

**De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah**

Vol. 14, No. 1, 2022, h. 38-57

ISSN (Print): 2085-1618, ISSN (Online): 2528-1658

DOI: <http://dx.doi.org/10.18860/j-fsh.v14i1.15512>

Available online at <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah>

**Dinamika Hukum Islam Indonesia :  
Reaktualisasi Norma Islam dalam Menalarkan Hukum  
Positif  
Merespon Sosio-Kultural Era Kontemporer**

**Badruddin**

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia

[buyabadru90@gmail.com](mailto:buyabadru90@gmail.com)

**Aditya Prastian Supriyadi**

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia

[aditya.prastian@uin-malang.ac.id](mailto:aditya.prastian@uin-malang.ac.id)

**Abstract :**

The social changes that occur in the contemporary era have resulted in the need for Islamic law to respond dynamically. This is because Islamic teachings that are inclusive should not be closed to the times. The actualization of Islamic teachings needs to be carried out in order to accommodate socio-cultural changes in the contemporary era that remain relevant to the guidelines of the Qur'an and Al-Hadits. The purpose of this article is to find out, understand, and analyze how socio-culture influences the actualization of Indonesian Islamic law in the contemporary era. The writing of this article uses a normative research method by examining all sources of library materials as primary materials to analyze the issues that are the topic of the study. The research approach in writing this article uses content analysis based on the correlation of the content of the source material that is in line with the problems of the study issue. The results of this article show that the actualization of Islamic law in Indonesia has actually been implemented in the past. However, in today's contemporary era, the actualization of Islamic law must not stop. Revolution Industry 4.0 as the main factor has influenced socio-cultural dynamics in terms of Economic, Social, Cultural, Moral, increasingly modern technology. Efforts are needed to actualize relevant Islamic teachings in responding to the development of these factors, considering that the available Islamic law does not necessarily accommodate the current problems. The results of the re-actualization of Islamic teachings have urgency for the positivization of law in Indonesia, especially in

regulating the behavior of the people in the contemporary era that does not go out of the corridor of Islamic order.

**Keywords :** Islamic law; Indonesia; law.

**Abstrak :**

Perubahan sosial yang terjadi di era kontemporer mengakibatkan hukum Islam perlu merespon secara dinamis. Hal ini mengingat ajaran Islam yang bersifat inklusif tidak boleh tertutup dengan perkembangan zaman. Aktualisasi ajaran Islam perlu dilakukan agar dapat mengakomodir perubahan sosio-kultural di era kontemporer yang tetap relevan dengan pedoman Al-quran dan Al-Hadist. Penulisan artikel ini bertujuan untuk mengetahui, memahami, dan menganalisis bagaimana pengaruh sosio-kultur terhadap aktualisasi hukum Islam Indonesia di era kontemporer. Penulisan artikel ini menggunakan metode penelitian normatif dengan menelaah segala sumber bahan pustaka sebagai bahan primer untuk menganalisis isu yang menjadi topik kajian. Pendekatan penelitian dalam penulisan artikel ini menggunakan *content analysis* berdasarkan korelasi isi sumber bahan yang selaras dengan problematika isu kajian. Hasil penulisan artikel menunjukkan aktualisasi hukum Islam di Indonesia sebenarnya sudah pernah diterapkan di masa lampau. Akan tetapi di era kontemporer saat ini, aktualisasi Hukum Islam tidak boleh berhenti. Revolusi Industri 4.0 sebagai faktor utama telah mempengaruhi dinamika sosio-kultural dari segi Ekonomi, Sosial, Budaya, Moral, teknologi yang semakin modern. Perlu upaya reaktualisasi ajaran islam yang relevan dalam merespon perkembangan faktor tersebut mengingat hukum Islam yang tersedia belum tentu mengakomodir problematika terkini. Hasil reaktualisasi ajaran Islam memiliki urgensi bagi positivisasi hukum di Indonesia terutama dalam mengatur tata prilaku umat di era kontemporer yang tidak keluar dari koridor tatanan Islam.

**Kata Kunci :** Hukum Islam Indonesia, Sosio-kultur Era Kontemporer, Studi Islam,

**Pendahuluan**

Pesatnya penduduk muslim di Indonesia<sup>1</sup> berimplikasi pada dinamika sosio-kultur yang memaksa hukum Islam perlu bergerak secara dinamis agar mengakomodir isu-isu terkini dalam rangka menegakkan nilai-nilai agama<sup>2</sup>. Majelis Ulama Indonesia (MUI) menjadi salah satu pilar yang selalu siap melakukan

---

<sup>1</sup> Pada tahun 2021 tercatat penduduk muslim terbanyak di dunia ada di Indonesia sebanyak 231.000.000 jiwa. Disusul dengan pakistan sebanyak 212.300.000 jiwa dan India sebanyak 200.000.000 jiwa, lihat World Population Review, Muslim Population by country 2021, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>, accessed on 6 January 2022, 17.21 WIB.

<sup>2</sup> David M. Bourchier, *Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism*, Journal Of Contemporary Asia, 2019, Vol. 49, No. 5, Page 714

pembaharuan kajian islam agar sesuai perkembangan zaman<sup>3</sup>. Bahkan produk fatwa MUI sangat signifikan bagi dinamika Hukum islam karena selalu menjadi pedoman tuntunan masyarakat yang menyesuaikan zaman. Hal ini dibuktikan Berdasarkan Penelitian M. Atho Mudzhar selaku Guru Besar Sosiologi Hukum Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang mencatat Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pada awal berdiri sampai tahun 90an telah mengeluarkan 39 fatwa yang memiliki ruang lingkup ibadah, perkawinan dan keluarga, makanan, kebudayaan, hubungan antar agama, kedokteran, keluarga berencana dan gerakan sempalan<sup>4</sup> yang sebagian besar menjadi rujukan kebijakan politik perundang-undangan negara. Hal ini menunjukkan dinamika sosio-kultur perlu ada intervensi kajian dari ulama agar terdapat pedoman masyarakat dalam menghadapi perubahan sosial yang sesuai dengan AL-Qur'an dan Al-Hadist.

Produk fatwa dari MUI merupakan pilar aktualisasi ketetapan Syariah dari Allah SWT. Fatwa yang dikeluarkan ulama menjadi fiqh yang sifatnya temporer karena berasal dari pendapat manusia berdasarkan tempat dan waktu serta dapat diubah sesuai keadaan<sup>5</sup>. Artinya setiap perubahan zaman aktualisasi norma Islam harus selalu berjalan agar ada akulturasi antara islam dan peradaban<sup>6</sup>. Apalagi di era kontemporer ini telah terjadi perubahan sosial yang pesat. Munculnya Revolusi Industri 4.0 membuat Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK) memudahkan segala aspek kehidupan semakin fleksibel (ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, relasi, dll)<sup>7</sup>. Selain itu pandemi Covid-19 juga berpengaruh signifikan pada perubahan prilaku masyarakat muslim dalam beradaptasi dengan *new normal* agar tetap mendapatkan proteksi kesehatan. Akhirnya ini menjadi tantangan bagi hukum Islam agar bergerak lebih dinamis<sup>8</sup>. Perlu upaya reaktualisasi norma Islam yang dapat dilakukan oleh otoritas ulama dan cendekiawan muslim. Hasil kajian aktualisasi ini memiliki peran penting sebagai sumber dan dukungan politik hukum negara yang berlaku sebagai pedoman hidup secara imperatif dan tetap berada dalam koridor Islam

Kajian dinamika Islam kontemporer sebenarnya menjadi topik yang menarik untuk diteliti. Firdaus dkk. dalam tulisannya mengkaji jenis praktek metode yang dapat digunakan *ijtihad* di era kontemporer dalam aktualisasi Al-Qur'an dan Al-

<sup>3</sup> Manullang, S. O., *Understanding of modern society perception on sociology of Islamic law in Indonesia*. International Journal of Humanities, Literature & Arts, 3(1), 2020, Page 85

<sup>4</sup> Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), Hlm. 133

<sup>5</sup> Yusroh Y , Rahman MZA. *Mapping Contemporary Islamic Jurisprudence of Muhammad Sa'id Al-Ashmāwī and Muhammad Shahrūr*, IJISH (Int J Islamic Stud Humanit), 1(1), 2018, Page 32–46

<sup>6</sup> Jean Allain. "Acculturation through the Middle Ages: the Islamic law of nations and its place in the history of international law". In Research Handbook on the Theory and History of International Law, (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2020), Page 14

<sup>7</sup> Aitor Ardanza, et al. "Sustainable and flexible industrial human machine interfaces to support adaptable applications in the Industry 4.0 paradigm." International Journal of Production Research 57.12 (2019) Page 4046

<sup>8</sup> Piwko, Aldona Maria. "Islam and the COVID-19 Pandemic: Between Religious Practice and Health Protection." Journal of religion and health 60.5 (2021), Page 3292

Hadits<sup>9</sup>. Kajian lain juga dapat dilihat dari tulisan Mohamed Hamour yang mengkaji kesenjangan atas dinamika sosio-kultur perjanjian finansial di era kontemporer dalam perspektif Islam<sup>10</sup>. Meskipun sudah ada kajian mengenai dinamika hukum Islam era kontemporer, beberapa tulisan tersebut tidak mengakomodir topik yang menjadi objek kajian pada artikel ini. Perbedaannya dapat dilihat dari artikel ini yang memiliki tujuan untuk mengetahui, memahami dan menganalisis dinamika sosio-kultur era kontemporer yang menjadi faktor reaktualisasi norma islam di Indonesia sebagai referensi positivisasi hukum yang dapat diberlakukan di masyarakat secara imperatif. Hasil artikel ini dapat menjadi studi literasi dinamika islam yang bersifat inkusif dan dapat berkembang dengan menyesuaikan zaman dalam rangka memadukan ketetapan Allah dengan produk legislasi. Keinginan seperti ini sangat sesuai dengan watak Islam sebagai agama yang cocok ditrapkan di segala tempat dan selalu selaras dengan perputaran zaman dan.

