

# FIQH PRIORITAS SEBAGAI INSTRUMEN IJTIHÂD MAQÂSIDÎ PERSPEKTIF YÛSUF AL- QARÂÐAWÎ DAN URGENSINYA DI ERA KONTEMPORER

Nashrun Jauhari

Institut Agama Islam Abdul Halim Pacet Mojokerto, Indonesia

E-mail: ratnasuraiya@ymail.com

**Abstract:** The article attempts to analyze Fiqh of Priority as an instrument of *ijtihâd maqâsidî* from Yûsuf al-Qarâðawî's perspective and its significance within the contemporary era. The position of the Fiqh of Priority within the study of Islamic law is a part of the conceptual developments of *ijtihâd* which is based on *maqâsid al-sharî'ah* and has been oriented into Fiqh of Da'wah. The Fiqh of Priority along with its principles can be functioned as a reference in stipulation of the Islamic law (*ijtihâd al-ahkâm*). This is because the Fiqh of Priority is built on the priority values revealed in al-Qur'ân and mentioned in Hâðîth as well as based on the concept of *tadarruj al-ahkâm* (gradation of stipulation of the Islamic law) during the Prophet Muhammad's lifetime. Epistemo-logical framework of the Fiqh of Priority consists of three main principles, i.e. the principles of gradation in the Islamic law (*al-fiqh bi marâtib al-a'mâl*), the principles of attitude towards the reality of law (*fiqh al-wâqi' li al-ahkâm*), and the principles of dealing with contradiction between arguments or reasoning between the stipulation of law and social reality.

**Keywords:** Islamic law; Fiqh of Priority; *ijtihâd maqâsidî*.

## Pendahuluan

Sebagaimana layaknya sebuah produk pemikiran, nilai-nilai dan prinsip-prinsip universal Islam yang sudah diteorikan oleh para ulama ke dalam terma *maqâsid sharî'ah* terus mengalami perkembangan. Konsep *ijtihâd maqâsidî* awalnya merupakan sebuah konsep nilai yang diangkat sebagai acuan ijtihad abad 19 oleh Ibn 'Âshûr untuk mengimplementa-

sikan nilai-nilai *maqâsid sharî'ah* pada tataran praktis hukum secara optimal. Untuk tahap berikutnya, konsep *ijtihâd maqâsidi* juga mengalami perkembangan yang cukup signifikan, khususnya saat dieksplorasi beberapa pakar *maqâsid* abad 20 seperti Ṭâha Jâbir al-‘Alwânî, Aḥmad al-Raysûnî, dan Yûsuf al-Qaraḍâwî.

Tantangan dunia kontemporer telah menambah tumpukan persoalan hukum yang belum bisa diselesaikan walaupun dengan menggunakan pendekatan *ijtihâd maqâsidi* dalam bentuk konsepnya yang umum. Problematika hukum tersebut membutuhkan perhatian khusus, sehingga solusi hukum yang dihasilkan benar-benar tepat mengenai sasaran dan tujuannya. Untuk itu, beberapa pakar *maqâsid* kontemporer merumuskan sejumlah instrumen *ijtihâd maqâsidi* menurut ruang lingkup persoalan yang dihadapi.

Kertas kerja ini akan mengamati sejauh mana urgensi penerapan *ijtihâd maqâsidi* di era kontemporer seperti sekarang ini dan perkembangan konsepnya. Pun akan dianalisa tentang konsep Fiqh Prioritas Yûsuf al-Qaraḍâwî dan pada sisi manakah Fiqh Prioritas diturunkan dari konsep besar ijtihad yang berbasis *maqâsid sharî'ah* ini.

### **Sketsa Biografis Yusuf al-Qaraḍâwî**

Nama lengkapnya adalah Yûsuf b. ‘Abd Allah b. ‘Alî b. Yûsuf al-Qaraḍâwî. Ia dilahirkan di sebuah desa bernama Ṣafitṭ Turâb propinsi Gharbîyah (Mesir) pada tanggal 9 September 1926. Semenjak usia 10 tahun ia sudah hafal al-Qur’ân. Semua jenjang pendidikannya ditempuh di lembaga pendidikan al-Azhar bahkan hingga ke tingkat perguruan tinggi. Untuk strata satu al-Qaraḍâwî belajar di fakultas Uṣûl al-Dîn yang lulus tahun 1952. Tapi gelar doktornya baru diperoleh pada tahun 1973 pada universitas yang sama dengan disertasi berjudul “al-Zakâh wa Atharuhâ fî Ḥill al-Mashâkil al-Ijtimâ‘iyah” (Zakat dan Pengaruhnya dalam Menanggulangi Problematika Sosial). Disertasi ini kemudian menjadi sebuah kitab populer yang membahas masalah zakat di era modern secara lengkap.<sup>1</sup>

Al-Qaraḍâwî dikenal sebagai alim yang prolifk dan aktif memberikan kontribusi fatwa di berbagai media massa. Karya-karya tulis al-Qaraḍâwî

<sup>1</sup> ‘Abd al-‘Azîm al-Dayb, “Kata Pengantar: “Tarjamah Mûjizah ‘an al-Shaykh Yûsuf al-Qaraḍâwî, dalam ‘Abd al-Qâdir Maḥmûd al-Bakâr (ed.), *Yûsuf al-Qaraḍânî: Kalimât fî Takrîmih nu Buhûth fî Fikrih nu Fiqhih*, Vol. 1 dan 2 (Kairo: Dâr al-Salâm, 2004), 19.

hingga saat ini mencapai jumlah ratusan buku. Melalui karya-karya tersebut dan dari dialog-dialog yang dilakukan, al-Qaraḍāwī selalu tampil bersama pemikiran-pemikiran progresif di berbagai bidang keilmuan Islam. Namun dari progresivitas pemikirannya tersebut selalu menampilkan spirit dakwah yang berorientasi pada kebangkitan peradaban umat, sebagaimana spirit yang selalu dimiliki oleh para pengusung semboyan *al-Ṣaḥwāb al-Islāmīyah* (Kebangkitan Islam), utamanya dari kelompok al-Ikhwān al-Muslimūn. Ḥāmid al-Anṣārī, salah seorang peneliti pemikiran al-Qaraḍāwī dari universitas Qatar, menyebutkan bahwa karakteristik pemikiran yang berbasis dakwah ini adalah muncul dari basis keilmuan yang mendidik al-Qaraḍāwī, yaitu yang lebih menonjol dipengaruhi oleh tiga tokoh Ikhwān al-Muslimūn; Ḥasan al-Bannā, Muḥammad al-Ghazālī, dan al-Baḥy al-Ḥulī dan dengan tanpa mengabaikan pengaruh beberapa tokoh dari ulama al-Azhar.<sup>2</sup>

Di antara pemikiran al-Qaraḍāwī yang berorientasi dakwah adalah gagasan tentang perlunya merumuskan konsep fiqh baru yang mampu menempatkan fiqh pada peran semestinya, yaitu sebagai sebuah aturan penegak keadilan sekaligus pranata sosial yang mampu menciptakan tata hukum yang berperadaban. Gagasan ini untuk pertama kali diangkat al-Qaraḍāwī pada sebuah konferensi tahunan “Persatuan Pemuda Muslim Arab” (*al-Mu‘tamar al-Sanawī li Rābi‘ah al-Shabāb al-Muslim al-‘Arabī*) di Amerika Utara Desember 1989. Dalam konferensi tersebut ia menyampaikan sebuah makalah berjudul “Awlawiyyāt al-Ḥarakah al-Islāmīyah fī al-‘Uqūd al-Thalāthah al-Qādimah” (Prioritas Gerakan Islam untuk Tiga Dasawarsa Mendatang). Melalui momentum itulah al-Qaraḍāwī mulai menawarkan pikiran barunya tentang fiqh yang berbasis “dakwah pembaruan” yang diistilahkan *Fiqh al-Awlawiyyah* (Fiqh Prioritas). Pada tahun berikutnya gagasan ini disajikan ke dalam sebuah buku berjudul *Awlawiyyāt al-Ḥarakah al-Islāmīyah fī al-Marḥalah al-Qādimah* (Prioritas Gerakan Islam di Masa Depan), terbit pertama kali pada bulan

---

<sup>2</sup> Hubungan keilmuan al-Qaraḍāwī dengan tiga tokoh yang disebutkan di atas lebih mendominasi dari pada keilmuan yang didapatkan dari instansi pendidikan al-Azhar, sebab bersama tiga tokoh tersebut ia lakukan secara privat yang berbeda dengan pendidikan di al-Azhar yang terbatas dilakukan mengikuti standar kurikulum, kecuali dari Muḥammad ‘Abd Allah Dāraz, Maḥmūd Shaltūt, dan ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd yang memiliki hubungan keilmuan yang khusus. Ibid., 20.

April 1990.<sup>3</sup> Kemudian pada September 1994, topik ini disajikan secara lebih sistematis dan tematik dalam bukunya *Fî Fiqh al-Anlawiyyât: Dirâsab Jadîdah fî Daw' al-Qur'ân wa al-Sunnah* (Fiqh Prioritas: Telaah Baru dalam Perspektif al-Qur'ân dan Sunnah).<sup>4</sup>

Bagi al-Qaradâwî, Fiqh Prioritas bukan ide baru. Jauh sebelumnya ia sering menyinggung gagasan ini dengan istilah lain. Sebagaimana pengakuannya, buku-buku sebelum itu telah banyak mengangkat term serupa tetapi dengan istilah yang berbeda, seperti *Fiqh Marâtib al-A'mâl* (Fiqh Tata Urutan Amal),<sup>5</sup> *al-Şahwah al-Islâmîyah bayn al-Juhûd wa al-Ta'arruf* (Kebangkitan Islam antara Penyimpangan dan Hambatan) yang ditulis sejak tahun 1402 H./ 1982 M. dan diterbitkan oleh majalah al-Ummah Qatar,<sup>6</sup> dan buku *al-Şahwah al-Islâmîyah wa Humûm al-Wa'ân al-'Arabî wa al-Islâmî* (Kebangkitan Islam dan Ragam Problematika Negara Arab dan Islam) yang ditulis pada bulan Januari 1988.<sup>7</sup> Hal ini patut dimaklumi karena memang Fiqh Prioritas pada dasarnya terlahir dari sebuah proyek besar dakwah pembaruan Islam yang bertema *al-Şahwah al-Islâmîyah*.

Menurut al-Qaradâwî, Fiqh Prioritas adalah sebuah pengetahuan tentang prinsip-prinsip keseimbangan yang penting untuk diterapkan dalam kehidupan menurut sudut pandang agama.<sup>8</sup> Sedangkan dari sisi epistemologisnya, Fiqh Prioritas merupakan hasil elaborasi antara konsep *tarjîh maqâşidî*, yang dalam bahasa al-Qaradâwî disebut *fiqh al-muwâzanât* (fiqh pertimbangan), dengan konsep pengamatan atas kondisi realitas atau yang disebut dengan *fiqh al-Wâqî'* (fiqh realitas).<sup>9</sup> Adapun muatan

<sup>3</sup> Yûsuf al-Qaradâwî, *Anlawiyyât al-Harakah al-Islâmîyah fî al-Marhalah al-Qâdimah* (t.t.: t.p., t.th.), 1-2.

<sup>4</sup> Yûsuf al-Qaradâwî, *Fî Fiqh al-Anlawiyyât: Dirâsab Jadîdah fî Daw' al-Qur'ân wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. Ke-7, 2005), 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>6</sup> Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Şahwah al-Islâmîyah bayn al-Juhûd wa al-Ta'arruf* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2001), 7. Buku terbitan Dâr al-Shurûq Kairo ini terhitung sebagai cetakan kedua belas dari sekian kali percetakan buku ini.

<sup>7</sup> Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Şahwah al-Islâmîyah wa Humûm al-Wa'ân al-'Arabî wa al-Islâmî* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), 173-174 dan 175.

<sup>8</sup> al-Qaradâwî, *Fî Fiqh al-Anlawiyyât*, 5.

