misalnya, ketentuan keharaman riba dan meminum khamr yang sudah jelas dalam Islam dicoba dicarikan dalil pembenar dengan harapan seiring perjalanan waktu dapat berubah hukumnya menjadi halal, sehingga menjadi sejalan dengan budaya dan hukum yang berlaku di Barat. Dalil pembenar yang biasa digunakan adalah bahwa riba yang diharamkan adalah riba jahiliyah atau riba yang berlipat ganda, dan seterusnya.¹⁰³

¹⁰² Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Āmāl wa al-Maḥāzīr*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), 2.

¹⁰³ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Āmāl wa al-Maḥāzīr*, 5.

Fase kesadaran menuju kebangkitan umat Islam selanjutnya adalah fase *al-I'tizārī*. Pada fase ini umat Islam berada pada pihak yang seiring dituduh sebagai biang kemunduran, maka sebagai responnya umat Islam mulai melakukan pembelaan diri. Di sinilah mulai muncul kesadaran akan jati diri umat Islam yang sesungguhnya yang dalam beberapa aspek keyakinan, budaya dan tradisi hukumnya memang berbeda dari budaya Barat. Perbedaan ini disadari sebagai hal yang harus diterima oleh semua pihak, oleh karena itu dibutuhkan argumen-argumen pembelaan diri dari para ulama dan cendekiawan muslim untuk menjelaskannya sekaligus menegaskan bahwa semua perbedaan yang ada bukan menunjukkan sebuah peradaban yang terbelakang. Ketika di dalam Islam terdapat ketentuan kebolehan perceraian dan poligini, keharaman riba dan zina, misalnya, maka di sana terletak jati diri umat Islam yang memang tidak harus selalu dipaksakan sama dan sebangun dengan tradisi dan ketentuan yang dipraktekkan di Barat.¹⁰⁴

Fase berikutnya masuk kepada kesadaran yang sesungguhnya tentang perlunya membangun kebangkitan pola pikir umat yang disebut fase *al-Ṣaḥwah*, yakni fase mengembalikan kesadaran akan kemampuan dan potensi diri mereka, sehingga berani berdiri berhadap-hadapan dengan Barat, mengadu argumentasi, mengkritik Barat, menunjukkan keistimewaan Islam, memaparkan kesalahan-kesalahan peradaban Barat, menonjolkan keistimewaan solusi Islam dan sebagainya. Pada fase ini umat Islam tidak lagi

¹⁰⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Āmāl wa al-Maḥāzīr*, 5-6.

hanya tertuduh ataupun bertahan, tetapi adalah fase untuk menyebarkan Islam. Setelah kebangkitan akal fikiran, diikuti oleh kebangkitan hati dengan kesadaran dan perasaan yang mendalam. Mereka bangga berislam dan mencintai Islam untuk diperjuangkan. Kemudian meningkat lagi menjadi kebangkitan akhlak dan tingkah laku, dimana umat Islam lebih konsisten dengan ajaran Islam, mereka tidak lagi minder menjelaskan identitasnya sebagai Muslim, yang ditandai dengan semakin maraknya kegiatan ibadah di masjid-masjid serta semakin semangatnya umat Islam melaksanakan haji dan umrah. Hal ini juga diikuti oleh kebangkitan para muslimah yang sadar akan kemuliaan ajaran Islam, mereka bangkit menuntut ilmu, berdakwah dan berjuang, memakai busana muslimah dengan kepercayaan diri yang tinggi.¹⁰⁵ Namun demikian kebangkitan Islam perlu dikawal dan dibimbing supaya berhasil mencapai fase kematangannya dan membuah hasil yang diharapkan, dan tidak terjebak kepada fenomena kekerasan, ekstrimitas dan melampaui batas.¹⁰⁶

Kekhawatiran Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang kemunculan fenomena kekerasan ini nampaknya diilhami oleh fenomena gerakan kebangkitan Islam di Mesir yang ditandai dengan diizinkan para anggota organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn* kembali ke negaranya setelah setelah beberapa waktu dipenjara atau dalam pengasingan sekitar pertengahan tahun 1950-an hingga awal tahun 1970-an.

¹⁰⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Āmāl wa al-Maḥāzīr*, 9-10.

¹⁰⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Āmāl wa al-Maḥāzīr*, 23-24.

Banyak di antara mereka yang mendapatkan suaka politik di Saudi Arabia atau negara-negara Teluk lainnya akhirnya kembali ke Mesir dengan membawa serta harta kekayaannya sekaligus semangat ide-ide perjuangan kebangkitan Islamnya. Meskipun secara umum model perjuangan dakwah mereka sudah berubah menjadi lebih lunak dan menerapkan strategi yang bertahap, namun tetap saja memicu lahir dan berkembangnya kelompok kecil yang radikal yang menarik banyak mantan anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang masih kecewa dengan transformasi. Mereka ini adalah kebanyakan para pemuda dan dari latar belakang keluarga tidak mampu dan tidak memiliki kepentingan dalam sistem sehingga lebih suka mencoba merubah situasi dengan cara mereka sendiri, termasuk dengan cara kekerasan.¹⁰⁷

Untuk membentengi gerakan kebangkitan Islam dari ekseseks negatif inilah selanjutnya Yūsuf al-Qaraḍāwī menulis buku lainnya yaitu *Zāhirat al-Guluw fī al-Takfīr* (1990) dan *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Juḥūd wa al-Taṭarruf* (1992). Dalam dua buku tersebut Yūsuf al-Qaraḍāwī mengetengahkan fenomena bahwa para pemuda Muslim kehilangan figur para ulama pejuang yang mampu memahami mereka serta membimbing mereka untuk melakukan apa yang telah dicapai oleh generasi salaf. Hal ini mendorong para pemuda mengambil ilmu langsung dari buku-buku, bukan dari ahlinya sehingga berpotensi pada kedangkalan dan kesalahan

¹⁰⁷ Ana Belen Soage, “Yūsuf al-Qaraḍāwī: the Muslim Brother’s Favorite Ideological Guide”, in Yūsuf al-Qaraḍāwī: Portrait of the Muslim Brotherhood’s Ideological Guide, *The Muslim Brotherhood* (2010), 19-37. Lihat https://link.springer.com/chapter/10.1057/9780230106871_3.

pemahaman. Fenomena lain adalah berupa keterasingan para pemuda Muslim di negeri-negeri Islam sendiri karena ditinggalkan oleh pemeluknya, termasuk sebagai eksekusi dari sikap represif dan tangan besi para penguasa terhadap mereka yang dianggap membahayakan keamanan pemerintahan. Semua kondisi yang serba tidak ideal inilah yang selanjutnya menjadi pemicu suburnya ekstrimitas para pemuda dengan karakteristik yang menonjol sebagai berikut: 1) Fanatik terhadap pendapatnya sendiri serta menolak pendapat orang lain; 2) Selalu menggunakan cara kekerasan dan paksaan dalam menerapkan idenya; 3) Melakukan tindakan kekerasan secara serampangan; 4) Kebencian dan kemarahan yang berlebihan kepada pihak lain yang berakibat pada takfir.¹⁰⁸

Yūsuf al-Qaradāwī selanjutnya mengajukan beberapa solusi menuju kebangkitan Islam bagi masyarakat luas, yakni: 1) Harus lebih konsisten berpegang teguh dengan ajaran Islam dan akhlak yang luhur; 2) Harus berupaya memperlakukan para pemuda dengan perlakuan orang tua terhadap anak-anaknya; 3) Tidak berlebihan dalam mengekspose sisi-sisi ekstrimitas; 4) Membuka udara kebebasan; dan 5) Tidak membalas takfir dengan pengkafiran juga. Adapun bagi para pemuda, strategi menuju kebangkitan adalah dengan melakukan pembenahan kualitas pemuda sejak dari pembenahan di bidang pemantapan aqidah, pembenahan dalam pemahaman dan penerapan syariah dan hukum-hukum amaliyah, dan pembenahan dalam akhlaq pergaulan baik dengan sesama Muslim

¹⁰⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, (Kairo: Dar al-Wafā', 1992), 59-115.

maupun non-Muslim. Semuanya itu telah disusun secara rapi oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai bagian dari syllabus penerapan fiqh *wasatīyyah*.¹⁰⁹

Sebagai penyempurna dari syllabus tentang strategi kebangkitan Islam ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī melengkapinya dengan menyetengahkan tentang kendala yang akan menjadi penghambat berjalannya proyek kebangkitan ini dalam bukunya yang lain yang berjudul *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Ikhtilāf al-Masyrū' wa al-Taḥarruq al-Mazmūm* (2001). Di sini diingatkan bahwa ancaman terbesar bagi kebangkitan Islam adalah berupa ancaman internal, yakni adanya perpecahan umat, sikap intoleransi dan *truth claim*. Tiga penyakit internal inilah yang selalu menjadi akar perpecahan dan berakhir dengan saling menyerang sebagian dengan lainnya. Solusi yang ditawarkan terhadap problematika klasik ini bukanlah dengan melebur semua kelompok menjadi satu barisan, melainkan dengan penguatan mentalitas persatuan di dalam perbedaan dengan membangun pemahaman bersama bahwa perbedaan yang ada

¹⁰⁹ Secara sistematis, langkah-langkah peningkatan mental spiritual pemuda berbasis wasatīyyah ini disusun sebagai berikut: 1) Memperdalam penguasaan pengetahuan keagamaan dari ahlinya yang kompeten dan beraqidah wasatīyyah; 2) Memahami hirarki hukum syariah dengan menguasai perbedaan antara yang *juz'i* dan *kulli*; 3) Memahami tingkatan penerapan hukum; 4) Menghargai kondisi manusia yang berbeda-beda, baik dari sisi mazhab hukum maupun komitmen mereka terhadap agama; 5) Memahami sunnatullah dalam penciptaan dan pemeliharaan alam; 6) Membuka dialog yang konstruktif untuk memecahkan problematika hidup; 7) Menghargai spesialisasi keahlian yang beragam; 8) Berkomitman untuk memudahkan dan tidak menyulitkan; 9) Memperluas pergaulan dengan manusia dan selalu berprasangka baik kepada mereka; 10) Memiliki semangat berdakwah dengan cara-cara yang simpatik. Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taḥarruf*, (Kairo: Dar al-Wafa', 1992), 201-228.

hanyalah perbedaan variatif bukan kontradiktif. Dalam konteks inilah Yūsuf al-Qaradāwī menyusun beberapa syllabus baru tentang strategi mengelola perbedaan mazhab dalam hukum Islam dalam beberapa karya-karya tematiknya: 1) *Fiqh al-maqāsid*, tentang bagaimana mengelola pemahaman dan penerapan hukum Islam sesuai dengan maksud dan tujuan hukum yang sesungguhnya; 2) *Fiqh al-Aulawiyāt*, tentang bagaimana mengelola penerapan hukum berdasarkan prioritas dan kepentingan yang lebih urgent dan berorientasi kemaslahatan umat; 3. *Fiqh al-Sunan*, tentang bagaimana mengelola penerapan hukum sesuai dengan kaidah sunnatullah bagi kehidupan bermasyarakat dan alam semesta; 4. *Fiqh al-Muwāzanāt*, tentang bagaimana mengelola kemaslahatan ketika berbenturan satu sama lain; 5. *Fiqh al-Ikhtilāf*, tentang bagaimana mengelola perbedaan pendapat sebagaimana pemahaman generasi sahabat.¹¹⁰

Kaidah-kaidah penerapan hukum secara tematik tersebut selanjutnya dikristalisasi ke dalam sepuluh rumus perubahan pola fikir ala *wasāṭiyyah*. Rumus perubahan ini mengindikasikan sebuah langkah transformatif dari kondisi yang ada yang terbukti berimplikasi negatif bagi ummat menuju sebuah kondisi ideal dalam rangka menuju kematangan kebangkitan Islam. Langkah transformatif tersebut adalah berupa motivasi perubahan dari: 1) Berfikir formalistik dan simbolistik menuju fikiran substantive; 2)

¹¹⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Mustaqbal al-Uṣuliyyah al-Islāmiyyah*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998), 46. Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-ikhtilāf al-Masyrū' wa al-Tafarruq al-Mazmūm*, (Kairo: Dar al-Sahwah, 1994), 6-7.

