

FIKIH BARU JAMAL AL-BANNA: KRITIK TERHADAP TERTUTUPNYA PINTU IJTIHAD

Zainal Arifin

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Email: zainelarif11@gmail.com

Mohammad Fauzan Ni'ami

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Email: niamifauzan01@gmail.com

Noor Rizqiya Fimauidina

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Email: noorrizqiyafimauidina1@gmail.com

Abstract

This research is motivated by the doctrine of the closed door of ijtiihad. The implication is that around the 19th century figures emerged who constructively criticized this doctrine. The reason the researcher chose Jamal al-Banna was because he was one of the reformers of Islamic law who tried to reconstruct Islamic law with the paradigm of reason and freedom of authenticity (al-Bara'ah al-Ashliyyah). This article tries to examine further how the stagnation of critical doctrine carried out by Jamal al-Banna and how coercion resulted from this criticism. This article finds that there is a structuralist essence in Jamal al-Banna's critique of ijtiihad. The door to Ijtihad is not closed as long as humans have reason. Therefore, reason is the initial foundation in efforts to formulate the fiqh Jadid which was initiated by Jamal al-Banna.

Keyword: *Fiqh Jadid, Jamal al-Banna, Ijtihad*

A. Pendahuluan

Eksistensi ajaran agama adalah keselarasan, sebaigama kaidah yang berbunyi, *Islam shālihun likulli al-zamān wa al-makān* (Islam sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi zaman). Serupa dengan Islam, hukum Islam yang merupakan derivasi dari agama tersebut juga sesuai dengan perubahan zaman. Pernyataan ini dikuatkan oleh kaidah fikih; *La yunkaru*

taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-zamān wa al-makān (Tidak boleh dibantah bahwa perubahan hukum berdasarkan perubahan waktu dan ruang).¹

Salah satu bukti bahwa hukum Islam itu bisa sesuai dan menyesuaikan dengan kondisi ruang dan waktu, ialah dengan adanya konsep penggalan hukum yang berasaskan akal dan nalar yang dilebur dengan dalil nash yang kemudian dikenal dengan istilah ijtihad. Tokoh fikih Indonesia, yaitu Husein Muhammad memberikan penjelasan bahwa ijtihad merupakan aktivitas intelektual yang keras untuk memahami teks otoritatif dengan maksud menemukan hukum secara eksplisit ataupun implisit.²

Pasca wafatnya Rasulullah, wilayah Islam semakin luas sebab ekspansi yang telah dilakukan oleh umat Islam. Oleh karenanya, keperluan yang berkaitan dengan kehidupan dan juga problematika yang menyertainya juga semakin bertambah, oleh karenanya konsep ijtihad ini tidak bisa ditinggalkan guna menjawab polemik kehidupan termasuk juga problematika yang berkaitan dengan hukum Islam. Husein Muhammad mengutip pernyataan Imam Syahrastani bahwa nash al-Qur'an dan juga hadis telah selesai, akan tetapi peristiwa kehidupan masyarakat belum selesai. Oleh karena itu kreativitas dan intelektualitas adalah niscaya untuk menjawab problematika.³ Tidak heran apabila empat abad pertama Islam merupakan periode yang kreatif dalam mengembangkan fikih melalui ijtihad.⁴

Akan tetapi proses kreativitas ini berangsur-angsur menjadi stagnan, pada abad ke-6 H atau 12 M, para ahli fikih menerima doktrin “tertutupnya pintu ijtihad” yang berarti bahwa seni ijtihad tidak boleh diaplikasikan. Implikasinya adalah banyak ulama yang memilih bertaklid terhadap ulama-

¹ Ahmad bin Muhammad Al-Zarqa', *Sharh Al-Qawaid Al-Fiqhiyyahu*, ed. Abdul Sattar Abu Ghudda (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989). Hlm. 227.

² Husein Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020). Hlm. 13.

³ Imam Syahrastani mengemukakan:
النصوص اذا كانت متناهية والواقع غير متناهية. وما لا يتناهى لا يضيته ما يتاهى غلم قطعاً ان الاجتهاد واجب الاعتبار
Lihat Husein Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020). Hlm. 15.

⁴ Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*, ed. Sahiron Syamsuddin and M. Nur Prabowo S (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2014). Hlm. 91-92.

ulama sebelumnya.⁵ Philips mengidentifikasi faktor penyebab stagnansi tersebut yaitu; *Pertama*, mazhab pemikiran fikih telah terbentuk dan di rumuskan secara baku. *Kedua*, Khalifah Abbasiyyah hendak memusatkan hukum Islam sehingga bisa menghegemoni kekuasaan. *Ketiga*, banyak ulama yang tidak kompeten mulai membuat aturan yang pragmatis dan membingungkan.⁶

Kritik terhadap doktrin “tertutupnya pintu ijtihad” datang pada tokoh pelopor pembaruan yang mulai pada abad ke 18, 19, dan 20 M. Gerakan ijtihad modern ini mulai direncang ulang saat munculnya tokoh pembaharuan bernama Jamaluddin al-Afghani,⁷ Muhammad Abduh,⁸ Rasyid Ridho,⁹ dan Jamal al-Banna.¹⁰ Nama Jamal al-Banna adalah salah satu tokoh yang ikut andil dalam mengkaji pernyataan tersebut. Dengan menggunakan konsep *al-Barā’ah al-Ashliyyah*, kebebasan adalah sebuah fondasi, asas. Pernyataan tersebut ia tuangkan dalam bab awal jilid pertama kitab “*Nahwa Fiqh Jadīd*”. Berlandaskan konsep tersebut, ia menegaskan bahwa ijtihad adalah sebuah keniscayaan sejarah yang tidak boleh ditinggalkan. Karena dengannya, problem-problem yang terjadi di masyarakat, yang selalu mengalami

⁵ Saeed.

⁶ Abu Ameenah Bilal Philips, *Sejarah Dan Evolusi Fiqh: Aliran-Aliran Pemikiran Hukum Islam*, ed. Ahmad Baidlowi (Bandung: Nusamedia, 2015). Hlm. 149-150.

⁷ Arifal Dzunuren, “Jamaluddin Al-Afghani : Pan-Islamism And Traces Of His Thoughts In Indonesia,” *TAJDID* 26, no. 1 (2023): 59–72, <https://doi.org/https://doi.org/10.15548/tajdid.v26i1.5378>.

⁸ Dietrich Jung, “Muhammad Abduh and Islamic Modernity,” in *Islamic Reform and the Global Public Sphere*, ed. Stephan Stetter (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 153–54.

⁹ Jarman Arroisi and Adi Rahmat Kurniawan, “Ijtihad, Pendidikan, Dan Politik Dalam Pemikiran Muhammad Rasyid Ridha,” *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 10, no. 1 (2021): 37–51, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29300/jpkth.v10i1.3723>.