<sup>9</sup> Aḥmad al-'Asâl, "al-Dâ'iyah al-Faqîh al-Shaykh Yûsuf al-Qaradâwî wa Masîrah Khamsîna 'Âman fî al-Da'wah ilâ Allah", dalam dalam 'Abd al-Qâdir Maḥmûd al-Bakâr

dari konsep Fiqh Pertimbangan sendiri adalah: *pertama*, memberikan pertimbangan antara berbagai kemaslahatan dan manfaat dari berbagai kebaikan yang disharî'ahkan; *kedua*, memberikan pertimbangan antara berbagai bentuk kerusakan, madharat, dan kejahatan yang dilarang oleh agama; dan *ketiga*, memberikan pertimbangan antara maslahat dan kerusakan, antara kebaikan dan kejelekan apabila dua hal yang bertentangan ini bertemu satu sama lain.<sup>10</sup> Dari konsep pertimbangan ini kemudian dianggap layak sebagai salah satu metode penetapan hukum Islam karena konsep ini berpijak kuat pada dalil-dalil tekstual dan *maqâsid sharî'ah*.<sup>11</sup>

Prinsip-prinsip keseimbangan ini akan memberikan penilaian terhadap perkara-perkara, pemikiran dan perbuatan; mendahulukan sebagian perkara atas sebagian yang lain; antara yang patut didahulukan dan yang patut diakhirkan; perkara mana yang harus diletakkan dalam urutan pertama, dan perkara mana yang mesti ditempatkan pada urutan ke sekian pada anak tangga perintah Tuhan dan petunjuk Nabi.

### **Definisi Fiqh Prioritas**

Fiqh Prioritas adalah terjemah dari istilah bahasa Arab *Fiqh al-Awlawiyyât*. Secara etimologis, istilah ini merupakan gabungan dari dua suku kata, yaitu; *al-fiqh* dan *al-Awlawiyyât*. Kata *al-fiqh* secara etimologis berarti pemahaman atau ilmu. Sedangkan secara terminologi hukum Islam konvensional lebih diterjemahkan sebagai: “ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum shari’ah yang terkait dengan perbuatan-perbuatan *mukallaif*”.<sup>12</sup>

Dalam perkembangan dewasa ini, istilah “fiqh” oleh ahli-ahli hukum Islam kontemporer cenderung diterjemahkan menurut arti etimologinya; sebuah pengetahuan (pemahaman) dan yang lebih dispesifikasi lagi ke dalam “suatu pemahaman atas ajaran keislaman yang terkandung di

---

(ed.), *Yûsuf al-Qaradâwî: Kalimat fî Takrîmih na Buhûth fî Fikrib na Fiqhib*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Salâm, 2004), 167.

<sup>10</sup> al-Qaradâwî, *Fî Fiqh al-Awlawiyyât*, 25.

<sup>11</sup> Adapun tendensi-tendensi keberlakuan konsep “fiqh pertimbangan” sebagai metode dalam penetapan hukum islam adalah sebagaimana tendensi-tendensi keberlakuan nilai-nilai *maqâsid* sebagai acuan ijtihad sebagaimana telah dijelaskan pada bab kedua.

<sup>12</sup> Jamâl al-Dîn ‘Abd al-Rahîm al-Asnawî, “Nihayat al-Sûl” dalam Muḥammad b. al-Ḥasan al-Badakhshî, *Manâbij al-‘Uqûl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), 19-20.

dalam al-Qur’ân dan Sunnah secara umum”.<sup>13</sup> Sebagaimana Abû Ḥanîfah menamai buku kajiannya mengenai masalah akidah dengan sebutan *fiqh al-Akbar*,<sup>14</sup> sehingga pelandasan hukum Islam tidak harus terbatas pada sejumlah ayat yang dianggap sebagai ayat-ayat *ahkâm* dalam teori konvensional, tetapi lebih disandarkan kepada prinsip-prinsip dan nilai-nilai universal al-Qur’ân dan Sunnah. Karena itu kita sering menjumpai istilah-istilah fiqh baru yang muncul dengan konsepsi pemikiran yang mengacu pada prinsip-prinsip dan nilai-nilai universal al-Qur’ân, seperti: *fiqh al-ḥadârî* (fiqh peradaban), *fiqh al-wâqî‘* (fiqh realitas), *fiqh al-aqalliyât* (fiqh minoritas), dan selainnya.

Sedangkan istilah *al-awlawiyyât* adalah bentuk jamak dari kata tunggal *al-awlâ*, yang tampil dalam bentuk *ism al-tafdîl* (kata benda bermakna melebihkan). Secara etimologis, kata *al-awlâ* memiliki dua makna: *pertama*, lebih berhak atau lebih tepat; dan *kedua*, lebih dekat. Tetapi makna kedua pada dasarnya kembali kepada makna pertama. Ibn al-Manzûr menyebutkan suatu kalimat: *fulân awlâ bi ḥâdhâ al-amr min fulân*, artinya: si fulan lebih berhak atas suatu perkara.<sup>15</sup> Adapun secara terminologis, istilah *al-awlawiyyât* belum pernah digunakan oleh ulama di masa klasik baik dari ahli-ahli linguistik maupun disiplin keilmuan Islam lainnya.<sup>16</sup> Istilah *al-awlawiyyât* memang tergolong baru dan sering digunakan oleh para sarjana kontemporer dalam membicarakan terma dakwah pembaruan Islam.

Menurut penelitian Muḥammad al-Wakîlî tentang penggunaan istilah *al-Awlawiyyât* di kalangan sarjanawan kontemporer dapat dibedakan menjadi tiga katagori: *pertama*, digunakan dalam persoalan pemikiran (*al-naẓarî*), yakni pemikiran terhadap tata urutan amal-amal islami menurut tingkatan-tingkatannya. *Kedua*, digunakan dalam persoalan perbuatan

<sup>13</sup> Yûsuf al-Qaradâwî, *Taysîr al-Fiqh li al-Muslim al-Ma’âsir fî Daw’ al-Qur’ân wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), 173.

<sup>14</sup> Tâha Jâbir al-‘Alwânî, *Maqâsid al-Sharî‘ah* (Beirut: Dâr al-Hâdî, 2001), 64-65.

<sup>15</sup> Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alî b. al-Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, ‘Abd Allah ‘Alî al-Kabîr (ed.) (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.), 4921.

<sup>16</sup> Istilah *al-Awlawiyyât* disebutkan pada beberapa literatur klasik namun dengan ungkapan kata tunggalnya, *al-Awlâ*, tetapi pendefinisian yang ada tidak keluar dari segi etimologi sebagaimana disebutkan di atas. Di antara ulama klasik yang menggunakan istilah ini adalah Ibn Ḥajar al-‘Asqalânî, *Fathḥ al-Bârî: Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, ‘Abd al-Qâdir Shaybah al-Ḥamd (ed.), Vol. 1 (Riyad: Maktabah al-Mulq al-Fahad al-Waṭaniyah, 1421), 96.

aplikatif (*al-‘amalî*). *Ketiga*, digunakan apabila terdapat kontradiksi antar-hukum dalam hukum Islam dalam rangka memberikan suatu pertimbangan.<sup>17</sup>

Dari penggunaan istilah *al-awlawiyyât* di atas dapat kita pahami bahwa istilah ini cenderung digunakan untuk bidang kajian hukum Islam dan khususnya dalam ranah pengimplementasian hukum. Atas dasar ini, istilah *al-awlawiyyât* menurut penggunaan terminologinya dapat didefinisikan sebagai “bentuk-bentuk pengamalan shari‘ah Islam yang memiliki skala prioritas tertentu atas dasar pertimbangan tertentu menurut ketentuan shari‘ah Islam itu sendiri”.

Al-Qaraḍâwî mendefinisikan *fiqh al-awlawiyyât* sebagai upaya meletakkan setiap sesuatu menurut peringkatnya, tidak mengakhirkan perkara yang seharusnya didahulukan atau mendahulukan perkara yang seharusnya diakhirkan, tidak meremehkan perkara yang besar dan tidak membesarkan perkara yang kecil”.<sup>18</sup>

Definisi lain juga diungkapkan al-Qaraḍâwî dengan mengatakan “meletakkan segala sesuatu pada peringkatnya dengan adil, dari segi hukum, nilai, dan pelaksanaannya. Pekerjaan yang mula-mula dikerjakan harus didahulukan, berdasarkan penilaian shari‘ah yang benar, yang diberi petunjuk oleh cahaya wahyu, dan diterangi oleh akal.”<sup>19</sup>

### **Kaidah-kaidah Fiqh Prioritas**

Fiqh Prioritas merupakan suatu konsep pemikiran yang digunakan sebagai acuan dalam mengimplementasikan shari‘ah Islam, maka sudah semestinya memiliki seprangkat kaidah yang mengatur langkah-langkah cara-cara pengimplementasian tersebut. Al-Qaraḍâwî menjelaskan bahwa kaidah-kaidah yang dibangun dalam Fiqh Prioritas merupakan tampilan baru dari Fiqh Pertimbangan (*fiqh al-muwâẓanât*) yang dikontekstualisir dengan realitas kehidupan (*fiqh al-wâqi‘*) kekinian.<sup>20</sup>

Peran terpenting yang dapat dilakukan oleh Fiqh Pertimbangan ialah: 1) memberikan pertimbangan antara berbagai kemaslahatan dan manfaat dari berbagai kebaikan yang dishari‘ahkan; 2) memberikan pertimbangan antara berbagai bentuk kerusakan, madharat, dan kejahatan yang dilarang

---

<sup>17</sup> Muḥammad al-Wakîlî, *Fiqh al-Anlawiyyât Dirâsab fî al-Danâbiq* (Hendon-Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1997), 13-14.

<sup>18</sup> al-Qaraḍâwî, *Anlawiyyât al-Ḥarakab*, 34.

<sup>19</sup> al-Qaraḍâwî, *Fî Fiqh al-Anlawiyyât*, 9.

<sup>20</sup> al-Qaraḍâwî, *Anlawiyyât al-Ḥarakab*, 20.

oleh agama; dan 3) memberikan pertimbangan antara maslahat dan kerusakan, antara kebaikan dan kejelekan apabila dua hal yang bertentangan ini bertemu satu sama lain.<sup>21</sup> Garis besar rumusan ini adalah sebagaimana yang pernah digariskan oleh Ibn Taymîyah dan al-‘Izz b. ‘Abd al-Salâm.<sup>22</sup> Sementara dari ulama *maqâsidiyyîn* lain banyak kita jumpai pada topik-topik seputar *tarjih maqâsidi* atau dalam penentuan urutan *maqâsid (tartîb bayn al-maqâsid)*.<sup>23</sup>

Menurut al-Qaradâwî, Fiqh Pertimbangan yang pada gilirannya akan menjadi Fiqh Prioritas mengharuskan kita untuk: *pertama*, mendahulukan *darûriyyât* atas *hâjjiyyât*, apalagi terhadap *tahsînât*; dan *kedua*, mendahulukan *hâjjiyyât* atas *tahsînât* dan *kamâliyyât*. Pada sisi yang lain, *darûriyyât* sendiri terbagi-bagi lagi menjadi beberapa bagian. Para ulama menyebutkan bahwa *darûriyyât* itu ada lima macam: agama, jiwa, keturunan, akal dan harta kekayaan. Sebagian ulama—seperti Shihâb al-Dîn al-Qarâfî—menambahkan *darûriyyât* yang keenam, yaitu kehormatan.<sup>24</sup>

Adapun kaidah-kaidah Fiqh Prioritas perspektif al-Qaradâwî secara terinci dapat kita amati pada tabel sebagai berikut:<sup>25</sup>

Pertimbangan antar-kemaslahatan	Pertimbangan antar-mafsadat	Pertimbangan antara maslahat dan mafsadat bila terjadi kontradiksi
Mendahulukan kepentingan yang sudah pasti atas kepentingan yang baru diduga adanya, atau masih diragukan. Mendahulukan kepentingan besar dari kepentingan kecil. Mendahulukan	Tidak ada bahaya dan tidak boleh membahayakan. Suatu bahaya sedapat mungkin harus disingkirkan. Suatu bahaya tidak boleh disingkirkan dengan bahaya yang sepadan atau yang lebih	Menolak kerusakan harus didahulukan atas pengambilan manfaat. Kerusakan yang kecil diampuni untuk memperoleh, kemaslahatan yang lebih besar. Kerusakan yang bersifat sementara

<sup>21</sup> al-Qaradâwî, *Fî Fiqh al-Anlamiyyât*, 25.