Tradisi berfikir kontroversi dan polemik menuju berorientasi hasil dan karya nyata; 3) Sikap sentimental dan emosional menuju sikap yang rasional dan ilmiah; 4) Orientasi pemikiran semata-mata kepada masalah remeh dan sekunder menuju kepada masalah pokok dan primer; 5) Membiasakan berfikir yang menyulitkan dan intimidatif menuju cara berfikir yang sarat dengan kemudahan dan membahagiakan; 6) Pola fikir jumud dan taklid menuju semangat berinovasi berbasis ijtihad dan pembaruan; 7) Pola fikir fanatisme dan eksklusivisme menuju toleransi dan inklusif; 8) Berfikir dan bersikap yang terlalu berlebihan dan terlalu berkekurangan menuju sikap moderatisme; 9) Berfikir dan bersikap yang dikuasai amarah, kekerasan dan kebencian menuju sikap yang penuh kelembahlembutan dan rahmat; dan 10) Pola fikir yang menonjolkan sisi ikhtilaf dan perpecahan menuju sikap dan fikiran yang mengedepankan sisi persamaan, persatuan dan solidaritas.¹¹¹

Sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari proyek kebangkitan Islam, Yūsuf al-Qaradāwī menawarkan solusi untuk berbagai permasalahan yang dihadapi negeri-negeri Muslim pada umumnya dengan tiga problem utama yakni kebodohan, kemiskinan dan kesehatan yang rendah akibat dari penjajahan yang berkepanjangan. Solusi ini merupakan tawaran alternatif setelah menyaksikan kegagalan demi kegagalan dari solusi yang diberikan oleh sistem liberalisme dan sosialisme. Solusi yang dimaksud adalah

¹¹¹ Yūsuf al-Qaradāwī. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāhaqah ila al-Rusyd*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008), 14.

Islam itu sendiri.¹¹² Yang dimaksud dengan solusi Islam menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah menjadikan Islam sebagai orientasi dan tujuan kehidupan yang sesungguhnya dalam segala hal, baik secara lahiriyah maupun batiniyah. Solusi Islam adalah sebuah pola fikir dan kesadaran menjadikan aqidah, ibadah, syiar-syiar, pemahaman dan pemikiran, perasaan, akhlak luhur, tradisi dan adab kesopanan hingga syariatnya (perundang-undangannya) senantiasa berorientasi kepada nilai-nilai Islami. Dengan demikian, solusi Islam bukan hanya gambaran parsial seperti penerapan hukum potong tangan, *qiṣās*, rajam, dan semua hukuman yang sudah ditentukan dalam ayat-ayat hudud, melainkan sebuah gerakan menuju terwujudnya masyarakat Islam *wasatiyyah* yang ideal dengan implementasi nilai-nilai Islam secara kaffah.¹¹³

Beberapa sumber literatur menyimpulkan bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah seorang cendekiawan terkemuka dan tokoh internasional dengan pengaruh yang begitu luas sehingga beberapa literatur Barat menyebutnya sebagai ‘mufti global’.¹¹⁴ Atas capaian ini, Ana Bélen Soage, mencoba menelusuri dan menyimpulkan bahwa keistimewaan Yūsuf al-Qaraḍāwī terletak dalam skill kepemimpinannya yang membantunya untuk mengemas konsep Islam *wasatiyyah* sebagai ide yang menginspirasi, dan sekaligus,

¹¹² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥall al-Islāmī, Farīḍah wa Ḍarūrah*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), 11-44.

¹¹³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥall al-Islāmī, Farīḍah wa Ḍarūrah*, 47-48.

¹¹⁴ Gräf and Skovgaard-Petersen, eds., *Global Mufti*, and Jakob Skovgaard-Petersen, “The Global Mufti,” in *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, ed. Birgit Schaebler and Leif Stenberg (Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 2004), 153–65.

dengan didukung oleh karismanya, dia berhasil mengubah ide ini menjadi sebuah gerakan.¹¹⁵ Bettina Gräf berpendapat bahwa popularitasnya berasal dari kehadirannya di media tertulis dan elektronik.¹¹⁶ Yūsuf al-Qaradāwī adalah figur ulama' modern yang belum memiliki otoritas keagamaan sebelum era kemajuan komunikasi. Pada 1990-an dia mulai memanfaatkan berbagai jenis media elektronik untuk menyebarkan ideologinya dan menjangkau khalayak yang lebih luas. Tahun 1996 menjadi tahun peluncuran acara televisinya yang sangat populer *Sharī'a and Life (Al Syarī'ah wa al-hayāh)* di al-Jazeera TV, di mana ia membahas berbagai masalah dan menjawab pertanyaan pemirsa tentang Islam.

Meskipun terlihat jelas bahwa media memainkan peran penting dalam menjadikannya seorang mufti internasional, rahasia keberhasilannya yang utama terletak pada kepiawaiannya dalam merumuskan metodologi penetapan hukum Islam yang memenuhi kebutuhan zaman modern yang dia terapkan dalam banyak fatwa hukumnya. Salah satu prinsip metodologi ini adalah bahwa dalam mengeluarkan fatwa hukum, seseorang harus bersikap lunak, dan seseorang harus berbicara kepada orang-orang dalam bahasa kontemporer agar mereka memahami.

Daya tarik Yūsuf al-Qaradāwī juga terletak pada adopsinya terhadap manhaj *wasāṭiyyah* dan penerapan prinsip-prinsipnya dalam

¹¹⁵ Soage, "Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī : Portrait of a Leading Islamic Cleric." *Middle East Review of International Affairs* 12, no. 1 (Mar. 2008). At <http://www.globalpolitician.com/print.asp?id=4328>, 8.

¹¹⁶ Gräf, "Sheikh Yūsuf al-Qaradāwī in Cyberspace," *Die Welt Des Islams*, Vol. 47, No. 3–4 (2007): 404–405.

ijtihad hukum dan strategi dakwahnya. Manhaj *wasatiyyah* adalah jawaban Yūsuf al-Qaradāwī terhadap Salafi yang dia kritik menggunakan pendekatan yang kaku dan terlalu literal terhadap teks-teks agama dan karena itu dia menyebutnya ‘neo-Zāhiriyyah’. Manhaj *wasatiyyah* juga merupakan jawaban kepada kelompok Salafi jihadi yang dia kritik telah salah dalam memahami ajaran tentang fiqih jihad. Manhaj *wasatiyyah*, menurut Yūsuf al-Qaradāwī, adalah upaya Muslim kontemporer untuk memenuhi tantangan yang ditimbulkan oleh modernitas dan peradaban Barat. Manhaj ini menganjurkan untuk tetap berdialog dengan Barat dan mengadopsi darinya, tetapi tanpa dibutakan olehnya dan tanpa mengesampingkan ajaran Islam.

Sebagai juru bicara manhaj *wasatiyyah* Islam, Yūsuf al-Qaradāwī selalu ingin menyampaikan solusi dalam setiap masalah yang dihadapi umat muslim dengan semangat *wasatiyyah*. Sebagai contoh adalah cara dia bersikap terkait kasus insiden kartun Nabi di sebuah surat kabar Denmark yang populer, *Jyllands Posten*, Denmark pada 30 September 2005. Pada bulan Januari dan Februari 2006, umat Islam bereaksi terhadap kartun tersebut dengan demonstrasi anarkis dan kerusuhan di Eropa dan dunia Muslim. Para kartunis diancam akan dibunuh dan kedutaan besar Denmark di berbagai ibu kota dibakar. Tanggapan Yūsuf al-Qaradāwī dalam masalah ini terekam dalam khutbahnya di masjid Qatar pada tanggal 3 Februari 2006. Di satu sisi, dia menyatakan bahwa umat Islam berhak bahkan wajib untuk marah karena pelanggaran terhadap Nabi Muhammad. Seorang Muslim sejati adalah orang yang rajin

membela kesucian (*hurumāt*) dari keyakinannya. Jika ummat Islam tidak marah dan berunjuk rasa membela Nabi, justru akan kehilangan muruah dan spiritnya sebagai Muslim. Namun demikian, pada sisi yang lain dia memperingatkan kepada orang Muslim untuk tidak membalas dengan menyakiti orang-orang Kristen di negara Muslim dan tidak membakar gereja mereka karena kartunis yang menggambar kartun tersebut memang bukan orang Kristen, melainkan seorang ateis yang hanya memiliki keyakinan hedonisme dalam hidupnya.¹¹⁷ Cara Yūsuf al-Qaraḍāwī merespon kasus ini sekaligus menjadikan momentum ini untuk mempromosikan manhaj *wasatiyyah*-nya terbukti menambah nilai popularitasnya di kalangan massa Muslim baik di dunia Islam maupun di Barat.

Berkaitan dengan itu, satu hal yang menarik ketika berbicara tentang tantangan kebangkitan Islam ini adalah fenomena munculnya aksi kekerasan bermotif agama (Islam). Nampaknya, obsesi Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan manhaj *wasatiyyah*-nya untuk mengambil jalan tengah yang berimplikasi kepada membenarkan posisi kedua kutub ekstrem pada akhirnya menghasilkan sikap mendua. Dia memang mengkritik hasil pemikiran kegamaan yang semata-mata didasarkan kepada interpretasi tekstual mandiri terhadap nas kitab suci dan menyamakannya dengan seseorang yang mencoba terjun ke laut padahal tidak bisa berenang.¹¹⁸ Dia juga sering menyalahkan sikap orang-orang yang terlalu mudah melemparkan klaim kafir (*takfir*)

¹¹⁷ Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism* 170.