Penulisan artikel ini menggunakan metode penelitian hukum normatif. Metode penelitian hukum normatif dilakukan dengan cara penelaahan segala sumber-sumber pustaka yang digunakan dalam penelitian menjadi media untuk menganalisis isu secara deskriptif kualitatif berupa argumen-argumen utama<sup>11</sup>. Sumber literatur yang digunakan terdiri dari bahan sekunder berupa dokumen-dokumen kajian penelitian (aturan, buku, jurnal, artikel) yang mendukung kajian sosio-kultur dan politik terhadap dinamika keberlakuan hukum islam di Indonesia. Kemudian teknik analisis kajian artikel ini menggunakan pendekatan *content analysis* (analisis esensi). Pendekatan analisis dilakukan berdasarkan korelasi isi kepustakaan sumber referensi yang digunakan dan akan diselaraskan dengan problematika isu objek kajian artikel<sup>12</sup>. Analisis artikel dilakukan dengan menyelaraskan permasalahan dengan masing-masing literatur yang digunakan sebagai referensi melalui argumen naratif.

## Hasil dan Pembahasan

### Landasan Fundamental Hukum Islam Perlu Mengalami Aktualisasi Pada Setiap Perubahan Zaman

Dalam mengkaji studi Islam harus bisa memetakan dan membedah segala sumber hukum Islam yang relevan. Ketersediaan instrumen sumber hukum islam yang variatif menjadi satu keunggulan sendiri dalam memberikan tafsir syariah yang lebih bermakna. Misalnya produk *ijtihad* dari ulama merupakan suatu bentuk penalaran konkret Al-quran dan Al-hadits dalam menyelesaikan dinamika isu syariah yang semakin berkembang di era kontemporer dan belum diakomodir oleh islam secara spesifik. Hal ini dikarenakan pada mulanya Al-Qur'an muncul sebagai instrumen dalam merespon kondisi masyarakat yang sedang menimpa pada zaman

---

<sup>9</sup> Firdaus, et al. *Various Methods of Establishing Contemporary Islamic Law*. Ulumuddin: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, 2020, 10.1: 39-58.

<sup>10</sup> Mohamed Hamour, et al. *Contemporary issues of form and substance: an Islamic law perspective*. ISRA International Journal of Islamic Finance, 2019.

<sup>11</sup> Rapley, T., & Jenkins, K. N., *Document analysis*. In P. Peterson, B. McGaw, & E. Baker (Eds.), *International Encyclopedia of Education*, (Amsterdam : Elsevier, 2010) Page 380-385

<sup>12</sup> Carl W. Roberts, *Content Analysis*, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Second Edition, (Elsevier : 2015), Page 769 - 773

Rasullullah SAW. Lantas semakin berkembangnya peradaban dunia, maka problematika islam juga mengalami metamorfosis yang berbeda dengan persoalan umat di masa lalu. Kedudukan Al-Quran hanya mengakomodir bagian kecil hukum-hukum terinci, serta Al-Hadist juga terbatas karena hanya mengakomodir pada Era Rasulullah saja. Maka *Ijtihad* menjadi kunci utama sebagai *problem solving* segala problematika baru yang belum diakomodir oleh sumber hukum islam yang telah tersedia sebelumnya<sup>13</sup>.

Secara historis, munculnya praktek *Ijtihad* hanya beberapa tahun pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW<sup>14</sup>. Misalnya Umar Bin Khattab adalah salah satu pihak yang menjadi pelopor *Ijtihad*. M. Atho Mudzhar sangat *concern* meneliti Ijtihad era Umar Bin Khattab yang memiliki beberapa pertimbangan untuk dicermati. Pertama, *Ijtihad* dapat memberi pelajaran bagi kita bahwa dalam merespon perkembangan sosial yang niscaya, *ijtihad* harus segera mulai diperankan sekalipun keberadaan *Nash* (al-Qur'an dan Hadits) relatif baru dan baru berakhir dengan wafatnya Nabi saw. Kedua, *ijtihad* Umar menyangkut bidang-bidang yang seolah-olah bukan *Zhanny* melainkan *Qath'i*. Dan menurut sebagian orang hal itu sebenarnya tidak boleh dilakukan. Akan tetapi Umar justru melakukannya, karena baginya masalah-masalah itu justru mengandung unsur-unsur *zhanny*<sup>15</sup> dari aspek yang mengindikasikan perlunya ketetapan hukum. Upaya *Ijtihad* yang dilakukan era Umar merupakan suatu representasi aktualisasi ajaran Islam. Penalaran ajaran Islam melalui *Ijtihad* menjadikan islam dapat merespon perubahan sosial yang terus berdinamika terhadap perkembangan zaman yang dihadapi. Hal ini karena produk hukum yang telah disusun oleh ulama terdahulu belum tentu dapat dijadikan rujukan dalam menetapkan hukum pada modern kini (kontemporer) akibat terjadi perubahan timing, sosial politik serta lingkungan setempat yang telah terpolarisasi dalam ikatan madzhab-madzhab tertentu<sup>16</sup>.

Reaktualisasi ajaran Islam menurut Atho dapat dilakukan melalui pemberdayaan fiqih, bila: Pertama, fikih dipahami sebagai produk pikiran manusia yang diposisikan sebagai perangkat untuk menyelesaikan masalah-masalah ibadah, sosial dan kehidupan pada umumnya. Karena itu fikih harus dinamis dalam merespon fenomena-fenomena sosial, bila Islam tidak ingin dianggap seperti baju yang akan dipakai bila dibutuhkan. Kedua, Umat Islam secara tegas dapat membedakan antara *ad-Din* dan *al-Afkar ad-Diniyah*. Sementara beberapa kalangan umat Islam di dunia saat ini seringkali tidak bisa membedakan antara *ad-Din* dan *al-Afkar ad-Diniyah*. Beberapa kalangan sering keliru menganggap fikih sebagai *ad-Din* (hukum Tuhan) sebagaimana layaknya Al-Qur'an dan As-Sunnah. Padahal hakikat fikih adalah bagian dari *al-Afkar ad-Diniyah*, merupakan hasil kerja keras pikiran mujtahid dalam memberikan kepastian hukum bagi masalah yang tidak ditemukan *nash* hukumnya secara *qath'i* baik dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah. Adanya

<sup>13</sup> N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: University Press, 1964 M), Page 81

<sup>14</sup> Muhammad Khudhari Bik, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir: al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, 1965), hlm. 140

<sup>15</sup> Atho Mudzhar, *Op.Cit*, Hlm. 10

<sup>16</sup> Lawrence Rosen, "Introduction: Approaching Islamic Law". *Islam and the Rule of Justice: Image and Reality in Muslim Law and Culture*, (Chicago : University of Chicago Press, 2020) page 4

kecenderungan elevasi (peningkatan) kedudukan bagi fikih, dikarenakan tidak adanya kesadaran umat Islam bahwa fikih merupakan produk pikiran manusia yang bisa saja mengalami perubahan karena berubahnya situasi dan kondisi. Ketiga, Wahyu tetap dijadikan sebagai acuan hukum Islam (fikih) dan tidak ada kerancuan persepsi terhadap fikih. Adanya kerancuan persepsi terhadap fikih, menjadikan pemikiran hukum Islam berada diantara kekuatan akal dan wahyu yang saling tarik menarik dan akibatnya sulit dibedakan antara kesatuan dan keragaman, antara idealisme dan realisme, antara stabilitas dan perubahan. Memahami adanya tarik menarik antara berbagai faktor dalam pemikiran hukum Islam ini penting untuk melahirkan sebuah kesadaran dalam memahami hakikat fiqih sebagai produk pemikiran hukum Islam yang setiap saat seharusnya siap menerima kritik dan perubahan oleh para pemikir hukum Islam yang datang kemudian<sup>17</sup>.

Hukum Islam sebagai produk pemikiran (*ijtihad*) sangat dipengaruhi oleh sosio-kultural masyarakat, yang diformulasikan dengan kaidah fikih. Ini penting disadari, mengingat hukum Islam, terkecuali yang sudah ada *nash*-nya yang *sharih* dan *qath'i*, sebenarnya merupakan hasil interaksi antara si pemikir hukum dan lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik yang mengitarinya. Realita ini harus disadari oleh pemikir hukum Islam, sehingga ia tidak ragu-ragu untuk meletakkan produk pemikiran hukumnya pada tempat yang semestinya, dan dalam melakukan hal itu ia tidak harus merasa telah keluar dari hukum Islam ataupun menolak pendapat ulama terdahulu, Apabila mengutip pendapat Yusuf Qhardhawi, *Ijtihad* dapat dilakukan dengan cara *intiqai* dengan cara seleksi pendapat ulama dahulu yang dipandang lebih sesuai dan kuat<sup>18</sup>. Studi perbandingan dapat menjadi media dalam meneliti dalil-dalil yang dijadikan pijakan. Proses tersebut dituntut untuk memberikan penilaian ulang argumentasi dalam menentukan ketetapan yang terbaik melalui indikator yang telah digunakan seperti sinkronisasi pendapat yang dipilih dengan kondisi masyarakat. Proses seleksi tersebut adalah bagian dari reaktualisasi sehingga tidak dapat dikatakan sebagai penolakan, melainkan sebagai transformasi dengan sesuai perkembangan zaman<sup>19</sup>.

