

KRITIK IDEOLOGI *IJTIHĀD* TRADISIONAL

Taufiqur Rohman¹
taufiqur.rohman@iainpekalongan.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menguji dan menganalisis secara kritis apakah secara historis ideologi *ijtihād* tradisional dapat dibuktikan kebenarannya atau sebaliknya tidak dapat dipertanggungjawabkan, kesimpulan kajian ini, antara lain: (1) ideologi *ijtihād* tradisional hanyalah sebatas “mengeluarkan hukum” (*ikhrāj al-ḥūkm*) dari teks-teks al-Qur’ān dan al-Sunnah yang menyebabkan munculnya sikap *taqlid*, sehingga umat Islam cenderung meniru dan menerima begitu saja tanpa analisis kritis dan terjebak pada logika pengulangan serta membenaran (*logic of repetition and justification*) sesuatu yang sudah ada sebelumnya. (2) wilayah *ijtihād* klasik sangat terbatas pada masalah praktis (*‘Amaliyah: ḥalīyah*) bukan dalam segala bidang (*al-ḥūkm al-‘ilm; qaṭ’i*), sehingga wilayah *ijtihādnya* sangatlah terbatas. Oleh karena itu kajian ini menawarkan untuk reformulasi ideologi *ijtihād* tradisional, dengan: (1) menjadikan *ijtihād* sebagai proses berfikir dalam menemukan hukum baru secara independen untuk segala bidang dan tidak terbatas pada masalah praktis (*‘amaliyah: ḥalīyah*), (2) perlu reformulasi syarat mujtahid yang sudah ditetapkan ulama’ klasik (3) *ijtihād* kolektif lebih dibutuhkan untuk era sekarang dibandingkan dengan *ijtihād* personal (*fardi*).

Kata Kunci : Reformulasi Ideologi *Ijtihād* Tradisional

A. Pendahuluan

Al-Qur’an dan as-Sunnah sebagai teks yang bersifat *stagnan* karena proses pewahyuan telah selesai dengan wafatnya Rasulullah SAW. Di sisi lain, tidak dapat dipungkiri bahwa al-Qur’an dan as-Sunnah dalam banyak hal masih bersifat global dan tidak dapat *mengcover* semua persoalan hukum yang senantiasa silih berganti seiring dengan perjalanan waktu dan perubahan ruang.

¹ IAIN Pekalongan

Peristiwa-peristiwa yang muncul pasca periode pewahyuan tentu menuntut penyelesaian hukum secara maksimal agar perbuatan manusia tidak pernah vakum dari hukum. Untuk dapat memberikan interpretasi yang *aplicable* terhadap al-Qur'an dan as-Sunnah diperlukan metode yang disebut *ijtihād*.²

Bagaimanapun juga sulit dibayangkan, suatu teks al-Qur'an atau as-Sunnah meskipun jelas dan rinci tidak memerlukan *ijtihād* untuk interpretasi dan penerapannya dalam situasi yang kongkrit.³ Kondisi yang kita hadapi sekarang, tidak akan identik dengan kehidupan abad pertengahan karena zaman sekarang jauh lebih rumit dan dinamis dibanding zaman dahulu. Maka untuk menguji dan menganalisis secara kritis apakah secara historis ideologi *ijtihād* tradisional dapat dibuktikan kebenarannya. Perlu upaya membangun *ijtihād* secara sistematis, berasas dan berkaidah. Dengan harapan syariat Islam yang diyakini umatnya sebagai *manhāj* selamanya akan selalu relevan dalam berbagai ruang dan waktu. Tak ayal, reformulasi ideologi *ijtihād* tradisional di era kontemporer sekarang ini adalah sebuah keniscayaan dan sangat urgen.

B. Pembahasan

1. Reformulasi Ideologi Ijtihād Tradisional

Pada zaman Rasullullāh Saw, *ijtihād* belum dipahami sebagai metode dalam memahami al-Qur'an dan Sunnah,⁴ demikian juga pada masa sahabat *ijtihād* dalam pengertian terminologis belum dikenal karena kata *ta'awwūl* dan *ta'wil* masih dalam pengertian yang sama.⁵ Sedangkan zaman *tāḥī'in* (*successors*), *Tāḥī' at-Tāḥī'in* (*their successors*) dan zaman *al-Aimmah al-Mujtāhidūn* (para pendiri madzhab *fiqh*),⁶ *ijtihād*

² Ahmad Hasan. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. (New Delhi: Adam Publisher, 1994). hlm. 103.

³ Abdullah Ahmed Na'im. *Toward an Islamic Hermeneutics for Human Right*. in An-Na'im (ed). *Human Right and Religious Values*. (Grand Rapids, Michigan, USA: Wiliam B. Eerdmans Publishing Company, 1995). hlm. 54.

⁴ 'Abd al-Jalil'Isa. *Ijtihād ar-Rasul SAW*. (Kuwait: Dar al-Bayan, 1969). hlm. 37-39.

⁵ Ali Hasaballah. *Ushul al-Tasyri' Al-Islami*. (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971). hlm. 90.

⁶ Abdul Mughits. *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*. (Jakarta: Kencana, 2008). hlm. 126.

definisinya masih disamakan dengan *ar-ra'yu*, *qiyās*, *istihsān*, *istiślāh* dan sebagainya.⁷ Baru setelah zaman *khalaf*, *ijtihād* dalam pengertian terminologis mulai muncul ke permukaan. Mereka berkonsensus hanya pada *ijtihād* secara bahasa, sedangkan secara istilah mereka kontroversi.