¹¹⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, 72.

dan melakukan tindak kekerasan terhadap sebagian kelompok yang berseberangan dengan berargumen bahwa jika memang ditemukan seseorang yang pantas untuk dihukum karena keyakinan mereka, maka biarlah Tuhan sendiri yang memutuskan dan menghukumnya kelak pada hari penghakiman.¹¹⁹ Namun demikian, di sisi lain dia juga cenderung memberikan membenaran bahkan dukungan terhadap munculnya tindakan kekerasan atas nama Islam. Sikap ini jelas terlihat, misalnya, ketika Yūsuf al-Qaradāwī mengungkapkan pendapatnya tentang serangan 9/11 antara di hadapan media Barat dan di depan umat Muslim. Pendapat secara umum yang dia sampaikan menyatakan bahwa dia mengutuk keras serangan serta pembajakan dan penyanderaan yang telah terjadi. Namun demikian, ketika menyampaikan di depan audiens ummat Muslim di sebuah masjid di Qatar, dia mencatat bahwa kejahatan Amerika, terutama dukungannya terhadap Israel, membuat kemunculan serangan tersebut menjadi dapat dimengerti.¹²⁰

Lebih lanjut, Yūsuf al-Qaradāwī juga menyerang kelompok yang tidak sependapat dengan cara perjuangan berbasis kekerasan ini

¹¹⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Saqāfatunā Baina al-Infītah wa al-Ingilāq*, (Kairo: Dar al-Syurūq, 2000), 26.

¹²⁰ Dalam sebuah khutbahnya dia menjelaskan bahwa cara mengalahkan terorisme adalah dengan menegakkan keadilan di muka bumi, melawan kebohongan, dan mendukung yang lemah melawan yang kuat, yang tertindas melawan penindas. Apabila yang kuat terus menyerang yang lemah, terorisme akan terus berlanjut, dan bahkan jika Amerika membunuh bin Laden, seribu orang seperti dia akan muncul sebagai pengganti. Pada poin ini Yūsuf al-Qaradāwī terlihat memberikan rasionalisasi motif serangan 9/11 sekaligus menyalahkan Amerika sebagai penyebabnya. Lihat Sagi Polka, *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, 351.

sebagai orang-orang yang tidak peduli masalah umat dan hanya peduli pada kepentingan mereka sendiri. Dia mengajak mereka turun dari menara gading untuk lebih mengenal para pelaku radikalisme dan motivasi mereka melakukannya. Menurutnya, para pelaku serangan itu tidak mewakili semua Muslim, melainkan hanyalah kelompok-kelompok kecil yang kepentingannya telah dibesar-besarkan oleh media Barat. Kebanyakan dari mereka ini didorong untuk berbuat ekstremisme oleh faktor ketidakadilan Barat, agresi negara Barat terhadap negara Muslim, dan dukungan Barat yang terus-menerus terhadap Israel.¹²¹

Pembelaan Yūsuf al-Qaraḍāwī ini menunjukkan bahwa dia memiliki kegelisahan yang sama dengan para pelaku sekaligus memberikan catatan bahwa batas antara pemikiran radikal dan moderat ala Yūsuf al-Qaraḍāwī seringkali sulit dibedakan dan kadang melebur jadi satu.¹²² Tidak mengherankan ketika dalam kontes ini ada yang menilainya berfikiran mendua. Dalam hal ini dia berargumen bahwa yang sedang terjadi hanyalah menunjukkan perbedaan dalam strategi, bukan dalam tujuan. Apa yang dilakukannya adalah semata-mata mengikuti strategi perjuangan Nabi di mana, sebelum berhijrah ke Madinah, biasa mengalah dengan melaksanakan salat di Ka'bah yang penuh berhala. Hal ini terpaksa harus dilakukan karena umat Islam pada saat itu masih belum siap menghadapi kaum musyrik secara frontal. Namun, ketika

¹²¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, 94-97.

¹²² Ana Belen Soage, “Yūsuf al-Qaraḍāwī: the Muslim Brother’s Favorite Ideological Guide”, 26.

umat Islam kembali ke Mekah dengan penuh kemenangan maka mereka dengan gagah berani menghancurkan berhala-berhala itu.¹²³

Yūsuf al-Qaraḏāwī juga dituduh sebagai ulama' yang memanfaatkan agama untuk kepentingan politik. Tuduhan ini didasarkan kepada fakta sejarah bahwa pendirian *al-Ikhwān al-Muslimūn* – di mana Yūsuf al-Qaraḏāwī menjadi anggotanya – sebagai gerakan politik keagamaan yang fundamentalis yang tujuan utamanya adalah mendirikan negara khilafah. Satu sisi yang unik dari Yūsuf al-Qaraḏāwī dalam konteks ini adalah bahwa dia memulai segala aktivitas politiknya dari berperan sebagai ulama'. Sebagai konsekuensinya, pendapat yang disuarakan oleh Yūsuf al-Qaraḏāwī tentang isu-isu tertentu menjadi lebih kental nuansa politiknya daripada murni bernuansa akademik.

Seperti disebutkan, Yūsuf al-Qaraḏāwī menghadirkan *wasatiyyah* sebagai respon dari kemunculan kelompok radikal sekular di satu sisi dan ekstremisme agama di sisi lain. Namun, dari penelusuran beberapa data menunjukkan bahwa manhaj *wasatiyyah* Yūsuf al-Qaraḏāwī memiliki pemikiran dan visi yang sama dengan aliran Salafi jihadi, khususnya dalam rangka menjaga kehormatan agama sebagai upaya menuju kebangkitan Islam. Sebagaimana Salafi jihadi, titik tolak manhaj *wasatiyyah* adalah bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar, di mana kemenangan terakhir atas segala perjuangannya telah dijanjikan oleh Allah.

¹²³ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, 98-99.

Sebagai bukti kesamaan ide pemikirannya dengan kelompok salafi jihadi adalah terdapat dalam fatwa *istisyhād* itu sendiri. Yūsuf al-Qaraḍāwī memutuskan dalam fatwanya bahwa tindakan *istisyhād* di Palestina terhadap pendudukan Zionis Israel tidak boleh dianggap sebagai tindakan kriminal terorisme, meskipun mengakibatkan korban berjatuhan dari warga sipil. Bahkan, menurut dia, *istisyhād* adalah bentuk yang paling agung dari jihad di jalan Allah, sebagaimana diperintahkan dalam al-Qur'an Surat al-Anfal: 60.¹²⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menolak klaim bahwa tindakan *istisyhād* adalah tindakan bunuh diri karena dilakukan dengan tujuan untuk memberikan pukulan mematikan kepada musuh, menabur ketakutan di barisan musuh, sehingga mengangkat moral kaum muslimin dan akhirnya memberi manfaat bagi umat Islam.

Bukti lain tentang persamaan pemikiran ini adalah tentang *al-walā' wa al-barā'* sebagai sebuah doktrin yang menggambarkan tentang visi masyarakat Islam ideal. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, masyarakat Islam ideal pada akhirnya tetap dicirikan dengan karakter yang eksklusif dengan berpedoman bahwa ikatan terkuat dalam persaudaraan umat Islam adalah berdasarkan persekutuan keimanan.

¹²⁴ Ayat ini selengkapnya berbunyi: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ لَتُرَاهُنَّ يَهَيَّبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan)). (Q.S. al-Anfal: 60)

Bukan dari golongan Muslim orang yang memusuhi saudara sesama Muslim, atau orang yang menjadikan musuh-musuh Islam sebagai saudaranya, atau orang yang memperlakukan secara sama dalam pergaulan antara Muslim dan orang-orang musyrik dan ateis. Prinsip ini, menurutnya, didasarkan kepada hadis Nabi tentang perintah untuk mencintai karena Allah, membenci karena Allah, persaudaraan karena Allah, dan permusuhan karena Allah. Karakteristik masyarakat Muslim tidak dilihat dari kewarganegaraan, warna kulit, suku, atau kelompok, melainkan dari kesamaan aqidah Islamiyah. Loyalitas hanya berlaku bagi Allah, Rasulullah, dan sesama orang yang beriman.¹²⁵ Dengan prinsip ini sesungguhnya Yūsuf al-Qaradāwī mendukung pandangan salafi jihadi yang menganggap sesat siapapun yang meyakini nasionalisme dan kewarganegaraan sebagai dasar dari loyalitasnya.

Kelebihan *wasatiyyah* sekaligus perbedaannya dengan salafi jihadi terletak pada strategi menjalankan misinya. Manhaj *wasatiyyah* ala Yūsuf al-Qaradāwī dalam menjalankan setiap aktivitasnya akan tetap memperhitungkan ekses yang ditimbulkan bagi ummat Islam, sedangkan kelompok salafi jihadi, demi keinginan segera memperoleh imbalan surga, akan mengabaikan konsekuensi dari perbuatannya. Sebagai bagian dari pelaksanaan strategi ini wasatiyyah menerapkan prinsip bertahap (*tadarruj*). Prinsip *tadarruj* ini dipadu dengan prinsip penguasaan kondisi realitas masyarakat inilah yang menjadi kunci penerapan hukum Islam secara fleksibel

¹²⁵ Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Malāmiḥ al-Mujtama' al-Muslim Allaḏī Nansyuduh*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), 90.

tetapi tanpa harus meninggalkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dengan ini juga manhaj *wasatiyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī memiliki kemampuan melakukan manuver dalam penerapan hukum Islam sesuai dengan kebutuhan di sekelilingnya.