Jenis *Ijtihad* lain dari perspektif Yusuf Qhardawi ialah *Ijtihad Insya'i*. Model ini dilakukan dengan penetapan dasar hukum baru pada suatu problematika yang dihadapi<sup>20</sup>. Dengan catatan, problematika tersebut belum pernah dikaji oleh ulama sebelumnya. *Ijtihad* ini menjadi suatu landasan dalam merespon ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK) yang belum pernah terbetik oleh ulama dahulu. Misalnya

---

<sup>17</sup> Atho Mudzhar, *Op.Cit*, Hlm. 10

<sup>18</sup> Kata *intiqai* memiliki istilah yang menitikberatkan pada memilih satu pendapat yang terkuat dari beberapa pendapat yang ada dalam karya mujtahid. Lihat, Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad al-Muashir Bayna al-Indibath wa al-Infirad*, (Mesir: Dar al-Tawziwa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1994 M), Hlm. 150

<sup>19</sup> Lihat, al-Jamiah al-Azhar, al-Mu'atamar al-Awwal li Majma al-Buhuts al-Islamiyyah, (Mesir: 1964 M), h. 394, dan, M. Quraish Shihab, *Ijtihad Yang Perlu Dikembangkan*, dalam buku, Wahyu Nafis, ed., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, h. 325-326

<sup>20</sup> kata *insya'i* berasal dari kata, *nasya'a-yansyau-nasyan/insyaan*, yang memiliki arti menjadikan, mengadakan, binaan, karangan, rincian dan jalan karangan. Lihat Idris al-Marbawi, *Qamus al-Marbawi*, (Mesir: Dar al-Fikr, t.th), Juz I, h. 316, sedangkan maksud di sini adalah mengambil kesimpulan hukum baru terhadap suatu masalah, yang belum pernah dikemukakan oleh para ulama terdahulu.

seperti donor mata, akad nikah secara elektronik, transaksi elektronik dll. Kemajuan Iptek dan ekonomi pada era globalisasi dunia sangat banyak mempengaruhi perubahan pola pikir hidup masyarakat. Sikap rasional yang dimiliki masyarakat modern membuat praktek & nash; praktek ilmu fikih kurang mampu lagi menjawab berbagai permasalahan baru tersebut. Apabila terjadi terjadi perselisihan oleh ulama, maka tidak menjadi hal yang opsional dalam menentukan satu dari pendapat-pendapat mereka. Akan tetapi juga menjadi masalah setiap otoritas menetapkan pendapat yang sama sekali baru. Perbedaan setiap pendapat dari ulama menunjukkan bahwa terdapat segala landasan-landasan alternatif dalam penyelesaian masalah tertentu.

Upaya Ijtihad tidak melulu identik dengan otoritas ulama, melainkan pada era kontemporer ini Ijtihad dapat dikatakan bisa menjadi instrumen yang dilakukan oleh badan parlemen. Artinya, proses Ijtihad dapat dilakukan melalui proses politik dengan mengejawantahkan internalisasi hukum islam pada suatu produk perundang-undangan dalam mengatur objek yang telah ditentukan<sup>21</sup>. Hasil produk Ijtihad melalui legalisasi memiliki keunggulan akan menjadi produk hukum yang mengikat ruang dan waktu membentuk norma dalam kehidupan masyarakat<sup>22</sup>. Namun ada catatan penting proses Ijtihad yang dibawa ke dalam ranah sistem politik. Jika ulama yang menguasai sistem politik didominasi oleh ulama moderat, implementasi nilai-nilai Islam dapat mewujudkan substansi nilai dan mengakomodir esensi ajaran syariah yang tercermin mengejawantahkan nilai toleransi, kasih sayang, keadilan, dan penuh spiritualitas<sup>23</sup>. Akan tetapi, apabila sistem politik negara dapat menjadi bermasalah apabila dikuasai oleh lembaga fatwa yang berdominasi memiliki pemahaman normatif ortodok dan eksklusif dengan karakter yang intoleran, inkonstitusional, diskriminatif terhadap hak sipil, perempuan dan minoritas, kurang realistis terhadap dinamika modernisasi serta kurang akomodatif pada situasi sosio-kultur setempat<sup>24</sup>.

### **Karakteristik Studi Hukum Islam Sebagai Media Aktualisasi Norma Islam Era Kontemporer**

Kajian Hukum islam yang menjadi bagian dari *Islamic studies* (studi Islam) merupakan suatu usaha sadar yang tersistematis untuk mengkaji isu islam secara mendalam, baik berhubungan dengan ajaran Islam dalam perspektif ajaran maupun

<sup>21</sup> Atho Mudzhar, *Op.Cit*, Hlm. 61-68

<sup>22</sup> M. Indra Gunawan, *Ijtihad Dan Perubahan Sosial Pada Masyarakat Kontemporer*, Maqosid : Jurnal Studi Keislaman dan Hukum Ekonomi Syariah, Vol. IX, No. 01, (Januari-Juli) 2021, Hlm. 20

<sup>23</sup> Abdul Ghofur dan Sulistiyono, *Peran Ulama dalam Legislasi Modern Hukum Islam*, Asy-Syirah : Jurnal Syariah dan Hukum, Vol. 49, No. 1, Desember 2014, Hlm. 267

<sup>24</sup> Contoh real dapat dilihat di Arab Saudi melalui al Ri'asah al „Ammah Li al Buhuts al „Ilmiyah Wa al Ifta" / *Council for Scientific Research and Legal Opinion* (CRLQ), banyak menetapkan fatwa yang cenderung diskriminatif pada perempuan dan anti modernitas. Lihat dalam Khaled Abou el Fadl., *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Oxford: Oneworld, 2001. Hal ini mengindikasikan bahwa golongan fundamentalis lebih berdominan memiliki fungsi dalam perumusan suatu regulasi berbasis "syariat", dibandingkan dengan teks Islam itu sendiri.

praktik<sup>25</sup>. *Islamic studies* menjadi sebuah landasan bagi sejarah umat manusia untuk melakukan tradisi penafsiran teks-teks kitab suci berdasarkan kompetensi terhadap fakta yang disertai aturan dan institusi struktural. Tradisi ini menjadikan Mahzab semakin berkembang bagi praktek penafsiran kitab suci yang lebih kontekstual terutama identik dengan kearifan lokal setempat<sup>26</sup>. Proses tafsir kontekstual harus tetap memahami ruang lingkup yang memiliki cakupan makna, pembagian bidang-bidang garap yang dimiliki ajaran Islam. Titik sentral yang menjadi pokok pusat kajian Islam harus orisinalitas yang sepenuhnya diambil dari Al-Quran dan Hadist<sup>27</sup>.

M. Atho Mudzhar melakukan Pembagian pola studi hukum Islam dengan mengkategorikan ke dalam tiga jenis, mulai doktrin Azas, studi Islam Normatif & Studi Islam sebagai gejala sosial<sup>28</sup>. Pertama, studi hukum Islam sebagai doktrin azas. Sasaran utamanya adalah dasar konseptual hukum Islam, seperti: Filsafat hukum Islam, sumber hukum Islam, konsep dasar, seperti: *maqasid syari'ah*, *qawa'id fiqhiyyah*, *manhaj al-ijtihad*, dan lainnya. Studi Islam secara fundamental harus memahami "Ulum Al-dn" (Pengetahuan konvensional ajaran islam). *Aqidah* yang menjadi landasan keyakinan doktrin ajaran serta syariah yang menjadi aturan berakal mutlak berasal dari AL-Quran & AL-Hadist<sup>29</sup>. Studi Aqidah dan Syariah disertai linguistik dapat menjadi pelengkap yang mampu menjadi pembantu pemahaman pemaknaan esensi teks-teks kitab suci. Kemudian dibarengi dengan logika deduktif dalam menghasilkan sumber hukum, aturan, norma agama dari ajaran kitab suci yang dikaji<sup>30</sup>. Praktek studi ini perlu dilakukan secara mendalam melalui kajian filsafati. Tujuannya untuk bisa menggali sumber pustaka dengan memahami makna secara radikal (filosofis). Sebagaimana kata Oliver Leaman selaku Filsuf Islam barat semakin mampu mengenali makna filosofis dari studi islam, maka semakin meningkatkan penghayatan, sikap dan daya spiritual diri manusia<sup>31</sup>.