<sup>22</sup> al-‘Asâl, “al-Dâ’iyah al-Faqîh al-Shaykh Yûsuf al-Qaradâwî”, 167.

<sup>23</sup> Secara lebih luas dan lengkap tentang ragam bentuk tata urutan *maqâsid* di kalangan ulama *maqâsidiyyîn*, dapat dilihat dalam Jamâl al-Dîn ‘Atîyah, *Nahw Taf’îl Maqâsid al-Sharî‘ah* (Damaskus: Dâr al-Fîkr, 2001), 28-59.

<sup>24</sup> al-Qaradâwî, *Fî Fiqh al-Anlamiyyât*, 25.

<sup>25</sup> Ibid., 25-28.



<p>kepentingan sosial dari kepentingan individual. Mendahulukan kepentingan banyak dari kepentingan yang sedikit. Mendahulukan kepentingan berkesinambungan dari kepentingan insidental. Mendahulukan kepentingan fundamental dari kepentingan formalitas dan tidak penting. Mendahulukan kepentingan masa depan yang kuat dari kepentingan mutakhir yang lemah.</p>	<p>besar. Bahaya yang lebih ringan, dibandingkan dengan bahaya lainnya yang mesti dipilih, boleh dilakukan. Bahaya yang lebih ringan boleh dilakukan untuk menolak bahaya yang lebih besar. Bahaya yang bersifat khusus boleh dilakukan untuk menolak bahaya yang sifatnya lebih luas dan umum.</p>	<p>diampuni demi kemaslahatan yang sifatnya berkesinambungan. Kemaslahatan yang sudah pasti tidak boleh ditinggalkan karena ada kerusakan yang baru diduga adanya.</p>
--	---	--

Bagi al-Qaradâwi, kaidah-kaidah pertimbangan seperti di atas memiliki arti yang sangat penting dalam kehidupan nyata manusia, khususnya dalam masalah *siyâsab shar‘îyah* (politik hukum), karena ia merupakan landasan bagi pembinaan umat, yang pada gilirannya dapat dipandang sebagai prinsip prioritas.<sup>26</sup>

Dalam klarifikasi lebih lanjut, untuk dapat menurunkan kaidah-kaidah prioritas pada tataran praktis hukum (*tanzîl al-aḥkâm*), maka dibutuhkan penjelasan mengenai tiga cakupan persoalan: *pertama*, kaidah-kaidah tentang tingkatan hukum dalam hukum Islam (*al-fiqh bi marâtib al-a‘mâl*); *kedua*, kaidah-kaidah tentang penyikapan terhadap realitas hukum (*fiqh al-wâqi‘ li al-aḥkâm*); dan *ketiga*, kaidah-kaidah tentang apabila terjadi kontradiksi antar-dalil atau pertimbangan antara ketetapan hukum dan realitas sosial.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Ibid., 28.

<sup>27</sup> Yûsuf al-Qaradâwî menjelaskan tentang tiga cakupan penurunan konsep Fiqh Prioritas pada tataran praktis hukum. Walaupun belum tersaji secara sistematis, namun perincian tersebut dianggap cukup mewakili bagi sejumlah tokoh lain yang memberikan perhatian terhadap terma Fiqh Prioritas seperti Muḥammad al-Wakîlî dan Majdî al-Hilâlî. Ibid., 109-174. Bandingkan al-Wakîlî, *Fiqh al-Awlawiyyât*, 141-275. Majdî al-Hilâlî,

## Perumusan Fiqh Prioritas Yûsuf al-Qaraḍâwî

Ide-ide Yûsuf al-Qaraḍâwî tentang Fiqh Prioritas diproyeksikan sebagai langkah dakwah Islam dari sektor internal umat dengan melakukan pembinaan dan pencerahan terhadap pola pemahaman pemikiran keagamaan mereka. Menurut al-Qaraḍâwî, sasaran sektor internal ini lebih tepat dilakukan sebelum mengupayakan perbaikan-perbaikan pada sektor eksternal peradaban Islam. Karena bagaimana pun juga, pemikiran manusia adalah faktor yang paling menentukan dalam pembangunan peradaban.<sup>28</sup> Sedangkan langkah konkret yang dilakukan al-Qaraḍâwî dalam hal ini adalah dengan merumuskan sejumlah “fiqh baru” yang di antaranya berupa Fiqh Prioritas.<sup>29</sup>

Kehadiran Fiqh Prioritas adalah bagian dari proyek *al-Şahwah al-Islâmîyah*. Garis besar pemikirannya tidak beranjak dari ideologi *wasafîyah* (moderatisme) sebagai identitas para pengusungnya, sebagaimana penelusuran sejumlah pengamat.<sup>30</sup> Ideologi *wasafîyah* juga menjadi watak

---

*Min Fiqh al-Anlamiyyât fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr al-Islâmîyah, 1994), 42-51.

<sup>28</sup> Yûsuf al-Qaraḍâwî, *Liqa’ât na Muḥâwarât ḥawl Qaḍâyâ al-Islâm na al-‘Aşr* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 117-118.

<sup>29</sup> Yûsuf al-Qaraḍâwî, *al-Şahwah al-Islâmîyah bayn al-Ikhtilâf al-Mashrû‘ na al-Tafarruq al-Madbmûm* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2006), 6.

<sup>30</sup> Muḥammad ‘Imârah mencatat bahwa corak pemikiran yang dibawa oleh gerakan *al-Şahwah al-Islâmîyah* periode kedua, yang dimulai sejak hadirnya tokoh-tokoh pembaru seperti Muḥammad ‘Abduh dan Ḥasan al-Bannâ lebih menampilkan watak ideologi moderat bila dibandingkan dengan gerakan *al-Şahwah al-Islâmîyah* periode pertama yang lebih menampakkan watak fundamentalisme dan anarkisme seperti yang dilakukan oleh kelompok Wahâbiyah, Sanûsiyah, dan Mahdiyyah. Muḥammad ‘Imârah, *al-Şahwah al-Islâmîyah na al-Taḥaddî al-Ḥaḍârî* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1997), 11-12. Dalam buku *al-Şahwah al-Islâmîyah fî ‘Uyûn al-Gharbîyah*, ‘Imârah memastikan bahwa upaya yang dilakukan gerakan pembaruan babak kedua ini merupakan penengah antara pemikiran fundamentalisme Islam dan liberalisme Barat. Muḥammad ‘Imârah, *al-Şahwah al-Islâmîyah fî ‘Uyûn al-Gharbîyah* (Kairo: Nahḍat Mişr, 1997), 36-37. Penilaian serupa juga dilontarkan oleh Anwar al-Jundî yang menyatakan bahwa motivasi utama dari gerakan *al-Şahwah al-Islâmîyah* adalah mengembalikan pola kehidupan dan pengamalan ajaran Islam di tengah umat dewasa ini sebagaimana potret Islam di masa Nabi, walaupun sikap-sikap yang sering ditampilkan oleh para pengusung ide ini terkesan untuk mengejar ketertinggalan terhadap kemajuan Barat dan menampilkan sikap apologetis dari ajaran-ajaran Islam dan Arabisme. Anwâr al-Jundî, *Itâr Islâmî li al-Şahwah al-Islâmîyah* (t.t.: Dâr al-Faḍîlah, 2000), 7.

pemikiran al-Qaraḍāwī yang banyak dipengaruhi oleh beberapa tokoh modernis Mesir seperti Ḥasan al-Bannâ, al-Baghy al-Ḥûlî, dan Muḥammad al-Ghazâlî. Hânî Muḥammad Ṭâbî, seorang kritikus al-Qaraḍāwī asal Suriah, menuliskan ada empat kecenderungan pemikiran al-Qaraḍāwī yang moderat: *pertama*, ia mengelaborasi antara pemikiran ulama klasik dan kontemporer; *kedua*, ia menimbang antara hal-hal yang bersifat statis (*thawâbit*) dan elastis (*mutaghayyirât*); *ketiga*, ia menghindari kejumudan, kemunduran dan perpecahan dalam Islam; dan *keempat*, ia mengamati Islam secara universal.<sup>31</sup> Empat kecenderungan ini selanjutnya diformulasikan ke dalam konsep pemikiran Islam yang tidak hanya mengacu kepada teks-teks parsial melainkan lebih mamadukannya dengan prinsip-prinsip universal Islam dan dimensi realitas tertentu.<sup>32</sup>

Berdasarkan identifikasi tersebut, dapat diamati bahwa pola pemikiran al-Qaraḍāwī yang berbasis *maqâsid sharī'ah* sudah dimiliki sejak awal karir intelektualnya dan yang dipergunakan sebagai alat untuk memperjuangkan proyek “Kebangkitan Islam (*al-Sahwah al-Islâmîyah*). Identifikasi ini sekaligus menepis anggapan bahwa pemikiran yang berbasis *maqâsid* baru bercokol dibenak al-Qaraḍāwī sejak bersentuhan dengan dunia Barat.<sup>33</sup> Sebagaimana gaya pemikiran moderat dan berbasis *maqâsid* ini sudah tampak dari buku pertamanya *al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-Islâm* yang ditulis sebelum meraih gelar doctor dari Universitas al-Azhar.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Hânî Muḥammad Ṭâbî, “al-Shaykh al-Qaraḍāwī wa Manhajuh al-Wasaṭîyah al-Islâmîyah”, dalam ‘Abd al-Qâdir Maḥmûd al-Bakâr (ed.), *Yûsuf al-Qaraḍâwî: Kalimât fî Takrîmih nu Buḥûth fî Fikrîb nu Fiqhîb*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Salâm, 2004), 903.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 904.

<sup>33</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqasid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekartan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 118.

<sup>34</sup> Menurut hasil identifikasi Hibbah Ra’ûf ‘Azzat, salah satu dosen ilmu ekonomi di Universitas Kairo, karakter pemikiran al-Qaraḍāwī yang moderat sudah terbaca sejak penulisan buku pertamanya *al-Ḥalâl nu al-Ḥarâm fî al-Islâm*. Dalam kata pengantar cetakan pertama buku itu, tahun 1960, al-Qaraḍāwī mengklasifikasi kecenderungan pemikiran Islam ke dalam tiga tipe, antara lain: *pertama*, pemikiran yang cenderung kepada gaya pemikiran Barat; *kedua*, pemikiran yang cenderung kepada kebekuan pemikiran dan hanya menafsir secara terkstual; dan *ketiga*, pemikiran yang mampu mengontekstualisir makna teks dengan pergesehan ruang dan zaman. Tipe ketiga adalah yang dipilih oleh al-Qaraḍāwī dan yang akan diupayakan dalam penulisan bukunya tersebut. Hibbah Ra’ûf ‘Azzat, “al-Mar’ah wa Tayyâr al-Wasaṭîyah al-Islâmîyah”, dalam ‘Abd al-Qâdir Maḥmûd al-Bakâr (ed.), *Yûsuf al-Qaraḍâwî: Kalimât fî Takrîmih nu Buḥûth fî Fikrîb nu Fiqhîb*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Salâm, 2004), 919. Yûsuf al-Qaraḍâwî, *al-Ḥalâl nu*

Moderasi pemikiran al-Qaraḍāwî juga tampak pada rumusan Fiqh Prioritas sebagai salah satu instrumen pemikiran *maqâṣid*-nya. Al-Qaraḍāwî tidak mengonstruksi prinsip-prinsip prioritas atas dasar pertimbangan rasional secara sepihak, melainkan dengan tetap memperhatikan teks-teks partikular.<sup>35</sup> Dalam aplikasi konsep, ia tetap membedakan antara perkara-perkara yang bersifat *qaṭ'î* (tegas dan statis) yang harus dijalankan secara dogmatis dan yang bersifat *ẓannî* (samar dan asuntif) yang boleh dirasionalisir sekaligus direlevansikan menurut konteks tertentu.<sup>36</sup> Untuk mengetahui skala prioritas tertentu dalam shari'ah Islam adalah dilakukan dengan dua cara: *pertama*, skala prioritas yang diketahui melalui teks-teks keislaman (*tanẓîṣ al-awlawiyyât*); dan *kedua*, skala prioritas yang diketahui melalui ijtihad rasional (*ijtihâd al-awlawiyyât*).