Selain mendapat kritik dari sisi motif politik yang dikandung di balik manhaj *wasatiyyah*-nya, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga mendapatkan kritik dari aspek metodologis yang digunakan. Misalnya, seorang cendekiawan sekaligus penulis Arab Saudi kontemporer bernama Abd al-Karīm ibn Ṣāliḥ al-Ḥamīd menuliskan sebuah kritikan yang keras bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah tidak memiliki pengetahuan cukup tentang Islam. Dia adalah orang yang tergila-gila (*maftūn*) dengan tren anti-Islam, seorang sarjana yang memperlakukan kajian hukum Islam dengan ‘niat jahat’ dengan membela kepentingan setan dan seorang ulama yang dikendalikan oleh keinginan pribadi dan politiknya.¹²⁶

Selain itu, sebuah kritik lagi dilontarkan oleh Yaman Abu al-Khaṭṭāb Fu'ād al-Sanḥāni, seorang pemimpin Salafi, dengan menyebut Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai pemimpin dari ‘mufti saluran cannel satelit’. Al-Sanḥāni mengatakan bahwa umat Islam saat ini menderita dengan munculnya orang-orang yang mengenakan jubah ilmu tetapi memusnahkan syariat atas nama pembaruan, melakukan

¹²⁶ Ini adalah pernyataan Abd al-Karim ibn Salih al-Hamid, seorang penulis Saudi Arabia, dalam kitabnya *al-Haqq al-Dāmig li al-Da'awā fi Daḥḍ Maza'im al-Qarādāwī* disampaikan ketika mengomentari fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang kebolehan menyanyi, menari dan bentuk kesenian yang lain. Lihat Ron Shaham, “The Rhetoric of Legal Disputation, Neo-Ahl al-Ḥadīth vs Yūsuf al-Qarādāwī”, dalam *Islamic Law and Society*, 22 (2015), 114-141.

korupsi ajaran agama atas nama ‘fiqh kemudahan’, membuka pintu keburukan atas nama ijtihād, menurunkan nilai sunnah atas nama ‘fiqh keutamaan’, dan bersekutu dengan orang-orang kafir atas nama memajukan Islam.¹²⁷ Dengan menyebut sebagai “mufti saluran canel satelit” maka al-Sanhāni secara implisit ingin menyatakan bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah seorang mufti yang populer tetapi tidak memadai keilmuannya. Al-Sanhāni menyalahkan banyak pendapat hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī, khususnya tentang status perempuan, menyanyi, menari dan bioskop, serta berbagai penyimpangan hukum lainnya. Akibat dari banyak kekeliruan yang dialamatkan kepada fatwanya, Yūsuf al-Qaraḍāwī dituduh tidak memenuhi syarat untuk melakukan ijtihād (*min gair an yakūn muta’ahhilan bi-ṣifat al-mufti wa-syurūṭ al-mujtahid*). Pendapat-pendapatnya yang banyak menyimpang dari kesepakatan para ulama’ juga menjadi sasaran kritik dengan dinyatakan sebagai semata-mata strategi Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam rangka menaikkan publisitasnya.¹²⁸

David Johnston, dalam kajiannya yang menarik dan mendalam tentang teori *maqāṣid al-syarī’ah* akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa meskipun Yūsuf al-Qaraḍāwī sering menggunakan konsep ini dalam keputusannya, namun dia tetap tergolong fuqaha’ mainstream, konservatif, dan tradisionalis. Johnston menyebut Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai ‘oportunis abadi yang hanya ikut-ikutan tren dunia yang lebih baik dalam rangka

¹²⁷ Ron Shaham, “The Rhetoric of Legal Disputation, Neo-Ahl al-Ḥadīth vs Yūsuf al-Qarādāwī”, 125.

¹²⁸ Ron Shaham, “The Rhetoric of Legal Disputation, Neo-Ahl al-Ḥadīth vs Yūsuf al-Qarādāwī”, 126.

mendorong agendanya untuk menyatukan umat Islam di bawah panji ulama'.¹²⁹ Dengan ungkapan lain, penggunaan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai metode istimbat hukum oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī membuatnya lebih mudah bermanuver dalam keputusannya, untuk mempertimbangkan perubahan kebutuhan umat Islam, dan untuk beradaptasi hukum sesuai dengan semangat zaman, tentunya tanpa melampaui batas dari syariah. Penggunaan ijtihād dan ketergantungannya pada prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* ini memungkinkan dia untuk lebih fleksibel dalam keputusannya dan untuk menyesuaikan perubahan dalam waktu dan tempat. Metode pengambilan keputusan hukum seperti inilah yang terbukti menambah daya tarik Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai seorang ahli hukum.

Sejalan dengan kritik tentang subyektifitas Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam metode istimbat hukumnya adalah tentang penetapan ukuran kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan nas. Nampaknya Yūsuf al-Qaraḍāwī sangat memahami tantangan ini, oleh karena itu untuk menghindari tuduhan subyektivitas tersebut dia memanfaatkan satu piranti berijtihad lagi, yakni kaidah-kaidah fiqih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*). Penggunaan kaidah-kaidah fiqih ini memiliki peran penting dalam proses penetapan hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī, khususnya dalam menerapkan ijtihad *insyā'ī*. Inilah yang diungkap dalam penelitian Ron Shaham bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī

¹²⁹ David L. Johnston, "Yūsuf al-Qaraḍāwī 's Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the 'Ulamā'," dalam Adis Duderija (ed.), *Maqāṣid al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 39–71.

selalu menggunakan kaidah-kaidah fiqih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*) untuk merealisasikan kemasalahatan dalam setiap fatwanya, khususnya yang terkait dengan fikih realitas (*fiqh al-wāqi'*).¹³⁰ Selain itu, penggunaan kaidah-kaidah fiqih ini juga terbukti menjadi bagian dari *grand design* istimbat hukum Yūsuf al-Qaraḍāwī agar selalu terlihat berada di tengah-tengah antara dua kutub pemikiran yang tekstualis dan rasionalis, khususnya dalam fatwa-fatwanya terkait dengan persoalan hukum masyarakat muslim minoritas (*fiqh al-aqalliyāt*). Oleh karena itu, tidak mengherankan ketika ditemukan bahwa mayoritas fatwa yang diterbitkan oleh berbagai lembaga di Eropa memiliki pengaruh yang besar dari pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī.¹³¹

Salah satu kaidah fiqih yang dibahas khusus dalam sebuah kitab adalah kaidah tentang keniscayaan perubahan hukum karena adanya perubahan faktor pendukungnya. 'Keberanian' Yūsuf al-Qaraḍāwī di sini tampak ketika dia memperluas cakupan faktor penyebab terjadinya perubahan hukum yang selama ini disepahami oleh para ulama' terdiri dari empat faktor, yakni tempat, waktu, keadaan dan tradisi, menjadi sepuluh buah. Artinya ada enam faktor tambahan yang, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, juga dapat digunakan sebagai penentu perubahan, yakni adanya perubahan pengetahuan

¹³⁰ Ron Shaham, "Legal Maxims (*qawā'id fiqhiyya*) in Yūsuf al-Qaraḍāwī's Jurisprudence and Fatwas," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 140, No. 2 (2020), 435-453.

¹³¹ Alexandre Caeiro, "The Making of the Fatwa: The Production of Islamic Legal Expertise in Europe." *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, Vol. 56, No. 155 (2011): 81-100.

tentang dasar hukum, perubahan kebutuhan manusia, perubahan kemampuan manusia karena kemajuan teknologi, *umūm al-balwā*, perubahan kondisi sosial ekonomi dan politik, dan pemikiran.¹³² Kesempatan Yūsuf al-Qarādāwī untuk menerapkan kaidah-kaidah perubahan hukum ini menjadi semakin leluasa karena kasus-kasus hukum kontemporer yang membutuhkan *ijtihād insyā'ī* biasanya tidak ditemukan landasan nas atau *ijma'* ulama sebelumnya, apalagi terkait dengan problematika politik kontemporer. Penggunaan kaidah fiqihyah ini, dengan demikian, menjadi senjata yang ampuh yang memungkinkannya untuk memperluas ruang lingkup pendapat hukumnya ke semua aspek kehidupan berdasarkan pertimbangan kemaslahatan publik (utilitarianisme) tanpa ada kekhawatiran tercerabut dari *maqāṣid al-syarī'ah*.

¹³² Yūsuf al-Qarādāwī, *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī 'Aṣrinā*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008), 78-100.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Pergumulan pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī yang ditandai dengan perubahan ideologi dari *al-Ikhwān al-Muslimūn* menjadi *wasatiyyah* adalah dilandasi oleh motivasinya untuk bermanfaat bagi seluruh umat sekaligus guna menahbiskan dirinya sebagai mufti global yang otoritatif bagi seluruh umat Muslim di belahan dunia Timur dan Barat. Keputusannya untuk keluar dari *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan berpindah ke Qatar juga dalam rangka untuk lebih mendapatkan kebebasan ruang berekspresi dan jaminan keterbukaan media telekomunikasi sekaligus perlindungan dari penguasa. Semua ini sangat dibutuhkan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam rangka pengembangan dan penyebarluasan *wasatiyyah* Islam yang dia posisikan sebagai argumentasi tandingan bagi kelompok ekstremisme berbasis agama sekaligus landasan utama bagi gerakan kebangkitan Islam (*al-ṣaḥwah al-Islāmiyyah*).
2. Corak istimbat hukum fiqih *wasatiyyah* Yūsuf al-Qaraḍāwī sangat kuat mendorong pemberlakuan *tajdīd* (pembaharuan) dalam bidang hukum Islam yang bersifat fleksibel. Pilihan kepada metode *maṣlahah* dengan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah sebuah keniscayaan yang harus dilakukan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī untuk membantunya lebih mudah bermanuver dalam menyusun keputusan hukum. Metode tambahan berupa itjihad *intiqā'ī* dan *insyā'ī* juga sangat

kontributif sebagai penopang aplikasi masalah supaya tetap mampu beradaptasi dengan semangat zaman tanpa melampaui batas syari'ah, khususnya untuk kasus-kasus baru. Untuk menghindari tuduhan subyektivitas sekaligus sebagai penyeimbang antara dua kutub pemikiran yang tekstualis dan rasionalis dalam proses istimbat hukumnya, Yūsuf al-Qaradāwī memanfaatkan kaidah-kaidah fiqih (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*), terutama dalam fatwa tentang masyarakat muslim minoritas (*fiqh al-aqalliyāt*).

3. Implementasi manhaj *wasatiyyah* dalam beberapa fatwa hukum tentang hubungan Muslim dan non-Muslim membuktikan adanya pergumulan pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī sehingga menghasilkan fatwa hukum yang lebih bernuansa politis. Catatan biografi Yūsuf al-Qaradāwī yang berlatar belakang alumnus al-Azhar sekaligus mantan anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* menjadi faktor internal yang sangat kontributif mewarnai pemikirannya yang cenderung apologetik. Formula *wasatiyyah* yang berubah-ubah dalam karyanya menjadi bukti lain dari adanya pergumulan tersebut. Keterlibatan faktor eksternal berupa pasang surut kondisi umat Islam menambah nuansa pergumulan pemikirannya sehingga tidak jarang menghasilkan karakter hukum yang lebih dekat kepada pemikiran Salafi jihadi yang cenderung menggunakan cara kekerasan dalam menyelesaikan persoalan, meskipun hal ini tetap dapat dipahami dalam konteks kondisi darurat peperangan sekaligus pembelaan diri atas realitas ketidakadilan yang dilakukan secara terstruktur oleh dunia internasional tanpa bisa dilawan,

bahkan oleh institusi penjamin perdamaian dan keadilan internasional itu sendiri.