Kedua, studi hukum Islam normatif. Dalam pola ini sasaran utama studinya adalah hukum Islam sebagai aturan atau norma baik yang berupa *nash* (ayat-ayat ahkam dan hadits-hadits ahkam) maupun produk ijtihad, seperti: kitab fiqh, keputusan pengadilan, undang-undang, fatwa ulama, kompilasi hukum Islam, dan lainnya. Selain itu M. Atho Mudzhar juga mengkategorikan jenis produk lain yang masuk kajian studi hukum Islam normatiff seperti : UUD (*Dustur*) negara-negara

<sup>25</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies In Higher Education In Indonesia : Challenges, Impact And Prospects For The World Community*, Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 55, no. 2 (2017), Page 394

<sup>26</sup> A.M. Najib, *Reestablishing Indonesian Madhhab: 'Urf and the Contribution of Intellectualism*, Al-Jami'ah : Journal of Islamic Studies, Vol. 58, No. 1 (2020), Page 180

<sup>27</sup> H.M. Rozali, *Metodologi Studi Islam dalam Perspectives Multydisiplin Keilmuan*,( Depok : Rajawali Buana Pusaka : 2020), Hlm. 5

<sup>28</sup> Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, cet. VI, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), Hlm. 3-6

<sup>29</sup> Secara analitis, kita dapat menggunakan buku Mohammad Abid al-Jabiry untuk menguraikan sejarah 'Ulūm al-dīn, Muhammad Abd Al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Arabiyy, 1991)

<sup>30</sup> Muhammad Abd AlJabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabiyy: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzum al-Ma'rifah fii alTsaqafah al-Arabiyyah*, edisi ke-3 (Beirut: Markaz dirasaat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990).

<sup>31</sup> Leaman, O, *An introduction to classical Islamic philosophy* (Cambridge University Press : 2002), Page 191

muslim, UU yang berlaku di suatu negara seperti UU Perkawinan (Indonesia), Perjanjian Internasional antar negara muslim, atau negara muslim dan nonmuslim, Deklarasi yang melibatkan negara muslim dll. Kemudian juga bisa ditambahkan bahwa kajian hukum normatif Islam juga meliputi hukum adat di masyarakat muslim. Walaupun hukum adat memiliki sifat tidak tertulis, tetapi esensi hukum adat bersifat mengatur kehidupan masyarakat (normatif) bahkan juga dilengkapi ancaman sanksi sosial/ sanksi material yang jelas.<sup>32</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, objek kajian studi hukum islam normatif berpijak dengan relevansi Al-Quran & AL-Hadist. Kontribusi konkret pada penalaran jenis studi islam ini lebih dekat dengan terwujudnya seperangkat aturan, nilai, pola dan standar operasional. Produk penalaran jenis studi ini memiliki komparasi yang berbeda apabila disandingkan dengan paradigma yang dimiliki oleh bidang ilmu alam atau ilmu sosial<sup>33</sup>. Apabila dihubungkan dengan pemikiran kajian studi normatif Islam, menjadi landasan produk hukum untuk praktik islam sehari-hari seperti praktik keagamaan dan kehidupan seperti perkawinan<sup>34</sup>. Kemudian apabila menghubungkan dengan pemikiran Marsden, studi normatif Islam juga harus dapat mengakomodir suatu produk tuntunan yang menjadi landasan kehidupan duniawi seperti kewajiban keluarga, ekonomi dan hubungan antar sosial<sup>35</sup>. Namun dari kalangan sarjana melalui berbagai tulisannya memberikan kritik studi hukum islam apabila dilakukan secara kaku dan ortodok. Praktek studi hukum islam normatif secara kaku dapat memberikan resiko menjadikan suatu subjektivitas muslim tanpa mempertimbangkan kajian normatif lain yang telah memiliki pengakuan. Padahal umat islam dapat mencoba mengintegrasikan agama dalam berbagai bidang kehidupan mereka<sup>36</sup>.

Ketiga, studi hukum Islam sebagai gejala sosial (*social fenomena*). Sasaran utamanya adalah perilaku hukum masyarakat muslim dan interaksi antara muslim dengan muslim atau muslim dengan non-muslim di seputar hukum Islam. Bentuknya bisa berupa studi tentang pengaruh hukum Islam terhadap perubahan sosial, studi tentang pengaruh perubahan sosial terhadap tampilan hukum Islam, studi evaluatif tentang tingkat pengamalan hukum Islam pada suatu masyarakat, studi tentang pola interaksi masyarakat di seputar hukum Islam, maupun studi tentang gerakan atau organisasi social yang bersentuhan dengan hukum Islam<sup>37</sup>. Karakteristik studi Islam ini tetap berkiblat pada pokok ilmu sosiologi. Manifestasi sosiologi memiliki refleksi ilmiah tentang modernitas dan prosesnya. Oleh karena

<sup>32</sup> Atho Mudzhar, *Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa Ini*, Indo-Islamika, Vol. 2, No. 1, 2012, Hlm. 96

<sup>33</sup> Yusuf Dalhat, *Introduction to Research Methodology in Islamic Studies*, December 2015, Journal of Islamic Studies and Culture, Vol. 3, No. 2, Page 148

<sup>34</sup> Islam Uddin, "Reformulation of Islamic Matrimonial Law: British Muslims, Contemporary Understandings and Normative Practices." *Journal of Muslim Minority Affairs* 40 (1) (2020), Page 20

<sup>35</sup> Marsden, M., *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*. (Cambridge: Cambridge University Press : 2005), Page 42.

<sup>36</sup> Kritik Tradisi studi hukum islam yang kaku dari Marsden (2005), Schielke (2009), Osella dan Soares (2009), lihat Iwona Kaliszewska, "What good are all these divisions in Islam?". *Everyday Islam and normative discourses in Daghestan*, *Contemporary Islam* (2020) 14, Page 162

<sup>37</sup> Atho Mudzhar, *Op.Cit*, Hlm. 96

itu, sosiologi tidak hanya mengkaji, tetapi juga melihat sinkronisasinya lapangan Artinya studi Islam berbasis sosiologi tidak hanya mengkaji islam secara normatif saja, melainkan juga melihat relevansinya pada masyarakat yang semakin modern di era kontemporer dalam mencari korelasi yang sesuai dengan ajaran islam<sup>38</sup>.

Marshall Hodgson selaku sejarawan Islam merupakan salah satu orang yang memadukan kajian Islam dengan kombinasi teori sosial menjadi sosiologi Islam. Hodgson berpendapat kajian rumpun ilmu ini dapat mengatasi dinamika paradigma yang mengakar kuat melalui tradisi politik dan intelektual barat dalam mengidentifikasi Islam dengan despotisme oriental dan otoritarianisme moral agama<sup>39</sup>. Disisi lain, Arifin dalam tulisannya memberikan kajian bahwa studi islam di masyarakat juga bisa dilihat dalam kacamata Antropologi. Pendekatan antropologi dalam kajian Islam dapat menjadi studi kolaborasi dalam memahami agama yang berkembang di masyarakat di era kontemporer ini. Landasan antropologi bukan hanya mengkaji kebenaran aspek absolut dalam esensi yang terdapat pada Al-quran & Hadist saja. Karakteristik kajian ini mengkaji objek penelitian yang meliputi sumber-sumber "lahiriyah" pada praktek pengajaran wahyu Allah SWT<sup>40</sup>. Hal ini mengingatkan bahwa Islam sebagai ajaran *Rahmatan lil Almin* tidak hanya mengatur persoalan relasi manusia dengan Pencipta-Nya saja (*Hablum Minnallah*), tetapi juga mengatur relasi antar masyarakat dan alam sekitarnya (*Hablum Minnas*). Artinya cakupan kajian Islam juga luas mencakup semua aspek kehidupan yang memerlukan kajian relevansi dengan ajaran agama dalam menciptakan manusia seutuhnya yang memiliki tujuan berkelanjutan dengan manusia dan makhluk lainnya<sup>41</sup>.

### **Dinamika Sosio-Kultural sebagai Objek Kajian Islam Dalam Merespon Kebijakan Politik Penguasa : Perspektif Historis**

Realita tak terbantahkan, adalah lahirnya *Ahl ar-Ra'y* dan *Ahl al-Hadits* dalam sejarah hukum Islam merupakan bukti sejarah bagaimana pemikiran hukum Islam selalu terkait dengan lingkungan geografis dan budaya tertentu (الموقع الجغرافي والثقافة) (البلدية المعينة). Bahwa awal tahap pengembangan hukum Islam, pada abad ke-8, di sana bercokol dua lembaga pendidikan yang secara mendasar berbeda karena faktor geografis yang dapat mempengaruhi lahirnya hukum Islam. Dua lembaga itu adalah: *Ahl ar-Ra'y* dan *Ahl al-Hadits*. Yang pertama dipelopori oleh Abu Hanifah yang berkedudukan di kota Kufah dan Baghdad. Sementara yang kedua dipelopori oleh Malik bin Anas yang berkedudukan di Madinah. Lingkungan sosio-kultural yang terbentuk oleh corak kehidupan kota dimana Abu Hanifah berada (Kufah dan Bagdad), jauh dari pusat Hadith, Madinah, dan ini menjadikan keniscayaan Ahl ar-

<sup>38</sup> Manullang, S.O. "Understanding the sociology of customary law in the reformation era: complexity and diversity of society in Indonesia." *Linguistics and Culture Review* 5.S3 (2021), Page16-26.

<sup>39</sup> Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1-3, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974) Page 31

<sup>40</sup> M. Arifin, *Anthropological Approaches in Islamic Studies*, Revista Argentina de Clínica Psicológica; Buenos Aires Vol. 29, Iss. 3, (2020), Page 653

<sup>41</sup> K. Laeheem, *Relationships between Islamic ethical behavior and Islamic factors among Muslim youths in the three southern border provinces of Thailand*, *Kasetsart Journal of Social Sciences* 39 (2018), Page 309

Ra'y mengembangkan lembaga pendidikan rasional bagi hukum Islam dan memberikan prioritas bagi cara berfikir rasional dalam mempertimbangkan narasi hadits<sup>42</sup>.

Secara historis, apabila mengutip pemikiran dari Ibnu Qutaibah seorang cendekiawan Islam ahli Hadits<sup>43</sup> menganggap bahwa esensi hukum Islam ada yang bertumpu dengan kebiasaan yang telah dilakukan oleh masyarakat pra Islam. Misalnya dapat mencermati argumen Ibnu Qutaibah saat didakwa ketika ia membela Sunnisme melawan Syiah. Ibnu Qutaibah mengutip Zuhayr Ibn Abi Ulma Seorang penyair Arab terkenal pra-Islam “[Your actions] will be retained written as a book and set aside until the day of judgment; or it will be demanded of you in this world”<sup>44</sup>. Dalam kutipan tersebut dapat dimaknai sudah ada keyakinan hari penghakiman oleh masyarakat saat Pra-Islam yang kemudian dalam Islam merujuk pada hari akhir (Kiamat) sebagai salah satu rukun Iman. Selain itu Abu Bakr Al-Turtushi selaku Filsuf terkemuka di Andalusia dalam Kifabnya *Kitāb al-hawādīth wa-al-bida'* memahami bahwa Nabi Muhammad sebenarnya juga menggunakan elemen yang sudah ada sebelumnya dari orang Arab dengan membubuhkan stempel baru sebagai keberlakuan pada agama. Misalnya Puasa, dimana dalam kitabnya menjelaskan bahwa ada perubahan bulan pada kewajiban puasa, akan tetapi jika dilihat kebelakang lagi, puasa sebulan (Ramadhan) telah ada sebelum Islam<sup>45</sup>. Hal ini selaras dengan QS : Al-Baqarah (183) dimana dalam penggalan ayatnya memiliki perintah Puasa kepada umat muslim sebagaimana sudah diwajibkan atas orang-orang sebelum muslim itu sendiri.

Demikian juga dengan lahirnya *qaul qadim* dan *qaul jadid* bagi Imam asy-Syafi'i<sup>46</sup>, adalah bukti keterkaitan pemikiran hukum Islam dengan tetak geografi dan tingkat urbanisme. Puluhan dan bahkan ratusan *qaul qadim* (ketika ia berada di Bagdad) digantikan dengan *qaul jadid* (ketika ia berada di Mesir) yang dianggap lebih sesuai dengan lingkungan sosial baru. Sementara jarak atau terpautnya kedua kultur tersebut hanya lima tahun<sup>47</sup>. Ringkasnya, aturan perundang-undangan yang berlaku di negeri-negeri muslim, keputusan peradilan agama, dan fatwa para mufti atau

<sup>42</sup> Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law: A socio-Historical approach*, Jakarta: Published by; Office of Religious Research and Development, and Training Ministry of Religious Affairs Republic of Indonesia, (2003), hlm. 95

<sup>43</sup> Para Sejarawan berbeda pendapat soal Kelahiran Ibnu Qutaibah. Menurut Ibnu Khalikan Beliau lahir di Baghdad. Sedangkan menurut An-Nadim dan Ibnu Al-Anbar beliau lahir di Kufah pada awal Rajab Tahun 313 H, Lihat ringkasan Wikipedia yang membahas tentang Ibnu Qutaibah, [https://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu\\_Qutaibah](https://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu_Qutaibah), diakses pada tanggal 10 Januari 2022, Pukul 16.10 WIB

<sup>44</sup> Ibn Qutayba (1962) *Kitab ta'wil mukhtalif al-hadith* [Treatise on the Divergences of the Hadith], trans. G. Lecomte as *Le Traite' des divergences du hadit d'Ibn Outayba* (Damascus: Institut Franc, ais de Damas), Page 124

<sup>45</sup> Banyak perbedaan pendapat mengenai sejarah Puasa Ramadhan, dalam hal ini pandangan mengenai puasa sebelumnya dikatakan juga dilakukan oleh orang Nasrani hanya berbeda waktunya, Lihat Madeleine Fletcher, *How can we understand Islamic law today?*, *Islam and Christian : Muslim Relations*, Vol. 17, No. 2, April 2006, Page 163

<sup>46</sup> Ia bernama Muhammad bin Idris bin al-'Abbas bin 'Utsman bin Syafi' bin As-Saib bin 'Ubaid bin 'Abd Yazid bin Hasyim bin 'Abdul Muththalib bin 'Abdi Manaf. (Baca: Ad-Daqr, 'Abdul Ghaniy, Al-Imam Asy-Syafi'iy; Faqih As-Sunnah Al-Akbar).

<sup>47</sup> Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law: A socio-Historical approach*,, *Op. Cit*, Page 95

ulama sebagai bentuk lain dari produk pemikiran hukum Islam, selain fikih, adalah juga terkait dengan lingkungan sosio-kultural yang mengitari perancang Undang-Undang, para hakim, dan para mufti tersebut<sup>48</sup>.

Faktor lain yang mempengaruhi pasang surut lahirnya hukum Islam, salah satunya, adalah kebijakan atau politik pemerintah (سياسة الحكومة). Sejarah mencatat bahwa perkembangan hukum Islam mengalami kemajuan yang sangat pesat pada masa dinasti Abbasiyah. Di mana pada era itu kodifikasi untuk berbagai ilmu pengetahuan dilakukan, termasuk ilmu fiqh atau hukum Islam. Kemajuan ini dicapai berkat dukungan pemerintah terhadap keleluasaan dan kebebasan berfikir secara individual dan sekaligus menjadi persaingan bebas dalam mengeluarkan pendapat bagi para mujtahid. Kesempatan semacam ini dimanfaatkan secara maksimal oleh para ulama (fuqaha') pada saat itu, sehingga mereka mampu mewariskan karya intelektualnya yang sangat berharga bagi generasi berikutnya.

Begitu juga perseteruan antara kelompok rasionalis Mu'tazilah dan kelompok tekstualis tradisional dan dimenangkan oleh Mu'tazilah dikarenakan adanya dukungan yang diberikan al-Makmun, ketika ia berkuasa, tepatnya pada tahun 218 H. Tradisi debat yang banyak mendatangkan mihnah (cobaan) bagi setiap orang yang berseberangan dengan madzhab penguasa yang terjadi dilingkungan istana penguasa Abbasiyah itu berakhir ketika al-Mutawakil naik tahta pada tahun 232 H. Ia lebih condong kepada kelompok tradisional dan selanjutnya mengundang ahli hadits untuk mengadakan sarasehan. Hal tersebut merupakan harapan baru yang positif bagi ahli hadits termasuk di dalamnya ulama' tradisional yang dipelopori Imam Ahmad setelah ia dibebaskan dari tahanan rezim sebelumnya.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa politik penguasa selalu berkepentingan dengan yurisprudensi hukum Islam. Atau dengan kata lain, bahwa hukum dan peraturan yang diadopsi oleh negara-negara Islam, selalu terikat dengan spektrum masyarakat luas dan itu tidak hanya dirumuskan oleh fuqaha' dan ulama, tetapi juga politikus dan para sarjana muslim<sup>49</sup>. Proses adopsi ini merupakan upaya reformasi hukum islam melalui kebijakan politik dengan menjadikan transformasi syariat hukum ke hukum perundang-undangan<sup>50</sup>. Sebagai contoh apabila melihat salah satu historis politik hukum Islam di Indonesia, Pengadilan Islam sudah ada sebelum Indonesia merdeka. Pengadilan Islam untuk wilayah Jawa dan Madura telah didirikan oleh belanda pada tahun 1882 untuk mengadili penyelesaian perkawinan dan warisan<sup>51</sup>. Pasca Kemerdekaan kebijakan Politik Islam di Indonesia semakin berkembang. Pada era order baru Suharto, lahirnya UU No. 1 Tahun 1974 (UU Perkawinan) yang sangat memperluas bebas kasus yang ada<sup>52</sup>. Pengesahan UU

<sup>48</sup> Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberalisasi*, Hlm. 11

<sup>49</sup> Laws and regulations adopted by muslim countries are also binding to even a more wider spectrum of society and not only formulated by fuqaha' and ulama but also politicians and muslim scholar fields. (Baca: *Islam and Islamic Law*, *Op.cit.* Page 94)

<sup>50</sup> Aharon Layish, *Islamic Law in the Modern World*, Islamic Law and Society, 21 (2014), Page 280

<sup>51</sup> Mark Cammack & R. Michael Feener, *The Islamic Legal System in Indonesia*, Pac. Rim L. & Pol'y J. 13 (2012), Page 15

<sup>52</sup> Azyumardi Azra. "5. THE INDONESIAN MARRIAGE LAW OF 1974: An Institutionalization of the Shari'a for Social Changes." Shari'a and politics in modern Indonesia. ISEAS Publishing, 2003. 76-95.

Perkawinan berdampak secara signifikan memperkuat pengadilan Islam dan memantapkan kedudukannya dalam sistem hukum Indonesia<sup>53</sup>. Dan akhirnya pada tahun 1989 lahirlah Pengadilan Agama Islam yang semakin memperkuat kedudukan pengadilan Islam mengingat Pengadilan ini berdiri secara paralel sejajar dengan pengadilan lainnya (Independen)<sup>54</sup>.

### **Reaktualisasi Norma Islam Sebagai Sumber Dan Dukungan Keberlakuan Hukum Positif Indonesia Merespon Perubahan Sosio-Kultur Era Kontemporer**

Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah salah satu pihak yang memiliki otoritas dalam melakukan reaktualisasi norma Islam melalui fatwa. Hal ini sangat penting mengingat perlu ada penalaran dinamis hukum Islam terhadap sosio-kultur dan politik Indonesia agar tetap relevan dengan Islam. Produk fatwa MUI memiliki urgensi penting bagi politik hukum perundang-undangan Indonesia seperti sebagai sumber materiil pembentukan segala aspek hukum positif<sup>55</sup>, misalnya di bidang reaktualisasi hukum keluarga melalui pendekatan *Ijtihad* yang ada (gabungan). Yusuf Qhardawi menjelaskan gabungan *Ijtihad* dilakukan dengan seleksi argumen-argumen ulama terdahulu yang relevan dan selaras (kuat), kemudian disempurnakan dengan *Ijtihad* baru dan menghasilkan pendapat baru sesuai tuntutan zaman<sup>56</sup>. Dalam hal ini, Ulama melakukan *ijtihad* mengenai batasan minimal usia perkawinan. *Ijtihad* tersebut termanifestasikan pada rumusan pasal 7 UU Perkawinan di Indonesia yang mengatur batasan usia perkawinan (pria maks. 19 dan wanita maks. 16). Padahal kitab-kitab klasik tidak ada batasan umur melakukan perkawinan. Namun kandungan rumusan batasan usia perkawinan dalam UU adalah pertimbangan kemaslahatan keluarga rumah tangga. Hal ini sejalan dengan kaidah "*fiqih asyarruf alimam ala al-raiyyah manuth bi al-mashlahah*" (peraturan penguasa memiliki jaminan kemaslahatan rakyat)<sup>57</sup>. Kemudian dari *ala jalbal-mashlahih*, menolak bahaya didahulukan atas mendatangkan kemaslahatan<sup>58</sup>.

Reaktualisasi norma Islam sebagai sumber hukum positif juga dapat dilihat dari aspek ekonomi. Salah satu contoh dapat dilihat dari historis praktek Bank Syariah Indonesia yang mulanya lebih condong berlandaskan Fatwa MUI<sup>59</sup>. Transaksi perbankan semula lebih bersifat konvensional menjadi dasar sosio-kultur masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim ingin mentransformasi transaksi perbankan dengan pendekatan Islam yang berpondasi pada *maslahah* (manfaat),

<sup>53</sup> Mark Cammack. "Islamic Law in Indonesia's New Order." *International & Comparative Law Quarterly*, 38.1 (1989): 53-73.

<sup>54</sup>Mark Cammack, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: *Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?*" *Indonesia* 63 (1997): 143-168.

<sup>55</sup> Alfitri, *Bureaucratizing Fatwā in Indonesia: The Council of Indonesian Ulama and Its Quasi-Legislative Power*. *Ulumuna* :Journal of Islamic Studies, 2020 24 (2), Page 367

<sup>56</sup> Yusuf Qhardawi dalam Umar Shihab, *Kontekstualisasi Al-Quran: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Al-Qur'an*, (Jakarta : Permadani,2004), Hlm. 397

<sup>57</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997 M), h. 77

<sup>58</sup> Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1990 ), hlm. 109-110

<sup>59</sup> Praktik perbankan syariah sebelumnya lebih berpijak pada Fatwa DSN MUI No. 1 – 10 Tahun 2002 yang mengakomodir beberapa kegiatan transaksi syariah (ex. Wakalah, Musyarakah, Ijarah, Mudharabah dll.)

keadilan dan keseimbangan<sup>60</sup>. Karakteristik muslim modern tidak ingin menghilangkan praktek perbankan, melainkan hanya ingin menghindari riba, maisir, gharar dan hal bathil lainnya. Muncullah Perbankan Syariah dengan prinsip bagi hasil yang saling menguntungkan dengan mengedepankan nilai kebersamaan, persaudaraan serta menghindari transaksi yang spekulatif sebagai intermediasi keuangan dalam ranah kegiatan ekonomi<sup>61</sup>. Akan tetapi UU Perbankan saat itu sangat minim mengakomodir prinsip syariah<sup>62</sup>. Sedangkan praktik perbankan syariah sudah semakin berkembang. Akhirnya lahir UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah yang mengakomodir Fatwa MUI sebelumnya sebagai payung hukum praktek perbankan syariah di Indonesia.

Masih dalam aspek ekonomi, produk fatwa MUI lain juga diakomodir oleh hukum positif adalah fatwa pasar modal syariah. Legalisasi Pasar Modal sudah diakui saat lahirnya UU. No. 8 Tahun 1995. Namun UU berlaku pada konteks Pasar Modal yang bersifat Konvensional. Dinamika sosio-kultur saat itu bergerak ingin melakukan sebuah diversifikasi pada sektor perdagangan efek dengan pendekatan syariah karena diyakini menjadi alternatif pilihan terbaik dari praktek pasar modal melalui prinsip islam<sup>63</sup>. Akhirnya MUI pada tahun 2001-2003 merespon dinamika tersebut dengan mengeluarkan fatwa yang mengakomodir Pasar Modal dengan pendekatan syariah<sup>64</sup>. Namun fatwa MUI dirasa kurang cukup sebagai landasan. Apalagi sosio-kultur masyarakat mulai *aware* dengan Pasar Modal Syariah di Indonesia mengakibatkan perlu landasan hukum positif dari kebijakan Politik negara agar lebih teratur. Walaupun sampai saat ini belum terakomodir dalam UU, tahun 2015 Otoritas Jasa Keuangan (OJK) telah merespon isu tersebut dengan mengeluarkan Peraturan OJK No. 53/POJK.04/2015 tentang akad yang Digunakan dalam Penerbitan Efek Syariah di Pasar Modal. Dalam aturan tersebut telah mengadopsi akad perdagangan efek syariah yang berasal dari Fatma MUI serta melarang perdagangan efek yang memiliki unsur riba, judi (*maisir*), *gharar* dll.

Kedudukan aktualisasi norma Islam juga memiliki urgensi dalam menalarakan hukum positif merespon dinamika sosio-kultur era 4.0. Hilangnya etika penggunaan media sosial ternyata telah banyak mengubah sikap netizen memiliki budaya *cyberbullying* yang dapat merugikan orang lain<sup>65</sup>. Budaya *cyberbullying* ternyata juga menular di Indonesia yang memiliki mayoritas muslim seakan lupa dengan firman Allah pada QS. AL-Hujuraat 49 (13) bahwa sesama manusia dilarang saling menghina. Untuk mengatasi problematika tersebut, MUI mengeluarkan Fatwa no.

---

<sup>60</sup> Andrew Shandy Utama, *History and Development of Islamic Banking Regulations in the National Legal System of Indonesia*, Al-A'dalah, Vol. 15, Nomor 1, 2018, Page 42

<sup>61</sup> Muhammad Amin, et.al, "*The Effect of Islamic Banking on the Welfare of Indonesian Society.*" International Journal of Advanced Research in Economics and Finance, Vol. 2, No. 2, 2020, Page 79

<sup>62</sup> UU No. 7 Tahun 1992 Jo UU. No. 10 Tahun 1998 tentang Perbankan hanya mengatur beberapa pasal saja mengenai prinsip syariah dalam perbankan

<sup>63</sup> Andri Soemitra, *The Policy Responses towards Contemporary Islamic Capital Market in Indonesia: The Dynamics and Challenge*, EKONOMIKA SYARIAH: Journal of Economic Studies, Vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2021, Page 34

<sup>64</sup> Pasar Modal Syariah pertama kali diakomodir oleh MUI pada tahun 2001 dalam fatwa DSN-MUI No: 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksa dana Syariah, kemudian tahun 2003 lahir Fatwa DSN-MUI No: 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal

<sup>65</sup> A. rahvy. Hamid et.al, *Cyberbullying in Digital Media: An Islamic Perspective*, International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, Vol. 11, No. 9, 2021, Page 1557

24 tahun 2017 tentang Hukum dan pedoman Bermuamalah melalui medsos. Beberapa poin penting dalam fatwa MUI melarang para netizen agar tidak menyebarkan hoaks, konten pornografi serta konten yang dapat merugikan orang lain (fitnah, pencemaran, ghibah, dll). Fatwa yang telah dikeluarkan MUI ini memiliki peran yang sangat penting bagi hukum positif karena menjadi instrumen yang mendukung beberapa aturan seperti larangan penyiaran berita bohong, ujaran kebencian, fitnah yang diatur dalam KUHP maupun UU No. 11 Tahun 2008 Jo. UU. No. 19 Tahun 2016 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik (ITE). Tidak hanya ranah *cyberbullying*, Fatwa MUI juga mendukung keberlakuan larangan pornografi yang telah diatur dalam UU. No. 44 Tahun 2008 dan UU ITE agar tidak membuka aurat secara terang-terangan di muka umum.

Problematisa era 4.0 juga merambah pada aspek ekonomi yang dapat ditinjau dari perspektif islam. Hadirnya *Financial Technology* (Fintech) menjadikan bisnis kredit dapat berlaku secara online. Masyarakat mulai berbondong-bondong memanfaatkan jasa pinjaman online (pinjol) karena mekanismenya yang lebih fleksibel dengan hanya menggunakan jaringan internet *gadget*<sup>66</sup>. Akan tetapi bisnis tersebut memunculkan problematika seperti timpangnya perjanjian kredit (hanya menguntungkan pengusaha), hilangnya etika bisnis yang berakibat munculnya intimidasi kepada nasabah. MUI melihat fenomena tersebut banyak merugikan masyarakat. Akhirnya saat Ijtima Komisi Fatwa Ulama MUI ke-7 membahas beberapa isu terkini yang salah satunya membahas hukum Pinjol<sup>67</sup>. MUI membolehkan Pinjol karena hakikatnya merupakan perbuatan pinjam-meminjam yang menjadi bentuk akad tabarru” (Kebijakan) atas dasar saling menolong selama masih dalam koridor syariah<sup>68</sup>. Fatwa MUI ini memiliki kedudukan untuk mendukung keberlakuan Pinjol yang masih diatur dalam Peraturan OJK Nomor 77/POJK.01/2016 mengenai Layanan Pinjam Meminjam Uang Berbasis Teknologi Informasi. Selain itu MUI juga melarang intimidasi kepada nasabah gagal bayar yang kemudian fatwa ini juga mendukung penegakan hukum pidana baik yang diatur dalam KUHP dan UU ITE apabila dalam kegiatan Pinjol terdapat perbuatan seperti demikian.