Terjadinya kontroversi *ijtihād* secara istilah pada zaman *khalaf* menurut Jalaluddin Rahmat,⁸ meliputi: (1) korelasi *ijtihād* dengan fiqh, *ijtihād* tidak hanya terbatas pada fiqh saja atau hukum yang kaitannya dengan amal, tetapi sampai wilayah politik, akidah, tasawuf dan filsafat (2) korelasi *ijtihād* dengan *naş* dalam merespon Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, (3) korelasi *ijtihād* dengan Sunnah, *fuqāhā'* yakin bahwa sunnah wajib diikuti tapi mereka masih kontroversi dalam kategorisasi sunnah. Madzhab *ijtihādi* menganggap sebagian dari perintah Nabi itu berupa *ijtihād* artinya mengandung kemungkinan salah dan benar. Sementara madzhab *ta'abudi* meyakini semua instruksi Nabi merupakan sunnah yang harus diikuti, (4) korelasi *ijtihād* dengan *dilālah naş*, *fuqāhā'* sepakat al-Qur'an dan sunnah adalah *naş* dan sebagai *qaṭ'iy al-şubut* tetapi berbeda pendapat antara dalam *qaṭ'iy al-dilalah* (argumen yang jelas) dan *zanny al-dilalah* (argumen yang masih menimbulkan interpretasi mendalam). Maka lahirlah dua jenis hukum: (1) hukum yang sudah mutlak karena sangat tegas argumentasinya dan tidak akan berubah dengan berubahnya ruang dan waktu, seperti akidah, hukum yang jelas antara perintah, larangan dan pilihan dan kaidah yang bersifat umum. (2) hukum yang tidak ditetapkan secara jelas baik periwayatannya maupun artinya, sehingga menimbulkan kontroversi yang sangat panjang dan menarik, seperti dalam ilmu kalam masalah *qaḍā'* dan *qadar*, dalam ilmu fiqh seperti pernikahan tanpa izin wali, dalam ilmu *uşul fiqh* seperti *qiyās* dan sebagainya.

⁷ 'Abd al-Wahhab Khallaf. *'ilm Uşul fiqh*. (Kuwait: Dar al-Qolam, 1978). hlm. 21-22.

⁸ Jalaluddin Rahmat. *Ijtihād: sulit dilakukan, Tetapi Perlu*, dalam *Ijtihād dalam Sorotan*. (Bandung: Mizan, 1996). hlm.191-196.

Supaya syariat Islam selamanya akan selalu relevan dalam lintas ruang dan waktu, maka banyak kritikan untuk mereformulasi konsep ideologi *ijtihād* tradisional, salah satunya dari kalangan akademis yaitu Amin Abdullah,⁹ yang berpendapat perlu ada kajian mendalam untuk mereformulasi konsep *ijtihād* tradisional sehingga memunculkan konsep *ijtihād* baru. (1) *ijtihād* hendaknya menjadi sebuah formulasi metodologi yang dapat dibentuk sebagai hasil kajian kritis atas konsep dan anggapan tentang bermadzhab, (2) *ijtihād* perlu argumentasi deduktif sebagai wujud sumber asal dan sebagai argumentasi induktif atau empirik sebagai ciri akademik dan realistik.

Ideologi *ijtihād* tradisional dimulai dari definisi *ijtihād* itu sendiri. Salah satu ulama' tradisional seperti Al-Kamāl Ibnul Hūmām, mendefinisikan *ijtihād* sebagai “pencurahan kemampuan dari ahli fiqh (*faqīh*) untuk memperoleh hukum syar’i, baik ‘*aqli* maupun *naqli*, baik *qaṭ’i* (pasti) maupun *ẓanni*”.¹⁰ Sedangkan menurut Ibrahim Husen,¹¹ dari perspektif ilmu *uṣūl fiqh* kata “*ijtihād*” identik dengan kata “*istinbāt*” yang berasal dari kata “*nabṭ*” (air yang mula-mula memancar keluar dari sumur yang digali). Jadi arti *ijtihād* atau *istinbāt* ialah “menggali hukum syara’ yang belum ditegaskan secara langsung oleh *naṣ* Al-Qur’an dan Sunnah.

Berbeda dengan ulama' terdahulu, seorang intelektual muslim kontemporer Fazlur Rahman, dalam karyanya *Islam and Modernity, Transformation of Intellectual Traditions*, meredefinisi makna *ijtihād* sebagai “*ijtihād* berarti upaya memahami makna suatu teks atau preseden di masa lampau yang mengandung suatu aturan, dan mengubah aturan tersebut dengan cara memperluas atau membatasi ataupun

⁹ M. Amin Abdullah. *Fiqh dan kalam Sosial Era Kontemporer: perjumpaan Uloom al-din dan sains Modern Menuju Fresh Ijtihād*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*. (Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa, 2015). hlm. 108-109.

¹⁰ Nadiyah Syarif Al-Umari. *al-Ijtihād fi Al-Islam Usluhu Ahkamuhu Alfaquhu*. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1981). hlm. 25.

¹¹ Ibrahim Hosen. *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru*, dalam Haidar Baqir dan Syarif Bashri (ed.), *Ijtihād dalam Sorotan*. (Bandung: Mizan, 1996). hlm. 25.

memodifikasinya dengan cara-cara yang lain sedemikian rupa sehingga suatu situasi baru dapat dicakup ke dalamnya dengan suatu solusi baru".¹²

Penerapan teori Fazlur Rahman "*the double movement*" sebagai salah satu pisau analisis, pada dasarnya hendak menjelaskan bahwa *term ijtihād* adalah doktrin agama, berupa wahyu dan berbentuk teks normatif. Oleh karena itu, seorang mujtahid yang berkompeteren harus bisa menangkap teks tersebut dan segera mengaplikasikan dalam realitas kehidupannya untuk mengabdikan diri kepada Allah Swt. Kenyataannya, tidak semua mujtahid mampu menangkap dan mengaplikasikan teks tersebut sehingga menjadi hukum yang hidup (*living law*), sehingga dibutuhkan perubahan sikap para mujtahid.

Perubahan sikap yang harus dilakukan para mujtahid pada dewasa ini, menurut Syahrūr,¹³ terdapat dua belas prinsip, antara lain: (1) Memahami Bahasa Arab tidak mengandung sinonim, teks kebahasaan dari dan di luar *Al-Kitāb* difahami dengan asas rasionalitas, (2) menggunakan landasan ilmiah (epistemologi) yang berlaku pada saat mujtahid hidup, (3) menggunakan hukum ekonomi dan sosial yang berlaku pada saat mujtahid hidup, (4) mengakui semua pakar ilmu alam beserta cabang-cabangnya (teknik, kedokteran, astronomi, fisika, kimia) adalah partner utama mereka dan semuanya memiliki status yang sama dalam dialog (tidak ada hak *veto*), (5) harus berpegang sepenuhnya sebelum mengeluarkan hukum apapun dengan berpartner para pakar statistik dalam *qiyās syāhid* atas *syāhid* berdasarkan bukti materiil yang banyak, (6) jika salah satu bukti (realitas objektif) berubah maka hukum harus dikaji ulang, (7) mengakui

¹² Fazlur Rahman. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984). hlm. 9. (*ijtihād means, the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or rectrizing a otherwise modifying it in such a mainner that a new situations can be subsumed under it by new solution*).