Sikap membedakan antara hal-hal yang bersifat *qaṭ'î* dan *ẓannî* dalam aplikasi ijtihad merupakan konsekuensi dari sebuah prinsip *maqâṣid* bahwa asal hukum segala persoalan selain ibadah dan timbangan shari'ah adalah memiliki alasan (*'illah*), tujuan, dan hikmah tertentu.<sup>37</sup> Prinsip ini adalah sebuah pemahaman yang cenderung mengikuti mazhab pemikiran *maqâṣid* al-Shaḥîbî,<sup>38</sup> dan juga termasuk yang diadopsi oleh Ibn 'Ashûr.<sup>39</sup> Ini bukan satu-satunya pendapat dalam Islam atau telah menjadi

*al-Ḥarâm fî al-Islâm* (Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. Ke-29, 2007), 10-11. Sementara itu, menurut pembacaan 'Alî Muḥy al-Dîn al-Qurḥudânî, kecenderungan pemikiran yang berbasis *maqâṣid shari'ah* al-Qaraḍāwî sudah teridentifikasi semenjak penulisan buku *Fiqh al-Zakâb*. 'Alî Muḥy al-Dîn al-Qurḥudânî, "Fiqh al-Qaraḍāwî fî al-Zakâb", dalam 'Abd al-Qâdir Maḥmûd al-Bakâr (ed.), *Yûsuf al-Qaraḍāwî: Kalimât fî Takrîmih na Buhûth fî Fikrih na Fiqhîh*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Salâm, 2004), 599-600.

<sup>35</sup> al-Qaraḍāwî, *Fî Fiqh al-Anlawiyyât*, 33.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 64-65.

<sup>37</sup> Menurut al-Qaraḍāwî, hukum-hukum shari'ah secara global memiliki alasan, tujuan, serta hikmah tertentu di balik setiap ketentuan hukumnya. Namun hal itu tidak berlaku untuk sebagian persoalan ibadah *maḥḍab*. Walaupun memiliki tujuan tetapi ada yang tidak bisa dimengerti secara pasti. al-Qaraḍāwî, *Fî Fiqh al-Anlawiyyât*, 32.

<sup>38</sup> Abû Ishâq al-Shaḥîbî, *al-Munâfaqât fî Uṣûl al-Shari'ah*, Vol. 1, ed.: 'Abd Allah Darrâz (Kairo: Maktabah Tawfiqiyah, t.th.), 327 dan 339.

<sup>39</sup> Muḥammad Ṭâhir b. 'Ashûr, *Maqâṣid al-Shari'ah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, Cet. Ke-2, 2007), 41 dan 45.

kesepakatan semua ulama, melainkan sebagai pendapat yang relatif moderat dari tiga silang pendapat yang terjadi di kalangan ulama *uṣūl*.<sup>40</sup>

Hal terpenting yang patut disorot dari konsep Fiqh Prioritas al-Qaraḍāwī adalah mengenai tata urutan nilai-nilai *maqāṣid* yang dijadikan sebagai acuan pemikiran prioritasnya. Al-Qaraḍāwī menyebutkan tiga kategori tingkatan *maqāṣid*, yaitu: 1) *darūriyyāt* (primer); 2) *ḥājjiyyāt* (sekunder); dan 3) *taḥsīniyyāt* (sekunder).<sup>41</sup> Al-Qaraḍāwī lanjut menguraikan:

“Yang dimaksudkan dengan *darūriyyāt* ialah sesuatu yang kita tidak bisa hidup kecuali dengannya; dan *ḥājjiyyāt* ialah kehidupan memungkinkan tanpa dia, tetapi kehidupan itu mengalami kesulitan dan kesusahan; dan *taḥsīniyyāt* ialah sesuatu yang dipergunakan untuk menghias dan mempercantik kehidupan, atau yang seringkali kita sebut dengan *kamālīyyāt* (pelengkap)”.<sup>42</sup>

Tiga kategori tingkatan *maqāṣid* di atas adalah klasifikasi yang biasa dipakai oleh *jumbūr* ulama terutama dari al-Ghazālī<sup>43</sup> dan al-Shāṭibī.<sup>44</sup> Kecenderungan al-Qaraḍāwī untuk lebih memilih pandangan *jumbūr* ulama ini merupakan bentuk dari sikap moderatnya untuk menghindari silang pendapat berkelanjutan yang dapat mengarah pada disintegrasi umat. Namun pada sisi lain, tiga kategori tingkatan tersebut masih menyisahkan dua persoalan, yaitu terdapatnya perkara-perkara yang berada pada tingkatan di atas kategori *darūriyyāt* dan di bawah kategori *taḥsīniyyāt* yang belum terakomodir oleh klasifikasi *jumbūr* ulama di atas.

<sup>40</sup> Aḥmad al-Raysūnī menyebutkan ada tiga pendapat tentang “apakah hukum-hukum shari‘ah Islam memiliki ‘*illah*, tujuan, dan hikmah? *Pertama*, pendapat yang menegaskan secara tegas adanya ‘*illah*, tujuan, dan hikmah tertentu dalam hukum Islam yang dapat diketahui oleh akal pikiran manusia, yaitu dari *jumbūr* ulama, mazhab Shāfi‘iyah serta yang dipilih oleh al-Rāzī. *Kedua*, pendapat yang menerima tentang adanya ‘*illah*, tujuan, dan hikmah tertentu dari penetapan hukum shari‘ah, yaitu dari mazhab Ḥanafiyah. *Ketiga*, pendapat yang membedakan antara persoalan hukum bidang ibadah dan ukuran yang tidak bisa diberikan kepastian mengenai ‘*illah*, tujuan, dan hikmahnya dengan persoalan hukum bidang *mu‘āmalah* dan ‘*ādab* yang memiliki ‘*illah*, tujuan dan hikmah tertentu, yaitu pendapat mazhab Mālikiyah dan Ḥanābilah. Lihat Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyat al-Maqāṣid ‘ind al-Shāṭibī* (Hemdon-Virginia: The International Institute of Islamic Thought, Cet. Ke-4, 1995), 207-238.

<sup>41</sup> al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Anlamiyyāt*, 25; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsab fī Fiqh Maqāṣid al-Shari‘ah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2006), 29.

<sup>42</sup> al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Anlamiyyāt*, 25.

<sup>43</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000), 174-175.

<sup>44</sup> al-Shāṭibī, *al-Munāfaqāt*, Vol. 1, 6-9.

Persoalan ini sempat disinggung ‘Alî Jum‘ah dalam pembahasan seminar di Universitas al-Azhar, ia mengangkat pernyataan Jalâl al-Dîn al-Suyûtî tentang ada sebagian ulama—yaitu al-Zarkashî, menurut keterangan kitab *al-Mawâhib al-Sunnîyah*— yang membagi tingkatan *maqâsid* ke dalam lima kategori, antara lain: (1) *ḍarûrah*, (2) *ḥâjab*, (3) *manfa‘ah*, (4) *zînah*, dan (5) *fudûl*.<sup>45</sup> Kategorisasi nilai-nilai *maqâsid* pada tingkatan-tingkatannya adalah ditentukan oleh kaca pandang personal ulama terhadap ketetapan-ketetapan shari‘ah yang bersifat otoritatif. Selain itu posisi *mukallaf* dalam mengamalkan shari‘ah cenderung tidak sama dari setiap ruang dan waktu, sehingga kategorisasi yang muncul cukup bervariasi. Namun hal penting yang patut diperhatikan adalah memberikan ketentuan konkret mengenai batasan terendah untuk tingkatan *ḍarûriyyât* dan batasan tertinggi untuk tingkatan *ḥâjîyyât*. Sebab, hal-hal yang tergolong *ḍarûriyyât* adalah yang paling urgen dalam agama, yang tidak mengalami pergeseran dan penghapusan pada setiap perubahan zaman dan ruang.<sup>46</sup>

Oleh karena persoalan *ḍarûriyyât* memiliki urgensi yang cukup tinggi sehingga hal itu banyak diberi perhatian besar oleh para ulama karena

---

<sup>45</sup> Dikutip dari ‘Aṭîyah, *Nahw Taf‘îl*, 55-56. Adapun penjelasan varian batasannya sebagai berikut: (1) *Ḍarûrah*. Apabila tidak melakukan perkara yang dilarang/diharamkan akan menjadikannya jatuh pada kehancuran, sehingga kategori ini membolehkan untuk melakukan hal yang haram. (Kategori ini berada di atas tingkatan *ḍarûriyyât* dalam perspektif *jumbûr* ulama). (2) *Ḥâjab*. Apabila tidak dilakukan perkara tersebut, maka tetap tidak jatuh pada kehancuran tetapi seseorang akan mengalami kesulitan dan kesusahan. Kategori ini tidak bisa menghalakan hal yang haram. (Kategori ini berada pada tingkatan *ḍarûriyyât* dalam perspektif *jumbûr* ulama). (3) *Manfa‘ah*. Seperti roti gandum, daging sapi dan makanan berat lainnya. (Kategori ini berada pada tingkatan *ḥâjîyyât* dalam perspektif *jumbûr* ulama). (4) *Zînah*. Seperti gula, manisan, pakaian dari bahan campuran katun dan sutra. (Kategori ini berada pada tingkatan *taḥsîniyyât* dalam perspektif *jumbûr* ulama). (5) *Fudûl*. Seperti mengonsumsi makanan yang kemungkinan hukumnya halal atau haram. (Kategori ini berada di bawah tingkatan *taḥsîniyyât* dalam perspektif *jumbûr* ulama).

<sup>46</sup> Shihâb al-Dîn al-Qarâfî, sebagaimana yang dikutip oleh al-Zarkashî, menyebutkan bahwa: “Pe-*naskh*-an terhadap hukum-hukum shari‘ah lama dengan hukum-hukum shari‘ah baru tidaklah secara mutlak, sebab prinsip-prinsip akidah tidak terhapus. Demikian halnya dengan pemeliharaan terhadap lima prinsip universal (*kullîyyât al-Khams*), tetapi *naskh* itu terjadi pada sebagian hukum-hukum cabang. Badr al-Dîn al-Zarkashî, *al-Baḥr al-Muhîṭ*, Vol. 4 (Kuwait: Wizârat al-Awqâf wa al-Shu‘ûn al-Islâmiyah, 1988), 75.

persoalan-persoalan yang terkandung di dalamnya. Termasuk perhatian al-Qaraḍâwî dalam masalah ini yang mengurutkan tingkatan *ḍarûriyyât* ke dalam enam tingkatan: (1) agama, (2) jiwa, (3) akal, (4) keturunan, (5) harta, dan (6) kehormatan.<sup>47</sup> Dalam timbangan prioritas al-Qaraḍâwî menyatakan *ḍarûriyyât* harus didahulukan daripada *ḥâjjiyyât*, apalagi terhadap *tahsîniyyât*. Kemudian *ḍarûriyyât* dengan enam tingkatannya harus ditempatkan secara hierarkis. Ia menyebutkan:

“Agama merupakan bagian pertama dan terpenting dari kategori *ḍarûriyyât*. Ia harus didahulukan dari berbagai macam *ḍarûriyyât*. Yang lain, sampai kepada jiwa manusia. Pun jiwa harus diutamakan dari *ḍarûriyyât* yang lain di bawahnya”.<sup>48</sup>

Apabila enam *ḍarûriyyât* tersebut di atas harus diurutkan secara hierarkis, oleh al-Qaraḍâwî, tetapi dalam bukunya yang lain disebutkan dengan urutan yang berbeda, yaitu: (1) agama, (2) jiwa, (3) keturunan, (4) akal, (5) harta, dan (6) kehormatan.<sup>49</sup> Di sini tampak janggal karena pada satu kesempatan al-Qaraḍâwî menempatkan “akal” lebih utama daripada “keturunan”, namun pada kesempatan lain justru sebaliknya. Perbedaan ini apabila diamati dari wacana pemikiran *maqâsid shari‘ah* tidak menunjukkan kekeliruan atau kejanggalan pemikiran. Sebab dari ulama *maqâsidiyyîn* sendiri tidak terlalu memperhatikan urutan-urutannya secara hierarkis, termasuk al-Ghazâlî dan al-Shâṭibî. Tetapi pada sisi yang lain, al-Qaraḍâwî dan beberapa ulama lainnya cenderung menempatkan persoalan agama pada urutan pertama di antara *ḍarûriyyât* yang lain. Alasannya, persoalan agama adalah yang paling urgen, bersifat otoritatif dan tolok ukur kemaslahatan yang hanya diketahui oleh *Shâri‘*.