MUI juga telah melakukan reaktualisasi norma islam saat Indonesia terserang pandemi covid-19. Pemerintah memberlakukan kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) dengan melarang segala kerumunan dalam rangka memutus penularan virus. MUI merespon kondisi ini dengan mengeluarkan Fatwa No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19 dengan memerintahkan kepada seluruh umat Islam untuk mengatur kondisi tertentu di mana umat Islam bisa pergi ke masjid, berdasarkan status atau tingkat wilayah mereka terkait dengan COVID-19<sup>69</sup>. Fatwa ini merupakan reaktualisasi norma Islam yang sementara menggeser kewajiban Sholat secara jamaah yang sebenarnya sudah

<sup>66</sup> Davis, K., Maddock, R., Foo, M., *Catching up with Indonesia's fintech industry*, *Law Finance Market Rev.* 11 (1), 2017, Page 33–40

<sup>67</sup> MUI Digital, *Hukum Pinjol dan Rekomendasi Ijtima Ulama MUI*, : <https://mui.or.id/berita/32194/hukum-pinjol-dan-rekomendasi-ijtima-ulama-mui/>, diakses pada tanggal 20 Januari 2022 Pukul 12.14 WIB

<sup>68</sup> Koridor syariah dalam Pinjol tidak boleh mengandung riba hukumnya haram, meskipun dilakukan atas dasar kerelaan.

<sup>69</sup> A. Rahvy and IA Ridlo, *How Does Islamic Organizations Respond to COVID-19 in Indonesia? A Case Study*, *Public Health and Preventive Medicine Archive*, Vol. 9, No. 1, 2021, Page 12

menjadi perintah dari Al-Quran dan Al-Hadist. Keputusan ini diambil MUI dalam mencegah ancaman yang dapat menyerang jiwa umat muslim di wilayah dengan penyebaran Covid-19 yang tidak terkendali. Salah satu pertimbangannya Qaidah Fiqhiyah yang terdapat dalam Fatwa mengenai “Kemudharatan harus dicegah dalam batas-batas yang memungkinkan”. Kedudukan Fatwa MUI ini memiliki peran signifikan dalam mendukung kebijakan PSBB yang diatur dalam Perpres No. 21 Tahun 2020. Sebagaimana dalam rekomendasi fatwa No. 2 disampaikan bahwa “umat Islam wajib mendukung dan mentaati kebijakan pemerintah yang melakukan isololasi pengobatan terhadap orang yang terpapar COVID-19, agar penyebaran virus tersebut dapat dicegah sebagaimana perintah QS. An-nisa : 4 (59) “Taatilah Allah dan taatilah Rasul dan Ulil Amri di antara kamu”.

Masih seputar pandemi, kajian aktualisasi islam juga dilakukan dalam merespon kebijakan vaksin yang saat ini sedang digencarkan secara besar-besaran oleh seluruh negara di dunia dalam meghadapi covid-19<sup>70</sup>. Meningkatnya jumlah korban covid-19 di Indonesia mendorong Pemerintah Indonesia juga ikut dalam merealisasikan vaksinasi bertahap kepada masyarakat dalam memperkuat ketahanan tubuh<sup>71</sup>. Namun kebijakan ini sempat terhambat akibat ada rasa keraguan dari sebagian masyarakat. Persoalan keraguan ini apabila melihat isu di Bangladesh beberapa masyarakat muslim disana khawatir dengan vaksin yang mungkin tidak halal<sup>72</sup>. Isu soal keraguan vaksin tersebut ternyata juga sempat menimpa masyarakat muslim Indonesia karena kurang mendapatkan penjelasan ilmiah dari Pemerintah<sup>73</sup>. MUI melihat fenomena ini sebagai hal yang dapat menghalangi kebijakan Pemerintah dalam menanggulangi virus. Akhirnya MUI mengeluarkan Fatwa mengenai status kehalalan vaksin seperti sinovac, astrazeneca dll<sup>74</sup>. Sebagaimana dalam kacamata epistemologis, fatwa MUI dalam merespon vaksin melalui integrasi paradigma idealis dan realisme hukum islam berdasarkan nilai moral universal dari Al-quran dan Hadist, ketentuan Fiqh pencegahan dan *masalah mursalah*, pendapat ulama klasik dan pendapat pendapat ilmiah medis dalam melegalkan vaksin covid-10<sup>75</sup>. Selain itu fatwa ini menjadi produk yang mendukung program vaksinasi Pemerintah dalam mencegah rangka mengatasi penyebaran Covid-19 yang semakin buruk.

## Kesimpulan

Islam adalah agama yang bersifat inklusif mengingat dari ajaran Islam sendiri tidak memiliki pintu tertutup untuk selalu berkembang dengan menyesuaikan perkembangan zaman . Ulama menjadi satu pihak yang memiliki peran sentral

<sup>70</sup> Ball P., *The Lightning-Fast Quest for COVID Vaccines - and What It Means for Other Diseases*, Nature, 589, (7840), 2021, Page 16

<sup>71</sup> Mustamu, J., and Bakarbesy, A.D., *Optimizing Health Protocol Enforcement During the Covid-19 Pandemic*. Law Reform, 2020, 16 (2), Page 243

<sup>72</sup> Kabir R, Mahmud, et al. *COVID-19 Vaccination Intent and Willingness to Pay in Bangladesh: A CrossSectional Study*. Vaccines (Basel),9, (5), 2021:Page 416

<sup>73</sup> Sutan, A.J., dan Qodir, Z, *Content Analysis of Social Media on Indoensia Vaccination Covid-19 Policy*. Journal Governance, 2021, 6 (1), Page 135

<sup>74</sup> MUI Digital, *Kiai Cholil Nafis: Sudah Ada Fatwa MUI, Masyarakat tak Perlu Takut Divaksin* : <https://mui.or.id/berita/32082/kiai-cholil-nafis-sudah-ada-fatwa-mui-masyarakat-tak-perlu-takut-divaksin/>, diakses pada tanggal 21 Januari 2022, Pukul 19.38 WIB

<sup>75</sup> Mohammad Fateh, Athoillah Isl, *The Epystimology of Islamic Jurisprudence on Covid-19 Vaccine in Indonesia*, Jurnal Hukum Islam, Vol. 19, No. 2 Desember 2021, Page 228

dalam melakukan aktualisasi hukum islam sesuai isu kebutuhan zaman sebagai pedoman hidup masyarakat. Penalaran hukum islam di masa kini merupakan bentuk reaktualisasi sumber hukum islam yang pertimbangannya dapat diambil dari faktor pengaruh sosio-kultural di suatu negara. Sumber hukum islam terdahulu yang telah tersedia tidak boleh dimaknai secara kaku mengingat sumber hukum tersebut belum tentu dapat dipertahankan pada era saat ini. Hal ini karena sumber hukum islam terdahulu bisa jadi sudah tidak relevan dengan kondisi sosio-kultur di masa sekarang. Apalagi Indonesia adalah negara yang memiliki penduduk mayoritas muslim terbesar didunia. Di era Kontemporer isu Syariah mengalami dinamika mengingat pesatnya kebudayaan masyarakat yang semakin berkembang akibat pengaruh kemajuan peradaban dunia. Revolusi Industri 4.0 dan pandemi covid-19 menjadi faktor yang telah mempengaruhi dinamika sosio-kultural dari segi Ekonomi, Sosial, Budaya, Moral, teknologi dll. Aktualisasi hukum islam telah dilakukan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mengakomodir hukum keluarga, ekonomi, moral dll dalam rangka merespon dinamika tersebut yang berdasarkan koridor Al-Quran dan Al-Hadits. Selain itu, produk fatwa MUI juga berkontribusi sebagai salah dukungan produk politik perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Hal ini mengindikasikan harmonisasi MUI dengan Negara harus selalu bersinergi dalam merespon isu-isu era kontemporer kedalam suatu aturan yang bersifat imperatif.

