

Tradisi Ijtihad dalam Islam (Dulu, Kini, dan Masa Mendatang)

Akh. Minhaji

Abstract

Today strong momentum exists in many quarters of Muslim world to reassert Islamic principles in social, economic, and political spheres. This momentum often involves a quest for a new Islamic identity in the modern world, and may also include a redefinition of traditional Islamic institutions. Countries as varied as Pakistan, Tunisia, Saudi Arabia, Indonesia, the Sudan, Bangladesh, and Iran are all grappling with the exigencies of industrial expansion and economic growth in the context of the international economy.¹

Pendahuluan

Dalam sejarah kehidupan umat, ijtihad selalu menempati posisi sentral karena beberapa alasan. Pertama, al-Quran dan al-Hadis, sebagai sumber yang disepakati (*muttafaq alaih*), sudah berhenti bersamaan dengan wafatnya Rasulullah, sementara persoalan umat selalu muncul yang seringkali tidak mendapatkan jawabannya secara eksplisit dari kedua sumber pokok tersebut. Kedua, umat Islam sepakat tentang pentingnya posisi al-Quran dan al-Hadis sebagai sumber ajaran Islam, namun mereka tidak selalu mempunyai kesimpulan yang sama tentang pemahaman sejumlah ayat al-Quran atau al-Hadis. Persoalan *qath'i-zhanni* (ayat yang jelas dan ayat yang belum jelas artinya) hanyalah satu di antara sejumlah problem yang dihadapi

umat ketika memahami teks-teks agama dalam proses ijtihad.

Di samping itu, walaupun umat Islam sepakat tentang pentingnya ijtihad, tetapi mereka kadangkala berbeda bahkan tidak jarang bertentangan dalam menetapkan cara dan metode ijtihad itu sendiri (*istinbath*). Secara ekstrem, umat Islam bisa diklasifikasikan kepada dua kelompok: mereka yang cenderung "mementingkan" teks dan mereka yang cenderung "mengedepankan" konteks, yang dalam filsafat hukum Islam melahirkan perdebatan menyangkut relasi teks suci (*al-wahy, revelation*) dan akal (*al-ra'y, reason*). Perbedaan pada dataran metodologi (*ushul al-fiqh*) ini tentu saja berimplikasi terhadap hukum yang dilahirkan melalui proses ijtihad tersebut.

¹Anita M. Weiss. 1986. "Preface." *Dalam Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in Modern State* (Syracuse: Syracuse University Press), xiii.

Menyadari betapa besar dan kompleksnya persoalan seputar ijtihad, tulisan ini hanya akan memfokuskan pada beberapa hal penting seputar ijtihad pada masa sekarang dan yang akan datang dengan mempertimbangkan ijtihad masa-masa sebelumnya sekaligus perkembangan ilmu pada umumnya. Sebelum masuk persoalan inti, dipandang perlu pembahasan tentang sejumlah problematika umat yang disebabkan oleh pola berpikir dan pola hidup modern yang pada gilirannya mempengaruhi proses ijtihad di kalangan umat.

Masa Modern: Pergeseran Orientasi

Dalam literatur hukum dikenal adanya hukum agama (baca: hukum Islam) dan hukum sekuler (baca: hukum Barat). Sejumlah ahli hukum (*fuqaha, jurists*) telah menjelaskan perbedaan prinsip dari kedua sistem hukum tersebut.² Antara lain dinyatakan bahwa hukum agama bersifat pasti dan kebenarannya bersifat absolut dengan model pendekatan yang cenderung filosofis-normatif-deduktif, sedangkan hukum sekuler kebenarannya bersifat nisbi dan relatif yang cenderung empiris-historis-induktif. Sejarah juga menunjukkan bahwa pemahaman

yang demikian berimplikasi amat jauh. Tidak seperti hukum sekuler yang tidak tabu dengan perubahan, misalnya, hukum agama dan terlebih hukum Islam dipandang tidak mengenal perubahan (*immutable*), bahkan perubahan dikatakan sebagai suatu pengingkaran terhadap ajaran agama itu sendiri.

Pemahaman seperti di atas terekam luas dan terdokumentasi rapi di kalangan para ahli hukum, terutama setelah munculnya karya-karya para Orientalis atau Islamisis, khususnya masa-masa awal lahirnya kajian hukum Islam di kalangan mereka.³ Hal ini terjadi karena menurut kaum Orientalis, Islam merupakan satu agama yang berbeda dengan agama-agama lain di dunia (*a distinct religion*). Pada kesempatan seminar internasional tentang hukum alam (*natural law*), pandangan tersebut dikritik Khalifa Abdul Hakim dengan mengatakan: "Pada umumnya, orang-orang di Barat memahami Islam sebagai suatu agama aneh dengan ajaran yang aneh pula disampaikan oleh Muhammad. Tentunya, akan didapat gambaran yang jelas tentang ajaran Islam ... jika Anda [para Orientalis], sejak dini, melepaskan pemahaman yang salah tentang Islam dari pikiran Anda."⁴

²Baca antara lain J.N.D. Anderson. 1969. *Islamic Law in the Modern World*. New York: New York University Press. terutama Bab I; Mohammad Muslehuddin. *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*. Lahore: Islamic Publication, tt.; Peter J. Riga. 1991. "Islamic Law and Modernity: Conflict and Evolution." *The American Journal of Jurisprudence* 36. Hlm. 104.

³Untuk analisa terhadap pikiran para Orientalis, baca antara lain Akh. Minhaji. 1993. "Islamic Law in Western Scholarship," *Al-Jami'ah* 51. Hlm. 81-98; idem. 1995. "Hukum Islam di Mata Sarjana Barat." dalam *Islam Berbagai Aspek*. Yogyakarta: LPMI. Hlm. 63-79; idem. 1992. *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law*. Tesis McGill University. Terjemahannya dapat dibaca pada Akh. Minhaji. 2001. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*. terj. Ali Masnur. Yogyakarta: UII Press.

⁴Khalifa Abdul Hakim. 1951. "The Natural Law in the Moslem Tradition." Dalam *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, ed. Edward F. Barrett. Indiana: University of Notre Dame Press. Hlm. 33-4.

Hingga batas-batas tertentu, pemahaman sejumlah Orientalis tersebut tidak terlalu salah. Sebab karya-karya mereka merupakan hasil penelitian terhadap karya-karya dan sekaligus kehidupan umat Islam di sejumlah negara-negara Muslim, terutama pada masa akhir abad tengah hingga masa pra-modern yang seringkali dikenal sebagai masa kemunduran (*the dark age*) ketika umat Islam mengalami titik terendah yang ditandai oleh merajalelanya *taklid* buta.⁵ Hal ini terlihat misalnya pada sikap fanatik mazhab yang memandang bukan hanya hukum Islam tidak bisa berubah tapi juga hukum yang ditentukan oleh masing-masing mazhab

tersebut dipandang sebagai satu kebenaran mutlak oleh masing-masing pengikutnya.⁶ Karena itu sangat tepat ketika Mazrehuddin Siddiqi mengatakan, "kekakuan pikiran-pikiran kaum ortodoks telah membuat umat Islam tidak mampu melihat hukum secara dinamis dan terkungkung oleh ulama masa lalu yang pikirannya dipandang sakral dan tidak dapat diganggu gugat (*infallible*)."⁷

Dengan fenomena di atas maka wajar jika "perubahan hukum" kemudian menjadi topik menarik di kalangan umat Islam, bahkan hingga kini hal tersebut masih menjadi kontroversi antara pendukung perubahan dan yang menolaknya.⁸ Hal ini diperparah oleh salah

⁵Untuk analisa penyebab kemunduran umat, baca antara lain Amir Syakib Arslan. 1965. *Limadha Ta'akhhara al-Muslimun wa-Limadha Taqaddama Ghayrhum?* Beirut: Dar Maktabat al-Hayah; Mohammad Marmaduke Pickthall. 1969. *Cultural Side of Islam*. Lahore: S.H. Muhammad Ashraf; Abdul Hamid Abu Sulayman. 1994. *Crisis in the Muslim Mind*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought.

⁶Untuk konteks Indonesia dilaporkan bahwa pernah terjadi sebagian umat Islam mengatakan: "jika ada ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan pandangan mazhab kita maka dimansukh dan jika ada Hadis yang menyalahi tradisi yang ada pada mazhab kita maka juga dimansukh;" baca Muhammad Bedja Dermalaksana, "Sedikit tentang Madzhab Empat," *Almanak Muhammadiyah (1960-1961)*. Hlm. 238. Kasus yang sama juga bisa dilihat pada sebagian pengikut mazhab Hanafi seperti terjadi pada diri Abu al-Hasan Ubayd Allah al-Karakhi; baca Muhammad Khudlari Beik. 1983. *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Qalam. Hlm. 241-242. Untuk konflik antara pengikut mazhab Syafi'i dan mazhab Hanafi baca antara lain Yohanan Friedmann. 1989. *Prophecy Continues*. Berkeley: University of California Press.

⁷Mazrehuddin Siddiqi. 1982. *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. Islamabad: Islamic Research Institute. Hlm. 230.

