

REORIENTASI IJTIHAD KONTEMPORER: ANALISIS HUKUM ISLAM

Maimun

Himpunan Ilmuan dan Sarjana Syariah (HISSI) Provinsi Lampung
Jl. Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung
E-mail: maimun@yahoo.com

Abstract: *Reorientation of Contemporary Ijtihād: an Analysis of Islamic law.* Every thinker (*Mujtahid*) is accused to explore Alquran texts and Sunnah and legal finding through ijtihād. Since the reign of Abu Bakr (the first caliph replacing the Prophet) discussions had been done to discover the meaning or the right way to implement the content of Alquran and Sunnah text or even how to find the new spirit of Alquran and Sunnah that is appropriate to overcome new problems. This study offers a new ijtihad in today's contemporary era in revitalizing, reactualization, and there construction of ijtihad thinking in order to address contemporary issues of Islamic legal thought.

Keywords: ijtihād, contemporary, Islamic law

Abstrak: *Reorientasi Ijtihād Kontemporer: Analisis Hukum Islam.* Setiap pemikir (*mujtahid*) digugat untuk melakukan penggalian teks-teks Alquran dan Sunnah dan penemuan hukum melalui ijtihād. Sejak pemerintahan Abu Bakar (khalifah pertama pengganti Rasulullah) dilakukan musyawarah untuk mencari makna atau cara pelaksanaan yang tepat terhadap konten suatu teks Alquran dan Sunnah, atau bahkan bagaimana menemukan semangat ruh Alquran dan Sunnah (*rûh syari'at*) yang tepat untuk sesuatu persoalan baru. Kajian ini menawarkan ijtihād baru di masa kontemporer saat ini dalam melakukan revitalisasi, reaktualisasi, dan rekonstruksi pemikiran ijtihād dalam rangka menyikapi isu-isu kontemporer pemikiran hukum Islam.

Kata Kunci: ijtihād, kontemporer, Islamhukum

Pendahuluan

Di era globalisasi, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi dewasa ini ternyata berimplikasi pada munculnya problematika kehidupan umat manusia dalam pelbagai dimensinya. Hal ini terlihat di antaranya di negara Indonesia merebaknya aliran keagamaan yang dipandang sesat,¹ menonton

¹ Yakni kelompok-kelompok keagamaan yang menyebutkan beridentitas Islam, tetapi mempunyai ajaran dan keyakinan yang menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Di antaranya Islam Jamaah, Jamaah Ahmadiyah, Jamaah Inkar al-Sunah, Jamaah Eden Lia Alimuddin, kelompok al-Mushaddiq, dan lainnya.

film 2012 yang kontroversial,² pergantian jenis kelamin,³ *rebonding* rambut,⁴ sanksi

² Pandangan sebagian kyai pesantren di Jawa Timur, bahwa menonton film dimaksud sangat berimplikasi pada keyakinan, maka mereka lebih cenderung mengatakan haram hukumnya. Sebagian yang lain adalah boleh, karena sebagai konsekuensi kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi mutakhir.

³ Sebagian ulama "tradisional" berpandangan bahwa merubah ciptaan Allah itu dilarang, dan yang dianjurkan Islam sesungguhnya bahwa setiap individu yang bersangkutan harus mampu mensyukurinya ketimbang merubah/menggantinya. Sementara sebagian ulama yang lain berpandangan boleh, dan itu sebagai konsekuensi pengaruh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi mutakhir.

⁴ Kesimpulan akhir kajian *bahsul mas'ail* kyai Ponpes se-

bagi pelaku nikah siri,⁵ pidana bagi pelaku poligami,⁶ skandal Bank Century.⁷ Secara teknis seperti terlihat dalam sebuah dialog Rasulullah dengan Mu'adz ibn Jabal ketika ditunjuk dan ditus untuk berangkat ke Yaman menjadi gubener (hakim) dan membangun daerah itu.⁸

Kuat dugaan, berdasarkan sunnah/hadis dialog Rasulullah ini telah membentuk kesadaran yang tinggi kepada umat Islam untuk melakukan ijtihâd,⁹ terutama kepada

Jawa Timur menegaskan bahwa *rebonding* rambut dibolehkan bagi wanita yang sudah menikah, tetapi bagi wanita yang belum menikah dilarang karena dipandang lebih dekat pada sikap *riya'*.

⁵ Salah satu pasal dalam RUU Perkawinan yang diajukan oleh Kementerian Agama kepada Presiden untuk diratifikasi, mengatur sanksi pidana bagi para pelaku nikah siri, dengan dikenai hukuman kurungan maksimal tiga bulan, dan denda maksimal satu juta rupiah. Lihat, *Lampung Post*, Selasa, 16 Pebruari 2010, h. 10.

⁶ Dimaksudkan di sini adalah sanksi pidana bagi pelaku poligami tanpa adanya izin Dâri Pengadilan Agama. Sebab suatu pernikahan di Indonesia dianggap sah secara hukum apabila pernikahan itu dilaksanakan dengan mengacu pada aturan perundang-undangan yang berlaku (UU No. 1 Tahun 1974, atau Kompilasi Hukum Islam).

⁷ Menarik bagi para pemikir (*mujtahid*) untuk melakukan ijtihâd melihat kasus Century tersebut didekati Dâri sisi *ushûl fiqh* dan *fiqh jinâyat*.

⁸ Rasulullah bertanya, "apa yang engkau lakukan apabila kepadamu datang suatu kasus?" Mu'adz, "Saya putuskan berdasarkan kitab Allah", Rasul, "Bagaimana kalau tidak terdapat dalam kitab Allah?" Mu'adz, "Saya putuskan berdasarkan sunnah Rasulullah". Rasul, "Jika tidak terdapat dalam sunnah?" Mu'adz, "Saya berijtihâd berdasarkan pendapatku dengan penuh optimis". Mu'adz berkata, "kemudian Rasulullah menepuk-nepuk dadaku seraya berkata: Segala puji bagi Allah yang telah memberikan restu kepada delegasi Rasulullah terhadap sesuatu yang diridhai olehnya." Abû Dawûd, *Sunan*, jilid ke-3, (Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1952), h. 412. Lihat pula Ibn Mâjah, *Sunan*, jilid 1, (Mesir: Isa al-bâbi al-Halabi, t.t.), h. 21.

