
Conception Of Tadjīd in Answering the Challenges of Globalization of M. Quraish Shihab

Aisma Maulasa , Zulkarnain Suleman
IAIN Sultan Amai Gorontalo

Abstract

This article aims to elaborate M. Quraish Shihab's thoughts on the concept of *tajdīd* in addressing the challenges of globalization. In conducting legal reasoning, M. Quraish Shihab distinguishes between principles and particulars (*al-qat'ī min al-zannī*), understanding the legal sources contextually and allegorically. M. Quraish Shihab's legal response in fatwas based on the moderation paradigm, ease and far from being fanaticism. It is very frequently happening that the choice and answer to the law and the fatwa of M. Quraish Shihab opposite the mainstream, such as the ability to choose a leader who is not a religious leader congratulates Christians on the Christmas day and does not require a headscarf. For these different opinions, liberal accusations are often pinned to M. Quraish Shihab.

Konsepsi tentang Tadjīd dalam Menjawab Tantangan Globalisasi Perspektif M. Quraish Shihab

Abstrak

Artikel ini ingin menjelaskan pemikiran M. Quraish Shihab konsepsi tentang *tajdīd* dalam menjawab tantangan globalisasi. Dalam melakukan penalaran hukum, M. Quraish Shihab membedakan antara prinsip dan partikuler (*al-qat'ī min al-zannī*), memahami sumber hukum secara kontekstual dan alegoris. Jawaban hukum M. Quraish Shihab dalam fatwa-fatwa didasarkan atas paradigma moderasi, kemudahan dan jauh dari sikap fanatisme. Terkadang pilihan dan jawaban hukum dan fatwa M. Quraish Shihab berseberangan dengan arus utama, seperti kebolehan memilih pemimpin yang tidak seagama, mengucapkan selamat natal kepada kaum Kristiani dan tidak mewajibkan jilbab. Atas pendapat yang berbeda ini, tuduhan liberal seringkali disematkan kepada M. Quraish Shihab.

Kata Kunci: M. Quraish Shihab, *tajdīd*, globalisasi.

Author correspondence

Email: zulkarnain-suleman@yahoo.com

Available online at <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/au/index>

A. Pendahuluan

Secara historis, *ijtihād* sebagai alat penggali Hukum Islam dan kunci dinamika Islam, telah dipraktikkan sejak masa Nabi, periode sahabat, dan terutama banyak diimplementasikan pada periode *tābiṭn* atau “periode *ijtihād* dan kemajuan Islam”. Pada periode yang disebutkan terakhir, perkembangan Hukum Islam mengalami kemajuan yang sangat pesat menyusul munculnya ulama mujtahid besar kenamaan, seperti imam Abū Hanīfah (80-150 H/699-767 M), dan murid-muridnya, imam Syāfi’ (150-204 H/767-820 M), dan murid-muridnya, imam Mālik (93-179 H/12-795 M), dan murid-muridnya, imam Ahmad ibn Hanbāl (164-241 H/780-820 M), dan murid-murinya, serta ulama-ulma lain yang semasa dengan mereka dari kalangan imam dan *mujtahid*.¹ Hasbi Ash-Shiddieqy, mengemukakan bahwa pada masa ini pula tercapai gilang-gemilangnya pemerintahan Islam dalam segala segi dan bidangnya: sosial, ekonomi, politik, kebudayaan dan sebagainya.² Hal ini disebabkan terutama karena para ulama pada waktu itu sangat giat dan bersemangat melakukan *ijtihād* dalam berbagai persoalan yang dihadapi termasuk didalamnya bidang Hukum Islam. Setelah periode kemajuan terakhir, muncul periode taklid dan penutupan pintu *ijtiḥad*. Pada periode ini perkembangan Hukum Islam terhenti,³ dan bahkan umat Islam di berbagai negara mengalami kemunduran dan keterbelakangan hampir di segala bidang. Faktor penyebabnya adalah, selain terhentinya kegiatan *ijtihād*, juga meluasnya sikap taklid kepada ulama-ulama masa lampu dan ditutupnya pintu ijtihad oleh sebagian ulama karena berbagai alasan dan pertimbangan.

Jika sejak periode itu pintu ijtihad telah ditutup dan berlangsung sampai sekarang, sementara masyarakat terus berkembang dan mengalami perubahan-perubahan serta persoalan-persoalan baru terus bermunculan oleh pesatnya ilmu pengetahuan dan teknologi modern, niscaya persoalan-persoalan baru yang bermunculan itu dengan sendirinya tidak memiliki kepastian hukum. Persoalan-persoalan baru tersebut meliputi berbagai bidang: ekonomi-keuangan, hukum, politik, pendidikan, sosial-budaya dan sebagainya.⁴ Oleh karena itu, *ijtihād* sesuatu yang niscaya untuk menjawabnya. Bahkan Wahbah al-Zuhailī menyebutnya sebagai nafas hukum Islam.⁵ Ini berarti bahwa apabila kegiatan *ijtihād* terhenti, maka perkembangan Hukum Islam akan terhenti pula. Sebaliknya, jika *ijtihād* terus dilakukan secara kontinu oleh orang-orang yang memiliki kemampuan dan kesanggupan untuk berijtihad

¹ Abdul Wahab Khallaf, *Khulāshah Taīkh al-Tasyīr’ al-Islāmī* (Solo: Ramadani, t. th.), h. 61.

² T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), Cet. VI, h. 56.

³ Masyfuk Zuhdi, *Ijtihad dan Problematikanya dalam Memasuki Abad XV Hijriah* (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), Cet. I, h. 11.

⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), Cet. I, Jilid II, h. 20.

⁵ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Wasīṭ fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1978), h. 529.

dengan persyaratan-persyaratan yang diperlukan, maka Hukum Islam akan semakin berkembang dan mampu memberikan jawaban hukum terhadap berbagai masalah yang timbul.

Salah satu tokoh Islam yang berusaha menjawab problematika umat Islam adalah M. Quraish Shihab, (selanjutnya ditulis Quraish). Dalam harian *Republika* melalui rubrik “Dialog Jumat” tak sedikit pertanyaan yang diajukan pembaca dengan warna yang demikian kompleks meliputi aspek ibadah, muamalah dan hal-hal kontemporer. Rubrik yang diasuh Quraish sejak tahun 1992 kemudian diterbitkan Mizan Bandung dengan judul *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab*. Tentu pemikiran Hukum Islam Quraish tidak hanya tertuang dalam kumpulan fatwanya, tetapi dalam karya lainnya.

B. *Ijtihad dan Persoalan Kontemporer*

Secara etimologi, kata *ijtihad* berarti sungguh-sungguh, yang berasal dari kata *al-juhd* dan *al-jahd*. *Al-Juhd* artinya kemampuan (*tāqah*) dan *al-jahd* berarti sulit atau sukar (*masyaqqah*).⁶ Itu berarti, terma *ijtihad* merujuk kepada usaha yang sungguh-sungguh dan sulit. Dengan kata lain, usaha yang ringan dan aktivitas yang tidak membutuhkan upaya yang sungguh-sungguh tidak dikategorikan *ijtihad*. Sebab *ijtihad* hanya berkenaan dengan upaya yang sulit dan berat.⁷ Karena itu, *ijtihad* hanya berlaku pada upaya yang sulit dilakukan, tegas Imam al-Ghazālī.⁸ Dengan demikian, *ijtihad* adalah pengerahan segala daya dan kemampuan untuk aktivitas yang berat atau sulit dinamakan *ijtihad*.

Kemampuan yang dikerahkan untuk aktivitas yang sulit dan berat dimaksud adalah kemampuan intelektual. Itu berarti, terma *ijtihād* merujuk kepada aktivitas otak atau kegiatan nalar dan akal pikiran. Sementara aktivitas yang berkenaan dengan otot atau kegiatan fisik dinamakan *jihād* dan yang berkaitan dengan kegiatan hati diistilahkan dengan *mujāhadah*. Baik *ijtihād*, *jihād* maupun *mujāhadah*, ketiga terma ini berasal dari akar kata yang sama, yaitu *al-juhd* dan *al-jahd*. Yang membedakan ketiganya adalah makna konotatifnya. Bahwa secara konotatif, *mujāhadah* merujuk kepada usaha serius dan sungguh-sungguh dalam mendidik dan membina jiwa untuk mampu mengendalikan diri. *Jihād* merupakan pengerahan kemampuan fisik dan materi

⁶Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, (Bairut: Dār Ṣādir, t. th.), h. 135.

⁷Imam al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Fikr, t. th.), h. 250.

