

Ijtihad Kontemporer: Telaah Kritis atas Relasi Teks dan Realitas

Muhamad Saefullah¹

¹Universitas Islam Negeri Jurai Siwo Lampung, Indonesia

muhamad.2271010067@metrouniv.ac.id

Abstract

The advancement of age, marked by significant transformations in social structures, cultural patterns, and modes of life, has generated new challenges for Islamic law, particularly in addressing contemporary issues that are not explicitly accommodated within the corpus of classical fiqh. This article aims to analyze the urgency of contemporary ijtihād as a methodological instrument for formulating Islamic legal responses that are comprehensive, contextual, and responsive to the dynamics of the age. Employing a normative-critical library research approach, the study argues that ijtihād cannot be undertaken in a partial or fragmented manner; rather, it must be integrative, grounded in a constructive synergy between the classical principles of uṣūl al-fiqh and contemporary scientific approaches, including the model of istiṣlāḥ. Interdisciplinary collaboration and the active engagement of scholars from diverse fields of expertise are essential prerequisites for producing legal formulations that are not only textually valid but also socially responsive. The findings suggest that an integrative model of contemporary ijtihād holds significant potential to generate an applicable and solution-oriented fiqh while simultaneously advancing public welfare in harmony with the objectives of the shari‘ah. Accordingly, methodological renewal in ijtihād constitutes a strategic step toward actualizing Islamic normative ideals within the context of contemporary society.

Keywords: contemporary ijtihād, reinterpretation, fiqh, text and reality.

Abstrak

Perkembangan zaman yang ditandai oleh perubahan sosial, budaya, dan pola kehidupan masyarakat menghadirkan tantangan baru bagi hukum Islam, khususnya dalam merespons berbagai persoalan kontemporer yang belum terakomodasi secara eksplisit dalam khazanah fikih klasik. Artikel ini bertujuan untuk menganalisis urgensi ijtihad kontemporer sebagai instrumen metodologis dalam merumuskan produk hukum Islam yang komprehensif, kontekstual, dan relevan dengan dinamika zaman. Dengan menggunakan pendekatan *library research* normatif-kritis, kajian ini menegaskan bahwa ijtihad tidak dapat dilakukan secara parsial, melainkan harus bersifat integratif melalui sinergi antara perangkat *uṣūl al-fiqh* klasik dan pendekatan ilmiah kontemporer, termasuk model *istiṣlāḥ*. Kolaborasi lintas disiplin dan keterlibatan para pakar dari berbagai bidang keilmuan menjadi prasyarat penting guna menghasilkan formulasi hukum yang tidak hanya sah secara tekstual, tetapi juga responsif terhadap realitas sosial. Hasil kajian menunjukkan bahwa ijtihad kontemporer yang integratif berpotensi menghadirkan fikih yang aplikatif dan solutif, sekaligus merealisasikan kemaslahatan yang selaras dengan tujuan syariat. Dengan demikian, pembaruan metodologis dalam ijtihad menjadi langkah strategis untuk membumikan visi Islam dalam konteks masyarakat kontemporer.

Kata kunci: ijtihad kontemporer, reinterpretasi, fikih, teks dan realitas.

PENDAHULUAN

Manusia pada hakikatnya adalah entitas yang dinamis, senantiasa bergerak dan berkembang mengikuti alur perubahan zaman.¹ Dinamika ini semakin menguat pada era globalisasi yang ditandai dengan percepatan arus informasi, kemajuan teknologi komunikasi, serta transformasi sosial yang masif.² Perubahan tersebut tidak hanya memengaruhi cara manusia berinteraksi dan berpikir, tetapi juga membentuk pola perilaku baru yang kompleks.³ Dalam konteks ini, aspek hukum—termasuk hukum Islam—tidak dapat dilepaskan dari pusaran perubahan tersebut.⁴ Realitas sosial yang terus bergerak melahirkan beragam persoalan hukum baru yang sebelumnya tidak terbayangkan, bahkan belum sepenuhnya terakomodasi dalam konstruksi normatif hukum Islam klasik.⁵

Fenomena globalisasi telah melahirkan persoalan-persoalan hukum yang bersifat lintas sektor dan multidimensional.⁶ Persoalan tersebut berkembang dengan cepat, sementara sumber normatif utama Islam—Al-Qur'an dan Sunnah—secara historis telah bersifat final sejak wafatnya Rasulullah saw.⁷ Al-Qur'an sebagai wahyu terakhir tidak lagi mengalami penambahan, dan tidak seluruh problematika kontemporer dijelaskan secara eksplisit di dalamnya maupun dalam hadis-hadis Nabi.⁸ Ketegangan antara finalitas teks dan dinamika realitas inilah yang kemudian memunculkan kebutuhan serius terhadap mekanisme penalaran hukum yang mampu menjembatani keduanya secara produktif.⁹ Sebagai bagian integral dari masyarakat global, umat Islam tidak mungkin mengisolasi diri

¹ Robbi Hardiansyah Manik dkk., "Peran Ijtihad dalam Menjawab Tantangan Hukum Islam di Era Modern," *Jurnal Kajian dan Penelitian Umum* 2, no. 6 (2024): 118–26.

² Rayhan Kevin Rifaldy, "Ijtihad dalam Hukum Islam: Solusi atas Tantangan Zaman," *Jurnal Akademik Ekonomi dan Manajemen* 2, no. 3 (2025): 873–80.

³ Afdhalia Mahatta dan Zainal Azwar, "Analisis Metode Ijtihad terhadap Hukum Poligami dalam Fatwa Syaikh Bin Baz," *Jurnal Diskursus Islam* 12, no. 2 (2024): 176–94.

⁴ Amalia Azahra dkk., "Peran Ijtihad dalam Menjawab Tantangan Hukum Islam di Era Modern," *Journal of Student Research* 3, no. 5 (2025): 9–14.

⁵ Ervina Suwandi dkk., "Ijtihad Method As an Innovation in Exploring Islamic Law," *Al-Ahkam Addariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 1 (2024): 89–103.

⁶ Na'imatus Solehah, Muhammad Irsad, dan Eka Prasetiawati, "Women Workers in The Qur'an: A Study of *Maqāṣidi* Interpretation Approach," *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 22, no. 1 (2024): 86–106, <https://doi.org/10.21154/dialogia.v22i1.8804>.

⁷ Haqqul Yaqin dan Suhermanto Ja, "Pluralistic Ethics and Fiqh of Nationality: Lirboyo Islamic Boarding School's Efforts to Build a National Episteme Based on Jurisprudence," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 24, no. 2 (2024): 197–214, <https://doi.org/10.21154/tahrir.v24i2.8912>.

⁸ Said Syaripuddin, Abu Baedah, dan Zulkifli Wahab, "Ijtihad dan Dinamika Hukum Islam (Ijtihad and the Dynamics of Islamic Law)," *Iqra: Jurnal Ilmu Kependidikan dan Keislaman* 19, no. 2 (2024): 165–69, <https://doi.org/10.56338/iqra.v19i2.5322>.

⁹ Virya Suprayogi Yusuf dkk., "Does Escrow Really Protect Consumers? An Islamic Law Critique of Marketplace Transactions in Indonesia," *Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial* Vol 23, no. 1 (2026): 29–60, <https://doi.org/10.21154/justicia.v23i1.12302>.

dari dampak perubahan tersebut.¹⁰ Berbagai persoalan kontemporer—mulai dari isu bioetika, teknologi digital, ekonomi, hingga relasi sosial—menuntut jawaban hukum yang responsif dan kontekstual.¹¹ Namun demikian, problem mendasar hukum Islam dewasa ini terletak pada belum optimalnya proses harmonisasi antara teks normatif dan realitas empiris. Kurangnya intensitas dan efektivitas ijtihad sebagai instrumen kontekstualisasi hukum menyebabkan sebagian persoalan kontemporer tampak seolah-olah berada di luar jangkauan hukum Islam.¹²

Klaim normatif bahwa hukum Islam bersifat universal dan selalu relevan sepanjang zaman (*ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*) kerap diterima secara *taken for granted* tanpa evaluasi kritis.¹³ Dalam praktiknya, tidak sedikit kasus baru, temuan ilmiah, dan peristiwa hukum kontemporer yang belum mendapatkan pengaturan spesifik dalam fikih klasik maupun sistem hukum Islam yang berlaku di berbagai negara muslim.¹⁴ Oleh karena itu, problem-problem kontemporer tidak seharusnya dihadapi secara konfrontatif dengan teks agama secara literal, melainkan didekati melalui proses penalaran hukum yang kreatif dan bertanggung jawab.¹⁵

Ijtihad, sebagai aktivitas intelektual manusia dalam memahami wahyu sekaligus membaca realitas sosial, memiliki posisi strategis dalam menjaga elastisitas dan dinamika hukum Islam.¹⁶ Melalui ijtihad, hukum Islam tidak hanya dipahami sebagai kumpulan norma statis, tetapi sebagai sistem yang hidup dan adaptif.¹⁷ Dalam kerangka ini, *uṣūl al-fiqh* dan fikih dituntut untuk terus berkembang agar mampu merespons kompleksitas kehidupan kontemporer tanpa kehilangan akar normatif dan etisnya. Dinamika sosial

¹⁰ Lailatul Winda Inayah dkk., “Metodologi Ijtihad dalam Empat Madzab dan Relevansinya terhadap Hukum Islam Kontemporer,” *Al-Wasith: Jurnal Studi Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 338–59.

¹¹ Heni Ani Nuraeni dkk., “Mengenal Urgensi Ijtihad,” *El-Mujtama : Jurnal Pengabdian Masyarakat* 4, no. 2 (2024): 1505–12, <https://doi.org/10.47467/elmujtama.v4i2.5909>.

¹² Suaib Suaib, Riswan Riswan, dan Hasna Wati, “Dinamika Ijtihad dalam Menjawab Tantangan Kontemporer Hukum Islam (The Dynamic of Ijtihad in Responding to Contemporary Challenges in Islamic Law),” *JIIIC: Jurnal Intele Insan Cendikia* 2, no. 3 (2025): 4405–14.

¹³ Muhammad Zuhud Kurniawan, Mujahid Alwi, dan R Abdurahman, “Produk Hukum Islam dan Implementasinya di Indonesia,” *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 1, no. 12 (2024): 113–17.

¹⁴ Ahmad Hanany Naseh, “Ijtihad dalam Hukum Islam,” *An-Nur: Jurnal Hukum Islam* 1, no. 2 (2022): 247–59.

¹⁵ Halimatus Adiyah dan Irwansyah Irwansyah, “Urgensi Ijtihad di Era Kontemporer,” *Jurnal Cerdas Hukum* 2, no. 2 (2024): 26–33.

¹⁶ Herlina Herlina, Muammar Bakry, dan Abdul Wahid Haddade, “Ijtihad Proses Upaya Menjawab Problematika Hukum Islam,” *Gudang Jurnal Multidisiplin Ilmu* 3, no. 2 (2025): 99–106.

¹⁷ Muhammad Fathoni, “The Flexibility of Islamic Law in the Ganjur Tradition in Lamongan, Indonesia,” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 23, no. 2 (2023): 139–59, <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v23i2.139-159>.

justru harus dilihat sebagai ruang aktualisasi nilai-nilai dasar syariat.¹⁸ Pernyataan Murtadha Muthahhari menegaskan bahwa sistem hukum hanya akan relevan apabila selaras dengan akal manusia, fitrah, hak asasi, serta kebutuhan fisik, psikologis, dan spiritual manusia.¹⁹ Dengan demikian, keberlangsungan dinamika hukum Islam sangat bergantung pada keberanian merekonstruksi pemikiran dan pendekatan hukum agar selaras dengan tantangan dan kebutuhan baru yang terus berkembang.²⁰

Dalam beberapa penelitian terbaru di Indonesia, kajian tentang ijtihad kontemporer telah berkembang namun masih meninggalkan ruang penelitian yang penting, misalnya penelitian Muhammad Zaki Mubarak dkk (2024) berjudul “Konsep Ijtihad Kontemporer dan Implementasinya di Indonesia” yang membahas implementasi ijtihad pada berbagai aspek kehidupan seperti fatwa, pengadilan, ekonomi syariah, dan hukum di Indonesia.²¹ Namun penelitian ini masih bersifat deskriptif normatif tanpa telaah kritis terhadap hubungan antara teks dan realitas empiris masyarakat kontemporer. Studi Wahyu Ningsih (2023) berjudul “Implementasi Ijtihad dan Taqlid di Era Kontemporer” turut menyoroti dinamika ijtihad dan *taqlid*.²² Akan tetapi penelitian tersebut belum menempatkan pembacaan teks dalam konteks realitas sosial budaya kontemporer secara lebih sistematis. Penelitian lain Siti Aisyah Nuraini dkk (2024) berjudul “Konstruksi Ijtihad pada Akad-Akad Kontemporer Masa Era Digital” telah meneliti respons ijtihad terhadap perkembangan teknologi.²³ Penelitian ini masih fokus pada *mu‘amalah* tanpa menganalisis relasi *text to context* secara luas.

Penelitian Ma’sum Anshori dkk (2023) berjudul “Ijtihad Methods in Dealing with Nomophobia” lebih berfokus pada penerapan metode ijtihad dalam menjawab fenomena *nomophobia* dan problem teknologi kontemporer.²⁴ Namun penelitian tersebut masih

¹⁸ Alfian Ulya Ar-Rizq, Moh Syafiq Qolbil Auliya, dan M Imamul Muttaqin, “Taqlid, Ittiba’, Talfiq, dan Ijtihad dalam Ushul Fiqh,” *Ummul Qura: Jurnal Institut Pesantren Sunan Drajat (INSUD) Lamongan* 19, no. 02 (2024): 79–85.

¹⁹ Ahmad Sibawai dan Rus Yandi, “Implementasi Ijtihad Yusuf Qardhowi Tentang Zakat,” *EJJP: Ekasakti Jurnal Penelitian & Pengabdian* 4 (2024): 280–95.

²⁰ Sidanatul Janah, “Ijtihad: Sebuah Solusi dalam Hukum Islam,” *Al-Manar: Jurnal Fakultas Agama Islam* 02, no. 01 (2024): 142–52.

²¹ Muhammad Zaki Mubarak Jalaluddin, Fathurrahman Azhari, dan Fahmi Hamdi, “Konsep Ijtihad Kontemporer dan Implementasinya di Indonesia,” *An-Nahdah: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 17, no. 1 (2024): 1–26.

²² Wahyu Ningsih, “Implementasi Ijtihad dan Taqlid di Era Kontemporer,” *Jurnal Asy-Syukriyyah* 24, no. 2 (2023): 152–71.

²³ Siti Aisyah Nuraini, Moh Bahruddin, dan Syamsul Hilal, “Konstruksi Ijtihad pada Akad-Akad Kontemporer Masa Era Digital,” *JMA: Jurnal Media Akademik* 2, no. 12 (2024): 1–16.

²⁴ Ma’sum Anshori dan Teten Jalaludin Hayat, “Ijtihad Methods in Dealing with Nomophobia,” *Mutawasith: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (2023): 1–20, <https://doi.org/10.47971/mjhi.v6i1.588>.

bersifat aplikatif-pragmatis dan belum mengulas secara kritis bagaimana relasi antara teks agama dan realitas sosial membentuk konstruksi hukum Islam baru. Studi lain dari Bunga Aulia Humairoh dkk (2023) berjudul “Ijtihad dalam hukum Islam” membahas urgensi ijtihad dalam menjawab persoalan hukum Islam klasik serta otoritas mujtahid.²⁵ Akan tetapi, kajian tersebut masih dominan normatif-deskriptif dan belum menyoroti dialektika antara otoritas teks keagamaan dengan perubahan realitas sosial kontemporer.

Berdasarkan keseluruhan kajian di atas dapat dilihat bahwa meskipun ijtihad kontemporer telah menjadi tema sentral dalam literatur hukum Islam Indonesia, masih terdapat *gap* penting dalam hal pengembangan metodologi ijtihad yang mengintegrasikan secara sistematis antara teks agama (Al-Qur’an dan Hadis) dengan realitas kehidupan kontemporer melalui studi empiris dan analisis kontekstual, serta kurangnya fokus pada model rekonstruksi fikih yang benar-benar responsif terhadap fenomena sosio-kultural, teknologi, dan dinamika masyarakat muslim di Indonesia—suatu kesenjangan yang perlu diisi oleh penelitian lanjutan untuk menguatkan relasi teoretis dan aplikasi praktis ijtihad kontemporer dalam merumuskan fikih kontekstual yang relevan dengan realitas zaman sekarang.

Penelitian ini setidaknya akan menjawab lima pertanyaan yang meliputi: 1) bagaimana konsep ijtihad kontemporer dipahami dalam dinamika pemikiran hukum Islam; 2) bagaimana pendekatan kritis dalam ijtihad kontemporer; 3) bagaimana model-model ijtihad kontemporer digunakan dalam merespons perubahan sosial dan perkembangan masyarakat; 4) apa saja perangkat metodologis yang digunakan dalam praktik ijtihad kontemporer, baik yang bersumber dari *uṣūl al-fiqh* klasik maupun pendekatan kontemporer; dan 5) bagaimana kerangka pengembangan fikih dibangun melalui ijtihad kontemporer dalam menjembatani relasi antara teks agama dan realitas sosial. Rumusan masalah tersebut menjadi landasan analisis untuk melihat sejauh mana ijtihad kontemporer sebagai instrumen pengembangan hukum Islam yang adaptif terhadap perubahan zaman.

Bertolak dari kerangka pemikiran tersebut, tulisan ini bertujuan menelaah urgensi ijtihad kontemporer dalam rangka melahirkan fikih kontekstual yang relevan dengan problematika kontemporer. Ijtihad tidak cukup dilakukan secara sporadis, melainkan harus menjadi proses intelektual yang intens dan berkelanjutan. Melalui dialog yang *continue* antara teks wahyu dan konteks zaman, hukum Islam dapat menemukan kembali relevansinya secara substantif, sehingga adagium universalitas hukum Islam tidak berhenti

²⁵ Bunga Aulia Humairoh dkk., “Ijtihad dalam Hukum Islam,” *Social, Educational, Learning and Language (SELL)* 1, no. 2 (2023): 205–18, <https://doi.org/10.61930/sell.v1i2.43>.

sebagai slogan normatif, melainkan terwujud dalam praktik hukum yang nyata dan aplikatif.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat normatif-kritis. Secara metodologis, penelitian kepustakaan merujuk pada kerangka yang dikemukakan oleh Mestika Zed (2008),²⁶ yang menegaskan bahwa *library research* tidak sekadar menjadikan buku sebagai sumber data, melainkan menjadikan literatur sebagai basis utama dalam proses pengumpulan, pengolahan, dan analisis data secara sistematis. Dalam konteks ini, data diperoleh melalui studi dokumentasi terhadap sumber-sumber primer dan sekunder yang relevan, seperti kitab-kitab klasik (*turās*) dalam bidang *uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid al-syarī'ah*, karya pemikir kontemporer, buku akademik, artikel jurnal ilmiah, serta hasil penelitian terdahulu yang memiliki keterkaitan konseptual dengan tema ijtihad kontemporer. Sementara itu, pendekatan kualitatif merujuk pada pandangan John W. Creswell (2014),²⁷ yang mendefinisikan penelitian kualitatif sebagai proses eksplorasi dan pemahaman makna yang dianggap berasal dari masalah sosial atau kemanusiaan, dengan penekanan pada interpretasi dan analisis mendalam terhadap data tekstual. Dengan landasan ini, pendekatan normatif digunakan untuk mengkaji konstruksi metodologis ijtihad dalam kerangka teori hukum Islam, sedangkan perspektif kritis dimanfaatkan untuk menilai relevansi dan aplikabilitasnya dalam konteks masyarakat kontemporer.

Analisis data dilakukan secara deskriptif-analitis dan interpretatif sebagaimana dianjurkan dalam tradisi penelitian kualitatif Creswell, yakni melalui proses pengorganisasian data, pembacaan menyeluruh, pengkodean tema-tema utama, serta penarikan makna secara reflektif. Data yang telah dihimpun kemudian dianalisis melalui pembacaan komparatif terhadap berbagai pandangan ulama klasik dan pemikir kontemporer guna mengidentifikasi konsep-konsep kunci, memetakan pola argumentasi, serta menguji koherensi antara landasan tekstual dan tuntutan realitas empiris. Sejalan dengan kerangka Zed, analisis kepustakaan dilakukan secara kritis dengan menelusuri kesinambungan, pergeseran, dan dialektika pemikiran dalam literatur yang dikaji. Melalui sintesis antara perangkat *uṣūl al-fiqh* klasik dan pendekatan ilmiah kontemporer, termasuk model *istiṣlāḥ*, penelitian ini berupaya merekonstruksi model ijtihad integratif yang kontekstual dan responsif. Dengan demikian, metode yang digunakan diharapkan mampu

²⁶ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), h. 33.

²⁷ John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif Kuantitatif dan Mixed terj. Achmad Fawaid ed. ke-3* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 80.

menghasilkan formulasi konseptual yang tidak hanya memiliki legitimasi normatif, tetapi juga relevansi praktis dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Konsep Ijtihad Kontemporer

Ijtihad secara etimologis dimaknai sebagai aktivitas pengerahan kemampuan secara maksimal.²⁸ Dalam pengertian ini, ijtihad menunjuk pada upaya sungguh-sungguh yang dicurahkan untuk mencapai suatu tujuan tertentu.²⁹ Abu Zakariyā al-Anṣārī menjelaskan bahwa secara kebahasaan istilah *ijtihād* berasal dari pola *ifti'āl* yang diturunkan dari kata *al-juhd*, yakni pengerahan seluruh daya dan kekuatan guna keluar dari kesulitan.³⁰

Sejalan dengan penjelasan tersebut, al-Rāzī, ketika menguraikan definisi ijtihad secara linguistik, menyatakan bahwa:

“Secara kebahasaan, ijtihad merupakan ungkapan tentang pengerahan kemampuan secara maksimal dalam melakukan suatu perbuatan. Oleh karena itu, dikatakan: ‘ia telah mengerahkan seluruh kemampuannya’ ketika seseorang mencurahkan daya upayanya dalam mengangkat beban yang berat. Namun, tidak dikatakan: ‘ia telah mengerahkan seluruh kemampuannya dalam mengangkat sebutir biji kurma.’”³¹

Abu Hamid Al-Ghazālī dalam *al-Mustaṣfā* mendefinisikan ijtihad sebagai berikut:

“Ijtihad adalah ungkapan tentang pengerahan seluruh kemampuan dan pencurahan upaya secara maksimal dalam menelaah suatu perbuatan. Istilah ini tidak digunakan kecuali pada perkara yang di dalamnya terdapat unsur kesukaran dan kepayahan. Oleh sebab itu, tidak dikatakan: ‘ia berijtihad dalam mengangkat batu penggiling’, dan tidak pula dikatakan: ‘ia berijtihad dalam mengangkat sebutir biji sawi’. Namun demikian, dalam terminologi para ulama, lafaz ini telah menjadi istilah teknis yang secara khusus digunakan untuk menunjukkan pengerahan kemampuan dan

²⁸ Rawwās Qal’ah Jī, *Muʿjam Luḡhat al-Fuqahā*, jil. 1 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 43.

²⁹ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, jil. 3 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 143.

³⁰ Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Zakariyyā al-Anṣārī, *Ghāyat Al-Wuṣūl fi Syarḥ Lubb al-Uṣūl*, jil. 1 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 164; Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Zakariyyā al-Anṣārī, *Al-Ḥudūd Al-Anīqah wa al-Taʾrīfāt al-Daqīqah*, jil. 1 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 164; Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf al-Manāwī, *al-Taʾrīfāt* (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 35.

³¹ Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fi ʿIlm Al-Uṣūl*, jil. 6 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 7.

kesungguhan seorang mujtahid dalam mencari pengetahuan tentang hukum-hukum syariat.³²

Sementara itu, al-Āmidī menyatakan:

“Ijtihad adalah pengerahan kemampuan secara maksimal dalam upaya memperoleh dugaan kuat (*ẓann*) terhadap sebagian hukum syariat, melalui suatu cara yang membuat jiwa merasa tidak lagi mampu menambah usaha lebih dari itu.”³³

Berdasarkan dua pemaparan sebelumnya, dapat ditegaskan bahwa secara terminologis ijtihad dalam tradisi keilmuan ulama klasik pada umumnya dipahami sebagai suatu aktivitas intelektual yang menuntut pengerahan kapasitas keilmuan secara maksimal. Ijtihad dimaknai sebagai upaya sungguh-sungguh seorang *mujtahid* dalam merumuskan kesimpulan, pengetahuan, atau dugaan kuat (*ẓann*) mengenai hukum syariat. Dalam kerangka ini, ijtihad tidak sekadar dipahami sebagai aktivitas berpikir biasa, melainkan sebagai kerja ilmiah yang mensyaratkan kompetensi, ketelitian metodologis, serta penguasaan terhadap sumber-sumber hukum Islam.

Sejalan dengan pandangan tersebut, Abdullah Ahmed an-Na’im menegaskan bahwa penggunaan ijtihad dalam pengertian umum memiliki relevansi yang sangat erat dengan proses interpretasi terhadap Al-Qur’an dan al-Sunnah. Menurutnya, ketika suatu prinsip atau aturan syariat disusun berdasarkan makna umum atau implikasi luas suatu teks, dan bukan bersumber dari ketentuan tekstual yang eksplisit dan rinci, maka diperlukan suatu mekanisme penghubung berupa penalaran hukum.³⁴ Penalaran ini berfungsi untuk mengaitkan teks normatif dengan prinsip-prinsip syariat yang lebih abstrak agar dapat diaplikasikan dalam konteks konkret. Dengan demikian, ijtihad menjadi sarana penting untuk memastikan bahwa nilai-nilai dasar syariat tetap terjaga sekaligus mampu menjawab tantangan aktual. Oleh sebab itu, agar ijtihad dapat melahirkan rumusan hukum yang tepat dan responsif terhadap problematika kontemporer, prosesnya harus melibatkan berbagai pendekatan metodologis dan memanfaatkan beragam disiplin ilmu yang relevan.³⁵

³² Abū Ḥamid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, jil. 2 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Isdār al-Thānī, 2005), 362.

³³ Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, jil. 4 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Isdār al-Thānī, 2005), 162; Muḥammad Al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq Min ‘Ilm al-Uṣūl*, jil. 2 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Isdār al-Thānī, 2005), 93-94.

³⁴ Rizki Siregar, “Ijtihad Bayani Sebagai Metode Penemuan Hukum Islam,” *Respublica: Jurnal Hukum Kebijakan Publik* 22, no. 2 (2023): 220–32, <https://doi.org/10.31849/respublica.v22i2.13155>.

³⁵ ‘Abdullāh Aḥmad Al-Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah*, ed. LKiS (Yogyakarta: LKiS, 2004), 45.

Berbeda dengan konsepsi klasik tersebut, pemikiran ulama kontemporer memandang ijtihad dalam cakupan yang lebih luas dan multidimensional. Ijtihad tidak lagi dipahami semata-mata sebagai upaya penalaran hukum untuk menemukan ketentuan normatif, tetapi juga sebagai sebuah konsep yang mengandung implikasi metodologis, metadis, dan fungsional secara bersamaan. Dalam pandangan ini, ijtihad berfungsi tidak hanya untuk menetapkan hukum, tetapi juga sebagai instrumen pembaruan pemikiran hukum Islam agar tetap relevan dengan dinamika sosial. Fazlur Rahman, misalnya, memaknai ijtihad sebagai usaha sistematis untuk memahami makna suatu teks atau preseden hukum dari masa lampau yang memuat ketentuan normatif, kemudian mentransformasikan ketentuan tersebut melalui proses perluasan, pembatasan, atau modifikasi lain yang diperlukan. Transformasi ini dilakukan sedemikian rupa agar norma hukum yang terkandung dalam teks tersebut mampu mencakup dan merespons situasi baru yang terus berkembang.³⁶

Berangkat dari kerangka pemikiran tersebut, ijtihad kontemporer dapat dipahami sebagai sebuah ikhtiar ilmiah yang dilakukan oleh individu maupun kelompok yang memiliki kelayakan, otoritas, dan kompetensi akademik yang memadai. Ijtihad jenis ini bertujuan untuk merumuskan hukum Islam secara tepat dengan cara mensinergikan metode *uṣūl al-fiqh* klasik dengan pendekatan ilmiah kontemporer serta berbagai disiplin keilmuan lainnya. Proses ijtihad tidak hanya bertumpu pada teks-teks normatif, tetapi juga mempertimbangkan realitas sosial, konteks zaman, serta situasi konkret yang dihadapi masyarakat. Dengan demikian, tujuan utama ijtihad kontemporer adalah mencapai kemaslahatan yang bersifat kontekstual dan relevan. Dalam konteks ini, ijtihad tidak lagi diposisikan sebagai kerja individual semata, melainkan sebagai aktivitas kolektif yang melibatkan beragam perspektif keilmuan demi menghasilkan rumusan hukum yang lebih komprehensif.

B. Pendekatan Kritis dalam Ijtihad Kontemporer

Dalam pendekatan ijtihad kontemporer, teori *double movement* oleh Fazlur Rahman berasumsi bahwa teks keagamaan harus dipahami melalui keterkaitan antara konteks historis dan realitas kontemporer.³⁷ Dalam teori ini teks keagamaan tidak dapat dipahami secara langsung tanpa melibatkan konteks historisnya, sehingga proses penafsiran harus dilakukan melalui tiga tahapan yang saling berhubungan secara dialektis. Tahap pertama adalah gerakan dari persoalan kontemporer menuju konteks turunnya teks dengan

³⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 8.

³⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5-7.

menelusuri respons Al-Qur'an dan Sunnah pada masa awal Islam terhadap problem serupa. Tahap kedua adalah abstraksi nilai moral universal dari konteks historis teks dengan tidak berhenti pada makna literal, melainkan menemukan prinsip etis yang bersifat melampaui ruang dan waktu. Tahap ketiga adalah mengaplikasikan kembali nilai universal tersebut ke dalam konteks kekinian dengan mempertimbangkan perubahan sosial, budaya, dan perkembangan ilmu pengetahuan, sehingga menghasilkan pemahaman hukum yang kontekstual, dinamis, dan relevan terhadap realitas kontemporer.³⁸

Berbeda dengan pendekatan tersebut, teori *maqāṣid al-syarī'ah system* yang dikembangkan oleh Jasser Auda bekerja melalui pendekatan sistemik yang melihat hukum Islam sebagai suatu jaringan yang saling terhubung.³⁹ Tahap awal dari pendekatan ini adalah menggeser paradigma hukum dari pola linear dan tekstual menuju pola sistemik, di mana setiap unsur hukum dipahami sebagai bagian dari keseluruhan sistem. Selanjutnya, dilakukan identifikasi terhadap tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif dan multidimensional. Setelah itu, setiap proses ijtihad dianalisis dengan memperhatikan keterkaitan antara teks, konteks, tujuan, dan realitas secara simultan, sehingga menghasilkan produk hukum yang lebih fleksibel, terbuka, dan adaptif. Hasil akhir dari pendekatan ini adalah terbentuknya sistem hukum Islam yang dinamis, integratif, dan mampu merespons kompleksitas perubahan sosial tanpa kehilangan arah tujuan syariat.⁴⁰

Pendekatan gabungan dalam kerangka ijtihad kontemporer yang bersifat kritis dapat dipahami sebagai upaya integratif yang menyatukan tiga dimensi utama, yaitu teks keagamaan, realitas sosial, dan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dalam satu kesatuan analisis yang utuh. Pendekatan ini berangkat dari kesadaran bahwa pembacaan hukum Islam tidak dapat dilakukan secara parsial dengan hanya bertumpu pada teks secara literal, sebagaimana juga tidak dapat dilepaskan sepenuhnya pada realitas tanpa kendali normatif, ataupun hanya berorientasi pada subjektivitas akal semata. Oleh karena itu, integrasi ketiga unsur tersebut menjadi penting untuk menjaga keseimbangan epistemologis dalam proses ijtihad. Teks diposisikan sebagai sumber nilai normatif yang memberikan arah dasar, realitas sosial dipahami sebagai ruang aktualisasi yang dinamis, sementara *maqāṣid al-syarī'ah* berfungsi sebagai tujuan etik yang mengarahkan seluruh proses penalaran hukum agar tetap berada dalam koridor kemaslahatan. Dengan konstruksi ini, pendekatan

³⁸ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 7-10.

³⁹ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 40-52.

⁴⁰ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 70-78.

kritis dalam ijtihad kontemporer tidak jatuh pada dua ekstrem yang problematik, yaitu literalisme yang kaku dan tekstualistik yang menutup ruang perubahan, maupun subjektivisme yang terlalu bebas dan kehilangan pijakan normatif. Sebaliknya, pendekatan ini menghadirkan suatu model epistemologis yang seimbang, dialogis, dan reflektif, di mana hukum Islam dipahami sebagai hasil interaksi dinamis antara wahyu, realitas, dan tujuan ilahi, sehingga mampu merespons perubahan zaman tanpa kehilangan otoritas normatifnya.⁴¹

Pendekatan gabungan ini menjadi sangat relevan dalam konteks ijtihad kontemporer karena mampu menjawab keterbatasan pendekatan-pendekatan sebelumnya yang cenderung parsial, baik yang terlalu tekstual maupun yang terlalu kontekstual tanpa batasan normatif yang jelas. Dalam realitas kontemporer yang kompleks dan terus berubah, problem hukum tidak lagi bersifat sederhana dan tunggal, melainkan saling terkait dengan berbagai aspek sosial, ekonomi, budaya, bahkan perkembangan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang tidak hanya setia pada teks sebagai sumber otoritas, tetapi juga peka terhadap perubahan realitas serta tetap berorientasi pada tujuan utama syariat, yaitu mewujudkan kemaslahatan. Pendekatan gabungan ini dianggap paling sesuai karena menghadirkan keseimbangan antara tiga elemen tersebut secara simultan, sehingga proses ijtihad tidak terjebak pada kekakuan literalistik yang membatasi dinamika hukum, maupun pada relativisme subjektif yang mengabaikan batas-batas normatif. Dengan demikian, pendekatan ini memberikan ruang bagi lahirnya produk hukum yang lebih adaptif, kontekstual, dan aplikatif, sekaligus tetap menjaga integritas epistemologis hukum Islam dalam menjawab tantangan zaman.

C. Model Ijtihad Kontemporer

Realitas sosial merupakan salah satu faktor utama yang memengaruhi perbedaan metode, corak, dan hasil ijtihad para ulama mazhab. Perbedaan konteks sosial dan budaya sering kali melahirkan variasi pendekatan dalam memahami dan merumuskan hukum Islam. Pengalaman Imam al-Syafi'i menjadi ilustrasi penting dalam hal ini. Pada fase awal kehidupannya ketika berada di Hijaz dan Irak, Imam al-Syafi'i menghasilkan sejumlah rumusan ijtihad yang kemudian dikenal sebagai *qaul qadim*. Rumusan tersebut sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial, budaya, dan tradisi keilmuan yang berkembang di kedua wilayah tersebut. Namun, ketika beliau hijrah ke Mesir, Imam al-Syafi'i berhadapan dengan realitas sosial yang berbeda, mengingat masyarakat Mesir berada dalam pengaruh

⁴¹ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 108-115.

budaya Eropa dan Romawi. Perbedaan konteks inilah yang mendorong lahirnya rumusan ijthid baru yang dikenal sebagai *qaul jadid*.⁴²

Paparan tersebut memberikan gambaran yang jelas bahwa metode dan praktik ijthid pada hakikatnya bersifat kontekstual. Artinya, ijthid harus senantiasa mempertimbangkan perkembangan zaman serta dinamika kehidupan sosial masyarakat. Ketika muncul fenomena atau problem baru dalam kehidupan umat yang menuntut jawaban dari perspektif hukum Islam, maka ijthid perlu dilakukan dengan metode dan pendekatan yang relevan dengan karakter persoalan tersebut. Dengan demikian, ijthid tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan adaptif terhadap perubahan sosial. Dalam konteks ijthid kontemporer, Yūṣuf al-Qaraḍāwī menawarkan tiga model utama dalam pelaksanaannya, yaitu ijthid selektif (*ijtihād intiqāʿī*), ijthid kreatif (*ijtihād insyāʿī*), serta model integratif yang menggabungkan keduanya sebagai upaya untuk menjawab kompleksitas persoalan hukum Islam di era kontemporer.⁴³ Mengenai maksud *ijthid intiqāʿī* menjelaskan:

“Yang dimaksud dengan ijthid selektif (*ijtihād intiqāʿī*) adalah memilih salah satu pendapat yang diriwayatkan dalam khazanah fikih Islam yang kaya akan fatwa dan putusan hukum, untuk kemudian dijadikan dasar fatwa atau keputusan hukum, serta mengunggulkannya (*tarjih*) atas pendapat-pendapat lain.”⁴⁴

Berdasarkan pernyataan di atas *ijtihād intiqāʿī* adalah memilih satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada khazanah fikih Islam yang penuh dengan fatwa dan keputusan hukum. Selanjutnya, mengenai *ijthid insyāʿī* dinyatakan:

“Yang dimaksud dengan ijthid kreatif (*ijtihād insyāʿī*) adalah upaya menetapkan suatu hukum baru terhadap sebuah persoalan, yang belum pernah dikemukakan oleh ulama sebelumnya, baik persoalan tersebut bersifat lama maupun baru. Makna ini menunjukkan bahwa *ijthid insyāʿī* dapat mencakup sebagian persoalan klasik, apabila dalam persoalan tersebut tampak adanya pandangan baru bagi seorang

⁴² Aḥmad Naḥrāwī ‘Abd al-Salām al-Indūnīsī, *Ensiklopedia Imām al-Syāfiʿī* (Jakarta: Hikmah, 2008), 381-384.

⁴³ Yūṣuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ijtihād fī al-Syariʿah al-Islāmiyyah maʿa Naẓarāt Taḥlīliyyah fī al-Ijtihād al-Muʿāṣir*, jil. 3. (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Naṣr wa al-Tawzīʿ, 1999), 67-70.

⁴⁴ Yūṣuf al-Qaraḍāwī, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 24.

mujtahid kontemporer yang tidak diriwayatkan dari para ulama salaf. Hal ini merupakan bagian dari karunia Allah yang tidak dapat dibatasi.”⁴⁵

Berdasarkan uraian tersebut, *ijtihad insyāʿī* dapat dipahami sebagai upaya perumusan dan penarikan kesimpulan hukum terhadap suatu persoalan yang belum pernah dirumuskan secara eksplisit oleh para ulama klasik. Model ijtihad ini menuntut kreativitas metodologis mujtahid dalam merespons problematika hukum yang berkembang, baik pada ranah persoalan baru maupun pada isu-isu lama yang memerlukan pembacaan ulang secara kontekstual.

Adapun tawaran ketiga dalam pengembangan ijtihad kontemporer adalah pendekatan integratif yang memadukan *ijtihad intiqaʿī* dan *ijtihad insyāʿī*. Pendekatan ini dilakukan dengan cara menyeleksi pendapat ulama terdahulu yang dinilai paling kuat dan relevan dengan konteks kekinian, kemudian memperkaya pendapat tersebut melalui penambahan unsur-unsur ijtihad baru sesuai dengan dinamika sosial dan kebutuhan zaman.⁴⁶ Dalam kesempatan lain, Yūsuf al-Qaraḍāwī mengemukakan bahwa ijtihad kontemporer setidaknya dapat diwujudkan dalam tiga model utama, yakni *taqnīn* (legislasi hukum), fatwa, dan *al-baḥs* (kajian ilmiah), yang masing-masing memiliki karakter dan fungsi strategis dalam merespons realitas hukum Islam kontemporer.⁴⁷

Sementara itu, Wahbah al-Zuhaili dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* menyatakan:

“Apabila terjadi suatu peristiwa baru, atau seseorang hendak menyimpulkan satu pendapat yang lebih kuat dari sekian pendapat para imam, maka seorang ulama yang berijtihad harus menghimpun seluruh aspek yang berkaitan dengan persoalan tersebut, baik dari segi kebahasaan, ayat-ayat Al-Qur’an, hadis-hadis Nabi, pendapat-pendapat ulama salaf, maupun berbagai bentuk *qiyās* yang memungkinkan. Dengan demikian, terpenuhilah syarat-syarat ijtihad dalam menangani peristiwa tersebut.”⁴⁸

Selanjutnya ditegaskan:

⁴⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 43.

⁴⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 53-54.

⁴⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ijtihād fī al-Syarīʿah al-Islāmiyyah ma’a Naẓarāt Taḥlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu’āṣir*, jil. 3. (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Naṣr wa al-Tawzī’, 1999), 67-70.

⁴⁸ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), I/114.

“Setelah itu, persoalan tersebut dikaji secara objektif tanpa fanatisme terhadap mazhab tertentu, dengan tahapan sebagai berikut: pertama, menelaah *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur’an. Apabila ditemukan *naṣṣ* yang eksplisit atau makna lahiriah yang jelas, maka *naṣṣ* tersebut dijadikan pegangan dan ditetapkan hukumnya sesuai dengan tuntutan. Jika tidak ditemukan, maka ditelusuri dalam Sunnah Nabi; apabila ditemukan hadis yang bersifat informatif, praktis, atau persetujuan (*taqrīri*), maka hadis tersebut dijadikan dasar penetapan hukum. Jika belum ditemukan pula, maka ditinjau adanya *ijmā’* ulama, kemudian dilakukan *qiyās*. Selanjutnya dipilih pendapat yang paling sejalan dengan ruh dan tujuan umum pensyariaan Islam.”⁴⁹

Lebih lanjut dijelaskan:

“Dengan demikian, metode ijtihad dapat ditentukan melalui pengambilan makna lahiriah teks apabila teks tersebut secara langsung mencakup peristiwa yang dikaji; atau melalui pengambilan rasionalitas hukum (*ma’qūl al-naṣṣ*) dengan metode *qiyās*; atau melalui penalaran terhadap fakta-fakta berdasarkan kaidah-kaidah umum yang digali dari berbagai dalil Al-Qur’an dan Sunnah yang berserakan, seperti *istiḥṣān*, *maṣlahah mursalah*, *urf*, dan *sadd al-zarā’i*, serta metode-metode lainnya.”⁵⁰

Berangkat dari uraian konseptual di atas, dapat dipahami bahwa metode ijtihad sebagai mekanisme penalaran hukum Islam pada dasarnya dapat diklasifikasikan ke dalam tiga model utama yang memiliki karakter epistemologis dan orientasi metodologis yang berbeda.

Pertama, model ijtihad berbasis kebahasaan (semantik-linguistik), yakni pola penalaran hukum yang bertumpu pada analisis bahasa terhadap teks-teks normatif syariat, khususnya Al-Qur’an dan Hadis. Model ini diarahkan untuk menelusuri bagaimana lafaz, struktur kalimat, serta relasi makna dalam kedua sumber tersebut menunjuk pada ketentuan hukum fikih yang dikandungnya. Melalui pendekatan ini, hukum dipahami sebagai hasil dari pembacaan teks secara sistematis dengan menimbang aspek makna literal, indikasi lafaziah, dan kemungkinan makna kontekstual yang terkandung di dalam teks.

Kedua, model ijtihad *qiyāsī*, yaitu pola penalaran hukum yang berupaya menetapkan ketentuan syariat terhadap persoalan-persoalan yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam *naṣṣ*, dengan cara menganalogikannya kepada kasus hukum yang telah memiliki

⁴⁹ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), I/114.