B. Rekomendasi

1. Tidak bisa dipungkiri bahwa Yusuf al-Qaradawi adalah seorang ulama', cendekiawan Muslim, sekaligus pejuang yang sangat produktif dalam berkarya; sudah lebih dari 160 karya tulis yang dihasilkan. Fiqih *Wasatiyyah* adalah hanya salah satu hasil ijtihadnya yang digali dari sumber-sumber otoritatif hukum Islam didukung oleh berbagai khazanah klasik. Dia terbukti telah berhasil merumuskannya dalam bentuk yang aplikatif untuk bisa diterapkan secara operasional oleh individu, institusi maupun organisasi, formal maupun non formal. Hal ini merupakan kontribusi nyata bagi kemajuan peradaban Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya. Adapun yang berkaitan dengan beberapa kekhasan pemikirannya, baik dari segi penerapan prinsip metodologinya yang belum sepenuhnya bisa diterima maupun nuansa lain di luar nilai-nilai hukum yang lebih menonjol dalam fatwanya, maka harus dipahami sebagai sebuah keniscayaan berijtihad yang menjadi prerogative sang mujtahid. Pada akhirnya, kata bijak yang harus dimunculkan adalah “sebuah ijtihad tidak akan bisa digugurkan oleh ijtihad yang lain karena betapapun corak ijtihad itu belum dapat memuaskan rasa kemaslahatan publik sudah dicatat sebagai sebuah kebaikan yang berpahala di sisi Yang Maha Adil.
2. Perlu diadakan lebih banyak lagi kajian dan penelitian secara intensif terhadap manhaj *wasatiyyah* Yusuf al-Qaradawi

menggunakan pendekatan perbandingan dengan pemikiran tokoh lainnya dalam rangka menemukan benang merah tentang prinsip-prinsip *wasatiyyah* yang dapat diterima oleh mayoritas umat Islam. Semua ini penting dalam rangka meminimalisir prasangka dan subyektivitas pemikiran pada saat aliran *wasatiyyah* telah menjadi tren pemikiran dunia di mana tawaran tentang konsep *wasatiyyah* mulai bermunculan disertai klaim masing-masing sebagai yang paling benar.

3. Menjadikan manhaj *wasatiyyah* sebagai aksioma dalam menentukan standar moralitas dan yuridis bukan lagi sebuah pilihan, melainkan sudah menjadi kebutuhan hidup. Fakta sejarah perebutan kekuasaan dan pengaruh yang berakhir dengan pertumpahan darah antar sesama anak bangsa cukup menjadi bukti nyata betapa dunia tidak lagi bisa dikelola dengan sebuah acuan berfikir dan sikap yang egois, angkuh, dan individualis tanpa mau membuka diri untuk berdialog dan berinteraksi positif dengan yang lain dalam rangka mencari titik tengah yang berkadilan bagi semua. *Wallahu a'lam bi al-ṣawāb.*

DAFTAR PUSTAKA

Jurnal Ilmiah

- Amin, Abd. Rauf Muhammad, “Prinsip dan Fenomena Moderasi Islam dalam Tradisi Hukum Islam”, *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 20 Edisi Khusus Desember (2014), 23-32.
- Amrullah, Soni, “Melacak Jejak Radikalisme dalam Islam: Akar Ideologis dan Eksistensinya dari Masa ke Masa”, *Jurnal Dirasah*, Vol. 1, No. 2, (2018).
- Busyro, “Bom bunuh diri dalam fatwa kontemporer Yūsuf al-Qaradāwī dan relevansinya dengan *maqāṣid al-Sharī‘ah*”, *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* Vol. 16, No. 1 (2016), 85-103.
- Caeiro, Alexandre, “The Making of the Fatwa: The Production of Islamic Legal Expertise in Europe.” *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, Vol. 56, No. 155 (2011): 81-100.
- Coser, Lewis A., “Sociology of Knowledge”, dalam David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, Jilid VII-VIII, (New York: The Macmillan Company & the Free Press, 1972).
- Ghozali, Imam, Memahami Model Demokrasi Model Khawarij di Indonesia”, *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*, 21, 1 (2020).
- Gräf, Bettina, “Sheikh Yūsuf al-Qaradāwī in Cyberspace,” *Die Welt Des Islams*, Vol. 47, No. 3–4 (2007).
- Hanapi, S., The *Wasatīyyah* (Moderation) Concept in Islamic Epistemology: A Case Study of Its Implementation in Malaysia. *International Journal of Humanities and Social Science* 4(9), (2014), 51-62.
- Hilmy, Masdar, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU”, dalam *Journal of Indonesian Islam*, Volume 07, Number 01, (June 2013).

- Huda, Nur dkk., Konsep Wasathiyah M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah”, *International Journal Ihyā’ Ulum al-Din*, Vol. 22 No, 2 (2020).
- Islam, T., & Khatun, A., “Islamic Moderation” in Perspectives: A Comparison Between Oriental and Occidental Scholarships. *International Journal of Nusantara Islam* 3: (2015), 69-78.
- Johnston, David. “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiḥ.” *Islamic Law and Society*, 11 (2004): 233–282.
- Khan. M. A. Muqtedar, “Islamic Democracy and Moderate Muslims: The Straight Path Runs through the Middle,” dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005.
- Ma’mur, Jamal, “Moderatisme Fikih Perempuan Yūsuf al-Qaradāwī”, *Muwazah*, Vol. 8 No. 1, Juni (2016), 1-13.
- Mansor, Muhamad Sayuti, dkk., “Confronting the Religious Extremism in Southeast Asia: A Comparative Study between The Concept of Wasathiyah and Moderate”, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 7, No. 12 (2017).
- Mun’im, Zainul, “Peran Kaidah Fikih dalam Aktualisasi Hukum Islam: Studi Fatwa Yūsuf Al-Qaradāwī tentang Fiqh Al-Aqalliyāt”, *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam* Vol. 15 No. 1, Juni (2021), 151-172.
- Muttaqin, Zaenal dan Ridzwan, “Moderatisme Hukum sebagai Fondasi Masyarakat Islam”, *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial*, Volume 2 Nomor 2 Tahun 2019, 272-310.
- Rapik, Mohamad, Deradikalisasi Fahaman Keagamaan Sudut Pandang Islam, *Inovatif*, Vol. VII, No. 2, (2014).
- Rokhmad, Abu, “Buku dan Penyebaran Ideologi Radikal di Lembaga Pendidikan”, *International Journal Ihyā’ Ulum al-Din*, 20 (1) (2018).

- Shaham, Ron, “Legal Maxims (*qawā'id fiqhiyya*) in Yūsuf al-Qaraḍāwī's Jurisprudence and Fatwas”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 140, No. 2 (2020).
- Shaham, Ron, “The Rhetoric of Legal Disputation, Neo-Ahl al-Hadīth vs. Yūsuf al-Qaraḍāwī”, *Islamic Law and Society*, 22 (2015), 114-141.
- Shavit, Uriya, “Can Muslim Befriend Non-Muslims? Debating al-wala' wa-al-bara' (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice”, dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 25, No. 1 (2014).
- Soage, Ana Belen, “Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī : Portrait of a Leading Islamic Cleric.” *Middle East Review of International Affairs* 12, no. 1 (Mar. 2008). At <http://www.globalpolitician.com/print.asp?id=4328>.
- Soage, Ana Belen, “Yūsuf al-Qaraḍāwī: the Muslim Brother's Favorite Ideological Guide”, in Yūsuf al-Qaraḍāwī: Portrait of the Muslim Brotherhood's Ideological Guide, *The Muslim Brotherhood* (2010), 19-37. Lihat https://link.springer.com/chapter/10.1057/9780230106871_3, 29.
- Warren, David H. dan Christine Gilmore, “One Nation under God? Yusuf al-Qaradawi's Changing Fiqh of Citizenship in the Light of the Islamic Legal Tradition”, *Cont Islam* (2014), 8, 217-237.
- Zeghal, Malika, “Religion and Politics in Egypt: The Ulema of alAzhar, Radical Islam, and the State (1952–94),” *International Journal of Middle East Studies*, (1999).
- Yahya, Muhammad Arif dan Muhammad Razak Idris, “Understanding of Hadiths based on the Concept of Wasatiyyah al-Qaradhawi to Deal with the Understanding of Extremism”, *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 11, No. 7, July (2020), 1-10.

Buku

- Abu Zahrah, Muhammad, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, tt)..

- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Naqḍ al-Khiṭab al-Dīnī*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994).
- Addis, Laird, “Karl Mannheim”, dalam Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*.
- al-Asymawi, Said, *Al-Islām al-Siyāsī*, (Kairo: Maktabat Madbūlī al-Ṣagīr, 1996).
- al-Būfī, Muḥammad Sa’id Ramaḍān, *Ḍawābiḥ al-Maṣlahah fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1990).
- Bagir, Haidar, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017).
- Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann, “Sosiologi Agama dan Sosiologi Pengetahuan” dalam Roland Robertson (ed.), *Agama: Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995).
- Creswell, John W., *Research Design: Qualitative and Quantitative Approaches* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1994).
- al-Dimasyqi, Abu Fida Isma’il bin Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994).
- Duderija, Adis, *Maqasid Al-Shari’a and Contemporary Reformist Muslim Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).
- Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. III (New York: Macmillan, 1972).
- El Fadl, Khaled Abou, “Reply,” in *Islam and the Challenge of Democracy: Khaled Abou El Fadl*, ed. Joshua Cohen and Deborah Chasman (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2004).
- Eliade, Mercea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. VI (New York: Macmillan, 1993).
- al-Fairuzabadi, Majduddīn bin Muḥammad bin Ya’qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2008).
- Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKiS, 2009).

- al-Fauzan, Salih, *Al-I'lām bi-Naqd Kitāb al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2003).
- al-Gazālī, *al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl* (Baghdad: Musanna, 1970), I.
- al-Gazālī, Muhammad, *Dustūr al-Waḥdah al-Şaqāfiyyah Baina al-Muslimīn*, (Kairo: Dār al-Syurūq).
- Gräf and Skovgaard-Petersen, eds., Global Mufti, and Jakob Skovgaard-Petersen, "The Global Mufti," in *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, ed. Birgit Schaebler and Leif Stenberg (Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 2004).
- Gräf, Bettina and Skovgaard-Petersen, eds., Global Mufti, and Jakob Skovgaard-Petersen, "The Global Mufti," in *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, ed. Birgit Schaebler and Leif Stenberg (Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 2004).
- Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis)*, (Depok: Rajawali Press, 2019).
- ‘Īd, ‘Abd al-Razzāq, *Yūsuf al-Qaradāwī Bayna al-Tasāmuh wa al-Irhāb*, (Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah, 2005).
- Ibnu Manzur, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1885).
- al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim, *Mukhtaşar Zād al-Ma‘ad*, diterjemahkan oleh Kathur Suhardi, *Mukhtasar Zadul Ma‘ad; Bekal Menuju Akhirat* (Jakarta: Pustaka Azam, 2000).
- al-Kailani, Musa Zaid, *al-Ḥarakah al-Islāmyyah fī al-Urdun: Dirāsāt Ikhwān al-Muslimīn, Hizb al-Taḥrīr al-Islāmī* (Amman: Dar al-Bashar li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1990).
- al-Khurasī, Sulaimān bin Şāliḥ, *al-Qaradāwī fī al-Mizān*, (Saudi Arabia: Dār al-Jawāb, 1999).
- Lembaga Pengkajian dan Penelitian WAMY, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya* (Jakarta Timur: Al-Ṭishom Cahaya Umat, 2008).
- Ma’luf, Luis, *al-Qāmūs al-‘Araby al-Ālami*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986).