⁹ Ijthâd, berasal Dâri akar kata *jahada*. Penambahan *alif* dan *ta* (*ijtabada*) dalam istilah Arab menunjukkan arti "berlebihi" (*mubalaghah*). Kalau *jahada* bermakna "mencurahkan tenaga dan kemampuan," maka *ijtabada* berarti bermakna "sungguh-sungguh mencurahkan seluruh tenaga dan kemampuan." Jadi, arti literalnya ialah mencurahkan tenaga (*badl al-wus*). Apabila kalimat itu mendapat kalimat pelengkap, maka berwujud menjadi "mencurahkan kemampuan tenaga dengan maksimal dalam mencari suatu perkara" (*badl al-wus' fi thab al-amr*). Seperti, dia (seseorang) bersungguh-sungguh mencurahkan tenaga untuk mengangkat sebuah batu penggilingan itu (*ijtabada fi haml hajar al-rakha*), bukan dia mencurahkan tenaga untuk mengangkat sebuah biji sawi (*ijtabada fi haml khardalah*). Lihat, Ibn Mandzûr, *Lisân al-Arab*, Jilid III, (Bayrut: Dâr Fikr, 1955), h. 135. Sedangkan ijthâd menurut terminologi Ushûl iyyin, yaitu pencurahan tenaga dengan maksimal yang dilakukan oleh fakih dalam menggali hukum-hukum syara' amaliah dari dalil-dalilnya yang terperinci. Definisi ini termasuk batasan yang cukup *jâmi'-mâni'*, karena sudah merangkum keseluruhan definisi yang dideskripsikan oleh Ushûl iyyin dalam pelbagai madzhab fikih, meskipun secara redaksional berbeda tetapi

generasi pertama (*khairu ummatî qarnî*) bahwa untuk membina masyarakat yang Islami, tidak cukup hanya melaksanakan apa yang tersurat di dalam Alquran atau apa yang telah diputuskan Rasulullah secara konkret. Tetapi perlu kepada pemikiran dan ijthâd, mencari makna yang tepat dari teks-teks Alquran dan sunnah Rasulullah.

Dalam catatan sejarah, kegiatan perenungan dan pemikiran ijthâd efektif dilakukan pada masa sahabat.¹⁰ Padahal masa Umar, dan termasuk Imâm Syâfi'î sendiri telah banyak memberikan contoh pemikiran ijthâd secara kreatif dan inovatif, seperti terlihat dalam *qaul qadîm* dan *qaul jadîd*-nya.¹¹ Meskipun teori-teori Syâfi'î yang lain

secara substansial adalah sama dan tidak berbeda. Terhadap definisi inilah kajian ijthâd dipedomani. Lihat Zakiyuddin Sya'ban, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Mesir: Dâr al-Ta'lîf, 1965), h. 407. Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1958), h. 379.

¹⁰ Karena di masa Rasulullah kedudukan ijthâd belum bisa dikatakan sebagai alat penggal hukum, sebab para sahabat ketika itu masih dalam taraf latihan ijthâd, dan ijthâd dilakukan di saat para sahabat berjauhan dengan Rasulullah, situasi dan kondisi memerlukan melakukan ijthâd, kemudian mereka melaporkan kepada Rasulullah untuk mendapatkan legalitas formalnya (ketentuan nas). Misalnya kasus dua orang sahabat (Umar dan Mu'adz) yang sedang berada dalam perjalanan yang perlu mandi wajib, mereka sementara tidak menemukan air, kemudian masing-masing melakukan ijthâdnya bahwa tanah (debu) dalam konteks thaharah itu sama halnya dengan air. Mereka melumurkan/melulurkan tanah itu ke badannya masing-masing. Muadz kemudian melakukan salat, sedangkan Umar menunda salatnya. Ketika mereka berdua bertemu dengan Rasulullah, menceritakan kasus itu, dan beliau menegaskan bahwa ijthâd mereka berdua tidak tepat karena kontradiksi dengan semangat Q.s. al-Maidah [5]: 6, "*Famsahû biwujûhikum wa aidiyakum minh*." Contoh lain cara Rasulullah melatih para sahabat berijthâd bahwa pernah sahabat Umar berkata kepada Rasulullah, "Ya Rasulullah, aku telah berbuat sesuatu yang luar biasa, yaitu aku mencium isteriku sedangkan aku dalam keadaan berpuasa". Rasul berkomentar, "Bagaimana jika engkau berkumur-kumur dengan air sedangkan engkau dalam keadaan berpuasa?" Umar, "Tidak mengapa", Rasulullah mengatakan, "Kalau begitu teruskan puasamu". Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'im 'an Rabb al-'Alamin*, jilid ke-1, (Bayrut: Dâr al-Jael, t.t.), h. 199.

¹¹ Dalam konteks ini, ulama pada umumnya membagi pendapat Imâm Syâfi'î menjadi dua yakni *qaul qadîm* dan *qaul jadîd*. *Qaul qadîm* adalah pendapat Imâm Syâfi'î yang dikemukakan dan ditulis ketika berada di Irak. Sedangkan *qaul jadîd* adalah pendapat Imâm Syâfi'î yang dikemukakan dan ditulis ketika berada di Mesir. Sebagai contoh, mengenai seseorang yang tidak wajib melaksanakan salat Jumat karena tidak memenuhi syarat misalnya, boleh memilih, melaksanakan salat Zuhur, atau salat Jumat. Dalam *qaul qadîm*, Imâm Syâfi'î mengatakan jika salat Zuhur yang dilakukan maka telah cukup baginya sehingga ia tidak diwajibkan untuk melaksanakan

sudah banyak yang tidak memadai lagi untuk dapat menyelesaikan pelbagai persoalan kontemporer yang terus mengemuka. Misalnya mengenai teori qiyas dalam konteks ijtihād.¹² Oleh karena demikian, dalam kajian ini berusaha melihat sekitar ruang lingkup pemikiran ijtihād, model ijtihād yang dibutuhkan, bentuk-bentuk ijtihād yang perlu dikembangkan, dan bentuk lembaga ijtihād. Permasalahannya adalah Perlukah bagi seorang pemikir (mujtahid) dibatasi ruang lingkup kegiatan ijtihādnya? Model pemikiran ijtihād yang bagaimana yang dibutuhkan? Bentuk-bentuk ijtihād yang bagaimana yang mesti dikembangkan? Dan bentuk lembaga ijtihād yang seperti apa yang dibutuhkan di abad modern ini? Beberapa permasalahan ini akan dideskripsikan dalam pembahasan di bawah ini.