⁸Imam al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Fikr, t. th.), Jilid II, h. 350.

secara sungguh-sungguh. Ijtihad merupakan pengerahan daya intelektual secara maksimal. Pelakunya disebut *mujtahid*. Sementara pelaku *jihād* disebut *mujāhid*. Adapun yang melakukan aktivitas *mujāhadah* kaum sufi. Karena itu obyek dan ruang lingkup kajiannya pun tidak sama. Pembahasan jihad dilakukan para ahli fikih, karenanya kajian tentang jihad adalah kajian fikih. Persoalan *mujāhadah* menjadi objek kajian kaum sufi, karena itu ia dibahas dalam studi tasawuf. Sedangkan ijtihad dibahas dalam ushul fikih, karena ijtihad adalah bagian dari penalaran rasional secara maksimal untuk menemukan hukum. Itulah sebabnya, dalam terminologi ushul fikih, ijtihad dimaknai sebagai pengerahan kemampuan secara maksimal untuk pengetahuan tentang hukum-hukum syara'.⁹ Hukum syara' dimaksud bersifat praktis dan *ẓannī* yang diperoleh dengan menggunakan metode *istinbāt*.¹⁰ Sedangkan menurut Quraish, ijtihad adalah mengerahkan segala kemampuan oleh yang memiliki otoritas dalam rangka menemukan jawaban hukum agama melalui *istinbāt*.¹¹

Pengertian ijtihad di atas menunjukkan bahwa kegiatan ijtihad berkenaan dengan penemuan hukum syara' yang dilakukan oleh seorang mujtahid melalui metode tertentu. Dalam definisi ulama klasik penemuan hukum dibatasi pada hukum yang bersifat praktis dan *ẓannī* atau hukum fikih, sementara dalam pengertian Quraish meliputi hukum agama. Tidak semua orang dapat melakukan ijtihad, kecuali –menurut Quraish- mereka yang memiliki otoritas. Itu berarti, tidak dibenarkan ijtihad kecuali dari yang memiliki pengetahuan dan itupun harus dilakukannya dengan bersungguh-sungguh mempelajari dan menilai dalil-dalil keagamaan, membandingkan argumentasi-argumentasinya, serta memperhatikan pula kaedah-kaedah yang telah ditetapkan para pendahulu. Pengetahuan yang dimaksud adalah pengetahuan yang berkaitan dengan masalah yang dibahasnya.¹² Quraish menambahkan dengan mengutip pandangan Malik ibn Nabi: “Bukanlah wewenang ulama-ulama fikih memberikan solusi tentang persoalan ekonomi, baik yang dipahaminya dari al-Quran dan Sunnah, maupun

⁹ Imam al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Jilid II, h. 350.

¹⁰ Imam al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, h. 250.

¹¹ M. Quraish Shihab, “Reaktualisasi dan Kritik,” dalam Muhammad Wahyuni Nafis, ed., *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 328.

¹² *Ibid.*, h. 328.

selainnya, tetapi otoritas mereka adalah menjelaskan kesesuaian solusi-solusi yang dikemukakan oleh pakar-pakar ekonomi, dengan syariat Islam?"¹³

Terlebih pada era kontemporer, persoalan yang muncul akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak lagi terbatas pada aspek fikih semata, tetapi meliputi semua aspek kehidupan yang tidak dapat dilepaskan dengan hukum agama. Seperti kloning, operasi plastik dan operasi kelamin, authenasia, dalam bidang kedokteran. Atau seperti jual beli *online*, asuransi dan perbankan dalam bidang ekonomi. Tentu persoalan kontemporer tersebut belum dibahas oleh ulama klasik, atau belum disinggung baik oleh nash al-Quran, sunnah maupun ijmak tentang hukumnya sama sekali, yang dalam terminologi Ibrahim Hosen, dinamakan sebagai masalah baru atau hukum baru.¹⁴ Dengan kata lain, persoalan hukum baru yang belum ditegaskan oleh al-Quran, hadis dan ijmak adalah menjadi tugas mujtahid untuk memberikan jawaban hukum. Disini peran ijtihad, dan karena itu posisi ijtihad menjadi sangat strategis bagi penemuan dan penetapan hukum baru. Itulah sebabnya, 'Alī Ḥasballāh menyebutnya (ijtihad) sebagai sumber ketiga dalam hukum Islam.¹⁵

Untuk memecahkan masalah-masalah penetapan hukum baru, Nouruzzaman Shiddiqi menyarankan dibentuk sebuah lembaga hukum Islam yang permanen, yang anggota-anggotanya terdiri dari para ilmuwan, baik ahli agama Islam maupun dari kalangan ahli ilmu-ilmu pengetahuan umum dari berbagai macam disiplin ilmu. Bagi beliau, kajian yang dilakukan oleh lembaga semacam ini akan lebih sempurna daripada yang dilakukan oleh secara perorangan atau sekumpulan orang yang memiliki keahlian hanya satu macam saja.¹⁶ Menurut Ibrahim Hosen, umat Islam masa kini hadapkan pada bermacam-macam tantangan dan permasalahan baru yang belum pernah dibahas oleh ulama-ulama terdahulu. Adanya kemajuan sains dan teknologi telah mebuat dunia maju demikian pesat. Realitas tersebut harus dijawab melalui lembaga ijtihad agar hukum Islam tetap bisa menjawab tantangan zaman. Di sinilah pentingnya keberadaan ijtihad untuk menopang hidup dan tegaknya hukum Islam. Olehnya itu, ijtihad dalam

¹³Ahmad Kamal Abu Almajd, *Hiwar La Muwajahah*, (Al-Qahirah: Dar al-Syuruq, 1998), Jilid VIII, h. 148; M. Quraish Shihab, *Ibid.*, h. 328.

¹⁴Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam Jalaluddin Rahmat (Editor), *Ijtihad Dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1991), h. 27.

¹⁵Ālī Ḥasballāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmi* (Al-Misr: Dār al-Ma'ārif, 1971), h. 79.

¹⁶Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Peggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 230.

rangka menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer mutlak harus digalakkan.¹⁷ Karena itu, pintu ijtihad harus terbuka, studi *ushul fiqhi*, *fiqhi muqaranah*, *siyasat syar'iyat* dan hikmah *tasyri'* digalakkan, tidak terikat dengan salah satu mazhab, serta toleransi dalam bermazhab dengan mencari pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan, tegas Ibrahim Hosen.¹⁸

Tantangan kontemporer di atas membutuhkan kompetensi mujtahid untuk menemukan dan menggali hukum secara deduktif dari sumber otoritatif (al-Quran dan hadis). Quraish dalam *Menabur Pesan Ilahi Al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* menyebut lima syarat mujtahid dengan merujuk kepada pendapat Syaikh Abdul Halim Mahmud, yaitu: pengetahuan yang mantap tentang bahasa Arab,¹⁹ menguasai al-Qur'an dan memahaminya secara baik dan ini berkaitan dengan pengetahuan tentang sebab *nuzūl* untuk ayat-ayat yang ada sebab *nuzūl*-nya,²⁰ pengetahuan tentang hadis-hadis Nabi saw., khususnya yang berkaitan dengan hukum,²¹ pengetahuan tentang sunnah 'amaliah (pengamalan Rasul saw.) baik di

¹⁷Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru," dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri, eds., *Ijtihad dalam Sorotan* (Cet. 4; Bandung: Mizan, 1996), h. 44.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹Al-Quran dan hadis sebagai sumber hukum tertulis dalam bahasa Arab, karena itu seorang mujtahid dituntut pengetahuan yang mendasar tentang hal-hal yang berkaitan dengan bahasa Arab diantaranya ilmu nahwu, sharaf, *ma'ānī* dan *bayānī*. Menurut 'Abdul Wahhāb Khallāf, pengetahuan bahasa Arab sebagai syarat pertama bagi seorang mujtahid dalam berijtihad. 'Abdul Wahab Khallāf, *Ilm Ushūl al-Fiqh*, h. 218,

²⁰Terutama pengetahuan dan penguasaan ayat-ayat hukum dalam al-Quran. Ulama berbeda pendapat dalam menentukan jumlah ayat hukum. Thanthāwī Jauharī menyebut sebanyak 150 ayat. Ahmad Amīn mencatat sebanyak 200 ayat. Menurut 'Abdul Wahhāb Khallāf ayat hukum sebanyak 228 ayat. Al-Ghazālī, al-Rāzī, Ibnu Jazzāī al-Kalbī dan Ibnu Qudāmah menyebut 500 ayat. Ibnu Mubārak dan Abū Yūsuf menyatakan jumlahnya sebanyak 900 dan 1.110 ayat. Sementara menurut Harun Nasution, ayat hukum berjumlah 368, atau sekitar 5,8 % dari seluruh ayat al-Quran. Dengan demikian, secara nominal jumlah ayat hukum berkisar antara 200 hingga 1.110 ayat. Dalam pandangan Imam al-Syaukānī batasan jumlah nominal ayat tersebut lebih bersifat lahiriyah. Itu berarti, ditilik secara batiniyah, jumlah tersebut lebih banyak lagi. Bagi mereka yang memiliki pemikiran yang jernih dan penalaran sempurna, dapat saja mengeluarkan hukum dari ayat-ayat yang mengandung kisah dan tamsil, tegas Imam al-Syaukānī. Dengan kata lain, ayat hukum tidak hanya ditunjukkan secara eksplisit, namun juga diisyaratkan secara implisit oleh ayat non hukum. Mohammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 31-32; Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 1984), Jilid II, h. 7-8; Imam al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl*, h. 250.