⁸Untuk diskusi tentang perubahan dan kontinuitas hukum Islam, baca Akh. Minhaji. "Tradisi *Islah* dan *Tajdid* dalam Hukum Islam." *Profetika* 3 (Juli 2001). Hlm. 237-66; Tufail Ahmad Qureshi. "Methodologies of Social Change and Islamic Law." *Hamdard Islamicus* 10 (1987). Hlm. 3-34; Wael B. Hallaq. "From *Fatwas* to *Furu'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law." *Islamic Law and Society* 1 (1994). Hlm. 17-56; idem, "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies* 3. 1993. Hlm. 172-202; Seyyed Hossein Nasr. 1964. "Changes in Muslim Personal Law," dalam *Changes in Muslim Personal Law, A Symposium*. New Delhi: The Caxton Press. Hlm. 54-64; J.N.D. Anderson, "Is the Shari'ah Doomed to Immutability?" *The Muslim World* 56 (1966), 10-3; Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969). Hlm. 96-116; Baber Johansen. 1993. "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent," dalam *Islam and Public Law*, ed. Chibli Mallat. London: Graham & Trotan. Hlm. 29-47; Brinkley Messick. 1993. *The Caligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 58-68.

paham terhadap doktrin "kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah" (*al-ruju' ila al-Quran wa al-sunnah*) yang dipahami sebagai berorientasi ke masa lampau (*looking backward*) sebagai kebalikan dari pola berpikir modern yang berorientasi ke masa depan (*looking forward*).

Di samping itu, dialektika antara agama sebagai sebuah ajaran dengan realitas sosial seringkali luput dari perhatian banyak orang. Misalnya terjadinya pergeseran pandangan posisi agama dari abad klasik dan tengah menuju abad modern dan dari abad modern menuju era post-modern. Menurut catatan sejarah, masa klasik dan tengah menempatkan agama sebagai sesuatu yang sentral bahkan *the only primary aspect* (satu-satunya aspek penting) yang memayungi dan mendasari aspek-aspek kehidupan lainnya seperti politik, ekonomi, sosial, budaya, dan yang semacamnya. Karena itu, agama menjadi penentu dalam melihat persamaan dan/atau perbedaan antara seseorang dan/atau negara. Dikenal kemudian istilah-istilah Muslim dan non-Muslim, Muslim dan Dhimi, negara Islam (*dar al-islam*) dan negara non-Muslim (*dar al-harb*). Dalam dunia Kristen abad tengah, hal tersebut ditandai dengan posisi sentral Gereja yang mengurus semua aspek kehidupan. Barangkali fenomena abad

klasik dan tengah ini bisa disebut dengan masyarakat agama (*religious society*).

Abad modern menunjukkan situasi berbeda. Agama tidak lagi menempati posisi sentral, bahkan agama hanya menjadi salah satu aspek yang setara dengan aspek-aspek kehidupan lainnya. Dikenal kemudian, misalnya, pemisahan agama dari politik atau agama dari negara, terutama sejak munculnya karya Ali Abd Raziq, *al-Islam wa-Ushul al-Hukm*.⁹ Tidak berhenti di situ. Karena agama hanya merupakan salah satu aspek kehidupan, maka agama semakin sempit bahkan direduksi menjadi persoalan pribadi. Berbicara agama seringkali dipandang menyulut gerakan sektarian dan eksklusif. Dalam dunia Kristen, hal ini ditandai dengan munculnya *progress theory* sebagai pengganti *providential theory* yang dominan pada masa-masa sebelumnya.¹⁰ Secara singkat dapat dikatakan, tidak seperti abad klasik dan tengah, pembeda antar manusia dan/atau negara bukan lagi agama tetapi kewarganegaraan (*citizenship*), terutama setelah munculnya konsep *nation state*.¹¹ Membedakan seseorang atau satu negara atas dasar agama dipandang melanggar hak-hak asasi manusia (*huquq al-insan al-asasiyyah, human rights*). Abad modern ini seringkali disebut sebagai masyarakat sekuler (*secular society*).¹²

⁹Ali Abd Raziq. 1972. *al-Islam wa-Ushul al-Hukm*. Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyyah.

¹⁰Akh. Minhaji. 1999. "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam," *Mukaddimah* 8 Th. V. Hlm. 71-3.

¹¹Baca Rupert Emerson. 1963. *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples*. Boston: Beacon Press; Benedict Anderson. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso; Rashid Khalid, ed. 1991. *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.

¹²Untuk hal tersebut baca Harvey Cox. 1965. *The Secular City*. New York: The Macmillan Company. Dan diskusi dan komentar atas materi buku ini dapat dibaca pada Daniel Callahan, ed. 1966. *The Secular City Debate*. New York: The Macmillan Company. Sebagai salah satu bahan banding baca juga Henry C. Link. 1943. *The Return to Religion*. New York: Pocket Books. Baca pula Khurshid Ahmad. 1980. *Islam: Its Meaning and Message*. London: The Islamic Foundation; Seyyed Hossein Nasr. 1972. *Sufi Essays*. New York: State University of New York Press; Niyazi Berkes. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.

Tidak berhenti di situ. Masa post-modern menyaksikan gejala pergeseran yang juga tidak kalah menarik. Pada masa ini masyarakat cenderung menolak *secular society* yang cenderung positivistik, pragmatik, dan materialistik dan berpaling kepada *religious society* yang diharapkan menjawab kegagalan-kegagalan masyarakat sekuler. Sejalan dengan ini, semakin banyak institusi publik yang cenderung memanfaatkan bahasa atau simbol keagamaan, sekaligus ingin menunjukkan bahwa pemahaman agama yang selama ini berkembang telah jauh dari yang seharusnya. Mereka ingin menunjukkan bahwa agama mengajarkan sikap inklusif, toleran, menghargai perbedaan, menghormati hak-hak asasi manusia maupun nilai-nilai luhur lainnya. Jika pada awal tahun 70-an dikenal slogan "Islam yes, partai Islam no,"¹³ sekarang mulai diperkenalkan slogan "Islam yes, partai Islam why not."¹⁴ Dalam konteks ini kita bisa memahami pandangan TH. Sumartana (seorang intelektual Kristen) bahwa "...tidak tertutup kemungkinan Indonesia menjadi negara Islam. Asumsi tersebut berdasarkan jumlah penganut Islam yang merupakan mayoritas di Indonesia."¹⁵

Secara umum, pergeseran posisi agama sejak masa klasik, tengah, modern, dan post-modern mengingatkan kita kepada teori bandul (*pendulum swing theory*) sebagaimana

dijelaskan Ernest Gellner.¹⁶ Tentu saja hal ini mempengaruhi cara pandang umat Islam, termasuk dalam proses penyelesaian masalah-masalah umat melalui sarana ijtihad sebagaimana akan dijelaskan pada bagian berikut.

Ijtihad sebagai Satu Keharusan

Secara epistemologis, paling tidak ada dua hal penting terkait dengan hukum Islam; pertama menyangkut sumber hukum dan kedua terkait dengan metode memahami sumber tersebut sebagai upaya menjawab persoalan umat, dan upaya ini disebut dengan ijtihad. Bagian ini akan menjelaskan dua hal dimaksud.

Secara ilmiah setiap sistem hukum harus tersusun berdasarkan seperangkat nilai guna membangun organisasi kegiatan umat menurut kerangka referensi tertentu, dan hal ini antara lain didasarkan pada pandangan filsafat hukum tertentu. Filsafat hukum inilah yang membedakan antara sistem hukum yang satu dengan yang lainnya. Filsafat hukum Islam merupakan satu sistem nilai yang mendasarkan segala aktivitas umat pada konsep ke-esaan Tuhan (tauhid), atau dalam bahasa Ziauddin Sardar: "*the absolute frame of reference based on Revelation.*"¹⁷ Pandangan

¹³Pikiran yang bernuansa demikian dapat dibaca antara lain pada Nurcholish Madjid. 1989. *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan; Bahtiar Effendy. 2001. *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*. Yogyakarta: Galang Press.

¹⁴Sebagian orang mengatakan bahwa pemahaman agama di sini lebih bernuansa pentingnya *being religious* (menjadi agamis) kelimbang sekedar *having religion* (pemeluk agama).

¹⁵"NU-Muhammadiyah Harus Rumuskan Agenda Kemanusiaan." *Jawa Pos* (21 Oktober 2001). Hlm. 1.

¹⁶Ernest Gellner, "A Pendulum Swing Theory of Islam," dalam *Sociology of Religion*. ed. Roland Robertson. 1969. Australia: Penguin Book. Hlm. 127-38.

¹⁷Ziauddin Sardar. 1988. *The Future of Muslim Civilization*. Malaysia: Pelanduk Publications. Hlm. 14.

demikian berwujud dan berefleksi bagaikan sebuah piramida. Khalifah Abdul Hakim menggambarkan sistem kepercayaan Islam secara indah dengan mengatakan:

Ideologi Islam bagaikan sebuah piramida dengan satu titik puncak di atas, yakni Allah. Islam adalah agama monoteis yang segala sesuatunya berlandaskan pada satu konsep, yakni tentang ke-esaan Tuhan. Konsep ke-esaan ini terefleksi pada seluruh aspek kehidupan seperti etika, sosiologi, politik, dan ekonomi; dan konsep ke-esaan ini, juga menentukan pandangan dan sikap pemeluknya terhadap ilmu dan alam semesta.¹⁸

Pada dasarnya filsafat hukum Islam dicirikan oleh tiga hal. Pertama terkait dengan landasan-landasan dasar yang mencakup (1) Akidah, (2) Moral, dan (3) Yuridik. Kedua menyangkut motivasi yang didasarkan atas keyakinan bahwa segala aktivitas umat adalah ibadah dan mereka berasal dari serta kembali kepada Allah. Ketiga menjelaskan tentang tujuan (*ghayah, makshud, goal*) yang secara prinsip didasarkan atas keamanan (*salamah, safety*), keadilan (*adalah, justice*), dan kemakmuran.¹⁹ Perlu ditambahkan di sini bahwa belajar dari pengalaman nabi Muhammad SAW., membangun karakter umat atas dasar tauhid dan etika agama merupakan tugas

pertama dan utama sebelum melangkah kepada aspek-aspek kehidupan lainnya. Seperti ditegaskan Maulana Muhamad Ali:

Satu persoalan penting yang mendapat perhatian Nabi...adalah pembangunan karakter umat. Jauh sebelum melakukan pembaruan dan reformasi berbagai aspek kehidupan, baik menyangkut hubungan sosial maupun kebijakan politik, hal utama yang dilakukan Nabi adalah pemahaman tentang pentingnya wahyu Allah dalam rangka menegakan moral. Hal ini dilakukan dengan satu keyakinan bahwa aturan-aturan yang baik sekalipun hanya bisa berjalan dengan baik dan berguna bagi umat jika hukum-hukum itu dilaksanakan oleh manusia-manusia yang bermoral tinggi.²⁰

Tentu saja tauhid dan prinsip moral Islam tersebut tidak secara otomatis melahirkan satu masyarakat ideal (*khayra ummah*) sebagaimana ditegaskan Allah dalam al-Quran.²¹ Untuk menuju khayra ummah masih diperlukan upaya berupa penerjemahan tauhid dan prinsip moral tersebut kedalam bentuk sebuah sistem sebagai landasan operasional. Hal ini semakin penting karena secara prinsip Islam adalah agama yang sangat berorientasi kepada perbuatan nyata dan kongkrit ('amal). Seperti dijelaskan Muhammad Marmaduke Pickthall:

¹⁸Khalifa Abdul Hakim. "Natural Law in the Moslem Tradition." Hlm. 32-3. Baca pula Abul Hasan Bani Sadr. 1982. "Islamic Economics: Ownership and Tauhid," dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John J. Donohue dan John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press. Hlm. 230-5.

¹⁹Aidit bin Hj. Ghazali. ed. 1993. *Islam and Justice*. Malaysia: Institut Kefahaman Islam.

²⁰Maulana Muhammad Ali. 1990. *The Religion of Islam*. Columbus: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam. Hlm. 575.

²¹Al-Quran 3: 110.

Baik-tidaknya seseorang dan berhasil tidaknya satu perbuatan, didasarkan atas perbuatan nyata. Perbuatan baik akan melahirkan hasil yang baik, dan perbuatan jahat akan melahirkan kejahatan, baik untuk individu maupun masyarakat. Inilah salah satu ajaran inti dalam Islam, yang dalam sejarah justru menentukan bangkit dan runtuhnya peradaban Islam.²²

Dalam konteks ini kita bisa memahami kenapa kata iman di dalam al-Quran seringkali digandeng dengan kata amal shalih; dan sekaligus bisa dipahami ungkapan Arab berikut: *al-'ilm bila 'amal kasy-syajar bila thamar* (ilmu tanpa amal bagaikan pohon tanpa buah).

Secara ringkas dapat disimpulkan bahwa berbeda dengan paradigma sekuler yang dianut masyarakat modern seperti dijelaskan pada bagian sebelumnya, cara pandang piramida (Allah pada titik teratas) tersebut menempatkan Allah sebagai sumber pertama dan utama dari segala kehidupan umat, termasuk dalam bidang hukum. Karena itu, al-Quran sebagai

firman Allah (*the very words of Allah*) menempati posisi sentral, bahkan sebagian umat Islam sampai kepada kesimpulan bahwa sumber ajaran dalam Islam, termasuk hukum, hanya satu yakni al-Qur'an. Dalam bahasa Muhammad Taufiq: *al-islam huwa al-quran wahdah* (sumber Islam hanya satu, yakni al-Quran).²³

Selanjutnya para fuqaha atau jurists mencoba membahas sumber hukum Islam secara lebih rinci.²⁴ Namun pandangan mereka tidak selalu sama: sebagian mengatakan satu seperti disebutkan di atas, sebagian mengatakan dua,²⁵ sebagian yang lain mengatakan tiga,²⁶ sedangkan sebagian yang lain lagi mengatakan empat.²⁷ Bahkan perbedaan ini tidak jarang melahirkan kritikan pedas dari fuqaha yang satu kepada fuqaha yang lain, paling tidak seperti tergambar pada ungkapan Syafi'i yang dialamatkan kepada Abu Hanifah (juga muridnya) bahwa "*man-istahsana faqad syara'ah, wa-man syara'ah faqad kafara*" (barang siapa menetapkan hukum berdasarkan istihsan berarti membuat syari'ah, dan barang siapa membuat syari'ah maka kafir).

²²Muhammad Marmaduke Pickthall. 1969. *Cultural Side of Islam*. Lahore. Hlm. 45. Lihat pula Ali, *Religion of Islam*. Hlm. 572.

²³Muhammad Taufiq. 1926. "al-Islam huwa al-Quran wahdah." Dalam *Al-Manar* 9: 7. Hlm. 515-25

²⁴Baca antara lain: Muhammad Nur ibn Idris. 1993. *Muhadharat fi Ushul al-Fiqh*, jilid 1. Kelantan: al-Nuriyyah, terutama Bab "al-Adillah al-Syar'iyyah." 67ff. Baca pula Taha Jabir al-Awani. 1990. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought. Hlm. 6-10; Morteza Mutahhari, *Jurisprudence and Its Principles (Fiqh and Ushul al-Fiqh)*. New York: Tahrike Tarsile Qur'an, t.t., terutama bagian pertama. Hlm. 9-57; Muhammad Hashim Kamali. 1991. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society; Ahmad Hassan, "The Sources of Islamic Law," dalam *Studies in Islamic Law, Religion, and Society*. ed. H.S. Bhatia. 1989. New Delhi: Deep & Deep Publications. Hlm. 49-70.

²⁵Pandangan itu berdasarkan sebuah hadis: *taraktu fikum amrayni, lantadhillu abadan idha tamasaktum bihima: kitabillah wa-sunnati nabiyyih*.

²⁶Didasarkan atas hadis dari Muadh ibn Jabal yang secara berurutan menyebut al-Quran, al-Sunnah, dan al-Ra'y.

²⁷Didasarkan atas al-Quran 4: 59.

Dalam perkembangan selanjutnya, para fuqaha mengklasifikasikan sumber hukum tersebut kepada dua bagian: yang disepakati (*muttafaq alayh*) dan yang masih diperselisihkan (*mukhtalaf fih*). Namun belakangan ini ada kecenderungan untuk membagi sumber hukum kepada tiga macam seperti ditawarkan oleh Mahmud Syaltut,²⁸ yakni al-Quran, al-Sunnah, dan *al-ra'y*, atau yang ketiga ini seringkali disebut dengan al-ijtihad, yang menjadi topik makalah ini.

Ijtihad adalah bentuk kata-benda (*mashdar*) dari kata kerja (*fi'il*) *ijtihadu*, *yajtahidu*, dan berasal dari kata dasar *jahd* atau *juhdu* yang berarti "upaya" atau "usaha keras" (*exertion, endeavor, attempt, effort*),²⁹ dan secara umum didefinisikan sebagai "mencurahkan segala kesungguhan untuk mencapai hukum syara' berdasarkan dalil-dalil syar'i yang terperinci."³⁰ Atas dasar pengertian ini maka ijtihad dipandang sebagai suatu usaha

yang membutuhkan pemikiran dan kerja keras, secara sungguh-sungguh, dan tidak terkait dengan hal-hal yang biasa yang secara mudah bisa dipahami dan dilakukan.³¹ Karena itu wajar jika sejumlah fuqaha menetapkan syarat-syarat yang cukup berat bagi seseorang untuk bisa melakukan ijtihad atau menjadi seorang mujtahid.³² Sebegitu beratnya persyaratan ini sehingga dalam praktik sulit untuk dipenuhi oleh kebanyakan orang, dan hal inilah yang kemudian menjadi salah satu penyebab munculnya pemahaman tentang tertutupnya pintu ijtihad (*insidad bab al-ijtihad*).³³

Secara normatif seringkali dikatakan bahwa ijtihad dilakukan terhadap hal-hal yang tidak terdapat teks secara jelas (*fi-ma lanashsha fih*) di dalam kedua sumber yang telah disepakati, al-Quran dan/atau al-Sunnah. Tetapi dalam praktik, ijtihad tidak jarang diterapkan pada hal-hal yang juga secara tegas

²⁸Mahmud Syaltut, *al-Islam: Aqidah wa-Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, t.t.), terutama bagian ketiga, "Mashadir al-Syari'ah," 489ff.

