

DUA ARUS PEMBARUAN HUKUM ISLAM ABAD 19–20: *UTILITARIANISME RELIGIUS DAN LIBERALISME RELEGIUS*

Ahmad Kamil Harahap¹, M. Iqbal Irham², Faisar Ananda³, Dhiauddin Tanjung⁴

^{1,2,3,4}Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Medan, Indonesia

Email: ahmadkamil221174@gmail.com¹, muhammadiqbalirham@uinsu.ac.id²,
faisarananda@uinsu.ac.id³, dhiauddintanjung@uinsu.ac.id⁴

Abstrak

Artikel ini mengkaji dua arus utama pembaruan hukum Islam pada abad 19-20, yaitu *religious utilitarianism* dan *religious liberalism*, sebagai respons intelektual terhadap krisis multidimensional yang melanda dunia Muslim akibat kemunduran politik, kolonialisme Barat, stagnasi tradisi *ijtihad*, serta ketertinggalan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Penelitian ini bertujuan menganalisis latar historis kemunculan gerakan pembaruan hukum Islam, menjelaskan karakteristik epistemologis kedua arus pemikiran tersebut, serta menelaah kontribusinya terhadap pengembangan hukum Islam modern. Penelitian menggunakan metode kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan historis, konseptual, dan analitis-kritis. Data diperoleh dari karya-karya para pemikir pembaruan hukum Islam seperti Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida. Hasil penelitian menunjukkan bahwa utilitarianisme religius menempatkan *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai landasan utama dalam reformulasi hukum Islam guna mewujudkan kemaslahatan manusia, sedangkan liberalisme religius menekankan reinterpretasi kontekstual terhadap teks-teks keagamaan melalui pendekatan historis, hermeneutis, dan rasional. Meskipun berbeda dalam orientasi metodologis dan epistemologis, kedua arus tersebut memiliki tujuan yang sama, yakni menjaga relevansi hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial modern tanpa melepaskan keterikatannya pada sumber-sumber normatif Islam. Dengan demikian, pembaruan hukum Islam abad 19–20 merepresentasikan upaya berkelanjutan untuk membangun dialog antara otoritas wahyu, rasionalitas manusia, dan realitas sosial dalam rangka menghadirkan hukum Islam yang adaptif, dinamis, dan responsif terhadap tantangan zaman.

Kata Kunci: Pembaruan Hukum Islam; *Utilitarianisme Religius*; *Liberalisme Religius*; *Maqāṣid al-Syarī'ah*; *Ijtihad*

Abstract

This article examines two major currents of Islamic legal reform in the 19th and 20th centuries: religious utilitarianism and religious liberalism, as intellectual responses to the multidimensional crisis that gripped the Muslim world due to political decline, Western colonialism, the stagnation of the ijtihad tradition, and backwardness in science and technology. This research aims to analyze the historical background of the emergence of the Islamic legal reform movement, explain the epistemological characteristics of these two currents of thought, and examine their contributions to the development of modern Islamic law. The research employs library research with historical, conceptual, and analytical-critical approaches. Data are obtained from the works of Islamic legal reform thinkers such as Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, and Rashid Rida. The results of this study indicate that religious utilitarianism places maṣlaḥah and maqāṣid al-syarī'ah as the primary foundations for reformulating Islamic law to achieve human well-being, while religious liberalism

emphasizes contextual reinterpretation of religious texts through historical, hermeneutical, and rational approaches. Despite differing methodological and epistemological orientations, both currents share the same goal: maintaining the relevance of Islamic law in the face of modern social change without relinquishing its attachment to Islamic normative sources. Thus, Islamic legal reform in the 19th–20th centuries represents a continuing effort to establish a dialogue between the authority of revelation, human rationality, and social reality in order to present an Islamic law that is adaptive, dynamic, and responsive to the challenges of the times.
Keywords: *Islamic Legal Reform; Religious Utilitarianism; Religious Liberalism; Maqāṣid al-Syarī'ah; Ijtihad*

1. PENDAHULUAN

Hukum Islam merupakan sistem hukum yang memiliki karakter unik karena dibangun di atas dua dimensi yang saling berinteraksi, yaitu dimensi normatif-transendental yang bersumber dari wahyu dan dimensi historis-sosiologis yang lahir melalui aktivitas ijtihad manusia. Karakter ganda tersebut menjadikan hukum Islam tidak hanya berfungsi sebagai seperangkat norma keagamaan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga sebagai instrumen sosial yang mengatur kehidupan masyarakat dalam berbagai aspek politik, ekonomi, budaya, dan kemasyarakatan. Dalam perjalanan sejarahnya, hukum Islam berkembang melalui proses interpretasi yang panjang sehingga melahirkan berbagai mazhab, metodologi, dan produk pemikiran hukum yang beragam sesuai dengan konteks ruang, waktu dan tempat hukum tersebut dirumuskan. Oleh karena itu, hukum Islam tidak dapat dipahami sebagai entitas yang statis, melainkan sebagai tradisi intelektual yang terus mengalami dialektika antara teks wahyu, realitas sosial, dan aktivitas penalaran manusia.¹ Dinamika hukum Islam, meskipun demikian, mengalami tantangan serius ketika dunia Muslim memasuki era modern. Sejak akhir abad 18 hingga awal abad 20, umat Islam menghadapi berbagai krisis multidimensional yang meliputi kemunduran politik, dominasi kolonialisme Barat, stagnasi intelektual, serta ketertinggalan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Kemunduran Kesultanan Utsmani yang selama berabad-abad menjadi simbol supremasi politik Islam, ekspansi kolonial Eropa ke berbagai wilayah Muslim, serta munculnya peradaban modern Barat yang ditopang oleh kemajuan sains dan teknologi telah mengguncang kesadaran kolektif umat Islam. Dalam situasi demikian, muncul pertanyaan mendasar mengenai kemampuan hukum Islam untuk menjawab problem-problem baru yang lahir dari modernitas, seperti konstitusionalisme, demokrasi, hak asasi manusia, industrialisasi, kapitalisme, negara-bangsa (*nation-state*) dan globalisasi.

Kondisi tersebut mendorong lahirnya gerakan pembaruan (*tajdīd*) dalam berbagai bidang kehidupan Islam, termasuk dalam bidang hukum. Gerakan pembaruan hukum Islam pada abad 19–20 pada dasarnya merupakan respons intelektual terhadap kesenjangan yang semakin lebar antara formulasi hukum klasik dan realitas sosial modern. Para pembaru menyadari bahwa sebagian besar konstruksi fikih yang diwariskan dari periode klasik dibentuk dalam konteks sosial-politik abad pertengahan yang berbeda secara fundamental dengan kondisi masyarakat modern. Oleh sebab itu, muncul kebutuhan untuk melakukan rekonstruksi metodologis terhadap cara memahami dan mengembangkan hukum Islam tanpa harus melepaskan keterikatannya dengan sumber-sumber normatif wahyu.

¹ Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) hlm. 15-24.

Dalam konteks inilah pembaruan hukum Islam berkembang menjadi salah satu tema sentral dalam diskursus pemikiran Islam modern. Pembaruan tidak dimaksudkan untuk mengubah al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber ajaran yang bersifat absolut, melainkan untuk mereformulasi metode interpretasi dan pengembangan hukum agar tetap relevan dengan perubahan sosial yang terus berlangsung. Dengan kata lain, yang menjadi objek pembaruan bukanlah teks wahyu, tetapi hasil penafsiran dan produk ijtihad yang bersifat historis. Perspektif ini berangkat dari kesadaran bahwa terdapat perbedaan mendasar antara syariat sebagai kehendak ilahi yang bersifat ideal dan fikih sebagai pemahaman manusia yang bersifat relatif dan kontekstual.

Perdebatan mengenai arah dan metodologi pembaruan hukum Islam kemudian melahirkan berbagai kecenderungan pemikiran yang beragam. Di antara yang paling berpengaruh adalah dua arus besar yang diidentifikasi oleh Wael B. Hallaq sebagai *religious utilitarianism* (agama bertujuan memberikan manfaat terbaik bagi manusia) dan *religious liberalism* (pemikiran keagamaan yang mengutamakan akal, sains dan pengalaman pribadi di atas penafsiran harfiah kitab suci). Arus pertama menempatkan konsep kemaslahatan (*maṣlaḥah*) dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai basis utama dalam pengembangan hukum Islam. Tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Rida, Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur, hingga Jasser Auda berusaha menunjukkan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan manusia, sehingga hukum Islam harus dipahami berdasarkan tujuan substantifnya, bukan semata-mata pada formulasi literal teks.

Sementara itu, arus *religious liberalism* menekankan pentingnya reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan melalui pendekatan historis, kontekstual, dan hermeneutis. Tokoh-tokoh seperti Fazlur Rahman, Abdullahi Ahmed An-Na'im, dan Muhammad Syahrur berupaya mengembangkan metodologi baru yang memungkinkan hukum Islam berdialog secara lebih intensif dengan realitas modern. Melalui teori *double movement*, reinterpretasi syariat historis, dan teori batas (*naẓariyyat al-ḥudūd*), mereka berusaha menjawab tantangan modernitas dengan tetap mempertahankan legitimasi normatif Islam.

Perbedaan orientasi antara utilitarianisme religius dan liberalisme religius menunjukkan bahwa pembaruan hukum Islam bukanlah fenomena tunggal yang bergerak dalam satu arah yang seragam. Sebaliknya, ia merupakan arena perdebatan intelektual yang mempertemukan berbagai pendekatan epistemologis dalam memahami hubungan antara wahyu, akal, dan realitas sosial. Meskipun memiliki metode yang berbeda, kedua arus tersebut memiliki tujuan yang relatif sama, yaitu mengembalikan hukum Islam sebagai sistem normatif yang mampu memberikan jawaban terhadap problematika masyarakat modern tanpa kehilangan akar teologisnya. Dengan demikian, pembaruan hukum Islam pada abad 19–20 dapat dipahami sebagai upaya berkelanjutan untuk membangun sintesis antara otoritas tradisi dan tuntutan perubahan sosial yang terus berkembang.

Berdasarkan latar belakang tersebut, pembahasan mengenai dua arus utama pembaruan hukum Islam, yakni utilitarianisme religius dan liberalisme religius, menjadi penting untuk dilakukan. Kajian terhadap kedua paradigma tersebut tidak hanya membantu memahami dinamika pemikiran hukum Islam modern, tetapi juga memberikan gambaran mengenai bagaimana para pemikir Muslim berusaha merumuskan metodologi hukum yang lebih responsif terhadap tantangan zaman. Melalui kajian ini dapat dipahami bahwa perdebatan mengenai pembaruan hukum Islam sesungguhnya merupakan refleksi dari pergulatan intelektual umat Islam dalam mempertahankan relevansi ajaran Islam di tengah perubahan peradaban yang berlangsung secara cepat dan kompleks.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan yang bersifat kualitatif dengan menggunakan pendekatan historis, konseptual, dan analitis. Pendekatan historis digunakan untuk menelusuri latar belakang kemunculan gerakan pembaruan hukum Islam pada abad 19–20. Pendekatan konseptual digunakan untuk mengkaji konstruksi pemikiran para tokoh pembaru serta perkembangan paradigma pembaruan hukum Islam. Adapun pendekatan analitis-kritis dipergunakan untuk mengevaluasi relevansi, kontribusi, dan implikasi berbagai gagasan pembaruan hukum Islam terhadap perkembangan hukum Islam kontemporer. Sumber data penelitian terdiri atas data primer dan sekunder. Data primer diperoleh dari karya-karya tokoh pembaruan hukum Islam, seperti Muhammad Abduh, Rashid Rida, Fazlur Rahman, Abdullahi Ahmed An-Na'im, dan pemikir lainnya yang relevan dengan tema penelitian. Sementara itu, data sekunder diperoleh dari buku, artikel jurnal, hasil penelitian, serta literatur akademik yang membahas sejarah dan dinamika pembaruan hukum Islam. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi terhadap berbagai sumber pustaka yang relevan. Data yang terkumpul kemudian dianalisis menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dan analisis deskriptif-kritis. Melalui metode ini, berbagai gagasan pembaruan hukum Islam diklasifikasikan, dibandingkan, dan diinterpretasikan untuk menemukan pola pemikiran, landasan epistemologis, serta kontribusinya dalam pengembangan hukum Islam di era modern. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan mampu menghasilkan pemahaman yang komprehensif mengenai dinamika dan arah perkembangan pembaruan hukum Islam dalam merespons tantangan perubahan zaman.

3. HASIL DAN ANALISIS

Krisis Dunia Muslim dan Lahirnya Gerakan Pembaruan Hukum Islam Abad 19–20

Dalam sejarah intelektual Islam, istilah *pembaruan* lazim dipadankan dengan konsep *tajdīd* yang secara etimologis berarti pembaruan atau penghidupan kembali terhadap sesuatu yang telah mengalami stagnasi. Dalam literatur modern, istilah ini sering disejajarkan dengan *Islamic modernism*, meskipun sejumlah sarjana Muslim memandang bahwa istilah “modernisme” mengandung muatan epistemologis Barat yang tidak sepenuhnya merepresentasikan karakter pembaruan dalam Islam. Oleh karena itu, Harun Nasution lebih memilih istilah “pembaruan” (*tajdīd*) karena dianggap lebih netral dan mampu menggambarkan upaya reinterpretasi ajaran Islam tanpa harus mengadopsi paradigma modernitas Barat secara utuh.²

Secara historis, kemunculan gerakan pembaruan hukum Islam pada abad 19–20 tidak dapat dipahami sebagai fenomena yang lahir secara tiba-tiba, melainkan sebagai respons intelektual dan sosial terhadap krisis multidimensional yang melanda dunia Muslim selama beberapa abad sebelumnya. Krisis tersebut mencakup aspek politik, ekonomi, militer, pendidikan, dan keilmuan yang secara kumulatif menyebabkan menurunnya posisi peradaban Islam dalam percaturan global. Oleh karena itu, gerakan pembaruan bukan sekadar upaya perubahan hukum, tetapi merupakan proyek peradaban (*civilizational project*) yang bertujuan membangkitkan kembali dinamika intelektual Islam dalam menghadapi tantangan modernitas.³

² Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992) hlm. 11-12.

³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) hlm. 1-15.

Dari aspek politik, kemunduran dunia Islam ditandai oleh melemahnya kekuasaan Kesultanan Utsmani yang sejak abad 16 menjadi simbol persatuan politik umat Islam. Memasuki abad 18 dan 19, kekuatan militer serta administrasi Utsmani mengalami kemerosotan yang signifikan dibandingkan negara-negara Eropa yang tengah memasuki era Revolusi Industri dan modernisasi politik. Kekalahan demi kekalahan yang dialami Utsmani dalam berbagai peperangan melawan Rusia, Austria, dan kekuatan Eropa lainnya menunjukkan adanya kesenjangan besar dalam bidang teknologi militer, organisasi negara, dan penguasaan ilmu pengetahuan modern.⁴ Situasi ini mencapai titik simbolik ketika ekspedisi Napoleon Bonaparte ke Mesir pada tahun 1798 memperlihatkan secara nyata superioritas teknologi dan sistem administrasi Barat di hadapan dunia Islam. Peristiwa tersebut kemudian dipandang oleh banyak sejarawan sebagai momentum awal kesadaran modern di dunia Muslim.

Penjajahan Barat yang semakin meluas pada abad 19 turut memperparah krisis tersebut. Hampir seluruh wilayah Muslim, mulai dari India, Mesir, Aljazair, Tunisia, Libya, hingga Indonesia, berada di bawah dominasi kolonial Eropa. Kolonialisme tidak hanya berimplikasi pada hilangnya kedaulatan politik, tetapi juga menimbulkan krisis identitas dan otoritas keagamaan. Dalam banyak kasus, hukum Islam yang sebelumnya menjadi dasar pengaturan kehidupan masyarakat mulai dipinggirkan dan digantikan oleh sistem hukum kolonial yang dianggap lebih sesuai dengan kepentingan administrasi modern. Akibatnya, umat Islam menghadapi persoalan serius mengenai bagaimana mempertahankan identitas normatif Islam di tengah dominasi sistem sosial-politik yang dibangun oleh Barat.⁵

Selain faktor politik dan kolonialisme, krisis dunia Muslim juga bersumber dari stagnasi intelektual yang berlangsung cukup lama. Banyak sarjana Muslim modern berpendapat bahwa kemunduran Islam tidak semata-mata disebabkan oleh faktor eksternal, tetapi juga oleh faktor internal berupa melemahnya tradisi ijtihad dan menguatnya budaya *taqlid*. Dalam pandangan para pembaru, tradisi *taqlid* yang berkembang sejak periode pasca klasik telah menyebabkan hukum Islam kehilangan daya kreatifnya dalam merespons perubahan sosial. Aktivitas intelektual lebih banyak berorientasi pada pengulangan pendapat ulama terdahulu daripada pengembangan metodologi baru yang sesuai dengan tantangan zaman.⁶

Pandangan ini secara khusus dikemukakan oleh Muhammad Abduh yang menilai bahwa kemunduran umat Islam terjadi karena mereka meninggalkan semangat rasionalitas yang pernah menjadi karakter utama peradaban Islam klasik. Menurutnya, pintu ijtihad tidak pernah benar-benar tertutup secara teologis, tetapi dalam praktik sosial telah mengalami pembatasan yang menyebabkan perkembangan hukum Islam menjadi stagnan.⁷ Oleh karena itu, bagi Abduh, kebangkitan umat Islam hanya dapat diwujudkan melalui revitalisasi ijtihad dan pembebasan akal dari belenggu fanatisme mazhab yang berlebihan.

Di samping stagnasi intelektual, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi Barat juga menjadi faktor penting yang mendorong lahirnya gerakan pembaruan. Sejak Revolusi Industri, Eropa mengalami transformasi besar dalam bidang sains, teknologi, ekonomi, dan politik. Kemajuan tersebut menghasilkan sistem pendidikan modern, perkembangan industri, penemuan teknologi militer, serta pembentukan negara-bangsa modern yang semakin

⁴ Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan* hlm. 13-16.

⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) hlm. 51-54.

⁶ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* hlm. 213-215.

⁷ Charles C Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh* (New York: Russell and Russell, 1968) hlm. 130145.

memperkuat posisi Barat di tingkat global.⁸ Sebaliknya, banyak masyarakat Muslim masih terjebak dalam struktur sosial tradisional yang tidak mampu mengimbangi laju perubahan tersebut.

Kesadaran akan ketertinggalan ini melahirkan pertanyaan mendasar di kalangan intelektual Muslim: mengapa umat Islam yang pada masa klasik pernah memimpin perkembangan ilmu pengetahuan dunia justru mengalami kemunduran, sementara Barat yang pernah belajar dari peradaban Islam berhasil mencapai kemajuan luar biasa? Pertanyaan inilah yang kemudian menjadi titik awal lahirnya berbagai proyek pembaruan Islam pada abad 19–20. Para pembaru tidak hanya berusaha menjelaskan penyebab kemunduran umat Islam, tetapi juga menawarkan strategi untuk mengatasinya melalui reformasi pendidikan, pembaruan pemikiran keagamaan, dan rekonstruksi hukum Islam.

Dalam konteks hukum Islam, krisis modernitas menimbulkan tantangan baru yang tidak pernah dihadapi oleh para ulama klasik. Perkembangan sistem perbankan, hukum internasional, demokrasi, hak asasi manusia, konstitusionalisme, industrialisasi, dan perubahan struktur keluarga memunculkan berbagai persoalan hukum yang memerlukan jawaban baru. Formulasi fikih klasik yang lahir dalam konteks sosial abad pertengahan sering kali tidak mampu menjawab persoalan tersebut secara memadai tanpa adanya reinterpretasi metodologis.⁹

Oleh karena itu, gerakan pembaruan hukum Islam pada abad 19–20 pada dasarnya merupakan upaya untuk merekonstruksi hubungan antara teks normatif dan realitas sosial yang terus berubah. Para pembaru berpandangan bahwa syariat Islam mengandung prinsip-prinsip universal yang bersifat abadi, tetapi formulasi hukum yang dihasilkan melalui ijtihad bersifat historis dan kontekstual. Dengan demikian, yang perlu diperbarui bukanlah al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber ajaran, melainkan metode pemahaman terhadap keduanya agar tetap relevan dengan perkembangan masyarakat modern.

Pandangan mengenai pentingnya mempertimbangkan realitas sosial dalam pengembangan hukum Islam sesungguhnya memiliki akar yang kuat dalam tradisi fikih klasik. Kajian terhadap metode ijtihad Imam Malik menunjukkan bahwa perubahan sosial dan kebutuhan masyarakat menjadi faktor penting dalam proses istinbāt hukum. Melalui penggunaan maṣlaḥah mursalah, Imam Malik berupaya memastikan bahwa hukum Islam tetap mampu mewujudkan kemaslahatan umat di tengah dinamika kehidupan sosial yang terus berkembang.¹⁰ Dengan demikian, keterbukaan terhadap perubahan sosial yang diperlihatkan oleh para pembaru abad ke-19 dan ke-20 bukanlah penyimpangan dari tradisi hukum Islam, melainkan kelanjutan dari tradisi ijtihad yang telah berkembang sejak periode klasik.

Pandangan ini kemudian melahirkan berbagai pendekatan baru dalam studi hukum Islam. Sebagian tokoh menekankan pentingnya kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah melalui pembukaan pintu ijtihad, sebagaimana diperjuangkan oleh Jamal al-Din al-Afghani (W.1897) dan Muhammad Abduh (W.1905). Sebagian lainnya mengembangkan pendekatan yang lebih sistematis melalui teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang berupaya menekankan tujuan-tujuan substantif hukum Islam daripada sekadar berpegang pada formulasi literal teks. Dalam

⁸ Ira M Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014) hlm. 511-525.

⁹ Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) hlm. 207-230.

¹⁰ Rahmad Fauzi Salim, M. Iqbal Irham, and Sugeng Wanto, "Perubahan Sosial Dan Pengaruhnya Terhadap Metode Ijtihad Imam Malik," *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 12, no. 1 (2023): 82–92.

perkembangan selanjutnya, pendekatan tersebut menjadi fondasi bagi berbagai reformasi hukum keluarga, hukum ekonomi syariah, dan legislasi Islam di berbagai negara Muslim pada abad 20.

Dengan demikian, kemunculan gerakan pembaruan hukum Islam abad 19–20 harus dipahami sebagai respons terhadap krisis historis yang kompleks. Kemunduran politik, kolonialisme Barat, stagnasi intelektual, dan keteringgalan ilmu pengetahuan menjadi faktor utama yang mendorong lahirnya kesadaran baru di kalangan pemikir Muslim. Kesadaran tersebut melahirkan keyakinan bahwa kebangkitan umat Islam tidak mungkin dicapai hanya melalui romantisme masa lalu, tetapi harus diwujudkan melalui rekonstruksi metodologi pemikiran Islam yang mampu menjembatani otoritas wahyu dengan tuntutan perubahan sosial modern. Dalam kerangka ini, pembaruan hukum Islam bukan sekadar agenda legalistik, melainkan bagian dari proyek besar revitalisasi peradaban Islam di era modern.

Dari sudut pandang hukum Islam, pembaruan tidak diarahkan pada perubahan terhadap wahyu sebagai sumber normatif, melainkan pada produk pemikiran manusia yang lahir dari proses interpretasi terhadap wahyu tersebut. Dengan kata lain, objek pembaruan adalah hasil ijtihad para ulama yang bersifat historis dan kontekstual, bukan al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat absolut. Pemahaman ini sejalan dengan perbedaan antara wilayah *qaṭ'ī al-dalālah* yang bersifat tetap dan wilayah *ẓannī al-dalālah* yang terbuka bagi reinterpretasi.¹¹ Oleh sebab itu, gerakan pembaruan hukum Islam pada abad 19–20 pada hakikatnya merupakan usaha untuk menghidupkan kembali fungsi ijtihad dalam menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam literatur fikih klasik. Artinya, gerakan pembaruan hukum Islam abad 19–20 dapat dipahami sebagai proses negosiasi antara otoritas tradisi dan tuntutan modernitas. Para pembaru seperti Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida berupaya menunjukkan bahwa kemajuan modern tidak harus dipandang sebagai ancaman terhadap Islam, melainkan sebagai tantangan yang harus dijawab melalui reinterpretasi kreatif terhadap sumber-sumber syariat. Dari sinilah lahir berbagai gagasan tentang pembukaan kembali pintu ijtihad, reformasi pendidikan Islam, rasionalisasi hukum, hingga rekonstruksi hubungan antara agama dan negara.

Dengan demikian, gerakan pembaruan hukum Islam abad 19–20 tidak sekadar merupakan usaha adaptasi terhadap modernitas Barat, melainkan juga sebuah proyek intelektual untuk mengembalikan dinamisme hukum Islam sebagai sistem normatif yang mampu berdialog dengan perubahan zaman. Pembaruan tersebut bergerak dalam spektrum yang luas, mulai dari reformasi pemikiran (*tajdīd*), pemurnian ajaran (*iṣlāḥ*), hingga rekonstruksi metodologi ijtihad. Keragaman orientasi tersebut menunjukkan bahwa pembaruan hukum Islam bukanlah fenomena tunggal, melainkan suatu gerakan multidimensional yang lahir dari dialektika antara teks, tradisi, dan realitas sosial yang terus berubah.

Dua Arus Utama: Utilitarianisme Religius Dan Liberalisme Relegius

Penetrasi modernitas sebagaimana dijelaskan di atas, memunculkan satu pertanyaan sejauh mana teori dan metodologi hukum Islam yang dirumuskan fuqaha sebelum era modern relevan menjawab kompleksitas persoalan manusia abad modern? Hal ini karena rentang historis yang sangat panjang antara masa pembentukan teori hukum Islam klasik dengan konteks sosial masyarakat modern. Perbedaan tersebut tidak hanya bersifat kronologis,

¹¹ M Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) hlm. 15-22.

melainkan juga mencerminkan transformasi besar dalam struktur peradaban, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, sistem ekonomi, serta paradigma berpikir manusia.

Metodologi hukum Islam klasik lahir dan berkembang dalam konteks masyarakat agraris dengan struktur sosial yang relatif sederhana. Oleh karena itu, ketika metodologi tersebut dihadapkan pada realitas masyarakat industri dan terlebih lagi masyarakat digital yang ditandai oleh kompleksitas teknologi, globalisasi, dan perubahan sosial yang sangat cepat, muncul berbagai tantangan epistemologis. Dalam kondisi demikian, penerapan teori hukum yang dibangun dalam konteks peradaban tertentu terhadap peradaban yang sama sekali berbeda sering kali menghasilkan ketegangan antara norma dan realitas sosial.

Wael B. Hallaq menilai bahwa salah satu persoalan mendasar yang dihadapi hukum Islam modern adalah terjadinya *crisis of modernity* (krisis modernitas), yaitu kondisi ketika struktur epistemologi hukum yang diwarisi dari tradisi klasik tidak lagi sepenuhnya mampu merespons kebutuhan masyarakat modern secara efektif. Dalam situasi tersebut, teori hukum yang sebelumnya berfungsi secara optimal berpotensi mengalami disfungsi karena berubahnya konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang menjadi lingkungan penerapannya.¹²

Sebagai respon terhadap problem tersebut, para pemikir hukum Islam kontemporer (abad 19-20) berupaya merumuskan paradigma baru dalam pengembangan hukum Islam. Menurut pengamatan Hallaq, kecenderungan pemikiran tersebut dapat dikelompokkan ke dalam dua arus besar, yaitu utilitarianisme religius dan liberalisme religius.¹³ Kelompok pertama berusaha menegaskan kembali peran kemaslahatan (*maṣlaḥah*) sebagai instrumen utama dalam proses penetapan hukum, sedangkan kelompok kedua lebih menekankan pentingnya reinterpretasi teks keagamaan dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip rasionalitas, kebebasan, dan tuntutan perubahan sosial.

Meskipun berbeda dalam pendekatan dan orientasi epistemologis, kedua arus pemikiran tersebut memiliki kesamaan mendasar, yaitu sama-sama beroperasi dalam paradigma fungsional. Paradigma ini menempatkan teks wahyu (*naṣṣ*), realitas sosial (*al-wāqiʿ*), dan rasio manusia (*al-ʿaql*) dalam hubungan dialogis yang saling melengkapi. Dengan demikian, tidak terdapat dominasi absolut salah satu unsur atas unsur lainnya, melainkan suatu proses interaksi yang produktif dan dinamis untuk menghasilkan formulasi hukum yang lebih kontekstual, responsif, dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern tanpa kehilangan legitimasi normatifnya.

1. Utilitarianisme Religius

Utilitarianisme religius menurut Wael B. Hallaq menempatkan *maṣlaḥah* sebagai instrumen utama dalam pengembangan dan reformulasi hukum Islam. Berbeda dengan pendekatan tekstual yang menekankan otoritas literal nash, utilitarianisme religius berusaha menyingkap tujuan substantif syariat dengan menjadikan *maṣlaḥah* sebagai pertimbangan utama dalam proses istinbāt hukum. Dalam konteks ini, kajian *maqāṣid al-syarīʿah* menjadi fondasi epistemologis yang sangat penting karena berfungsi sebagai jembatan antara teks normatif dan kebutuhan sosial yang terus berkembang.¹⁴

Secara historis, pembahasan teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) klasik lebih banyak berkisar pada empat persoalan mendasar. Pertama, hukum syarak (*al-ḥukm*) sebagai hasil akhir dari proses ijtihad (*al-tsamarah*). Kedua, sumber-sumber tempat hukum ditemukan (*al-*

¹² Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001) hlm. 307.

¹³ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* hlm. 231.

¹⁴ Hallaq hlm. 214-221.

mušmirah), seperti Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, dan *qiyas*. Ketiga, metode yang digunakan untuk menemukan hukum (*kaifiyyat al-istitsmār*), yang meliputi berbagai perangkat metodologis dalam ushul fikih. Keempat, siapa yang memiliki otoritas untuk melakukan penemuan hukum (*al-mustatsmir*), yakni persoalan kualifikasi dan legitimasi seorang mujtahid.¹⁵

Namun demikian, perkembangan teori hukum Islam mengalami transformasi penting pada abad ke-8 H/14 M melalui pemikiran Abu Ishaq al-Shatibi dalam *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Jika para ahli ushul sebelumnya lebih banyak membahas bagaimana hukum ditemukan, al-Syatibi menggeser fokus perdebatan kepada pertanyaan yang lebih fundamental, yaitu: *mengapa hukum itu ditetapkan?* atau *apa tujuan yang hendak diwujudkan oleh syariat?* Pergeseran ini menandai lahirnya kajian *maqāsid al-syarī'ah* sebagai disiplin yang relatif sistematis dalam teori hukum Islam.¹⁶

Dalam perspektif *maqāsid*, hukum Islam tidak dipahami semata-mata sebagai kumpulan norma formal, melainkan sebagai instrumen yang diarahkan untuk mewujudkan tujuan yang mencakup perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Keseluruhan tujuan tersebut bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, *maqāsid* dapat dipahami sebagai *telos* atau orientasi akhir dari syariat, yaitu realisasi kemanfaatan dan pencegahan kerusakan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*).

Dalam titik tertentu, konsep kemaslahatan memiliki kedekatan dengan teori utilitarianisme yang berkembang dalam filsafat hukum Barat, seperti dirumuskan oleh Jeremy Bentham dan John Stuart Mill.¹⁷¹⁸ Kedua teori tersebut sama-sama menempatkan manfaat sebagai parameter penting dalam menilai validitas suatu kebijakan atau norma hukum. Semakin besar manfaat yang dihasilkan bagi masyarakat, semakin kuat legitimasi hukum tersebut. Akan tetapi, penyamaan *maqāsid* dengan utilitarianisme Barat tidak dapat dilakukan secara mutlak karena terdapat perbedaan epistemologis yang mendasar.

Dalam utilitarianisme sekuler, ukuran manfaat ditentukan sepenuhnya oleh rasionalitas manusia dan pengalaman empiris. Sebaliknya, dalam hukum Islam, kemaslahatan tidak berdiri secara independen dari wahyu. Kemaslahatan harus tetap berada dalam kerangka nilai yang ditetapkan oleh nash dan tujuan-tujuan syariat yang telah digariskan oleh Allah. Dengan kata lain, manfaat yang diakui dalam *maqāsid* bukanlah manfaat yang bebas nilai (*value-free utility*), melainkan manfaat yang terikat pada orientasi moral dan spiritual yang bersumber dari wahyu.¹⁹ Karena itu, konsep *maqāsid al-syarī'ah* lebih tepat disebut sebagai bentuk utilitarianisme religius, yaitu paradigma hukum yang mengintegrasikan pertimbangan kemanfaatan dengan otoritas normatif agama.

Paradigma utilitarianisme religius ini kemudian menjadi salah satu fondasi utama bagi berbagai upaya pembaruan hukum Islam modern. Melalui pendekatan *maqāsid*, hukum Islam tidak lagi dipahami secara kaku sebagai reproduksi literal teks, tetapi sebagai sistem normatif yang memiliki kemampuan adaptif untuk merespon perubahan sosial tanpa kehilangan

¹⁵ Abu Hamid Al- Gazali, *Al-Mustasfā Min 'Ilm Al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.) hlm. 69.

¹⁶ Abū Ishāq Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004) hlm. 8-12.

¹⁷ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon Press, 1907) hlm. 1-7.

¹⁸ John Stuart Mill, *Utilitarianism* (London: Parker, Son and Bourn, 1863) hlm. 9-18.

¹⁹ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008) hlm. 21-35.

legitimasi teologisnya. Dalam konteks masyarakat modern yang ditandai oleh perkembangan teknologi, pluralitas sosial, dan kompleksitas persoalan kemanusiaan, pendekatan ini memungkinkan hukum Islam tetap relevan sekaligus mempertahankan identitas normatifnya sebagai hukum yang berorientasi pada kemaslahatan manusia.

Konsep fleksibilitas hukum Islam sebenarnya memiliki landasan yang kuat dalam tradisi usul fikih klasik. Salah satu manifestasinya dapat ditemukan dalam teori nasakh yang tidak semata-mata dipahami sebagai penghapusan hukum, melainkan sebagai mekanisme adaptasi normatif terhadap perubahan situasi sosial dan kebutuhan kemaslahatan umat. Dalam perspektif ini, perubahan ketentuan hukum tidak menunjukkan inkonsistensi syariat, tetapi justru mencerminkan kemampuan hukum Islam untuk menjaga tujuan-tujuan dasarnya (*maqāṣid al-syarī'ah*) di tengah perubahan masyarakat. Dengan demikian, gagasan utilitarianisme religius yang berkembang pada era pembaruan modern sesungguhnya memiliki kesinambungan epistemologis dengan tradisi elastisitas hukum yang telah dikenal dalam khazanah hukum Islam klasik.²⁰

Dalam sejarah pembaruan pemikiran Islam modern, Muhammad Abduh menempati posisi yang sangat penting sebagai tokoh yang secara eksplisit menghidupkan kembali orientasi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam pengembangan hukum Islam. Kritik Abduh terhadap stagnasi intelektual dunia Islam berangkat dari keyakinan bahwa hukum Islam tidak dapat dipahami hanya melalui pembacaan literal terhadap teks, tetapi harus diarahkan pada tujuan-tujuan substantif yang hendak diwujudkan oleh syariat.²¹ Oleh karena itu, ia menekankan perlunya mengembalikan fungsi akal dan kemaslahatan sebagai instrumen utama dalam proses ijtihad.

Sebelum munculnya gerakan reformasi yang dipelopori Abduh pada akhir abad ke-19, teori *maqāṣid* yang telah dirumuskan secara sistematis oleh Abu Ishaq al-Shatibi (W.790/1388) belum memperoleh perhatian yang signifikan dalam diskursus ushul fikih. Dominasi tradisi taqlid dan kecenderungan mempertahankan formulasi hukum klasik menyebabkan pemikiran al-Syatibi relatif kurang dikembangkan dibandingkan pembahasan qiyas, ijma', dan kaidah-kaidah ushul lainnya. Melalui gagasan-gagasan pembaruannya, Abduh kemudian mendorong pembacaan kembali terhadap warisan intelektual al-Syatibi dan menjadikan *maqāṣid* sebagai salah satu fondasi reformasi hukum Islam. Upaya ini selanjutnya diteruskan dan diperluas oleh muridnya, Muhammad Rashid Rida, sehingga *maqāṣid* memperoleh posisi yang semakin sentral dalam wacana hukum Islam modern.

Meskipun demikian, konsep *maṣlaḥah* bukanlah gagasan baru yang muncul pada masa al-Syatibi. Benih-benih pemikiran tersebut telah berkembang sejak masa sahabat dan generasi awal fuqaha. Para ulama seperti Malik ibn Anas (W.798), Abu Hamid al-Ghazali (W.1111), dan Izz al-Din ibn Abd al-Salam (W.1262) telah menggunakan konsep kemaslahatan sebagai pertimbangan dalam istinbāt hukum. Akan tetapi, pemikiran mereka masih menempatkan *maṣlaḥah* sebagai instrumen metodologis yang bersifat parsial dan belum berkembang menjadi kerangka teori hukum yang utuh sebagaimana yang dilakukan al-Syatibi.

Keistimewaan pemikiran al-Syatibi terletak pada keberhasilannya melakukan transformasi konseptual terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*.²² Pertama, ia mengangkat konsep *maṣlaḥah* dari sekadar *maṣlaḥah mursalah*, yakni kemaslahatan yang tidak secara eksplisit didukung maupun ditolak oleh nash, menjadi prinsip fundamental yang mendasari keseluruhan

²⁰ Haris Fadillah and M.Iqbal Irham, "Nasakh Pembentukan Elastisitas Hukum Islam," *Rayah Al-Islam* 6, no. 2 (October 28, 2022): 261–77, <https://doi.org/10.37274/rais.v6i2.575>.

²¹ Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni* hlm. 307.