²¹Ulama berbeda pendapat tentang jumlah hadis yang dikuasai seorang mujtahid. Imam al-Syaukānī mensyaratkan 500 hadis, sedangkan Ibnu 'Arabī mengharuskan penguasaan 3000 hadis. Yang disebut pertama adalah pendapat yang dikutip, dan yang kedua adalah pendapat. Imam Ahmad ibn Hanbal mensyaratkan 1200 hadis, bahkan menurut Ibnu al-Dharīr 500.000 hadis. Imam al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl*, h. 250; Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih Untuk UIN, STAIN, PTAIS*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 105. Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 105; Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 88-89. Namun Imam al-Ghazālī tidak mensyaratkan pengetahuan dan penguasaan jumlah hadis, termasuk menghapalnya. Menurutnya, cukup mengetahui letak hadisnya secara pasti. Karena itu, Imam al-

Mekah maupun di Madinah, dan pengetahuan yang jelas tentang *sīrah* (sejarah hidup) Rasul saw.²² Sedangkan Yusuf al-Qardhawī dalam *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* menyebutkan delapan syarat, yaitu: memahami al-Qur'an beserta sebab *nuzūl* serta *nasikh* dan *mansūkh*-nya;²³ memahami hadis *riwāyāt* dan *dirāyāt*; memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab; mengetahui masalah-masalah yang telah menjadi ijmak ulama; mengetahui ushul fikih²⁴ serta *maqāṣid al-syarī'ah*; memahami masyarakat dan adat istiadatnya; dan bersifat adil dan takwa.²⁵

Syaukānī menyaratkan adanya pengetahuan kitab-kitab kodifikasi hadis; dan dapat membukanya dengan cepat, misalnya dengan menggunakan bantuan kamus hadis. Disamping itu, mengetahui persambungan sanad dalam hadis. Pengetahuan sanad hadis berarti pengetahuan tentang periwayat hadis (*rijāl al-ḥadīṣ*) baik dari sisi *al-jarḥ* (cacat periwayat hadis) dan *al-ta'dīl* (kredibilitas periwayat hadis). Pengetahuan aspek ini penting untuk mengetahui kualitas hadis; mana hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *ḍa'īf* (lemah).

²²M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi Al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 254.

²³Pengetahuan tentang *nāsikh* dan *mansūkh* penting guna menghindari kesalahan. Misalnya menetapkan hukum, sementara hukum tersebut telah *mansūkh*. Tentu pengetahuan tentang *nāsikh* dan *mansūkh* tidak menuntut untuk menghapalnya, melainkan cukup dengan merujuk kepada karya dibidangnya, seperti karya Ibnu Khuzaimah, Ibnu Ḥazm, Ibnu Jauzī dan Abū Ja'far al-Nuhās. Urgensi pengetahuan tentang *nāsikh* dan *mansūkh*, sama urgensinya dengan pengetahuan tentang permasalahan yang telah ditetapkan oleh ulama sebelumnya secara ijma'. Karena itu, pengetahuan tentang apa yang diputuskan melalui ijma' dipandang sebagai syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Manfaatnya adalah agar apa yang diputuskan melalui ijtihad tidak akan bertentangan dengan keputusan ijma'. Untuk menghindari kesalahan tersebut, maka karya Ibnu Ḥazm, *Kitāb Marātib al-Ijmā'*, dapat dijadikan rujukan. Karya ini memuat sejumlah persoalan yang diputuskan ulama berdasarkan kesepakatan kolektif dan konsensus bersama (*ijmā'*). Meskipun pengetahuan tentang ijma' adalah penting, namun ia bukan syarat yang mandiri, sebagaimana pendapat Imam al-Syaukānī. Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 105; Imam al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl*, h. 252.

²⁴Tidak ada perbedaan ulama dalam menjadikan ilmu ushul fikih sebagai syarat yang harus dimiliki seorang mujtahid, kecuali dalam hal posisi dan tempatnya. Ibnu al-Hummam, al-Syāthibī, al-Ghazālī, Ibnu Qayyim al-Jauzī dan al-Āmidī adalah diantara ulama ushul fikih klasik yang menempatkan ushul fikih sebagai bagian dari pengetahuan al-Qur'an dan hadis. Pendapat pertama ini diikuti pakar ushul fikih kontemporer, seperti Muḥammad al-Khudharī Beik dan 'Alī Ḥasballāh. Ibnu Amīr al-Ḥājj, *Al-Taqrīr wa al-Taḥrīr fī 'Ilm al-Uṣūl*, Jilid III, (Bairut: Dār al-Fikr, 1996), h. 390; Abū Ishāq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid II, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 4; Imam al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, h. 352; Ibnu Qayyim al-Jauzī, *I'lām al-Muwaqqin*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1996), h. 89; dan Abū Ḥasan Ālī ibn Abi Ālī ibn Muḥammad Saifuddīn al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid IV, (Bairut: Dār al-Fikr, 1996), h. 309. Muḥammad al-Khudharī Beik, *Uṣūl al-Fiqh*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1998), h. 368 dan Ālī Ḥasballāh, *Uṣūl al-Tasyīr 'al-Islāmi*, (Al-Misr: Dār al-Ma'ārif, 1971), h. 95. Sedangkan pendapat kedua menjadikan ilmu ushul fikih sebagai syarat tersendiri. Pendapat kedua ini dianut oleh Imam al-Syaukānī, Jalāluddīn al-Maḥallī, Zakīyuddīn Sya'bān dan al-Zuhaylī. Imam al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl*, h. 252; Jalāluddīn al-Maḥallī, *Syarḥ Jāmi' al-Jawāmi'*, dalam al-Bannānī, *Ḥāsiyyah al-'Allāmah al-Bannānī*, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.) h. 383; Zakīyuddīn Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Al-Misr: Dār al-Ta'lif, 1965), h. 412-143; dan Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār al-Fikr, 1986), h. 1047. Berbeda dengan kedua pendapat di atas, Muḥammad Abu Zahrah dan 'Abdul Wahab Khallāf sependapat untuk tidak menempatkan ushul fikih secara umum sebagai syarat ijtihad, tetapi menempatkan pengetahuan tentang *qiyās* sebagai gantinya. Dengan kata lain, yang menjadi syarat bukan pengetahuan tentang ushul fikih, melainkan pengetahuan tentang *qiyās*. Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 306 dan 'Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 219-220. Menurut Nasrun Rusli, pendapat ketiga ini didasarkan atas pandangan bahwa ijtihad merupakan upaya maksimal untuk mendapatkan hukum dari dalil-dalilnya dengan

Selain syarat di atas, Quraish menambahkan syarat lain yang menurutnya sangat penting, yakni siapa yang bermaksud menarik petunjuk hukum Islam menyangkut satu masalah, maka dia haruslah memiliki pengetahuan yang memadai tentang masalah tersebut. Jika masalah yang dibahas berkaitan dengan ekonomi, maka diperlukan pengetahuan ekonomi. Jika berkaitan dengan biologi, atau kloning manusia, maka ini pun harus dipahami, sebab kalau tidak akan lahir pandangan hukum yang tidak sejalan dengan jiwa dan tujuan ajaran Islam.²⁶ Syarat tambahan Quraish ini didasarkan atas kenyataan sebagian orang dewasa ini yang mengemukakan aneka pendapat keagamaan tanpa memenuhi syarat-syarat minimal. Mereka melakukannya dengan alasan bahwa al-Qur'an pun turun untuknya dan berdialog dengannya. Demikian semua orang merasa memiliki al-Qur'an dan merasa pula dicintai. Memang, lanjut Quraish, sangat sulit menghalangi seseorang merenungkan, memahami, serta mengemukakan pendapat tentang ajaran agama. Namun, harus disadar bahwa setiap disiplin ilmu memiliki syarat-syaratnya sehingga tidak semua orang bebas mengemukakan pendapat tentang satu masalah tanpa memiliki otoritas tentang bidang yang dibicarakannya. Jika memang mereka mengikuti tuntunan al-Qur'an tentu mereka akan mengindahkan firman-firman-Nya yang, antara lain, melarang mengemukakan sikap dan pendapat menyangkut hal-hal yang tidak berada dalam batas pengetahuan mereka (baca: Q.S. al-Isra':36).²⁷

Selain persyaratan di atas, Ahmad Azhar Basyir, menegaskan pentingnya partisipasi ijtihad banyak ahli dalam menjawab persoalan kontemporer. Hal ini dikarenakan, berbagai permasalahan dewasa ini, terutama dibidang muamalah, yang semakin demikian kompleksnya dalam kehidupan bermasyarakat. Amat sukar bagi

menerapkan 'illat hukum. Dalam hal ini mereka berpegang kepada pandangan Imam al-Syāfi'ī yang menyatakan bahwa *qiyās* adalah metode ijtihad yang dipakai dalam mendapatkan hukum dari sumber-sumbernya. Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, h. 93. Dengan demikian, pengetahuan tentang *qiyās* secara mutlak harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Imam al-Ghazālī menolak pandangan ini, bukan karena keharusan seorang mujtahid memiliki pengetahuan tentang *qiyās*, akan tetapi mengeluarkan hukum tidak cukup dengan metode *qiyās*, namun harus memiliki pengetahuan ushul fikih secara umum dan mendalam. Imam al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Jilid II, h. 229. *Qiyās* sendiri hanya bagian dari kajian ushul fikih. Karena itu, memisahkan keduanya, seperti pendapat al-Zuhailī yang menyatakan bahwa pengetahuan tentang *qiyās* adalah suatu syarat tersendiri dan pengetahuan ushul fikih merupakan suatu syarat lain yang berdiri sendiri adalah pendapat yang kurang tepat. Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh*, Jilid II, h. 1047.