²⁹Baca Hasan Ahmad Mara'i. 1984. "al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah," dalam *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah wa-Buhuth Ukhra*. Riyadl: al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'udiyah. Hlm. 11; *Al-Azhar: The First Conference of the Academy of Islamic Research*. Kairo: Al-Azhar. 1964. Hlm. 39.

³⁰Abd al-Wahhab Khallaf. 1978. *'Ilm Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam. Hlm. 216. Lihat juga, Jurjani, *al-Ta'rifat*. Hlm. 31; Muhammad Ali al-Faruqi al-Tahanawi. 1963. *Kasasyaf Istilahat al-Funun*, vol.1 Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mishriyyah. Hlm. 198-9; Khudlari Beik, *Ushul al-Fiqh*. Hlm. 367

³¹A. Hassan. 1933. *al-Boerhan*. Bandung: Persatuan Islam. Hlm. xxxvi.

³²Untuk syarat-syarat ijtihad, baca antara lain Muhammad ibn 'Umar Fakh al-Din al-Razi. 1981. *al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. vol.2. Riyadl: Lajnat al-Buhuth wa al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr. Hlm. 30-8; Abu al-Walid al-Baji. 1986. *Ihkam al-Fushul fi Ahkam al-Ushul*, ed. Abd al-Majid Turki. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. Hlm. 722; Muhammad ibn Idris Syafi'i. 1987. *al-Umm*. vol. 7. Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Ammah lil-Kitab. Hlm. 274

³³Karya monumental tentang kontroversi tertutupnya pinta ijtihad adalah Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984). Hlm. 3-41; idem, "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad." *Studia Islamica* 63 (1986). Hlm. 129-10. Referensi penting tentang kontroversi ijtihad dapat dibaca pada Shaista P. Ali Karamali dan Fiona Dunne. 1994. "The Ijtihad Controversy." *Arab Law Quarterly* 9. Hlm. 238-57.

disebut dan diatur di dalam kedua sumber tersebut. Dengan demikian, ijtihad merupakan suatu keharusan (*necessity*), kebutuhan (*need*), bahkan menjadi satu institusi yang amat penting seringkali "lebih penting dan lebih sentral" dari al-Quran maupun al-Hadits dalam proses penentuan hukum.³⁴

Sebagai upaya menerjemahkan pentingnya ijtihad dalam menjawab persoalan hukum yang dihadapi umat, muncul berbagai cara dan metode (*istinbath*) dengan teori (*nadzariyyah*) yang tidak selalu sama baik pada masa klasik, tengah, ataupun pada masa modern kali ini. Teori pertama dikenal dengan 'amal *ahl al-madinah* yang ditawarkan Malik ibn Anas yang dipandang mewakili Mazhab Hijaz yang cenderung tekstualis (*ahl al-hadith*, *ahl al-riwayah*).³⁵ Sebagai konterpart-nya

adalah Abu Hanifah yang dikenal sebagai representasi Mazhab Kufah dengan teorinya *al-istihsan* yang cenderung kontekstualis dengan rasio yang agak dominan; karena itu dikenal dengan *ahl al-ra'y*.³⁶ Kontradiksi antara model *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra'y* memberi inspirasi Syafi'i untuk mencari model pemahaman ajaran yang dipandang lebih "komprehensif" yang kemudian dirumuskan melalui tawarannya *al-qiyas*,³⁷ yang dalam pandangan Syafi'i sama dan identik dengan al-ijtihad (*huma ismani bi-ma'na wahid*).³⁸ Tidak berhenti di situ. Dalam perjalanan sejarahnya, teori *al-qiyas* dipandang terlalu memberi peluang terhadap konteks (*al-'aql*) ketimbang teks (*al-wahy*), dan hal ini mendorong Ahmad ibn Hanbal yang datang kemudian untuk menawarkan *al-istishab*.³⁹

³⁴Secara normatif, umat Islam menyadari urutan-urutan sumber tersebut, yakni al-Quran, Sunnah, kemudian ijtihad. Namun dalam praktik tidak selalu demikian, bahkan tradisi local (*al-'urf* atau *al-'adah*) tidak jarang mengalahkan kedua sumber pokok. Contoh paling kongkrit adalah tradisi merokok. Tidak ada satu hasil penelitian maupun satu analisa berdasarkan al-Qur'an al-Hadis yang menyatakan bahwa rokok bermanfaat dan *halal*, paling jauh adalah *makruh*. Ternyata, rokok tetap menjadi kebiasaan di kalangan sejumlah umat Islam bahkan mereka yang tergolong kuat agamanya.

³⁵Karya monumental Malik ibn Anas adalah *al-Muwaththa'* yang memberikan inspirasi para fuqaha berikutnya dalam model pembahasan materi fiqh beserta Bab-bab dan Pasal-pasalanya.

³⁶Norman Calder. 1993. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press; Marie Bernand. 1985. "Hanafi Usul al-Fiqh Through a Manuscript of al-Gassas." *Journal of the American Oriental Society* 105.4. Hlm. 623-35.

³⁷Muhammad ibn Idris al-Syafi'i. 1358/1940. *al-Risalah*. Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi; Wael B. Hallaq. 1930. "Was al-Syafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence." *International Journal of Middle East Studies* 25. Hlm. 587-605; Ahmad Hassan. 1996. "Al-Shafi'i's Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies* 5. Hlm. 239-73; George Makdisi. 1984. "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of *Usul al-Fiqh*," *Studia Islamica* 59. Hlm. 4-57; Kemal al-Faruki. 1971. "Al-Shafi'i's Agreements/Disagreements with the Maliki and the Hanafi Schools," *Islamic Studies* 10. Hlm. 129-36.

³⁸Syafi'i. *Risalah*. Hlm. 477.

³⁹Susan A. Spector. 1982. "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh." *Journal of the American Oriental Society* 102. Hlm. 461-5; George Makdisi. 1974. "The Hanbali School and Sufism." *Humaniora Islamica* 11. Hlm. 61-72 diterbitkan ulang pada *Boletin de la Asociacion espanola de orientalistas* 19. 1979. Hlm. 115-26; Ziul Haque. 1985. "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad." *Hamdard Islamicus* 8. Hlm. 67-90.

Teori-teori tersebut berkembang terus hingga masa-masa berikutnya, dengan tawaran baru dengan cara memodifikasi atau mengembangkan teori-teori yang sudah ada. Al-Ghazali, misalnya, mendukung sekaligus mengembangkan lebih jauh konsep yang ditawarkan Syafi'i, dan pada waktu yang sama mengembangkan *al-mashlahah* yang bertumpu pada lima kepentingan dasar (*al-kulliyah al-khamsah*): agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), harta (*al-mal*), dan turunan (*al-nasl*).⁴⁰ Pemikiran Ghazali ini kemudian dikembangkan dan disempurnakan oleh Syatibi (corong mazhab Maliki) melalui "tujuan pokok hukum Islam" (*maqashid al-syari'ah*), yang antara lain

menjelaskan tahapan *mashlahah* melalui *dharuri* (keharusan), *haji* (kebutuhan) dan *tahsini* (keindahan); sejalan dengan ini Syatibi juga membangun model *al-istiqra' al-ma'nawi* (cara berpikir induktif) yang diperkuat dengan cara *tawatur lafdhi* (kata-kata yang senada) dan *tawatur ma'nawi* (arti-arti yang senada) atau disebut pula dengan *inductive corroboration*,⁴¹ yang secara populer dikenal dengan analisa hukum tematik (*maudhu'i*).⁴² Dua tokoh lain yang cukup berperan dalam perkembangan teori-teori dalam penetapan hukum Islam adalah al-Amidi terutama terkait dengan syarat-syarat ijtihad⁴³ dan al-Qarafi menyangkut dialektika ijtihad dan taklid.⁴⁴

⁴⁰Ilyas Ahmad. 1959. "Al-Ghazali's Principles of Justice." *The Voice of Islam* 8. Hlm. 57-64; 9. 1959. Hlm. 107-12, 9. 1960. Hlm. 154-7. Abu Hamid al-Ghazali. 1983. *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; Ahmad Zaki Hammad. 1987. "Ghazali's Juristic Treatment of the *Shari'ah* Rules in *al-Mustashfa*." *The American Journal of Islamic and Social Sciences* 4. Hlm. 159-77; George Makdisi. 1986. "The Non-Ash'arite Shafi'ism of Abu Hamid al-Ghazzali." *Revue des etude Islamiques* 54. Hlm. 239-57; Bernard G. Weiss. 1985. "Knowledge of the Past: The Theory of *Tawatur* according to Ghazali." *Studia Islamica* 61. Hlm. 81-105; Hava Lazarus Yafeh. 1971. "Some Notes on the term '*Taqiid*' in the Writings of al-Ghazzali." *Israel Oriental Studies* 1. Hlm. 249-56.

⁴¹Abu Ishaq al-Syatibi. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.); idem, *al-'iusham* (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah, n.d.); Muhammad Khalid Mas'ud. 1977. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute; idem, "Shatibi's Theory of Meaning." *Islamic Studies* 32. 1993. Hlm. 5-16; Wael B. Hallaq. 1991. "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Donald P. Little dan Wael B. Hallaq. Leiden: E.J. Brill. Hlm. 69-90; idem. "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," dalam *Islamic Law and Jurisprudence; Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer. Seattle: University of Washington. 1990, terutama Hlm. 24-31; idem, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press. 1997. terutama Bab V. "Social Reality and the Response of Theory." Hlm. 162-206

⁴²Di Indonesia, model *maudhu'i* seringkali dikenal *tafsir tematik* yang disosialisasikan oleh Qurays Syihab melalui karya-karya tafsirnya.

⁴³Sayf al-Din al-Amidi. 1914. *Kitab al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Dar al-Kutub al-Khidiyyah; Bernard G. Weiss. 1984. "The Primacy of Revelation in Classical Islamic Legal Theory as Expounded by Sayf al-Din al-Amidi." *Studia Islamica* 59. Hlm. 79-109; idem, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-din al-Amidi*. Salt Lake City: University of Utah Press. 1992.

⁴⁴Shihab al-Din al-Qaraf. 1938. *Kitab al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qadli wa al-Imam*. Kairo: Anwar Press; Sherman A. Jackson. 1996. *Islamic Law and the State: The Constitut*

Masa modern juga mengenal tawaran teori dalam lapangan ijtihad. Fazlur Rahman, misalnya, menawarkan teori gerak ganda (*double movement*),⁴⁵ Mahmud Syaltut dengan model *muqaranah al-madhahib*,⁴⁶ Yusuf al-

Qardlawi dengan ijtihad intiqā'i dan ijtihad insyā'i,⁴⁷ Ali Syari'ati dengan teks dan konteksnya,⁴⁸ Mahmud Muhammad Thaha dengan teori nasakh model baru⁴⁹ yang kemudian dikembangkan oleh muridnya Abdullahi Ahmed An-Na'im.⁵⁰ Sejalan dengan

ional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi. Leiden: E.J. Brill; idem. 1992. "The Second Education of the Mufti: Notes on Shihab al-Din al-Qarafi's Tips to the Jurisconsult." *The Muslim World* 82. Hlm. 201-17.

⁴⁵Analisa terbaru terhadap pemikiran Fazlur Rahman dapat dibaca pada Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny, ed. 1998. *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Scholars Press. Sedangkan karya-karya antara lain Fazlur Rahman. 1984. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press; idem. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research; idem. 1970. "Islamic Modernism: Its Scope Method and Alternative." *International Journal of Middle East Studies*. Hlm. 317-32; idem, Revival and Reform in Islam,' dalam *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis. 1970. jilid 2B. Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 632-56; idem. 1970. "A Survey of Modernization of Muslim Family Law." *International Journal of Middle East* 11. Hlm. 449-65; idem. 1982. The Status of Women in Islam," dalam *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hanna Papanek dan Gail Minault. Delhi: Kay Kay Printers. Hlm. 285-311; idem. 1976. "Some Issues in the Ayyub Khan Era," dalam *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkez*, ed. Donald P. Little. Leiden: E.J. Brill; idem. 1979. "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on 'Public Interest' in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics* 12. Hlm. 221-4.

⁴⁶Baca karyanya *al-Islam: Aqidah wa-Syari'ah* (Mesir: Dar al-Qalam, t.t.), dan analisa terhadap pemikirannya bisa dibaca pada Kate Zebiri. 1993. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. Oxford: Clarendon Press; dan Abd Salam Arief. 2001. "Ijtihad Syaikh Mahmud Syaltut" (Disertasi dalam proses penyelesaian di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga.

⁴⁷Yusuf al-Qardlawi. t.t. *al-Ijtihad fi al-Syar'ah al-Islamiyyah ma'a Nazharat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mua'sir*. Kuwait: Dar al-Qalam.

⁴⁸Ali Syari'ati. 1979. *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press; terutama Bab II, "Approaches to the Understanding of Islam." Hlm. 39-69; idem, *School of Thought and Action* (Albuquerque: Book Designers and Builders, t.t.. Pemikiran Syari'ati ini kemudian dikembangkan oleh John O. Voll melalui teorinya *three dimensional approach*, baca John O. Voll. 1982. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder: Westview Press. Hlm. 2-4; idem. 1982. "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals." *Arab Studies Quarterly* 4. Hlm. 110-25.

⁴⁹Konsep naskah yang umum dipahami selama ini bisa dibaca pada Muhammad Abu Zahrah. 1958. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi. Hlm. 184-97. Untuk nasakh model baru baca Mahmud Muhammad Thaha. 1987. *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im. Syracuse: Syracuse University Press.

⁵⁰Abdullahi Ahmed an-Na'im. 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press; idem. 1990. "Human Rights in the Muslim World: Socio Political Conditions and Scriptural Imperatives, A Preliminary Inquiry," *Harvard Human Rights Journal* 3. Hlm. 13-52; Tore Lindholm dan Karl Vogt, ed. 1993. *Islamic law reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*. Oslo: Nordic Human Rights Publications.

semua upaya ini, Hassan Hanafi menawarkan kaji ulang tentang tradisi dan pembaruan (*al-turath wa al-tajdid*),⁵¹ Nasr Hamid Abu Zayd dengan teori ta'wil dan talwin,⁵² Mohammed Arkoen dengan logosentrisme dan pentingnya tiga ilmu: linguistik, sejarah, dan antropologi,⁵³ Muhammad Abed al-Jabiri melalui teorinya bayani, burhani, dan 'irfani,⁵⁴ dan yang paling akhir dan tergolong kontroversial adalah Muhammad Syahrur melalui teori batas (*nazhariyyah al-hudud*).⁵⁵ Dalam sejarah, semua teori yang disebut ini telah menjadi bagian penting dari satu ilmu yang kemudian dikenal dengan *ushul al-fiqh*, yakni satu ilmu dalam Islam yang pertama kali merumuskan secara sistematis tentang cara-cara

memahami ajaran Islam. Karena itu, *ushul al-fiqh* seringkali disebut sebagai "the queen of all the Islamic sciences."⁵⁶ Dalam bahasa Taha Jabir al-Alwani:

Ushul al-fiqh merupakan metode terpenting yang pernah dilahirkan dalam ilmu-ilmu keislaman dalam rangka memahami ajaran Islam. Sebenarnya, sebagai sebuah metode yang solid dan berguna untuk semua ilmu dalam Islam, *ushul al-fiqh* tidak hanya bermanfaat bagi pembangunan peradaban Islam, tapi juga memberikan kontribusi positif terhadap pembangunan peradaban dunia secara menyeluruh.⁵⁷

⁵¹Hassan Hanafi. 1965. *Les methods d'exegese: essai sur la science des fondaments de la comprehension, 'ilm usul al-fiqh*. La Caire: Impremerie Nationale; idem 1980. *al-Turath wa al-Tajdid; Mauqifuna min al-Turath al-Qadim*. Kairo: al-Markaz al-arabi; *Oksiednetalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori. Jakarta: Paramadina Press. 2000.

⁵²Nasr Hamid Abu Zayd. 1994. *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz al-Saqfi al-Arabi; idem. 1996. *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqiqah: al-Fikr al-Dini bayna Iradah al-Ma'rifah wa-Iradah al-Haymanah*. Beirut: al-Markaz al-Saqfi al-Arab. idem. 1992. *Naqd al-Khithab al-Dini*. Kairo: Sina lil-Nasr.

⁵³Mohammed Arkoen. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press; idem. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS.

⁵⁴Muhammad Abed al-Jabiri. 1991. *al-Turath wa-l-Hadathah: Dirasah wa-Munaqasyah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi; idem. 1991. *Takwin al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah).

⁵⁵Muhammad Syahrur. 1992. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Kairo: Sina lil-Nasr; untuk analisa terhadap karya tersebut baca Wael B. Hallaq. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 245-53.

⁵⁶Imran Ahsan Khan Nyazee. 1994. *Theories of Islamic Law—The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought. Hlm. 1. Lihat pula Murad Wilfred Hofmann. 1996. review terhadap buku Nyazee, dalam *Muslim World Book Review 16*. Hlm.10.

⁵⁷Al-Alwani, *Ushul al-Fiqh*, xi. Ungkapan dengan makna yang sama dapat pula dibaca pada Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal DeLorenzo. 1994. Virginia: International Institute of Islamic Thought. Hlm. 36.

Tentu saja secara rinci teori-teori dan metode-metode dalam *ushul al-fiqh* tersebut mempunyai perbedaan-perbedaan, di samping persamaan-persamaannya, antara lain karena perbedaan waktu dan lingkungan masing-masing fuqaha. Dalam bahasa Wael B. Hallaq, "Semakin jelas sosok seorang pengarang dan juga pembaca dan masyarakatnya, semakin jelas pula pentingnya teori dan argumen yang dibangun sesuai dengan seting sosialnya."⁵⁸ Dalam bahasa fiqh-nya: *al-hukm yaduru ma'a illatih wujudan wa-adaman* (hukum itu berubah berdasarkan perubahan sebab) atau *al-hukm yataghayyar bitaghayyur al-azminah, wa-l-amkinah, wa-l-ahwal, wal-awa'id* (hukum itu berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaan, dan niat).⁵⁹ Terlepas dari perbedaan-perbedaan tersebut, semua usaha itu bertumpu pada satu titik yang sama, yakni upaya menerjemahkan wahyu Tuhan yang berupa teks suci (*al-wahy*) sesuai dengan tuntutan masyarakat baik dari segi tempat maupun masa atau waktu. Dengan kata lain, salah satu ciri pokok dari teori-teori dalam ijtihad adalah upaya memahami teks suci (*divine teks*) yang berupa wahyu untuk diterjemahkan sehingga menjadi

pedoman hidup umat.

Hal lain yang perlu digarisbawahi di sini adalah adanya kebebasan untuk mengekspresikan ide-ide yang dimiliki setiap orang, yang pada gilirannya mendorong lahirnya teori-teori tertentu (*nazhariyyah*) sekaligus menunjukkan sifat dinamis dan fleksibilitas hukum Islam itu sendiri.⁶⁰

Ijtihad Masa Depan

Paling tidak ada satu kesimpulan penting dari pembahasan sebelumnya; yakni ijtihad merupakan satu keharusan dan menjadi tuntutan untuk dilakukan pada setiap saat dalam rangka menjawab persoalan umat. Karena itu, ketergantungan terhadap mazhab secara membabi buta semakin tidak mendapat tempat di mata umat.⁶¹ Pada waktu yang sama, umat Islam diingatkan oleh orientasi modernitas seperti dijelaskan sebelumnya, yang cenderung menganut *instrumental logic* dan bukan *substantive logic*. *Instrumental logic* cenderung membawa umat kearah berpikir positifistik, materisistik, dan pragmatik, yakni satu pola hidup yang cenderung memikirkan kepentingan sesaat. Sementara *substantive logic* cenderung

⁵⁸Al-Alwani. 1994. *Ushul al-Fiqh*. xi. Ungkapan dengan makna yang sama dapat pula dibaca pada Abu Sulayman. *Crisis in the Muslim Mind*. terj. Yusuf Talal DeLorenzo. Virginia: International Institute of Islamic Thought. Hlm. 36.

⁵⁹Wael B. Hallaq. 1991. "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. ed. Wael B. Hallaq dan Donald P. Little. Leiden: E.J. Brill. Hlm. 71.

⁶⁰Baca antara lain George Makdisi. 1985. "Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid and Academic Freedom," dalam *The Concept of Freedom in the Middle Ages: Islam, Byzantium and the West*. Paris: Les Belles Lettres. Hlm. 79-88; idem. 1990. "Magisterium and Academic Freedom in Classical Islam and Medieval Christianity," dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer. Seattle: University of Washington Press. Hlm. 117-33.

⁶¹Hal tersebut tercermin secara baik pada pemikiran empat tokoh abad ke-18 dan ke-19, yakni Ahah Wali Allah al-Dihlawi, Hamid ibn Nashir ibn Mu'ammam, Muhammad ibn Ali al-Shawkani, dan Muhammad ibn Ali al-Sanusi; baca Rudolp Peters. 1980. "Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam," *Die Welt de Islams* 20. Hlm. 131-45.

membawa umat kearah kehidupan yang lebih bermakna dengan orientasi kehidupan masa datang dan jangka panjang (akhirat) tanpa melupakan kehidupan saat ini dan di sini (dunia). Dalam konteks aplikasi ijhtihad, kedua model logika ini melahirkan perdebatan serius menyangkut tarik menarik antara *al-why* yang dipandang absolut dan tetap dengan *a-'aql* atau *al-ra'y* yang dipandang nisbi dan relatif, dan secara metodologis terefleksi dalam dua model pendekatan: normatif dan empiris.

Pendekatan normatif-filosofis-deduktif (*ilahiyah, theocentris, theological transcendentalism*) cenderung didominasi oleh *Aristotolian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau *in pairs of dichotomies*, yang kemudian dikenal dengan prinsip *eternalistic-absolutistic-spiritualistic-logic*. Dengan model logika demikian maka proses ijhtihad cenderung mendekati masalah secara hitam-putih, benar-salah, halal-haram dan yang semacamnya, atau secara ringkas berpola pikir diadik (halal-haram) atau paling mungkin juga secara triadik (halal-haram-syubhat). Dengan pola demikian, maka ijhtihad bisa dilihat sebagai kaku, sempit, dan menolak nuansa-nuansa yang berada di luar dua/tiga kutub ekstrem tersebut. Secara metaforik, Muhammad Syahrur memandang para mujtahid yang berpikir demikian bagaikan para pemain sepakbola yang bermain pada dan hanya di atas garis batas lapangan dengan tidak memanfaatkan lapangan yang berada di antara garis batas yang justru amat luas.⁶²

Model normatif ini sering pula dikritik bersifat *a priori*, yakni pola berpikir deduktif yang seringkali tidak terkait langsung dengan pengalaman hidup umat (*we donot derived it from experience, but from a universal rule*).⁶³

Sejalan dengan pola di atas, proses dan hasil ijhtihad selama ini cenderung didukung oleh pola *logic of repeatation* (pemikiran yang hanya mengulang-ulang yang sudah ada) dan juga *logic of justification* (karya-karya yang hanya menjustifikasi yang telah ada) dan hampir-hampir tidak didukung oleh *logic of discovery* (logika yang mendorong lahirnya penemuan-penemuan baru). Karena itu amat sulit diharapkan suatu hasil ijhtihad yang bemuansa baru sesuai dengan perkembangan dan tuntutan umat. Dengan kata lain, penyelesaian terhadap persoalan yang muncul selalu ditempuh dengan cara-cara konvensional seperti yang terdapat pada kitab-kitab terdahulu (kitab kuning). Hingga kini model pendekatan yang demikian ditengarai masih cukup dominan di kalangan fuqaha atau ulama pada umumnya.⁶⁴

Di sisi lain pendekatan empiris-historis-induktif menunjukkan gejala yang berbeda, jika tidak bertentangan. Model ini lebih bemuansa *Hegelian logic* yang bercirikan *dialectical logic*. Berdasarkan logika Hegel ini maka "every one of them was [and is] right within its own field." Artinya, kebenaran itu bersifat relatif dan nisbi serta dipengaruhi oleh asumsi-asumsi dasar yang dianut dan juga dialektika sosial yang

⁶²Hallaq. *Islamic Legal Theories*. Hlm. 252.

⁶³Paul Edward dan Arthur Pap, ed. *A Modern Introduction to Philosophy*. New York: The Free Press, 1973. Hlm. 687.

⁶⁴Akh. Minhaji. 1980. "Sejarah dalam Kajian Hukum Islam;" Pessah Shinar, "The Historical Approach of the Reformist Ulama in the the Contemporary Maghrib." *Asian and African Studies* 7. Hlm. 181-210.

terjadi. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *temporalistic-relativistic-materialistic-logic*.⁶⁵ Hasil hukum dari satu proses ijtihad melalui model logika demikian sangat bersifat relatif dan diyakini bersifat luwes, fleksibel, dan sekaligus dipandang mampu mengikuti denyut jantung dan perkembangan umat dengan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip yang telah ada. Model ini sama dengan model-model kajian ilmu pengetahuan lainnya seperti dikenal di Barat dengan istilah *scientific approach* dengan hasil yang bersifat relatif, paling tidak sebagaimana dirumuskan oleh William J. Goode dan Paul K. Hatt.⁶⁶ Model ini antara lain menganut pola berpikir *a posteriori*, yakni satu pembahasan yang mengandalkan pendekatan induktif berdasarkan pengalaman langsung kehidupan umat (*empirical knowledge through experience*).⁶⁷ Model induktif seperti ini seringkali dipandang berasal dari Barat; padahal jauh sebelum itu Syatibi telah mengenalkan melalui konsepnya *al-istiqrā' al-ma'nawī* sebagaimana disebutkan terdahulu.

Kedua model (normatif dan empiris) di atas selayaknya mendapat perhatian para mujtahid atau para ulama pada umumnya. Sebab kedua

model tersebut mempunyai implikasi jauh terhadap teori-teori ijtihad yang berkembang selama ini. Tidak jarang, misalnya, sebagian mujtahid lebih menekankan pola pertama (normatif) dan kurang memberi perhatian pada pola kedua (empiris); akibatnya, hasil ijtihad cenderung tidak membumi dan tidak menyentuh persoalan umat. Sebaliknya, sebagian mujtahid lainnya terlalu menekankan model kedua (empiris) dengan *al-'aql* yang sangat dominan, baik dalam bentuk *mashlahah*, *istihsan*, *qiyas*, ataupun lainnya. Dengan alasan untuk menjawab persoalan riil di masyarakat, misalnya, mujtahid kelompok kedua ini cenderung memanfaatkan apa yang secara tradisional dikenal dengan *mashlahah* tapi dalam praktik seringkali terjebak pada pola pragmatisme dan utilitarianisme yang justru membawa mereka semakin jauh dari ketentuan teks yang secara tegas terdapat dalam al-Qur'an atau al-Sunnah.⁶⁸

Tidak jarang terjadi, sebuah keputusan hukum dipengaruhi oleh kepentingan individu atau kelompok masing-masing. Karena itu, satu hukum tentang satu kasus tertentu bisa berbeda seringkali bukan karena berbeda teks yang

⁶⁵Untuk kedua model logika tersebut baca Akh. Minhaji. 1999. "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh." *Al-Jami'ah* 63. Hlm. 12-28; Fuad Baali dan Ali Wardi. 1981. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*. Boston: G.K. Hall and Co. Sebagai bahan banding, baca pula Robert Brunsvig. 1955. "Considerations sociologiques sur le droit musulman ancient." *Studia Islamica* 3. Hlm. 61-73.

⁶⁶Dikatakan, "science is a method of approach to the entire empirical world, i.e., to the world which is susceptible of experience by man. It is furthermore an approach which does not aim at persuasion, at the finding of 'ultimate truth,' or at conversion. It is merely a mode of analysis that permits the scientist to state propositions in the form of 'if—, then—.' Thus, no matter how systematic any body of knowledge may be, it is not science if it merely begins with axioms, or 'self-evident' proposition, and end with deductions from those axioms;" lihat William J. Goode dan Paul K. Hatt, eds. 1952. *Methods in Social Research*. Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha. Hlm. 7.

⁶⁷Edward dan Pap. *Philosophy* Hlm. 687.

⁶⁸Baca Akh. Minhaji. 2000. "Peran Wahyu dalam Penetapan Hukum Islam: Problem pada Masa Modern," *Jurnal Magister Hukum* 2: 4. Hlm. 132-45.

digunakan tetapi karena perbedaan kepentingan masing-masing. Dalam hal ini Karl Marx mengingatkan bahwa, setiap upaya manusia pada akhirnya berujung pada kepentingan materi semata.⁶⁹ Dalam bentuk ekstremnya, kemudian, menjadi sulit dibedakan antara hukum Islam yang dikenal sakral dengan hukum sekuler yang dikenal profan. Dalam konteks inilah dipahami satu realitas bahwa tidak sedikit rumusan hukum Islam yang sebenarnya merupakan hasil proses sejarah yang panjang dan dipengaruhi oleh nuansa tempat dan waktu dan berasal dari satu masa setelah Nabi wafat, namun dalam perkembangan selanjutnya diterima secara normatif-teologis sebagai suatu hukum yang absolut dan diyakini berasal dari Nabi. Contoh jelas dalam hal ini adalah rumusan hukum waris terutama menyangkut pemberlakuan bagian-bagian harta tertentu yang dikenal dengan *dhawil-furudh*.⁷⁰

Dalam praktik ijtihad, tarik menarik antara normatif dan empiris ini terlihat pada tarik menarik antara dua kutub ekstrem berupa *al-wahy* dan *al-'aql*, yang selanjutnya berimplikasi pada dua kutub ekstrem lainnya: kesatuan dan keragaman, otoritas dan kebebasan, idealisme dan realisme, hukum dan moralitas, dan juga stabilitas dan perubahan.⁷¹ Secara lebih kongkrit hal demikian melahirkan polarisasi pandangan berupa: ibadah-mu'amalah, sakral-profan, sunnah-bid'ah, dunia-akhirat, agama-sekuler, dan yang semacamnya.

Barangkali menyadari semua problem di atas, para fuqaha yang mencoba merumuskan metode pemahaman tentang ajaran Islam (syari'ah) selalu mengedepankan analisisnya untuk berangkat dan berawal dari cara-cara memahami teks-teks kitab suci (*al-wahy*) sebagaimana teori-teori ijtihad yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya. Dengan kata lain, teori-teori ijtihad tersebut lebih mengedepankan dialog dan dialetika yang berangkat dari teks menuju konteks dan bukan sebaliknya berangkat dari konteks menuju teks. Dengan cara ini maka diharapkan ajaran wahyu mengendalikan kepentingan manusia dan bukan sebaliknya.

Ada konsekuensi penting dari pemahaman di atas, terutama tentang arti ulama, fuqaha, atau mujtahid. Secara tradisional seseorang bisa disebut seorang alim atau ulama, faqih atau fuqaha, seorang mujtahid, atau kiyai (seperti di Jawa) jika yang bersangkutan mempunyai bekal model pemahaman teks yang digunakan dalam memahami wahyu, baik al-Quran maupun al-Hadits, dalam upayanya menjawab persoalan umat. Atau ia mempunyai bekal ilmu yang secara tradisional dikenal dengan *ushul al-fiqh*. Inilah yang membedakan mereka dari kelompok masyarakat yang dikenal dengan ilmuwan atau intelektual, yakni mereka yang dalam melihat persoalan umat dan upaya penyelesaiannya tidak berangkat dari model pemahaman teks tetapi lebih bertumpu pada

⁶⁹Patrick Gardiner, ed. 1959. *Theories of History*. New York: The Free Press, terutama bagian "Karl Marx." Hlm. 124-38.

⁷⁰Baca Akh. Minhaji. "Studi Kritis Hukum Islam (Menimbang Karya David S. Powers)." *Al-Jami'ah* vol. 39, No. 2 (Juli-Desember 2001).

⁷¹Satu analisa sistematis terhadap tarik menarik kedua kutub tersebut dapat dibaca pada Noel James Coulson. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: Chicago University Press. terjemahan Indonesiannya adalah Fuad Zein (Pen). 2001. *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*. Yogyakarta: Navila.

fenomena dan realitas umat sebagaimana umumnya sarjana Barat. Karena itu, adanya sejumlah tokoh yang kapasitas keilmuannya cukup tinggi tetapi masyarakat tidak menempatkan mereka sebagai kiyai, ulama, fuqaha, atau mujtahid. Sebaliknya, ada sejumlah orang yang kapasitas ilmu dan kemampuan analisis hanya sedang-sedang saja, untuk tidak mengatakan minim, selalu disebut kiyai atau ulama karena mempunyai bekal analisa teks atau bekal pengetahuan *ushul al-fiqh*.

Menyadari kompleksitas persoalan yang dihadapi umat dan rumitnya mencari solusi terhadap persoalan tersebut, maka ijtihad yang dilakukan oleh sejumlah kalangan yang berasal dari berbagai disiplin ilmu (ijtihad jama'i) semakin penting, terutama pada masa sekarang bahkan juga yang akan datang. Sebuah ijtihad yang secara tradisional dan konvensional hanya dilakukan oleh para ahli *ushul al-fiqh* dipandang tidak lagi memadai. Sebab semakin disadari bahwa sulit bagi seseorang untuk menguasai berbagai ilmu pengetahuan yang dibutuhkan dalam sebuah proses ijtihad sehingga hasilnya diharapkan mendekati "kebenaran." Melalui proses ijtihad jama'i umat Islam diharapkan mampu melihat persoalan secara lebih komprehensif dan holistik. Agar hasil ijtihad jama'i ini maksimal, maka (dengan menganalogkan kepada pemikiran Jacques Maritain tentang seorang filosof⁷²) seorang yang terlibat dalam proses ijtihad tersebut diharapkan mempunyai bekal ilmu lain di luar ilmu yang ditekuni. Seorang yang merasa menguasai *ushul a-fiqh*, misalnya, tidak lagi bisa berbicara maksimal tanpa bekal ilmu-ilmu sosial lainnya seperti

sejarah, sosiologi, antropologi, pilologi. Pada waktu yang sama, ia juga dituntut menjawab persoalan umat bukan hanya mendasarkan diri pada pikiran fuqaha atau ulama masa lalu tetapi juga berdasarkan hasil penelitian yang berasal dari lapangan, dan hal ini menuntut para ahli *ushul al-fiqh* untuk mempunyai bekal teori, metode, dan langkah-langkah penelitian lapangan yang memadai.

Simpulan

Tulisan ini telah mencoba menggambarkan ijtihad sebagai satu keniscayaan (*necessity*) yang pada masa modern kali ini membutuhkan keterlibatan para ahli dari berbagai disiplin ilmu (ijtihad jama'i) dengan ditopang metodologi yang berkembang dalam ilmu pengetahuan pada umumnya.