⁵⁰ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), I/114.

dasar tekstual. Analogi ini dibangun atas dasar kesamaan *'illat* (alasan hukum) antara kasus yang telah memiliki ketetapan *naṣṣ* dan kasus baru yang sedang dihadapi. Dengan demikian, *qiyās* berfungsi sebagai jembatan metodologis yang menghubungkan teks normatif dengan realitas hukum yang terus berkembang, sekaligus menjaga kesinambungan logika hukum Islam dalam menghadapi persoalan-persoalan baru.⁵¹

Ketiga, model ijihad *istiṣlāḥī*, yaitu metode penalaran hukum yang berangkat dari penghimpunan ayat-ayat dan prinsip-prinsip umum syariat untuk merumuskan kaidah-kaidah universal yang bertujuan mewujudkan dan melindungi kemaslahatan. *Istiṣlāḥ*—yang juga dikenal sebagai *maṣlaḥah mursalah*—dipahami sebagai kemaslahatan berupa kebaikan dan manfaat yang dapat diterima secara rasional serta sejalan dengan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syari'ah*), meskipun tidak ditemukan dalil tekstual yang secara eksplisit mendukung ataupun menolaknya. Dalam konteks pengembangan fikih *mu'āmalah* kontemporer, model *istiṣlāḥī* diarahkan untuk menjawab kebutuhan riil masyarakat dengan memadukan pertimbangan teks (*naṣṣ*) dan rasionalitas akal secara proporsional. Pemaduan ini dimaksudkan agar upaya mewujudkan kemaslahatan tidak terlepas dari koridor syariat, sekaligus tidak terjebak pada rasionalisme bebas yang mengabaikan otoritas teks normatif. Di sisi lain, integrasi antara *naṣṣ* dan akal juga bertujuan menghindarkan ijihad dari kecenderungan tekstual-dogmatis yang kaku dan tidak responsif terhadap realitas sosial yang dinamis.

Bertolak dari ketiga model ijihad tersebut, dapat ditegaskan bahwa model *istiṣlāḥī* merupakan pendekatan yang paling relevan dan strategis untuk ijihad kontemporer dalam rangka melahirkan fikih yang kontekstual dan responsif terhadap tantangan zaman. Model ini sejatinya bukanlah pendekatan baru, melainkan telah dipraktikkan oleh para sahabat, *tābi'īn*, serta para imam mazhab dalam berbagai fase sejarah perkembangan hukum Islam. Keunggulan model *istiṣlāḥī* terletak pada kemampuannya untuk mengintegrasikan dua dimensi secara simultan, yakni menjaga otentisitas syariat melalui komitmen terhadap *naṣṣ*, sekaligus merespons tuntutan perubahan sosial melalui pertimbangan kemaslahatan yang rasional dan empiris, setelah dilakukan pemahaman mendalam terhadap teks dan penjelasan atas *'illat* hukumnya.

Secara normatif dan rasional, model ini dapat diterima karena, pertama, ia berfungsi menjaga prinsip-prinsip hukum yang telah mapan dalam syariat; dan kedua, ia

⁵¹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, jil. 2 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 174; Abū al-Ḥusayn Al-Baṣrī, *Al-Mu'tamād fi Uṣūl al-Fiqh*, jil. 2 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), II/443; Ali ibn Muḥammad al-Bazdawī al-Ḥanafī, *Uṣūl al-Bazdawī*, jil. 1 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 248.

memberikan ruang adaptasi terhadap perkembangan sosial melalui pendekatan *maṣlahah mursalah*, termasuk pengakuan terhadap *urf* (kebiasaan umum), sebagai manifestasi dari semangat dan tujuan syariat tanpa harus bertentangan dengan *naṣṣ*. Dengan demikian, model *istiṣlāḥī* diharapkan mampu memproduksi fikih kontemporer yang bersifat kontekstual, aplikatif, dan relevan, sehingga dapat dijadikan rujukan utama dalam pengembangan hukum Islam untuk menjawab berbagai persoalan hukum yang muncul dalam kehidupan masyarakat kontemporer.

D. Perangkat Ijtihad Kontemporer

Perangkat ijtihad merupakan prasyarat mendasar yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid agar aktivitas penalaran hukum Islam yang dilakukannya memiliki legitimasi ilmiah dan otoritas normatif. Dalam tradisi *uṣūl al-fiqh* klasik, persyaratan mujtahid hampir selalu dirumuskan dengan menekankan penguasaan aspek-aspek tekstual syariat sekaligus integritas moral personal. Pembacaan terhadap karya-karya *uṣūl al-fiqh* klasik menunjukkan bahwa dimensi keilmuan dan etika tidak dipisahkan secara tegas, melainkan dipandang sebagai satu kesatuan yang saling menopang. Al-Ghazālī, misalnya, mensyaratkan bahwa seorang mujtahid harus memiliki pengetahuan mendalam tentang hukum-hukum syariat serta bersikap adil dan menjauhi perbuatan maksiat yang dapat menghilangkan sifat keadilan dan merusak kredibilitas keilmuan seorang penafsir hukum. Dengan demikian, ijtihad tidak hanya dipahami sebagai kemampuan intelektual dalam menafsirkan teks, tetapi juga sebagai tanggung jawab moral yang melekat pada subjek pelakunya.⁵²

Dalam kerangka metodologis yang lebih sistematis, al-Syātibī—yang sering disebut sebagai “Bapak *Maqāṣid* dan *Maslahat*”—mengajukan dua syarat utama bagi seorang mujtahid, yakni kemampuan memahami tujuan-tujuan umum syariat secara utuh dan komprehensif serta kapasitas untuk menggali hukum berdasarkan pemahaman tersebut. Penekanan al-Syātibī pada *maqāṣid al-syarī’ah* menandai pergeseran penting dalam diskursus ijtihad, dari sekadar keterikatan pada teks menuju orientasi pada tujuan dan kemaslahatan hukum.⁵³ Sementara itu, Imam al-Syaukānī merumuskan kriteria mujtahid secara lebih teknis dan rinci, yang meliputi penguasaan *naṣṣ* Al-Qur’an dan Sunnah, pemahaman terhadap persoalan *ijmā’*, penguasaan bahasa Arab, kompetensi dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, serta pengetahuan tentang konsep *nāsakh* dan *mansūkh*.⁵⁴ Rumusan ini

⁵² Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, jil. 2 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 102.

⁵³ Abū Ishāq Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl Al-Syarī’ah*, jil 4 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 105.

⁵⁴ Muḥammad Al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq Min ‘Ilm al-Uṣūl*, jil. 2 (Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Thānī, 2005), 94-103.

mencerminkan upaya ulama klasik untuk memastikan bahwa ijtihad dilakukan secara metodologis dan berbasis disiplin keilmuan yang mapan, tanpa mengabaikan dimensi normatif teks-teks syariat.

Dalam konteks kontemporer, kriteria mujtahid mengalami perluasan seiring dengan kompleksitas persoalan hukum yang dihadapi umat Islam kontemporer. Yūsuf al-Qarḍāwī menegaskan bahwa seorang *mujtahid*—terutama *mujtahid muṭlaq*—harus menguasai Al-Qur'an beserta disiplin ilmu pendukungnya, Sunnah Nabi dan ilmu-ilmu yang berkaitan, bahasa Arab, serta permasalahan *ijmā'*. Namun, al-Qarḍāwī tidak berhenti pada syarat-syarat klasik tersebut, melainkan menekankan pentingnya penguasaan ilmu-ilmu humaniora dan pemahaman terhadap realitas peradaban kontemporer, termasuk perkembangan di bidang kesehatan, sains, dan kehidupan sosial. Hal ini dimaksudkan agar produk ijtihad yang dihasilkan bersifat relevan, kontekstual, dan mampu menjawab kebutuhan aktual masyarakat.⁵⁵ Sejalan dengan pandangan tersebut, Ahmad Bu'ūd secara lebih tegas menyatakan bahwa ijtihad kontemporer setidaknya harus ditopang oleh sejumlah perangkat pokok yang menjadi fondasi metodologis dalam merespons dinamika hukum Islam kontemporer, sekaligus menjembatani tradisi fikih klasik dengan tantangan zaman yang terus berubah. Perangkat ijtihad kontemporer tersebut dijelaskan sebagai berikut:

“Lebih lanjut, Ahmad Bu'ūd menegaskan bahwa ijtihad kontemporer setidaknya harus ditopang oleh tiga perangkat pokok. **Pertama**, pemahaman terhadap teks (*fiqh al-naṣṣ*), beserta seluruh disiplin yang menyertainya, seperti filologi bahasa Arab, pengetahuan tentang sebab-sebab turunnya wahyu atau munculnya hadis (*asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*), serta pemahaman terhadap tujuan-tujuan pensyariaan (*maqāṣid al-syarī'ah*). **Kedua**, pemahaman terhadap realitas (*fiqh al-wāqī'*), yang menuntut penguasaan berbagai perangkat analisis yang beragam sesuai dengan perbedaan persoalan dan bidang kajian. Ketiga, ijtihad kolektif (*al-ijtihād al-jamā'ī*), karena bentuk ini dipandang sebagai model ijtihad yang paling tepat, sebagaimana telah dipraktikkan pada masa para sahabat Nabi—semoga Allah meridai mereka.”⁵⁶

Berdasarkan pemikiran Ahmad Bu'ūd, perangkat ijtihad kontemporer pertama yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid adalah pemahaman terhadap teks (*fiqh al-naṣṣ*) beserta seluruh aspek yang berkaitan dengannya. Langkah awal dalam proses ijtihad adalah menelusuri dan mengkaji dalil-dalil hukum yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah

⁵⁵ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazārāt Taḥlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, jil. 3. (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Naṣr wa al-Tawzī', 1999), 28.

⁵⁶ Ahmad Bu'ūd, *Al-Ijtihād bayna Ḥaqā'iq Al-Tārikh wa Muṭālibāt Al-Wāqī'* (Kairo: Dār al-Salām, 2005).

sebagai landasan normatif utama dalam penetapan hukum Islam. Untuk mencapai kemaslahatan umat dan ketepatan hasil ijtihad, diperlukan kerja sama seluruh komponen yang relevan dengan persoalan yang dikaji, sehingga produk hukum yang dihasilkan tidak hanya memiliki kekuatan normatif, tetapi juga kebijaksanaan aplikatif. Dalam konteks ini, seorang mujtahid dituntut untuk menguasai kaidah-kaidah penting dalam memahami teks, antara lain memiliki kapabilitas dalam bahasa Arab, mengetahui sebab-sebab turunnya ayat dan hadis (*asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*), serta memahami tujuan dan maksud pensyariaan (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang melatarbelakangi turunnya teks tersebut.