²⁵M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, h. 256-257.

²⁶*Ibid.*, h. 257.

²⁷*Ibid.*, h. 258.

seorang tenaga ahli untuk memecahkan sendiri persoalan-persoalan masyarakat tanpa melibatkan tenaga ahli lainnya. Oleh karena itu, dibutuhkan ijtihad kolektif (*jamā'ī*). Tetapi upaya ini akan lebih berhasil jika didukung dengan fasilitas-fasilitas kenegaraan, tanpa mengurangi kebebasan para *mujtahid*.²⁸ Agaknya, tidak memungkinkan lagi seorang ulama untuk menguasai berbagai bidang ilmu, di samping adanya perkembangan spesialis pada berbagai cabang ilmu. Dalam konteks ini, tegas Harun Nasution, pengetahuan ulama banyak dibatasi oleh bidang spesialisasinya, sedangkan masalah-masalah yang ada sedemikian kompleks. Contohnya adalah mengenai masalah KB, tidak hanya terkait dengan ilmu kependudukan, ilmu ekonomi, ilmu kedokteran, ilmu jiwa dan ilmu-ilmu lain. Oleh karena itu, ijtihad individual tidak bisa lagi dapat memecahkan masalah kontemporer. Yang dibutuhkan sekarang adalah lembaga ijtihad yang beranggotakan ulama dari berbagai disiplin ilmu, yakni agama, ekonomi, politik, teknologi, kedokteran hukum dan sebagainya. Dengan demikian, suatu masalah dapat ditinjau dari berbagai aspek.²⁹

Senada dengan Harun, Quraish menegaskan bahwa *ijtihād jamā'ī* (kolektif) merupakan cara yang paling tepat untuk menemukan jawaban agama menyangkut persoalan-persoalan kontemporer. Dari sini, ulama yang mendalami disiplin ilmu agama, tidak lagi dapat berdiri sendiri untuk menetapkan hukum satu permasalahan kontemporer. Untuk menghadapi kemajuan IPTEK, harus dapat dipisahkan persoalan-persoalan yang muncul, karena secara umum ia tidak keluar dari sesuatu yang telah menjadi kenyataan, atau baru dalam tahap penelitian. Masalah budaya pun demikian.³⁰ Boleh jadi sesuatu yang dinilai haram atau keluar dari *munū'ah* pada masa lalu, justru kini telah dinilai sesuatu yang diterima, karena yang makruf dalam ukuran masyarakat bila telah jarang dilakukan maka ia dapat menjadi mungkar, dalam ukuran mereka; demikian pula sebaliknya sehingga diperlukan tolok ukur yang pasti untuk menetapkan boleh tidaknya apa yang terjadi itu. Memang dalam pandangan banyak pemikir kontemporer, al-Qur'an pun memperkenalkan nilai-nilai universal lagi langgeng, dan

²⁸Ahmad Azhar Basyir, "Pokok-Pokok Ijtihad dalam Hukum Islam," dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri, (eds.), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1996), h. 62.

²⁹Harun Nasution, "Ijtihad, Sumber Ketiga Ajaran Islam," dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri, eds., *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1996), h. 114-115.

³⁰M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, h. 259.

itulah yang dinamainya *al-khair*, dan ada pula yang bersifat lokal dan temporer, itulah yang dinamainya *ma'rūf* (baca Q.S. Ali 'Imran: 104).

Dengan demikian, ijtihad adalah niscaya dalam menjawab persoalan kontemporer dan karenanya perlu mendapat dukungan. Quraish mengemukakan enam hal yang harus dihindari dalam melakukan ijtihad, yaitu: *Pertama*, tidak ada pembatalan atau pengabaian teks keagamaan. Itu berarti, ayat-ayat al-Quran atau Sunnah yang bersifat *qaṭ'ī* (pasti atau hanya mempunyai satu makna tertentu) tidak dapat diabaikan walaupun dengan dalil kemaslahatan, karena, “Dimana ada teks agama yang sifatnya *qaṭ'ī*, disitu pula terdapat kemaslahatan”. Namun demikian, harus diakui bahwa teks yang sifatnya *qath'i* sangat sedikit, dan boleh jadi satu ayat sebagian penggalannya bersifat *qaṭ'ī* dan penggalan lainnya tidak demikian (*zannī*).³¹

Kedua, jangan memahami atau menafsirkan teks secara parsial. Jangan memandang masalah *juz'i* terlepas dari induknya. Pemahaman demikian, bukan saja dapat mengundang kekeliruan dan kesalahpahaman, tetapi juga dapat menggugurkan sekian banyak prinsip. Setiap peradaban menciptakan hukum sesuai dengan³² pandangan dasarnya tentang wujud, alam dan manusia. Setiap peradaban membandingkan sekian banyak nilai kemudian memilih atau menciptakan apa yang dinilainya terbaik. Karena itu, merupakan kekeliruan besar memisahkan antara satu hukum *syara'* yang bersifat *juz'i* dengan pandangan dasarnya yang menyeluruh. Menafsirkan satu ayat atau memahami satu ketentuan hukum Islam terpisah dari pandangan Islam terhadap Tuhan, alam, manusia, menjerumuskan seseorang dalam kesalahpahaman penilaian.³³

Ketiga, jangan mempersempit pandangan atau pilihan. Mempersempit pandangan berarti membatasi diri pada mazhab tertentu atau menetapkan hukum hanya melihat teks secara harfiah, tanpa memperhatikan konteks dan kemaslahatan hakiki. Pada hakekatnya tidak ada keistimewaan pendapat seseorang atau mazhab atas yang lain, kecuali atas dasar kesesuaian pendapatnya dengan prinsip-prinsip syariah, perkembangan masyarakat serta kemudahannya untuk diterapkan. Di sisi lain, jangan juga memperluas pandangan sehingga menetapkan hukum atas dasar dugaan

³¹ *Ibid.*, h. 328.

³² *Ibid.*, h. 328.

³³ *Ibid.*, h. 329.

kemaslahatan, atau mengandalkan penelitian terbatas, atau pertimbangan kondisi sosial yang lahir akibat faktor negatif manusia dan dampak buruk globalisasi. Ini bukan berarti mengabaikan faktor psikologis dan kebutuhan zaman, atau mengabaikan hasil-hasil penelitian ilmiah baik yang datang dari Timur maupun Barat.³⁴

Keempat, jangan menjadikan sesuatu yang *qaṭʿī* sebagai *ẓannī* dan yang masih diperselisihkan sebagai ijmak (kesepakatan). Harus diakui bahwa jumlah teks-teks keagamaan yang bersifat *qaṭʿī* (hanya mengandung satu interpretasi tunggal) sedikit sekali. Namun demikian, tidak jarang ada –secara sadar atau tidak– menempatkannya bukan pada tempatnya. Jangan juga menilai suatu ketetapan hukum merupakan ijmak (kesepakatan ulama) selama ada ulama yang tidak menyetujuinya. “Banyak hal-hal yang dikemukakan dalam literatur keagamaan sebagai ijmaka padahal ia tidak demikian”. Begitu tulis Maḥmud Syaltūt dalam *al-Islām ‘Aqīdah wa al-Syarī’ah*.³⁵ Tidak juga setiap pakar dalam bidang ilmu tertentu dapat dijadikan rujukan atau diterima informasinya tentang ijmak. Ibrahim ibn ‘Umar al-Biqā’ī pakar tafsir abad IX H, tidak mengakui Fakhrudīn al-Rāzī yang memperoleh gelar *al-Imām* dalam bidang tafsir sebagai salah seorang yang dapat dirujuk pendapatnya dalam bidang informasi ijmak.³⁶

Kelima, hendaklah diusahakan agar ijtihad dilakukan secara kolektif. Berkembangnya disiplin ilmu yang beraneka ragam serta interdependensi yang terjadi antar berbagai disiplin ilmu, ditambah dengan derasnya pengaruh globalisasi, menjadikan ketetapan hukum memerlukan kerjasama antar berbagai disiplin. Sebenarnya cara ini pun telah ditempuh jauh sebelum masa kita, yaitu oleh Abu Bakar ra., ‘Umar bin al-Khaṭṭab, bahkan itu pula anjuran Rasul saw. kepada Ali bin Abi Thalib ketika Ali bertanya ra. menyangkut hal-hal yang tidak ditemukan jawabannya dalam al-Quran dan Sunnah, “Jadikan syura di antara ahli fikih (orang yang dalam pengetahuannya) bersama orang-orang yang tulus ibadahnya di antara kaum mukminin”.³⁷ Begitu diriwayatkan oleh al-Thabrani dalam *al-Awsath*.³⁸

³⁴ *Ibid.*, h. 329.