Disadari ataupun tidak, pengurutan *maqâsid ḍarûriyyât* dengan menempatkan agama pada urutan pertama adalah produk pikiran-pikiran ulama yang tidak bebas kritik. Menurut para ahli, al-Juwaynî (w. 478 H.) adalah alim awal yang membuat hierarki tata-urutan *maqâsid ḍarûriyyât*

---

<sup>47</sup> Yûsuf al-Qaraḍâwî, *al-Siyâsah al-Shar‘iyah fî Ḍam’ al-Nuṣûṣ al-Shar‘iyah wa Maqâsiduhâ* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), 311-312. Bandingkan al-Qaraḍâwî, *Fî Fiqh al-Anlanîyyât*, 25.

<sup>48</sup> al-Qaraḍâwî, *Fî Fiqh al-Anlanîyyât*, 25.

<sup>49</sup> Ibid., 25.

yang kemudian diwariskan kepada muridnya al-Ghazâlî.<sup>50</sup> Untuk itu, sangat wajar jika ulama lain memiliki pandangan yang berbeda.

Dalam wacana pemikiran *maqâsid*, beberapa ulama tidak melazimkan agama ditempatkan pada urutan pertama, sebab persoalan agama lebih memuat hak dan kewajiban yang berhubungan dengan Allah yang lebih mengedepankan toleransi dan kemampuan personal (*istiñâ'ah*). Sementara persoalan selain agama, terutama persoalan jiwa, lebih terkait pada hak dan kewajiban sesama manusia yang harus diselesaikan.<sup>51</sup> Adapun tata urutan *maqâsid darûriyyât* dari para ulama yang tidak mengharuskan agama pada urutan pertama adalah sebagai berikut:

Nama Ulama	Tata Urutan <i>Maqâsid Darûriyyât</i>
1. Al-Râzî (606 H.)	Model I: Jiwa → harta → keturunan → agama → akal. <sup>52</sup> Model II: Jiwa → akal → agama → harta → keturunan. <sup>53</sup>
2. Shihâb al-Dîn al-Qarâfî (684 H.)	Jiwa → agama → keturunan → akal → harta → kehormatan. <sup>54</sup>
3. Nâsir al-Dîn al-Bayḍâwî (685 H.)	Jiwa → agama → akal → harta → keturunan. <sup>55</sup>
4. Ibn Taymîyah (738 H.)	Jiwa → harta → kehormatan → akal → agama. <sup>56</sup>
5. Badr al-Dîn al-Zarkashî (793 H.)	Jiwa → harta → keturunan → agama → akal. <sup>57</sup>

<sup>50</sup> Muḥammad al-Dasûqî, “Manâhij Tadrîs fî Fiqh al-Islâmî” dalam *Mansû'at al-Tasbrî' al-Islâmî* (Kairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, Cet. Ke-2, 2009), 700.

<sup>51</sup> Aṭîyah, *Naḥw Taf'îl*, 35.

<sup>52</sup> Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Maḥṣûl fî 'Ilm Uṣûl al-Fiqh*, Vol. 2 (Riyad: Jâmi'at al-Imâm Muḥammad b. Su'ûd, t.th.), 220.

<sup>53</sup> Ibid., Vol. 2, 612.

<sup>54</sup> Shihâb al-Dîn al-Qarâfî, *Sharḥ Tanqîḥ al-Fuṣûl*, ed.: Şidqî Jamîl al-'Aṭâr (Beirut: Dâr al-Fîkr, 2004), 351.

<sup>55</sup> Naşir al-Dîn al-Bayḍâwî, “Mînhâj al-Wuṣûl fî 'Ilm al-Uṣûl”, dalam Muḥammad b. Ḥasan al-Badakhshî, *Manâbij al-Uḡûl fî 'Ilm al-Uṣûl*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fîkr, 2001), 793.

<sup>56</sup> Taqiy al-Dîn Aḥmad b. Taymîyah, *Majmû'at al-Fatâwâ*, ed.: 'Abd al-Rahmâ al-Najadîr, Vol. 1 (Riyad: al-Malik Fahad b. 'Abd al-'Azîz Ali Su'ûd, t.th.), 343.

<sup>57</sup> al-Zarkashî, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Vol. 5, 208-213.



Persoalan tata urutan *maqâsid* memang kontroversial di kalangan ulama. Mereka cenderung berbeda dalam menentukan skala prioritas tertentu terhadap nilai-nilai universal shari'ah—baik dalam memberikan batasan-batasan tentang *darûriyyât*, *hâjjiyyât*, *tahsîniyyât*, maupun perincian untuk tata urutan *darûriyyât* itu sendiri—yang ditentukan oleh ketajaman daya analisa yang mereka lakukan terhadap dalil-dalil shari'ah dan hukum-hukum partikular.<sup>58</sup>

Penentuan tata urutan *maqâsid* juga dipengaruhi oleh faktor eksternal berupa kondisi realitas sosial yang terjadi di zaman mereka masing-masing. Seperti prioritas pemeliharaan jiwa dalam posisi tertinggi pada tingkat *darûriyyât* oleh Ibn Taymiyah, sebagaimana identifikasi sejarah Muhammad 'Imarah, adalah dilatari oleh kondisi sosial umat Islam di masa itu yang terpuruk di bawah penjajahan bangsa Tatar. Ini yang menyebabkan perhatian Ibn Taymiyah lebih terarah pada keselamatan kaum Muslim dan demi kelangsungan kehidupan mereka, sehingga langkah prioritas yang diambil lebih kepada pemeliharaan jiwa daripada *darûriyyât* yang lainnya. Pertimbangan prioritas tertentu juga menjadi perhatian al-Qaradâwî. Jika langkah prioritas yang diambil adalah dengan menempatkan pemeliharaan agama pada urutan *darûriyyât* pertama, maka hal ini patut dimaklumi karena visi yang diemban dari gagasan Fiqh Prioritasnya adalah mengembalikan pola peribadatan dan keagamaan umat Islam secara lebih seimbang.

### **Fiqh Prioritas sebagai Sistem: Elaborasi antara Fiqh, Realitas, dan *Maqâsid Shari'ah***

Setiap umat beragama meyakini bahwa segala Perbuatan Tuhan mempunyai tujuan tertentu, hingga mustahil jika Tuhan menciptakan sesuatu sia-sia. Termasuk penciptaan manusia di bumi yang dipenuhi berbagai kebutuhannya guna dapat melangsungkan kehidupan hingga menemui ajalnya. Dalam melangsungkan kehidupan, manusia membutuhkan tuntunan agar selama perjalanan hidupnya tidak mengalami kesia-siaan, berjalan harmonis bersama manusia yang lain, serta dapat merasakan kesejahteraan dan kebahagiaan. Untuk itu, Tuhan

---

<sup>58</sup> al-Raysûnî, *Naẓariyyat al-Maqâsid*, 310.

menggariskan seperangkat aturan kehidupan, berupa ajaran shari‘ah, yang juga dalam rangka memenuhi kebutuhan manusia itu sendiri.<sup>59</sup>

Fiqh Islam adalah suatu disiplin ilmu yang memuat aturan-aturan hukum yang dipahami dari sumber-sumber kewahyuan, sedangkan secara teoretis ia senantiasa memiliki keterkaitan yang erat dengan konteks kehidupan yang ditetapkan hukumnya, sebagaimana juga berkaitan dengan tujuan hukum yang dibawanya, yaitu berupa perwujudan kemaslahatan.<sup>60</sup> Untuk itu, karakteristik yang paling menonjol yang dimiliki oleh fiqh Islam adalah “berpijak kuat pada asas-asas ketuhanan yang bersinergi dengan konteks kehidupan yang terus berdinamika”.<sup>61</sup>

Dalam sejarahnya, fiqh berkembang pesat bersamaan dengan perkembangan disiplin-disiplin ilmu Islam lainnya sejak permulaan abad kedua Hijriyah, atau yang dikenal sebagai periode kodifikasi dalam sejarah Islam.<sup>62</sup> Perkembangan ilmu fiqh pada puncaknya adalah saat berada di tangan para imam mazhab hingga abad ketiga Hijriyah. Di tangan mereka fiqh dianggap telah mencapai kesempurnaan dengan kelengkapan isi dan cakupan serta telah disertai dengan teori-teori ijihad (*uṣūl al-fiqh*) yang mendetail. Kemajuan ini berdampak negatif terhadap perjalanan fiqh di masa-masa setelahnya. Sebuah ikon yang berbunyi “pintu ijihad sudah tertutup” menjadi slogan dari setiap perbincangan para ulama pengikut mazhab. Akibatnya, fiqh mengalami stagnansi pemikiran hingga pada pertengahan abad ketujuh Hijriyah yang dikenal sebagai *‘aṣr al-jumūd wa al-taqlīd* (masa kejumudan dan ketaklidan).<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Muḥammad Yūsuf Mūsā, *al-Islām wa Ḥājab al-Insānīyah ilayh* (Kairo: al-Majlis al-A‘lā li Shu’ūn al-Islāmiyah, 2003), 12-13.

<sup>60</sup> Aḥmad al-Raysūnī dan Jamāl Bârūt, *al-Ijtihād bayn al-Naṣṣ wa al-Wāqī‘ wa al-Maṣlahah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), 29.

<sup>61</sup> Beberapa pakar hukum Islam, semisal Yūsuf al-Qaraḍāwī, memberikan beberapa kesimpulan perihal karakteristik yang dimiliki oleh Fiqh Islam, yaitu: 1) berpijak pada asas Ketuhanan; 2) memiliki spirit religius; 3) bersinergi dengan tabiat kemanusiaan; 4) memiliki jangkauan luas dan terperinci; 5) memuat nilai-nilai etika; 6) mendunia; 7) tematik; 8) moderatis; 9) mempertimbangkan kepentingan individu dan sosial; 10) memiliki prinsip-prinsip universal; dan 11) memiliki kemampuan untuk berkembang dan memperbarui. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī bayn al-Aṣālah wa al-Tajdīd* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), 7-22.

<sup>62</sup> Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tasbrī‘ al-Islāmī*, ed.: Maḥmūd ‘Abbās (Kairo: Mu’assasat al-Mukhtâr, 2007), 105 dan 108.

<sup>63</sup> Para ahli mencatat bahwa masa stagnansi pemikiran fiqh adalah dimulai sejak pertengahan abad keempat sampai pada pertengahan abad ketujuh Hijriyah, tepatnya di

Problematika hukum mulai bermunculan sejak dirasakan bahwa sudah tidak ada lagi hubungan erat antara fiqh, realitas, dan *maqâsid sharî'ah* yang disebabkan oleh tiga hal, antara lain: 1) fiqh-fiqh yang terkodifikasi dibuat dalam konteks negara-negara Muslim di Timur Tengah, sementara Islam berkembang jauh melampaui batas teritorial wilayah Timur Tengah; 2) produk fiqh-fiqh merupakan pendapat dan fatwa hukum yang dibuat di era klasik di mana para *fuqahâ'* tidak memiliki gambaran tentang konteks kehidupan masa modern; dan 3) adanya keterputusan *maqâsid al-sharî'ah* dengan ketentuan fiqh akibat diaplikasikannya fiqh produk klasik pada konteks modern yang berbeda.

Kekakuan hukum-hukum dalam fiqh menjadi perdebatan yang terus aktual. Ia tidak lagi bersifat fleksibel dan elastis; sebagaimana yang dipaparkan dalam teori-teori yang ada, termasuk juga ikon bahwa hukum Islam selalu "relevan di setiap ruang dan waktu" sulit dibuktikan. Dalam rangka menampilkan kembali nuansa fiqh yang fleksibel, elastis dan responsif terhadap perubahan sosial; seperti yang diprogramkan oleh dari pemerintah Turki Otoman tahun 1286 dengan mengeluarkan majalah *al-Ahkâm al-'Adaliyah*.<sup>64</sup> Upaya pembaruan pertama memang berkepentingan untuk melegalkan fiqh sebagai kitab perundangan negara, namun selanjutnya memberikan spirit bagi sejumlah ahli-ahli hukum Islam kontemporer untuk melakukan rekonstruksi fiqh.<sup>65</sup>

Jamâl al-Dîn 'Aṭīyah mencatat bahwa upaya-upaya rekonstruksi fiqh pada tahap berikutnya tidak sekadar secara esensial melainkan juga format penulisan yang ditampilkan secara tematik dan adanya kecenderungan untuk mengelaborasi dengan nilai-nilai hikmah dan *maqâsid sharî'ah*.<sup>66</sup> Tampilan format fiqh baru menjadi tuntutan di era

---

masa tumbanganya kedaulatan kaum Muslimin di kota Baghdad tahun 656 H. Lihat 'Alī Jum'ah Muḥammad, *al-Madkhal ilâ Dirâsat al-Madhâhib al-Fiqhîyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2004), 355.