Perangkat kedua adalah fikih realitas (*al-fiqh al-wāqī'i*), yakni pemahaman yang mendalam, menyeluruh, dan integral terhadap realitas atau objek permasalahan yang dihadapi manusia dalam kehidupan sosialnya. Fikih realitas menuntut seorang mujtahid untuk memahami berbagai pengaruh alamiah yang muncul di lingkungan sekitarnya, terutama kondisi geografis wilayah tempat ia hidup dan berijtihad, karena faktor ini sering kali memengaruhi bentuk dan implikasi hukum. Selain itu, mujtahid juga dituntut untuk mengetahui kondisi sosial kemasyarakatan beserta proses transformasinya dalam berbagai ranah hubungan sosial, baik yang berkaitan dengan aspek keagamaan, budaya, ekonomi, politik, maupun militer. Tidak kalah penting, pemahaman terhadap realitas ini juga mencakup pengenalan terhadap dimensi psikologis manusia yang terlibat dalam suatu persoalan hukum, karena aspek psikologis sering kali memengaruhi penerimaan, pelaksanaan, dan dampak sosial dari sebuah ketetapan hukum.

Perangkat ketiga adalah ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'i*), yang dipandang sebagai model ijtihad paling relevan dalam konteks kontemporer, kecuali dalam keadaan-keadaan yang benar-benar bersifat mendesak. Kompleksitas persoalan hukum di era kontemporer tidak lagi memungkinkan ijtihad dilakukan secara individual dan terisolasi, melainkan menuntut keterlibatan berbagai pakar dari beragam disiplin ilmu. Oleh karena itu, keberadaan lembaga atau institusi yang mampu mengakomodasi para mujtahid dan ahli dari berbagai bidang keilmuan menjadi kebutuhan yang tidak terelakkan. Melalui ijtihad kolektif, proses penetapan hukum diharapkan berlangsung secara lebih komprehensif, akurat, dan bertanggung jawab, sehingga hasil ijtihad yang dihasilkan memiliki legitimasi ilmiah yang kuat sekaligus relevan dengan dinamika kehidupan masyarakat kontemporer.

Mengenai ijtihad kolektif terpadu ini, al-Qaraḍāwī menyatakan:

“Ijtihad pada masa kita dewasa ini seharusnya dilaksanakan dalam bentuk ijtihad kolektif melalui sebuah majelis ilmiah yang menghimpun para pakar fikih dengan kapasitas keilmuan yang tinggi. Lembaga semacam ini diharapkan mampu

melahirkan putusan-putusan hukum dengan keberanian dan independensi, serta terbebas dari berbagai pengaruh dan tekanan sosial maupun politik. Meskipun demikian, hal tersebut tidak berarti menafikan peran ijtihad individual; justru ijtihad individual berfungsi membuka jalan bagi ijtihad kolektif melalui kontribusi berupa kajian-kajian mendalam dan penelitian-penelitian orisinal yang matang. Bahkan, pada hakikatnya, proses ijtihad itu sendiri bermula dari upaya individual sebelum berkembang menjadi kerja kolektif.”⁵⁷

Dalam konteks ijtihad kontemporer yang berorientasi pada produksi fikih yang relevan dengan realitas kekinian, penguasaan disiplin keilmuan klasik tidak lagi dapat diposisikan sebagai satu-satunya prasyarat. Kompleksitas persoalan hukum Islam dewasa ini menuntut keterbukaan metodologis dan perluasan horizon keilmuan dengan melibatkan berbagai disiplin ilmu lain di luar rumpun ilmu-ilmu keislaman normatif. Oleh karena itu, ijtihad kontemporer mensyaratkan penguasaan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, seperti sosiologi, antropologi, sejarah, dan ilmu politik, di samping pemahaman terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan sains. Keterlibatan disiplin-disiplin ini memungkinkan mujtahid membaca realitas sosial secara lebih komprehensif, sehingga produk fikih yang dihasilkan tidak bersifat ahistoris, tetapi kontekstual dan responsif terhadap dinamika masyarakat.

Secara metodologis, ijtihad kontemporer setidaknya dijalankan melalui dua kelompok perangkat utama, yaitu perangkat metodologis dan perangkat operasional. Perangkat metodologis merujuk pada seperangkat ilmu yang secara langsung berkaitan dengan proses penemuan hukum, seperti Al-Qur’an beserta ilmu-ilmu pendukungnya, Sunnah Nabi dan cabang-cabang keilmuannya, ilmu *uṣūl al-fiqh*, serta berbagai pendekatan metodologi penetapan hukum Islam kontemporer. Sementara itu, perangkat operasional berfungsi sebagai instrumen pendukung yang memungkinkan perangkat metodologis tersebut bekerja secara efektif dalam konteks nyata, antara lain melalui pemanfaatan ilmu-ilmu sosial-humaniora dan sains sebagai alat analisis terhadap fenomena empiris. Perbedaan ini menunjukkan bahwa ijtihad kontemporer tidak hanya bertumpu pada ketepatan metodologi normatif, tetapi juga pada kecermatan dalam membaca dan memahami realitas sosial yang menjadi medan penerapan hukum.

Atas dasar tersebut, ijtihad kontemporer idealnya dilaksanakan secara terpadu dan integratif melalui kerja kolektif yang melibatkan para pakar dari beragam latar belakang keilmuan. Para mujtahid kontemporer dituntut untuk menguasai metodologi *uṣūl al-fiqh*

⁵⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ijtihād fī al-Syari‘ah al-Islāmiyyah ma’a Nazarāt Taḥlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu‘āṣir*, jil. 3. (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Naṣr wa al-Tawzī‘, 1999), 63.

klasik sekaligus memiliki kompetensi dalam ilmu-ilmu humaniora dan sains. Penguasaan ganda ini merupakan upaya strategis untuk mensinergikan tradisi keilmuan Islam klasik dengan pendekatan ilmiah kontemporer, sehingga keduanya tidak dipertentangkan, melainkan saling melengkapi. Sinergi tersebut menjadi fondasi bagi lahirnya ijtihad yang segar, kontekstual, dan adaptif terhadap perubahan zaman, sekaligus tetap berakar kuat pada prinsip-prinsip normatif syariat Islam.

E. Kerangka Fikih melalui Ijtihad Kontemporer

Pengembangan fikih meniscayakan suatu kerangka yang disusun secara sistematis, terarah, aplikatif, dan kontekstual. Kerangka tersebut berangkat dari upaya mengaitkan *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur'an dan Sunnah, kaidah *uṣūliyyah*, serta kaidah *fiqhiyyah* dengan berbagai problematika yang muncul akibat perubahan dan perkembangan aktivitas manusia (*Change and Development*), baik dalam dimensi sosial, budaya, maupun perilaku. Dalam proses ini, teks keagamaan tidak diposisikan secara terpisah dari realitas, melainkan didialogkan dan diharmonisasikan melalui mekanisme ijtihad kontemporer.

Melalui dialog antara teks dan realitas tersebut, dihasilkan prinsip-prinsip dasar fikih (*dawābiṭ al-fiqh*) yang kemudian dirumuskan lebih lanjut dalam bentuk aturan fikih kontemporer yang komprehensif. Fikih kontemporer ini disusun sebagai instrumen normatif untuk merealisasikan kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*). Dengan demikian, pengembangan fikih tidak berhenti pada aspek normatif-teoretis, tetapi diarahkan pada implementasi hukum Islam yang responsif terhadap dinamika zaman.⁵⁸ Komponen tersebut dijelaskan sebagai berikut:

1. Naṣṣ

Naṣṣ Al-Qur'an dan Sunnah yang berkaitan dengan hukum, khususnya dalam bidang ekonomi, mengandung nilai-nilai moral yang berfungsi sebagai ruh dalam mewujudkan kemaslahatan manusia, baik sebagai individu maupun makhluk sosial. *Naṣṣ* tersebut bersifat universal dan melampaui batas ruang dan waktu, sehingga perubahan zaman tidak menghapus prinsip-prinsip dasar yang terkandung di dalamnya. Dalam tradisi pemikiran Islam dikenal pembedaan antara aspek yang bersifat tetap (*al-sawābit*) dan aspek yang bersifat dinamis (*al-mutagayyirāt*), yang menegaskan bahwa substansi moral *naṣṣ* tetap relevan meskipun konteks sosial mengalami perubahan.⁵⁹

⁵⁸ Imam Mustofa, *Kajian Fikih Kontemporer: Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), 22.

⁵⁹ Ṣāliḥ ibn Ghānim al-Sadlān, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā* (Riyāḍ: Dār al-Fikr, 1996), 21.

Namun demikian, karena *naṣṣ* pada umumnya bersifat global, diperlukan peran mujtahid untuk mengontekstualisasikannya agar nilai kemaslahatan yang dikandungnya tetap kompatibel dengan realitas zaman. Para ulama klasik telah merumuskan prinsip-prinsip umum dari *naṣṣ* dalam bentuk kaidah *uṣūliyyah*, yang kemudian diperinci lebih lanjut menjadi kaidah *fiqhiyyah* yang lebih operasional.⁶⁰ Kaidah-kaidah ini dapat dijadikan landasan strategis dalam pengembangan fikih kontemporer, karena berfungsi sebagai jembatan antara teks normatif dan realitas praktis.

2. *Change and Development*

Hukum Islam secara historis berkembang dalam interaksi yang erat dengan berbagai disiplin keilmuan, seperti etika, teologi, filsafat, logika, dan ilmu-ilmu humaniora. Oleh karena itu, perubahan dan perkembangan dalam ranah sosial, budaya, dan ilmu pengetahuan sudah semestinya memperoleh respons dari hukum Islam. Dinamika sosial bukanlah anomali, melainkan bagian dari *sunnatullāh* yang menuntut pembacaan hukum secara adaptif dan reflektif.⁶¹

Perkembangan pesat ilmu pengetahuan, teknologi, serta sistem komunikasi dan informasi telah melahirkan fenomena-fenomena baru yang belum sepenuhnya terakomodasi dalam fikih klasik. Dalam bidang *mu'āmalah*, misalnya, muncul beragam produk jasa dan keuangan yang merupakan konsekuensi logis dari perkembangan teknologi dan sistem ekonomi global. Karena tidak semua fenomena tersebut secara eksplisit diatur dalam *naṣṣ*, maka ijtihad menjadi instrumen yang niscaya untuk menjawab kekosongan normatif tersebut.

3. *Ijtihad Kontemporer*

Ijtihad kontemporer merupakan upaya intelektual mujtahid untuk mengomunikasikan dan mengontekstualisasikan teks-teks hukum dengan perkembangan zaman beserta kompleksitas produknya.⁶² Ijtihad ini tidak bersifat insidental, melainkan harus dilakukan secara intens dan berkelanjutan agar hukum Islam tetap relevan dan operasional. Dalam konteks kelembagaan, ijtihad kontemporer akan lebih efektif apabila dilakukan secara kolektif melalui institusi resmi yang memiliki otoritas keilmuan.⁶³

⁶⁰ Muḥammad al-Zarqā', *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, jil.2 (Damaskus: Dār al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1989), 43.

⁶¹ Imam Mustofa, *Kajian Fikih Kontemporer: Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), 24.

⁶² Abū Ishāq al-Syātibī, *al-I'tisām*, jil. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 307.

⁶³ 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 11.