¹³ Muhammad Shahrūr. *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*. (Damaskus:al-Hāli li ath-Thibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzī, 2000). hlm. 583.

kebenaran suatu hadits tidak absolut, termasuk ungkapan “apabila suatu hadits benar maka itulah madzhabku”, (8) tidak terikat dengan madzhab fiqh historis manapun, (9) mengakui adat kebiasaan yang berlaku dan tidak bertentangan dengan *hudūd* Allah, (10) berpegang pada prinsip “asas hukum Islam dan kehidupan kemanusiaan adalah kebebasan (*hurriyah*) dan kebolehan (*ibāhah*)”, (11) menghindari hukum apa pun yang merintangi kemajuan masyarakat dan keadilan nisbi tanpa keluar dari *hudūd* Allah karena Islam adalah agama fleksibel (*hanīf*), (12) memegang dua prinsip dasar fiqh yaitu tindakan preventif (*sadd adz zari’ah*) dan meninggalkan kerusakan lebih didahulukan dari mengambil manfaat (*dar’u al-mafāsīd muqaddamun ‘ala jalbi al-maṣālih*).

Dari berbagai formulasi *ijtihād* yang diajukan oleh beberapa kalangan ulama’ di atas baik pakar *uṣūl* klasik atau modern, terdapat benang merah tentang reformulasi konsep *ijtihād* tradisional, bahwa *ijtihād* merupakan upaya mengerahkan pikiran secara metodologis untuk menyelesaikan suatu masalah yang secara tegas (eksplisit) diatur dalam *naṣ* Al-Qur’an maupun Hadis. Sebagai upaya penyelesaian masalah yang mendasar dan serius yang terkait dengan problematika kehidupan manusia, maka kalangan ahli yang memiliki syarat spesifikasi di bidangnya itu harus bertanggung jawab memberikan *problem solver*. Karena definisi *ijtihād* sendiri secara terminologis baru muncul pada zaman *khalaf*. Maka *fuqāhā’* sepakat definisi *ijtihād* secara bahasa tetapi tidak sepakat secara istilah.

Terdapat tiga tawaran dari peneliti untuk reformulasi ideologi *ijtihād* tradisional, yaitu: (1) *ijtihād* yang sebelumnya hanya diartikan “mengeluarkan hukum” (*ikhrāj al-ḥukm*) dari teks-teks al-Qur’ān dan al-Sunnah, direformulasi menjadi *ijtihād* merupakan proses berfikir dalam menemukan hukum baru secara independen dalam segala bidang seperti muamalah, aqidah, ibadah (*al-ḥukm al-‘ilm; qaṭ’i*) dan tidak terbatas

masalah praktis (*'amaliyah: ḥalīyah*),¹⁴ sebagai jawaban atas permasalahan yang didiamkan atau telah diatur oleh al-Qur'ān dan al-Sunnah secara rinci dan jelas, sepanjang hasil *ijtihād* tersebut sesuai dengan pesan esensi Islam.¹⁵ (2) perlu reformulasi syarat mujtahid yang sudah ditetapkan ulama' klasik seperti mengetahui, hafal dan memahami makna ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur'ān dan al-Hadits perlu ditinjau ulang untuk saat ini, karena dengan adanya alat teknologi seperti komputer, hard disc dan internet untuk mencari ayat atau hadits sangat lebih mudah dilakukan tanpa harus takut salah atau lupa dalam hafalannya.¹⁶ (3) *ijtihād* kolektif lebih dibutuhkan untuk era sekarang dibandingkan dengan *ijtihād* personal (*fardli*) karena permasalahan hukum yang sangat kompleks bila dibandingkan dengan era ulama' klasik dan hampir tidak ada satu orang di era sekarang yang sekaligus menguasai dasar-dasar agama yang disyaratkan seorang mujtahid oleh ulama' klasik seperti mengetahui bahasa Arab, *nasikh mansūkh*, *maqāṣid syari'ah* dan kelimuan umum seperti kedokteran, kimia, fisika dan sebagainya.

2. Kritik Ideologi *Ijtihād* Tradisional

Kritik ideologi *ijtihād* tradisional, layaknya kritik ilmiah umumnya. Memerlukan dasar-dasar kognitif yang menjadi landasan pemikiran, sebagaimana pernyataan Muhammad 'Abid al-Jabiri,¹⁷ sebuah kritik yang tidak mengenal dasar-dasar kognitif dan menjadi landasan. Subjeknya hanya menyoal kritik ideologis terhadap ideologi dan tidak menghasilkan apapun kecuali ideologi pula. Menurutnya, kritik yang memenuhi persyaratan keilmiahan adalah kritik yang diarahkan pada cara produksi (*mode of production*) sebuah teori yang berupa tindakan mental

¹⁴ Hasan Turābī. *Fiqh Demokratis: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj. Abdul Haris dan Zainul Am. (Bandung: Penerbit Arasy, 2003). hlm. 115.

¹⁵ Abdullah Ahmed Na'im. *Toward an Islamic*. hlm. 27.

¹⁶ Muhammad Roy Purwanto. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Masalah Najmuddin al-Thūfi*. (Yogyakarta: Kaukaba, 2014). hlm. 304.

¹⁷ Muhammad 'Abid Jabiri. *Kritik Pemikiran Islam*. (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003). hlm. 13-14.

dan kritik semacam ini yang dapat membuka jalan bagi pembacaan ilmiah yang objektif.