<sup>64</sup> 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *Khulâṣah Târîkh al-Tashrî' al-Islâmî* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1996), 103-15.

<sup>65</sup> Mannâ' al-Qaṭṭân, *Târîkh al-Tashrî' al-Islâmî: al-Tashrî' wa al-Fiqh* (Riyad: Maktabat al-Ma'ârif, Cet. Ke-2, 1996), 402.

<sup>66</sup> Jamâl al-Dîn 'Aṭīyah mencatat ada beberapa karakteristik dalam format penyajian fiqh baru dari para akademisi kontemporer, yaitu dengan mengelaborasi fiqh dengan sejumlah nilai seperti: 1) shari'ah dan filsafat sejarah, 2) nilai-nilai keimanan, 3) nilai-nilai etika, 4) nilai-nilai *maqâsid* dan prinsip-prinsip universal, 5) kewajiban dan hak asasi manusia, 6) sinkronisasi antara fiqh dengan IPTEK, 7) nilai-nilai dakwah dan syiar

kontemporer guna mewujudkan peran dan fungsi fiqh itu sendiri, yakni fiqh selain bertindak sebagai kitab ketentuan hukum ia juga harus mampu menanamkan kesadaran hukum bagi *mukallaf* dengan memberikan pemahaman nilai-nilai hikmah dan tujuan shari'ah. Di antara beberapa buku yang dianggap mewakili antara lain: *al-Islâm 'Aqîdah wa Sharî'ah* karya Maḥmûd Shaltût, *al-Tasbrî' al-Jinâ'î al-Islâmî* karya 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Mas'ûlîyah al-Jinâ'iyah* karya Muḥammad Kamâl al-Dîn Imâm, serta yang lainnya.<sup>67</sup>

Kehadiran format fiqh baru yang berorientasi untuk menanamkan kesadaran hukum adalah yang juga menjadi tujuan dari perumusan fiqh prioritas sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya. Lebih dari itu, fiqh prioritas juga dimaksudkan sebagai media dakwah untuk mengantarkan umat Islam menuju iklim peradaban yang lebih baik. Hal ini diupayakan karena dengan melihat bahwa fiqh konvensional yang ada selama ini hanya bertindak sebagai kitab hukum yang menutup mata terhadap keberlangsungan masa depan umat dengan multi problematika yang tengah mereka hadapi.

Demi tercapainya tujuan shari'ah Islam, sebagaimana juga yang telah kita amati bersama, bahwa fiqh prioritas adalah suatu rumusan yang mengaplikasikan nilai-nilai *maqâsid* pada tataran praktis hukum dengan cara mengaktualisir tata-urutan *maqâsid* dengan realitas empirik yang terjadi di tengah kehidupan. Orientasi fiqh yang berbasis dakwah ini di antaranya ditampilkan dalam beberapa kajian fiqh, seperti: *Awlawiyyât al-Ḥarakah al-Islâmîyah* dan *Fî Fiqh al-Awlawiyyât fî al-Islâm* karya al-Qaradâwî, *Awlawiyyât al-'Amal al-Islâmî* karya 'Abd al-Raḥmân 'Abd al-Khâliq,<sup>68</sup> *Awlawiyyât al-Qânûn al-Siyâsiyah* dan *Awlawiyyât al-Fârûq 'Umar al-Siyâsiyah* karya Ghâlib 'Abd al-Kâfi,<sup>69</sup> *Ahammiyat al-Jihâd fî Nasr al-Da'wah*

---

Islam, dan sembilan hal lainnya. Lihat lebih jauh Jamâl al-Dîn 'Aṭîyah dan Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tajdîd al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), 75-76.

<sup>67</sup> Ibid., 116-117. Jamâl 'Aṭîyah juga mengapresiasi buku *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî yang terbilang sebagai karya ulama klasik yang mampu menyajikan fiqh dalam format sebagai wahana dakwah.

<sup>68</sup> 'Abd al-Raḥmân 'Abd al-Khâliq, *Awlawiyyât al-'Amal al-Islâmî* (t.t.: t.tp., 1988).

<sup>69</sup> Ghâlib 'Abd al-Kâfi al-Qurshî, *Awlawiyyât al-Qânûn al-Siyâsiyah* (Manşûrah: Dâr al-Wafâ', 1990).

*al-Islâmîyah* karya Muḥammad b. Nafi‘ al-‘Ulyânî,<sup>70</sup> serta yang lainnya adalah buku-buku yang bermuatan pemikiran prioritas dalam kajian hukum praktis.

### **Urgensi *Ijtihād Maqâsidi* di Era Kontemporer**

Sebuah konferensi internasional digelar di Convention Hall kampus UIN Sunan Kalijaga, Kamis; 17 Januari 2013 menghadirkan Jasser Auda selaku narasumber yang didampingi M. Amin Abdullah; mantan rektor UIN Sunan Kalijaga dengan tema “Shaping Islamic Tomorrow Today Maqasid Perspective Towards A New Paradigm of Islamic Research” (Merancang Islam Masa Depan melalui Pendekatan *Maqâsidi* menuju Paradigma Baru dalam Studi Keislaman).

Jasser Auda melontarkan sebuah pandangan tentang pentingnya sebuah pemikiran yang berbasis *maqâsidi sharî‘ah*, khususnya dalam merespons problematika kontemporer demi mengantarkan umat Islam menuju kejayaan. Jasser menjelaskan bahwa dalam Islam ada delapan dan enam pasangan tepi, yang apabila disatukan akan membawa kejayaan umat dan kebahagiaan dunia dan akhirat. Dahulu saat umat Islam berpegang teguh pada keislaman secara arif dan konsisten, delapan pasangan tepi itu tidak pernah menjauh. Akan tetapi, seiring waktu, terjadi degradasi paham dan terapan Islam, delapan pasangan tepi itu terlihat menjauh dan memunculkan jurang-jurang yang mengengaskan.<sup>71</sup>

Tegas Jasser, delapan pasangan tepi yang semakin berjauhan itu sebenarnya adalah delapan gap antara yang diharapkan dan yang ada, menyangkut pengembangan keilmuan oleh umat manusia dan penerapannya di tengah-tengah kehidupan. Lebih lanjut mengenai delapan pasangan tepi itu dan bagaimana cara menjembatani, adalah:<sup>72</sup>

*Pertama*, antara *worldview* islami dan *worldview* ilmiah. Islam yang dibawa Nabi Muhammad lahir sebagai *worldview* ilmiah, sistematis, dan konsekuen. Wahyu pertama al-Qur’ân menyeru kepada manusia untuk *iqra’* (membaca). Menyeru untuk mengumpulkan tanda-tanda wujud dari berbagai arah dan disiplin ilmu. Manusia diarahkan untuk mengumpulkan

---

<sup>70</sup> Muḥammad b. Nafi‘ al-‘Ulyânî, *Aḥammîyat al-Jihâd fî Nashr al-Da‘wah al-Islâmîyah nu al-Radd ‘alâ al-Ṭawâ’if al-Dâllah* (t.t.: Dâr al-Ṭayyibah, 1985).

<sup>71</sup> Jasser Auda, “Shaping Islamic Tomorrow Today Maqasid Perspective towards a New Paradigm of Islamic Research”, Seminar Internasional di UIN Sunan Kalijaga (Kamis, 17 Januari 2013).

<sup>72</sup> Ibid.

tanda-tanda kebesaran Allah dari ilmu janin, ilmu pendidikan, ilmu psikologi, ilmu ilmu yang lainnya... dan ilmu agama. Dengan akal nya pula manusia diarahkan untuk mengiatkan berbagai ilmu untuk menemukan hakikat ketauhidan Allah. Jika manusia dapat menemukan hakikat ketauhidan Allah melalui akal dan ilmunya akan bisa membawa kemuliaan akhlak. Seperti yang pernah dicapai kaum Muslimin saat peradaban Islam berjaya dulu.

*Kedua*, pasangan tepi antardisiplin (ilmu). Menurut Jaser, jurang-jurang antardisiplin ilmu bila tidak diperjuangkan untuk diinterkoneksi kembali akan menghalangi tugas-tugas luhur manusia sebagai khalifah.

*Ketiga*, pasangan tepi antara *drives* dan *discipline*. Islam selalu mengajak untuk aktif mendialogkan antara fiqh dengan lingkungan, agar memberi manfaat melalui upaya memerakarsai kebaikan (*al-amr bi al-ma'rûf*) dan mencegah keburukan (*al-nahy 'an al-munkar*).

*Keempat*, pasangan tepi antara “Penulis” dan “Pembaca”. Sepanjang sejarah peradaban emas Islam, warga yang berakal, berilmu, dan memiliki integritas diandalkan untuk melestarikan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang madani, tidak hanya bergantung pada aturan hukum saja, apalagi hukum pidana.

*Kelima*, pasangan tepi antar-mazhab Islam. Penerapan shari'ah Islam pada tingkatan yang lebih tinggi, yakni filsafat dan akhlak, akan terbukti melarutkan kekakuan antarmazhab. Karena dari hasil penelitian, kata Jasser, terbukti bahwa kekakuan itu adalah hasil dari perselisihan politik sepanjang sejarah Islam.

*Keenam*, pasangan tepi antara komunitas Muslim dan masa lalunya. Menurut Jaser, umat Islam hendaknya memiliki komitmen untuk membangun atas warisan keilmuan Islam, namun tetap kritis terhadap warisan yang bertentangan dengan komitmen dasar yang berwawasan ilmiah, sistematis, dan konsekuen.

*Ketujuh*, pasangan tepi antara umat Muslim dan manusia dunia. Jaser berupaya menyatukan umat Muslim dan manusia dunia berdasar komitmen bahwa semua manusia memimpikan kesejahteraan, kedamaian, dan kelestarian lingkungan.

*Kedelapan*, pasangan tepi antara citra dan cerita intelektual Muslim. Melalui keaktifannya dalam berbagai organisasi dunia, melakukan berbagai penelitian, menulis berbagai karya buku, dan melakukan

berbagai pengamalan hasil ijtihad intelektualnya. Jasser mengajak semua umat Muslim untuk giat melakukan sesuatu dan berkarya dengan segala kesederhanaan, keterbukaan untuk dikritik, kemurahan, kerendahan hati serta hormat pada ulama, agar citra dan cerita intelektual Muslim bersambut.

Sementara enam pasangan tepi yang menunggu setiap Muslim untuk mendekatkannya atau menyatukannya adalah: 1) Pasangan tepi antara Sang Khalik dengan Hambanya. 2) Pasangan tepi antara manusia dengan lingkungan alamnya, 3) Pasangan tepi antara warga negara dan pemerintahnya, 4) Pasangan tepi antara dua belahan kemanusiaan laki-laki dan Perempuan, 5) Pasangan tepi antara aktivisme islami dan aktivisme gerakan Islam humanis, dan 6) Pasangan tepi antara *haves* dan *have-nots* dalam bingkai *maqâsid shari'ah*.<sup>73</sup>

Bersama uraian di atas, dengan delapan dan enam pasangan tepi yang diupayakan untuk dipertemukan, adalah nilai-nilai universal yang terkandung dalam ajaran Islam yang, menurut Jasser, kini kurang teraplikasi dalam pola kehidupan umat Islam. Dalam bukunya *Maqâsid al-Shari'ah: as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, Jasser menyebutkan bahwa *maqâsid shari'ah* memiliki sifat fundamental dan universal, sehingga merupakan landasan dasar agama, hukum, dan keimanan (*uṣūl al-dîn wa qawâ'id al-shari'ah wa kulliyat al-millah*).<sup>74</sup>

Suatu hal yang maklum diketahui bahwa problematika yang dihadapi umat Islam dewasa ini jelas berbeda dengan ragam problem yang terjadi di masa yang lalu. Perbedaan dimaksud bisa berupa perbedaan materi hukum atau konteks hukumnya. Materi hukum senantiasa mengikuti realitas yang terjadi di masyarakat, sebab hukum akan bertindak sebagai pranata sosial guna menciptakan iklim keharmonisan, kerukunan, dan kesejahteraan dalam kehidupan umat beragama. Untuk itu, setiap fatwa hukum akan selalu mengikuti dinamika sosial yang terjadi di masyarakat. Ibn al-Qayyim (w. 751 H.) dalam *I'lam al-Muwaqqi'in* mengeluarkan sebuah statemen yang cukup mewakili atas tanggungjawab hukum Islam terhadap dinamika sosial. Ia menuliskan satu bab khusus yang bertajuk *Taghayyur al-Ahkâm bi Taghayyur al-Aẓminah wa al-Amkinah wa al-A'raf wa*

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* (London: Washington IIT, 2008), 20-21.