³⁵ Maḥmud Syaltūt, *al-Islām ‘Aqīdah wa al-Syarī’ah* (Al-Misr: Dār al-Qalam, 1977), h. 71.

³⁶ Ibrāhīm ibn ‘Umar al-Biqā’ī, *Nazm al-Durar fī al-Tanāsūb al-Āyāt wa al-Suwar* (Al-Qahirah: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1992), Jilid VIII, h. 65.

³⁷ M. Quraish Shihab, *Reaktualisasi dan Kritik*, h. 330.

³⁸ *Ibid.*

Kecnam, mari berlapang dada terhadap kekeliruan mujtahid. Selama ini ada semacam keluhan tentang kurangnya hasil-hasil ijtihad atau pendapat-pendapat baru. Penyebabnya bukan semata-mata kelangkaan ulama sebagaimana diduga sementara orang, tetapi juga dan terutama adalah kekuatiran dituduh bermacam-macam. Tidak dapat disangkal bahwa setiap persoalan bisa menimbulkan pro dan kontra. Tetapi sungguh disayangkan bahwa seringkali terdengar dari mereka yang kontra ucapan-ucapan yang tidak sejalan dengan akhlak *islamiyyah*. Ini sungguh sangat berbahaya, karena bila ilmuwan kuatir mengemukakan pendapatnya, maka tuntunan mereka tidak menyentuh masyarakat, dan bila ini terjadi, masyarakat tidak dapat berbuat kecuali mengikuti pandangan lama yang boleh jadi telah kadaluarsa, dan ketika itu tunggulah terkuburnya agama. Berlapang dada³⁹ bagi perbedaan pendapat mutlak diperlukan, apalagi Allah swt. sendiri memberi ganjaran bagi mujtahid yang keliru, ini kalau kita eggan menganut paham yang menyatakan bahwa kebenaran menyangkut rincian ajaran agama dapat beragam dan semua mujtahid dinilai benar oleh Allah.⁴⁰

C. Fatwa dan Agenda Fatwa Masa Depan

Secara etimologis, fatwa berasal dari bahasa Arab dari kata *afṭā*, yang berarti petuah, nasihat, dan jawaban pertanyaan hukum.⁴¹ Menurut al-Fāyūmī dan al-Jurjānī, terma fatwa berasal dari kata Arab *al-fatā* dan *al-futyā*. *Al-fatā* berarti pemuda yang kuat. Itu berarti, seorang mufti sebagai pemberi fatwa harus kuat menghadapi pertanyaan yang diajukan seseorang atau kelompok dengan jawaban yang baru dengan argumentasi-argumentasi yang kuat.⁴² *Al-futyā*, berarti jawaban terhadap sesuatu yang problematik (*musykil*) dalam bidang hukum.⁴³ Menurut Amir Syarifuddin, kata fatwa berasal dari kata *iftā* ' yang berasal dari kata *afṭā* ' yang berarti memberikan penjelasan. Yaitu usaha memberikan penjelasan tentang hukum syara' oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahuinya.⁴⁴

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, h. 331.

⁴¹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Cet III (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994) h. 6.

⁴² Al-Fāyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr li al-Rāfiʿ* (Al-Qahirah: Majba'ah al-Amiriyah, 1965), h. 2.

⁴³ Alī bin Muḥammad Abū Ḥasan al-Jurjānī, *Al-Ta'rifāt* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyh), h. 32.

⁴⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), Jilid 2, h. 429.

Secara sederhana, Quraish mengartikan fatwa sebagai “petuah, nasihat, atau jawaban pertanyaan hukum”. Ini biasa digunakan untuk hal-hal yang bersifat keagamaan, walau tidak selalu demikian.⁴⁵ Fatwa berasal dari bahasa Arab *al-iftā’*, *al-fatwā* yang secara sederhana dimengerti sebagai "pemberian keputusan". Fatwa bukanlah keputusan hukum yang dibuat dengan gampang dan seenak perut orang, yang disebut membuat-buat hukum tanpa dasar (*al-taḥakkum*). Fatwa senantiasa terkait dengan siapa yang berwenang memberi fatwa (*ijāzah al-iftā’*), kode etik fatwa (*ādāb al-iftā’*), dan metode pembuatan fatwa (*al-istinbāt*).⁴⁶

1. Pemberi fatwa (*mufti*)

Pemberi fatwa (*mufti*) bukanlah hak setiap orang. Hanya orang-orang yang memiliki kemampuan yang dapat tampil memberi fatwa, lebih-lebih dalam bidang agama. “Jangan jadikan lehermu jembatan bagi orang lain menuju ke neraka”, demikian pesan agamawan yang mengandung makna keharusan berhati-hati dalam berfatwa. Kehati-hatian inilah yang menjadikan banyak ulama enggan berfatwa dan menasihati yang bertanya untuk pergi bertanya kepada tokoh lain, bahkan dalam etika berfatwa, seseorang yang ditanyai tentang sesuatu, dan ketika itu ada yang lebih alim dari padanya, maka ia meminta kepada yang bertanya agar bertanya pada yang lebih bisa itu, kendati dia dapat menjawabnya.⁴⁷

Tidak semua tokoh agama dapat memberi fatwa, kecuali yang memiliki sejumlah persyaratan. Menurut Quraish, salah satunya – dan ini yang terpenting – adalah memahami pelbagai aspek hukum Islam dan dalil-dalil yang menopangnya. Akan tetapi, itu saja belum cukup, sebab hanya menunjukkan kemampuan individual dari dalam. Di samping itu, perlu ada pengakuan secara sosial (moral) bahwa ia memang layak didengar kata-katanya. Ini biasanya ditandai oleh adanya permintaan fatwa (*istifta*) kepada sang *mufti*. Saking sulitnya memperoleh kewenangan memberi fatwa, tradisi pemberian fatwa di Indonesia, terutama akhir-akhir ini, lazim diberikan oleh lembaga khusus dalam organisasi, seperti Dewan Syariah NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, atau Komisi Fatwa MUI. Ini tentu berbeda dengan yang terjadi di

⁴⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), Jilid 2, h. 477.

⁴⁶M. Quraish Shihab, “Era Baru Fatwa Baru”, dalam Pengantar H.B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial* (Bandung: Teraju, 2003), h. 15.

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, Jilid 2, h. 477.

sebagian negara Muslim lain, seperti Mesir dan Iran yang di dalamnya masih ada orang yang diyakini memiliki kemampuan individu untuk menjadi *mufti* atau *imam*.⁴⁸

Dalam pengamatan Quraish, tingkat seseorang yang memberi jawaban agama tidak sama. *Pertama*, karena keterbatasan pengetahuannya, ia hanya mengetahui salah satu jawaban ulama yang berkompeten menjawab dan itu disampaikannya secara benar. *Kedua*, ia mengetahui sekian banyak jawaban ulama yang berkompeten dan mengetahui pula argumentasi ulama itu, lalu dia berijtihad memilih mana di antara jawaban itu yang dinilainya paling tepat, maka itulah yang dia fatwakan. *Ketiga*, dia memenuhi persyaratan ilmiah untuk menyampaikan pendapat pribadinya, maka ia berusaha dengan sungguh-sungguh memeras otak dan menimbang-nimbang persoalan yang ditanyakan, lalu memberi jawabannya.⁴⁹ Karena itu, dugaan sementara orang bahwa orang yang pandai membaca al-Qur'an atau menerjemahkannya, dan mengetahui sekian hadits, maka yang bersangkutan sudah dapat memberi fatwa. Inilah—kendati tidak jarang ditemukan—yang bisa dijadikan salah satu contoh dari menjadikan “leher” jembatan ke neraka. Untuk itu para ulama yang berkompeten telah merumuskan beberapa syarat-syarat untuk berijtihad dan berfatwa, dan bahwa jumlah mereka yang memenuhi syarat tidaklah sebanyak yang diduga orang dan tidak juga sebanyak mereka yang kini biasa tampil memberi fatwa. Salah satunya, menurut Quraish, diisyaratkan dalam Q.S. al-Taubah ayat 122:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

Terjemahnya:

Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mukmin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.

2. Sifat dan Karakteristik Fatwa

Fatwa muncul karena adanya suatu perkara akibat perkembangan sosial yang dihadapi oleh umat. Karena itu, fatwa mensyaratkan adanya orang yang meminta atau

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Era Baru Fatwa Baru*, h. 16.

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, Jilid 2, h. 478.

kondisi yang memerlukan adanya pandangan atau keputusan hukum. Dengan demikian, fatwa tidak persis sama dengan tanya-jawab keagamaan biasa seperti dalam pengajian-pengajian. Bukan juga sekadar ceramah-ceramah seputar suatu ajaran agama. Fatwa, senantiasa sangat sosiologis, ia mengandaikan adanya perkembangan baru, persoalan baru, atau kebutuhan baru yang secara hukum belum ada ketetapan hukumnya, atau belum jelas duduk masalahnya.