Dengan demikian, kritik ideologi *ijtihād* tradisional memerlukan objektivitas yang cukup tinggi dan memenuhi standar penelitian ilmiah untuk menghindari bias antara sebuah kritik dengan pemahaman ideologis dari suatu sistem keyakinan. Sikap keterbukaan wacana dan keterbebasan dari dogmatisme menjadi prasyarat pengkajian kritik ilmiah dengan standar-standar penelitian; keteguhan pendirian (*rigor*), dapat diuji kebenarannya (*testability*), teruji ulang (*replicability*), keterpercayaan (*confidentiality*), objektivitas (*objectivity*), dan dapat berlaku umum (*generalizability*). Dilihat dari segi tujuannya, kritik ideologi *ijtihād* tradisional dimaksudkan untuk menguji dan menganalisis secara kritis apakah secara historis ideologi *ijtihād* tradisional dapat dibuktikan kebenarannya atau sebaliknya yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Terdapat empat Kritik ideologi *ijtihād* tradisional, yaitu: *Pertama*, *ijtihād* tidak mungkin dilakukan secara individual seperti yang dilakukan ulama' klasik, di era sekarang harus dilakukan secara kolektif; *Kedua*, mujtahid bukan mereka yang menekuni agama saja dan tidak mungkin semua persoalan yang sangat kompleks di zaman sekarang akan dijawab oleh ulama' agama saja. tetapi *ijtihād* hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang berilmu, baik ilmu-ilmu agama, sosial keagamaan, maupun kealaman, jika ada yang mendefinisikan *ijtihād* dalam bidang fiqh saja adalah *ijtihād* dalam definisi yang sempit; *Ketiga*, produk *ijtihād* bukan lagi berupa fatwa, tetapi bisa berupa perundang-undangan; dan *Keempat*, *ijtihād* tidak bisa lepas dari lembaga perwakilan nasional sebab hanya lembaga inilah yang memiliki otoritas untuk memproduksi undang-undang.

3. *Ijtihād* Sebagai Proses Berfikir Dalam Menemukan Hukum Baru

Ijtihād merupakan sebuah proses berfikir dalam menemukan hukum baru dengan metodologi nalar kritis sebagai jawaban hukum untuk masa

kini dan yang akan datang, Qodri Aziziy¹⁸ menawarkan formulasi *ijtihād* modern (*ijtihād ‘ilmi ašri/modern scientific ijtihād*) dalam sebelas langkah, antara lain: *Pertama*, lebih mendahulukan sumber primer dalam sistem bermadzhab atau dalam menentukan refrensi. Dalam konteks ini harus berani menguji pendapat ulama-ulama besar seperti para imam madzhab dan murid-murid terdekatnya dengan bekerjasama antar para-ilmuwan untuk mencakup multi disiplin ilmu, sehingga ada kemungkinan bahwa beberapa pendapat yang semula dianggap pinggiran (*gârib, syaḏ, lemah* atau sejenisnya) menjadi ke tengah (*ṣahih, maqḅūl, atau sejenisnya*), dan sebaliknya.

Kedua, berani mengkaji pemikiran ulama atau hasil keputusan hukum Islam oleh organisasi keagamaan dengan *critical study* sebagai sejarah pemikiran (*intellectual history* atau *history of ideas*) dan tidak lagi secara doktriner atau dogmatik atau tegasnya menggunakan pendekatan bermadzhab manhaji. *Ketiga*, semua hasil karya ulama masa lalu dijadikan sebagai pengetahuan (*knowledge*) artinya selain teks Al-Qur’an dan teks hadis yang terbatas termasuk pemahaman terhadap keduanya, adalah karya intelektual manusia, yang ada kemungkinan diadakannya kajian ulang (*re-examination*) dan menjadikan ilmu *uṣūl fiqh* sebagai ilmu alat bukan doktrin yang “suci”. *Keempat*, mempunyai sikap terbuka (*open mind*) terhadap dunia luar dan antipatif terhadap hal-hal yang mungkin akan terjadi, *fuqāhā’* harus bersedia bekerjasama dengan lembaga/instansi lain sebagai pengayaan khazanah disiplin ilmu di luar hukum Islam seperti sains dan teknologi, ilmu sosial dan humaniora.

Kelima, responsif terhadap permasalahan yang muncul dan tidak membiarkan umat menunggu lama atas jawaban hukum seperti kecepatan tanggap atas makanan halal untuk produk-produk jadi. *Keenam*, keputusan hukum atau penafsiran teks harus mampu menjadi inspirasi

¹⁸ A. Qodri Aziziy. *Reformasi Bermadzhab sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihād Sesuai Saintifik Modern*. (Jakarta: TERAJU, 2003). hlm. 110-125.

(*guidance/hudan*) untuk masa depan umat, seperti fatwa hukum Islam tentang wajib melakukan penelitian luar angkasa dan sebagainya. *Ketujuh*, ajaran *al-aḥkām al-khamsah* (wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah) agar dapat dijadikan konsep atau ajaran etika sosial, karena selama ini hukum Islam mendapatkan kritik hanya berfokus pada ibadah murni dan kurang menyentuh kesalehan sosial seperti memberikan landasan hukum Islam terhadap prestasi keilmuan, karya orisinal, kerja keras, menepati janji dan sebagainya.

Kedelapan, menjadikan fiqh sebagai bagian dari ilmu hukum secara umum artinya objek kajian hukum Islam tidak hanya masalah najis atau shalat tetapi masalah-masalah kehidupan dunia yang berarti membumikan agama atau hukum Islam. *Kesembilan*, menjadikan pendekatan kajian deduktif (proses memahami *nas*) dan induktif (peran akal seperti penggunaan *maṣlahâh*, *istiḥsân*, *ijmā'* dan sebagainya) sebagai orientasi fiqh dengan berjalan seimbang pada dua pendekatan tadi. *Kesepuluh*, menjadikan *maṣlahâh* sebagai bentuk induktif dan *maṣalih 'ammah* (*universal values*) yang tidak kontradiktif dengan pokok ajaran Islam sebagai landasan penting dalam mewujudkan hukum Islam, contoh *mashâlih 'ammah* yang kontradiktif dengan ajaran pokok Islam adalah kebebasan seks dan sejenisnya, begitu juga merubah kaidah *al-maṣalih al-'ammah muqaddamah 'ala al-maṣâlih al-khaṣâh* (kemaslahatan umum harus didahulukan daripada kemaslahatan khusus) dirubah menjadi *al-maṣâlih al-'ammah majmū'ah min al-maṣâlih al-khaṣâh* (kemaslahatan umum adalah kumpulan dari kemaslahatan khusus) agar tidak lagi terjadi kontradiksi antara kemaslahatan dan kemanfaatan pribadi dengan kemaslahatan dan kemanfaatan umum untuk menyadarkan bahwa setiap orang adalah bagian dari umat dan kemaslahatan umum akan terwujud jika masing-masing individu mewujudkan kemaslahatan. *Kesebelas*, menjadikan wahyu Allah lewat *naṣ* sebagai kontrol dengan menggunakan

pendekatan konsep etika dengan bersandar pada *maṣālih ‘ammah* terhadap hal-hal yang akan dihasilkan dalam ber*ijtihād*.