Ruang Gerak Pemikiran Ijtihād

Bertolak dari pernyataan Muhammad Iqbal bahwa “ijtihād sebagai prinsip gerak dalam struktur Islam,” maka penggunaan pemikiran secara maksimal (*ra’y*) untuk menggali, menemukan, memilih, memilah, menganalisis dan menetapkan suatu pemikiran hukum, dalam terminologi para teoritis hukum Islam (*ushūliyyin*), itulah sesungguhnya dimaksudkan dengan ijtihād. Ruang gerak pemikiran ijtihād

dalam literatur ushūl fiqh pada umumnya dibatasi pada hukum-hukum syara’ yang bersifat *dzanniyat*, tidak diperbolehkan pada hukum-hukum syara’ yang bersifat *qath’iyyat*.¹³ Mereka sepakat bahwa teks-teks Alquran dan sunnah Rasulullah yang tidak diragukan lagi validitasnya (*qath’iyyat*) datang dari Allah dan Rasul-Nya, bukan menjadi lapangan pemikiran ijtihād. Karena itu, Wahbah Zuhaili mengatakan bahwa kategori pemikiran hukum Islam yang sudah diketahui oleh umum, diberlakukan secara umum, sudah sedemikian jelas dan valid, aturan yang demikian disebut dengan *al-abkām al-malūmat min al-dīn bi al-dharūrah wa al-badāhah*.¹⁴ Atau istilah lain dengan *mujma’ alaih wa malūm min al-dīn bi al-dharūrah*. Dari pemikiran hukum ini muncul pertanyaan, Bolehkah seorang pemikir (mujtahid) melakukan ijtihād pada sesuatu yang dalil-dalilnya sudah *qath’i*?

Untuk menjawab pertanyaan ini, secara metodologis dapat dideskripsikan bahwa sekiranya kita mau membuka pikiran dengan jernih dan prospektif kemudian mencermati gagasan dan pola pikir secara revolutif, dekonstruktif, reformulatif, dan rekonstruktif yang telah banyak ditawarkan oleh para cendekiawan Muslim abad modern ini, sekaligus dengan mengacu pada hasil-hasil pemikiran ijtihād kreatif dan inovatif Umar ibn Khattāb masa dulu, maka kita akan menjawab dengan jujur adalah boleh berijtihad pada dalil-dalil hukum (teks-teks Alquran dan Sunnah) yang berifat *qath’i*. Kasus-kasus ijtihād Umar bila didekati dengan teori *qath’i-dzanni*,¹⁵ akan terlihat

salat Jumat. Karena yang *farḍu* adalah salat Zuhur. Sedangkan dalam *qaul jadid*-nya, Imām Syāfi’i mengatakan bahwa salat Zuhur yang dilakukan tidak membebaskan dia Dāri kewajiban salat Jumat, karena salat Jumat tidak berkedudukan sebagai pengganti Dāri salat Zuhur. Karena, apabila salat Jumat berkedudukan sebagai pengganti Dāri salat Zuhur, maka memindahkan kewajiban salat Jumat kepada salat Zuhur tidak apa-apa (tidak berdosa). Lihat Ahmad Amīn, *Dhubā al-Islām*, jilid ke-2, (Qāhirah: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974), h. 231. Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi Tentang Qaul Qādim dan Qaul Jadid*, cet ke -, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), h. 162.

¹² Kajian ijtihād dalam pemikiran *ushūl fiqh* Syāfi’i dapat dibenarkan apabila dilakukan dalam konteks qiyās, karena Syāfi’i mengatakan bahwa ijtihād adalah qiyās (*al-ijtihād al-qiyās*). Konsekuensi Dāri penegasan ini berarti menundukkan semua realitas pada nas (Alquran dan Sunnah), atau dengan kata lain, menetapkan suatu hukum atas masalah baru harus dicarikan rujukannya terlebih dahulu terhadap nas, baru kemudian dicari persamaan *illat*-nya. Metode *istinbat* seperti ini terlihat rumit dan kaku, sehingga sulit diterobos kecuali dengan pendekatan qiyas yang berbasis *illat*. Muḥammad Idrīs al-Syāfi’i, *al-Risālah*, (Tnp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 477. Marzuki Wahid dan Ruhadi, *Fiqh Madzhab Negera*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 132-135.

¹³ Lihat al-Amidi, *al-Ihkām fi Ushūl al-Abkām*, jilid ke-2, juz ke-4, (Bayrut: Dār al-Fikr, 1424 H/2003 M.), h. 212. Zakīyuddin Sya’ban, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, h. 417. Wahbah al-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, juz ke-2, cet ke-2, (Bayrut: Dār al-Fikr al-Mu’ashir, 1998), h. 1080.

¹⁴ Ali Yafie, “Posisi Ijtihād dalam Ketuhanan Ajaran Islam” dalam *Ijtihād dalam Sorotan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1988), h. 76.

¹⁵ Kelihatannya tidak ada catatan yang pasti sejak kapan teori *qath’i-dzanni* ini diformulasikan secara tegas. Imām Syāfi’i dalam *al-Risālah*-nya belum menggunakan kedua istilah ini. Beliau menggunakan istilah *al-bayān*, *sharīh*, *dhāhir*, *mafhūm* dan beberapa istilah lainnya. Lihat Muḥammad Idrīs al-Syāfi’i, *al-Risālah*, h. 21. Alyasa Abu Bakar, “Beberapa Teori Penalaran Fikih dan Penerapannya” dalam *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*, (Bandung: PT Remaja Rodakarya, 1991), h. 173.

bahwa teks-teks yang ditinggalkan Umar adalah yang *dzannî dilâlah*, tetapi justru Umar melakukan pemikiran ijtihâd pada masalah-masalah yang sudah jelas dan tegas ditunjukkan oleh nas/teks yang *qath'î dilâlah*.