- al-Majzub, Muhammad, *Ulama' wa Mutafakkirun 'Araftuhum*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1977).
- Mazrui, A.A., Liberal Islam versus Moderate Islam: Elusive Moderates and the Siege Mentality. in Khan, M.A. (ed.), *Debating Moderate Islam: The Geopolitics of Islam and the West*, (Utah: University of Utah Press., 2007), 83-89.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya : Pustaka Progressif, 1997).
- Nugroho, Heru, *Menumbuhkan Ide-Ide Kritis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- Pokja Implementasi Moderasi Islam Ditjen Pendidikan Islam, *Implementasi Moderasi Beragama pada Direktorat Jenderal Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kemenag RI, 2021).
- Polka, Sagi, *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī Spiritual Mentor of Wasati Salafism*, (Syracuse: Syracuse University Press, 2019).
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *A'dā' al-Ḥall al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000).
- , *Al-Dīn wa al-Siyāsah, Ta'ṣīl wa Radd Syubhāt*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2007).
- , *Aulawīyyāt al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī al-Marḥalah al-Qādimah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992).
- , *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah, Baina al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyyah*, (Kairo: Dār al-Syuruq, 2006).
- , *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah: Hayāt al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujtam'āt al-Ukhra*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001).
- , *Fiqh al-Ginā' wa alMūsīqā fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001).
- , *Fiqh al-Jihād, Dirāsah Muqāranah li Ahkām wa Falsafatih fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo; Maktabah Wahbah, 2009), Juz 1.

- , *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fī Daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010), Juz 2.
- , *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd*, (Markaz al-Qaradāwi li al-Wasāṭiyyah wa al-Tajdīd, 2009).
- , *Fiqh al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihā wa Falsafatihā fī Daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), Juz 1.
- , *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997).
- , *Al-Hall al-Islāmī, Farīdah wa Ḍarūrah*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001).
- , *Al-Ḥayāt al-Rabbāniyyah wa al-'Ilm*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995).
- , *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), Juz 1.
- , *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), Juz 2.
- , *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), Juz 3.
- , *al-Ijtihād al-Mu'āṣir Baina al-Inḍibāt wa al-Infirāt*, (Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994).
- , *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Naẓarāt Tahlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, (Kairo: Dār al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1996).
- , *Al-Islām wa al-Fann*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995).
- , *Al-Islām wa al-Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997).
- , *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Turās wa al-Tamaẓhub wa al-Ikhtilāf*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001).

- , *Kaifa Nata ‘āmal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002).
- , *Kalimāt fi al- Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma‘ālimuhā*. (Kuwait: al-Markaz al-‘Ālamī li al-Wasaṭiyyah, 2007).
- , *Kaifa Nata ‘āmal ma‘a al-Qur‘ān al-‘Azīm?*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000).
- , *Kaifa Nata ‘āmal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah?*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2004).
- , *Al-Khaṣā’iṣ al-‘Āmmah li al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003).
- , “Ma‘rakah al-Hijāb fī Faransā”, in *Khuṭab al-Syaikh al-Qaraḍāwī*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), Juz 2.
- , *Al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990).
- , *Al-Malāmiḥ al-Mujtama‘ al-Muslim Allazī Nansyuduh*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993).
- , *Al-Marja’iyyah al-Ulya fī al-Islām li al- Qur‘ān wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001).
- , *Al-Miḥnah fī Wāqi‘ al-Ḥarakah al-Islāmīyyah al-Mu‘āṣirah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009).
- , *Min Hady al-Islām Fatāwā Mu‘āṣirah*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2001), Juz 3.
- , *Mūjibāt Tagayyur al-Fatwā fī ‘Aṣrinā*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008).
- , *Mustaqbal al-Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998).
- , *Naḥwa Waḥdah Fikrah li al-‘Āmilīn li al-Islām, Syumul al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991).
- , *Al-Quds Qaḍiyyah Kulli Muslim*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998).

- , *Risālat al-Azhar Baina al-Ams wa al-Yaum wa al-Gad*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009).
- , *Al-Şaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Āmāl wa al-Maḥāzīr*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004).
- , *Al-Şaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Ikhtilāf al-Masyrū‘ wa al-Taḥarruq al-Maẓmūm*, (Kairo: Dar al-Sahwah, 1994).
- , *Al-Şaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juḥūd wa al-Taḥarruf*, (al-Manşūrah: Dār al-Wafā’, 1992).
- , *Al-Şaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Jumūd wa al-Taḥarruf*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1990).
- , *Al-Şaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāhaqah ila al-Rusyd* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008).
- , *Şaqāfatunā Baina al-Infītaḥ wa al-Ingilāq*, (Kairo: Dar al-Syurūq, 2000).
- , *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Ḍau’ Nuşūş al-Syarī‘ah wa Maqāşidihā*, (Kairo: Mu’assasah al-Risalah, 2000).
- , *Al-Sunnah Maşḍaran li al-Ma‘rifah wa al-Ḥaḍārah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002).
- , *Al-Sunnah wa al-Bid‘ah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000).
- , *Al-Syaikh al-Gazālī Kamā ‘Araḥtuḥu: Riḥlah Nişf Qarn*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000).
- , *Syarī‘ah al-Islām Şāliḥah li al-Taḥbīq fī Kulli Zamān wa Makān* (Kairo: Dār al-Şaḥwah li al-Nasyr wa al-Tauzī‘, 1993).
- , *Ummatunā Baina Qarnain*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2000).
- , *Al-Waṭan wa al-Muwāṭanah fī Ḍau’ al-Uşūl al-‘Aqdiyyah wa al-Maqāşid al-Syar‘iyyah*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2010).
- , “*al-Wasaṭiyyah wa al-I‘tidāl*”, dalam *Mu‘tamar Wasaṭiyyah: Mukhtārāt min Fikr al-Wasaṭiyyah*. <http://www.wasatia.org/wp-content/uploads/2010/05/book.pdf>.

- , *Zāhirat al-Guluw fī al-Takfīr*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990).
- al-Qurtubiy, Muhammad bin Ahmad, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, (Kairo: Dar al-Riyan li al-Turās, Cet. II, 1966).
- Rahmat, Imaduddin, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Penerbit Erlangga, tt).
- Ritzer, Goerge dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, Terj. Alimandan, (Jakarta: Kencana, 2004).
- al-Syāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhim ibn Mūsā al-Lakhmi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*, II.
- al- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā, *Ta'līl al-Ahkām*, (Mesir: Dār alNahḍah al-'Arabiyah, 1981).
- Shaham, Ron, *Rethinking Islamic Legal Modernism, The Teaching of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, (Leiden: Brill, 2018).
- al-Tabariy, Ibnu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Tafsīr al-Ṭabariy*, Juz 8, (Kairo: Hajw, Cet. I, 1422).
- Talimah, Iṣām, *Al-Qaraḍāwī Faqīhan*, diterjemahkan oleh Samson Rahman, *Manhaj Fikih Yūsuf al-Qaradhawi*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2001).
- al-Tūfī, Najmuddin, *al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'in*, (Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1998),.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008).
- Zaid, Muṣṭafā, *al-Mashlahāt fī al-Tasyrī' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*; Najmuddin al-Ṭūfī, *Al-Intisyārāt al-Islāmiyyah fī 'Ilm Muqāranah al-Adyān*, Pentahqiq, Ahmad Hujazi al-Saqi, (Mesir: Mathba'ah Dar al-Bayan, tt.).
- Zaidan, Abd al-Karim, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996).

Sumber Lain

- al-Ansari, Abd al-Hamid, “Mā Haqīqat Faza‘ al-Qaradāwī min al-Tasyayyu‘?”, at [http://www.siironline.org/alabwab/maqalat&mohaderat\(12\)/1311.htm](http://www.siironline.org/alabwab/maqalat&mohaderat(12)/1311.htm), Oct. 15, 2008, diakses 13 Juli 2022.
- Arab News, “Stop Terror Sheikhs, Muslim Academics Demand,” at <http://www.arabnews.com/node/257332>, Oct. 30, 2004, diakses 12 Juli 2022.
- al-Majlis al-Ūrūbī li al-Iftā’ wa al-Buhūs, “Al-Bayān al-Khitāmī li al-Dawrah al-‘Ādiyyah al-Šāniyah ‘Asyrah li al-Majlis al-Ūrūbī li al-Iftā’ wa al-Buhūs”. Lihat <https://tinyurl.com/yddfpdf>. diakses 12 Oktober 2022.
- Mawqī‘ Samāhat al-Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī, “Istiḳālat al-Qaradāwī min Hay’at Kibār al-‘Ulamā’ bil-Azhar,” Dec. 2, 2013, at <https://www.al-Qaradāwī.net/node/4760>.
- Mawqī‘ Samāhat al-Syaikh Yūsuf al-Qaradāwī, “Ṭālibān Dammarat al-Tamāšīl al-Būziyyah wa Wisātat al-‘Ulamā’ Fasyilat,” <https://www.Yūsuf al-Qaradāwī .net/node/2035>, diakses 2 Nopember 2022.
- Mawqī‘ Samāhat al-Syaikh Yūsuf al-Qaradāwī, “Ṭālibān Dammarat al-Tamāšīl al-Būziyyah wa Wisātat al-‘Ulamā’ Fasyilat,” <https://www.Yūsuf al-Qaradāwī .net/node/2035>, diakses 2 Nopember 2022.
- al-Quds al-‘Arabī, “Al-Intirbūl yaḥẓifu ism al-Qaradāwī min al-maṭlūbīn wa Miṣr Tasta‘limu ‘an al-Asbāb”, at <http://www.alquds.co.uk/?p=787587>, Sept. 11, 2017, diakses 12 Juli 2022.
- al-Rāsyid, Abd al-Rahman, “Al-Qaradāwī mutasāmih wa-muta‘assib,” *Al-Syarq al-Ausat*, July 10, 2004, at <https://tinyurl.com/ya33mjc6>.
- Ramli, Mohd Anuar, Muhamad Sayuti Mansor & Lutfi Juwaini, “Pendekatan Wasatiyyah Bagi Menangani Ikhtilaf Fiqh Dalam Kalangan Masyarakat Islam Nusantara”, *Prosiding International Conference on Islam in Malay World V*, 2015, 131-146.

al-Syarq al-Awsat, “Al-Azhar yudīnu al-i‘tidā’ ‘alā al-madaniyyīn min ayy jiha,” Dec. 4, 2001, at <https://tinyurl.com/y88mwulz>. diakses tanggal 1 Nopember 2022.

al-Syarq al-Awsat, Dec. 12, 2001, at http://archive.aawsat.com/details.asp?article=77264&issueno=8415#.W_PapehvbIU. Diakses tanggal 1 Nopember 2022.

Sudarto, “Epistemologi Hukum Islam Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Kitab *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*” (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2021), *Disertasi*, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/43913/>.