Fungsi utama ijtihad kontemporer adalah mendialogkan teks dan konteks—baik konteks waktu, tempat, maupun kondisi sosial-budaya—dengan tetap berpegang pada kaidah *uṣūliyyah* dan *fiqhiyyah* yang telah dirumuskan ulama. Perbedaan pandangan ulama terkait penetapan maslahat menunjukkan adanya spektrum metodologis dalam memahami *maqāṣid al-syarī'ah*. Kendati demikian, mayoritas ulama sepakat bahwa penentuan *maṣlaḥah* harus merujuk pada Al-Qur'an, Sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*, sehingga kemaslahatan yang dihasilkan tidak bertentangan dengan *naṣṣ*.

4. *Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah*

Ijtihad kontemporer tidak hanya berorientasi pada produk fikih praktis, tetapi juga pada perumusan prinsip-prinsip dasar pengembangan fikih yang dikenal sebagai *Ḍawābiṭ al-fiqhiyyah*. Prinsip-prinsip ini merupakan elaborasi dari kaidah *uṣūliyyah* dan kaidah *fiqhiyyah* yang disesuaikan dengan karakteristik masing-masing cabang fikih. Dengan adanya *Ḍawābiṭ* ini, pengembangan fikih memiliki arah metodologis yang lebih jelas dan sistematis.⁶⁴

Ḍawābiṭ al-fiqhiyyah perlu dirumuskan dalam setiap bidang fikih, seperti hukum keluarga, pidana, politik, waris, dan ekonomi Islam, termasuk fikih *mu'amalah* dan wakaf. Prinsip-prinsip ini berfungsi sebagai fondasi untuk merumuskan aturan fikih yang lebih rinci dan komprehensif pada level *furū'*. Keberadaan *Ḍawābiṭ* ini tidak hanya memungkinkan hukum Islam menjawab problem aktual, tetapi juga berfungsi sebagai instrumen antisipatif terhadap persoalan-persoalan masa depan.

5. *Fikih*

Fikih merupakan hasil akhir dari proses ijtihad yang berangkat dari *naṣṣ* beserta spirit moralnya untuk menegakkan norma dan etika hukum Islam. Norma dan nilai tersebut kemudian dikodifikasikan dalam bentuk aturan hukum yang mengikat sebagai respons atas problematika masyarakat kontemporer. Dalam konteks Indonesia, fikih harus mampu mengakomodasi keragaman budaya, kemajemukan sosial, serta nilai-nilai kemanusiaan yang berkembang.⁶⁵

Lebih dari sekadar responsif, fikih dituntut bersifat antisipatif terhadap kemungkinan problem hukum yang akan muncul di masa mendatang. Oleh karena itu,

⁶⁴ Imam Mustofa, *Kajian Fikih Kontemporer: Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), 26.

⁶⁵ Imam Mustofa, *Kajian Fikih Kontemporer: Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), 28.

ijtihad harus dilakukan secara berkesinambungan agar fikih senantiasa aktual dan aplikatif. Dengan pendekatan ini, fikih tidak hanya berfungsi sebagai solusi normatif, tetapi juga sebagai instrumen etis dan sosial yang relevan dalam kehidupan global yang terus berubah.

6. *Kemaslahatan*

Maṣlahah secara etimologis memiliki kedekatan makna dengan kata *manfa'ah*, baik dari segi ukuran maupun substansinya.⁶⁶ Istilah *maṣlahah* merupakan bentuk *maṣdar* yang mengandung arti *al-ṣalāh* (kebaikan), sebagaimana *manfa'ah* bermakna *al-naḥf* (kemanfaatan).⁶⁷ Dalam khazanah leksikografi Arab, sebagaimana dijelaskan dalam *Lisān al-'Arab*, *maṣlahah* dipahami sebagai segala sesuatu yang mengandung nilai manfaat, baik melalui upaya menghadirkan kebaikan maupun mencegah kemudharatan.⁶⁸ Sementara itu, secara terminologis, *maṣlahah* didefinisikan sebagai manfaat yang secara sadar dituju oleh syariat demi kepentingan hamba-hamba-Nya, yakni manfaat yang menghadirkan kenikmatan atau mendorong tercapainya kesejahteraan hidup manusia.⁶⁹

Dalam diskursus *uṣūl al-fiqh*, *maṣlahah mursalah* juga dikenal dengan istilah *al-istiṣlāh* atau *al-istidlāl al-mursal*. Istilah tersebut pada dasarnya merujuk pada substansi yang sama, yakni upaya penetapan hukum demi merealisasikan kemaslahatan dalam perkara yang tidak memiliki sandaran eksplisit dari *naṣṣ* atau *ijmā'*. Secara kebahasaan, *istiṣlāh* berarti upaya mencari kemaslahatan, sedangkan secara terminologis ia dipahami sebagai metode penetapan hukum terhadap suatu peristiwa yang tidak diatur secara langsung oleh sumber primer syariat, namun diyakini membawa manfaat yang sejalan dengan tujuan hukum Islam. Dengan demikian, *maṣlahah* tidak berdiri sebagai konsep bebas nilai, melainkan tetap bergerak dalam kerangka tujuan normatif syariat.⁷⁰

Imam al-Syāṭibī menegaskan bahwa seorang mujtahid tidak cukup hanya mengekstraksi hukum dari teks secara literal, melainkan wajib mempertimbangkan konteks sosial, kondisi objektif, dan implikasi penerapan hukum tersebut. Apabila suatu hukum hasil ijtihad berpotensi menimbulkan kemudharatan ketika diterapkan, maka

⁶⁶ Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1986), 23; Al-Salām, *Qawā'id Al-Aḥkām Fi Maṣāliḥ Al-Anām*, 8.

⁶⁷ 'Abd al-'Azīz 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī Rabi'ah, *Adillat al-Tasyri': Al-Mukhtalaf fi al-Ihtijāj Bihā al-Qiyās, al-Istiḥsān, al-Istiṣlāh, al-Istiṣhāb* (Riyāq: Jāmi'ah al-Imām ibn Su'ūd al-Islāmiyyah, 1986), 222.

⁶⁸ Manzūr, *Lisān Al-'Arab*, 3:135.

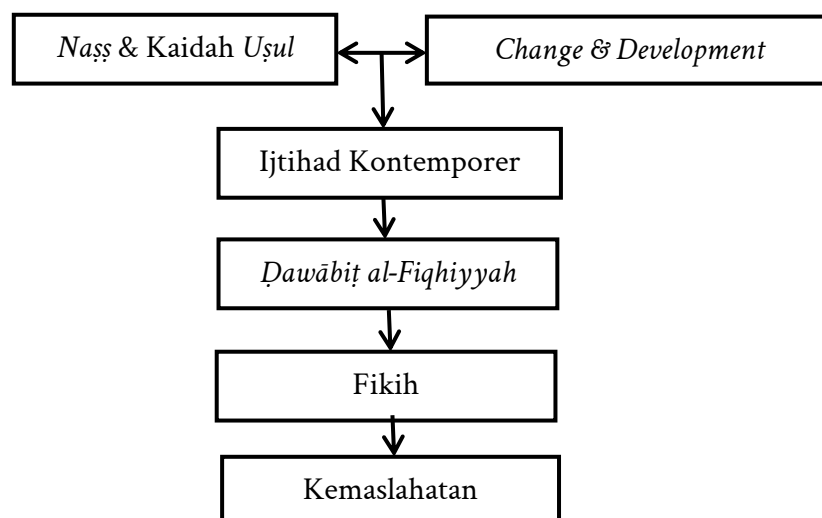
⁶⁹ Imam Mustofa, *Kajian Fikih Kontemporer: Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), 28.

⁷⁰ Imam Mustofa, *Kajian Fikih Kontemporer: Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), 28.

mujtahid dituntut untuk mencari alternatif hukum yang lebih tepat guna menjamin tercapainya kemaslahatan. Prinsip ini dikenal dengan *nazariyyat i'tibār al-ma'āl*, yakni teori pertimbangan akibat hukum. Sejalan dengan itu, al-Syāṭibī menegaskan bahwa tujuan utama penetapan hukum oleh Allah adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia secara komprehensif, baik di ranah duniawi maupun *ukhrawī*, sehingga seluruh beban hukum (*taklīf*) harus bermuara pada pencapaian tujuan tersebut.⁷¹

Perkembangan pemikiran *maṣlahah* dalam hukum Islam pada akhirnya mengerucut pada dua kecenderungan besar. Pertama, pendekatan yang menempatkan *maṣlahah* dalam koridor aturan metodologis ketat sebagaimana dirumuskan ulama klasik, dengan tujuan menjaga stabilitas dan objektivitas hukum. Namun, pendekatan ini sering dikritik karena kaidah-kaidahnya bersifat abstrak, sulit dioperasionalkan, dan berpotensi melahirkan subjektivitas terselubung, terutama di kalangan praktisi fikih yang minim penguasaan *uṣūl al-fiqh*. Kedua, pendekatan yang lebih longgar dan kontekstual, tetapi rawan terjebak pada relativisme karena mengandalkan persepsi keadilan dan kepantasan yang bersifat subjektif. Oleh karena itu, fikih melalui ijtihad kontemporer dituntut menempuh jalan Tengah yaitu mengakomodasi realitas sosial secara kritis tanpa melepaskan diri dari otoritas teks. Dalam konteks ini, para ulama seperti Ramaḍān al-Būṭī dan al-Syāṭibī menawarkan kriteria objektif *maṣlahah*, antara lain kesesuaiannya dengan tujuan syariat, ketidakbertentangannya dengan Al-Qur'an, Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*, serta pertimbangan hierarki dan dampak kemaslahatan, sehingga ijtihad tetap terjaga dalam koridor *maqāṣid al-syarī'ah*. Pemaparan kerangka pengembangan fikih melalui ijtihad kontemporer di atas, dapat diimplikasikan melalui skema sebagai berikut:

Gambar 1.1 Skema Kerangka Fikih melalui Ijtihad Kontemporer



⁷¹ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 4.

KESIMPULAN

Ijtihad kontemporer dalam dinamika pemikiran hukum Islam tidak lagi dipahami secara terbatas sebagai aktivitas individual dalam menggali hukum dari teks, melainkan sebagai proses intelektual yang bersifat kolektif, integratif, dan kontekstual. Ijtihad kontemporer melalui pendekatan gabungan yang secara kritis mengintegrasikan pemahaman terhadap *naṣṣ*, realitas sosial, serta tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Sejalan dengan itu, model-model ijtihad seperti *intiqa'ī*, *insyā'ī*, dan integratif menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons perubahan sosial dan dinamika masyarakat. Sementara itu, perangkat metodologis ijtihad kontemporer tidak hanya bertumpu pada *uṣūl al-fiqh* klasik, tetapi juga melibatkan pemahaman terhadap realitas (*fiqh al-wāqī'*), ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'ī*), serta pendekatan ilmu-ilmu sains, sosial dan humaniora sebagai instrumen analisis hukum.