4. Reformulasi Syarat Mujtahid

Meskipun *ijtihād* sudah mendapatkan keabsahan yang sangat tinggi dalam ajaran Islam, tetapi ada syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid agar produk *ijtihād* itu tidak menyesatkan umat, maka *ijtihād* harus melalui proses sistem yang benar dan terprogram serta melalui mekanisme yang tidak asal *ijtihād*. Maka Nadiyyah Syarif al-‘Umari¹⁹ memberikan dua klasifikasi (syarat-syarat) bagi seorang mujtahid, yaitu; (1) klasifikasi general (*syaraṭ taklif*) seperti: beragama Islam, baligh dan berakal dan (2) klasifikasi spesifik (*ta’ḥiliyyah*), dibedakan lagi menjadi dua kategori, yaitu; *pertama*, syarat-syarat pokok (*assāsiyyah*) dan *kedua*, syarat-syarat penyempurna (*takmiliiyyah*).

Syarat-syarat pokok (*assasiyyāh*) ada lima, antara lain; *Pertama*, menguasai al-Qur’an dan cabang-cabang ilmunya, seperti; *asbāb an-nuzul*, *nasīkh wa mansūkh*, ayat-ayat *makkiyyah* dan *madāniyyah*, ‘am dan *khāṣ*, *mutlaq* dan *muqāyyad*, *muḥkām* dan *mutasyabih*. Serta menguasai ayat-ayat hukum. *Kedua*, menguasai Sunnah Nabi, termasuk cabang-cabang ilmunya, seperti; ilmu *dirāyah* dan *riwāyāh* hadisnya, dalam hal ini adalah menguasai hadis-hadis hukum. *Ketiga*, menguasai bahasa Arab dan semua aspeknya, seperti; ilmu *naḥwū*, *ṣarāf*, arti-arti lafal, *ma’ānī*, *balāghah*, *bayān*, dan mampu membedakan antara makna *dāhīr* dan *khāfi*, *ḥakikāt* dan *kināyah/majāz*, *musytarāk* dan *mutāsyabih*. *Keempat*, menguasai ilmu *uṣūl al-fiqh*, yaitu menguasai kaidah-kaidah umum (*kulliiyyah*) sampai menguasai hakikat hukum dan dalilnya, syarat-syarat dalil, segi-segi penunjukkan lafal kepada maknanya, mengetahui bagaimana men-*tarjih* antara dalil yang bertentangan, mengetahui *nasākh mansūkh*, teori-teori hukum, seluk beluk *qiyās* dan *illahnya* dan lain sebagainya. *Kelima*, mengetahui tempat-tempat *ijmā’* karena *ijmā’*

¹⁹ Nadiyyah Syarif Al-Umari. *al-Ijtihād fi Al-Islam*. hlm. 64-69.

merupakan sumber hukum ketiga dan derajatnya sama dengan hadis *mutawātir*.

Sedangkan syarat-syarat penyempurna (*takmilīyyah*) dibagi menjadi dua belas, antara lain: *Pertama*, menguasai *al-barā'ah al-aṣliyyah* atau sebuah prinsip yang pada dasarnya segala sesuatu itu bebas dari tanggungan kecuali kalau sudah ada hukum *syara'*. *Kedua*, memahami *maqāṣid asy-syariah*. Tentang ini asy-Syatibi menempatkan pada urutan yang pertama, bahkan dia menyebutnya sebagai syarat mutlak atau penentu bagi mujtahid, yaitu mengetahui tujuan-tujuan *syara'* sesuai dengan bidang hukum dan prioritasnya, yang terbagi ke dalam tiga kebutuhan; *ḍarruriyyat*, *ḥajiyat*, *taḥṣiniyyat*. *Ketiga*, menguasai kaidah-kaidah umum dalam *fiqhiyyah* seperti *ad-ḍarār yuzāl* dan lain sebagainya. *Keempat*, mengetahui *khilāfiyyah* ulama' dan mampu memetakannya. *Kelima*, mengetahui kebiasaan yang berlaku di lingkungan mujtahid untuk beradaptasi hukum yang kontekstual dan relevan dengan kebiasaan lingkungannya. *Keenam*, menguasai ilmu logika. *Ketujuh*, adil atau memiliki integritas moral tinggi ('*adil*). *Kedelapan*, citra yang baik (*wara'*) dan senantiasa memelihara diri dari berbuat dosa meskipun dosa kecil. *Kesembilan*, cerdas, teguh dan teliti dalam berijtihad. *Kesepuluh*, selalu berharap pertolongan Allah Swt agar aktivitas *ijtihadnya* sesuai dengan kebenaran dan terperihala dari kesalahan. *Kesebelas*. Sangat dapat dipercaya dan cakap melakukan *ijtihad*. *Keduabelas*. Konsekuen atau ucapan dan perbuatannya sesuai dengan hasil *ijtihadnya*.

Muhammad Daud Ali²⁰ menambahkan syarat seorang mujtahid untuk melakukan *ijtihad*, seyogyanya menguasai ilmu-ilmu sosial seperti antropologi dan sosiologi serta ilmu-ilmu yang relevan dengan masalah-masalah yang diijtihadi itu serta dilakukan secara kolektif bersama para ahli disiplin ilmu yang lain.

²⁰ Mohammad Daud Ali. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1990). hlm. 124.