*al-'Adât* (perubahan fatwa sebab perbedaan ruang, waktu, adat dan tradisi).<sup>75</sup>

Penyikapan atas problematika yang terus berkembang dengan merujuk hanya kepada sumber-sumber tekstual-parsial adalah sesuatu yang tidak mungkin bisa menyelesaikan persoalan, bahkan menambah persoalan itu sendiri. Sebagai solusi adalah dengan upaya penyambungan-tangan antara pesan-pesan literal kewahyuan dengan fakta-fakta empiris yang terbaca dalam kehidupan. Hal itu bisa dilakukan dengan menjadikan nilai-nilai universal Islam (*maqâsid sharî'ah*) sebagai landasan *ijtihâd*, yang terkonep dalam metodologi *ijtihâd maqâsidî*.

Untuk menghadirkan metodologi *ijtihâd maqâsidî* dalam menyelesaikan problematika kontemporer bisa dilakukan dengan dua cara: *pertama*, dengan menempatkan nilai-nilai *maqâsid* yang telah diakui oleh para ulama sebagai landasan fundamental agama yang bersifat baku dan tidak bisa diubah-ubah; *kedua*, dengan menempatkan nilai-nilai *maqâsid* pada timbangan *tarjîh* apabila terjadi pertentangan yang tidak mungkin dikompromikan.<sup>76</sup> Penekanan pertama dan paling utama dari cara menghadirkan metodologi *ijtihâd maqâsidî* adalah memegang hal-hal prinsipil *maqâsid* sebagai prinsip-prinsip ajaran Islam agar tidak larut dalam arus pemikiran bebas hingga mencerabut asas-asas agama. Ini merupakan sikap untuk mempertahankan identitas nilai-nilai universal yang mengatasmakan agama (Islam) sebagai filsafat hukumnya dengan nilai-nilai universalitas hukum yang lahir dari aliran-aliran filsafat non-agama, sebagaimana marak diusung oleh para pemikir dari dunia Barat. Perhatian besar terhadap nilai-nilai *maqâsid* yang bersifat baku dan tidak berubah-ubah ini pada kerangka kerjanya lebih menunjuk pada metode untuk selalu mengelaborasi antara nilai-nilai universal hukum dengan dalil-dalil partikular (*al-jam' bayn al-kulliyât wa al-juẓ'iyât*) dalam proses penetapan hukum.<sup>77</sup> Sedangkan dari cara kedua; dengan menempatkan nilai-nilai *maqâsid* pada timbangan *tarjîh*, pada kerangka kerjanya lebih menekankan pada penetapan hukum melalui pendekatan sosio-historis dan graduasi masa keberlakuan hukum di masa-masa pembentukannya.

<sup>75</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Munawwi'în*, ed.: Abû Ghumarâ' Aḥmad 'Abd Allah (Jeddah: Dâr Ibn al-Jawzi, 1423 H.), 337-499.

<sup>76</sup> Nûr al-Dîn Mukhtâr al-Khâdimî, *al-Ijtihâd al-Maqâsidî: Ḥujjiyatuh, Ḍanâbiṭuh, Majâlâtuh*, Vol. 2 (Qatar: Riâsat al-Maḥâkim al-Shar'iyah wa al-Shu'ûn al-Dîniyah, 1998), 145-146.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 148.



Yakni dengan meninjau kembali konsep *munásabât al-nuzûl* (sosio-historis turunnya ayat-ayat dan ḥadîth-ḥadîth *aḥkâm*) dan *nâsikh-mansûkh*, termasuk juga pada konsep *tarjîh* konvensional yang perlu direkonseptualisasi menurut skala prioritas yang ada pada setiap zaman.<sup>78</sup>

Mereka yang berkecenderungan kepada *maqâsid sharî‘ah* sebagai basis pemikiran sama-sama berupaya untuk mengembangkan *ijtihâd maqâsidî* ke sejumlah pecahan konsep menurut efektivitas dan tujuan penyelesaian problem hukum. Seperti yang dilakukan oleh Nûr al-Dîn al-Khâdimî—sebagaimana hasil pembacaan Jamâl al-Dîn ‘Aṭīyah—adalah dengan mengeluarkan empat kaidah pecahan: 1) selalu mengaitkan antara dalil-dalil tekstual dan hukum dengan tujuan-tujuannya (*al-nuṣûṣ wa al-aḥkâm bi maqâsidihâ*); 2) mengorelasikan antara nilai-nilai universal dengan dalil-dalil parsial (*al-jam‘ bayn al-kullīyyât al-‘ammah wa al-adillah al-khâṣṣah*); 3) prinsip pencapaian kemaslahatan dan menghindari mafsadat mutlak (*jalb al-maṣâlîḥ wa dar‘ al-mafâsid muṭlaqâ*); dan 4) mempertimbangkan akibat-akibat hukum (*i‘tibâr al-mâlât*).<sup>79</sup>

Sementara itu, Ṭâha Jâbir al-‘Alwânî dalam pengembangan *maqâsid sharî‘ah* dari sebuah konsep ke pendekatan adalah dengan melahirkan tiga pecahan konsep: 1) *fiqh al-Aqallīyyât* (fiqh minoritas), 2) *fiqh al-Awlanīyyât* (fiqh prioritas), dan 3) *fiqh al-Maqâsid* itu sendiri.<sup>80</sup>

Al-Qaradâwî sendiri menghardirkan sejumlah pecahan konsep *ijtihâd maqâsidî*, yang menurutnya, digunakan sebagai alternatif dalam merespons problematika kontemporer, yakni yang ia sebut sebagai “wacana fiqh baru” (*Nahw Fiqh Jadîd*). Adapun wacana fiqh baru yang dikehendaki adalah sebagai berikut:<sup>81</sup>

1. *Fqh al-Maqâsid* (Fiqh Universalistik), yaitu pola berfiqh yang tidak terkonstruksi pada dalil-dalil literal partikular tetapi juga berpegang kepada prinsip-prinsip universal yang menjadi tujuan hukum Islam; dengan mengembangkan konsep dasar yang telah dirumuskan oleh al-Shâṭibî.

<sup>78</sup> Ibid., Vol. 2, 152-153.

<sup>79</sup> ‘Aṭīyah, *Nahw Taf‘îl*, 186. Sementara dari Nûr al-Dîn al-Khâdimî sendiri dalam bukunya *al-Ijtihâd al-Maqâsidî* menyebutkannya secara acak dan dalam bentuk deskripsi yang cukup panjang. Lihat al-Khâdimî, *al-Ijtihâd al-Maqâsidî*, Vol. 2, 141-154.

<sup>80</sup> al-‘Alwânî, *Maqâsid al-Sharî‘ah*, 63, 95, dan 124.

<sup>81</sup> al-Qaradâwî, *al-Ṣaḥnab al-Islâmīyah*, 6-7. Yûsuf al-Qaradâwî, *al-Ṣaḥnab al-Islâmīyah min al-Murâbaqah ilâ al-Rashd* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2006), 362-363.

2. *Fiqh al-Sunan* (Fiqh Alam Semesta), yakni hukum-hukum Allah yang berlaku bagi alam semesta dan dalam kehidupan yang tidak bisa dirubah dan dipungkiri oleh manusia.
3. *Fiqh al-Muwâẓanât* (Fiqh Pertimbangan), yakni mempertimbangkan antara suatu bentuk maslahat dengan bentuk maslahat yang lain, antara suatu bentuk mafsadat dengan bentuk mafsadat yang lain, dan antara maslahat dengan mafsadat apabila keduanya terjadi pertentangan.
4. *Fiqh al-Awlawiyyât* (Fiqh Prioritas), yakni menempatkan segala bentuk perbuatan pada posisi semestinya, dengan tidak membesar-besarkan hal yang kecil dan tidak meremehkan hal yang besar, sehingga segala perbuatan bisa dilakukan secara seimbang.
5. *Fiqh al-Ikhtilâf* (Fiqh Perbedaan/Komperatif), dimaksudkan sebagai wacana pengetahuan tentang bagaimana menyikapi suatu perbedaan yang terjadi di tengah kehidupan umat manusia, terutama perbedaan pada segi pemikiran yang butuh ditanggapi secara lebih bijaksana dan beretika, karena perbedaan merupakan tabiat dasar bagi umat manusia (QS. Hûd: 118-119).
6. *Fiqh al-Mâlât* (Fiqh Pertimbangan Akibat-akibat Hukum), yakni dengan memperhatikan dan mempertimbangkan secara lebih matang atas akibat dan konsekuensi tertentu yang bisa ditimbulkan dari setiap ketetapan suatu hukum. Pengamatan atas akibat-akibat hukum ini sangatlah urgen agar suatu ketetapan hukum dapat mencapai tujuan berupa kesejahteraan.

Muḥammad ‘Imârah dalam pembacaannya atas pemikiran fiqh ala al-Qaraḍâwî menambahkan empat model pemikiran fiqh yang lain dari enam model di atas, yaitu: *fîqh al-Wâqî‘* (Fiqh Realitas), *Fiqh al-Ḥaḍârî* (Fiqh Peradaban), *Fiqh al-Makârim al-Sbar’iyah* (Fiqh Kemuliaan Etika-Moral), dan *Fiqh al-Mustaqbal* (Fiqh Masa Depan).<sup>82</sup> Pada prinsipnya al-Qaraḍâwî memperluas terminologi fiqh dari makna konvensional; yaitu sebagai ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum Islam partikular, menjadi fiqh dalam terminologi al-Qur’ân yang bermakna sebagai “pemahaman” ajaran Islam itu sendiri. Apabila fiqh al-Qur’ân ini selalu direvitalisir menurut konteks ruang dan waktu akan selalu mampu

---

<sup>82</sup> Yûsuf al-Qaraḍâwî, *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma’rifah nu al-Ḥaḍârah* (Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. Ke-4, 2005), 205, 221, dan 228.

mengantarkan umat Islam kepada kesejahteraan, keseimbangan, dan kemajuan dalam kehidupan di era kontemporer seperti sekarang ini.

Dari sini dapat dikatakan bahwa *ijtihād maqāṣidī* adalah sebuah kebutuhan dan keharusan demi mewujudkan fiqh yang responsif atas problematika kontemporer dan simplifikatif dalam penerapannya. Bentuk responsibilitas fiqh semacam inilah yang merupakan bagian dari beberapa karakteristik utama hukum Islam yang universal, dinamis, toleran, dan memudahkan dengan tidak mempersulit manusia dalam mengamalkan ajaran-ajaran keislaman.<sup>83</sup>

Dari penjelasan di atas, terbaca jelas bahwa aplikasi *ijtihād maqāṣidī* dalam menyikapi problematika kontemporer memiliki prinsip, teori, dan metodologi tertentu yang harus dipenuhi. Ia bukanlah suatu cara berpikir yang bebas tanpa kendali metodologi, yang memaksakan kehendak mengeluarkan argumentasi hukum sesuka hati. Para pakar *maqāṣid sharī‘ah* telah banyak merumuskan kerangka metodologi *ijtihād maqāṣidī*, walaupun tidak ada keseragaman tetapi mereka senantiasa menitik-beratkan pada urgensi keterkaitan ‘illah, dalil dan kemaslahatan sebagai tujuan hukum.