¹⁰ Abdul Mufid, “Jamal Al-Banna ’ s Perspective on The Understanding Reconstruction of Changing Munkar : Decolonization of the Study of Islamic Thought From Textual to Contextual Knowledge,” *Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities* 7, no. 1 (2022): 84–95, <https://doi.org/10.18326/mlt.v7i1>.

perkembangan, dan pembaruan yang terus-menerus tanpa henti, bisa diselesaikan.¹¹

Berdasarkan riset terdahulu, Jamal al-Banna merupakan tokoh yang mengkritik ulama yang menggunakan metodologi interpretasi klasik dan dianggap sebagai tokoh yang kontroversi.¹² Zamzami mengungkapkan bahwa pemikiran fikih Jamal al-Banna berorientasi pada tatanan kemaslahatan bagi manusia, sebab itu paradigma *sadd al-dhari'ah* dikedepankan.¹³ Bahri dalam risetnya menyimpulkan bahwa Jamal al-Banna merupakan tokoh yang melakukan pembaharuan di bidang hukum keluarga dengan menggunakan konsep keadilan dan kebebasan.¹⁴ Jamal al-Banna tidak hanya dikenal sebagai orang yang melakukan pembaharuan fikih tetapi juga melakukan rekonstruksi terhadap pemahaman tentang kemunkaran yang kemudian direlevansikan dengan era modern.¹⁵

Kritik Jamal al-Banna terhadap stagnansi pemikiran hukum Islam menjadi diskursus yang menarik untuk ditelisik lebih jauh. Hal ini bertujuan untuk mensistematisasikan dan mensitesiskan gagasan-gagasan tentang makna “ijtihad” dalam perspektif Jamal al-Banna, serta berbagai upaya yang dilakukan untuk melepas doktrin stagnansi hukum.

¹¹ Mahathir Muhammad Iqbal, “Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia,” *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 2, no. 1 (2017): 1–20, <https://doi.org/10.22515/alahkam.v2i1.820>.

¹² Thameem Ushama, “Jamāl Al-Bannā’s Deconstruction of Qur’ānic Exegeses, the Ḥadīth Corpus and Sharīah: A Critical Analysis,” *Journal of Islam in Asia* 17, no. 1 (2020): 290, <https://doi.org/https://doi.org/10.31436/jia.v17i1.874>.

¹³ Mukhammad Zamzami, “Rekonstruksi Nalar Fikih Dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer (Pemikiran Jamal Al-Banna),” *Al-Qānūn* 11, no. 2 (2008): 263–77, <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2008.11.2%20Des.262-278>.

¹⁴ Syaiful Bahri, “Paradigma Fikih Baru Jamal Al-Banna Dan Relevansinya Terhadap Pembaruan Peran Perempuan Dalam Hukum Keluarga Islam (Fiqh Al-Munakahat),” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 19, no. 1 (2019): 1–25, <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v19i1.1-25>.

¹⁵ Mufid, “Jamal Al-Banna’s Perspective on The Understanding Reconstruction of Changing Munkar: Decolonization of the Study of Islamic Thought From Textual to Contextual Knowledge.”

B. Metode Penelitian

Berdasarkan latar belakang diatas, penelitian ini termasuk kategori studi tokoh hukum Islam. Sebagaimana yang diungkap oleh Syahron Harahap bahwa studi tokoh ini bertujuan untuk mensistematisasi dan mengkritisi pemikiran tokoh,¹⁶ dalam konteks ini adalah Jamal al-Banna yang melakukan reformasi terhadap doktrin stagnansi hukum Islam. Signifikansi tulisan ini adalah untuk mengetahui dan menjelaskan kritik Jamal al-Banna terhadap doktrin stagnansi hukum Islam. Kritik ini yang menjadi titik awal munculnya paradigma fikih baru Jamal al-Banna. Adapun sumber primer pada penelitian ini adalah buku karangan Jamal al-Banna yaitu *Nahwa Fiqh Jadid* yang didukung sumber sekunder yaitu referensi yang membahas pemikiran Jamal al-Banna.

C. Hasil Penelitian dan Pembahasan

Ketokohan dan Intelektualitas Jamal al-Banna

Nama lengkap Jamal al-Banna adalah Ahmad Jamaluddin Ahmad Abdurrahman al-Banna. Ia lahir di sebuah tempat yang berjarak 50 km dari kota Alexandria bernama Mahmudiyyah, sebuah desa yang terletak di Provinsi al-Bukhirah pada tanggal 5 Desember 1920 M. Jamal al-Banna merupakan anak terakhir dari delapan bersaudara¹⁷ dan merupakan adik bungsu dari Hassan al-Banna yang merupakan pendiri organisasi kemasyarakatan, Ikhwanul Muslimin.¹⁸ Ia lahir dari seorang ayah bernama Ahmad bin Abdurrahman bin Muhammad as-Sa'ati, yang terkenal dengan nama Syekh al-Banna¹⁹ dan ibu bernama Ummu Sa'ad Saqar. Statusnya

¹⁶ Syahron Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* (Jakarta: Istiqamah Mulya Press, 2006). Hlm. 8.

¹⁷ Jamal al-Banna, *Khitabat Hasan al-Banna al-Shab ila Abihi*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1990), hlm. 22.

¹⁸ H. Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992).

¹⁹ Syekh al-Banna merupakan seorang penulis buku *al-Fath al-Rayyan fi Tartib al-Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal al-Syaibani* yang berjumlah 24 jilid. Buku ini merupakan sebuah komentar terhadap kitab Musnad Imam Ahmad bin Hanbal. Al-Banna mengklasifikasi kitab *Musnad* tersebut berdasarkan bab, menjelaskan kata yang harus diuraikan maksudnya, meneliti kualitas hadis yang terkandung di dalamnya. Hal ini bertujuan untuk mempermudah dalam melacak hadis yang sesuai dengan tema yang dibutuhkan. Karya

sebagai adik dari Hassan al-Banna berpengaruh terhadap karirnya di dunia akademik Islam kontemporer. Meskipun demikian, paradigma keduanya dapat dikatakan berseberangan. Lebih-lebih, Jamal al-Banna tidak jarang mengkritik pemikiran dari kakaknya tersebut. Di samping itu, Jamal al-Banna juga menjadi aktivis progresif yang bergerak untuk memperjuangkan hak-hak para buruh atau para pekerja.