Sedangkan kategorisasi *ijtihād* menurut Muhammad bin Husaîn bin Hasan al-Jizāni, dalam karyanya *Mu'ālimu Uṣūl Fiqh Indā Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, ada tujuh kategorisasi *ijtihād*,²¹ antara lain: *Pertama, Ijtihād* dari prespektif profesionalismenya dibagi menjadi dua: *ijtihād muṭlaq* dan *ijtihād muqayyād*. *Kedua, ijtihād* dari prespektif kategorisasi seorang mujtahid dalam kemampuan menganalisis problematika hukum ada dua, yaitu: *mujtahid muṭlaq* dan *mujtahid juz'i*, *Ketiga, ijtihād* dalam wilayah *illat al-hukm*, ada tiga, yaitu: *taḥqiqul al-manāṭ*, *tanqih al-manāṭ* dan *takhrij al-manāṭ*. *Keempat, ijtihād* dalam prespektif kategorisasi keadaan problematika hukum ada dua yaitu: problematika lama (klasik) dan baru (kontemporer). *Kelima, ijtihād* dalam hal yang kemungkinan di hadapi mujtahid ada dua, yaitu: sedang terjadi dan belum terjadi. *Keenam, ijtihād* dalam prespektif mencurahkan segala kemampuan ada dua, *ijtihād* yang sempurna dan kurang sempurna. *Ketujuh, sifat produk ijtihād* ada dua, benar dan tidak rusak.

Dari penjelasan konsepsi kategorisasi hirarki mujtahid oleh pakar *uṣūl* klasik diatas, akan cukup rumit dan bahkan tidak mungkin dilakukan bila kegiatan *ijtihād* dilakukan secara personal, karena melihat problematika kehidupan kekinian sangat jauh lebih kompleks bila dibandingkan dengan problematika kehidupan era ulama' *salaf* dahulu ditambah lagi dengan kualifikasi dan persyaratannya sangat kecil kemungkinannya di zaman sekarang, sementara dalam satu masa tidak boleh terjadi kevakuman hukum. Maka sangatlah bijak jika kegiatan *ijtihād* dilakukan secara kolektif dan membentuk sebuah tim khusus yang memiliki spesialisasi disiplin ilmu tertentu sehingga saling bersinergi satu sama lain. *Ijtihād* tidak hanya dilakukan oleh ahli agama (*fuqāhā'*) saja, tetapi sangat mungkin dilakukan oleh orang-orang yang berilmu baik ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, maupun ilmu-ilmu kealaman dan sudah selayaknya di era

²¹ Jizāni, Muhammad bin Husaîn bin Hasan. *Mu'ālimu Ushūl Fiqh Indā Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. (Arab Saudi: Dār Ibn Al-Jaūzī, 1996).

sekarang produk *ijtihād* bukan lagi berupa fatwa seperti konsepsi pakar *uṣūl* klasik, tetapi berupa perundang-undangan serta membentuk lembaga perwakilan nasional yang memiliki otoritas untuk memproduksi undang-undang.

Dengan demikian, kualifikasi seorang mujtahid harus diekuivalensikan dengan kebutuhan dinamika zamannya, terlebih dari aspek ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal ini sejalan dengan tujuan mulia Islam yang mampu memberikan jawaban terhadap problem apapun yang muncul di tengah-tengah masyarakat Islam pada masa sekarang dan yang akan datang (futuristik). Karena kualifikasi yang menjadi persyaratan mujtahid sulit dikuasai dan tidak bersifat formal dan kaku, melainkan bersifat *elastis-fleksibel* dan perlu dibentuk *ijtihād* kolektif yang diisi dengan spesifikasi dan spesialisasi keilmuan tertentu.

Berdasarkan kenyataan inilah, menurut Muhammad Roy Purwanto²² “mustahil” *ijtihād* dilakukan sendirian oleh satu orang terhadap permasalahan kontemporer, karena menurutnya permasalahan hukum sangat kompleks, sementara hampir tidak ada satu orang yang sekaligus menguasai dasar-dasar agama dan keilmuan umum, seperti kedokteran, kimia, fisika, teknik, sehingga lebih dibutuhkan *ijtihād* kolektif selain *ijtihād fardi*.

Karena hampir tidak ada satu orang yang sekaligus menguasai dasar-dasar agama dan keilmuan umum dewasa ini. Maka untuk menilai kredibilitas dan kualifikasi masuk kriteria dan tidaknya seseorang menjadi mujtahid dikembalikan kepada masing-masing individu dan masyarakat. Tugas *ijtihād* tidak diserahkan kepada siapa yang mau, tetapi siapa yang dianggap mampu. Menurut al-Suyūṭī,²³ untuk mengetahui kredibilitas dan kualifikasi seorang mujtahid adalah dirinya sendiri, dengan meyakini

²² Muhammad Roy Purwanto. *Dekonstruksi Teori*. hlm. 305.

²³ Jalal al-Dîn “Abd al-Rahmān b. Abî Bakar Suyūṭī. *Taysîr al-Ijtihād*, tahqiq Fuād ‘Abd al-Mun’im Ahmad (Mekah: al-Tijāriyah, th). hlm. 43.

menguasai perangkat keilmuan pendukungnya, serta mampu menggali hukum-hukum yang masih samar dan mampu menguak *hidden meaning* (makna yang tersembunyi) dari dalil-dalil yang jauh dari jangkauan orang secara mayoritas, oleh karenanya jika ada seorang ulama' mengklaim dirinya telah mencapai derajat *ijtihād*. Maka pengakuannya tetap dapat diterima, sebagaimana ucapan seseorang yang mengklaim berteman dengan orang lain, inilah mengapa al-Suyūṭī mengklaim dirinya sebagai *mujtahid muṭlaq*.

Pendapat al-Suyūṭī ini berbeda jauh dengan pandangan Syaḥrūr,²⁴ menurutnya mujtahid ada dua (2), yaitu: (1) para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu yang tergabung dalam komisi konsultatif, (2) anggota lembaga perwakilan nasional artinya para faqih dan mufti, sekalipun ilmunya setinggi langit, bila tidak bersedia bergabung dengan komisi konsultatif maka tidak bisa disebut sebagai mujtahid.²⁵

5. Ijtihād Kolektif

Dewasa ini terjadi perkembangan kemajuan di bidang sains dan teknologi sehingga umat Islam dihadapkan dengan persoalan-persoalan hukum dan etis yang belum pernah terjadi di zaman Nabi Muhammad saw masih hidup dan zaman-zaman sesudah Baginda Nabi Muhammad saw. Karena profesi, institusi dan diferensiasi kerja pada masa Nabi dan abad-abad sesudahnya belum begitu berkembang sekompleks dan secanggih pada abad modern seperti sekarang ini, sehingga perlu pemikiran-pemikiran kritis dalam rangka menghasilkan rumusan-rumusan hukum dan etika baru yang formulanya harus tetap sejalan dengan al-Qur'an dan Hadits Nabi. Mengingat banyaknya variabel sosial dan kompleksitas problematika di dunia modern, maka *ijtihād* kolektif atau *ijtihād* yang melibatkan kaum Ulama' dan para pakar dan sarjana yang menguasai

²⁴ Muhammad Shāḥrūr. *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān*.