Hikmah dari hubungan fatwa dengan perkembangan masyarakat adalah kenyataan bahwa semenjak semula hukum Islam sebagaimana yang diilustrasikan oleh gradualisasi turunnya al-Quran adalah *al-taqhīl fī al-taqnīn* Bahwa, hukum tidak perlu dibuat sepanjang tidak ada masalah yang mendesak untuk dipecahkan. Sebab jika segala sesuatu harus diatur secara hukum, sementara ada aspek-aspek lain dari kehidupan seperti akhlak, muamalah, akidah, tasawuf, dan sebagainya yang juga mengandung pedoman kehidupan, alangkah berat dan sempitnya ruang gerak dan kreativitas yang disediakan bagi individu dan masyarakat Muslim.

Hanya saja, perlu segera ditegaskan di sini bahwa loncatan umat Islam dari milenium lalu ke milenium baru ini jelas-jelas menghadirkan banyak sekali perubahan dan perkembangan yang menyisakan kondisi-kondisi baru yang membutuhkan fatwa. Oleh karena itu, saran Quraish beberapa agenda fatwa yang di masa depan mungkin harus diwujudkan. *Pertama*, sekalipun fatwa dan penetapan hukum senantiasa dibatasi, namun bukan saatnya lagi pelbagai (lembaga) pemberi fatwa hanya bersikap reaktif terhadap persoalan yang disodorkan umat. Fatwa sudah semestinya menjadi respons proaktif dari para otoritas pemberi fatwa dalam menanggapi, bahkan, persoalan-persoalan yang belum terjadi, namun sudah dapat diprediksi kehadirannya, seperti kloning manusia, dsb. Dengan demikian, lembaga pemberi fatwa dituntut lebih jeli dan produktif dalam memahami kebutuhan riil masyarakat Muslim.⁵⁰

Kedua, untuk dapat proaktif dan produktif, agenda terbesar umat Islam saat ini adalah bagaimana merumuskan suatu metodologi baru, atau paling tidak penegasan kembali suatu mekanisme pemberian fatwa yang relatif dapat diperpegangi bersama (*mu'tamad*). Sebab pelbagai perkembangan isu dalam kehidupan kaum Muslim dan pertumbuhan kelompok-kelompok baru dalam tubuh umat tidak dapat membatasi para intelektual Muslim dari sekadar membaca buku-buku produksi Timur Tengah, cetakan-

⁵⁰ *Ibid.*, h. 17.

cetakan terjemahan, maupun literatur dari Barat sebagai panduan. Bukan saja ada perbedaan latar belakang kemunculan karya-karya tersebut dengan situasi masyarakat kita, tapi kadang-kadang semua itu hanya menyajikan pandangan-pandangan global, teoretis, dan kadang-kadang sangat politis tentang apa itu Islam dan kehidupan Islami. Sebaliknya, kurang menyaman suatu keputusan hukum yang sifatnya praktis dalam kehidupan umat sebagaimana yang menjadi ciri fatwa-fatwa yang berkembang di Indonesia sejak milenium silam.⁵¹

Ketiga, perlunya merumuskan pengertian *maṣlaḥah* atau *al-darūriyyāt al-khams* dalam konteks ekonomi-politik global kontemporer, maupun dalam lingkup sosio-kultural umat Islam di Indonesia. Maksudnya, sudah saatnya fatwa-fatwa kita memiliki perhatian lebih besar kepada masalah-masalah hukum yang bersifat publik (fiqih/teologi sosial), ketimbang mengurus aspek-aspek teknis ibadah yang bersifat personal. Menyangkut agenda sosial ini, implikasi dan jangkauan politik suatu fatwa menjadi sangat besar. Tidak mengherankan jika pemerintah biasanya sangat berkepentingan terhadap fatwa jenis ini. Fatwa-fatwa seputar mendiagnosa SDSB, UMR, program KB, bunga bank, dan sebagainya senantiasa melibatkan campur tangan pemerintah yang tidak sedikit. Oleh karena itu, merupakan tugas terbesar dan terberat para pemberi fatwa saat ini untuk membangun kemandiriannya di antara tarik-menarik kekuatan pemerintah, partai-partai politik, organisasi keagamaan, dan kepentingan umat yang lebih luas. Dengan membangun prinsip dan agenda sosial yang lebih serius, diharapkan produk fatwa yang dihasilkan dapat lebih mencerminkan pbumian ajaran-ajaran Islam, tanpa mengurangi bobot kebenaran yang dikandungnya.⁵²

3. Proses Lahirnya Fatwa

Fatwa dari seorang mufti yang berkompeten lahir setelah melalui empat fase utama. *Pertama*, pemahaman atas pertanyaan penanya, sebagaimana yang didengar atau dilihat oleh mufti yang akan memberi jawaban. Ini sangat penting, karena kesalahpahaman terhadap maksud pertanyaan, dapat mengakibatkan kesalahan dalam jawaban. Sang mufti harus benar-benar paham apa yang ditanyakan dan tentu saja untuk itu si penanya harus benar-benar dapat menjelaskan apa yang hendak diketahuinya. Dari sini ada-ungkapan yang menyatakan: “Pertanyaan adalah setengah

⁵¹ *Ibid.*, h. 17.

⁵² *Ibid.*

pengetahuan (*al-su'āl niṣf al-'ilm*)". Memang, semakin pandai seseorang, semakin pandai pula ia merumuskan pertanyaannya. Orang yang bodoh akan mengajukan pertanyaan bodoh, bahkan bertanya dengan kalimat-kalimat yang maknanya berbeda dengan persoalan yang ingin diketahuinya.⁵³

Karena itu, seorang penanya harus pandai-pandai menjelaskan pertanyaannya, tetapi sang mufti pun harus yakin benar tentang maksud pertanyaan. Dari sini ia harus bertanya/mengetahui menyangkut empat hal pokok yang dapat mengakibatkan perbedaan fatwa, yaitu waktu, tempat, pelaku, serta situasi dan kondisi. Seorang yang terpaksa atau tidak tahu, lupa misalnya, berbeda dengan yang melakukan dengan sengaja, setelah sadar dan mengetahui. Karena itu dalam konteks pemahaman ini, sang mufti harus mampu membaca kondisi dan situasi penanya, dan kondisi masanya. Dua orang yang berbeda dapat melahirkan jawaban yang berbeda. Dahulu pernah ada seorang penguasa bertanya tentang hukum bercampur dengan istri di siang hari pada bulan Ramadhan, sang mufti menjawab, berpuasa dua bulan berturut-turut. Ketika datang orang lain, bertanya hal serupa sang mufti memberinya alternatif: Memerdekakan hamba, memberi makan enam puluh orang miskin, atau berpuasa dua bulan berturut-turt. Ketika ditanya mengapa berbeda, sang mufti menjawab bahwa sanksi yang ditetapkan Allah bertujuan mendidik agar yang melanggar tidak mengulangi perbuatannya. Memerdekakan hamba, atau memberi makan enam puluh orang, adalah sesuatu yang mudah lagi ringan bagi sang raja, sehingga ia tidak wajar mendapatkan sanksi itu.⁵⁴

Kedua, penyesuaian. Yakni memasukkan pertanyaan yang diajukan dalam kelompok yang sesuai bidangnya dengan bidang bahasan hukum. Apakah ini bagian dari ibadah murni, atau bukan? Ataukah bagian muamalah dan lain-lain?

Ketiga, jawaban. Di sini sang Mufti bertugas memperhatikan ayat-ayat al-Qur'an, hadits-hadits yang berkaitan serta ijmak (kesepakatan ulama). Harus disadari bahwa ayat al-Quran demikian juga hadits-hadits Nabi dapat mengandung aneka interpretasi. Di sisi lain, kesepakatan ulama merupakan hasil renungan berkepanjangan

⁵³M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, Jilid 2, h. 479.

⁵⁴*Ibid.*, h. 480.

dan serius dan sekian banyak ulama sehingga mengabaikannya menjadikan jawaban yang dapat diberikan tidak memiliki pijakan yang kuat.⁵⁵

Sang mufti dalam fase ketiga ini, harus mampu melakukan analogi dan cara-cara ber-istinbath, harus pula mengetahui *'illat* (sebab dan hikmah) dari satu ketetapan hukum Tuhan/Rasul, sebagaimana harus memahami makna kosakata yang digunakan oleh kedua sumber ajaran Islam itu.

