

Fikih *Manhajī* dan *Qaulī*: Analisis Metodologi terhadap Mekanisme *Ijtihād* dalam Penetapan Hukum

¹Ahmad Royhan, ²Cucu Surahman

¹Ma'had Aly Lirboyo Kediri, Indonesia

²Universitas Pendidikan Indonesia Bandung

[1Ahmadroyhan0301@gmail.com](mailto:Ahmadroyhan0301@gmail.com)

[2cucu.surahman@upi.edu](mailto:cucu.surahman@upi.edu)

Abstract

This study is driven by the need to strengthen the legal *istinbāt* methodology amid the limits of classical fiqh texts and the growing complexity of contemporary issues. The differing social contexts between earlier scholars and modern Indonesia highlight the urgency of an *istinbāt* framework that integrates scriptural texts, *maqāṣid*, and social analysis in an operational manner. This study aims to outline the methodological construction of *qaulī* and *manhajī* fiqh as two *ijtihād* models that connect revelation with present realities. Using qualitative library research, the study employs descriptive-analytical and comparative methods to examine classical and contemporary *uṣūl al-fiqh* literature integrated with *maqāṣid al-shari'ah*. The findings show that *ijtihād qaulī* operates by selecting and reinforcing juristic opinions for new cases, whereas *ijtihād manhajī* formulates rulings through analogical reasoning, the generality of *mujtahid*-level texts, and *mafhum al-kalām* when texts are not explicit. Both demonstrate the flexibility of Islamic law while maintaining a commitment to scriptural consistency, *maṣlaḥah*, and social stability. The integration of *manhajī-qaulī* fiqh ultimately offers an operational and adaptive model rooted in *maqāṣid*, providing a relevant framework for addressing modern religious and social problems while allowing for ongoing evaluation to meet evolving societal needs.

Keywords: *Manhajī Fiqh*, *Qaulī Fiqh*, *Flexibility of Islamic Law*, *Ijtihad*.

Abstrak

Studi ini didorong oleh kebutuhan untuk memperkuat metodologi *istinbāt* hukum di tengah keterbatasan teks-teks fikih klasik dan kompleksitas isu-isu kontemporer yang semakin berkembang. Perbedaan konteks sosial antara ulama terdahulu dengan Indonesia modern menyoroti urgensi kerangka *istinbāt* yang mengintegrasikan teks-teks naskah, *maqāṣid*, dan analisis sosial secara operasional. Studi ini bertujuan untuk menggambarkan konstruksi metodologis fikih *qaulī* dan *manhajī* sebagai dua model *ijtihad* yang menghubungkan wahyu dengan realitas kekinian. Dengan menggunakan penelitian pustaka kualitatif, studi ini menerapkan metode deskriptif-analitis dan komparatif untuk mengkaji literatur ushul fikih klasik dan kontemporer yang terintegrasi dengan *maqāṣid asy-syar'i'ah*. Temuan menunjukkan bahwa *ijtihad qaulī* beroperasi dengan memilih dan menguatkan pendapat hukum untuk kasus-kasus baru, sedangkan *ijtihad manhajī* merumuskan ketetapan hukum melalui penalaran analogis, keumuman teks setingkat *mujtahid*, dan *mafhum al-kalām* ketika teks tidak eksplisit. Keduanya menunjukkan fleksibilitas hukum Islam sekaligus menjaga komitmen pada konsistensi naskah, *maṣlaḥah*, dan stabilitas sosial. Integrasi fikih *manhajī-qaulī* pada akhirnya menawarkan model operasional dan adaptif yang berakar pada *maqāṣid*, memberikan kerangka kerja yang relevan untuk menjawab berbagai masalah keagamaan dan sosial modern sekaligus memungkinkan evaluasi berkelanjutan demi memenuhi kebutuhan masyarakat yang terus berkembang.

Kata Kunci: Fikih *Manhajī*, Fikih *Qaulī*, Fleksibilitas Hukum Islam, Ijtihad

PENDAHULUAN

Sejak lahirnya mazhab-mazhab fikih, umat Islam memilih bermazhab sebagai pola beragama, yakni mengikuti metodologi (*manhaj*) dan konstruksi hukum para imam mazhab dalam ranah ibadah, sosial, kenegaraan, dan aspek-aspek lain. Secara epistemologis, metode *manhajī* dan *qaulī* tidak dapat dipisahkan. Keduanya saling melengkapi dalam proses *istinbāt* hukum sehingga tidak mungkin berdiri sendiri.¹

Namun harus diakui bahwa teks-teks fikih klasik yang disusun ratusan tahun silam memiliki keterbatasan, sementara problematika kontemporer terus berkembang.² Kesadaran inilah yang mendorong para ulama dan intelektual NU untuk melakukan penyempurnaan metodologis dalam Bahtsul Masa'il. Muktamar NU ke-28 di Krapyak (1989) menjadi titik penting perumusan kembali mekanisme *istinbāt*, yang kemudian ditegaskan dalam Munas Alim Ulama di Lampung (1992).³ Melalui keputusan tersebut, NU mengesahkan bermazhab secara *manhajī*, yakni menempuh jalan berpikir para imam mazhab dengan mengoperasikan teori ushul fikih dan kaidah-kaidahnya bagi mereka yang memiliki kapasitas keilmuan, khususnya ketika teks mazhab tidak memuat jawaban atau tidak ditemukan padannya. Metode ini menjadi kerangka responsif untuk menjawab persoalan hukum yang tak terakomodasi oleh teks-teks *qaulī* klasik.⁴

Para ahli mazhab menyadari bahwa banyak perbedaan antara pendapat mereka dan fatwa para mujtahid terdahulu bukan karena kontradiksi metodologis, tetapi karena perubahan konteks sosial yang melatari ijtihad. Mereka meyakini bahwa apabila para mujtahid hidup pada masa mereka, tentu hasil fatwanya akan menyesuaikan kondisi baru dengan tetap berpijak pada prinsip-prinsip *ushul* yang sama. Hal ini tampak, misalnya, pada perbedaan pandangan tentang kebolehan menerima upah mengajar Al-Qur'an atau pada kasus penilaian sifat adil dalam kesaksian; Abu Yusuf dan Muhammad mensyaratkan standar yang lebih ketat dibandingkan Abu Hanifah karena realitas sosial di masa mereka menuntut kehati-hatian yang lebih besar.⁵

Salah satu kerumitan persoalan fikih tampak jelas dalam perdebatan antara kelompok nasionalis dan kelompok agamis terhadap *siyāsah*. Di satu sisi, sebagian pihak yang

¹ Tim FKI Fikrah, *Wajah Baru Nusantara: Fiqh Manhaji Sebagai Respon solutif isu-isu Kebangsaan* (Lirboyo Prees, t.t.), 25.

² Badr ad-Din Az-Zarkasyi, *Tasyrif al-Masami'* (Ihya Turats al-Islami, 1998), III, 43.

³ M. A. Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta, t.t.), v–vi.

⁴ LTN NU, *Keputusan Muktamar, Mu naṣ, dan Konbes NU, ahkam al- Fuqohā* (Khalista, 2015), 470–73.

⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *Taghoyyur al-Ijtihād* (Dar al-Maktabi, 2000), 9.

berorientasi tekstual menuntut penerapan fikih *siyāsah* sebagaimana termaktub dalam literatur klasik. Namun tuntutan ini berhadapan langsung dengan prinsip-prinsip dasar negara Indonesia dan UUD 1945 yang menegaskan kebebasan berpendapat, beragama, serta kesetaraan warga negara.⁶

Lebih jauh, sejumlah teks fikih *siyāsah* yang diajarkan di berbagai pesantren secara literal menempatkan *non-muslim* sebagai warga negara kelas dua, sementara sistem hukum Indonesia tidak menerapkan konsep *hudūd* sebagaimana dirumuskan dalam kitab-kitab fikih. Contoh lain juga seperti, perumusan asas negara Indonesia berlandaskan pada demokrasi. Perbedaan landasan ini membuat dialog antara kedua kubu menjadi semakin kompleks.