#### Daftar Pustaka

##### Jurnal :

- A. Rahvy and IA Ridlo, *How Does Islamic Organizations Respond to COVID-19 in Indonesia? A Case Study*, Public Health and Preventive Medicine Archive, Vol. 9, No. 1, 2021
- A.M. Najib, *Reestablishing Indonesian Madhhab: 'Urf and the Contribution of Intellectualism, Al-Jami'ah* : Journal of Islamic Studies, Vol. 58, No. 1 (2020)
- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies In Higher Education In Indonesia : Challenges, Impact And Prospects For The World Community*, Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 55, no. 2 (2017)
- Alfitri, *Bureaucratizing Fatwā in Indonesia: The Council of Indonesian Ulama and Its Quasi-Legislative Power*. Ulumuna :Journal of Islamic Studies, 2020 24 (2)
- Allain, Jean. "*Acculturation through the Middle Ages: the Islamic law of nations and its place in the history of international law*". In Research Handbook on the Theory and History of International Law, (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2020)
- Amin, Muhammad, et.al, "*The Effect of Islamic Banking on the Welfare of Indonesian Society*." International Journal of Advanced Research in Economics and Finance, Vol. 2, No. 2, 2020
- Ardanza, Aitor, et al. "*Sustainable and flexible industrial human machine interfaces to support adaptable applications in the Industry 4.0 paradigm*." International Journal of Production Research 57.12 (2019)
- Ball P., *The Lightning-Fast Quest for COVID Vaccines - and What It Means for Other Diseases*, Nature, 589 (7840), 2021
- Cammack, Mark & R. Michael Feener, *The Islamic Legal System in Indonesia*, Pac. Rim L. & Pol'y J. 13 (2012)

- \_\_\_\_\_. "Islamic Law in Indonesia's New Order." *International & Comparative Law Quarterly*
- Dalhat, Yusuf, *Introduction to Research Methodology in Islamic Studies*, December 2015, *Journal of Islamic Studies and Culture*, Vol. 3, No. 2
- Davis, K., Maddock, R., Foo, M., *Catching up with Indonesia's fintech industry*, *Law Finance Market Rev.* 11 (1), 2017
- Fateh, Mohammad, Athoillah Isl, *The Epystimology of Islamic Jurisprudence on Covid-19 Vaccine in Indonesia*, *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 19, No. 2 Desember 2021
- Feener, R. Michael. " *Social Engineering through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh*", *Islamic Law and Society* 19, 3 (2012)
- Firdaus, et al. *Various Methods of Establishing Contemporary Islamic Law*. Ulumuddin: *Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 2020
- Fletcher, Madeleine, *How can we understand Islamic law today?*, *Islam and Christian : Muslim Relations*, Vol. 17, No. 2, April 2006
- Ghofur, Abdul dan Sulistiyono, *Peran Ulama dalam Legislasi Modern Hukum Islam*, *Asy-Syirah : Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 49, No. 1, Desember 2014
- Gunawan , M. Indra, *Ijtihad Dan Perubahan Sosial Pada Masyarakat Kontemporer*, *Maqosid : Jurnal Studi Keislaman dan Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. IX, No. 01, (Januari-Juli) 2021
- Hamid, MFA. et.al, *Cyberbullying in Digital Media: An Islamic Perspective*, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 11 , No. 9, 2021
- Hamour, Mohamed, et al. *Contemporary issues of form and substance: an Islamic law perspective*. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 2019.
- Jamaa, La, *Fatwas of the Indonesian council of ulama and its contributions to the development of contemporary Islamic law in Indonesia*, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Volume 8, Number 1, June 2018
- K. Laeheem, *Relationships between Islamic ethical behavior and Islamic factors among Muslim youths in the three southern border provinces of Thailand*, *Kasetsart Journal of Social Sciences*, 39 (2018)
- Kabir R, Mahmud, et al. *COVID-19 Vaccination Intent and Willingness to Pay in Bangladesh: A CrossSectional Study*. *Vaccines (Basel)*,9, (5), 2021
- Kaliszewska, Iwona, " *What good are all these divisions in Islam?*". *Everyday Islam and normative discourses in Daghestan*, *Contemporary Islam* (2020) 14
- Layish, Aharon, *Islamic Law in the Modern World*, *Islamic Law and Society*, 21 (2014)
- M. Arifin, *Anthropological Approaches in Islamic Studies*, *Revista Argentina de Clínica Psicológica*; Buenos Aires Vol. 29, Iss. 3, (2020)
- Manullang, S. O. , *Understanding of modern society perception on sociology of Islamic law in Indonesia*. *International Journal of Humanities, Literature & Arts*, 3(1), 2020
- \_\_\_\_\_. " *Understanding the sociology of customary law in the reformation era: complexity and diversity of society in Indonesia*." *Linguistics and Culture Review* 5.S3 (2021),
- Mudzhar, Atho, *Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa Ini*, *Indo-Islamika*, Vol. 2, No. 1, 2012
- Mustamu, J., and Bakarbesy, A.D., *Optimizing Health Protocol Enforcement During the Covid-19 Pandemic*. *Law Reform*, 2020, 16 (2),

- Pranowo , Anung and Friends, *Islamic Cultural Role of Traditional Market Traders in Selecting Business Finance and Its Impact on the Welfare of the Traders (Case study on Mataram Islamic Heritage Traditional Market Traders in Yogyakarta Special Province)*, Journal of Philosophy, Culture and Religion, Vol.10, 2015
- Piwko, Aldona Maria. "Islam and the COVID-19 Pandemic: Between Religious Practice and Health Protection." Journal of religion and health 60.5 (2021)
- Rapley, T., & Jenkins, K. N., *Document analysis*. In P. Peterson, B. McGaw, & E. Baker (Eds.), International Encyclopedia of Education, (Amsterdam : Elsevier, 2010)
- Soemitra, Andri, *The Policy Responses towards Contemporary Islamic Capital Market in Indonesia: The Dynamics and Challenge*, EKONOMIKA SYARIAH: Journal of Economic Studies, Vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2021
- Sutan, A.J., dan Qodir, Z, *Content Analysis of Social Media on Indonesia Vaccination Covid-19 Policy*. Journal Governance, 2021, 6 (1)
- Uddin, Islam, "Reformulation of Islamic Matrimonial Law: British Muslims, Contemporary Understandings and Normative Practices." Journal of Muslim Minority Affairs 40 (1) (2020)
- Utama, Andrew Shandy, *History and Development of Islamic Banking Regulations in the National Legal System of Indonesia*, Al-A'dalah Vol. 15, Nomor 1, 2018
- Yusroh Y , Rahman MZA. *Mapping Contemporary Islamic Jurisprudence of Muhammad Sa'id Al- 'Ashmāwī and Muhammad Shahrūr*, IJISH (Int J Islamic Stud Humanit), 1(1), 2018

#### Buku :

- Abd Al-Jabiri, Muhammad, *Bunyah al-Aql al-Arabiy: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzum al-Ma'rifah fii alTsaqafah al-Arabiyyah*, edisi ke-3 (Beirut: Markaz dirasaat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990)
- Abd Al-Jabiri, Muhammad, *Takwin al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Arabiy, 1991)
- al-Marbawi , Idris, *Qamus al-Marbawi*, (Mesir: Dar al-Fikr, t.th), Juz I
- al-Qardhawi, Yusuf, *al-Ijtihad al-Muashir Bayna al-Indibath wa al-Infirad*, (Mesir: Dar al-Tawziwa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1994 M)
- Azra, Azyumardi. "5. THE INDONESIAN MARRIAGE LAW OF 1974: An Institutionalization of the Shari'a for Social Changes." Shari'a and politics in modern Indonesia. (ISEAS Publishing : 2003)
- Carl W.Roberts, *Content Analysis*, International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Second Edition, (Elsevier : 2015)
- H.M. Rozali, *Metodologi Studi Islam dalam Perspectives Multydisiplin Keilmuan*,( Depok : Rajawali Buana Pusaka : 2020)
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, vol. 1-3, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974)
- Khaled Abou el Fadl., *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*.(Oxford: Oneworld, 2001)
- Khudhari Bik, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir: al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, 1965)

- Leaman, O, *An introduction to classical Islamic philosophy* (Cambridge University Press : 2002)
- Marsden, M., *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*. (Cambridge: Cambridge University Press : 2005)
- Mudzhar, Atho, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993
- \_\_\_\_\_, *Islam and Islamic Law: A socio-Historical approach*, (Jakarta: Published by; Office of Religious Research and Development, and Training Ministry of Religious Affairs Republic of Indonesia, 2003)
- \_\_\_\_\_, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)
- \_\_\_\_\_, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, cet. VI, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: University Press, 1964 M)
- Nujem, Ibnu, *al-Asybah wa al-Nazair*, (Kairo: Mu'assasah wa Syurakah, 1968),
- Qutayba, Ibn, *Kitab ta'wil mukhtalif al-h adith* [Treatise on the Divergences of the Hadith), trans. G. Lecomte as *Le Traite' des divergences du hadit d'Ibn Outayba* (Damascus: Institut Franc, ais de Damas, 1962)
- Rofiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997 M)
- Lawrence Rosen, "Introduction: Approaching Islamic Law". *Islam and the Rule of Justice: Image and Reality in Muslim Law and Culture*, Chicago, (University of Chicago Press, 2020)
- Shihab, Umar, *Kontekstualisasi Al-Quran: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Al-Qur'an*, (Jakarta : Permadani ,2004)
- Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1990)
- Umar, M.Hasbi, *Nalar Fiqih Kontemporer*,( Jakarta: Pers Gaung Persada, 2007)

**Internet :**

- Ibnu Qutaibah, [https://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu\\_Qutaibah](https://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu_Qutaibah), diakses pada tanggal 10 Januari 2022, Pukul 16.10 WIB
- MUI Digital, *Hukum Pinjol dan Rekomendasi Ijtima Ulama MUI*, : <https://mui.or.id/berita/32194/hukum-pinjol-dan-rekomendasi-ijtima-ulama-mui/>, diakses pada tanggal 20 Januari 2022 Pukul 12.14 WIB
- World Population Review, *Muslim Population by country 2021*, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>, accessed on 6 January 2022, 17.21 WIB.