Proses pendidikannya dimulai dengan mengenyam pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah dan Madrasah Tsanawiyah Khadawiyah, yang merupakan salah satu sekolah unggulan di Kairo pada waktu itu. Dalam perjalanan pendidikannya tersebut, Jamal menemukan kendala, yakni memiliki masalah dengan guru bahasa Inggrisnya. Sehingga, ia harus berhenti pada tingkat satu, dan atas permintaan dan desakan orang tuanya, ia kemudian melanjutkan pendidikan ke sekolah perdagangan.²⁰ Meskipun demikian, ia tetap tidak meninggalkan kegemarannya dalam membaca dan menulis. Kegiatan tersebut merupakan pelipur lara di tengah ketidakberpikahan pikirannya terhadap manajemen pendidikan Mesir saat itu. Ia lebih senang menyendiri dan menghabiskan waktunya di perpustakaan daripada di tempat lain. Dari dua kegemarannya tersebut, Jamal al-Banna dikenal dengan seorang cendekiawan yang produktif dan banyak menghasilkan karya lintas disiplin keilmuan.²¹

Jamal al-Banna menyelesaikan pendidikan doktoral (S-3) di Universitas Kairo Mesir. Ia menjadi seorang tokoh intelektual yang

al-Banna tersebut pertama kali dipublikasikan pada tahun 1353 H. Lihat Mukh Zamzami, "Teologi Humanis Jamâl Al-Bannâ: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2012): 175–201, <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/teosofi.2012.2.1.174-200>.

²⁰ Muhammad Fauzinuddin Faiz, "Pemikiran Jamal Al-Banna Tentang Relasi Suami Isteri Dalam Kitab Al-Mar'Ah Al-Muslimah Baina Tahrîr Al-Qur'ân Wa Taqyîd Al-Fuqahâ," *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 3, no. 1 (2015): 55–70, <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v3i1.1380>.

²¹ Syaiful Bahri, "Paradigma Fikih Baru Jamal Al-Banna Dan Relevansinya Terhadap Pembaruan Peran Perempuan Dalam Hukum Keluarga Islam (Fiqh Al-Munakahat)," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 19, no. 1 (2019): 1–26, <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v1i1.1-26>.

memberikan gebrakan-gebrakan pemikiran baru dan juga kontroversial. Ini merupakan buah dari kebebasan yang diberikan ayahnya dalam mempelajari disiplin keilmuan apapun. Kebebasan tersebut juga berpegaruh terhadap kepribadiannya yang tidak takut berbeda dengan siapapun, termasuk terhadap keluarganya sendiri. Secara umum, gebrakan pemikirannya tersebut membongkar kebiasaan yang butuh dirubah dan sudah menjamur di masyarakat. Berbekal kemantapannya dalam memegang prinsip, Jamal al-Banna seolah menutup telinga apabila ide-idenya dianggap kontroversi dan akan mendapatkan kritik.²²

Jamal al-Banna dikenal oleh banyak orang sebagai tokoh pemikir Muslim liberal, sekuler, feminis, dan humanis. Hashim Sholeh, salah seorang intelektual, menganggap Jamal al-Banna sebagai *ra'id da'wah al-ihya' al-islami* (pelopor kebangkitan Islam).²³ Bahkan ada yang mengakui bahwa Jamal al-Banna seperti Martin Luther King dari, karena kedua tokoh tersebut, sama-sama melakukan gerakan reformasi dalam agama yang dianutnya.²⁴

Pada tanggal 30 Januari 2013, di usianya yang menginjak angka 93 tahun, Jamal al-Banna wafat sebab penyakit radang paru-paru yang dideritanya. Sebagai intelektual yang produktif, ia banyak mewariskan literatur-literatur bagi generasi selanjutnya. Adapun di antara karya-karyanya adalah: *Al-Audah ila al-Quran*, *Ruh al-Islam*, *al-Da'wah al-Islamiyyah al-Muashirah ma Laha wa ma 'Alayha*, *Mas'uliyat Fasyil al-Daulah al-Islamiyyah*, *Al-'Amal al-Islami li Irsa'i Siyadat asy-Sya'b*, *al-Ushul al-Fikriyyah li al-Daulah al-Islamiyyah*, *al-Mar'ah al-Muslimah baina Taharir al-Quran wa Taqyid al-Fuqaha*, *al-Ta'addudiyyah fi al-Mujatama' al-Islami*, *al-Ashlani al-'Azhimani: al-Kitab wa al-Sunah*, *Nahwa Fiqh Jadid* (3 jilid),

²² Amrar Mahfuzh Faza, Asmuni, and Zainul Fuad, "The Relevance Of Jamal Al-Banna Islamic Legal Thought In Religious Moderation," *JPH: Jurnal Pembaharuan Hukum* 10, no. 2 (2023): 291–303, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.26532/jph.v10i2.32626>.

²³ Sutomo Abu Nashr, "Review Buku Menuju Fiqih Baru KH. Husein Muhammad," *AL-Mawarid: Jurnal Syari'ah Dan Hukum* 2, no. 1 (2020): 73–91.

²⁴ Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*, 2020. Hlm. 196

dan masih banyak yang lain. Mayoritas literatur-literatur karya Jamal al-Banna berisi kritik-kritik dan bantahan terhadap kaum Islam berpaham fundamentalistik, konservatif, dan puritanistik.²⁵

Ijtihad: Fase Stagnansi dan Kebangkitan

Ijtihad merupakan hierarki ketiga dalam tatanan hukum Islam setelah al-Quran dan hadis. Para ulama atau para pakar hukum Islam berbeda pendapat mengenai definisi ijtihad ini. Kendati demikian, term ijtihad berasal dari bahasa Arab *al-Jahdu*, yang memiliki arti usaha, upaya, dan ikhtiar dengan sungguh-sungguh.²⁶ Adapun definisi ijtihad menurut beberapa ulama adalah sebagai berikut: al-Syatibi, “Mencurahkan dan memaksimalkan segala kemampuan dalam mendapatkan hukum syara’.”²⁷ Menurut Wahbah az-Zuhaili, Ijtihad adalah kemampuan yang terdapat dalam diri seorang mujtahid, yang dengannya dia dapat menggali hukum Islam dari sumber-sumbernya.²⁸ Abdul Karim Zaidan dalam kitab *al-Wajiz* juga memberikan definisi ijtihad; “Pengerahan kemampuan yang dilakukan oleh para mujtahid dalam menemukan hukum syara’ melalui media *istinbath*.”²⁹ Sedangkan Abdul Wahhab Khallaf memberikan definisi ijtihad sebagai, “mengerahkan segala cara dan kemampuan untuk bisa menghasilkan hukum syara’ dari dalil-dali syara’ yang terperinci.”³⁰ Hal yang urgen dalam proses ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid adalah sebuah upaya, kesungguhan, dan kemampuan yang dilakukan secara maksimal dan mengesampingkan beban psikologis perihal kompetensi di dalam dirinya, sehingga eksistensi ijtihad terus terjaga dan mampu menjawab dinamika segala lini kehidupan.

²⁵ Muhammad.

²⁶ Ibn Manshur Al-Afriki, *Lisan Al-'Arab Jilid 3* (Beirut: Dar al-Sadr, n.d.). hlm. 133.

²⁷ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah* (Kairo: Mustafa Muhammad, n.d.). hlm. 89.

²⁸ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Fiqh Al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006). Hlm. 473.

²⁹ Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajiz Fi Ushul Al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000). Hlm. 401.

³⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh* (Kairo: al-Haramain, 2004). Hlm. 216.

Ijtihad tidak begitu saja boleh dilakukan oleh sembarang orang. Terdapat kriteria-kriteria khusus, dan ini mengindikasikan bahwa ijtihad merupakan aktivitas yang tidak mudah dilakukan sehingga memerlukan kapabilitas dan persyaratan tertentu. Para ulama ushul telah menetapkan persyaratan yang harus dipenuhi oleh para mujtahid, yakni; 1). Menguasai gramatika dan ilmu-ilmu bahasa Arab, karean al-Quran dan hadis menggunakan bahasa Arab.³¹ 2). Menguasai ilmu-ilmu al-Quran, termasuk juga ilmu nasikh dan mansukh.³² 3). Mengetahui hadis baik berupa qauliyah, fi'liyah, dan taqririyah.³³ 4). Mengetahui perkara yang telah disepakati ulama (ijmak) dan perkara yang masih dipertentangkan (ikhtilaf). 5). Mengetahui unsur-unsur yang terkandung di dalam *qiyās*: a). pengetahuan tentang konstruksi bangunan nash, 'illat-'illat hukum, dan kemampuan menganalogikan hukum cabang (*furu'iyah*) dengan nash. b). pengetahuan dasar tentang *qiyās*, ketentuan-ketentuannya, dan 'illat yang menjadi landasan qiyas. c). mengetahui metodologi yang diaplikasikan oleh para ulama salaf dalam mendapatkan 'illat hukum.³⁴ 6). Mengetahui tujuan ditetapkannya

³¹ Abu Zahrah mengutip pernyataan dari al-Ghazali tentang kewajiban seorang mujtahid mengetahui dan memahami ilmu-ilmu bahasa Arab, karena dengan cara tersebut, seorang mujtahid bisa membedakan mana lafaz yang *zahir* (jelas), *mujmal* (abstrak), 'am (umum), khas (khusus), *muthlaq* (tidak bersyarat), *muqayyad* (bersyarat), dan lain sebagainya. Adapun ilmu-ilmu bahasa Arab yang dimaksud di sini adalah ilmu nahwu (gramatika/tata bahasa Arab), ilmu sharraf (alterasi kata), ilmu bhalaghah (sastra Arab), ilmu mantiq (logika), dan ilmu ma'ani dan ilmu bayan. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958). Hlm. 379. Lihat Zaidan, *Al-Wajiz Fi Ushul Al-Fiqh*. hlm. 402.

³² Keniscayaan yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid ini dikarenakan al-Quran merupakan dasar serta sumber hukum utama. Selain itu, seorang mujtahid harus mengetahui keseluruhan ayat al-Quran secara umum dan juga mengetahui ayat-ayat hukum. Sebab dari ayat tersebut, ia bisa melakukan proses *istinbath al-hukm* (penggalan hukum). Para ulama ushul menetapkan ayat-ayat hukum yang harus diketahui oleh seorang mujtahid yakni sebanyak 500 ayat. Lihat Zaidan, *Al-Wajiz Fi Ushul Al-Fiqh*. hlm. 403.

³³ Seorang mujtahid tidak diharuskan menghafal seluruh hadis, tetapi cukup mengetahui hadis-hadis ahkam dan memiliki kitab yang berkaitan dengan hadis ahkam tersebut. Lihat Zaidan, hlm. 404.

³⁴ Hal yang berkaitan dengan ini adalah sebuah keharusan seorang mujtahid dalam memahami dinamika yang terjadi dalam masyarakat, sehingga ia bisa menentukan problem yang tidak ditemukan dalilnya dalam nash.

sebuah hukum (*maqāṣid al-ahkām*).³⁵ 7). Mengetahui ilmu ushul fiqh, yakni ilmu yang harus diketahui oleh seorang mujtahid, karena dengan ilmu tersebut ia bisa terbantu dalam menemukan dan mempelajari dalil-dalil syariat dan asal-usulnya, metode penggalian hukum dan juga petunjuk-petunjuk lafaz.

Akan tetapi pada sekitar abad ke-6 terjadi stagnansi proses ijtihad yang berdampak pada pemikiran fikih.³⁶ Mengutip pendapat Zahra, Ikhsan dalam risetnya mengungkapkan bahwa stagnansi proses ijtihad dikarenakan;³⁷ 1). Kekhawatiran ulama mazhab terhadap keterlibatan orang-orang yang tidak memiliki kecakapan untuk memproduksi fikih. Hallaq dalam tulisannya juga menambahkan bahwa maraknya aktifitas pengambilan hukum pada saat itu membuat para ulama kontestasi dalam membuat persyaratan mujtahid,³⁸ 2). Terdapat fanatisme mazhab. Faktor ini bagaimana bomerang, doktrin hukum yang berkembang pada saat itu ternyata menjadi sebuah mazhab yang dianggap harus diikuti dan dijadikan panduan. Hallaq kembali menegaskan bahwa doktrin mazhab menjadi otoritatif dan akhirnya dijadikan monopoli oleh pemegang kekuasaan.³⁹ Fanatisme mazhab nyatanya membangkitkan sikap pragmatis para ulama, 3). Wilayahul qodhi yang berkecimpung didunia politik dan terikat dengan penguasa, sehingga pengadilan taklid kepada mazhab fikih tertentu yang di anut oleh penguasa. Zarwi menambahkan dua penyebab munculnya fase stagnansi ijtihad dikalangan ulama fikih, yaitu; perpecahan antar kerajaan Islam dan rusaknya moralitas pada kalangan ulama.⁴⁰

³⁵ Istilah *maqashid al-ahkam* juga pernah digunakan oleh Abdul Karim Zaidan yang berarti seorang mujtahid harus mengetahui 'illat hukum dan maslahat bagi manusia guna menetapkan atau menggali sebuah hukum. Lihat Zaidan, *Al-Wajiz Fi Ushul Al-Fiqh*.

³⁶ Saeed, *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*. Hlm. 91-92.

³⁷ Muhammad Ikhsan and Azwar Iskandar, "Histori Fikih Islam: Faktor-Faktor Pertumbuhan, Kebekuan Dan Reformasi," *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam* 23, no. 1 (2022): 108, <https://doi.org/10.30595/islamadina.v23i1.9700>.