Salah satu hal yang hendaknya diperhatikan adalah upaya sungguh-sungguh untuk menyesuaikan fatwa sehingga sang mufti dapat mengharmonisasikan antara fatwanya dengan kondisi masyarakat, dan tidak memperhadapkan secara ekstrem antara teks dengan kenyataan dalam masyarakat, karena betapapun, Islam memberi kemudahan dan selalu mendambakan kemaslahatan hakiki.⁵⁶

Keempat, pemberian fatwa. Di sini sang mufti harus—sebelum menetapkan jawabannya—sekali lagi melihat kondisi dan situasi penanya. Salah satu contohnya dari hal di atas adalah masalah perceraian. Ibrahim Hosen pernah menyampaikan bahwa sewaktu itu di Majelis Ulama Indonesia Pusat, Jakarta, ada seorang yang menalak istri dengan talak tiga dalam satu majelis dan datang kepadanya bertanya tentang dampak talaknya. Ibrahim Hosen, setelah memahami pertanyaan, merasakan dari nada penanya penyesalan dan cintanya kepada istri yang ditalaknya. Untuk itu Ibrahim Hosen menanyakan: “Apakah penanya masih mencintai istrinya dan menyesali perbuatannya?”. Yang dijawab dengan membenarkan. Maka ketika itu lahir fatwa Prof. Ibrahim Hosen bahwa: “Anda boleh rujuk dan talak Anda hanya jatuh satu”.

Ketika ditanyakan mengapa demikian, Ibrahim Hosen menjawab: “Fatwa tidak mengikat. Saya tahu jika saya memfatwakan sesuai mazhab Syafi’i, dia tidak akan puas dan akan bertanya pada ulama lain. Maka saya mempersingkat langkahnya dengan memberi fatwa yang difatwakan oleh ulama lain”.

Memang ada bahasan panjang lebar dalam kitab-kitab hukum menyangkut talak seorang yang sedang marah. Mereka yang tidak mengerti langsung menyatakan jatuhnya talak itu, padahal “amarah” bertingkat-tingkat. Yang tertinggi adalah hilangnya kesadaran yang bersangkutan sehingga karena amarahnya ia kehilangan kontrol dan mengucapkan kata-kata tanpa dia sadari. Ini tidak diperselisihkan oleh

⁵⁵ *Ibid.*, h. 480.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 481.

ulama tentang tidak jatuhnya talak berdasar hadits Nabi saw: “*Tidak jatuh talak dalam keadaan si pengucap marah dengan kemarahan yang besar*” (HR. Ibnu Majah).

Peringkat kedua dari amarah adalah adanya kesadaran dari yang marah akibat sesuatu, tetapi saat itu ia mengeluarkan kata “cerai” tanpa sadar. Dalam kondisi semacam ini pun, pendapat yang lebih kuat, menyatakan bahwa: “Talak tidak jatuh”, karena pada prinsipnya hubungan dan transaksi antar-dua pihak yang seharusnya.

Peringkat ketiga dari amarah adalah kemarahan yang disadari oleh yang bersangkutan. Akal dan pikirannya tetap normal. Dia sadar tentang apa yang diucapkannya. Nah, yang demikian ini dipertimbangkan di pengadilan untuk dinyatakan tentang jatuhnya talak tersebut dan memang banyak sekali talak yang jatuh karena amarah yang seperti ini.

Dengan demikian terlihat bahwa keadaan seseorang dapat memengaruhi fatwa dan betapa seorang mufti tidak asal memberi jawaban. Seorang mufti pun harus menjawab dengan penuh kesadaran karena itu Nabi berpesan kepada yang memberi putusan agar tidak memutuskan pada saat dia marah, atau lapar, atau sedang sangat haus.⁵⁷

D. Tajdid dan Tantangan Globalisasi

Pembaruan dalam terma bahasa Arab disebut dengan *tajdid*, sedangkan pelakunya dinamakan *mujaddid* (pembaru). Menurut Quraish, istilah *tajdid* mengandung paling tidak empat makna: pemantapan, pencerahan, pembaruan dan penyegaran. *Tajdid* dalam arti pemantapan diperintahkan oleh Nabi saw. melalui sabda beliau: “Perbaruilah iman kamu!”. Ditanyakan: “Wahai. Rasul Allah, Bagaimana memperbarui iman kami?”. Beliau menjawab: “Perbanyaklah (mengucapkan/ menanamkan dalam benak) ucapan *Lā Ilāha illa Allāh*”. Perintah *tajdid* iman di sini tentu saja dalam arti memantapkannya, karena perkembangan zaman dapat mengaburkan atau menodainya dengan kekeruhan bid’ah dan khurafat. Kalimat tauhid berfungsi mengingatkan tentang kemurnian akidah sebagaimana diajarkan oleh Nabi saw. Tidak sedikit kepercayaan yang dianut oleh umat Islam dewasa ini yang, paling tidak, dapat dinilai sebagai “debu- debu” yang mengeruhkan kemurnian iman/akidah.

⁵⁷ *Ibid.*, h. 482.

Sekadar sebagai contoh, kepercayaan tentang pengaruh bintang pada nasib, atau angka 13 dengan kesialan, atau kepercayaan adanya kekuatan magis pada keris dan sebagainya. Itu semua perlu disingkirkan dengan jalan memantapkan makna *Lā Ilāha illa Allāh*.⁵⁸

Tajdīd dalam arti pencerahan dapat mencakup penjelasan ulang dalam bentuk kemasan yang lebih baik dan sesuai menyangkut ajaran-ajaran agama yang pernah diungkap oleh para pendahulu. Apa yang pernah diungkap pada masa lalu, boleh jadi ketika itu ditolak karena kurang lengkapnya argumentasi, atau belum siapnya kondisi masyarakat ketika itu untuk menerimanya.

Sedangkan *tajdīd* dalam arti pembaruan adalah mempersembahkan sesuatu yang benar-benar baru, yang belum pernah diungkap oleh siapa pun sebelumnya. Ini pun sangat diperlukan, bahkan perlu digalakkan karena tidak satu ungkapan yang lebih buruk -dalam konteks pemikiran- daripada ungkapan yang menyatakan: “*Mā taraka al-awwalūn li al-ākhiṛn syai’an*” (Generasi terdahulu tidak lagi meninggalkan sesuatu untuk dipikirkan oleh generasi berikutnya), atau ungkapan “*Laysa fī al-imbkān abda’u mim mā kāna*” (Tidak bisa lagi diciptakan sesuatu yang lebih baik daripada apa yang telah tercipta).⁵⁹

Sementara *tajdīd* dalam arti penyegaran, dalam artian mencakup bidang yang sangat luas. Bukan saja dalam arti mengembalikan ajaran agama sebagaimana keadaannya pada masa salaf sebagaimana dikemukakan oleh Sahl al-Sa’luki, atau penyebarluasan ilmu sebagaimana dikemukakan oleh Imam Ahmad Ibn Hanbal, tetapi lebih luas dari itu. *Tajdīd* dapat mencakup penjelasan ulang dalam bentuk kemasan yang lebih baik dan sesuai menyangkut ajaran-ajaran agama yang pernah diungkap oleh para pendahulu dan masih tetap relevan hingga kini namun disalahpahami oleh masyarakat. *Tajdīd* juga berarti mempersembahkan sesuatu yang benar-benar baru, baik karena belum dikenal pada masa lalu, maupun telah dibahas pada masa lalu, tetapi yang lalu tidak sesuai lagi dengan perkembangan masyarakat.⁶⁰

Karena perlunya *tajdīd* dalam pengertian-pengertian di atas, maka al-Quran berulang-ulang menekankan perlunya berpikir, merenung, mengingat, mengambil

⁵⁸M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 264-265.

⁵⁹*Ibid.*, h. 265.

⁶⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, Jilid 2, h. 458.

pelajaran dari pengalaman masa lalu dan sebagainya. Berpikir, tidak dapat lepas dari kondisi dan situasi yang dialami, di samping tidak juga dapat dilepaskan dari perkembangan ilmu, bawaan dan kecenderungan si pemikir. Karena itu hasil pemikiran masyarakat atau bahkan pemikir masa kini sedikit banyak dapat berbeda dengan hasil pemikiran masyarakat lalu atau orang lain.⁶¹