Lebih lanjut, kerangka fikih melalui ijtihad kontemporer dibangun melalui dialektika antara teks agama dan realitas sosial yang melahirkan *ḍawābiṭ al-fiqhiyyah* sebagai prinsip dasar hukum. Integrasi antara unsur normatif, konteks empiris, dan orientasi kemaslahatan menjadikan fikih bersifat lebih adaptif, kontekstual, dan antisipatif terhadap perkembangan zaman. Penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi dalam memberikan penguatan konseptual bahwa ijtihad kontemporer merupakan instrumen penting dalam pembaruan hukum Islam yang mampu menjembatani kesenjangan antara teks normatif dan realitas sosial, serta menghadirkan pengembangan paradigma fikih yang lebih integratif dan menjadi landasan akademik bagi studi hukum Islam yang responsif terhadap tantangan global dan perubahan sosial yang terus berkembang.

DAFTAR PUSTAKA

- Adiyah, Halimatus, dan Irwansyah Irwansyah. "Urgensi Ijtihad di Era Kontemporer." *Jurnal Cerdas Hukum* 2, no. 2 (2024): 26–33.
- Al-Āmidi. *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Thānī, 2005.
- Al-Anṣārī, Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Zakariyyā. *Al-Ḥudūd al-Anīqah wa al-Ta'rifāt al-Daqīqah*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Thānī, 2005.
- . *Ghāyat al-Wuṣūl fi Syarḥ Lubḥ al-Uṣūl*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.
- Al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn. *Al-Mu'tamād fi Uṣūl al-Fiqh*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.
- Al-Būṭī, Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1986.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.
- Al-Ḥanafī, Alī ibn Muḥammad al-Bazdawī. *Uṣūl al-Bazdawī*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.
- Al-Indūnīsī, Aḥmad Naḥrāwī 'Abd al-Salām. *Ensiklopedia Imām al-Syāfi'ī*. Jakarta: Hikmah, 2008.
- Al-Manāwī, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf. *Al-Ta'Rīfāt*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.
- Al-Na'im, 'Abdullāh Aḥmad. *Dekonstruksi Syarī'ah*. Diedit oleh LKiS. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt Tahliyyah fi al-Ijtihād al-Mu'Āsir*. Cet. 3. Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1999.
- . *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Maḥṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah

al-Iṣḍār al-Śānī, 2005.

Al-Sadlān, Ṣāliḥ ibn Ghānim. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā*. Riyāḍ: Dār al-Fikr, 1996.

Al-Salām, 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

Al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Śānī, 2005.

Al-Syātibī, Abū Ishāq. *Al-I'tiṣām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

———. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

———. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Śānī, 2005.

Al-Syawkānī, Muḥammad. *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Śānī, 2005.

Al-Zarqā', Muḥammad. *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam li al-Naṣr wa al-Tawzī', 1989.

Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

Anshori, Ma'sum, dan Teten Jalaludin Hayat. "Ijtihad Methods in Dealing with Nomophobia." *Mutawasith: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (2023): 1–20. <https://doi.org/10.47971/mjhi.v6i1.588>.

Ar-Rizq, Alfian Ulya, Moh Syafiq Qolbil Auliya, dan M. Imamul Muttaqin. "Taqlid, Ittiba', Talfiq, dan Ijtihad dalam Ushul Fiqh." *Ummul Qura: Jurnal Institut Pesantren Sunan Drajat (INSUD) Lamongan* 19, no. 02 (2024): 79–85.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.

Azahra, Amalia, Fadhil Muhammad Dzaki, Robbi Hardiansyah Manik, Juanda Pramu Yudistira, Wismato Wismato, dan Fitria Mayasari. "Peran Ijtihad dalam Menjawab Tantangan Hukum Islam di Era Modern." *Journal of Student Research* 3, no. 5 (2025): 9–14.

Bu'ūd, Aḥmad. *Al-Ijtihād bayna Ḥaqā'iq al-Tārikh wa Muṭālibāt al-Wāqī'*. Kairo: Dār al-

Salām, 2005.

Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Kualitatif Kuantitatif dan Mixed* Diterjemahkan oleh Achmad Fawaid Edisi Ke-3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

Fathoni, Muhammad. "The Flexibility of Islamic Law in the Ganjur Tradition in Lamongan, Indonesia." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 23, no. 2 (2023): 139–59. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v23i2.139-159>.

Herlina, Herlina, Muammar Bakry, dan Abdul Wahid Haddade. "Ijtihad Proses Upaya Menjawab Problematika Hukum Islam." *Gudang Jurnal Multidisiplin Ilmu* 3, no. 2 (2025): 99–106.

Humairoh, Bunga Aulia, Laila Alvia Farikha, M. Al-Fazri, dan Dwi Noviani. "Ijtihad dalam Hukum Islam." *Social, Educational, Learning and Language (SELL)* 1, no. 2 (2023): 205–18. <https://doi.org/10.61930/sell.v1i2.43>.

Inayah, Lailatul Winda, Titin Rahmawati, Alfira Khairunnisa, Shabrina Farah Nazila, dan Siyono Siyono. "Metodologi Ijtihad dalam Empat Madzab dan Relevansinya Terhadap Hukum Islam Kontemporer." *Al-Wasith: Jurnal Studi Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 338–59.

Jalaluddin, Muhammad Zaki Mubarak, Fathurrahman Azhari, dan Fahmi Hamdi. "Konsep Ijtihad Kontemporer dan Implementasinya di Indonesia." *An-Nahdah: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 17, no. 1 (2024): 1–26.

Janah, Sidanatul. "Ijtihad: Sebuah Solusi dalam Hukum Islam." *Al-Manar: Jurnal Fakultas Agama Islam* 2, no. 1 (2024): 142–52.

Qal'ah Jī, Rawwās. *MuJam Lughat al-Fuqahā'*. Cet. 1 Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Šānī, 2005.

Kurniawan, Muhammad Zuhud, Mujahid Alwi, dan R Abdurahman. "Produk Hukum Islam dan Implementasinya di Indonesia." *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 1, no. 12 (2024): 113–17.

Mahatta, Afdhalia, dan Zainal Azwar. "Analisis Metode Ijtihad Terhadap Hukum Poligami Dalam Fatwa Syaikh Bin Baz." *Jurnal Diskursus Islam* 12, no. 2 (2024): 176–94.

Manik, Robbi Hardiansyah, Fadhil Muhammad Dzaki, Amalia Azzahra, Juanda Pramu Yudistira, Wismato Wismato, dan Fitria Mayasari. "Peran Ijtihad dalam Menjawab

Tantangan Hukum Islam di Era Modern.” *Jurnal Kajian dan Penelitian Umum* 2, no. 6 (2024): 118–26.

Manzūr, Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Vol. 3. Digital Library: al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍār al-Śānī, 2005.

Mustofa, Imam. *Kajian Fikih Kontemporer: Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat*. Yogyakarta: Idea Press, 2019.

Naseh, Ahmad Hanany. “Ijtihad dalam Hukum Islam.” *An-Nur: Jurnal Hukum Islam* 1, no. 2 (2022): 247–59.

Ningsih, Wahyu. “Implementasi Ijtihad dan Taqlid di Era Kontemporer.” *Jurnal Asy-Syukriyyah* 24, no. 2 (2023): 152–71.

Nuraeni, Heni Ani, Muhammad Wildan Supriatna, Mimin Ananda, dan Zahid Alfathu Rahman. “Mengenal Urgensi Ijtihad.” *El-Mujtama : Jurnal Pengabdian Masyarakat* 4, no. 2 (2024): 1505–12. <https://doi.org/10.47467/elmujtama.v4i2.5909>.

Nuraini, Siti Aisyah, Moh Bahrudin, dan Syamsul Hilal. “Konstruksi Ijtihad pada Akad-Akad Kontemporer Masa Era Digital.” *JMA: Jurnal Media Akademik* 2, no. 12 (2024): 1–16.

Rabī‘ah, ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *Adillat al-Tasyrī‘: al-Mukhtalaf fi al-Iḥtijāj Bihā al-Qiyās, al-Istiḥsān, al-Istiṣlāḥ, al-Istiṣḥāb*. Riyāḍ: Jāmi‘ah al-Imām ibn Su‘ūd al-Islāmiyyah, 1986.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

———. *Major Themes of the Qur’an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Rifaldy, Rayhan Kevin. “Ijtihad dalam Hukum Islam : Solusi atas Tantangan Zaman.” *Jurnal Akademik Ekonomi Dan Manajemen* 2, no. 3 (2025): 873–80.

Sibawai, Ahmad, dan Rus Yandi. “Implemetasi Ijtihad Yusuf Qardhowi Tentang Zakat.” *EJJP: Ekasakti Jurnal Penelitian & Pengabdian* 4 (2024): 280–95.

Siregar, Rizki. “Ijtihad Bayani Sebagai Metode Penemuan Hukum Islam.” *Respublica: Jurnal Hukum Kebijakan Publik* 22, no. 2 (2023): 220–32. <https://doi.org/10.31849/respublica.v22i2.13155>.

- Solehah, Na'imatus, Muhammad Irsad, dan Eka Prasetiawati. "Women Workers in The Qur'an: A Study of Maqāṣidi Interpretation Approach." *Dialogia: Jurnal Studi Islam Dan Sosial* 22, no. 1 (2024): 86–106. <https://doi.org/10.21154/dialogia.v22i1.8804>.
- Suaib, Suaib, Riswan Riswan, dan Hasna Wati. "Dinamika Ijtihad dalam Menjawab Tantangan Kontemporer Hukum Islam (The Dynamic of Ijtihad in Responding to Contemporary Challenges in Islamic Law)." *JIIC: Jurnal Intele Insan Cendikia* 2, no. 3 (2025): 4405–14.
- Suwandi, Ervina, Nurhikmah Nurhikmah, Sherli Sherli, dan Kurniati Kurniati. "Ijtihad Method as an Innovation in Explorating Islamic Law." *Al-Ahkam Addariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 1 (2024): 89–103.
- Syaripuddin, Said, Abu Baedah, dan Zulkifli Wahab. "Ijtihad dan Dinamika Hukum Islam (Ijtihad and the Dynamics of Islamic Law)." *Iqra: Jurnal Ilmu Kependidikan dan Keislaman* 19, no. 2 (2024): 165–69. <https://doi.org/10.56338/iqra.v19i2.5322>.
- Yaqin, Haqqul, dan Suhermanto Ja. "Pluralistic Ethics and Fiqh of Nationality : Lirboyo Islamic Boarding School ' s Efforts to Build a National Episteme Based on Jurisprudence." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 24, no. 2 (2024): 197–214. <https://doi.org/10.21154/tahrir.v24i2.8912>.
- Yusuf, Virya Suprayogi, Maskun Maskun, Judhariksawan Judhariksawan, M Arfin Hamid, Supriadi Supriadi, dan Muh Mutawalli Mukhlis. "Does Escrow Really Protect Consumers? An Islamic Law Critique of Marketplace Transactions in Indonesia." *Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum Dan Sosial Vol* 23, no. 1 (2026): 29–60. <https://doi.org/10.21154/justicia.v23i1.12302>.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.