³⁸ Wael B. Hallaq, *Mazhab, Otoritas Hukum, Dan Perubahan Dalam Hukum Islam*, ed. Nurashiah (Medan: Utul 'Ilma Publising, 2001). Hlm. 129.

³⁹ Hallaq.

⁴⁰ Said Agil Husein Al-Munawwar, *Teori Ijtihad Dalam Hukum Islam* (Semarang: Dina Utama, 1983). Hlm. 42. Lihat juga Joni Zuhendra, "Fresh Ijtihad Sebagai Upaya Dalam Meretas Tertutupnya Pintu Ijtihad (Studi Perkembangan Hukum Islam Pada Masa

Fase kebangkitan mulai dirasakan pada sekitar abad ke-19 M yang diiringi dengan semangat ijtihad (*fresh ijtihad*) yang dikenal dengan gerakan modernis Islam. Gerakan ini menyerukan untuk menghidupkan kembali ijtihad. Tokoh modernis menyerukan untuk melakukan re-ijtihad untuk menggali prinsip-prinsip keislaman yang relevan dengan konteks sosial berdasarkan nash al-Qur'an dan hadis. Re-ijtihad yang diupayakan tidak lain untuk reformulasi hukum Islam yang sesuai dengan zaman modern.⁴¹ Rahman menegaskan salah satu upaya reformulasi hukum adalah upaya kontekstualisasi maksud yang disasar oleh nash, sehingga latar belakang munculnya nash al-Qur'an bisa dipahami tujuan sosial dan moral al-Qur'an.⁴²

Kaum modernis pada fase ini menyerukan supaya berpikir kritis dan sistematis terhadap masalah hukum Islam tanpa mengklaim finalitas hukum. Mereka juga menekankan supaya ada diskusi tentang syari'at dan fikih agar dapat dibedakan antara ketetapan syariah yang terepresentasi dalam al-Qur'an dan hadis, dan doktrin fikih yang profan. Tidak hanya itu, mereka juga mendorong agar tidak terjebak pada sektarianisme yang berujung kepada fanatisme mazhab hukum.⁴³

Kritik Jamal al-Banna Terhadap Doktrin Tertutupnya Pintu Ijtihad

Kritik Jamal al-Banna terkait ijtihad tertuang dalam sebuah ungkapannya yang cukup tegas, yakni *Al-Ijtihād: Hadz al-Ma'lum al-Majhul* (Ijtihad: Tradisi mulia yang terlupakan). Ijtihad merupakan sebuah keniscayaan dalam agama Islam. Ia selalu terbuka, dinamis, dan tidak pernah tertutup.⁴⁴ Akan tetapi, sejarah peradaban Islam mencatat, terdapat penyelewengan terhadap makna ijtihad dan menuruya kebebasan berpikir. Ia ditutupi, dianggap tidak ada, disembunyikan, dan dilupakan. Hal inilah yang

Kontemporer),” *Al-Qānūn* 26, no. 1 (2023): 84, <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2023.26.1.83-95>.

⁴¹ Saeed, *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*. Hlm. 33.

⁴² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992). Hlm. 3

⁴³ Saeed, *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*. Hlm. 95.

⁴⁴ Jamal Al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid 1 (Manifesto Fiqh Baru 1)*, ed. Achmad Ta'yudin (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008). Hlm. 67.

oleh Jamal al-Banna dianggap sebagai pemicu terjadinya dekadensi, stagnasi, dan tenggelamnya umat Islam pada saat ini.⁴⁵

Ijtihad merupakan langkah lanjutan yang dilakukan oleh umat Islam untuk merespon dinamika kehidupan yang senantiasa dinamis, berubah, dan terus bergerak ke arah perkembangan, dengan berlandaskan terhadap sumber utama hukum Islam, al-Quran dan sunah. Nabi mengapresiasi terhadap sahabatnya, Mu'adz bin Jabal, yang melakukan tindakan ini dan menegaskan "saya akan berijtihad".⁴⁶

Topik pembahasan mengenai tertutupnya pintu ijtihad sebenarnya tidak disandarkan terhadap ketentuan para ulama fikih, dan tidak ditemukan pendapat para ulama yang menyatakan hal tersebut. Isu terkait tertutupnya pintu ijtihad bermula dari ketidakmampuan masyarakat dalam meneruskan akitivitas tersebut. Dengan kata lain, ia bermula dari perasaan mainstream saja. Mulai saat itulah, para *fuqahā* hanya berpegangan terhadap produk-produk hukum dan metodologi-metodologi yang dihasilkan oleh para pendahulunya.⁴⁷ Bahkan, ada anggapan bahwasanya para pendahulu mereka merupakan orang yang terjaga dan terpelihara dari dosa. Dan ini merupakan pengkultusan dan sakralisasi terhadap mereka.

Jamal al-Banna mengomentari tentang persoalan seputar isu tertutupnya pintu ijtihad. Ia mengungkapkan, asal mula isu tersebut karena banyaknya produk ijtihad yang bermacam-macam dan saling berseberangan, dan fakta itu juga didukung oleh semakin terbatasnya kebebasan berpikir yang

⁴⁵ Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*, 2020. Hlm. 213.

⁴⁶ Al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid 1 (Manifesto Fiqih Baru 1)*. Hlm. 68.

⁴⁷ Pendapat yang berbeda diutarakan oleh Abdul Hadi Abdurrahman. Ia menuturkan bahwa tertutupnya pintu ijtihad secara resmi terjadi pada masa Khalifah al-Mu'tashim Billah dari Dinasti Abbasiyah. Ia menginstruksikan kepada semua pengajar di Madrasah al-Mustanshiriyyah untuk mengajarkan fikih mazhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), dan meninggalkan produk-produk fikih selainnya. Meskipun dalam praktiknya, instruksi tersebut banyak menuai kritik dari para ulama yang lain. Sejak saat itulah, produk-produk fikih hanya berputar pada ranah empat mazhab tersebut dan terus diulang sampai saat ini, tanpa bisa mengkritisi dan mengkaji (melakukan penelitian) terhadapnya. Lihat Abdul Hadi Abdurrahman, *Sulthah An-Nash: Qiraat Fi Tauzhif an-Nash Ad-Dini*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993). Hlm. 129.

dimiliki oleh umat Islam. Selain itu, ada anggapan bahwa ijtihad merupakan aktivitas yang hanya boleh dilakukan oleh kalangan tertentu saja. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika banyak sekali syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi seorang mujtahid. Dari situ kemudian, konsep ijtihad ini hanya dipelajari sebagai teori, tanpa ada anjuran untuk melakukannya.⁴⁸

Jamal al-Banna mengurai kritik terhadap doktrin tertutupnya pintu ijtihad dengan beberapa argumentasi. *Pertama*, tidak pernah ada perintah untuk menutup pintu ijtihad. Jamal menjelaskan bahwa stagnansi pemikiran Islam disebabkan secara natural. Pada masa kulminasi yaitu sekitar abad ke-3 banyak ulama yang memiliki kompetensi yang tinggi terhadap persoalan hukum, sehingga mendirikan aliran fikih yang berujung pada kontestasi antar mazhab. Dengan banyaknya kitab dan tulisan yang dihasilkan, maka banyak kalangan yang lebih memilih taklid atas kemapanan yang ada. Inilah yang disebut dengan “tertutup” bukan ditutupnya pintu ijtihad.⁴⁹

Kedua, bahwa konseptualisasi ijtihad yang disampaikan oleh Mu'adz berbeda dengan ulama fikih. Ijtihad dalam pandangan ulama fikih adalah mengerahkan seluruh kemampuan untuk mengetahui suatu hukum dari teks. Penelusuran mujtahid akan berhenti karena batasan teks, bukan batasan akal. Jamal al-Banna mengutip sebagaimana pemikiran Imam Syafi'i yang mana ijtihad dianalogikan dengan qiyas, bahkan dalam kitab ar-risalah Imam Syafi'i secara eksplisit mengakui bahwa ijtihad dan qiyas adalah satu (*al-Ijtihād huwa al-Qiyās*).⁵⁰

Jamal al-Banna juga menkritik adanya sebuah teori fikih yang menjadi doktrin, “*La ijtihād ma'a an-nash*” (Tidak diperbolehkan melakukan ijtihad terhadap nash yang sudah jelas dan tegas), dan “*Lā ijtihād ma'a al-ijmā'*” (Tidak diperbolehkan melakukan ijtihad terhadap hukum yang sudah disepakati). Hal ini dapat dipahami bahwa berijtihad tidak boleh lepas dari

⁴⁸ Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*, 2020. Hlm. 213

⁴⁹ Al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid 1 (Manifesto Fiqh Baru 1)*. Hlm. 68.

⁵⁰ Al-Banna. Hlm. 73.

teks, padahal seharusnya ijtihad tidak harus berdasarkan teks. Jamal memberikan penawaran tentang konsep ijtihad yang tidak hanya pasrah terhadap keberadaan teks.⁵¹

Menurut Jamal al-Banna ijtihad harus berposisi sebagai “yang melahirkan” (*munsyi*) hukum, bukan hanya sebagai penjelas (*muzhir*) saja. Ketika sudah diposisikan demikian, maka urgensi ijtihad serta kedudukan akal akan semakin terasa. Ia juga menyodorkan contoh tentang ijtihad Umar r.a yang menggunakan nalarnya dan bahkan ketika merespon keputusan Nabi yang telah jelas sekalipun.⁵² Ia juga menambahkan bahwa keputusan-keputusan yang dilakukan oleh Nabi adalah berdasarkan rasa keadilan dan juga berdasarkan kemaslahatan bagi umat manusia. Ijtihad memang tidak pernah bisa lepas dari nash. Kendati demikian, sejelas apapun teks tersebut, pasti tidak akan pernah terlepas dari akal dan nalar tatkala akan dilakukan interpretasi terhadapnya. Oleh karenanya, ijtihad merupakan sebuah keniscayaan sejarah yang dilakukan untuk menjawab segala polemik yang terjadi di tengah-tengah masyarakat yang dinamis dan selalu mengalami pembaruan. Dengan demikian, ijtihad harus dilakukan untuk menjawab tantangan tersebut. Jika gerakan intelektual ini ditinggalkan, maka umat Islam akan terus keteteran dalam menghadapi tantangan zaman.⁵³

Implikasi Kritik Ijtihad terhadap Paradigma *Fiqh Jadid*

Kritik yang dilancarkan oleh Jamal al-Banna terhadap ijtihad menghasilkan suatu paradigma baru dalam mereformulasi epistemologi fikih. Adalah memfungsikan akal sebagai basis epistemologi yang paling tinggi.⁵⁴

⁵¹ Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*, 2020. Hlm. 214.

⁵² Fauzan Arrasyid et al., “The Progressivity of Umar Ibn Al-Khattab’s Ijtihad in Responding to Community Social Changes,” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 (2023): 21–36, <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.29240/jhi.v8i1.4872>.

⁵³ Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*, 2020. Hlm. 217.

⁵⁴ Ahmad Mas’ari, “Reconstruction And Reformulation Islamic Law Reform Perspective Jamâl Al-Banna,” *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan* 16, no. 2 (2016): 217–33, <https://doi.org/DOI: 10.30631/al-risalah.v16i02.309>.

Alasan utama akal diletakan yang pertama adalah karena al-Qur'an sangat peduli terhadap akal dan mengedepankan penggunaan akal. Optimalisasi akal banyak sekali dalam al-Qur'an seperti kata *ta'qilun*, *ya'qilun*, *na'qilun*, *tafakkur*, *tadabbur*, *idrāk*, dan *fikr* yang jumlahnya mencapai ratusan.⁵⁵

Jamal al-Banna menegaskan bahwa penggunaan akal sangat penting, karena untuk memahami kalimat al-Qur'an membutuhkan ijtihad. Perlu pemahaman yang intensif dan komprehensif untuk memahami kalimat al-Qur'an. Terlebih banyak kata yang membutuhkan penjelasan lebih lanjut seperti contohnya ayat yang berkata "hukumlah mereka dengan 80 kali cambukan". Kalimat ini memang sudah sangat jelas tapi dalam aplikasinya perlu ijtihad lebih lanjut seperti kira-kira dengan apa memukulnya? Cambukan model seperti apa?.⁵⁶

Menurut Jamal al-Banna *statement* pintu ijtihad tertutup dan tidak berlaku apabila berhadapan dengan teks adalah tidak bisa diterima. Hanya saja memang akal tidak mampu memahami kalimat al-Qur'an, akan tetapi tetap membutuhkan reinterpretasi untuk mengkaji dan menemukan maksud hakikatnya.⁵⁷ Dengan begitu akal tetaplah selalu eksis dan tidak akan pernah bisa sirna. Akal diproyeksikan Jamal al-Banna sebagai upaya untuk menghindari monopoli pemahaman. Dengan demikian akal menghantarkan kepada kebebasan berpikir yang kemudian menawarkan konsep dasar pemikiran fikih baru.⁵⁸

Adapun doktrin yang dijadikan basis pemikirannya adalah sebuah doktrin atau kaidah *al-Barā'ah al-Ashliyyah* (kebebasan adalah asal atau dasar). Menurut Jamal, pengaplikasian konsep kebebasan tidak terbatas pada ruang lingkup halal-haram sebagaimana sering didapati dalam kajian-kajian

⁵⁵ Fauz Noor, *Berpikir Seperti Nabi: Perjalanan Menuju Keparahan* (Yogyakarta: LKiS, 2009). Hlm. 439.

⁵⁶ Jamal Al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid 3 (Manifesto Fiqh Baru 3)*, ed. Achmad Ta'yudin (Jakar: Penerbit Erlangga, 2008). Hlm. 232.

⁵⁷ Al-Banna. Hlm. 73.

⁵⁸ Zamzami, "Rekonstruksi Nalar Fikih Dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer (Pemikiran Jamal Al-Banna)."

fikih. Makna kebebasan tersebut lebih luas, yang merupakan istilah urgen dalam Islam yang mencakup dan berhubungan dengan seluruh aspek kehidupan manusia.⁵⁹ Gagasan Jamal al-Banna mengenai konsep akal bukan tanpa argumentasi. Ia menegaskan dalil nash untuk menguatkan pemikirannya. Misalnya, “Kebebasan adalah fitrah”, “Islam adalah agama fitrah”, “*Fithrah Allah allati fatara annas ‘alaiha* (Kebebasan adalah rancangan Tuhan atas setiap manusia).” Dengan kata lain, sejak dilahirkan, manusia berada dalam kondisi yang otentik, suci, dan bebas.⁶⁰

Dengan menggunakan prinsip *al-Barā’ah al-Ashliyyah*, rekonstruksi yang dilakukan oleh Jamal al-Banna adalah memasukan paradigma kebebasan pada pendekatan hukum Islam. Dalam struktur al-Qur’an, Hadis, dan Ijtihad sebagai epistemologi, pendekatan yang digunakan Jamal al-Banna dalam menganalisis dan menafsirkan adalah pendekatan tauhid, kebebasan berkeyakinan, keadilan, perempuan, dan perbudakan.⁶¹

Atas dasar ini juga Jamal al-Banna melakukan sedikit revisi terhadap kaidah fikih yang sudah masyhur dilakangan para ulama seperti, *al-Ashl fi al-Mu’āmalat al-ibahah* (Asal-muasal dari transaksi dan relasi sosial adalah boleh), *al-Ashl barā’ah adz-dzimmah* (Pada dasarnya manusia bebas dari kesalahan), *al-Ashl fi al-Asyyā’ al-Ibāhah* (Pada mulanya, terdapat legalitas terhadap segala sesuatu) dan lain sebagainya. Akan tetapi kaidah tersebut kurang diapresiasi dan digunakan, dan para ulama lebih memilih menggunakan kaidah *sādd adz-dzari’ah*.⁶²

Hal yang tidak luput dari komentar yang dilancarkan oleh Jamal al-Banna adalah eksistensi doktrin *al-Barā’ah al-Ashliyyah* yang kurang mendapatkan perhatian penuh. Bahkan kaidah ini tidak diletakan secara

⁵⁹ M. Khoiril Hadi Al-Asyari, “Fiqh Renewal of Gamal Al-Banna and Its Relevance of Fiqh Developments in Indonesia,” *Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities* 2, no. 2 (2017): 228, <https://doi.org/10.18326/millati.v2i2.221-237>.

⁶⁰ Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*, 2020. Hlm. 200

⁶¹ Al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid 3 (Manifesto Fiqh Baru 3)*. Hlm. 4.

⁶² Al-Banna. Hlm. 15.

proporsional dalam dasar hukum Islam yang empat yaitu, al-Qur'an, hadis, ijmak, *qiyās*. Para ulama hanya menganggap kaidah ini adalah sebagai pelengkap seperti halnya kaidah *istihsān*, *istishāb*, *maslahah al-mursalah*, dan kemudian *al-Barā'ah al-Ashliyah*.⁶³

Dengan demikian Jamal al-Banna dalam merekonstruksi epistemologi hukum Islam untuk mengembangkan *fiqh jadīd* adalah memasukan paradigma kebebasan otentik sebagai karakter utama fikih yang bersumber dari akal, sebab akal yang mampu untuk melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks agama. Sepakat dengan risetnya Zamzami bahwa Jamal al-Banna melakukan rekonstruksi terhadap epistemologi hukum Islam yang terdiri dari akal, al-Qur'an, Sunnah, dan '*urf*'.⁶⁴ Fungsi *al-Barā'ah al-Ashliyah* adalah supaya fikih selalu berkembang dan tidak beku. Jamal al-Banna mengaku bahwa dengan menggunakan pendekatan kebebasan otentik termanifestasikan keadalam tiga karakter *fiqh jadīd* yaitu; 1). *Fiqh jadīd* mempercayai al-Qur'an sebagai pedoman hidup, 2). *Fiqh jadīd* memperhatikan hadis, 3). *Fiqh jadīd* mempunyai perhatian terhadap hikmah.

D. Kesimpulan

Berdasarkan diskusi diatas dapat disimpulkan bahwa pintu ijtihad tidak pernah ditutup tetapi tertutup secara alami. Begitu juga dengan disparitas konspetualisasi ijtihad antara ulama. Bagi Jamal al-Banna ijtihad yang dipahami oleh ulama klasik berbeda dengan makna ijtihad yang dipahami oleh muadz bin Jabal. Menurut Jamal al-Banna akal adalah proyeksi utama untuk melakukan ijtihad, tidak seperti ulama abad ke-6 M yang lebih memilih taqlid dari pada memperankan akal sebagai alat berijtihad. Kritik yang dilakukan oleh Jamal al-Banna berimplikasi pada penggunaan akal dan juga penguatan kaidah *al-Barā'ah al-Ashliyah* (kebebasan otentik) terhadap fikih. Sehingga dalam upaya rekonstruksihukum Islam adalah bahwa *fiqh jadīd* yang digagas

⁶³ Al-Banna. Hlm. 11.

⁶⁴ Zamzami, "Rekonstruksi Nalar Fikih Dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer (Pemikiran Jamal Al-Banna)." Hlm. 232.

oleh Jamal al-Banna bersumber dari akal, al-Qur'an, Sunnah, dan 'urf. Akal tidak bisa dilepaskan sebab merupakan fondasi utama dan alat untuk melakukan ijtihad.