Dekonstruktif dari konteks ini, teori *qath'î-dzannî* perlu dibongkar dari persepsi kemapanan yang selama ini banyak terdokumentasikan dalam umumnya literatur ushûl fiqh dan fikih. Sebagai contoh dari ijtihâd Umar, pertama mengenai pendistribusian zakat, khalifah Umar tidak sepenuhnya mengaplikasikan petunjuk ayat 60 surat al-Taubah, dan meninggalkan praktik distribusi yang dahulu dilakukan oleh Rasulullah. Umar tidak lagi memberikan bagian zakat kepada *al-muallafati qulûbuhum* (mereka yang hati dan kesetiaannya masih perlu perhatian dari kaum Muslimin) dengan argumentasi situasi dan kondisi sudah berubah. Kedua, Umar telah mengubah pemikiran hukum talak tiga yang dijatuhkan oleh seorang suami terhadap isterinya sekaligus pada suatu tempat, jatuh semuanya menjadi talak ba'in. Di masa Rasulullah dan Abu Bakar, dan di masa awal khalifah Umar sendiri (dua tahun pertama) talak tiga seperti itu hanya dianggap jatuh satu talak saja. Keputusan Umar ini kontradiksi dengan teks Alquran (surat al-Baqarah [2]: 229) dan sunnah Rasulullah yang sudah jelas dan rinci, dengan argumentasi bahwa melihat realitas masyarakat telah terburu-buru dan main-main dalam menceraikan istri (*thalâak bi al-hazl*) yang semestinya mereka dapat melakukannya dengan secara bertahap. Hal ini jika dibiarkan merajalela terjadi di masyarakat berarti membiarkan mereka dalam kehancuran. Ketiga, penolakan Umar untuk membagikan tanah jarahan (di Syam, Khaibar dan Irak) dan rampasan perang (*ghanîmah*) setelah penaklukan Syiria, Irak, Mesir dan Khurasan kepada tentara Muslim yang ikut berperang, yang telah ditunjuk oleh teks Alquran surat al-Haysr ayat 6-10 (harta *fai*) dan ayat 41 surat al-Anfâl (harta *ghanîmah*). Kebijakan Umar ini ditentang oleh banyak sahabat senior diantaranya Bilal (*mu'adzin Rasulullah*) dengan menuduh Umar meninggalkan kitab Allah. Menurut pemikiran ijtihâd Umar, jika *fai*'

dan *ghanîmah* itu didistribusikan, maka akan terjadi tuan-tuan tanah dan akan menguras sumber pembiayaan negara yang penting yang diperlukan untuk membangun tentara guna mempertahankan stabilitas wilayah negara. Keempat, Umar tidak melaksanakan hukum potong tangan terhadap seorang pencuri, seperti ketentuan dalam ayat 38 surat al-Mâidah, dengan argumentasi bahwa pencurian itu terjadi di saat kondisi perekonomian negara memburuk, yang di dalamnya masyarakat sedang dilanda musibah kelaparan/paceklik (*'amm al-majâ'ah au 'aam al-ramâdah*).¹⁶

Mengkritisi beberapa hasil pemikiran ijtihâd Umar tersebut dapat ditegaskan bahwa Umar tidak bisa dikatakan seorang mujtahid yang menolak dan meninggalkan teks-teks Alquran dan Sunnah yang jelas dan terinci, tetapi justru sesungguhnya Umar mengamalkan dan kembali kepada teks-teks Alquran dan Sunnah Rasul, dengan mengacu pada *rûh Alquran wa al-sunnah, rûh al-syarî'ah*, atau *maqâshid al-syarî'ah*. Umar juga ternyata berijtihâd pada dalil-dalil yang bersifat *qath'î* (*qath'î dilâlah*) dengan pendekatan secara substansial makna dan *rûh al-syarî'ah* atau *maqâshid al-syarî'ah*, bukan pada tataran ketegasan makna suatu lafaz atau kata bernilai *qath'î* dan tidaknya dalam suatu teks. Umar tampak membedakan makna ayat-ayat yang bersifat kondisional-kontesktual, dan mana yang berifat temporal. Oleh karena itu, ijtihâd Umar yang dipandang kontradiksi dengan Alquran dan Sunnah serta mengabaikan kritikan banyak sahabat (*ijma'*) tidak bisa dipisahkan dari reformulasi ushûl fiqh yang sistematis-metodologis. Artinya, bahwa sekalipun pemikiran ijtihâd itu menyalahi teks-teks Alquran, sunnah, dan *ijma'*, sepanjang hasil pemikiran ijtihâd itu sejalan dan relevan dengan substansi tujuan syariat (*maqâshid al-syarî'ah*), maka nyaris dapat dilakukan.

¹⁶ Ali Hasbullah, *Ushûl al-Tayrî' al-Islâmi*, cet. ke-7, (Qâhirah: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1417 H/1997 M), h. 80-81. Yûsuf al-Qaradlâwi, *'Awâmil al-Sâ'ah wa al-Murûnah fî al-syarî'ah al-Islâmiyah*, cet. Ke-1, (Qâhirah: Dâr al-Sakhwah, 1406 H/1985 M), h. 99-102.

Cara-cara pemikiran ijtihād Umar ini kemudian yang berani mengikutinya adalah al-Thūfi dengan *statement* pemikirannya bahwa nas/teks (Alquran dan Sunnah) keduanya sebagai dalil yang kuat, terkadang sejalan dengan masalah dan terkadang kontradiksi antara keduanya. Apabila yang disebutkan terakhir ini terjadi, maka berpegang kepada kemaslahatan harus didahulukan dari pada nas dan ijma' sebagai mana mendahulukan Sunnah atas Alquran.¹⁷ Teori supremasi masalah al-Thūfi yang kontroversial ini pada awalnya ketika itu mendapat kritikan dan penolakan dari para mujtahid, tetapi pada perkembangan berikutnya hingga sekarang ini justru menjadi rujukan para pembaharu metodologi pemahaman ajaran Islam, termasuk di Indonesia seperti Munawir Syadzali, Ibrahim Husen,¹⁸ dan lainnya.

Model Pemikiran Ijtihād yang Dibutuhkan

Dewasa ini, dinamika umat Islam Indonesia dalam merespon pelbagai isu-isu kontemporer pemikiran hukum Islam semakin intensif, hal ini terlihat munculnya kajian-kajian keagamaan yang menghasilkan fatwa-fatwa dan pemikiran hukum Islam, baik secara personal (*al-fard*) maupun kolektif golongan (*jamā'i*) seperti isu-isu kontemporer pemikiran hukum Islam yang telah disebutkan di atas. Dinamika ini dalam satu sisi cukup menggembirakan kalangan agamawan dengan penuh optimis karena tidak akan terjadi masa kekosongan pemikiran hukum (*fatrah*), di samping pintu ijtihād senantiasa terbuka dan tidak ada yang berhak menutupnya,¹⁹ tetapi di sisi lain terdapat kelemahan yakni

terjadinya kebingungan masyarakat dalam mensikapi fatwa-fatwa dan pemikiran hukum yang saling berbeda dalam suatu masalah. Misalnya *me-rebonding* rambut, sebagian umat Islam mengatakan haram hukumnya bagi wanita yang masih gadis, dan sebagian yang lain mengatakan hukumnya boleh kalau wanita itu sudah menikah. Begitu pula dalam persoalan yang lain, dan seterusnya.