Pada waktu yang sama tulisan ini mengingatkan dua hal penting. Pertama, orientasi modernitas yang cenderung sekuler dan menempatkan agama tidak lagi pada posisi teratas (sebagaimana masa klasik dan tengah) mempengaruhi cara bekerja ijtihad itu sendiri. Pada masa klasik dan tengah, seseorang yang terlibat dalam satu ijtihad selalu mempunyai pengetahuan agama yang memadai ditambah pengetahuan lain yang terkait dengan persoalan yang dibahas. Sementara saat ini, seorang yang terlibat ijtihad bisa saja seseorang yang hanya menguasai agama yang dikenal dengan ulama atau fuqaha, atau hanya menguasai ilmu tertentu yang terkait dengan persoalan yang dibahas yang seringkali disebut intelektual atau ilmuwan. Kedua, cara-cara yang ditempuh (*istinbath*) dalam satu proses

⁷²Jacques Maritain. 1956. *An Introduction to Philosophy*. London: Sheed & Ward. Hlm. 92.

ijtihad tidak selalu sama bahkan kadangkala bertentangan antara satu dengan lainnya, paling tidak seperti terlihat pada teori-teori yang pernah dilahirkan oleh sejumlah fuqaha baik pada masa klasik, tengah, maupun modern. Perbedaan ini terutama disebabkan oleh perbedaan pandangan mereka dalam memahami hubungan dan tarik-menarik antara teks kitab suci (*al-wahyu*) dengan pikiran manusia yang nisbi (*al-aql, al-ra'y*) atau antara *al-wahy* dengan peristiwa-peristiwa yang dihadapi (*al-waqa'i*), yang tidak jarang melahirkan perbedaan bahkan pertentangan baik pada tingkat metodologi maupun praktik. Secara sederhana problem ini terlihat pada ungkapan Malcolm H. Kerr: "...when the revelation stops and the reason begins?,"⁷³ yang barangkali bisa dipahami sebagai ungkapan betapa sulitnya memisahkan wahyu dengan akal dalam praktik ijtihad.

Tentu saja apa yang telah dikemukakan dalam tulisan ini hanyalah sekelumit dari sejumlah persoalan besar dan luas seputar ijtihad. Kaji ulang dan evaluasi terhadap proses ijtihad dalam rangka menjawab persoalan umat harus selalu dilakukan, sebab persoalan umat tidak sesederhana yang dibayangkan. Evaluasi ini bisa berhasil dengan baik jika umat Islam, terutama para mujtahid, terbuka dan mampu mengapresiasi perkembangan dan perubahan-perubahan yang terjadi, termasuk perubahan-

perubahan mendasar dalam ilmu pengetahuan yang dalam bahasa Thomas S. Kuhn dikenal dengan "revolusi ilmu pengetahuan" (*scientific revolution*).⁷⁴ Barangkali ada baiknya jika tulisan ini diakhiri dengan merenungkan ungkapan berikut:

Islam terlalu dinamis dan terlalu sakral untuk hanya dibatasi dan dikaitkan dengan perjalanan waktu. Sebagaimana akal manusia berkembang sejalan dengan penemuan-penemuan baru dalam bidang ilmu pengetahuan, pemahaman dia tentang kehidupan dan juga agama akan selalu berkembang dan berjalan seiring.... Adalah sebuah ironi bahkan tragedi sejarah bahwa, walaupun Islam menolak adanya sistem kerahiban [yang otoriter], dalam praktik umat Islam justru seringkali terjerembab pada pangkuan para "ahli agama" [yang justru anti perubahan].⁷⁵

Daftar Pustaka

- Abul Hasan Bani Sadr. 1982. "Islamic Economics: Ownership and Tauhid," dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John J. Donohue dan John L. Esposito. Oxford: Oxford Univer-

⁷³Malcolm H. Kerr. 1968. "Moral and Legal Judgment Independent of Revelation," *Philosophy East and West* 18.

⁷⁴Baca terutama Thomas S. Kuhn. 1962. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, analisa terhadap karya tersebut bisa dibaca pada I. Bernard Cohen. 1985. *Revolution in Science*. Harvard: Harvard University Press.

⁷⁵Ungkapan tersebut merupakan sebagian isi ceramah Iskandar Mirza. 1957. Presiden Pakistan, pada acara Islamic Colloquium di Pakistan; baca Manfred Halpem. 1963. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton: Princeton University Press. Hlm. 128.

- sity Press.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1994. *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz al-Saqfi al-Arabi.
- Abu Sulayman. *Crisis in the Muslim Mind*. terj. Yusuf Talal DeLorenzo. Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Aidit bin Hj. Ghazali. ed. 1993. *Islam and Justice*. Malaysia: Institut Kefahaman Islam.
- A. Hassan. 1933. *al-Boerhan*. Bandung: Persatuan Islam.
- al-Alwani, Taha Jabir. 1990. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought.
- al-Baji, Abu al-Walid. 1986. *Ihkam al-Fushul fi Ahkam al-Ushul*, ed. Abd al-Majid Turki. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Ahmad, Khurshid. 1980. *Islam: Its Meaning and Message*. London: The Islamic Foundation.
- Ali, Maulana Muhammad. 1990. *The Religion of Islam*. Columbus: Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam.
- al-Jabiri, Muhammad Abed. 1991. *al-Turath wa-l-Hadathah: Dirasah wa-Munaqasyah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi; idem. 1991. *Takwin al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz Dirasah al-Windah al-Arabiyyah).
- al-Qardlawi, Yusuf. t.t. *al-Ijtihad fi al-Syar'ah al-Islamiyyah ma'a Nazharat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mua'sir*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Anderson, J.N.D. 1969. *Islamic Law in the Modern World*. New York: New York University Press.
- , 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Vreso.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Arkoen, Mohammed . 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press; idem. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS.
- Arslan, Amir Syakib. 1965. *Limadha Ta'akhhara al-Muslimun wa-Limadha Taqaddama Ghayruhuma?* Beirut: Dar Maktabat al-Hayah.
- Beik, Muhammad Khudlari. 1983. *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
- Calder, Norman. 1993. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- Callahan, Daniel ed. 1966. *The Secular City Debate*. New York: The Macmillan Company.
- Coulson, Noel James. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: Chicago University Press.
- Effendy, Bahtiar. 2001. *Teologi Baru Politik*

- Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi.** Yogyakarta: Galang Press.
- Emerson, Rupert . 1963. *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples.* Boston: Beacon Press.
- Gardiner, Patrick ed. 1959. *Theories of History.* New York: The Free Press.
- Gellner, Ernest. "A Pendulum Swing Theory of Islam," dalam *Sociology of Religion.* ed. Roland Robertson. 1969. Australia: Penguin Book.
- Hakim, Khalifa Abdul. 1951. "The Natural Law in the Moslem Tradition." Dalam *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, ed. Edward F. Barrett. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: Antroduction to Sunni Ushul al-Fiqh.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Halpern. Manfred. 1963. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa.* Princeton: Princeton University Press.
- Hanafi, Hassan. 1965. *Les methods d'exegese: essai sur la science des fundaments de la comprehension, 'ilm usul al-fiqh.* La Caire: Impremerie Nationale.
- Kamali, Muhammad Hashim. 1991. *Principles of Islamic Jurisprudence.* Cambridge: Islamic Texts Society.
- Khalid, Rashid ed. 1991. *The Origins of Arab Nationalism.* New York: Columbi University Press.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. 1978. *'Ilm Ushul a Fiqh.* Kairo: Dar al-Qalam.
- Link, Henry C. 1943. *The Return to Religion.* New York: Pocket Books.
- Madjid, Nurcholish. 1989. *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan.* Bandung: Mizan.
- Mahmud Syaltut, *al-Islam: Aqidah wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, t.t.), terutama bagian ketiga, "Mashadir a Syari'ah," 489ff.
- Mara'i, Hasan Ahmad. 1984. "al-Ijtihad fi a Syari'ah al-Islamiyyah," dalam *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Buhuth Ukhra.* Riyadi: al-Mamlaka al-Arabiyyah al-Su'udiyah.
- Maritain, Jacques. 1956. *An Introduction to Philosophy.* London: Sheed & Ward.
- Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society.* Berkeley: University of California Press.
- Minhajji, Akh. 1999. "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam," *Mukaddimah* 8 Th. V .
- , 2001. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Josep Schacht.* terj. Ali Masrur. Yogyakarta: UII Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1972. *Sufi Essays.* New York: State University of New York Press
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. 1994. *Theorie of Islamic Law—The Methodolog*

of Ijtihad. Islamabad: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought.

Pickthall, Mohammad Marmaduke. 1969. *Cultural Side of Islam*. Lahore.

Wael B. Hallaq. 1991. "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. ed. Wael B. Hallaq dan Donald P. Little. Leiden: E.J. Brill.

Weiss, Anita M. 1986. "Preface." *Dalam Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in Modern State*. Syracuse: Syracuse University Press.

Raziq, Ali Abd. 1972. *al-Islam wa-Ushul al-Hukm*. Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyyah.

Sardar, Ziauddin. 1988. *The Future of Muslim Civilization*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Siddiqie, Mazrehuddin. 1982. *Modern Re-*

formist Thought in the Muslim World. Islamabad: Islamic Research Institute.

Syahrur, Muhammad. 1992. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Kairo: Sina lil-Nasr.

Syar'ati, Ali. 1979. *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.

Thaha, Muhammad. 1987. *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im. Syracuse: Syracuse University Press.

Voll, John O. 1982. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder: Westview Press.

Zahrah, Muhammad Abu. 1958. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi.

Zein, Fuad. (Pen). 2001. *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*. Yogyakarta: Navila.

Harian *Jawa Pos*. 21 Oktober 2001