²² Jasser Auda, *Al-Maqasid Untuk Pemula* (Yogyakarta: Suka Press, 2013) hlm. 46-48.

bangunan hukum Islam. Dengan demikian, kemaslahatan tidak lagi diposisikan sebagai instrumen tambahan, tetapi sebagai asas normatif syariat itu sendiri. *Kedua*, al-Syatibi mengubah posisi *maqāṣid* dari sekadar hikmah atau tujuan yang berada di belakang hukum menjadi dasar epistemologis dalam proses pembentukan hukum. Dalam paradigma klasik, hikmah sering dipahami sebagai nilai yang mengikuti hukum (*tabi' li al-ḥukm*), sedangkan al-Syatibi menjadikan *maqāṣid* sebagai faktor yang turut menentukan arah dan konstruksi hukum (*mu'assis li al-ḥukm*). Pergeseran ini memiliki implikasi metodologis yang sangat besar karena membuka ruang yang lebih luas bagi pertimbangan kemaslahatan dalam ijtihad. *Ketiga*, al-Syatibi berargumentasi bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* memiliki status epistemologis yang bersifat *qaṭ'i* (pasti), bukan sekadar *ẓannī* (probabilistik). Menurutnya, tujuan universal syariat dapat diketahui secara pasti melalui induksi menyeluruh (*al-istiqrā' al-kullī*) terhadap keseluruhan teks Al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, *maqāṣid* tidak hanya berfungsi sebagai alat bantu interpretasi, tetapi juga sebagai dalil yang memiliki kekuatan argumentatif tersendiri dalam proses penetapan hukum.

Seruan Abduh untuk menghidupkan kembali pemikiran *maqāṣid* mendapat respon yang luas di dunia Islam. Sejak awal abad 20, berbagai upaya reformasi hukum Islam secara langsung maupun tidak langsung dipengaruhi oleh paradigma *maqāṣid* yang menempatkan kemaslahatan sebagai orientasi utama hukum. Dalam konteks ini muncul sejumlah karya penting yang memperluas cakupan kajian *maqāṣid*, antara lain Muhammad al-Tahir Ibn Ashur (W.1973) melalui karya *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*,²³ Allal al-Fasi (W.1974) melalui *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*,²⁴ dan Jasser Auda melalui *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.²⁵ Keseluruhan karya tersebut memiliki titik temu yang sama, yakni menjadikan *maqāṣid* sebagai fondasi utama dalam pengembangan hukum Islam yang adaptif terhadap perubahan sosial.

Kontribusi penting diberikan oleh Ibn 'Ashur yang berupaya membebaskan kajian *maqāṣid* dari ketergantungan yang terlalu kuat terhadap ushul fikih klasik. Menurutnya, *maqāṣid* layak diposisikan sebagai disiplin ilmu yang memiliki objek kajian, metode, dan perangkat analisis tersendiri, meskipun masih berada dalam lingkup teori hukum Islam. Dengan demikian, *maqāṣid* tidak lagi dipahami semata-mata sebagai salah satu pembahasan dalam ushul fikih, tetapi sebagai bidang kajian yang memiliki otonomi epistemologis.

Perkembangan yang lebih progresif terjadi melalui pemikiran Jasser Auda. Menurut Auda, paradigma *maqāṣid* klasik yang berfokus pada perlindungan (*protection*) dan pelestarian (*preservation*) terhadap lima kebutuhan pokok manusia perlu diperluas. Ia menawarkan pergeseran paradigma menuju pembangunan manusia (*human development*) dan penghormatan terhadap hak asasi manusia (*human rights*). Dengan pendekatan ini, *maqāṣid* tidak hanya bertujuan menjaga kondisi yang sudah ada, tetapi juga mendorong peningkatan kualitas hidup manusia secara berkelanjutan.²⁶

Selain itu, Auda memperkenalkan pendekatan sistem (*systems approach*) dalam kajian *maqāṣid*. Pendekatan ini memandang hukum Islam sebagai sistem yang terbuka, multidimensional, dinamis, dan saling terhubung. Dengan menggunakan teori sistem, Auda

²³ Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Maqasid Al-Shari'ah Al-Islamiyyah* (Amman: Dar al-Nafa'is, 2001) hlm. 45-60.

²⁴ Allal Al-Fasi, *Maqasid Al-Shari'ah Al-Islamiyyah Wa Makarimuha* (Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1963) hlm. 132.

²⁵ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* hlm. 21.

²⁶ Auda hlm. 21-39.

berupaya mengatasi kecenderungan reduksionistik dalam ushul fikih klasik dan menawarkan model penalaran hukum yang lebih responsif terhadap kompleksitas masyarakat modern.²⁷

2. Liberalisme Religius

Paradigma Liberalisme Religius menurut Wael B. Hallaq berupaya melakukan rekonstruksi hukum Islam melalui penafsiran ulang (*reinterpretation*) terhadap sumber-sumber normatif Islam dengan tujuan menemukan nilai, prinsip, dan spirit universal yang terkandung di balik teks-teks keagamaan. Berbeda dengan pendekatan tekstual-literal yang berfokus pada makna harfiah suatu nash, liberalisme religius menekankan pentingnya memahami hubungan dialektis antara teks, konteks, dan rasionalitas manusia dalam proses pembentukan hukum.²⁸

Dalam perspektif ini, teks wahyu tidak dipahami sebagai entitas yang berdiri sendiri dan terlepas dari realitas sejarah. Sebaliknya, setiap nash dipandang lahir dalam konteks sosial tertentu yang mempengaruhi bentuk, bahasa, dan orientasi normatifnya. Oleh karena itu, penafsiran hukum tidak cukup hanya dilakukan melalui analisis linguistik terhadap teks, melainkan harus disertai dengan pembacaan yang komprehensif terhadap latar historis, sosial, ekonomi, budaya, dan politik yang melingkupi kemunculannya. Dengan demikian, tujuan utama penafsiran bukan sekadar menemukan bunyi literal teks, melainkan menggali pesan moral (*moral idea*) dan tujuan etis yang ingin diwujudkan oleh wahyu.²⁹

Pendekatan ini memperoleh formulasi yang sistematis dalam pemikiran Fazlur Rahman (W.1988). Menurut Rahman, salah satu kelemahan metodologi hukum Islam klasik adalah kecenderungannya memusatkan perhatian pada aspek legal-formal teks sehingga sering kali mengabaikan tujuan moral yang lebih luas. Akibatnya, hukum Islam berpotensi kehilangan daya responsifnya ketika dihadapkan pada perubahan sosial yang sangat berbeda dari konteks awal kemunculannya.³⁰ Karena itu, Rahman menawarkan pendekatan hermeneutik yang memungkinkan teks wahyu tetap relevan tanpa harus kehilangan akar normatifnya.