Lalu siapa yang dapat dinamakan sebagai seorang *mujaddid*? Dalam hadis disebutkan: ”*Sesungguhnya Allah mengutus kepada umat Islam, setiap seratus tahun, seorang yang memperbarui untuk mereka (interpretasi) ajaran agama mereka*”. (HR. Abu Dawud dari Abu Hurairah). Menurut Quraish, pengertian *mujaddid* dalam hadis ini tidak harus dipahami sebagai tampilnya seseorang dengan pemikiran baru dan atas usahanya sendiri, tetapi ia juga dapat berarti tampilnya sekian banyak orang untuk melakukan penyegaran atau penelaahan dan diskusi, kemudian hasil pemikiran mereka bertemu dan mengkristal lalu tersebar luas sehingga lahirlah *tajdid* itu atas usaha sekian banyak orang.⁶² Karena itu, lanjut Quraish, dengan mendasarkan kepada hadis, tidak mudah menetapkan siapa *mujaddid*, bahkan ada ulama yang berpendapat bahwa *mujaddid* (pembaru) untuk setiap waktu tidak hanya seorang, tetapi boleh jadi banyak. Ibnu Katsir, misalnya, dalam bukunya *Dalā'il al-Nubuwwah* mendukung pendapat pertama. Bahkan Ibnu Katsir menyebut secara terperinci siapa-siapa mereka untuk setiap abad. Untuk abad pertama disebutnya empat belas nama tokoh, antara lain, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz, Muhammad al-Baqir, Hasan al-Bashri, dan Ibnu Syihab al-Zuhri. Abad kedua, disebutnya, antara lain, Imam Syafi’i, ‘Ali al-Ridha, Yahya bin Ma’in, Ma’ruf al-Karkhi, dan empat nama lainnya. Untuk abad ketiga, disebutnya, antara lain, Abu al-Hasan al-Asy’ari, al-Muqtadir Billah, dan lain-lain hingga mencapai nama-nama para tokoh sampai abad kelima Hijriah. Adapun Imam al-Sayuthi menyebut hanya satu tokoh utama pada setiap abad (seratus tahun) dari abad pertama hingga abad kesembilan. Disebutnya, secara berturut-turut, nama-nama berikut: (1) ‘Umar bin Abd al-‘Aziz, (2) Imam Syafi’i, (3) al-Asy’ari atau Ibnu Suraij, (4) al-Baqillani atau al-Isfariyini, (5) Imam al-Ghazali, (6) al-Razi atau ar-Rifi’i, (7) Ibnu Daqiq al-‘Id, (8) al-Balqini atau Zain al-din al-Iraqi, dan abad kesembilan adalah (9) al-Sayuthi.⁶³

⁶¹M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, h. 266.

⁶²*Ibid.*, h. 247.

⁶³M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Keislaman Yang Patut Anda Ketahui* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), Cet. IX, h. 847-848.

Tentu masing-masing bisa mempunyai versi sendiri-sendiri. Karena itu, menurut Quraish, lebih tepat menilai pembaru tidak hanya seorang untuk setiap waktu. Bahkan boleh jadi untuk setiap daerah ada pembarunya. Namun, siapa pembaru abad ini? Quraish tidak memastikan. Biarlah generasi berikut yang menilainya, tegas Quraish.⁶⁴ Tetapi yang pasti pembaruan sesuatu yang niscaya bagi ajaran Islam yang dinyatakan sebagai “ajaran yang selalu sejalan dengan setiap waktu, situasi, dan tempat”.⁶⁵ Sebab perkembangan IPTEK dan masyarakat yang kini menandai serta ditandai oleh globalisasi mengharuskan pembaruan. *Tajdīd* diperlukan bukan saja untuk mengiringi kita menerima dampak positif globalisasi, tetapi juga membentengi kita dari dampak negatifnya, karena globalisasi bukan hanya menghasilkan produk material, tetapi juga produk pemikiran dan nilai yang sebagian diantaranya bertentangan dengan nilai-nilai al-Quran.⁶⁶

Zaman kita –demikian Quraish- ditandai oleh banyak hal yang antara lain adalah lahirnya aneka perubahan yang menjungkirbalikan sekian banyak pandangan lama. Kita tentu tidak dapat mengelak dari perubahan, tetapi tidak semua perubahan positif, karena itu kita ditantang untuk memilah dan memilih melalui kajian ulang, antara lain dengan membandingkan yang lama dan yang baru, kemudian memilih yang terbaik dari keduanya.⁶⁷

E. Kesimpulan

Menurut Quraish, ijtihad adalah pengerahan segala kemampuan oleh yang memiliki otoritas dalam rangka menemukan jawaban hukum agama melalui *istinbāt*. Tidak dibenarkan berijtihad kecuali mereka yang memiliki pengetahuan dan itupun harus dilakukannya dengan bersungguh-sungguh mempelajari dan menilai dalil-dalil keagamaan, membandingkan argumentasi-argumentasinya, serta memperhatikan pula kaedah-kaedah yang telah ditetapkan para pendahulu. Pengetahuan yang dimaksud adalah pengetahuan yang berkaitan dengan masalah yang dibahasnya. Karena itu, bukan wewenang ulama-ulama fikih memberikan solusi tentang persoalan ekonomi, baik yang dipahaminya dari al-Quran dan Sunnah, maupun selainnya, tetapi otoritas mereka adalah menjelaskan kesesuaian solusi-solusi yang dikemukakan oleh pakar-pakar ekonomi dengan syariat Islam. Terlebih pada era kontemporer, banyak persoalan yang muncul akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak lagi

⁶⁴ *Ibid.*, h. 848.

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, h. 246.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 266.

⁶⁷ M. Quraish Shihab, “Sekapur Sirih” dalam *Menabur Pesan Ilahi*, h. viii.

terbatas pada aspek fikih semata, tetapi meliputi semua aspek kehidupan yang tidak dapat dilepaskan dengan hukum agama. Tantangan kontemporer ini membutuhkan kompetensi mujtahid untuk menemukan dan menggali hukum secara deduktif dari sumber otoritatif (al-Quran dan hadis).

Quraish menyebut lima syarat mujtahid, yaitu: pengetahuan yang mantap tentang bahasa Arab; menguasai al-Qur'an dan memahaminya secara baik dan ini berkaitan dengan pengetahuan tentang sebab *nuzūl* untuk ayat-ayat yang ada sebab *nuzūl*-nya; pengetahuan tentang hadis-hadis Nabi saw., khususnya yang berkaitan dengan hukum, pengetahuan tentang sunnah 'amaliyah (pengamalan Rasul saw.) baik di Mekah maupun di Madinah; dan pengetahuan yang jelas tentang *sīrah* (sejarah hidup) Rasul saw. Kecuali itu, -dan ini yang terpenting- memiliki pengetahuan yang memadai tentang masalah yang dibahas. Bila yang dibahas berkaitan dengan ekonomi, maka diperlukan pengetahuan ekonomi. Jika berkaitan dengan biologi, atau kloning manusia, maka ini pun harus dipahami, sebab kalau tidak akan lahir pandangan hukum yang tidak sejalan dengan jiwa dan tujuan ajaran Islam. Harus disadar bahwa setiap disiplin ilmu memiliki syarat-syaratnya sehingga tidak semua orang bebas mengemukakan pendapat tentang satu masalah tanpa memiliki otoritas tentang bidang yang dibicarakannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Almajd, Ahmad Kamal Abu. *Hiwar La Muwajahah*. Al-Qahirah: Dar al-Syuruq, 1998. Jilid VIII.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi *Pengantar Ilmu Fiqh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1989. Cet. VI.
- Basyir, Ahmad Azhar. "Pokok-Pokok Ijtihad dalam Hukum Islam," dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (eds.) *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1996.
- Al-Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar. *Nazm al-Durar fī al-Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Al-Qahirah: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1992. Jilid VIII.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Cet III. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Al-Fāyūmī. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Ghaīb al-Syarḥ al-Kabīr li al-Rāfi'ī*. Al-Qahirah: Majba'ah al-Amiriyah, 1965.
- Al-Ghazālī, Imam. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Bairut: Dār al-Fikr, t. th.. Jilid II.
- Ḥasballāh, Ālī. *Uṣūl al-Tasyīr 'al-Islāmi*. Al-Misr: Dār al-Ma'ārif, 1971.
- Hosen, Ibrahim. "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam Jalaluddin Rahmat. Editor. *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1991.

- Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad Abū Ḥasan. *Al-Ta’rīfāt*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyh.
- Khallaf, ‘Abdul Wahab. *Khulāshah Taiḫh al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Solo: Ramadani, t. th.
- Manzūr, Ibnu. *Lisān al-‘Arab*. Bairut: Dār Ṣādir, t. th.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974. Cet. I, Jilid II.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*. Jakarta: UI Press, 1984. Jilid II.
- Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 1999.
- Shiddiqi, Nouruzzaman. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish. “Era Baru Fatwa Baru”, dalam Pengantar H.B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*. Bandung: Teraju, 2003.
- _____. “Reaktualisasi dan Kritik,” dalam Muhammad Wahyuni Nafis, ed., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____. *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Keislaman Yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati, 2010. Cet. IX.
- _____. *Membumikan al-Quran: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Jakarta: Lentera Hati, 2011. Jilid 2.
- _____. *Menabur Pesan Ilahi Al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- _____. *Menabur Pesan Ilahi: Al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Suma, Mohammad Amin. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta: Rajawali Press, 2002.
- Syafe’i, Rachmat. *Ilmu Ushul Fiqih Untuk UIN, STAIN, PTAIS*. Bandung: Pustaka Setia, 2007. h. 105. Rachmat Syafe’i, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 105;
- Syaltūt, Maḥmud. *al-Islām ‘Aqīdah wa al-Syarī’ah*. Al-Misr: Dār al-Qalam, 1977.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001. Jilid 2.
- Al-Syaukānī, Imam. *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*. Bairut: Dār al-Fikr, t. th.
- al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Wasīṭ fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1978.
- Zuhdi, Masyfuk. *Ijtihad dan Problematikanya dalam Memasuki Abad XV Hijriah*. Surabaya: Bina Ilmu, 1982. Cet. I.