GLOSARI

- bid'ah* (j. *bida'*) : sebuah praktik ibadah yang tidak dilakukan oleh Nabi; bertentangan dengan al-Sunnah
- dār al-ḥarb* : wilayah/negara di mana sedang terjadi peperangan
- dār al-Islām* : wilayah/negara yang damai
- da'wah* : aktivitas penyebaran agama Islam
- faqīh* (j. *fuqahā'*) : ahli hukum Islam
- fatwā* : keputusan hukum atas kasus tertentu
- fiqh al-aqalliyyāt* : hukum Islam yang khusus mengatur minoritas Muslim di negara non-Muslim
- fiqh al-aulawiyāt* : hukum Islam yang mengatur prioritas perbuatan manusia
- fiqh al-ikhtilāf* : hukum Islam yang membahas tentang perbedaan pendapat antar mazhab
- fiqh al-muwāzanāt* : hukum Islam yang mengatur pelaksanaan hukum secara seimbang
- ghulūw* : sikap dan perilaku berlebih-lebihan dalam beragama
- ḥākimiyyah* : sebuah doktrin bahwa kedaulatan hukum sepenuhnya di tangan Tuhan
- iftā'* : sebuah proses pengambilan keputusan hukum Islam
- ijtihād* : proses pengambilan keputusan hukum oleh mujtahid berdasarkan sumber utama hukum Islam, yakni al-Qur'ān dan al-Sunnah
- islāh* : sebuah proses melakukan pembaharuan penafsiran hukum sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan zaman

<i>istishyād</i>	: aksi bom bunuh diri yang diniatkan untuk memperoleh predikat syahid
<i>jihād al-daf‘</i>	: aksi menyerang musuh yang sedang menguasai wilayah Muslim
<i>jihād al-ṭalab</i>	: aksi penyerangan dengan cara mencari orang kafir di wilayah Muslim
<i>jizyah</i>	: pajak bagi warga non-Muslim yang menjadi warga negara Muslim
<i>mafsadah</i>	: kerusakan dan kebinasaan yang terjadi akibat dari suatu perbuatan
<i>maslahah</i>	: sesuatu yang baik dan bermanfaat bagi masyarakat luas
<i>al-maṣlahah al-mursalah</i>	: manfaat atau kebaikan yang terbukti dirasakan oleh masyarakat luas akibat dari melaksanakan atau meninggalkan suatu perbuatan yang tidak secara tegas diperintahkan atau dilarang oleh suatu teks al-Qur’an maupun al-Sunnah
<i>maqāsid al-syarī‘ah</i>	: maksud atau tujuan dari suatu hukum Islam
<i>mu‘āmalāt</i>	: segala bentuk perbuatan hubungan antar sesama manusia dan perilaku sosial
<i>al-qawā‘id al-fiqhiyyah</i>	: kaidah-kaidah hukum sebagai acuan dalam proses penetapan hukum Islam
<i>Salafī</i>	: kelompok umat Islam yang mengklaim segala perilaku dan praktik ibadahnya sesuai dengan praktik generasi awal Islam
<i>Salafī jihadi</i>	: kelompok umat Islam yang mendukung penggunaan cara kekerasan dalam perjuangan dakwahnya, baik terhadap sesama Muslim maupun non-Muslim
<i>al-saḥwah al-</i>	: kebangkitan Islam

Islāmiyyah

- al-salaf al-sālih* : generasi awal umat Islam yang sangat taat beragama
- syahīd* : seorang yang mengorbankan dirinya dalam sebuah peperangan suci membela agama Islam
- syirq* : perbuatan menyekutukan Allah
- al-siyāsah al-syar‘iyyah* : pengambilan suatu kebijakan politik dan hukum oleh pemerintah berdasarkan ketentuan syariat Islam
- tāgūt (j. tawāgīt)* : penguasa Muslim yang tidak mendasarkan kebijakan politik dan hukumnya kepada syariat Islam
- tajdīd* : pembaharuan pemahaman agama (Islam)
- takfīr* : aksi menuduh Muslim selain dirinya sebagai kafir
- tauḥīd al-hākimiyyah* : keyakinan seorang Muslim bahwa hukum-hukum Allah yang harus diikuti
- tauḥīd al-rubūbiyyah* : keyakinan seorang Muslim bahwa Allah sebagai penguasa alam semesta
- tauḥīd al-ulūhiyyah* : keyakinan seorang Muslim bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang wajib disembah
- al-walā’ wal-barā’* : doktrin tentang loyalitas antar sesama Muslim dalam segala bidang kehidupan

INDEKS

A

Abu al-Hasan al-Asy'ari, 293
Abū Ishāq al-Syātībī, 141, 232, 240,
241, 243, 248, 290
Abu Zayd, 85, 86
Abd al-Razzaq 'Id, 14, 87
al-Aḥbāsy, 113
ahl al-sunnah wa al-jamā'ah, 313
al-aḥkām al-furū'iyah, 286
al-aḥkām al-uṣūliyyah, 286
al-gulah, 197
Ana Bélen Soage, 364
Anwar Sadat, 60, 71, 140, 146
apologetik, 301, 312, 317, 379
asbāb al-nuzul, 220, 297
asbāb al-wurūd, 220, 221

B

Bettina Gräf, 364

C

Critical Discourse Analysis, 35

D

daf' al-mafsadah wa jalb al-manfa'ah,
242
dār al-ḥarb, 312
dār al-Islām, 309, 339
darūriyyah, 217, 219, 241, 242, 244,
245, 248
David Johnston, 288, 374

demokrasi, 2, 6, 14, 40, 290, 298, 299,
300, 301, 302, 317, 346
documentary method, 34

E

Emir Hamad b. Khalīfah al-Sānī, 75
ekstrimisme, 102, 103, 104, 108, 109
*European Council for Fatwa and
Research (ECFR)*, 49, 347, 348

F

faḍāil al-a'māl, 204
fiqh al-aqalliyāt, 20, 49, 219, 273, 376,
379
fiqh al-muwāzanāt, 219, 361
fiqh al-wāqi', 21, 159, 272, 308, 375
Fiqh al-Zakāt, 70, 142, 143, 263, 264
fiqh al-aulawiyāt, 322, 361
Fiqh al-Ikhtilāf, 361
Fiqh al-maqāṣid, 361
fiqh al-siyāsah, 73, 288
Fiqh al-Sunan, 361
fiqih *wasatīyyah*, 16, 17, 28, 30, 31,
38, 40, 187, 214, 217, 236, 253,
284, 290, 345, 378, 380

H

ḥājjīyyah, 241, 244, 245
ḥākimiyyah, 40, 290, 293, 295, 298,
299
al-Ḥalāl wa al-Ḥaram fī al-Islām, 44,
48
al-Ḥaram wa al-Ḥaram fī al-Islām, 48

Hasan al-Banna, 65, 66, 67, 68, 69, 77,
79, 91, 136, 144, 150, 151, 163,
289, 315, 341, 344

Hay'at Kibār al-'Ulamā', 63, 64

Ḥizb al-Wasaṭ, 348

Ḥizb al-Taḥrīr, 113

I

I'lām al-Muwaqqi'īn, 126, 160

i'tidāl, 95

Ibn Taimiyah, 68, 141, 236, 280, 289,
303, 341, 343, 344

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, 68, 113,
126, 136, 139, 141, 160, 290, 323,
341, 344

ijtihād insyā'ī, 261, 263, 264, 267,
287, 376, 378

Ijtihād intiḳā'ī, 261, 262, 286, 378

al-Ikhwān al-Muslimūn, 10, 312, 341,
344, 347, 358, 369, 378, 379

istisyhād, 14, 40, 290, 333, 335, 336,
346, 370

J

Jahmiyyah, 115

al-Jazeera TV, 8

jihād, 40, 290, 310, 312, 319, 323, 325,
326, 327, 329, 330, 332, 333, 334,
335, 336, 365, 370

al-Jihād al-Madanī, 171, 328

jihād fi sabīlillah, 171

jihād nafsi, 171

Jyllands Posten, 56, 366

K

Khawarij, 1, 2, 220, 296, 298, 306, 313

kufr dūna kufr, 297

M

*Ma'had al-Buhūs wa al-Dirāsāt al-
'Arabīyyah al-'Āliyah*, 9, 42

al-Ma'had al-Dīnī, 9

al-Ma'had Ṭanṭa al-Dīnī, 41

*al-Madrasah al-Ilzāmiyah al-
Ḥukūmiyyah*, 41

al-madrasah al-salafīyah, 341

madrasah al-ra'yi al-wāḥid, 118

Masdar Hilmy, 5, 6

maqāšid al-syarī'ah, 19, 23, 24, 31, 40,
111, 135, 217, 220, 240, 242, 243,
255, 279, 287, 289, 372, 374, 377,
378

maṣlahah, 240, 241, 242, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
255, 271, 275, 287, 290

*al-Maṣlahah al-ḍarūriyyah al-
khamsah*, 24, 244

al-Maṣlahah al-Mu'tabarah, 246

al-Maṣlahah al-Mulḡah, 246, 255

al-Maṣlahah al-Mursalah, 112, 246,
255

Mu'tazilah, 115, 313

mufti saluran cannel satelit, 373

Muhammad al-Gazālī, 50, 61, 6267,
77, 118, 36, 150, 240, 242, 248, 290

Muhammad Sayyid Ṭantawī, 334

al-muqaṣṣirūn, 197

mursyid 'amm, 71, 72, 74, 75, 341, 342

al-mu'āṭtilah al-judud, 39, 110

al-mutaḡayyirāt, 96, 122, 145, 168,
328

al-Muwāfaqāt, 232

N

negara Islam, 290, 302, 318, 338, 339, 340
neo-literalisme, 110, 111, 112
neo-Zāhiriyyah, 231, 365
non-tasyrī'iyah, 290
nusallifu al-ṣūfiyyah wa nuṣawwifu al-salafīyyah, 344, 347

O

On the Jurisprudence of Muslim Minorities, 349

P

Palestina, 88, 138, 149, 161, 172, 330, 333, 334, 335, 346, 351, 370
PPIM UIN Syarif Hidayatullah, 3

Q

al-qawā'id al-fiqhiyyah, 21, 272, 375, 379

R

Raja Faruq, 59, 65
Rasyīd Riḍa, 290
Ron Shaham, 285, 373, 374, 375

S

Ṣaft Turab, 8
al-ṣaḥwah al-Islāmiyyah, 291, 354, 378
al-salaf al-ṣāliḥ, 53, 142

Salafī, 112, 150238, 256, 257, 258, 259, 260, 282, 284, 286, 288, 292, 294, 295, 296, 298, 301, 305, 306, 312, 315, 316, 318, 319, 320, 322, 333, 335, 337, 346, 365, 370, 372, 373

Salafī jihadi, 365, 370, 379

Salafīyah, 112, 153

ṣāliḥ li kulli zamān wa makān, 181

ṣawābit, 122, 145, 168, 248, 328

Sayyid Sabiq, 43, 68, 290

serangan 9/11, 103, 147, 148, 149, 51, 310, 311, 367, 368

sociology of knowledge, 29, 30

Sharī'a and Life, 364

al-siyāsah al-māliyyah, 236

al-siyāsah al-syar'īyyah, 253, 321

al-Sunnah al-tasyrī'īyyah, 191, 290

al-Sunnah gairu tasyrī'īyyah, 191, 198

al-Syarī'ah wa al-Ḥayāt, 8

Syaikh al-Bahy al-Khuli, 68, 341

T

ta'abbudi, 233, 234, 270

ta'aqquli, 234, 270

tabsyīr, 149, 169

tadarruj, 145, 149, 170, 372

tajdid, 131, 144, 153, 154, 168, 236,

237, 238, 239, 255, 282

tasāmuḥ, 148

taḥsīniyyah, 218, 219, 244, 241, 245

taisīr, 202

tarjīḥ, 262

taḥkīm, 296

taḳfīr, 40, 86, 290, 313, 314, 316, 320, 367

Tanta, 41, 43, 65, 79

tauḥīd al-ālihiyyah, 295

tauḥīd al-ḥākimiyyah, 295
tauḥīd al-rubūbiyyah, 293, 295
tauhid ulūhiyyah, 293, 294
tawāzun, 95, 187, 199, 202
*the International Union of Muslim
Scholars (IUMS)*, 8, 54, 63, 91, 92,
93, 347, 348
*The Lawful and the Prohibited in
Islam*, 349
The Satanic Verses, 314
al-Ṭūfī, 125, 242, 243, 248, 249, 250,
251, 252, 259

U

ukhuwwah basyariyyah, 310
Umar al-Tilmisāni, 71, 72
umūm al-balwā, 273, 277, 278, 376
Universitas al-Azhar, 9, 10, 42, 47, 61,
70, 347, 379
Universitas Qatar, 51
al-uṣūl al-khamsah, 248, 255

W

al-walā' al-waṭani, 312
al-walā' wa al-barā', 40, 290, 303,
304, 306, 311, 312, 371
wasatīyyah, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 14,
16, 17, 18, 20, 22, 25, 27, 28, 30,

31, 33, 39, 40, 48, 54, 55, 65, 69,
76, 81, 87, 94, 94, 95, 96, 97, 98,
103, 106, 107, 109, 110, 111, 128,
129, 130, 131, 133, 135, 136, 137,
138, 140, 141, 142, 143, 145, 146,
147, 148, 150, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 180, 182,
183, 187, 198, 203, 236, 237, 239,
240, 256, 259, 261, 282, 284, 290,
291, 292, 293, 294, 297, 300, 306,
308, 320, 327, 328, 329, 332, 350,
354, 360, 362, 364, 365, 366, 367,
370, 372, 378, 379, 380, 381

Z

al-zāhiriyyah al-judud, 39, 110, 111,
114, 257
Zionisme, 351

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Identitas Diri:

Nama : **Moh Khusen**
Tempat, Tanggal Lahir : Kudus, 12 Desember 1974
Alamat : Perum. Garuda No.8, Jl. Nakula Sadewa V
Kembangarum, Dukuh RT. 01 RW. 03,
Sidomukti, Salatiga.
Email: mhdhoosen@yahoo.com
Telp: +628970062596
Kantor : Fakultas Syari'ah
Universitas Islam Negeri (UIN) Salatiga
Jl. Nakula Sadewa VA No. 9 Kembangarum,
Dukuh, Sidomukti, Salatiga

Keluarga:

Istri : Uly A'izzah, S.Ag.
Anak Pertama : Zidan Husnullabib Izzy (20 tahun)
Anak Kedua : Ibtihal Najwa Younis (18 tahun)
Anak Ketiga : Imtiyaz Lubna Ayda (12 tahun)

Riwayat Pendidikan:

- S.Ag. Jurusan Peradilan Agama, Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 1998.
- M. Ag. Jurusan Hukum Keluarga Islam, Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.
- M. A. *Islamic Studies Department of the Faculty of Theology and Arts*, Leiden University Belanda, 2005.

Publikasi:

1. "From Shari'a 'Ayniyya to Shari'a Hududiyya: Shahrour's Interpretation on Qur'anic Legal Verses", dalam *Al-Jami'ah* Volume 50, No. 2, 2012 M/1343 H. ISSN: 0126-012X
2. *Perbandingan Hukum Keluarga di Dunia Muslim*, Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama, 2012.
3. "Pertarungan Identitas dan Pengalaman Diaspora dalam Ritual Slametan Komunitas Muslim Jawa Suriname di Belanda", dalam *Kumpulan Makalah The 11th Annual Conference on Islamic Studies di Bangka Belitung*, Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama, 2011.
4. "*Apostasy in Indonesian Islamic Courts*", paper presented in the International Conference on Islam, Democracy, and Good Governance in Indonesia, IAIN Walisongo Semarang Indonesia 6-8 October 2009.
5. "Madhab Baru dalam Pembagian Waris pada Umat Islam Salatiga", *Inferensi* Vol. 3, No. 2, Desember 2009.
6. Metodologi Penetapan Hukum Islam (Ushul Fiqh), Modul Kuliah, 2009.
7. "Sejarah Politik Hukum Islam di Indonesia (Analisis terhadap Teori Berlakunya Hukum Islam)", *Ijtihad*, Nomor 1 Tahun VI / Januari - Juni 2006.
8. "Contending Identity in the Islamic Ritual: the Slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands", *Al-Jami'ah* Volume 43 Nomor 2 2005/1426.
9. *Theory of Limits in Islamic Jurisprudence*, Salatiga: STAIN Salatiga Press & Tiara Wacana, 2005.
10. Implikasi Konsep Baik dan Buruk (*al-Husn wa'l-Qubh*) dalam Maqashid al-Syari'ah, Jurnal *Ijtihad*, Nomor 2 Tahun V/ Juli-Desember 2005.

11. Sufisme dan Syari'ah: Analisis terhadap Konsep Tasawuf Imam al-Ghazali, Jurnal *Teologia*, Pebruari 2002.
12. Melacak Akar Pemisahan Negara dan Agama: Analisis peristiwa *Mihnah* pada Masa Abbasiyah, Jurnal *Ijtihad*, Edisi Januari-Juni 2001.
13. Fiqh Perempuan dalam Wacana Kesetaraan Gender, Jurnal *Attarbiyah*, Januari-Juni 2000.

Karir dan Organisasi:

1. Editorial Board Jurnal *Ijtihad* Fakultas Syari'ah IAIN Salatiga, 2019- sekarang
2. Editor in Chief Journal of Indonesian Law Fakultas Syari'ah IAIN Salatiga, 2019- sekarang;
3. Direktur Pusat Studi Peraturan Perundang-undangan (PSPP) Fakultas Syari'ah IAIN Salatiga, 2019- sekarang;
4. Wakil Dekan Bidang Administrasi Umum, Perencanaan dan Keuangan Fakultas Syari'ah IAIN Salatiga 2019- sekarang;
5. Wakil Ketua Tanfidziyah PCNU Kota Salatiga, 2019- sekarang;
6. Wakil Katib Syuriah PCNU Kota Salatiga, 2014-2019;
7. Wakil Ketua Takmir Masjid Nuruz Zahroh Kembangarum Dukuh Salatiga, 2019- sekarang;
8. Pengurus Takmir Masjid At-Thayyar Kampus 2 IAIN Salatiga, 2019- sekarang;
9. Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama IAIN Salatiga 2015-2019;
10. Wakil Ketua Bidang Kemahasiswaan STAIN Salatiga 2014-2015;
11. Sekretaris Pusat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (P3M) STAIN Salatiga 2010-2014;
12. Ketua Program Studi al-Ahwal al-Syakhshiyah (AS) Jurusan Syari'ah STAIN Salatiga 2006-2010.

Pelatihan Profesional/Kegiatan Ilmiah:

1. Pendidikan dan Pelatihan Sertifikasi Mediator Non Hakim, Asosiasi Pengacara Syari'ah Indonesia, 18 – 22 November 2020;
2. Workshop Pengawasan Peran Pengawasan Bidang Pendidikan dalam Menangkal Radikalisme dan Intoleransi Umat Beragama, Inspektorat Jenderal Kementerian Agama RI, 26-27 Juli 2018;
3. International Conference of Asian Islamic University Association (AIUA) "Enhancing the Quality of Islamic Higher Education Institution", UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 4 Juli 2018;
4. International Seminar on "Multiculturalism, Nationalism and Islam: Indonesia, Turkey, and Azerbaijan, IAIN Surakarta, 21 September 2016;
5. Dialog Pencegahan Paham Radikal Terorisme dan ISIS di Kalangan Perguruan Tinggi se-Jawa Tengah, Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), Semarang 29 Pebruari 2016;
6. Exploratory Seminar "Exploring Potential Collaboration among Indian and Indonesian Higher Institution", Universitas Negeri Yogyakarta, 9-12 Oktober 2014;
7. *Refresher Program* Peningkatan Kompetensi Dosen PTAI, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama di Sri Sathya Sai University India, tanggal 25 Nopember - 26 Desember 2011;
8. International Seminar on "Accelerating the Corruption Eradication in Indonesia: Positive and Islamic Law Perspectives", Fakultas Syari'ah STAIN Salatiga, tanggal 14 Juli 2011;
9. Workshop "Sharia and Human Rights for Lecturer of Islamic Law", Universitas Islam Indonesia bekerjasama dengan Norwegian Centre for Human Rights (NCHR) Oslo University, tanggal 16-18 Juni 2011;
10. International Seminar on "The 21th Century Islamic Higher Education Role Model", Fakultas Tarbiyah STAIN Salatiga tanggal 15 Januari 2011;
11. Training of Trainers Pendidikan Kewirausahaan, Departemen Agama RI bekerjasama dengan Universitas Ciputra Entrepreneurship Center (UCEC) di Surabaya tanggal 24-29 Januari 2010;
12. International Conference on "Islamic, Democracy and Good Governance in Indonesia", IAIN Walisongo bekerjasama dengan

- Leiden University dan Departemen Agama RI, di Hotel Novotel Semarang, tanggal 6-8 Oktober 2009;
13. Pelatihan Communication Skill, STAIN Salatiga, 25 Maret 2009;
 14. Workshop Manajemen Kelembagaan Perguruan Tinggi, STAIN Salatiga, 7-8 Januari 2009;
 15. Lokakarya Nasional Pengembangan Ilmu Falak di PTAI, Fak. Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, 1-2 Desember 2009;
 16. Workshop Quantum Teaching and Learning, STAIN Salatiga, 5-6 Agustus 2008;
 17. Pelatihan Penulisan Artikel Ilmiah Internasional, DP2M Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional, 6-9 September 2007.