### Catatan Akhir

Fiqh Prioritas (*fiqh al-Awlawiyyât*) sebagai sebuah kajian baru dalam diskursus hukum Islam menempati posisi sebagai salah satu cabang dari konsep ijtihad hukum yang berbasis *maqāṣid sharī‘ah*. Fiqh Prioritas dianggap sebagai proses pengembangan konsep *tarjih maqāṣidī* yang dikompromikan dengan Fiqh Realitas (*Fiqh al-Wāqī‘*). Ia sengaja dirumuskan oleh para pakar *maqāṣid* untuk mengimplementasikan pengetahuan atas nilai-nilai *maqāṣid sharī‘ah* ke dalam tataran hukum praktis dan mewujudkan relevansinya pada dimensi ruang dan waktu.

Fiqh Prioritas dengan seperangkat kaidah-kaidahnya layak difungsikan sebagai acuan dalam penetapan hukum Islam (*ijtihād al-aḥkâm*). Sebab kehadiran konsep ini berpijak pada nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur‘ân dan Sunnah tentang adanya pencapaian skala prioritas tertentu dalam pengamalan sharī‘ah Islam. Fiqh Prioritas juga berpijak pada adanya konsep *tadarruj al-aḥkâm* (graduasi penetapan hukum Islam) di zaman kenabian, yang menetapkan pilihan hukum tertentu menurut relevansi ruang dan waktu demi tercapainya tujuan

---

<sup>83</sup> Yûsuf al-Qaraḏâwi, *Madkhal li Dirâsat al-Sharī‘ah al-Islâmīyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. Ke-6, 2009), 90.

sharī‘ah Islam itu sendiri. Secara epistemologis, Fiqh Prioritas akan mempertimbangkan dan mengukur tingkat kemaslahatan dan kemafsadatan tertentu yang ditimbulkan oleh suatu hukum baik yang bersandar kepada dalil tekstual maupun realitas sosial menurut tingkatan-tingkatannya.

### Daftar Rujukan

- ‘Alwânî (al), Tāha Jābir. *Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Beirut: Dār al-Hādî, 2001.
- ‘Asāl (al), Aḥmad. “al-Dā‘iyah al-Faqīh al-Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī wa Masīrah Khamsīna ‘Āman fi al-Da‘wah ilā Allah”, dalam dalam ‘Abd al-Qādir Maḥmūd al-Bakār (ed.), *Yūsuf al-Qaraḍāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buḥūth fī Fikrih wa Fiqbih*, Vol. 1. Kairo: Dār al-Salām, 2004.
- ‘Āshūr, Muḥammad Tāhir b. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Salām, Cet. Ke-2, 2007.
- Asnawî (al), Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm. “Nihāyat al-Sūl” dalam Muḥammad b. al-Ḥasan al-Badakhshî, *Manābij al-‘Uqūl*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- ‘Asqalānî (al), Ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī: Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd (ed.), Vol. 1. Riyad: Maktabah al-Mulk al-Fahad al-Waṭanīyah, 1421.
- ‘Aṭīyah, Jamāl al-Dīn dan Zuḥaylî (al), Wahbah. *al-Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- ‘Aṭīyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥw Taf‘īl Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2001.
- Auda, Jasser. “Shaping Islamic Tomorrow Today Maqasid Perspective towards a New Paradigm of Islamic Research”, Seminar Internasional di UIN Sunan Kalijaga, Kamis, 17 Januari 2013.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*. London: Washington IIII, 2008.
- ‘Azzat, Hibbah Ra‘ūf. “al-Mar‘ah wa Tayyār al-Wasaṭīyah al-Islāmīyah”, dalam ‘Abd al-Qādir Maḥmūd al-Bakār (ed.), *Yūsuf al-Qaraḍāwī: Kalimāt fī Takrīmih wa Buḥūth fī Fikrih wa Fiqbih*, Vol. 2. Kairo: Dār al-Salām, 2004.
- Bayḍāwî (al), Naṣīr al-Dīn. “Mīnhāj al-Wuṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl”, dalam Muḥammad b. Ḥasan al-Badakhshî, *Manābij al-‘Uqūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.

- Bik, Muḥammad al-Khuḍarî. *Târîkh al-Tasbrî‘ al-Islâmî*, ed.: Maḥmûd ‘Abbâs. Kairo: Mu’assasat al-Mukhtâr, 2007.
- Dasûqî (al), Muḥammad. “Manâhij Tadrîs fî Fiqh al-Islâmî” dalam *Mamsû‘at al-Tasbrî‘ al-Islâmî*. Kairo: al-Majlis al-A‘lâ li al-Shu’ûn al-Islâmîyah, Cet. Ke-2, 2009.
- Dayb (al), ‘Abd al-‘Azîm. “Kata Pengantar: “Tarjamah Mûjizah ‘an al-Shaykh Yûsuf al-Qaraḍâwî, dalam ‘Abd al-Qâdir Maḥmûd al-Bakâr (ed.), *Yûsuf al-Qaraḍâwî: Kalimât fî Takrîmih wa Buḥûth fî Fikrih wa Fiqbih*, Vol. 1 dan 2. Kairo: Dâr al-Salâm, 2004.
- Ghazâlî (al), Abû Hâmid. *al-Muṣtaṣfâ min ‘Ilm al-Uṣûl*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salâm ‘Abd al-Shâfi. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah, 2000.
- Hilâlî (al), Majdî. *Min Fiqh al-Awlawiyyât fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr al-Islâmîyah, 1994.
- ‘Imârah, Muḥammad. *al-Ṣaḥwah al-Islâmîyah fî ‘Uyûn Gharbîyah*. Kairo: Nahḍat Miṣr, 1997.
- *al-Ṣaḥwah al-Islâmîyah wa al-Taḥaddî al-Ḥaḍârî*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1997.
- Jawzîyah (al), Ibn al-Qayyim. *I‘lâm al-Muwaqqi‘în*, ed.: Abû Ghumarâ’ Aḥmad ‘Abd Allah. Jeddah: Dâr Ibn al-Jawzî, 1423 H.
- Jundî (al), Anwâr. *Iṭâr Islâmî li al-Ṣaḥwah al-Islâmîyah*. t.t.: Dâr al-Faḍîlah, 2000.
- Khâdimî (al), Nûr al-Dîn Mukhtâr. *al-Ijtihâd al-Maqâsidî: Ḥujjiyatuh, Dawâbiṭuh, Majâlâtuh*, Vol. 2. Qatar: Riâsat al-Maḥâkim al-Shar‘îyah wa al-Shu’ûn al-Dînîyah, 1998.
- Khalâf, ‘Abd al-Wahhâb. *Khulâṣah Târîkh al-Tasbrî‘ al-Islâmî*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1996.
- Khâliq (al), ‘Abd al-Raḥmân ‘Abd. *Awlawiyyât al-‘Amal al-Islâmî*. t.t.: t.tp., 1988).
- Manzûr (al), Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alî b. *Lisân al-‘Arab*, ‘Abd Allah ‘Alî al-Kabîr (ed.). Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqasid al-Syari‘ah dari Konsep ke Pendekartan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Muḥammad, ‘Alî Jum‘ah. *al-Madkhal ilâ Dirâsat al-Madhâhib al-Fiqhîyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2004.
- Mûsâ, Muḥammad Yûsuf. *al-Islâm wa Ḥâjah al-Insânîyah ilayh*. Kairo: al-Majlis al-A‘lâ li Shu’ûn al-Islâmîyah, 2003.

- Qaraḍâwî (al), Yûsuf. *al-Siyâsah al-Shar'iyah fî Ḍaw' al-Nuṣûṣ al-Shar'iyah wa Maqâṣiduhâ*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1998.
- *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍârah*. Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. Ke-4, 2005.
- *al-Fiqh al-Islâmî bayn al-Aṣâlah wa al-Tajdîd*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.
- *al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-Islâm*. Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. Ke-29, 2007.
- *al-Ṣaḥwah al-Islâmîyah bayn al-Ikhtilâf al-Masbrû' wa al-Tafarruq al-Madhmûm*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2006.
- *al-Ṣaḥwah al-Islâmîyah bayn al-Juhûd wa al-Taṭarruf*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2001.
- *al-Ṣaḥwah al-Islâmîyah min al-Murâbaqah ilâ al-Rusbd*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2006.
- *al-Ṣaḥwah al-Islâmîyah wa Humûm al-Waṭan al-'Arabî wa al-Islâmî*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1997.
- *Awlawiyyât al-Ḥarakah al-Islâmîyah fî al-Marḥalah al-Qâdimah*. t.t.: t.p., t.th
- *Dirâsah fî Fiqh Maqâṣid al-Sharî'ah*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2006.
- *Fî Fiqh al-Awlawiyyât: Dirâsah Jadîdah fî Ḍaw' al-Qur'ân wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. Ke-7, 2005.
- *Liqâ'ât wa Muḥâwarât ḥawl Qadâyâ al-Islâm wa al-'Aṣr*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- *Madkhal li Dirâsat al-Sharî'ah al-Islâmîyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. Ke-6, 2009.
- *Taysîr al-Fiqh li al-Muslim al-Ma'âṣir fî Ḍaw' al-Qur'ân wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.
- Qarâfî (al), Shihâb al-Dîn. *Sharḥ Tanqîḥ al-Fuṣûl*, ed.: Ṣidqî Jamîl al-'Aṭâr. Beirut: Dâr al-Fikr, 2004.
- Qaṭṭân (al), Mannâ'. *Târîkh al-Tashrî' al-Islâmî: al-Tashrî' wa al-Fiqh*. Riyad: Maktabat al-Ma'ârif, Cet. Ke-2, 1996.
- Qurhudâni (al), 'Alî Muḥy al-Dîn. "Fiqh al-Qaraḍâwî fî al-Zakâh", dalam 'Abd al-Qâdir Maḥmûd al-Bakâr (ed.), *Yûsuf al-Qaraḍâwî: Kalimât fî Takrîmih wa Buḥûth fî Fikrih wa Fiqhih*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Salâm, 2004.

- Qurshî (al), Ghâlib ‘Abd al-Kâfi. *Awlawiyyât al-Qânûn al-Siyâsiyah*. Manşûrah: Dâr al-Wafâ’, 1990.
- Raysûnî (al), Aḥmad dan Bârût, Jamâl. *al-Ijtihâd bayn al-Naşş wa al-Wâqî‘ wa al-Maşlahah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000.
- Raysûnî (al), Aḥmad. *Naẓarîyat al-Maqâsid ‘ind al-Shâṭibî*. Hemdon-Virginia: The International Institute of Islamic Thought, Cet. Ke-4, 1995.
- Râzî (al), Fakhr al-Dîn. *al-Maḥşûl fî ‘Ilm Uşûl al-Fiqh*, Vol. 2. Riyad: Jâmi‘at al-Imâm Muḥammad b. Su‘ûd, t.th.
- Shâṭibî (al), Abû Ishâq. *al-Muwâfaqât fî Uşûl al-Sharî‘ah*, Vol. 1, ed.: ‘Abd Allah Darrâz. Kairo: Maktabah Tawfiqiyah, t.th.
- Tâbî‘, Hânî Muḥammad. “al-Shaykh al-Qaraḍâwî wa Manhajuh al-Wasaṭiyah al-Islâmîyah”, dalam ‘Abd al-Qâdir Maḥmûd al-Bakâr (ed.), *Yûsuf al-Qaraḍâwî: Kalimât fî Takrîmih wa Buhûth fî Fikrih wa Fiqbih*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Salâm, 2004.
- Taymîyah, Taqiy al-Dîn Aḥmad b. *Majmû‘at al-Fatâwâ*, ed.: ‘Abd al-Rahmâ al-Najadîr, Vol. 1. Riyad: al-Malik Fahad b. ‘Abd al-‘Azîz Ali Su‘ûd, t.th.
- ‘Ulyânî (al), Muḥammad b. Nafi‘. *Aḥammîyat al-Jihâd fî Nashr al-Da‘wah al-Islâmîyah wa al-Radd ‘alâ al-Ṭawâ’if al-Dâllah*. t.t.: Dâr al-Ṭayyibah, 1985.
- Wakîlî (al), Muḥammad. *Fiqh al-Awlawiyyât Dirâsah fî al-Ḍawâbiṭ*. Hendon-Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1997.
- Zarkashî (al), Badr al-Dîn. *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Vol. 4. Kuwait: Wizârat al-Awqâf wa al-Shu‘ûn al-Islâmîyah, 1988.