Daftar Kepustakaan

- Abdurrahman, Abdul Hadi. *Sulthah An-Nash: Qiraat Fi Tauzhif an-Nash Ad-Dini*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993.
- Al-Afriki, Ibn Manshur. *Lisan Al-'Arab Jilid 3*. Beirut: Dar al-Sadr, n.d.
- Al-Asyari, M. Khoirul Hadi. "Fiqh Renewal of Gamal Al-Banna and Its Relevance of Fiqh Developments in Indonesia." *Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities* 2, no. 2 (2017): 228. <https://doi.org/10.18326/millati.v2i2.221-237>.
- Al-Banna, Jamal. *Nahwa Fiqh Jadid 1 (Manifesto Fiqh Baru 1)*. Edited by Achmad Ta'yudin. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008.
- . *Nahwa Fiqh Jadid 3 (Manifesto Fiqh Baru 3)*. Edited by Achmad Ta'yudin. Jakar: Penerbit Erlangga, 2008.
- Al-Munawwar, Said Agil Husein. *Teori Ijtihad Dalam Hukum Islam*. Semarang: Dina Utama, 1983.
- Al-Zarqa', Ahmad bin Muhammad. *Sharh Al-Qawaid Al-Fiqhiyyahu*. Edited by Abdul Sattar Abu Ghudda. Damaskus: Dar al-Qalam, 1989.
- Arrasyid, Fauzan, Pagar, Dhiauddin Tanjung, and Mohd Roslan Mohd Nor. "The Progressivity of Umar Ibn Al-Khattab's Ijtihad in Responding to Community Social Changes." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 (2023): 21–36. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.29240/jhi.v8i1.4872>.
- Arroisi, Jarman, and Adi Rahmat Kurniawan. "Ijtihad, Pendidikan, Dan Politik Dalam Pemikiran Muhammad Rasyid Ridha." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 10, no. 1 (2021): 37–51. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29300/jpkth.v10i1.3723>.
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah*. Kairo: Mustafa Muhammad, n.d.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Ushul Fiqh Al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.
- Bahri, Syaiful. "Paradigma Fikih Baru Jamal Al-Banna Dan Relevansinya Terhadap Pembaruan Peran Perempuan Dalam Hukum Keluarga Islam (Fiqh Al-Munakahat)." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 19, no. 1 (2019): 1–25. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v19i1.1-25>.
- . "Paradigma Fikih Baru Jamal Al-Banna Dan Relevansinya Terhadap Pembaruan Peran Perempuan Dalam Hukum Keluarga Islam (Fiqh Al-Munakahat)." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 19, no. 1 (2019): 1–26. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v1i1.1-26>.
- Dzunuren, Arifal. "Jamaluddin Al-Afghani: Pan-Islamism And Traces Of His Thoughts In Indonesia." *TAJDID* 26, no. 1 (2023): 59–72.

- <https://doi.org/https://doi.org/10.15548/tajdid.v26i1.5378>.
- Faiz, Muhammad Fauzinuddin. "Pemikiran Jamal Al-Banna Tentang Relasi Suami Isteri Dalam Kitab Al-Mar'Ah Al-Muslimah Baina Tahrir Al-Qur'An Wa Taqyid Al-Fuqahâ." *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 3, no. 1 (2015): 55–70. <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v3i1.1380>.
- Faza, Amrar Mahfuzh, Asmuni, and Zainul Fuad. "The Relevance Of Jamal Al-Banna Islamic Legal Thought In Religious Moderation." *JPH: Jurnal Pembaharuan Hukum* 10, no. 2 (2023): 291–303. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.26532/jph.v10i2.32626>.
- Hallaq, Wael B. *Mazhab, Otoritas Hukum, Dan Perubahan Dalam Hukum Islam*. Edited by Nurasiah. Medan: Utul 'Ilma Publising, 2001.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Jakarta: Istiqamah Mulya Press, 2006.
- Ikhsan, Muhammad, and Azwar Iskandar. "Histori Fikih Islam: Faktor-Faktor Pertumbuhan, Kebekuan Dan Reformasi." *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam* 23, no. 1 (2022): 108. <https://doi.org/10.30595/islamadina.v23i1.9700>.
- Iqbal, Mahathir Muhammad. "Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia." *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 2, no. 1 (2017): 1–20. <https://doi.org/10.22515/alahkam.v2i1.820>.
- Jung, Dietrich. "Muhammad Abduh and Islamic Modernity." In *Islamic Reform and the Global Public Sphere*, edited by Stephan Stetter, 153–54. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul Al-Fiqh*. Kairo: al-Haramain, 2004.
- Mas'ari, Ahmad. "Reconstruction And Reformulation Islamic Law Reform Perspective Jamâl Al-Banna." *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan* 16, no. 2 (2016): 217–33. <https://doi.org/DOI:10.30631/al-risalah.v16i02.309>.
- Mufid, Abdul. "Jamal Al-Banna's Perspective on The Understanding Reconstruction of Changing Munkar: Decolonization of the Study of Islamic Thought From Textual to Contextual Knowledge." *Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities* 7, no. 1 (2022): 84–95. <https://doi.org/10.18326/mlt.v7i1>.
- Muhammad, Husein. *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- . *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Nashr, Sutomo Abu. "Review Buku Menuju Fiqh Baru KH. Husein Muhammad." *AL-Mawarid: Jurnal Syari'ah Dan Hukum* 2, no. 1 (2020): 73–91.
- Nasution, H. Harun. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Noor, Fauz. *Berpikir Seperti Nabi: Perjalanan Menuju Kepasrahan*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *Sejarah Dan Evolusi Fiqh: Aliran-Aliran*

- Pemikiran Hukum Islam*. Edited by Ahmad Baidlowi. Bandung: Nusamedia, 2015.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Saeed, Abdullah. *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*. Edited by Sahiron Syamsuddin and M. Nur Prabowo S. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2014.
- Ushama, Thameem. “Jamāl Al-Bannā’s Deconstruction of Qur’ānic Exegeses, the Ḥadīth Corpus and Sharīah: A Critical Analysis.” *Journal of Islam in Asia* 17, no. 1 (2020): 290. <https://doi.org/https://doi.org/10.31436/jia.v17i1.874>.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul Al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958.
- Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajiz Fi Ushul Al-Fiqh*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Zamzami, Mukh. “Teologi Humanis Jamāl Al-Bannâ: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2012): 175–201. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/teosofi.2012.2.1.174-200>.
- Zamzami, Mukhammad. “Rekonstruksi Nalar Fikih Dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer (Pemikiran Jamal Al-Banna).” *Al-Qānūn* 11, no. 2 (2008): 263–77. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2008.11.2%20Des.262-278>.
- Zulhendra, Joni. “Fresh Ijtihad Sebagai Upaya Dalam Meretas Tertutupnya Pintu Ijtihad (Studi Perkembangan Hukum Islam Pada Masa Kontemporer).” *Al-Qānūn* 26, no. 1 (2023): 84. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2023.26.1.83-95>.