²⁵ Muhyar Fanani. *Fiqh Kontruksi Madani Hukum Islam di Dunia Modern*. (Yogyakarta: LKiS, 2010). hlm. 195.

disiplin ilmu dan bidang profesinya masing-masing adalah sebuah keniscayaan dan sangat urgen. Sehingga *ijtihād* kolektif lebih direkomendasikan agar hasil pemikiran hukumnya lebih valid dan komprehensif.²⁶

Kerjasama antara para ahli hukum agama (mujtahid) dan para praktisi dan profesional sangat penting dan diperlukan sekali dalam proses penetapan hukum dan etika Islam terhadap permasalahan-permasalahan dunia modern, dalam banyak hal, *ijtihād* kolektif dapat dilihat hasilnya. Di bidang profesi kedokteran, problem-problem hukum juga muncul di kalangan umat Islam, misalnya transplantasi organ-organ tubuh dari orang yang telah mati kepada para pasien yang memerlukannya. Para ulama' memfatwakan membolehkan praktik itu dengan alasan kemanusiaan dengan syarat organ-organ tubuh yang diambil tersebut harus ada izin sebelumnya dari yang bersangkutan dan pengambilan organ tubuhnya harus disaksikan oleh pihak keluarganya. Para ulama juga membolehkan proses pembuahan bayi tabung asalkan sperma dan ovum berasal dari pasangan suami isteri sendiri.²⁷

Abdurrahman Wahid (Gus Dur),²⁸ berpendapat umat Islam bisa atau tidak bisa harus melakukan *ijtihād* untuk merubah ketentuan fiqh yang sudah berabad-abad diikuti oleh mereka. Pendapatnya ini berpijak pada firman Allah Swt Surat ar-Rahman ayat 26-27: “*Semua yang ada di bumi itu akan binasa, Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan*”. Gus Dur menambahkan pada kaidah fiqh yaitu *al-ḥūkmū yadūru ma'a 'illatīhi wūjūdān wa 'adaman*, artinya hukum agama sepenuhnya tergantung pada sebab-sebabnya, baik ada ataupun

²⁶ Faisal Ismail. *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*. (Yogyakarta: LESFI, 2004). hlm. 258-259.

²⁷ Faisal Ismail. *Pijar-pijar Islam*. hlm. 260.

²⁸ Abdurrahman Wahid. *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011). hlm. xxvi.

tidak adanya hukum itu sendiri. Ini berarti substansi fiqh harus selalu berpijak pada tujuan dari nilai-nilai syari'at (*maqāṣid al-syari'ah*).

Yusuf Qardhawi²⁹ menambahkan, *ijtihād* di era sekarang selayaknya dilakukan secara kolektif yang menggabungkan semua potensi fiqh tingkat tinggi, yang mampu menghasilkan persepsi hukum, sehingga tidak perlu lagi *ijtihād* personal. Kalaupun diperlukan justru menjadi pemasok utama bagi *ijtihād* kolektif berupa studi intensif dan analisis yang tajam. Kebutuhan *ijtihād* kolektif didasari oleh realita dan problematika masyarakat yang komplikatif, yang tidak bisa hanya diselesaikan oleh individu perorangan saja, walaupun orang tersebut memiliki kapabilitas. Keberadaan *ijtihād* kolektif ini termanifestasi dalam sebuah aktifitas musyawarah (*syûrâ*). Dari sinilah titik temu (*problem solving*) dari sebuah permasalahan yang akan ditemukan sebagai produk hukum nanti. *Ijtihād* kolektif seperti ini tidak berarti mematikan *ijtihād* personal. Karena sesungguhnya *ijtihād* kolektif pada dasarnya adalah manifestasi dari *ijtihād* individual.³⁰

Hasan Turābî³¹ sebagaimana yang dikutip M. Fauzi,³² menyatakan bahwa spesifikasi kelayakan ber*ijtihād* bersifat fleksibel, kalau ada seseorang yang mempunyai spesialisasi keilmuan dan masuk dalam kriteria seorang mujtahid, maka ia bisa masuk nominasi dan dipilih sebagai imam yang gagasannya mesti didahulukan. Sementara ketika ada seseorang yang kurang mendalam ilmunya dan tidak baik moralnya, boleh saja gagasannya didengar tetapi tidak perlu diperhatikan secara sungguh-sungguh dan kadangkala perlu dibuat bukti-bukti kelayakan *ijtihād* berupa

²⁹ Yusuf Qardhawi. *al-Ijtihād al-mu'ashirin bayna al-indhibath wal infirath*. (Maydan as-sayyidah zainab: Dar at-Tauzi' wan nasyr al-islamiyah, 1994).

³⁰ Yusuf Qardhawi. *Reformasi Pemikiran Islam Abad 21*, Terj. Moh. Farid Zaini, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998). hlm. 9.

³¹ Hasan Turābî. *Tajdid al-Fikr al-Islāmi*. (Rabat: Dar al-Qarafi li An Nasyr wa at-Tauzi', 1993).

³² M. Fauzi. *Rekonstruksi Hukum Islam: Pembaharuan Limitasi Ruang Lingkup dan Syarat-syarat Ijtihād*, dalam *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Cet. I. (Yogyakarta: Gama Media, 2002). hlm. 289.

diploma atau ijazah, sebagai bukti kemampuan pemegangnya berdasarkan peringkat-peringkat yang telah ditentukan.