Oleh karena demikian, tampaknya masih relevan model pemikiran ijtihād yang dibutuhkan dan ditawarkan oleh Yūsuf al-Qaradhāwi, yaitu *ijtihād intiqā'i* dan *ijtihād insyā'i*.²⁰

a. *Ijtihād intiqā'i*. *Ijtihād intiqā'i* sebutan lain *ijtihād tarjihī* (eklektik-selektif). Dimakudkan dengan *ijtihād intiqā'i* adalah pemikiran ijtihād untuk memilih salah satu pendapat terkuat dari beberapa pendapat yang ada yang dilakukan secara selektif dengan mengkritisi argumentasi-argumentasi masing-masing pendapat, yang pada akhirnya kita bisa memilih pendapat terkuat itu sesuai dengan standardisasi alat ukur yang digunakan dalam *men-tarjih*. Secara teknis, ijtihād ini dapat dilaksanakan secara kolektif oleh para ulama yang berkompeten dengan tanpa adanya pengaruh politik dan tekanan dari manapun. Mereka harus independen, dan masyarakat boleh mengikuti dan mengamalkannya dari hasil-hasil pemikiran ijtihād mereka.

Al-Qaradhāwi menyebutkan bahwa standardisasi alat pengukur *tarjih* ini paling tidak: (1) Pendapat itu lebih cocok dengan orang zaman sekarang, (2) Pendapat itu lebih banyak mencerminkan *rahmah* kepada manusia, (3) Pendapat itu lebih dekat dengan kemudahan yang diberikan oleh syara', (4) Pendapat itu lebih utama dalam merealisasikan maksud-maksud syara', masalah manusia, dan usaha untuk menghindari kerusakan dari

¹⁷ Mutafā Zaid, *al-Mashlahah fi al-Tasyrī' al-Islāmi wa Najmuddin al-Thūfi*, cet. Ke-2, (Qāhirah: Dār al-Fikr al-Arabi, 1384 H/1964 M), h. 117.

¹⁸ Ibrahim Husen, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Munawir Syadzali*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h. 254.

¹⁹ Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, terj. Ana Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihād*, 1983, h. 21-26. Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj. Agus Garnadi, *Pintu Ijtihād Sebelum Tertutup*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), h. 103.

²⁰ Yūsuf al-Qaradhāwi, *al-Ijtihād fi al-Syari'ah al-Islāmiyah ma'a Nadharat Tahliliyah fi al-Ijtihād al-Mu'ashir*, terj. Ahmad Syathori, *Ijtihād dalam Syariat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 150.

manusia. Sebagai contoh, ketika partai PDIP memenangkan pemilu tahun 1999 muncul pandangan di kalangan ulama (kyai) Indonesia, sebagian ulama mengatakan bahwa seorang perempuan tidak boleh menjadi kepala negara (Presiden), dan sebagian ulama yang lain mengatakan boleh perempuan menjadi kepala negara. Kedua pandangan ini sebenarnya sama-sama memahami teks hadis shahih yang diriwayatkan oleh Bukhâri, Ahmad bin Hanbal, Nasâ'i dan Turmuzî dari Abû Bakrah bahwa ketika Rasulullah mendengar informasi penduduk Persia mengangkat puteri Maharaja Kisra (Chursu) menjadi pemimpin tertinggi menggantikan ayahnya yang terbunuh di tangan para demonstiran negeri itu, beliau bersabda, "Suatu kaum tidak akan sukses apabila urusannya dipimpin oleh perempuan (*lay yuflih qaumun wallau amrahum imra'ah*)". Kasus ini sesungguhnya menggugat para pemikir (mujtahid) untuk mampu melakukan ijtihâd secara *intiqâ'i* atau *tarjîhi*, pendapat yang mana yang dipandang lebih kontekstual, lebih cocok dengan tuntutan kondisi zaman saat ini.

- b. *Ijtihâd insyâ'i*. Dimaksudkan dengan *ijtihâd insyâ'i* (ijtihâd kreatif-inovatif) ialah mengambil konklusi pemikiran hukum baru dalam suatu permasalahan, di mana permasalahan itu belum pernah dikemukakan oleh ulama (mujtahid) terdahulu, baik masalah itu baru atau lama. Dengan kata lain, pemikiran ijtihâd kreatif-inovatif ini bisa mencakup permasalahan lama (klasik) yang belum pernah didapatkan ketentuan hukum dari para ulama dahulu (salaf) kemudian oleh mujtahid kontemporer ditetapkan ketentuan hukumnya dengan pendapat yang baru.

Kedua ijtihâd di atas untuk lebih mempertajam lagi pelaksanaan pemikiran ijtihâd secara maksimal, maka dapat dilakukan penggabungan kedua ijtihâd tersebut.

Konvergensi *ijtihâd intiqâ'i* dan *insyâ'i*, yaitu menyatukan kedua pemikiran ijtihâd

dimaksud dengan cara menyeleksi pendapat-pendapat mujtahid terdahulu yang dipandang lebih cocok dan lebih kuat, kemudian menambahkan dalam pendapat itu unsur-unsur pemikiran ijtihâd baru, atau baru sama sekali. Sebagai contoh, Q.s. al-Nisâ [4]: 3, dalam perspektif mayoritas ulama dan ahli fikih sepakat bahwa boleh menikahi wanita lebih dari satu (2, 3, 4 orang wanita) dengan persyaratan tertentu, lebih dari itu haram hukumnya. Kecuali ahli pemikiran "kontroversial" (Syi'ah Rafidlah dan ahli Dhâhir) yang membolehkan menikahi wanita sampai 9 orang wanita dengan di antara argumentasinya bahwa *wâwu* pada ayat itu menunjukkan *al-wâwu lil-jam'*, yang berarti: $2+3+4=9$. Namun demikian, yang menjadi pemikiran bahwa batas sampai 4 itu apakah bersifat abadi atautkah kondisional/temporal? Jika ayat tentang hukum kewarisan saja (al-Nisâ [4]: 11) perlu dipertimbangkan dalam tataran praksisnya agar rasa keadilan dapat diwujudkan, sebagaimana yang digugat oleh Munawir Syadzali dalam reaktualisasinya, maka bagaimana dengan ayat 3 surat al-Nisâ. Sementara di sisi lain dihadapkan pada kondisi jumlah penduduk sebuah negara ternyata wanita lebih banyak dari pada pria, misalnya 1: 10.

Di sisi lain pula fakta menunjukkan bahwa KH. Basurat dari Sumenep Madura mempunyai 10 orang isteri sekaligus, ditempatkan di satu rumah yang memiliki kamar 104 kamar, dan luas tanah 14 Ha. Selain dari pada itu, apa sebenarnya yang membedakan antara ketentuan-ketentuan bidang *ibâdah mahdlah* dan *bidang ibâdah mu'amalah*. Bila ditelusuri ternyata tidak ditemukan satu ayat pun yang membedakan antara keduanya. Bahkan hanya Allah memerintahkan kepada orang-orang beriman untuk berhukum kepada ketentuan-ketentuan Allah dan Rasul-Nya.²¹ Untuk itu, ayat-ayat yang terkualifikasi bersifat kondisional/

²¹ Muḥammad 'Alī al-Shabūni, *Rawâi' al-Bayân Tafīr Ayât al-Aḥkâm min Alquran*, jilid ke-1, (Makkah: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 426-431. Muḥammad al-Bâgīr, "Otoritas dan Ruang Lingkup Ijtihâd" dalam *Ijtihâd dalam Sorotan*, h. 159.

temporal, maka sangat memungkinkan untuk menjadi lapangan (*mâziyah*) pemikiran ijtihâd dalam upaya menggali, menemukan, menetapkan dan mengembangkan pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Bentuk-bentuk Pemikiran Ijtihâd Kontemporer

Sebagai alternatif dan menjadi pemikiran para ilmuwan kini dan mendatang, tiga bentuk pemikiran ijtihâd kontemporer ditawarkan pula oleh al-Qaradlâwi:

a. Ijtihâd dalam bentuk perundang-undangan modern.

Dalam perkembangannya, ijtihâd kontemporer pada mulanya terbatas pada ijtihâd *intiqâ'i* saja, tetapi dengan semakin menggunungnya isu-isu kontemporer pemikiran hukum Islam kemudian berkembang pula menjadi ijtihâd *insyâ'i*. Para pemikir (mujtahid) semula terbatas pada satu pemikiran dan pandangan mujtahid mazhab tertentu, kemudian berkembang kepada semua pemikiran dan pandangan empat mujtahid mazhab yang terkenal, bahkan sekarang sudah banyak keluar dari pemikiran dan pandangan empat dan lima mujtahid mazhab, dan seterusnya. Namun demikian, pelaksanaan dari suatu perundang-undangan dalam suatu negara membutuhkan keterlibatan penguasa (pemerintah). Karena itu, ulama dan umara serta para pengambil kebijakan yang berkompeten harus berjalan dan duduk berdampingan, sehingga apapun perundang-undangan yang dicanangkannya dapat terlaksana dengan baik.

Dalam konteks ini kaitan dengan positivisasi hukum Islam di Indonesia tampak semakin berjalan dengan baik. Hal ini terlihat dengan diundangkannya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang sekarang sedang diajukan RUU proses perubahan yang tentunya disesuaikan dengan kebutuhan zaman, di antara pasalnya menyangkut sanksi bagi pelaku nikah siri, pidana bagi pelaku poligami tanpa izin Pengadilan Agama, dan lain-lain, Inpres No.

1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang telah diubah dengan UU No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, UU No. 17 Tahun 1999 tentang Biaya Penyelenggaraan Ibadah Haji, UU No. 34 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, dan UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Perundang-undangan tersebut apabila dikritisi satu persatu, pasal demi pasal masih ditemukan kelemahan-kelemahan yang cukup mendasar. Misalnya dalam UU No. 34 Tahun 1999, belum diatur sanksi bagi para muzakki yang enggan mengeluarkan zakatnya, hanya baru ada diatur sanksi bagi pengelola zakat yang lalai dalam menjalankan tugasnya. Begitu juga undang-undang yang lainnya. Kelemahan-kelemahan itu merupakan lapangan pemikiran ijtihâd bagi para mujtahid untuk mampu menggali dan menetapkan hasil ijtihâdnya sebagai kontribusi bagi penyempurnaan perundang-undangan yang lebih baik dan kontekstual.

b. Ijtihâd dalam bentuk fatwa

Perkembangan faktual produk pemikiran hukum Islam berupa fatwa mufti atau ulama terus dinamis sejalan dengan perkembangan dan perubahan sosial budaya masyarakat dari masa ke masa. Hal ini ditengarai dengan semakin bermunculan isu-isu kontemporer pemikiran hukum Islam dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang menggugat para mufti atau ulama untuk memberikan penjelasan fatwa keagamaan, seperti isu-isu kontemporer pemikiran hukum Islam tersebut di atas.

Fatwa dan lembaga fatwa merupakan suatu institusi yang dibutuhkan masyarakat. Masyarakat senantiasa menanyakan ketentuan hukum agama dari pelbagai permasalahan hukum yang terjadi kepada para ahli agama (mufti/ulama) untuk mendapatkan kepastian hukum dan tuntunan hidup sehari-hari. Di banyak negara di dunia Islam, fatwa dan lembaga fatwa dijadikan pedoman

hukum untuk masalah-masalah kontemporer. Fatwa dikeluarkan oleh seorang mufti yang merupakan jabatan resmi diangkat oleh negara, seperti di Mesir, Libanon, Suria, Malaysia, Brunei, dan lainnya. Bahkan negara sekuler seperti Rusia, Prancis, Siprus, Turki, dan Singapura juga mempunyai jabatan mufti.²² Di Indonesia, fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan Komisi Fatwanya cukup memiliki pengaruh hukum bagi kehidupan masyarakat, fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI) yang dijadikan rujukan dan pedoman oleh otoritas keuangan seperti Bank Indonesia dan Departemen Keuangan Republik Indonesia, dan pelaku bisnis syariah, fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah, fatwa Lajnah Bahsul Mas'ail NU, fatwa Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis). Akan tetapi di Indonesia mufti dan lembaga-lembaga fatwa itu tidak resmi diangkat dan didirikan oleh negara, keberadaannya hanya sebagai lembaga semi formal, dan negara hingga sekarang ini kelihatannya belum memikirkan untuk mengangkat seorang mufti dan menjadikan MUI sebagai lembaga resmi negara, seperti halnya BPK, MK, KY, dan lainnya.²³

Dengan demikian, pemikiran ijthâd dalam bentuk fatwa ini mempunyai peranan yang sangat strategis dalam menyelesaikan masalah-masalah pemikiran hukum Islam kontemporer. Di Indonesia pemikiran ijthâd pada umumnya dilakukan ketika muncul suatu permasalahan dalam masyarakat, kemudian diajukan kepada para ulama yang selanjutnya direspon dalam bentuk fatwa.²⁴

²² Rifal Ka'bah, "Lembaga Fatwa di Indonesia dalam Kajian Politik Hukum" dalam *Mimbar Hukum dan Peradilan*, No. 68, Februari 2009, (Jakarta: Pusat Pengembangan Hukum Islam dan Masyarakat Madani (PPHIMM), 2009), h. 58.

²³ Ni'matul Huda, *Lembaga Negara dalam Masa Transisi Demokrasi*, (Yogyakarta: UII Press, 2007), h. 81.

²⁴ Perbedaan antar ijthâd dan fatwa secara mendasar adalah, bahwa ijthâd mempunyai substansi yuridis yang lebih besar yang menjelaskan dasar pembuktiannya sendiri, sedangkan fatwa sering berisikan putusan atau opini yang diberikan dalam bentuk sebuah jawaban terhadap pertanyaan tertentu. Tidak menjadi syarat bahwa fatwa menjelaskan dasar pembuktiannya, bisa dalam bentuk pendek atau lebih mendalam dan rinci. Lihat Mohammad Hasyim Kamali dalam Rifal Ka'bah, h. 62.

Dengan demikian majunya masyarakat dan semakin kompleksnya problematika yang dihadapi, para ulama menyadari perlunya ijthâd secara kolektif (*ijthâd jamâ'i*) agar suatu permasalahan dapat dipecahkan secara inter disiplin ilmu sehingga melahirkan jawaban-jawaban yang komprehensif.

c. Ijthâd dalam bentuk penelitian

Bentuk ijthâd yang ketiga ini adalah sangat dianjurkan untuk melakukan penelitian-penelitian melalui lembaga riset ilmiah, formal atau non formal. Riset ilmiah dimaksud bisa dalam bentuk penelitian kepustakaan (*library research*) dan juga penelitian lapangan (*field research*). Penelitian kepustakaan dengan melalui *ijthâd intiqa'i*, yaitu upaya maksimal untuk menyeleksi pelbagai pendapat yang ada secara selektif dalam khazanah pustaka peninggalan fikih klasik dan kontemporer yang sarat dengan fatwa dari semua mazhab (sunni, syi'ah, dhahiri dan khawarij). Demikian juga penelitian lapangan yaitu untuk mengetahui kasus-kasus yang terjadi di masyarakat dengan melalui *ijthâd insyâ'i (ijthâd juz'i)*, sehingga dalam mengambil konklusi hukum baru terhadap suatu masalah yang masalah itu (masalah baru, atau lama) belum pernah dikemukakan dan dilakukan penelitian oleh ulama (mujtahid) terdahulu.

Kepentingan penelitian-penelitian terhadap masalah-masalah tertentu bisa dilakukan untuk penyusunan karya ilmiah berupa sebuah buku, paper, skripsi, thesis dan disertasi, yang tentunya sesuai dengan standard pedoman penelitian. Misalnya buku *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, yang ditulis oleh A. Qodri Azizy, yang menawarkan gagasan dan pemikirannya bahwa bagaimana hukum nasional itu dapat diwujudkan dari satu kesatuan sistem dan doktrin hukum (eklektisisme) yang selama ini berlaku di Indonesia (sistem hukum agama, hukum adat dan Barat). Sehingga ke depan tidak ada lagi dikotomi antara pemikiran hukum Islam dan hukum umum. Sedangkan dari hasil penelitian untuk kepentingan disertasi, di antaranya disertasi yang disusun

oleh Fathurrahman Jamil dengan tema “*Ijtihād Muḥammadiyah dalam Masalah-masalah Fikih Kontemporer: Studi tentang Penerapan Teori Maqāshid al-Syarī‘ah*” (IAIN Jakarta, 1993), yang fokus masalah penelitiannya pada penelusuran metode dan manhaj Majelis Tarjih dan Tajdīd Muḥammadiyah dalam mengeluarkan fatwa masalah-masalah kontemporer dan kecenderungannya terhadap pemikiran mazhab tertentu. “*Konsep Ijtihād MUI dalam Pengembangan Hukum Islam.*” Selain itu, Disertasi ditulis oleh Helmi Karim (IAIN Jakarta, 1993) yang memfokuskan masalah penelitiannya pada pembahasan sejauh mana ijtihād MUI berpengaruh terhadap perkembangan hukum Islam.

Bentuk Lembaga Ijtihād

Untuk mewadahi semua kegiatan ijtihād tersebut di atas, perlu dibentuk sebuah lembaga ijtihād yang otoritatif, independen, terbuka, dan profesional. Gagasan dan pemikiran pembentukan lembaga ijtihād ini sebenarnya telah diangkat ke publik pada tahun 1980-an oleh Harun Nasution, tetapi belum mendapat respon positif dan “gayung bersambut” dari semua kalangan, sehingga sampai saat ini Indonesia belum berdiri dan memiliki lembaga dimaksud.

Menurut Nasution bahwa dewasa ini sebenarnya yang paling diperlukan di dunia Islam bukanlah lembaga ijtihād kolektif yang bersifat internasional, tetapi lembaga ijtihād kolektif yang bersifat nasional. Sebab, masalah-masalah keagamaan yang muncul di zaman kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi ini tidak sama, di samping beragamnya penafsiran dan pengamalan agama di negara-negara Islam yang beraneka ragam itu. Karena itu yang lebih berwenang untuk memahami dan mencari penyelesaian atas sesuatu masalah, yang sesuai dengan keadaan umat Islam bersangkutan, ialah lembaga ijtihād kolektif masing-masing negara.²⁵ Gagasan dan pemikiran ini ke-

lihatannya senada dengan Muḥammad Iqbal yang mengatakan perlunya lembaga ijtihād yang independen, dan pelaksanaannya dalam bentuk ijtihād kolektif di era modern. Hanya bedanya, Nasution lebih memberikan otoritas kewenangannya kepada para ilmuwan secara interdisipliner, sedangkan Iqbal sebaliknya, tidak memutlakkan otoritas ilmuwan (ulama) di dalam lembaga ini, ia mengharuskan diikutsertakannya orang yang awam tentang hukum Islam tetapi mempunyai pandangan tajam terhadap permasalahan masyarakat.²⁶

Di Indonesia, keberadaan MUI tidak bisa dilegalisir sebagai lembaga ijtihād yang kita maksudkan, karena kemunculan berdirinya MUI dan produk-produk pemikiran fatwanya seperti disinyalir oleh M. Atho Mudzhar dalam tulisan hasil penelitiannya adalah sangat politis. Karena itu fatwa-fatwa yang dikeluarkannya pun nyaris sarat dengan kepentingan politik.²⁷ Untuk itu, sekarang dan di masa yang akan datang bagi bangsa Indonesia masih sangat diperlukan berdirinya sebuah lembaga ijtihād yang representatif.

Penutup

Dalam penutup ini dapat ditegaskan bahwa, reorientasi kajian pemikiran ijtihād kontemporer yang bertolak dari “pintu ijtihād senantiasa terbuka dan tidak ada seorang pun yang berhak menutupnya,” tidak lain merupakan refleksi dari dinamika pemikiran hukum Islam yang direlevansikan dengan pergeseran, perubahan, perkembangan dan kebutuhan kehidupan masyarakat modern. Karena itu secara teknis, diperlukan akselerasi pemikiran ijtihād, paradigma, pola pikir, metodologi dan strategi penyelesaian setiap masalah yang dihadapi, sehingga permasalahan apapun yang mengemuka dapat dikontekstualisasikan dengan tepat sasaran dan baik. Ijtihād sebagai aktivitas dari

ke-2, (Jakarta: UI Press, 1984), h. 22.

²⁶ Muḥammad Iqbal, *The Reconstruction of Thought Religious in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 173.

²⁷ Atho Mudzhar, “Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Tinjauan Legalitas Syari dan Politik” dalam *Pesantren*, No. 2, Vol. VII, 1990, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1990, h.80.

²⁵ Harun Nasution, “Ijtihād Sumber Ketiga Ajaran Islam” dalam *Ijtihād dalam Sorotan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1988), h. 115. Lihat pula, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid

pemikiran hukum Islam yang membawa misi “rahmatan li al-âlamîn” tentunya pemikiran-pemikiran hukum itu dapat di-“bumi’-kan, senantiasa dinamis, fleksibel, relevan di segala zaman dan sekaligus mampu menjawab tantangan dan perubahan zaman modern *hatta yaum al-qiyâmah*.

Pustaka Acuan

- Amîn, Ahmad, *Dhubâ al-Islâm*, Qâhirah: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974.
- Amidî, Saefuddin, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003.
- Bakar, Alyasa Abû, “Beberapa Teori Penalaran Hukum Islam dan Penerapannya” dalam *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Bâqir, Muḥammad, “Otoritas dan Ruang Lingkup Ijtihâd” dalam *Pintu Ijtihâd dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1988.
- Dawûd, Abû, *Sunân Abî Dawud*, Mesir: Mustafâ al-Bâbi al-Halabi, 1952.
- Hasbullah, ‘Alî, *Ushûl al-Tasyrî’ al-Islâmi*, Qâhirah: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1997.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj. Agus Garnadi, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Huda, Ni’matullah, *Lembaga Negara dalam Masa Transisi Demokrasi*, Yogyakarta: UII Press, 2007.
- Husen, Ibrahim, “Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Munawir Syadzali*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Iqbal, Muḥammad, *The Reconstruction of Thought Religious in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Jauziyah, ibn Qayyim, *I’lâm al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamîn*, Bayrut: Dâr al-Jael, t.t.
- Ka’bah, Rifyal, “Lembaga Fatwa di Indonesia dalam Kajian Politik Hukum” dalam *Mimbar Hukum dan Peradilan*, No. 68, Februari 2009, Jakarta: Pusat Pengembangan Hukum Islam dan Masyarakat Madani (PPHIMM), 2009.
- Mubarak, Jaih, *Modifikasi Hukum Islam, Studi tentang Qaul Qadîm dan Qaul Jadîd*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Majah, Ibn, *Sunân ibn Mâjah*, Mesir: Isa al-Bâbi al-Halabi, t.t.
- Mandzûr, Ibn al-Afriqi al-Misri, *Lisân al-Arab*, Bayrut: Lithibâ’ah wa al-Nasyr, 1955.
- Mudzhar, Muḥammad Atho, “Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Tinjauan Legalitas Syar’i dan Politik” dalam *Pesantren*, No. 2, Vol. VII, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1990.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1984.
- Rahmân, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, terj. Ana Mahyuddin, 1983.
- Ruhadi, Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Shâbuni, Muḥammad ‘Alî, *Rawâi’ al-Bayân Tafsîr Ayât al-Ahkâm min Alquran*, Makkah: Dâr al-Fikr, t.t.
- Sya’ban, Zâkiyuddin, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Mesir: Dâr al-Ta’lîf, 1965.
- Syâfi’î, Muḥammad Idrîs, *al-Risâlah*, Tnp.: Dâr al-Fikr, t.t.
- Qaradhâwi, Yûsuf, *‘Awâmil al-Sa’ah wa al-Murûnah fî al-Syarî’ah al-Islâmiyyah*, cet. Ke-1, Qâhirah: Dâar al-Sakhwah, 1985.
- _____, *al-Ijtihâd fî al-Syarî’ah al-Islâmiyyah ma’a Nadharat Tahlîliyyah fî al-Ijtihâd al-Mu’ashir*, terj. Ahmad Syatori, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Yafie, ‘Ali, “Posisi Ijtihâd dalam Ketuhanan Ajaran Islam” dalam *Ijtihâd dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1988.
- Zahrah, Muḥammad Abû, *Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Dâr al-Fikr, 1958.
- Zaid, Musthafâ, *al-Mashlahah fî al-Tasyrî’ al-Islâmi wa Najmuddin al-Thûfi*, cet. ke-2, Qâhirah: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1964.