Penelitian-penelitian terdahulu menunjukkan bahwa pemikiran hukum Islam terus berkembang melalui pendekatan metodologis yang berupaya menghubungkan teks syariah dengan realitas sosial. Kajian tentang ijtihad menegaskan sifat adaptif hukum Islam melalui pemahaman *maqāṣid asy-syariah* dan dinamika sosial modern.⁷ Sementara itu, penelitian mengenai fikih sosial memperlihatkan lahirnya paradigma humanis yang mengintegrasikan ilmu agama, ilmu sosial, dan kearifan lokal dalam kerangka kemaslahatan.⁸ Di sisi lain, studi tentang Nahdlatul Ulama menunjukkan perkembangan metodologi hukum melalui prinsip Aswaja serta metode *istinbāt* seperti *qaulī*, *ilhāqī*, *manhajī*, hingga *bayāni*, *qiyāsi*, dan *istiṣhlāhi*. Secara umum, ketiganya menegaskan arah pembaruan metodologi fikih yang responsif terhadap perubahan zaman.⁹

Meski demikian, penelitian-penelitian tersebut umumnya masih berada pada tataran konseptual dan belum menyentuh aspek metodologis secara sistematis, khususnya dalam konteks fikih sosial. Banyak kajian yang bersifat deskriptif dan belum menghasilkan perangkat analitis yang dapat mengoperasionalkan gagasan fikih sosial.

Tujuan penelitian ini adalah merumuskan kerangka metodologis fikih sosial yang sistematis melalui pendekatan *manhajī*, dengan mengintegrasikan teks syariah, *maqāṣid asy-syari‘ah*, serta analisis sosial dan empiris. Tujuan tersebut diarahkan untuk mengisi

⁶ Moh Dahlan, *IMPLEMENTASI AJARAN FIKIH KEBANGSAAN ALA JOKO WIDODO*, t.t., 2.

⁷ Doni Azhari dan Asmuni, "Istinbathh Method Analysis of Nahdlatul Ulama in Determining Islamic Law in Indonesia," *NAHNU: Journal of Nahdlatul Ulama and Contemporary Islamic Studies* 1, no. 2 (2023): 116–17, <https://doi.org/10.63875/nahnu.v1i2.28>.

⁸ Umdatul Baroroh, "Understanding Methodology of Fiqh Sosial," *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 1, no. 1 (2020): 43, <https://doi.org/10.35878/santri.v1i1.202>.

⁹ Agus Mahfudin, *Metodologi Istinbath Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama*, 6, no. 1 (2021): 16.

kekosongan metodologis dalam kajian-kajian sebelumnya, sekaligus menghadirkan model *istinbāt* hukum yang mampu bekerja secara operasional dan kontekstual dalam menjawab persoalan keagamaan dan sosial di era modern.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan spesifikasi studi kepustakaan (*library research*) yang menelaah literatur klasik dan kontemporer terkait ushul fikih dan fikih *qaūlī-manhajī*. Sumber data primer berupa karya-karya ushul fikih klasik seperti *al-Burhān* karya al-Juwainī, *al-Muṭashfā* karya al-Ghazālī, dan *al-Muwāfaqāt* karya asy-Syāthibī, sementara data sekunder diperoleh dari literatur kontemporer, jurnal, dan kajian modern mengenai metodologi hukum Islam. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui telaah dokumen, sedangkan analisis data menggunakan metode deskriptif-analitis. Metode ini diadopsi dari model penelitian kualitatif Creswell (2016) serta Bogdan & Taylor (1992), kemudian dimodifikasi dengan memasukkan perspektif *maqāṣid asy-syari‘ah* sebagai instrumen analisis, sehingga dapat menyingkap fleksibilitas hukum syariat dalam bingkai ijtihad antara corak *manhajī* dan *qaūlī*.

HASIL PEMBAHASAN

Metode berijtihad menyikapi problematika kekinian

Ijtihad kontemporer merupakan upaya ijtihad yang relevan dengan kebutuhan kehidupan modern dan dinamika perubahan zaman. Umat Islam dihadapkan pada problematika baru yang menuntut pembaruan fikih agar tetap sejalan dengan prinsip hukum Islam, aturan-aturannya, serta tujuan-tujuan syariat, tanpa terjebak pada tekanan realitas semata. Menurut Yūsuf al-Qardāwī, mujtahid adalah sosok yang menimbang nash dan dalil dari satu sisi, serta membaca realitas dan zaman dari sisi lain, sehingga mampu mempertemukan tuntutan syariat dengan kenyataan dan menghasilkan keputusan.¹⁰

Dalam kerangka ini, konsep *tajazzu’ al-ijtihād* (spesialisasi ijtihad pada bidang tertentu) hadir sebagai solusi, meskipun masih menyimpan kontroversi.¹¹ Sebagian ulama membolehkan *tajazzu’*, dengan alasan bahwa seseorang yang menguasai satu bidang fikih secara mendalam, seperti hukum waris (*farā’id*), berhak melakukan ijtihad pada ranah tersebut selama memahami dalil-dalil yang relevan serta perangkat metodologis yang menyertainya. Sebaliknya, kelompok lain menolaknya karena dinilai berpotensi

¹⁰ Yusūf Al-Qordāwī, *Dāwābīt al-Ijtihād wa Muzālaqoh Ḥinda Yusūf Al-Qordāwī* (t.t.), 514.

¹¹ Taj ad-Dīn As-Subkī, *Jam’ al-Jawāmi’* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2007), 311.

menimbulkan kekeliruan. Seorang mujtahid yang hanya menguasai bidang tertentu dikhawatirkan luput dari dalil lain atau gagal menyadari adanya pertentangan dengan sumber hukum yang lebih luas.¹²

Pendekatan *fuqahā'* dalam merespons problematika kontemporer merupakan aspek mendasar untuk menjaga relevansi hukum syariat dengan perkembangan zaman. Syariat Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis mengatur berbagai aspek kehidupan, sehingga penetapan hukumnya menuntut metodologi yang sistematis. Salah satu pendekatan yang menonjol adalah *naṣ al-mujtahid*, yang mengkaji metode ijtihad seorang mujtahid dalam menjawab persoalan hukum.¹³

Dalam kerangka ini dikenal dua model, yakni *qaūlī* (*ijtihād intiqā'i*) dan *manhājī* (*ijtihād insyā'i*). *Ijtihād intiqā'i* merujuk pada upaya memilih dan mengadaptasi pendapat hukum klasik dengan konteks sosial baru melalui penelitian kritis atas dalil syariat. Sementara itu, *ijtihād insyā'i* menekankan perumusan hukum baru bagi persoalan yang belum memiliki rujukan langsung dalam tradisi klasik, dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip umum syariat dan nilai etika Islam.¹⁴ Kedua pendekatan ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi perubahan zaman.

1. *Ijtihād intiqā'i* atau pendekatan *Qaulī*

Ijtihād intiqā'i merupakan aktivitas yang dilakukan oleh mujtahid atau sekelompok ahli untuk memilih pendapat para *fuqahā'* klasik mengenai persoalan tertentu sebagaimana termaktub dalam kitab-kitab fikih. Proses ini berorientasi pada identifikasi pandangan yang memiliki argumentasi paling kuat dan relevan dengan konteks aktual.¹⁵ Karena pandangan *fuqahā'* sering kali beragam, mujtahid *intiqā'i* berkewajiban menimbang dalil yang menyertai tiap pendapat dan menetapkan mana yang paling dapat dipertanggungjawabkan. Kedudukan mujtahid jenis ini berdekatan dengan kategori *ahl at-tarjīh* sebagaimana dikenal dalam literatur ushul fikih.¹⁶ Disamping itu, pada era kontemporer, fatwa cenderung bersifat *naql*, yaitu lebih banyak mengutip pendapat ulama terdahulu daripada menghasilkan ijtihad secara mandiri.¹⁷

¹² As-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, 311.

¹³ Musā Asy-Syātiby, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Syārī'ah* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 237.

¹⁴ Al-Qorḍāwy, *Dāwābiṭ al-Ijtihād wa Muzālaqoh Ḥinda Yusūf Al-Qorḍāwy* (t.t.), 114.

¹⁵ Al-Qorḍāwy, *Dāwābiṭ al-Ijtihād wa Muzālaqoh Ḥinda Yusūf Al-Qorḍāwy* (t.t.), 114.

¹⁶ Al-Qorḍāwy, *Dāwābiṭ al-Ijtihād wa Muzālaqoh Ḥinda Yusūf Al-Qorḍāwy* (t.t.), 114.

¹⁷ Ahmad Royhan dan Rifan Haqiqi, "Penggunaan ChatGPT Terhadap Fatwa dan Penerapannya Dalam Hukum Syariat (Studi Tafsir QS. An-Nahl: 43): Penggunaan ChatGPT akan Fatwa serta Aplikasinya dalam

Dengan menitikberatkan pada perumusan hukum melalui teks-teks *fuqahā'* melalui fokus tekstual terhadap problem aktual, ketika muncul perbedaan pandangan ulama tentang suatu isu—misalnya hukum mengucapkan salam kepada *non-Muslim*—literatur fikih mencatat adanya spektrum pendapat. Dalam konteks ini, metode *tarjīh* digunakan untuk mengunggulkan pendapat tertentu berdasarkan dalil yang lebih kuat dan menjadi tugas mujtahid *tarjīh*. Pada tahap lebih lanjut, dilakukan pula *nuzar at-tarjīh*, yakni penalaran kritis dalam rangka mempertegas preferensi terhadap suatu pendapat.

Di bawah tingkat *nuzar at-tarjīh*, terdapat orang-orang yang dapat melakukan kajian untuk memilih satu di antara beberapa pendapat *fuqahā'* di atasnya. Kajian ini dikenal dengan istilah *taqrīr*, yang merupakan proses memutuskan dan memilih pendapat ulama berdasarkan lima *maqāṣid asy-yāri'ah*. *Taqrīr* dapat dilakukan secara personal atau kolektif.¹⁸

2. *Ijtihād insyā'i* atau pendekatan Manhaji

Ijtihād insyā'i adalah upaya merumuskan hukum dari kasus-kasus baru yang belum dibahas oleh *fuqahā'* terdahulu. Proses ini menuntut pemahaman komprehensif terhadap fakta dan karakteristik kasus sebagai dasar hukum.¹⁹ Tanpa pemahaman yang tepat, mujtahid sulit menetapkan hukum secara akurat. Dalam konteks permasalahan kompleks, *ijtihād jamā'i* atau ijtihad kolektif menjadi solusi, karena keterbatasan pengetahuan individu dapat berisiko menimbulkan kesalahan jika hanya mengandalkan *ijtihād fardhī* (ijtihad individual).²⁰

Pendekatan *manhajī* (*insyā'i*) merumuskan hukum dengan merujuk pada sumber yang tidak secara eksplisit tertulis (*ṣariḥ*). Metode ini digunakan ketika teks hukum (*naṣ*) tidak tersedia untuk menjawab persoalan yang dihadapi.²¹ Pendekatan ini menekankan penarikan hukum dari *naṣ* atau melalui prosedur *takhrij al-furū'* *'alā al-uṣūl*, yang juga dikenal sebagai

hukum Syariat (Studi Tafsir QS. An-Nahl: 43)," AT-TAHBIR: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir 2, no. 1 (2025): 42.

¹⁸ LTN NU, *Keputusan Muktamar, Mu naṣ, dan Konbes NU, ahkam al- Fuqohā* (Khalista, t.t.), 470–72. dalam acara keputusan Mu *naṣ* Alim Ulama Nahdlatul Ulama Di Bandar Lampung Pada Tanggal 16-20 Rajab 1412 H./ 21-25 Januari 1992 M.

¹⁹ Yusuf Al-Qordāwy, *Dāwābīt al-Ijtihād wa Muzālaqoh Ḥinda Yusūf Al-Qordāwy* (t.t.), 513.

²⁰ Muhammad bin Ahmad Asy-Syātiry, *Yāqut an-Nafīs* (Dar al-Minhāj, t.t.), 881.

²¹ Abu al-Ma'āly 'Abd al-Mālik bin Yusuf bin Muhammad Al-Juwaini, *Nihāyah al-Maṭlab fi dirāyah al-Mažhab* (t.t.), I, 212.

al-bahīs,²² untuk menghasilkan solusi hukum terhadap isu-isu aktual. Hasil *ijtihād manhājī* dapat dikaitkan dengan mazhab terkait melalui dua metode, yaitu *ilhāqī* dan *dābiṭī*:²³

a) *Ilhāq al-masā'il bi naẓārihā (ilhāqī)*

Metode ini menyamakan suatu masalah baru dengan masalah yang telah dibahas dalam *naṣ* mujtahid. Metode ini diterapkan ketika suatu persoalan belum tercakup dalam *naṣ* mujtahid, tetapi memiliki padanan yang relevan.²⁴ Contohnya, hukum bertamu kepada *non-Muslim* disamakan dengan kebolehan menjenguk *non-Muslim* yang sakit.

Contoh konkret metode ini dapat ditemukan pada pemikiran Alwī as-Saqqāf dalam *Tarsiyh al-Mustafidin*. Ia membahas praktik menyuruh anak kecil membeli berbagai kebutuhan yang menjadi tradisi di sejumlah negara. Alwī as-Saqqāf menyamakan kasus ini dengan transaksi *al-mu'āṭah*, dengan prinsip bahwa transaksi harus didasarkan pada kerelaan kedua pihak (*aṣ-ṣighat*) dan kesetaraan antara barang dan uang yang diberikan. Dalam hal menyuruh anak membeli sesuatu, syarat nilai barang dan uang harus sebanding, sehingga prinsip keadilan dan persetujuan menjadi acuan penerapan hukum.²⁵ Pendekatan ini menegaskan penerapan prinsip-prinsip hukum Islam untuk menangani kasus baru dengan mempertimbangkan keadilan transaksi dan kerelaan pihak-pihak yang terlibat.

b) *Idkhāl al-maskūt tahta 'umūm kalām al-mujtahid (dābiṭī)*

Pendekatan ini digunakan untuk merespons persoalan baru yang masih berada dalam cakupan keumuman *naṣ*, sampai ditemukan teks lain yang memberikan batasan. Para *fuqahā'* menyebut metode tersebut sebagai *idkhāl al-maskūt tahta 'umūm kalām al-mujtahid*. Ketika seorang ulama mazhab menghadapi pertanyaan atau membutuhkan kejelasan hukum, ia terlebih dahulu menelusuri pernyataan-pernyataan para *aṣḥāb* yang telah dihafalkan. Jika ditemukan definisi yang eksplisit, maka itulah yang dijadikan dasar. Namun apabila tidak ada definisi khusus, ia menelaah keumuman ucapan para *aṣḥāb* dan menurunkan hukum dari generalisasi tersebut atau membaca isyarat-isyarat implisit di dalamnya. Dengan cara ini, makna tersirat (*imā*) atau indikasi implisit (*iqtidā*) yang terkandung dalam pernyataan itu dapat menjadi petunjuk dalam menetapkan hukum atas masalah baru.²⁶

²² Abdullah Husain Bi al-Faqīh, *Maṭab al-aiqāz* (Dar ad-Dhiya, 2017), 38.

²³ Ahmad bin Qāsim Al-Ubbādī, *Ayāt al-Bayyināt* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), III, 334.

²⁴ Muhib al-Amān Aly, *Al-Ghuror al-Bahiyyah* (Besuk, t.t.), 5.

²⁵ Alwi as-Tsaqof, *Tarsiyh al-Mustafidin* (Haramain, t.t.), 212.

²⁶ Hujjatullah al-Bālighah (Dar al-Jil, 2005), 219.

Hukum dalam redaksi khusus dapat dipahami secara langsung, sedangkan redaksi umum mencakup beragam kasus sehingga memerlukan analisis mendalam untuk menyingkap maknanya.²⁷ Mengamalkan seluruh hukum yang terkandung dalam redaksi umum menjadi kewajiban ahli fikih untuk membangun pemahaman komprehensif. Contoh redaksi umum terdapat dalam Surah Al-Baqarah ayat 275:

وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا

“Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.”

Penggunaan “al-” pada kata “bai” menunjukkan keumuman, sehingga semua transaksi jual-beli dihalalkan, kecuali yang mengandung riba.²⁸ Pendekatan ini diterapkan untuk menangani kasus baru yang termasuk dalam lingkup keumuman *naṣ*, hingga ditemui *naṣ* lain yang membatasinya. Para *fuqaha* menyebut metode ini *Idkhāl al-maskūt tahta ‘umūm kalām al-mujtahid*. Seorang ulama mazhab yang menghadapi persoalan baru menelaah pernyataan para *ashāb*. Jika ditemukan definisi spesifik, maka dijadikan landasan hukum. Jika tidak, ia menelaah keumuman pernyataan tersebut dan menafsirkan isyarat yang tersirat (*īmā*) atau indikasi implisit (*iqtidha*) untuk menetapkan hukum yang relevan dengan masalah yang dihadapi.²⁹

Konsep ini menempatkan suatu masalah baru dalam jangkauan *naṣ* mujtahid. Contohnya legalitas negara yang menganut sistem demokrasi dikaitkan dengan *siyāsah*, yaitu keputusan yang lebih mendekatkan pada kemaslahatan dan menjauhkan dari kemudaratan. Yūsuf al-Qardāwī menilai bahwa pada dasarnya prinsip demokrasi tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Bahkan, unsur-unsur fundamental demokrasi telah lama dikenal dalam tradisi Islam. Meski demikian, rincian pelaksanaannya tetap menjadi domain ijtihad para ulama, yang mempertimbangkan prinsip-prinsip agama, kemaslahatan dunia, serta perkembangan zaman dan kondisi sosial setempat.³⁰ Menurutnya, esensi demokrasi—terlepas dari berbagai definisi teoretis—adalah mekanisme pemilihan yang melibatkan partisipasi masyarakat untuk menentukan pemimpin yang layak memimpin dan mengatur

²⁷ Abū Bakar Muhammad bin Ahmad as-Sarkhāsī, *Uṣūl al-Fiqhi as-Sarkhāsī* (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), 128–131.

²⁸ Zakariyyā bin Muhammad al-Anṣārī, *Ghāyah al-Wuṣūl* (Maktabah as-Salam, t.t.), 178.

²⁹ Ad-Dahlawī, *Hujjatullah al-Bālighoh* (Dar al-Jil, t.t.), 219.

³⁰ Fatkhiyatus Su'adah dan Ahmad Royhan, “Implementasi UU Demokrasi Dan Nilai-Nilai Urgensinya Dalam Politik Islam Di Indonesia,” *Syariah: Journal of Fiqh Studies* 2, no. 2 (2024): 93, <https://doi.org/10.61570/syariah.v2i2.87>.

kehidupan mereka. Dalam kajian fikih, peran mujtahid terbagi pada penafsiran redaksi umum (*'ām*) dan khusus (*khās*).

c) *Idkhāl al-masā'il tahta mafhūm naṣ al-imām*

Dalam praktik fikih, *naṣ* para imam mazhab umumnya ditempatkan dalam kerangka *quyūd* atau syarat tertentu saat mengeluarkan fatwa terkait kasus baru. Anotasi (*syarḥ*) ulama generasi berikutnya kerap menghasilkan esensi hukum yang berbeda, terutama jika batasan dalam *naṣ* seorang imam tidak secara langsung menjawab persoalan baru. Formulasi hukum yang muncul dari pemahaman *mafḥūm naṣ* seorang imam merupakan fenomena umum dalam literatur fikih.³¹

Contoh klasik ditemukan pada ar-Rauyānī dalam *Bahr al-Mazhab*, yang mengutip pendapat para *aṣḥāb* terkait praktik perempuan menyambung rambut dengan bulu hewan suci. Ia menulis bahwa sebagian *aṣḥāb* memahami perkataan asy-Syafī membolehkan hal tersebut, karena asy-Syafī menyenggung masalah menyambung rambut hanya dengan rambut manusia atau rambut hewan yang dagingnya halal. Interpretasi ini menunjukkan bagaimana *mafḥūm naṣ* digunakan untuk menetapkan hukum pada kasus yang tidak secara eksplisit dibahas oleh imam.³²

Studi kasus lain dapat ditemukan pada Ibn al-Ḥajar al-Haitamī, yang menegaskan bahwa hidung yang terbuat dari emas bukan bagian wajah yang wajib dibasuh. Ia menetapkan hukum ini bukan dari pendapat ulama terdahulu, melainkan melalui pemahaman terhadap kalam ulama dan prinsip *mafḥūm naṣ* untuk menangani kasus baru.³³

Meskipun *naṣ fuqahā'* penting untuk menyelesaikan persoalan secara *qaūlī*, jika tidak terdapat teks yang secara eksplisit membahas masalah yang dihadapi, metode *manhājī* menjadi relevan, baik dilakukan secara kolektif maupun personal.³⁴ Hal ini menegaskan bahwa hampir seluruh masalah sudah tercakup dalam *naṣ fuqahā'*, meskipun tidak disebutkan secara langsung, melalui interpretasi dan analogi *manhājī*.³⁵

Prosedur pelaksanaan metode *manhājī* meliputi tiga langkah utama:

- 1) Memahami secara menyeluruh kasus yang dibahas (*taṣwīr al-ma'ṇā*);

³¹ Ya'qūb Al-Bahāsin, *At-Takhrīj Ḥinda Fuqohā` wa Uṣūliyyin Dirāsah Nadhiyyah Taṭbiqiyyah ta'siliyyah* (Maktabah ar-Rusydi, 1992), 219.

³² Abdul Wahid Ar-Rauyanī, *Bahr al-Mazhab* (Beirut, t.t.), II, 197.

³³ Abū al-Abbās Muhammad bin Ḥajar Al-Haitamī, *Fatāwā al-Kubrā* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), I, 61.

³⁴ Al-Bahāsin, *At-Takhrīj Ḥinda Fuqohā` wa Uṣūliyyin Dirāsah Nadhiyyah Taṭbiqiyyah ta'siliyyah*, 282.

³⁵ Muhammad bin Abdul Qodir, *Tahqīq al-Maṭlab bi at-Tahqīq Muṣṭolah al- Mažhab* (t.t.), 189.

- 2) Mencari padanan kasus, keumuman *naṣ* mujtahid atau kaidah yang relevan sebagai referensi otoritatif;
- 3) Menetapkan hukum berdasarkan referensi otoritatif tersebut terhadap kasus yang sedang dibahas.³⁶

Penelusuran hukum melalui pendekatan *qaūlī* maupun *manhajī* tidak terbatas pada mujtahid, melainkan seorang ahli fikih yang memahami secara mendalam suatu bidang (*faqīh fi bābihi*) juga dapat merumuskan hukum. Mujtahid memiliki tanggung jawab berkelanjutan untuk menyesuaikan ijtihadnya dengan perubahan adat, budaya, dan kemaslahatan baru. Fenomena ini menjadi kelangsungan yang mampu memperbarui dasar hukumnya agar tetap relevan dengan perubahan sosial dan realitas zaman.³⁷ Seorang mujtahid tidak diwajibkan membahas kasus spekulatif atau tidak jelas. Penyesuaian ijtihad terhadap perubahan hanya berlaku untuk situasi kontemporer dan masa depan, tanpa mempengaruhi keputusan masa lalu, karena “ijtihad tidak dapat dibatalkan oleh contoh sebelumnya.”³⁸

Batasan Fleksibilitas hukum syariat dalam Merespons Perubahan Zaman

Hukum fikih merupakan landasan normatif dalam menangani problematika kontemporer yang kompleks. Ia mencakup hukum statis dan hukum dinamis, serta selalu berorientasi pada kemaslahatan hakiki manusia.³⁹ Al-Büṭī menegaskan bahwa Allah Swt. mewajibkan hamba-Nya mengikuti hukum *taklifiyyah* yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis.⁴⁰ Kepatuhan terhadap nash tersebut memungkinkan penyelesaian persoalan hukum maupun sosial (*qodla'* dan *mu'āmalah*) secara konsisten dengan kepentingan dan kesejahteraan manusia, sekaligus mengakomodasi dinamika sosial sebagai bagian dari *sunnatullah*.

Penetapan hukum kontekstual harus dikaitkan dengan kaidah syariat yang diakui atau dengan prinsip-prinsip yang tidak bertentangan dengan dalil jika nash eksplisit tidak tersedia. Kaidah penting, seperti *maslahah mursalah*, menekankan pertimbangan manfaat sebagai dasar pengambilan hukum.⁴¹ Wahbah Zuḥaylī menegaskan bahwa perubahan hukum harus selaras dengan prinsip syariat, yakni menetapkan hak, memperoleh

³⁶ LTN NU, *Keputusan Muktamar, Mu naṣ, dan Konbes NU, ahkam al- Fuqohā* (t.t.), 836.

³⁷ As-Saqāf, *Durūs al-Qowā'id al-Fiqhiyyah* (t.t.), 62.

³⁸ Az-Zuḥaylī, *Taghoyyur al-Ijtihād*, 5.

³⁹ Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Qowā'id al-Fiqhiyyah wa at-Tatbīqiqātuhā 'Alā al-Mażahib al-Arba'ah* (Dar al-Fikr, 2006), 353.

⁴⁰ Ramaḍān al-Büṭī, *Qadhyaya al-Mu'āshiroh* (Maktabah al-Faroni, t.t.), 8.

⁴¹ az-Zuḥaylī, *Al-Qowā'id al-Fiqhiyyah wa at-Taṭbīqiqātuhā 'Alā al-Mażahib al-Arba'ah*, 354.

kemaslahatan (*maslahah*) dan menolak kerugian (*mafsadah*).⁴² Setiap modifikasi yang bertentangan dengan nash syar'i tidak dapat diterima, demikian pula praktik adat yang menyimpang wajib dihapus.

Muhammad Qāsim al-Mansi dalam *Taghayyur az-Zurūf wa Atsaruhu fi Ikhtilāf al-Aḥkām fi asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* menegaskan bahwa perubahan hukum hanya sah jika memenuhi lima kriteria normatif, yang menjadi batas legitimasi penerapan hukum dalam konteks dinamis,⁴³ yaitu:

Pertama: hukum fikih harus konsisten dengan *naṣ* Al-Qur'an dan *Sunnah*. *Naṣ* mencakup seluruh wahyu yang dibawa Nabi Muhammad saw., baik berupa Al-Qur'an maupun *Sunnah* yang terdiri atas ucapan (*qaūliyyah*), perbuatan (*fi'līyyah*), dan persetujuan (*taqrīriyyah*). Hukum yang bersumber dari *naṣ* bersifat tetap dan tidak dapat berubah meskipun terjadi perubahan dalam '*urf* (kebiasaan manusia), karena *naṣ* selalu berlandaskan kebenaran, sedangkan '*urf* dapat mengandung kesalahan, seperti dalam transaksi yang melanggar syariat. Superioritas *naṣ* baik eksplisit maupun implisit, tidak dapat diubah oleh akal atau penalaran manusia, hukum yang diperoleh melalui ijtihad tanpa landasan *naṣ* dianggap tidak sah.

Al-Qur'an dan *Sunnah* menuntun pengamalan hukum berdasarkan teks tertentu, tanpa prioritas pada pertimbangan akal atau maslahah. Pandangan atau praktik yang bertentangan dengan *naṣ* wajib ditolak, termasuk argumentasi filosofis atau penelitian historis. Sebuah tindakan hanya dapat dinyatakan *masyrū'* (diperbolehkan) jika terdapat perintah atau larangan *naṣ*. Jika *naṣ* tidak menyinggung secara spesifik, tindakan tersebut tidak dianggap bertentangan dengan *naṣ* maupun prinsip-prinsip yang dapat disimpulkan darinya. Dengan demikian, yang disyariatkan mencakup tindakan yang sesuai maupun tidak bertentangan dengan *naṣ*, karena pemahaman eksklusif hanya pada *naṣ* akan menimbulkan keterbatasan praktis.⁴⁴

Kedua: perubahan bersifat stabil (*muṭṭarid*) atau umum (*ghālib*). Perubahan sosial atau kebiasaan hanya diperhitungkan dalam hukum fikih jika bersifat stabil (*muṭṭarid*) atau umum (*ghālib*), sesuai prinsip Al-Qur'an dan *Sunnah*. *Muṭṭarid* merujuk pada perubahan yang berkesinambungan, sedangkan *ghālib* menunjukkan perubahan yang diterima secara

⁴² Musā Asy-Syātiby, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Syarī'ah* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004), II, 333.

⁴³ Hadi Munawwar, *Ḍawābith Taghayyur al-Aḥkām bi Taghayyur al-Zurūf 'Inda Muhammād Qāsim al-Mansi* (t.t.), 71.

⁴⁴ Ismail Kaukasal, *Taghayyur al-aḥkām fi asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 2000 ed. s(Muassasah ar-Risalah, t.t.), 265–66.

luas oleh mayoritas masyarakat.⁴⁵ Kriteria ini menandakan bahwa perubahan tersebut telah menjadi praktik yang diterima, relevan dengan kepentingan masyarakat, dan dapat dijadikan pedoman hukum. Pandangan ini sejalan dengan konsensus ulama *ushuliyin*, seperti yang dijelaskan oleh as-Suyūthī.⁴⁶

Jika suatu kebiasaan memenuhi syarat *muṭtarid*, maka kebiasaan tersebut dijadikan tolak ukur dalam menetapkan hukum muamalah. Misalnya, jika seseorang menjual barang tanpa menyebut mata uang, mata uang yang berlaku di wilayah tersebut dijadikan rujukan dalam transaksi.⁴⁷ Top of FormBottom of Form

Ketiga: Perubahan yang bersifat esensial (*jauhari*). Penilaian terhadap perubahan esensial berbeda antara hukum positif (*qānūn waḍī*) dan perspektif Islam (*fiqh al-Islāmī*). Hukum positif menilai esensialitas perubahan berdasarkan kepentingan individu atau kelompok, sedangkan fiqh Islam menilai perubahan berdasarkan prinsip *maqāṣid asy-syarī‘ah*. Kepentingan yang muncul harus dianalisis dalam kerangka *maqāṣid*, bukan sekadar keinginan individu atau kelompok.⁴⁸ Para ulama membagi *mashlahah* menjadi tiga tingkatan: *darūriyyah* (pokok), *hājiyyah* (penting), dan *tahsīniyyah* (pelengkap).

- 1) *Darūriyyah*: Merupakan kebutuhan pokok untuk eksistensi manusia, meliputi agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.⁴⁹
 - a. Agama: Pelaksanaan ibadah wajib seperti shalat, puasa, zakat, haji, serta jihad untuk mempertahankan dan menyebarkan agama;
 - b. Jiwa: Larangan atas tindakan merugikan jiwa, termasuk pembunuhan dan kekerasan, pelaksanaan *qishās*, dan anjuran menjaga kesehatan;
 - c. Keturunan: Perlindungan melalui hukuman bagi tuduhan zina tanpa bukti dan penguatan institusi pernikahan;
 - d. Harta: Larangan pencurian dan perjudian, anjuran kepemilikan serta pengelolaan harta secara sah dan etis;
 - e. Akal: Larangan konsumsi alkohol dan perbuatan merusak akal, dorongan penggunaan akal untuk memahami ciptaan Tuhan dan menuntut ilmu.⁵⁰

⁴⁵ Munawwar, *Dawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammsad Qasim al-Mansī*, 77.

⁴⁶ Jalal ad-Dīn ‘Abd ar-Rahmān as-Suyūthī, *Al-Asybāh wa an-Nazāir* (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984), 9.

⁴⁷ Jalal ad-Dīn Muhammad bin Muhammad Al-Mahallī, *Kanzu ar-Raghibin* (Haramain, t.t.), II, 124.

⁴⁸ Munawwar, *Dawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammad Qasim al-Mansī*, 83.

⁴⁹ Asy-Syātiby, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Syari‘ah* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 8–10.

⁵⁰ Asy-Syātiby, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Syari‘ah* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 10.

- 2) *Hājiyyah*: Kebutuhan penting untuk mencapai kesejahteraan dan menghindari kesulitan. Ketiadaan *hājiyyah* menimbulkan kesulitan, bukan ancaman eksistensial. Contohnya, dispensasi ibadah (*rukhsah*), perceraian untuk mempertahankan kesejahteraan keluarga, dan pembayaran *diyat* pada pembunuhan tidak sengaja. Prinsipnya adalah memudahkan pemenuhan kewajiban agama dan kehidupan manusia.⁵¹ Dalam konteks ini, Islam menetapkan sejumlah ketentuan di berbagai bidang, termasuk ibadah, muamalah, dan hukuman pidana. Sebagai contoh, dalam ibadah, Islam memberikan dispensasi (*rukhsah*) bagi individu yang tidak mampu berpuasa selama bulan Ramadan karena sakit. Dalam muamalah, Islam memperbolehkan suami untuk menceraikan istrinya jika rumah tangga mereka tidak dapat dipertahankan lagi. Sedangkan dalam hukuman pidana, Islam menetapkan kewajiban membayar denda (*diyat*) bagi seseorang yang melakukan pembunuhan tidak sengaja.
- 3) *Taḥṣīniyyah*: Kebutuhan pelengkap yang meningkatkan kualitas hidup sesuai akal sehat dan adat. Tidak ada ancaman eksistensial jika tidak terpenuhi, namun ketiadaan *taḥṣīniyyah* menurunkan harmonisasi sosial dan etika. Dalam ibadah, *taḥṣīniyyah* mencakup kebersihan, menutup aurat, memperindah diri untuk ibadah, amalan sunah, sedekah, sopan santun, dan menghindari perilaku berlebihan atau makanan tidak layak konsumsi.⁵²

Keempat: keyakinan atau dugaan yang kuat. Beberapa hukum fikih dirumuskan oleh *fuqahā'* berdasarkan metode penelitian yang tersedia pada zamannya. Dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, keyakinan yang diperoleh dari penelitian terdahulu dapat berbeda dengan hasil kajian kontemporer. Hukum fikih harus didasarkan pada fakta ilmiah yang kuat dan keyakinan, tidak sebaliknya yang bersifat spekulatif berpotensi menimbulkan kerusakan.⁵³

Sebagai gambaran, perbedaan pendapat terkait masa kehamilan maksimal dalam penentuan nasab menunjukkan variasi interpretasi *fuqahā'* karena ketiadaan *naṣ* eksplisit. Misalnya, Imam Ahmad, asy-Syāfi'i, dan sebagian pendapat Imam Malik menetapkan empat tahun, sedangkan pendapat lain dari Imam Malik adalah lima tahun, Imam Abu Ḥanīfah dua tahun, Imam Laits tiga tahun, Imam az-Zuhri enam atau tujuh tahun, Imam Muhammad

⁵¹ Asy-Syātiby, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Syari'ah* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 10–11.

⁵² Asy-Syātiby, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Syari'ah* (Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 11.

⁵³ Munawwar, *Dawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf 'Inda Muammad Qasim al-Mansi*, 85.

bin al-Hākim satu tahun, dan Imam Dawud sembilan bulan. Variasi ini mencerminkan adaptasi fuqahā' terhadap kondisi sosial dan ilmiah pada masanya.

Kelima: Selaras dengan *maqāṣid asy-syari‘ah*. *Maqāṣid asy-syari‘ah* merujuk pada tujuan dan nilai dasar yang terkandung dalam hukum syariat, yang menekankan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.⁵⁴ Hukum Islam tidak hanya menetapkan aturan formal, tetapi juga memperbolehkan tindakan yang menghasilkan kemaslahatan (*maslahah*) tanpa melanggar prinsip dasar atau *naṣ*.⁵⁵ Tindakan yang mendekatkan manusia pada kebaikan dan menjauhkannya dari keburukan dianggap sah (*masyrū*), sedangkan tindakan yang membawa kepada kerugian dianggap batil, meskipun didukung oleh *naṣ* tertentu, karena bertentangan dengan tujuan syariat.⁵⁶ Oleh karena itu, setiap perubahan yang sejalan dengan *maqāṣid* dan tidak bertentangan dengan *naṣ* dapat diterima sebagai hukum syariat, sedangkan perubahan yang melanggar *maqāṣid* dianggap menyimpang.

Studi kasus yang bertentangan dengan norma-norma fleksibilitas hukum syariat

Al-Qardāwī menyatakan bahwa syariat menyediakan panduan fleksibel bagi akal dan ijtihad umat Islam, serta memungkinkan penyesuaian hukum terhadap konteks waktu, tempat, dan kondisi sosial. Fleksibilitas ini tercermin dalam perkembangan sistem peradilan, ekonomi, dan pemerintahan sepanjang sejarah Islam, sehingga prinsip-prinsip syariat tetap relevan.⁵⁷ Pembaharuan interpretasi fikih berlandaskan kaidah universal syariat, dan prinsip pendukungnya. Wahbah az-Zuhailī menunjukkan pembaruan dapat dilakukan melalui *istihsān*, *istiṣlāh*, dan *urf*.⁵⁸

Adapun contoh perubahan hukum yang bertentangan dengan batasan-batasan yang disebutkan di atas adalah:

- Persamaan hak waris antara laki-laki dan wanita

Beberapa ulama kontemporer meninjau kembali sistem pewarisan tradisional dalam Islam, khususnya terkait ketentuan bahwa bagian waris perempuan hanya setengah dari laki-laki. Menurut mereka, proporsi ini lahir dari konteks sosial dan nilai patriarki pada

⁵⁴ Munawwar, *Dawāibith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammad Qasim al-Mansi*, 87.

⁵⁵ Wahbah Az-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, 1987 ed. (Dār Al-Fikr, t.t.), II, 225.

⁵⁶ Munawwar, *Dawāibith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammad Qasim al-Mansi*, 88.

⁵⁷ Munawwar, *Dawāibith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammad Qasim al-Mansi*, 88.

⁵⁸ Wahbah Az-Zuhaylī, *Tajdid al-Fiqhī al-Islamy* (Damaskus, t.t.), 198.

masa itu. Mereka menekankan perlunya ijтиhad untuk menyesuaikan hukum waris dengan prinsip keadilan dan kesetaraan gender dalam konteks masyarakat modern.⁵⁹

Namun, prinsip-prinsip hukum Islam yang terkodifikasi menunjukkan bahwa hak waris antara anak laki-laki dan perempuan, cucu, serta saudara kandung atau sebapak, diatur secara berbeda berdasarkan *nas* syar‘i. Perbedaan proporsi ini tidak semata-mata terkait gender, melainkan mempertimbangkan kedekatan nasab (*qarābāt*), posisi generasi (*mauqi‘ wāris fī ajyāl*), dan tanggung jawab ekonomi (*al-‘ab al-maliyyah*). Dengan demikian, ketentuan 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan mencerminkan perbedaan tanggung jawab ekonomi yang dibebankan kepada laki-laki dalam struktur masyarakat Islam.⁶⁰

Mengutip Ali Ahmad al-Jarjāwī dalam *Hikmah al-Tasyrī wa Falsafatuhu*, hal tersebut didasarkan pada tanggung jawab laki-laki sebagai penopang ekonomi keluarga dan kewajiban sosial, termasuk mempertahankan agama dan negara, yang seringkali menempatkan mereka pada risiko fisik. Sebaliknya, perempuan bertanggung jawab atas pengelolaan rumah tangga meskipun memiliki sumber daya ekonomi. Analisis ini menunjukkan bahwa pembagian waris antara laki-laki dan perempuan dikaitkan dengan perbedaan tanggung jawab sosial dan ekonomi, bukan sekadar gender.⁶¹

Data historis menunjukkan variasi praktik pembagian waris yang seringkali menguntungkan perempuan. Abdul Rahmān Badawī merangkum bahwa dalam sejumlah kasus:

- 1) Empat kasus, perempuan menerima setengah bagian laki-laki;
 - 2) Sebelas kasus, perempuan menerima bagian yang sama dengan laki-laki;
 - 3) Tujuh kasus, perempuan menerima bagian lebih besar daripada laki-laki;
 - 4) Lima kasus, perempuan memperoleh warisan sementara laki-laki tidak mendapat bagian.⁶²
- b) Jilbab bukan kewajiban agama

Dalam kajian tentang pakaian wanita, Qāsim al-Amīn dalam *Tahrīr al-Mar‘ah* menyatakan bahwa jilbab atau hijab tidak ditetapkan secara eksplisit sebagai kewajiban agama. Ia berpendapat bahwa praktik tersebut lebih merupakan adat sosial yang

⁵⁹Munawwar, *Ḍawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammad Qasim al-Mansī*, 100.

⁶⁰Munawwar, *Ḍawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammad Qasim al-Mansī*, 112. *Ibid.*

⁶¹‘Alī Ahmad al-Jarjāwī, *Hikmah al-Tasyrī wa Falsafatuhu* (Dar al-Fikr, t.t.), 264.

⁶²Munawwar, *Ḍawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammad Qasim al-Mansī*, 112.

berkembang melalui interaksi dengan budaya lain, dan kemudian dianggap sebagai ketentuan agama. Al-Qur'an memberikan fleksibilitas bagi perempuan untuk menutup atau menampakkan bagian tubuh tertentu tanpa penjelasan rinci mengenai pakaian khusus.⁶³

Sementara Sa'īd al-Asymāwī menafsirkan ayat 59 Surah al-Ahzāb:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَا رَوَاجِلَ وَبَنِتَكَ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْهِنَّ

"Wahai Nabi! katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin, 'Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka"

Konteks hukum ayat ini adalah membedakan status wanita merdeka dengan wanita yang berstatus hamba sahaya. Karena kondisi hamba sahaya tidak lagi relevan dalam masyarakat modern, *'illat* (alasan hukum) ayat tersebut tidak berlaku, sehingga ketetapan hukum yang terkait dianggap tidak relevan untuk diterapkan secara literal saat ini.⁶⁴ Bahkan, prinsip dalam ushul fikih menyatakan bahwa ketentuan hukum syar'i selalu terkait dengan keberadaan *'illat*. Dengan hilangnya *'illat*, penerapan hukum terkait dalam konteks modern menjadi tidak relevan.

Berdasarkan kajian para *mufassir*, tidak ada satu pun yang membolehkan seorang perempuan menampakkan rambutnya di hadapan laki-laki yang bukan mahram. Atas rumusan yang terekam dalam *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah* ditegaskan bahwa para ahli fikih sepakat perempuan tidak diperkenankan menampilkan rambutnya kepada laki-laki *non-mahram*,⁶⁵ dan perempuan juga dilarang melihat aurat laki-laki yang bukan mahram. Di mana menekankan kewajiban menutup aurat bagi perempuan maupun laki-laki yang telah balig, dengan menyembunyikan aurat dari pandangan orang lain yang tidak dihalalkan untuk melihatnya. Untuk perempuan, aurat yang harus ditutupi mencakup seluruh tubuh kecuali wajah, sebagaimana diwajibkan melalui hijab.

An-Nawawī menegaskan bahwa menutup aurat sebagai upaya melindungi diri dari pandangan manusia adalah wajib berdasarkan kesepakatan ulama (*ijmā'*).⁶⁶ Oleh karena itu, kewajiban menutup aurat tidak memiliki perbedaan pendapat di kalangan ulama, meskipun golongan liberal akhir-akhir ini berupaya menafsirkannya secara berbeda. Menentang *ijmā'* (*kharq al-ijmā'*) dianggap haram dan termasuk dosa besar, karena *ijmā'* merupakan

⁶³M. Quraish Shihab, *Jilbab* (Lentera Hati, 2004), 166–67.

⁶⁴ Shihab, *Jilbab*, 216–17. *Ibid.* hal. 216–217

⁶⁵*Al-Mausū'ah al-fiqhiyyah* (Wizarat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1985.), XXVI, 107.

⁶⁶ Abu Zakariyā Yahyā bin Syaraf An-Nawawi, *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muhażżab* (Dār Al-Munīrah, 1437), II, 171.

persetujuan terhadap jalur hukum yang telah ditetapkan, sebagaimana yang dijelaskan dalam Surah An-Nisa ayat 115.⁶⁷

Dalam pandangan mayoritas ulama (*jumhūr*), keabsahan *ijmā'* bersifat pasti (*qaṭīyyah*), setara dengan Al-Qur'an dan *sunnah*. Hukum syariat yang ditetapkan melalui *ijmā'* memiliki status keyakinan yang kuat dan memiliki prioritas lebih tinggi dibandingkan dalil yang bersifat dugaan (*danni*), sehingga jika terjadi pertentangan, *ijmā'* tetap menjadi rujukan utama.

KESIMPULAN

Fikih *manhajī* dan *qaulī* merupakan dua pendekatan *istinbāt* yang dapat diintegrasikan untuk menjawab dinamika hukum kontemporer. *Ijtihād qaulī* berperan menegaskan otoritas pendapat mazhab, sedangkan *ijtihād manhajī* menyediakan kerangka penalaran *ushuliyah* untuk menangani persoalan baru melalui teori analogi, keumuman teks mujtahid, dan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Integrasi kedua metode ini menghasilkan model hukum yang konsisten dengan tradisi mazhab sekaligus responsif terhadap perubahan sosial.

Kontribusi teoretis penelitian ini terletak pada penegasan penggunaan perangkat *ilḥāq*, *idkhāl al-maskūt*, dan *mafhum an-naṣ* sebagai mekanisme operasional dalam perumusan hukum. Implikasinya terbuka bagi pengembangan ijtihad kolektif dan penyusunan kebijakan publik berbasis syariah yang lebih adaptif. Penelitian lanjutan dapat mendalami penerapan model ini pada bidang ekonomi, hukum keluarga, dan tata pemerintahan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ad-Dahlawī. *Hujjatullāh al-Bālighoh*. Dar al-Jil, t.t.
- Al-Bahāsin, Ya'qūb. *At-Takhrij 'Inda Fuqohā' wa Uṣūliyyin Dirāsah Nadhiyyah Taṭbiqiyyah taṣiliyyah*. Maktabah ar-Rusydi, 1992.
- Al-Haitami, Abū al-Abbās Muhammād bin Ḥajar. *Fatāwā al-Kubrā*. Dar Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Al-Juwainī, Abu al-Ma'āly 'Abd al-Mālik bin Yusuf bin Muhammād. *Nihāyah al-Maṭlab fi dirāyah al-Mažhab*. t.t.
- Al-Mahallī, Jalal ad-Dīn Muhammād bin Muhammād. *Kanzu ar-Raghībin*. Haramain, t.t.

⁶⁷ Ali bin Abdu al-Kafī As-Subki, *al-Ibhaj Syarh al-Minhaj* (Ihya' at-Turas, t.t.), 233., 2004) Jilid 2, Hal. 233

- Al-Mausū'ah al-fiqhīyyah.* Wizarat al-Awqāf wa al-Syu'un al-Islāmiyyah, t.t.
- Al-Qorḍāwy, Yusūf. *Dāwābīt al-Ijtihād wa Muzālaqoh Īnda Yusūf Al-Qorḍāwy.* t.t.
- Al-Qorḍāwy, Yusūf. *Dāwābīt al-Ijtihād wa Muzālaqoh Īnda Yusūf Al-Qorḍāwy.* t.t.
- Al-Ubbādī, Ahmad bin Qāsim. *Ayāt al-Bayyināt.* Dar Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Aly, Muhib al-Amān. *Al-Ghuror al-Bahiyyah.* Besuk, t.t.
- An-Nawawi, Abu Zakariyā Yahyā bin Syaraf. *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muhażżab.* Dār Al-Munīrah, 1437.
- Anşārī, Zakariyyā bin Muhammad al-. *Ghāyah al-Wuṣūl.* Maktabah as-Salam, t.t.
- Ar-Rauyanī, Abdul Wahid. *Bahr al-Mazhab.* Beirut, t.t.
- As-Saqāf. *Durūs al-Qowā'id al-Fiqhiyyah.* t.t.
- As-Subki, Ali bin Abdu al-Kafi. *al-Ibhaj Syarḥ al-Minhaj.* Ihya' at-Turas, t.t.
- As-Subkī, Taj ad-Dīn. *Jam' al-Jawāmi'.* Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2007.
- Asy-Syātiby, Musā. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Syarī'ah.* Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Asy-Syātiby, Musā. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Syarī'ah.* Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Asy-Syātiry, Muhammad bin Ahmad. *Yāqut an-Nafīs.* Dar al-Minhāj, t.t.
- Azhari, Doni, dan Asmuni. "Istinbathh Method Analysis of Nahdlatul Ulama in Determining Islamic Law in Indonesia." *NAHNU: Journal of Nahdlatul Ulama and Contemporary Islamic Studies* 1, no. 2 (2023): 107–18. <https://doi.org/10.63875/nahnu.v1i2.28>.
- Az-Zarkasyī, Badr ad-Din. *Tasynif al-Masāmi'.* Ihya Turats al-Islami, 1998.
- Az-Zuḥailī, Wahbah. *Tagħoġġur al-Ijtihād.* Dar al-Maktabi, 2000.
- Az-Zuḥailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī.* 1987 ed. Dār Al-Fikr, t.t.
- Az-Zuhailī, Wahbah. *Tajdīd al-Fiqhī al-Islāmī.* Damaskus, t.t.
- Baroroh, Umdatul. "Understanding Methodology of Fiqh Sosial." *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 1, no. 1 (2020): 27–42. <https://doi.org/10.35878/santri.v1i1.202>.
- Bi al-Faqīh, Abdullah Husain. *Maṭab al-aīqāz.* Dar ad-Dhiya, 2017.

- Būṭī, Ramaḍān al-. *Qadhoya al-Mu'āshiroh*. Maktabah al-Faroni, t.t.
- Dahlan, Moh. *IMPLEMENTASI AJARAN FIKIH KEBANGSAAN ALA JOKO WIDODO*. t.t.
- Hujjatullah al-Bālighah. Dar al-Jil, 2005.
- Jarjāwī, Alī Ahmad al-. *Hikmah al-Tasyrī wa Falsafatuhu*. Dar al-Fikr, t.t.
- Kaukasal, Ismail. *Taghayyur al-ahkām fī asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*. 2000 ed. Muassasah ar-Risalah, t.t.
- LTN NU. *Keputusan Muktamar, Mu naṣ, dan Konbes NU, ahkam al- Fuqohā*. Khalista, 2015.
- LTN NU. *Keputusan Muktamar, Mu naṣ, dan Konbes NU, ahkam al- Fuqohā*. Khalista, t.t.
- Mahfudin, Agus. *Metodologi Istinbath Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama*. 6, no. 1 (2021): 1–17.
- Mahfudz, M. A. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta, t.t.
- Muhammad bin Abdul Qodir. *Tahqīq al-Maṭlab bi at-Tahqīq Muṣṭolah al- Mažhab*. t.t.
- Munawwar, Hadi. *Dawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf Inda Muhammad Qasim al-Mansi*. t.t.
- Royhan, Ahmad, dan Rifan Haqiqi. "Penggunaan ChatGPT Terhadap Fatwa dan Penerapannya Dalam Hukum Syariat (Studi Tafsir QS. An-Nahl: 43): Penggunaan ChatGPT akan Fatwa serta Aplikasinya dalam hukum Syariat (Studi Tafsir QS. An-Nahl: 43)." *AT-TAHBIR: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 1 (2025): 25–46.
- Sarkhāsī, Abū Bakar Muhammad bin Ahmad as-. *Uṣūl al-Fiqhī as-Sarkhāsī*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Shihab, M. Quraish. *Jilbab*. Lentera Hati, 2004.
- Su'adah, Fatkhiyatus, dan Ahmad Royhan. "Implementasi UU Demokrasi Dan Nilai-Nilai Urgensinya Dalam Politik Islam Di Indonesia." *Syariah: Journal of Fiqh Studies* 2, no. 2 (2024): 83–108. <https://doi.org/10.61570/syariah.v2i2.87>.
- Suyūṭī, Jalal ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān as-. *Al-Asybāh wa an-Naẓāir*. Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1984.
- Tim FKI Fikrah. *Wajah Baru Nusantara: Fiqh Manhaji Sebagai Respon solutif isu-isu Kebangsaan*. Lirboyo Prees, t.t.

Tsaqof, Alwi as-. *Tarsyih al-Mustafidin*. Haramain, t.t.

Zuhailī, Muṣṭafā az-. *Al-Qowa'id al-Fiqhiyyah wa at-Taṭbīqiqātuhā 'Alā al-Maẓahib al-Arba'ah*.

Dar al-Fikr, 2006.