Untuk memecah problematika di bidang *ijtihād* pada dewasa ini, al-Syāhid Murtadha Muthahhari³³ mengusulkan agar diadakan spesialisasi di bidang fiqh. Para *fuqāha*’ setelah menyelesaikan pendidikan mereka di lembaga-lembaga fiqh yang umum, hendaknya memilih satu bidang khusus yang dipelajarinya secara intensif dan mendalam sehingga kelak mereka akan menjadi suri tauladan (*role model*) di tengah-tengah masyarakat di bidang yang dipilihnya itu. Misalnya sebagian *fuqāha*’ memilih spesialisasi bidang fiqh, sebagian lagi di bidang muamalah, atau politik hukum Islam, hukum peradilan dan sebagainya. Analoginya seperti dalam ilmu kedokteran yang banyak berkembang berbagai bidang spesialisasi, ada dokter spesialis mata, hidung, telinga, jantung dan sebagainya. Bahkan di bidang masing-masing itu masih dipecah lagi menjadi lebih spesialis, detail dan spesifik. Andaikan bisa terwujud dalam ilmu fiqh, niscaya selalu membuahkan hasil yang lebih baik dan lebih komprehensif. Apalagi melihat kenyataan bahwa semua bidang ilmu terus mengalami perkembangan, sehingga semakin lama akan semakin sulit bagi seseorang untuk menjadi *mujtahid muṭlaq* yang menguasai semua bidang fiqh, seperti para Imam besar di masa silam.

C. Kesimpulan

Kritik ideologi *ijtihād* tradisional tidak mendekonstruksi ideologi *ijtihād* tradisional prospektif fiqh klasik terlebih dahulu kemudian merekonstruksinya. Tetapi lebih cenderung aktualisasi dan kontekstualisasi ideologi *ijtihād* tradisional dengan menjaga otentisitasnya yang masih relevan dan mensinergikannya dengan disiplin keilmuan modern yang lebih positif agar tetap eksis dan *survive*. Untuk itu ada kode etik dalam kritik ideologi *ijtihād* tradisional, yaitu: 1) menjaga esensi ideologi *ijtihād* tradisional sebagai

³³ Murtadha Muthahhari. *Al-Ijtihād fi al-Islam*. (Teheran: tp, t.th). hlm. 29.

bangunan lama, 2) menguatkan “bangunan lama” yang sudah rapuh, 3) melakukan aktualisasi dan kontekstualisasi ideologi *ijtihād* tradisional.

Kritik ideologi *ijtihād* tradisional dimaknai sebagai upaya membangun *ijtihād* secara sistematis, berdasar dan berkaidah. Kritik ideologi *ijtihād* tradisional yang baik dan ideal adalah harus memenuhi tiga hal pokok yang sangat prinsip yang akan hendak dicapai oleh syari’, yaitu: Keadilan, persamaan dan kemaslahatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. A. (2015). *Fiqh dan kalam Sosial Era Kontemporer: perjumpaan Ulum al-din dan sains Modern Menuju Fresh Ijtihād*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.
- Ali, M. D. (1990). *Flsafat Hukum Islam*. Jakarta : PT Raja Grafindo Persada.
- Al-Umari, N. S. (1981). *al-Ijtihād fi Al-Islam Usluhu Ahkamuhu Alfaquhu*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Azizy, A. Q. (2003). *Reformasi Bermazhab sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihād Sesuai Sainifik Modern*. Jakarta: TERAJU.
- Fanani, M. (2010). *Fiqh Kontruksi Madani Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS.
- Fauzi, M. (2002). *Rekonstruksi Hukum Islam: Pembaharuan Limitasi Ruang Lingkup dan Syarat-syarat Ijtihād*, dalam *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, Cet. I.
- Hasaballah, A. (1957). *Ushul al-Tasyri’ Al-Islami*. Mesir : Dar al-Ma’arif. 1358 H/1971 M,
- Hasan, A. (1994). *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. New Delhi: Adam Publisher.
- Hosen, I. (1996). *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru*, dalam Haidar Baqir dan Syarif Bashri (ed.), *Ijtihād dalam Sorotan*, Bandung: Mizan.
- Isa, A. J. (1969). *Ijtihād ar-Rasul SAW*. Kuwait: Dar al-Bayan.
- Ismail, F. (2004). *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*. Yogyakarta: LESFI.
- Jabiri, M. A. (2003). *Kritik Pemikiran Islam*. terjemahan. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

- Jizāni, M. H. H. (1996). *Mu'ālimu Ushūl Fiqh Indā Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Arab Saudi: Dār Ibn Al-Jaūzī.
- Khallaf, A. W. (1978). *'ilm Ushūl fiqh*. Kuwait: Dar al-Qolam.
- Mughits, A. (2008). *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*. Jakarta: Kencana.
- Muthahhari, M. (t.th). *Al-Ijtihād fi al-Islam*. Teheran: tp.
- Na'im, A. A. (1995). *Toward an Islamic Hermeneutics for Human Right*, in An-Na'im (ed), *Human Right and Relegious Velues*. Grand Rapids, Michigan, USA: Wiliam B. Eerdmans Publishing Company.
- Purwanto, M. R. (2014). *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Maslahah Najmuddin al-Thūfi*. Yogyakarta: Kaukaba.
- Qardhawi, Y. (1994). *al-Ijtihād al-mu'ashirin bayna al-indhibath wal infirath*. Maydan as-sayyidah zainab: Dar at-Tauzi' wan nasyr al-islamiyah.
- Qardhawi, Y. (1998). *Reformasi Pemikiran Islam Abad 21*, Terj. Moh. Farid Zaini, Surabaya: Dunia Ilmu.
- Rahman, F. (1984). *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Rahmat, J. (1996). *Ijtihād: sulit dilakukan, Tetapi Perlu*, dalam *Ijtihād dalam Sorotan*. Bandung: Mizan.
- Shahrūr, M. (2000). *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*. Damaskus:al-Hālī li ath-Thibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzī.
- Suyūti, J. D. (t.th). *Taysīr al-Ijtihād*, tahqiq Fuād 'Abd al-Mun'im Ahmad. Mekah: al-Tijāriyah.
- Turābī, H. (1993). *Tajdid al-Fikr al-Islāmi*. Rabat: Dar al-Qarafi li An Nasyr wa at-Tauzi'.
- Turābī, H. (2003). *Fiqh Demokratis: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj. Abdul Haris dan Zainul Am. Bandung: Penerbit Arasy.
- Wahid, A. (2011) *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi.