

Penghentian *Ijtihad* dan Dampaknya terhadap Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

***¹Wijayanti Eka Suryandari, ²Mustamin Giling**

^{1,2}Institut Agama Islam Negeri Ternate, Indonesia

email: *¹ekawijayanti129@gmail.com, ²mustamingiling@iain-ternate.ac.id

Abstract

The discourse surrounding the closure of the door of *ijtihad* has shaped Islamic legal thought for centuries, yet its historical validity and contemporary implications remain contested. This article critically examines the construction of the cessation of *ijtihad* both as a historical narrative and as an ongoing epistemological challenge, with particular attention to its impact on Islamic legal reform in Indonesia. Using a qualitative-normative legal research methodology grounded in historical, conceptual, and comparative approaches, this study analyzes how the narrative of stagnation emerged through the convergence of Orientalist scholarship, internal juridical developments, and the political co-optation of religious authority. This research demonstrates that Indonesia presents a unique laboratory for observing the tension between stagnation and renewal of *ijtihad*, characterized by the coexistence of institutionalized collective *ijtihad* (through the MUI and NU), progressive judicial reasoning (exemplified by the Supreme Court ruling on *wajibah* wills), and persistent methodological contestation between *maqāṣid*-oriented reform and neo-literalist pressures. The central argument of this article is that the "closed door" metaphor is historically inaccurate and theologically problematic, yet its effective power as a disciplinary mechanism continues to constrain legal innovation. The novelty of this research lies in its integrated analytical framework that synthesizes critical historiography of *ijtihad*, socio-legal institutional analysis, and a case study of contemporary Indonesia to propose a contextualized model of *ijtihad* that bridges classical methodology with modern legal challenges.

Keywords: *Ijtihad, Islamic Legal Reform, Indonesia, Taqlid, Maqāṣid al-Sharī'ah, Legal Stagnation*

Abstrak

Wacana seputar tertutupnya pintu *ijtihad* telah membentuk pemikiran hukum Islam selama berabad-abad, namun validitas historis dan implikasi kontemporeranya tetap diperdebatkan. Artikel ini mengkaji secara kritis konstruksi penghentian *ijtihad* baik sebagai narasi historis maupun sebagai tantangan epistemologis yang berkelanjutan, dengan perhatian khusus pada dampaknya terhadap pembaruan hukum Islam di Indonesia. Dengan menggunakan metodologi penelitian hukum kualitatif-normatif yang didasarkan pada pendekatan historis, konseptual, dan komparatif, penelitian ini menganalisis bagaimana narasi stagnasi muncul melalui konvergensi antara beasiswa



orientalis, perkembangan yuridis internal, dan kooptasi politik terhadap otoritas keagamaan. Penelitian ini menunjukkan bahwa Indonesia menghadirkan laboratorium unik untuk mengamati ketegangan antara stagnasi dan pembaruan *ijtihad*, yang ditandai dengan koeksistensi *ijtihad* kolektif yang terlembagakan (melalui MUI dan NU), penalaran peradilan yang progresif (dicontohkan oleh putusan Mahkamah Agung tentang wasiat wajibah), dan kontestasi metodologis yang persisten antara reformasi berorientasi *maqāṣid* dan tekanan neo-literal. Argumentasi sentral artikel ini menyatakan bahwa metafora "pintu tertutup" secara historis tidak akurat dan secara teologis bermasalah, namun kekuatan efektifnya sebagai mekanisme disipliner terus membatasi inovasi hukum. Kebaruan penelitian ini terletak pada kerangka analitis terintegrasi yang mensintesis historiografi kritis *ijtihad*, analisis institusional *sosio-legal*, dan studi kasus Indonesia kontemporer untuk mengusulkan model *ijtihad* kontekstual yang menjembatani metodologi klasik dengan tantangan hukum modern.

Kata Kunci: *Ijtihad, Pembaruan Hukum Islam, Indonesia, Taqlid, Maqāṣid al-Sharī'ah, Stagnasi Hukum*

Pendahuluan

Persoalan *ijtihad* penalaran hukum independen dalam yurisprudensi Islam berada di jantung perdebatan kontemporer mengenai kapasitas hukum Islam untuk merespons transformasi sosial, politik, dan teknologi modern (Ramadan, 2006; Weiss, 1998). Selama hampir satu milenium, sebuah narasi yang tersebar luas telah menyatakan bahwa "pintu *ijtihad*" ditutup sekitar abad ke-4 Hijriah (abad ke-10 Masehi), yang secara efektif membekukan perkembangan hukum Islam dan menurunkan generasi berikutnya ke peran bawahan *taqlid* (meniru otoritas yang mapan) (Hallaq, 1984; Schacht, 1950). Narasi ini, baik diterima sebagai fakta historis maupun dikritik sebagai mitologi orientalis, telah secara mendalam membentuk kesadaran hukum Muslim dan terus memengaruhi wacana apologetis maupun reformis tentang hakikat otoritas hukum Islam (Kerr, 1966; Rahman, 1970).

Tesis penutupan memperoleh daya tarik yang signifikan pada abad ke-19 dan ke-20, ketika para pembaharu Muslim menghadapi dominasi kolonial Eropa dan mencari penjelasan atas kemunduran peradaban yang dirasakan (Hourani, 1983). Pemikir pembaharu seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha berargumentasi bahwa stagnasi *ijtihad* telah menyebabkan hukum Islam tidak mampu menjawab tantangan kontemporer, sehingga memerlukan kebangkitan penalaran independen untuk memulihkan dinamisme Islam (Kerr, 1966). Secara paradoks, narasi penutupan itu sendiri yang ingin diatasi oleh para pembaharu ini secara simultan digunakan oleh sarjana orientalis seperti Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht untuk membangun penggambaran esensial tentang hukum Islam sebagai sesuatu yang *inherently* kaku dan tidak mampu berevolusi (Schacht, 1950; Kesgin, 2011).



Beasiswa kontemporer telah merevisi pemahaman ini secara substansial. Sejarahwan hukum Islam telah menunjukkan bahwa *ijtihad* tidak pernah benar-benar berhenti; sebaliknya, modalitas penalaran hukum mengalami transformasi kelembagaan (Hallaq, 1984; Weiss, 1998). Munculnya mazhab (*madhāhib*) yang mapan tidak menghilangkan kreativitas yuristik tetapi menyalurkannya ke dalam kerangka metodologis tertentu (Zaman, 2012). Konsep "penutupan" berfungsi kurang sebagai deskripsi empiris daripada sebagai perangkat polemik dalam perdebatan internal Muslim tentang batas-batas otoritas hukum yang sah (Feyyaz, 2013; Nida Dergisi, 2025).

Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, menghadirkan konteks yang sangat signifikan untuk mengkaji dinamika kontemporer *ijtihad* dan hubungannya dengan pembaruan hukum. Islam Indonesia secara historis dicirikan oleh pola hukum pluralisme yang khas, mengintegrasikan fikih dengan hukum adat setempat, legislasi negara, dan pengaruh Islamis transnasional yang semakin meningkat (Sholeh, 2018; Dorsey, 2026). Perkembangan hukum pasca-kemerdekaan negara ini ditandai oleh kontestasi yang berkelanjutan antara berbagai visi tentang peran hukum Islam: mulai dari upaya untuk menerapkan syariat formal melalui cara-cara legislatif, hingga pendekatan yang lebih sederhana yang berupaya untuk memberikan nilai-nilai etis Islam pada hukum positif sambil mempertahankan pluralisme hukum (Saeed, 2006; Zaman, 2012).

Meskipun terdapat banyak literatur tentang teori *ijtihad* dan banyak studi tentang lembaga hukum Islam Indonesia, kesenjangan yang signifikan tetap ada dalam memahami hubungan yang tepat antara konstruksi historis penghentian *ijtihad* dan praktik hukum Indonesia kontemporer. Beasiswa yang ada cenderung terbagi menjadi dua kategori yang terpisah: perlakuan teoretis tentang *ijtihad* yang terlepas dari realitas empiris Indonesia (misalnya Hallaq, 1984; Weiss, 1998), dan studi kasus spesifik tentang produksi fatwa Indonesia atau putusan pengadilan yang kurang terlibat dengan wacana *ijtihad* yang lebih luas (Alfarisi & Ilma, 2026; Sanuri et al., 2025; Syahbani, 2024). Fragmentasi ini mengaburkan bagaimana narasi penutupan historis terus beroperasi baik sebagai kendala maupun sebagai sumber daya dalam penalaran hukum Indonesia kontemporer.

Lebih lanjut, karakter khas *ijtihad* institusional Indonesia khususnya *ijtihad* kolektif (*ijtihād jamā'ī*) yang dipraktikkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan kerangka "Islam humanis" yang dikembangkan oleh Nahdlatul Ulama (NU) belum secara sistematis diteorisasikan dalam kaitannya dengan perdebatan global tentang reformasi hukum Islam (Fatarib et al., 2025; Dorsey, 2026). Inovasi-inovasi Indonesia ini menawarkan kontribusi yang berpotensi signifikan terhadap diskusi yang lebih luas tentang bagaimana yurisprudensi Islam dapat mempertahankan koherensi normatif sambil beradaptasi dengan kondisi sosial yang berubah dengan cepat.

Artikel ini menjawab pertanyaan penelitian berikut: 1. Bagaimana narasi penghentian *ijtihad* secara historis muncul, dan faktor-faktor apa teologis, politik, dan



sosial yang berkontribusi terhadap konsolidasinya sebagai paradigma pemikiran hukum Islam? 2. Dengan cara apa penutupan *ijtihad* yang dipersepsikan berdampak pada pembaruan hukum Islam di Indonesia pasca-kemerdekaan, khususnya dalam ranah hukum keluarga, yurisprudensi ekonomi, dan regulasi bioetika? 3. Model teoretis dan praktis apa untuk pembaruan *ijtihad* yang muncul dari praktik kelembagaan Indonesia, dan bagaimana hal ini dapat menginformasikan reformasi hukum Islam yang lebih luas?

Tujuan utamanya adalah: (a) memberikan analisis historiografis kritis tentang narasi penutupan *ijtihad*; (b) mengkaji secara empiris bagaimana narasi ini bermanifestasi dalam wacana hukum Indonesia kontemporer; (c) menganalisis kasus-kasus spesifik praktik *ijtihad* Indonesia; dan (d) mengusulkan kerangka kerja terintegrasi untuk memahami pembaruan *ijtihad* dalam masyarakat Muslim modern.

Metode

Penelitian ini menggunakan metodologi hukum kualitatif-normatif, yang sesuai untuk mengkaji dimensi konseptual, historis, dan kelembagaan *ijtihad* serta hubungannya dengan pembaruan hukum (Weiss, 1998). Karakter normatif penelitian ini terletak pada keterlibatannya dengan perdebatan yurisprudensial mengenai metode penalaran hukum yang sah dan sumber-sumber otoritas hukum (Rahman, 1970). Dimensi kualitatif mencakup analisis teks, praktik kelembagaan, dan penalaran hukum sebagaimana ditampilkan dalam fatwa dan putusan pengadilan.

Tiga pendekatan yang saling berhubungan menyusun investigasi: Pendekatan Historis: Penelitian ini menelusuri genealogi narasi penutupan *ijtihad* dari asal-usulnya dalam Islam klasik melalui beasiswa orientalis dan wacana reformis hingga perdebatan Indonesia kontemporer (Hallaq, 1984; Kesgin, 2011). Dimensi historis ini sangat penting untuk mendekonstruksi klaim narasi penutupan tentang akurasi faktual dan mengungkap fungsi strategisnya bagi berbagai aktor. Pendekatan Konseptual: Konsep-konsep kunci *ijtihad*, *taqlid*, *maqāṣid*, masalah dianalisis sebagai kategori yang diperebutkan yang maknanya telah bergeser melintasi konteks (Saeed, 2006; Sanuri, 2014). Analisis konseptual memperjelas apa yang dipertaruhkan ketika aktor kontemporer menggunakan atau menolak pemahaman tertentu tentang *ijtihad*. Pendekatan Komparatif: Praktik kelembagaan Indonesia (*ijtihad* kolektif MUI, penalaran Mahkamah Agung, kerangka Islam humanis NU) dibandingkan di berbagai domain dan dengan pola reformasi hukum Islam yang lebih luas di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim lainnya (Fatarib et al., 2025; Dorsey, 2026). Perbandingan memungkinkan identifikasi kontribusi khas Indonesia terhadap wacana *ijtihad* global.

Hasil dan Pembahasan

Konstruksi Penghentian *Ijtihad*: Sejarah, Genealogi, dan Kritik

Klaim bahwa pintu *ijtihad* ditutup pada abad ke-4 Hijriah telah mencapai status asumsi "pengetahuan umum" dalam wacana akademik maupun populer tentang hukum Islam (Schacht, 1950; Hallaq, 1984). Namun, pemeriksaan yang cermat terhadap sumber-sumber hukum klasik mengungkapkan bahwa klaim ini tidak memiliki landasan yang jelas dalam konsensus yuristik atau formulasi teoretis eksplisit (Hallaq, 1984; Feyyaz, 2013).

Referensi eksplisit paling awal tentang penghentian *ijtihad* muncul bukan dalam teks-teks usul fundamental tetapi dalam karya-karya biografis dan historis kemudian. Al-Subkī (w. 771/1370) melaporkan pernyataan yang dikaitkan dengan al-Shāfi'ī bahwa "ketika seorang mujtahid yang memenuhi syarat ada, tidak diperbolehkan bagi siapa pun untuk menirunya" sebuah pernyataan yang mengandaikan kemungkinan *ijtihad* yang berkelanjutan daripada penutupannya (Hallaq, 1984, p. 4). Diktum terkenal bahwa "tidak ada mujtahid setelah abad ke-4" tidak dapat dilacak ke ahli hukum otoritatif mana pun tetapi kepada sejarawan kemudian yang menggeneralisasi dari pola yang diamati (Hallaq, 1984, p. 5).

Analisis Al-'Alwānī (dalam Nida Dergisi, 2025) menelusuri krisis fikih hingga tahun 310 H (922 M), tahun ketika "mujtahid terakhir yang diakui meninggal." Namun, Al-'Alwānī menekankan bahwa penutupan itu bukanlah keputusan yuristik formal tetapi respons defensif yang muncul terhadap tekanan politik. Para penguasa mengeksploitasi fikih untuk membenarkan kebijakan yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, yang menyebabkan para ulama menghalangi *ijtihad* yang tidak sah sebagai tindakan perlindungan (Nida Dergisi, 2025). Gagasan bahwa "tidak ada perubahan yang dapat dilakukan terhadap *ijtihad* yang dilakukan oleh" generasi awal muncul dari "ketakutan bahwa penguasa tertentu, melalui pengutipan izin yang diperoleh sebagai akibat dari penyalahgunaan fikih, mengeksploitasi hal-hal yang berharga bagi umat" (Nida Dergisi, 2025, para. 7).

Postur defensif ini secara bertahap mengeras menjadi doktrin hukum yang substansial. Persyaratan muncul bahwa recourse hanya dapat dilakukan pada *ijtihad* generasi paling awal, bahwa tidak ada perubahan yang dapat dilakukan pada pendapat mereka, dan bahwa pendapat apa pun yang tidak sesuai harus ditolak (Kesgin, 2011). Deskripsi al-Ghazālī tentang zamannya (abad ke-5/ke-11) mengonfirmasi transformasi ini: sebelumnya, para fuqahā' (ahli hukum) "membenamkan diri dalam pengetahuan tentang akhirat" dan "menolak memberikan fatwa dan nasihat hukum tentang urusan duniawi" (dikutip dalam Nida Dergisi, 2025, para. 9). Tetapi ketika kekhalifahan jatuh ke tangan mereka yang "tidak memenuhi syarat untuk memimpin" dan "tidak belajar dalam masalah fikih," para penguasa menekan ulama untuk menerima posisi dan menghasilkan fatwa yang melayani kepentingan negara (Nida Dergisi, 2025).



Beasiswa akademik Barat tentang hukum Islam, dari asal-usulnya pada abad ke-19, sebagian besar menerima narasi penutupan sebagai fakta yang mapan. Die Zahiriten (1884) karya Ignaz Goldziher dan karya-karya selanjutnya memperlakukan abad ke-4/ke-10 sebagai titik setelah kreativitas hukum asli berhenti, digantikan oleh *taqlid* mekanis dan komentar di atas komentar (Kesgin, 2011). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) karya Joseph Schacht memperkuat narasi ini dalam beasiswa *Anglophone*.

Para sarjana kontemporer telah mengajukan kritik yang menghancurkan terhadap klaim-klaim ini. Karya Wael Hallaq "*Was the Gate of Ijtihad Closed?*" (1984) menunjukkan melalui pemeriksaan menyeluruh terhadap kamus biografi dan literatur hukum bahwa *ijtihad* terus dipraktikkan dan diteorisasi di semua abad sejarah Islam. Hallaq (1984) mengidentifikasi ratusan ahli hukum setelah abad ke-4 yang secara eksplisit dikarakterisasi oleh orang sezaman sebagai mujtahid. Narasi penutupan, simpulnya, mencerminkan asumsi orientalis tentang kemunduran intelektual Islam daripada realitas sejarah empiris (Hallaq, 1984, p. 36).

Analisis kritis Salih Kesgin (2011) selanjutnya menantang argumen Schacht, menunjukkan bagaimana konstruksi orientalis tentang penutupan *ijtihad* dibentuk oleh teleologi evolusionis yang memposisikan perkembangan hukum Eropa sebagai standar universal yang dengannya semua tradisi hukum lainnya diukur. Dalam kerangka ini, ketiadaan bentuk kelembagaan yang menyerupai perubahan hukum Eropa dibaca sebagai bukti stagnasi, mengabaikan pendekatan khas terhadap pengembangan hukum yang telah dihasilkan oleh yurisprudensi Islam (Kesgin, 2011, p. 165).

Para reformis Muslim abad ke-19 dan ke-20 menghadapi dilema strategis. Menerima premis orientalis bahwa *ijtihad* telah ditutup dan bahwa penutupan ini menjelaskan kemunduran peradaban Muslim, mereka berargumen untuk kebangkitan *ijtihad* sebagai solusinya (Kerr, 1966; Hourani, 1983). Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan penerus mereka menerima narasi penutupan sebagai diagnosis tentang apa yang salah, meskipun mereka menolak penjelasan orientalis yang menempatkan kekurangan pada Islam itu sendiri (Kerr, 1966, p. 89).

Paradoks dari apropriasi reformis ini adalah bahwa ia secara simultan memberdayakan dan membatasi wacana reformasi selanjutnya. Di satu sisi, diagnosis bahwa *ijtihad* telah berhenti melegitimasi tuntutan untuk pembaruan metodologis. Jika pintu ditutup, pintu dapat dibuka kembali – dan para reformis memposisikan diri mereka sebagai pemutar kunci (Ramadan, 2006, p. 45). Di sisi lain, menerima premis penutupan secara implisit mengakui bahwa hukum Islam memang tidak mampu berkembang selama hampir satu milenium, sebuah konsesi yang dapat dipersenjatai oleh lawan-lawan konservatif dengan berargumen bahwa ketidakmampuan tersebut mencerminkan kehendak ilahi daripada kontingensi historis (Zaman, 2012, p. 78).



Beasiswa revisi kontemporer sebagian besar telah melampaui kerangka penutupan/kebangkitan. Jika *ijtihad* tidak pernah benar-benar berhenti, masalahnya bukan bagaimana memulai kembali sistem hukum yang beku tetapi bagaimana memahami dan berpotensi mereformasi modalitas yang melaluinya *ijtihad* terus beroperasi (Hallaq, 1984; Feyyaz, 2013). Pembungkai ulang ini menggeser perhatian dari ruptur dramatis ke transformasi bertahap—dari membuka kembali pintu ke membersihkan jalan.

Faktor-faktor yang Berkontribusi terhadap Stagnasi *Ijtihad*: Teologis, Politik, Struktur Sosial

Bahkan jika penutupan formal tidak pernah terjadi, perubahan substansial dalam ruang lingkup dan karakter *ijtihad* terlihat jelas dari abad ke-5/ke-11 seterusnya (Hallaq, 1984; Weiss, 1998). Memahami perubahan ini memerlukan perhatian pada banyak faktor yang berinteraksi.

Perkembangan teologis dalam Islam Sunni berkontribusi pada berkurangnya toleransi terhadap pluralisme hukum dan inovasi metodologis. Mazhab teologi *Asy'ariyah*, yang menjadi dominan sejak abad ke-5/ke-11, menekankan kemahakuasaan ilahi dengan cara yang dapat menghalangi pencarian rasional di balik putusan hukum (Weiss, 1998, p. 67). Jika kehendak Tuhan pada akhirnya tidak dapat diketahui, mengapa melakukan penalaran purposif yang ekstensif untuk menemukan tujuan yang mendasarinya? Orientasi teologis ini tidak menghilangkan *ijtihad* tetapi menggeser pusat gravitasnya ke arah literalisme tekstual dan menjauh dari rasionalitas substantif.

Namun, seperti yang ditunjukkan Sanuri (2014), bahkan dalam konteks yang didominasi *Asy'ariyah*, para ulama seperti al-Juwaynī dan al-Ghazālī mengembangkan teori tujuan ilahi yang canggih yang mempertahankan ruang untuk penalaran purposif. Determinisme teologis dan purposivisme hukum hidup dalam ketegangan yang produktif daripada yang pertama hanya menghilangkan yang kedua (Muzakki et al., 2025).

Kooptasi politik terhadap ulama mungkin merupakan faktor paling signifikan yang membentuk bentuk kelembagaan *ijtihad*. Sejak periode Seljuk seterusnya, kekaisaran-kekaisaran berturut-turut mendirikan sistem madrasah yang dikendalikan negara dan menunjuk hakim dari mazhab tertentu, menciptakan insentif yang kuat untuk konformitas yuristik (Zaman, 2012, p. 112). Ulama yang menghasilkan putusan inovatif yang bertentangan dengan preferensi negara mempertaruhkan posisi mereka, sementara mereka yang membatasi diri pada komentar dan elaborasi doktrin yang mapan dapat mengharapkan keamanan dan patronase.

Dimensi politik ini sangat penting untuk memahami mengapa *ijtihad* berlanjut di beberapa domain sambil mengerut di domain lain. Masalah-masalah yang mempengaruhi kepentingan negara hukum pidana, perpajakan, administrasi public



menjadi sangat diatur, dengan hakim diharapkan menerapkan doktrin resmi (Weiss, 1998). Domain-domain hukum privat seperti keluarga dan transaksi komersial mempertahankan ruang yang lebih besar untuk kebijaksanaan yuristik, meskipun di sini pun pelebagaan pendidikan berbasis mazhab menyalurkan penalaran dalam batas-batas yang lebih sempit (Zaman, 2012).

Organisasi sosial dari produksi pengetahuan hukum Islam juga berkontribusi pada stagnasi yang dipersepsikan. Pada abad ke-6/ke-12, model dominan pendidikan hukum telah bergeser dari studi langsung dengan ahli hukum master yang mungkin mewakili mazhab yang berbeda, ke pelatihan eksklusif dalam kurikulum satu mazhab (Hallaq, 1984, p. 28). Siswa mempelajari doktrin yang diterima sebagai posisi otoritatif yang harus dihafal dan diterapkan, bukan sebagai kesimpulan kontingen yang harus diperiksa secara kritis.

Transformasi pendidikan ini memiliki konsekuensi epistemologis yang mendalam. Ketika pengetahuan hukum ditransmisikan sebagai doktrin warisan daripada sebagai kompetensi metodologis, kondisi untuk menghasilkan mujtahid baru berkurang (Feyyaz, 2013, p. 89). Bahkan di mana individu ulama memiliki kapasitas intelektual untuk *ijtihad*, ketiadaan pengakuan kelembagaan dan validasi sosial membuatnya berisiko untuk mengklaim status tersebut. Hasilnya adalah "wacana kesederhanaan" di mana bahkan ahli hukum yang sangat berkualifikasi menyangkal memiliki kemampuan *ijtihad* sementara secara jelas menjalankannya dalam praktik (Hallaq, 1984, p. 31).

Dampak Stagnasi *Ijtihad* terhadap Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Pemerintahan kolonial Belanda (c. 1600-1942) secara fundamental merestrukturisasi pluralisme hukum Indonesia tanpa sepenuhnya menggantikan hukum Islam (Sholeh, 2018). Kebijakan kolonial mengakui pengadilan Islam untuk masalah hukum keluarga sambil menundukkannya pada pengawasan banding Belanda dan membatasi yurisdiksinya (Dorsey, 2026). Konfigurasi kelembagaan ini menghasilkan pola yang khas: hukum Islam terus beroperasi tetapi dalam batas-batas yang ditentukan negara dan tunduk pada kendala hukum positif.

Gerakan reformasi awal merespons konteks kolonial ini dengan strategi yang beragam. Muhammadiyah modernis, didirikan pada tahun 1912, menekankan kembali langsung ke Al-Qur'an dan Sunnah, melewati doktrin mazhab yang mapan ketika tampak tidak konsisten dengan sumber-sumber skriptural (Zaman, 2012). Nahdlatul Ulama tradisional, didirikan pada tahun 1926 sebagai respons terhadap tantangan reformis, mempertahankan kepatuhan pada posisi mazhab Syafi'i yang mapan sambil mengembangkan mekanisme untuk pembaruan selektif melalui musyawarah kolektif ulama senior (Dorsey, 2026). Ketegangan fundamental antara *ijtihad* langsung modernis dan *taqlid* terikat-mazhab tradisional ini telah membentuk wacana hukum Indonesia hingga saat ini.



Periode pasca-kemerdekaan Indonesia (1945–sekarang) mengungkapkan baik kontinuitas maupun transformasi dalam pola *ijtihad*. Undang-Undang Perkawinan Tahun 1974 dan Undang-Undang Peradilan Agama Tahun 1989 mengkodifikasikan hukum keluarga Islam dalam kerangka hukum negara, mengurangi ruang untuk kebijaksanaan yuristik tetapi juga menyediakan mekanisme prosedural untuk pengembangan hukum (Sholeh, 2018).

Rezim Orde Baru (1966–1998) mengejar depolitisasi Islam, membatasi lembaga hukum Islam otonom sambil menggabungkan elemen-elemen terpilih ke dalam hukum negara (Dorsey, 2026). Periode ini melihat pembentukan MUI (1975) sebagai badan yang berafiliasi dengan pemerintah yang dimaksudkan untuk memberikan bimbingan keagamaan yang terkendali. Fatwa-fatwa MUI selama periode ini umumnya mendukung kebijakan negara, termasuk penerimaan kontrasepsi (1980-an) dan fatwa terhadap kelompok agama "menyimpang" (Sholeh, 2018).

Para kritikus berpendapat bahwa pola Orde Baru menghasilkan bentuk "*ijtihad* terkelola" di mana perkembangan hukum terjadi hanya ketika konsisten dengan kepentingan negara, dengan isu-isu kontroversial ditunda atau diputuskan secara konservatif (Dorsey, 2026). Narasi penutupan beroperasi di sini bukan sebagai doktrin eksplisit tetapi sebagai kendala praktis: para ahli hukum menginternalisasi harapan bahwa hanya bentuk *ijtihad* terbatas yang diizinkan atau aman.

Metodologi fatwa MUI mewakili mekanisme *ijtihad* kelembagaan Indonesia yang paling berkembang. Analisis Alfarisi dan Ilma (2026) mengidentifikasi pendekatan khas MUI sebagai *ijtihad jamā'ī* (*ijtihad* kolektif), menggabungkan evaluasi sumber klasik dengan pertimbangan *maqāṣid* dan kontekstualisasi sosial.

Fatwa MUI tentang teknologi IVF (2005) mengilustrasikan metodologi ini. Komisi mengkaji aturan klasik tentang pelestarian keturunan dan menerapkannya pada keadaan teknologi yang belum pernah terjadi sebelumnya (Alfarisi & Ilma, 2026). Dengan membedakan antara IVF menggunakan gamet pasangan suami-istri (diizinkan, mempertahankan kepastian keturunan) dan gamet donor (dilarang, menciptakan kebingungan keturunan), MUI menunjukkan penalaran purposif yang memperluas konsep klasik tanpa meninggalkan fondasi normatifnya (Alfarisi & Ilma, 2026, p. 12).

Namun, *ijtihad* MUI juga menuai kritik karena inkonsistensi dan kekakuan metodologis. Fatwa *cryptocurrency* (2021) yang menyatakan semua transaksi *cryptocurrency* haram mengilustrasikan ketegangan dalam *ijtihad* kelembagaan. Sanuri dan rekan-rekan (2025) berargumen bahwa putusan ini mencerminkan "pendekatan tekstual yang kaku" yang gagal menggabungkan "masalah berbasis kognisi manusia sebagai alternatif yang layak" untuk merespons inovasi ekonomi digital (Sanuri et al., 2025, p. 12). Penalaran fatwa—berfokus pada gharar, darar, dan spekulasi seperti perjudian—menerapkan kategori klasik pada instrumen baru tanpa mempertimbangkan secara memadai bagaimana kerangka regulasi dapat



mengurangi bahaya yang diidentifikasi (Sanuri et al., 2025). Fatwa alternatif dari yurisdiksi lain yang membedakan antara cryptocurrency sebagai komoditas (diizinkan dalam kondisi tertentu) dan mata uang (dilarang) tidak diseriisi.

Inkonsistensi ini memunculkan pertanyaan tentang kapasitas *ijtihad* MUI. Ketika fatwa sejalan dengan preferensi konservatif, penalaran *maqāṣid* yang rinci dapat digunakan; ketika menangani topik yang dianggap mengancam, larangan kategoris dapat dikeluarkan tanpa ketelitian metodologis yang proporsional (Sanuri et al., 2025). Narasi penutupan beroperasi secara selektif: kemungkinan *ijtihad* diakui untuk domain tertentu (teknologi medis, masalah keluarga) sementara secara efektif ditutup untuk domain lain (inovasi keuangan, pluralisme agama).

Pengembangan yurisprudensi wasiat wajibah oleh Mahkamah Agung Indonesia mewakili *ijtihad* peradilan paling signifikan di Indonesia kontemporer. Penelitian Syahbani (2024) menganalisis tiga putusan (16 K/AG/2010, 218 K/AG/2016, 331 K/AG/2018) yang membahas hak waris ahli waris non-Muslim.

Hukum waris Islam klasik umumnya mencegah non-Muslim mewarisi dari pewaris Muslim sebuah aturan yang berasal dari hadis Nabi bahwa "seorang Muslim tidak mewarisi dari orang kafir, dan tidak pula orang kafir mewarisi dari Muslim" (Syahbani, 2024, p. 5). Mahkamah Agung Indonesia, dalam putusan-putusan ini, tidak secara langsung menantang aturan ini tetapi mengembangkan mekanisme alternatif wasiat wajibah: wasiat wajib yang mengharuskan ahli waris non-Muslim menerima bagian dari harta warisan, biasanya setara dengan apa yang akan mereka warisi jika perbedaan agama tidak menghalangi mereka (Syahbani, 2024, p. 8).

Penalaran di balik putusan-putusan ini mencontohkan *ijtihad* modern sebagai "penemuan hukum" (*rechtfinding*) yang beroperasi dalam kerangka hukum negara sambil memajukan komitmen etis yang secara jelas Islami (Syahbani, 2024). Para hakim menginvokasi prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, khususnya tujuan keadilan dan pencegahan bahaya. Mereka berargumen bahwa eksklusi absolut ahli waris non-Muslim menghasilkan perpecahan keluarga dan penderitaan yang tidak konsisten dengan nilai-nilai Islam, terutama dalam struktur keluarga Indonesia kontemporer di mana keragaman agama dalam satu keluarga adalah hal yang umum (Syahbani, 2024, p. 12).

Ijtihad peradilan ini menghadapi kontestasi yang berkelanjutan. Para ulama konservatif berargumen bahwa Mahkamah melampaui wewenangnya dengan secara efektif mengesampingkan aturan tekstual yang jelas (Syahbani, 2024). Mereka berpendapat bahwa *ijtihad* tidak dapat bertentangan dengan wahyu yang tidak ambigu, dan bahwa makna lahiriah hadis harus mengontrol terlepas dari konsekuensi yang sebaliknya. Kaum progresif merespons bahwa penalaran *maqāṣid* yang dipahami dengan benar mencakup penafsiran ulang aturan-aturan tertentu ketika mereka menghasilkan hasil yang bertentangan dengan tujuan yang lebih tinggi, dan bahwa



pendekatan Mahkamah menghormati otoritas tekstual sambil mengakui konteks sosial yang berubah (Sanuri, 2014; Syahbani, 2024).

Kasus-kasus Mahkamah Agung menunjukkan bahwa pembaruan *ijtihad* dimungkinkan dalam lembaga hukum Indonesia yang ada, tetapi juga bahwa pembaruan tersebut menghasilkan kontestasi yang berkelanjutan tentang batas-batas interpretasi yang sah. Narasi penutupan beroperasi di sini sebagai penanda batas: lawan-lawan inovasi menginvokasi penutupan untuk mendelegitimasi penyimpangan dari putusan klasik, sementara pendukung harus menunjukkan bahwa penutupan tidak pernah terjadi atau mengembangkan teori alternatif tentang otoritas hukum.

Inisiatif "Islam humanis" Nahdlatul Ulama mewakili upaya Indonesia yang paling sistematis untuk men-teorisi pembaruan *ijtihad* (Dorsey, 2026). Manifesto Nusantara (2018), yang dikembangkan oleh sayap pemuda NU GP Ansor, secara eksplisit membahas perlunya mengevaluasi kembali "konsep-konsep usang yang tetap tertanam kuat dalam ortodoksi Islam" (Dorsey, 2026, para. 15).

Manifesto tersebut mengidentifikasi empat domain yang memerlukan reformasi mendesak: (1) hubungan antara Muslim dan non-Muslim, termasuk hak dan peran non-Muslim dalam masyarakat mayoritas Muslim; (2) hubungan antara dunia Muslim dan non-Muslim; (3) legitimasi negara-bangsa modern sebagai kerangka untuk kehidupan politik Muslim; dan (4) hubungan antara hukum Islam dan konstitusi/sistem hukum negara (Dorsey, 2026). Domain-domain ini, argumen manifesto, telah diatur oleh posisi ortodoks yang dikembangkan di bawah kondisi pra-modern yang tidak lagi berlaku.

Para teolog NU telah mengartikulasikan proyek reformasi ini dalam istilah *ijtihad* yang eksplisit. KH. Aunullah Habib, kepala bagian teologi Ansor, berargumen bahwa "fikih adalah produk *ijtihad* dan karenanya relatif [dapat berubah], bukan Absolut atau layak diperjuangkan sampai mati" (dikutip dalam Dorsey, 2026, para. 18). Wakilnya, KH. Abu Yazid Bustomi, menyerukan pelarian dari "tirani agama, tirani dogma, tirani fikih klasik" (dikutip dalam Dorsey, 2026, para. 19). Tujuannya adalah untuk "membangun fikih global yang mencerminkan realitas kita saat ini" (Dorsey, 2026, para. 20).

Kerangka ini secara langsung menantang narasi penutupan. Dengan menegaskan bahwa relativitas fikih mengikuti asal-usul *ijtihadnya*, para teolog NU menolak gagasan bahwa generasi berikutnya terikat oleh putusan klasik dengan cara yang menghalangi revisi (Dorsey, 2026). Mereka juga menantang premis bahwa hanya ulama era klasik yang memiliki kualifikasi *ijtihad* penuh sebuah premis yang, jika diterima, akan menutup reformasi sistematis.

Namun, inisiatif NU juga mengungkapkan kendala yang persisten. Manifesto secara eksplisit menolak kekhalifahan sebagai solusi politik dan menerima negara-bangsa posisi yang oleh lawan konservatif dikarakterisasi sebagai konsesi pada model



politik Barat yang subversif terhadap identitas Islam (Dorsey, 2026). Asosiasi inisiatif dengan mantan Wakil Presiden Ma'ruf Amin (mantan Ketua Umum PBNU) dan penerimaannya oleh pejabat pemerintah memunculkan pertanyaan tentang sejauh mana inisiatif tersebut mewakili sentimen akar rumput versus manuver politik elit (Dorsey, 2026, para. 25).

Kritik terhadap Penutupan Pintu *Ijtihad*: Pertimbangan Historis, Metodologis, dan Teologis

Bukti yang disajikan di seluruh pembahasan ini mendukung beberapa kesimpulan kritis mengenai narasi penutupan.

Kesimpulan Historis: Klaim bahwa *ijtihad* berhenti pada abad ke-4/ke-10 secara empiris salah. *Ijtihad* berlanjut di semua abad sejarah Islam, meskipun modalitas dan pengakuan sosialnya berubah (Hallaq, 1984; Feyyaz, 2013). Narasi penutupan muncul dari konvergensi antara respons defensif Muslim internal terhadap kooptasi politik dan beasiswa orientalis yang memproyeksikan asumsi evolusi hukum Eropa ke dalam sejarah Islam (Kesgin, 2011; Nida Dergisi, 2025).

Kesimpulan Metodologis: Narasi penutupan berfungsi sebagai mekanisme disipliner daripada pernyataan deskriptif (Zaman, 2012). Penggunaannya berfungsi untuk mendelegitimasi bentuk-bentuk penalaran hukum tertentu sebagai "*taqlid*" sambil melegitimasi yang lain sebagai "*ijtihad*." Ketika aktor kontemporer mengklaim bahwa pintu tertutup, mereka biasanya tidak membuat klaim empiris tentang pola historis tetapi klaim normatif tentang bentuk penalaran apa yang harus diizinkan (Feyyaz, 2013).

Kesimpulan Teologis: Dari perspektif teologis, klaim penutupan *ijtihad* permanen bermasalah. Jika *ijtihad* mewakili upaya kolektif komunitas untuk memahami kehendak ilahi, dan jika bimbingan Tuhan tetap tersedia, maka penutupan permanen akan menyiratkan bahwa Tuhan telah meninggalkan komunitas dalam kesesatan (Ramadan, 2006, p. 67). Sebagian besar teoretikus klasik mengakui implikasi ini, itulah sebabnya bahkan mereka yang berbicara tentang penutupan dalam istilah deskriptif tetap berpendapat bahwa *ijtihad* tetap wajib *kifāyah* (kewajiban kolektif) pada prinsipnya (Weiss, 1998, p. 112).

Relevansi *Ijtihad* di Indonesia Modern

Ijtihad tetap sangat relevan di Indonesia kontemporer. Negara ini menghadapi banyak pertanyaan hukum baru yang tidak dijawab secara langsung oleh fikih klasik: etika kecerdasan buatan dan bioteknologi, regulasi keuangan digital dan cryptocurrency, perlindungan lingkungan, pluralisme agama dan hak-hak minoritas, serta hubungan antara syariah dan tata kelola demokrasi (Sanuri et al., 2025; Alfarisi & Ilma, 2026).

Ijtihad kolektif MUI, yurisprudensi Mahkamah Agung yang terus berkembang, dan kerangka Islam humanis NU masing-masing menawarkan sumber daya untuk



menjawab pertanyaan-pertanyaan ini (Fatarib et al., 2025; Dorsey, 2026; Syahbani, 2024). Namun, lembaga-lembaga ini menghadapi tantangan yang persisten: inkonsistensi, tekanan politik, dan daya tarik gravitasi berkelanjutan dari narasi penutupan yang membuat inovasi menjadi mahal meskipun secara teoretis diizinkan (Sanuri et al., 2025).

Jalan ke depan memerlukan bukan pemutusan dramatis dengan tradisi tetapi pembaruan metodologis di dalamnya (Saeed, 2006; Fatarib et al., 2025). Para ahli hukum Indonesia harus secara eksplisit menghadapi narasi penutupan, menunjukkan ketidakcukupan historis dan teologisnya, sambil mengembangkan kerangka kerja yang sesuai secara kontekstual untuk menangani tantangan hukum yang muncul. Integrasi pendekatan *maqāṣid* dengan metode hermeneutik, seperti yang diusulkan oleh Fatarib dan rekan-rekan (2025), menawarkan satu jalur yang menjanjikan.

Kesimpulan

Artikel ini telah mengkaji penghentian *ijtihad* dan dampaknya terhadap pembaruan hukum Islam di Indonesia, mencapai tiga kesimpulan utama. *Pertama*, narasi bahwa pintu *ijtihad* ditutup pada abad ke-4 Hijriah secara historis tidak akurat. Uṣūl al-fiqh klasik tidak pernah memformalkan penutupan seperti itu, dan para ahli hukum di semua abad terus melakukan *ijtihad*, meskipun dalam modalitas yang berbeda dari gambaran ideal mujtahid mutlak (Hallaq, 1984; Feyyaz, 2013). Narasi penutupan muncul dari konvergensi antara respons defensif Muslim internal terhadap kooptasi politik dan beasiswa orientalis yang memproyeksikan asumsi evolusi hukum Eropa ke dalam sejarah Islam (Kesgin, 2011; Nida Dergisi, 2025). *Kedua*, narasi penutupan berfungsi di Indonesia kontemporer sebagai kendala praktis pada inovasi hukum daripada sebagai doktrin yang didasarkan secara empiris (Zaman, 2012; Sanuri et al., 2025). MUI, Mahkamah Agung, dan NU masing-masing menunjukkan kapasitas untuk *ijtihad* purposif di beberapa domain sambil kembali ke literalisme di domain lain (Alfarisi & Ilma, 2026; Syahbani, 2024; Dorsey, 2026). Batas antara *ijtihad* yang dapat diterima dan tidak dapat diterima tetap diperebutkan, dengan narasi penutupan diinvokasi secara strategis untuk mendelegitimasi penyimpangan dari posisi klasik. *Ketiga*, lembaga Indonesia telah mengembangkan pendekatan khas untuk pembaruan *ijtihad* yang menawarkan sumber daya bagi wacana reformasi hukum Islam global (Fatarib et al., 2025). *Ijtihad* kolektif MUI menyediakan model untuk penalaran kelembagaan yang menyeimbangkan otoritas tekstual dengan responsivitas kontekstual (Alfarisi & Ilma, 2026). Yurisprudensi wasiat wajibah Mahkamah Agung menunjukkan bagaimana *ijtihad* peradilan dapat memajukan keadilan dalam kerangka hukum negara (Syahbani, 2024). Kerangka Islam humanis NU menawarkan upaya kontemporer yang paling sistematis untuk men-teorisisasi pembaruan *ijtihad* yang menangani struktur fundamental ortodoksi daripada sekadar aplikasi periferinya (Dorsey, 2026).

Daftar Pustaka

- Alfarisi, M. S., & Ilma, M. (2026). The istinbāt mechanism of the Indonesian Ulema Council (MUI) fatwas in Islamic family law. *Al-Qānūn: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, 29(1), 1-22.
- Dorsey, J. M. (2026). Reforming the faith: Indonesia's battle for the soul of Islam. *Horizon: CIRSD Journal*. <https://cirsd.org/horizon-article/reforming-the-faith/>
- Fatarib, H., Ali, Z. Z., Arifin, N. A., Najib, A., & Fathoni, M. N. (2025). Progressive legal reasoning in contemporary Islamic legal reform: Negotiating the *maqāṣid* and hermeneutic approaches. *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)*, 24(2), 277-294. <https://doi.org/10.31958/juris.v24i2.16123>
- Feyyaz, M. (2013). Faith, reason and statecraft in contemporary Islam: Interpretations, interface and distortions. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 3(1), 75-102. <https://journals.umt.edu.pk/index.php/JITC/article/view/37>
- Hallaq, W. B. (1984). Was the gate of *ijtihād* closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 3-41.
- Hourani, A. (1983). *Arabic thought in the liberal age 1798-1939*. Cambridge University Press.
- Kerr, M. H. (1966). *Islamic reform: The political and legal theories of Muhammad Abduh and Rashīd Ridā*. University of California Press.
- Kesgin, S. (2011). A critical analysis of the Schacht's argument and contemporary debate on legal reasoning throughout the history of Islamic jurisprudence. *The Journal of International Social Research*, 4(19), 158-168.
- Muzakki, M. H., Rozi, M., Yusuf, Y., & Lubis, A. A. A. M. R. (2025). Al-Juwaini's ideas and the development of Islamic law: A shifting paradigm from the inadequacy of *qiyas* as a method of *ijtihād* to *mashlahah*. *Ulumuna*, 29(2), 822-850. <https://doi.org/10.20414/ujs.v29i2.1185>
- Nida Dergisi. (2025). İslam dünyasının "geri" kalması ve İslam hukukunda içtihat kapısı [The "backwardness" of the Islamic world and the gate of *ijtihād* in Islamic law]. *Nida Dergisi*, 2025(1), 1-18.
- Rahman, F. (1970). *Islamic methodology in history*. Central Institute of Islamic Research.
- Ramadan, T. (2006). *Islam, the West and the challenges of modernity*. Islamic Foundation.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.
- Sanuri. (2014). Signifikansi *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai kerangka berpikir epistemik *ijtihād*. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 8(2), 316-340.



- Sanuri, S., Hilmy, M., Mubarok, N., Azizah, I., Irama, Y., & Hidayatulloh, H. (2025). A masalah-based review of MUI's fatwa on cryptocurrency: A cognizant human perspective. *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, 25(1), 1-18. <https://doi.org/10.18592/sjhp.v25i1.16641>
- Schacht, J. (1950). *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford University Press.
- Shams al-Dīn, M. M. (2001). *Maqāṣid al-sharī'ah*. Dār al-Fikr.
- Sholeh, A. N. (2018). *Metodologi penetapan fatwa MUI*. Gramedia Pustaka Utama.
- Syahbani, F. Z. M. (2024). Contemporary *ijtihād* deconstruction in the Supreme Court: Wasiat wajibah as an alternative for non-Muslim heirs in Indonesia. *CORE: Contemporary Research and Empowerment*. [https://core.ac.uk/search/?q=author%3A\(Syahbani%2C%20Fatimatuz%20Zahro%20Mulia\)](https://core.ac.uk/search/?q=author%3A(Syahbani%2C%20Fatimatuz%20Zahro%20Mulia))
- Weiss, B. G. (1998). *The spirit of Islamic law*. University of Georgia Press.
- Zaman, M. Q. (2012). *Modern Islamic thought in a radical age: Religious authority and internal criticism*. Cambridge University Press.