Dalam kerangka tersebut, Rahman menegaskan bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an dan Sunnah harus dilakukan melalui analisis konteks secara menyeluruh.³¹ Ia membedakan antara konteks mikro dan konteks makro. Konteks mikro merujuk pada sebab-sebab langsung yang melatarbelakangi turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) atau munculnya hadis (*asbāb al-wurūd*). Adapun konteks makro mencakup keseluruhan struktur sosial, ekonomi, politik, budaya, dan intelektual masyarakat Arab pada masa pewahyuan. Menurut Rahman, pemahaman terhadap kedua konteks tersebut merupakan prasyarat untuk menangkap makna autentik dan tujuan normatif suatu nash.

Atas dasar itu, liberalisme religius tidak menjadikan makna literal sebagai tujuan akhir interpretasi. Yang lebih penting adalah menemukan prinsip-prinsip universal yang berada di balik formulasi tekstual. Prinsip-prinsip tersebut kemudian dijadikan landasan untuk merumuskan hukum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Dengan pendekatan ini, hukum Islam dipahami sebagai sistem etika yang dinamis dan terbuka terhadap perubahan sosial, bukan sebagai kumpulan aturan yang bersifat statis dan tertutup.

Paradigma epistemologis yang digunakan dalam liberalisme religius dapat disebut sebagai paradigma fungsional-dialogis. Dalam paradigma ini terdapat tiga unsur utama yang saling berinteraksi, yaitu teks wahyu (*naṣṣ*), realitas sosial (*al-wāqi'*), dan akal manusia (*al-'aql*). Ketiga unsur tersebut tidak ditempatkan dalam hubungan hierarkis yang kaku, melainkan

²⁷ Auda hlm. 1-20.

²⁸ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* hlm. 224-232.

²⁹ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* hlm. 2-10.

³⁰ Rahman hlm. 5-8.

³¹ Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni* hlm. 345.

dalam hubungan dialogis yang terus-menerus. Proses penetapan hukum dipahami sebagai aktivitas intelektual yang berlangsung melalui negosiasi berkelanjutan antara tuntutan normatif wahyu dan kebutuhan empiris masyarakat. Oleh karena itu, hasil ijtihad tidak dipandang sebagai formulasi yang final dan absolut, melainkan sebagai produk interpretasi yang selalu terbuka untuk dikaji ulang sesuai perubahan konteks sejarah.

Salah satu kontribusi terpenting Fazlur Rahman dalam bidang metodologi hukum Islam adalah teori *double movement* (gerak ganda). Teori ini dirancang sebagai metode untuk menjembatani kesenjangan antara teks wahyu yang lahir pada masa lampau dengan kebutuhan masyarakat modern yang terus berubah. Menurut Rahman, seorang mujtahid harus melakukan dua gerakan intelektual secara simultan dalam memahami dan menerapkan ajaran Islam.³² Gerakan pertama adalah bergerak dari situasi masa kini menuju masa turunya wahyu. Pada tahap ini, seorang mujtahid harus menelusuri konteks historis secara mendalam untuk memahami makna asli (*original meaning*) dari suatu nash. Proses tersebut mencakup analisis terhadap sebab-sebab turunya ayat, kondisi sosial masyarakat, struktur ekonomi, relasi politik, budaya hukum, dan problem konkret yang hendak direspons oleh wahyu. Melalui pendekatan historis ini, seorang penafsir tidak hanya memahami apa yang dikatakan teks, tetapi juga mengapa teks tersebut dikatakan dalam bentuk tertentu. Dari pemahaman terhadap konteks historis tersebut, mujtahid kemudian melakukan abstraksi terhadap nilai-nilai moral universal yang menjadi tujuan utama wahyu. Rahman menyebut proses ini sebagai upaya menemukan prinsip-prinsip umum (*general principles*) yang berada di balik aturan-aturan partikular yang termuat dalam teks. Dengan demikian, fokus interpretasi bergeser dari bentuk normatif yang bersifat spesifik menuju pesan etis yang bersifat universal.

Gerakan kedua adalah kembali dari masa pewahyuan menuju realitas kontemporer. Setelah prinsip-prinsip universal berhasil dirumuskan, prinsip-prinsip tersebut diterapkan pada persoalan-persoalan baru yang muncul dalam masyarakat modern. Pada tahap ini dilakukan analisis kritis terhadap perbedaan kondisi sosial antara masa pewahyuan dan masa kini. Dengan memperhatikan perubahan struktur masyarakat, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta munculnya problem-problem baru yang tidak dikenal pada masa klasik, seorang mujtahid dapat merumuskan hukum yang relevan dengan kebutuhan zamannya tanpa kehilangan keterkaitan dengan pesan dasar wahyu.³³

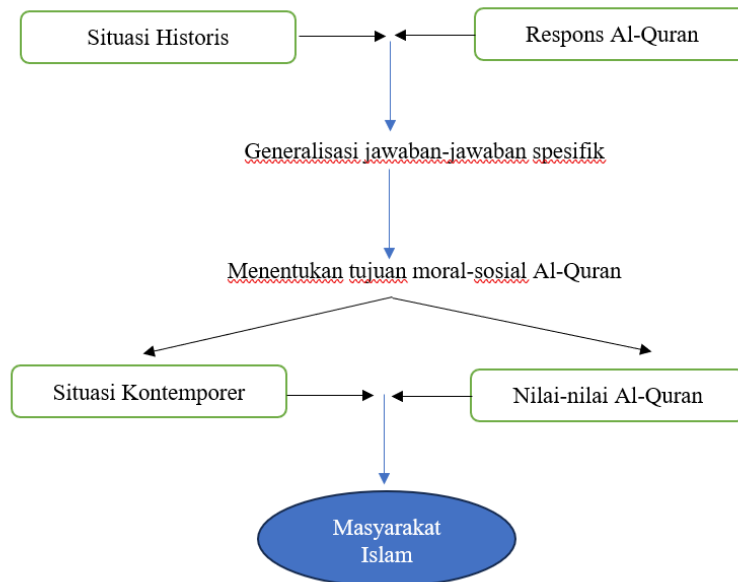
Melalui teori *double movement*, Rahman berupaya menghindari dua kecenderungan ekstrem yang sama-sama problematis. Di satu sisi, ia mengkritik literalisme yang membekukan teks dalam bentuk historisnya sehingga menghambat kemampuan hukum Islam untuk beradaptasi dengan perubahan sosial. Di sisi lain, ia juga menolak liberalisme sekuler yang melepaskan hukum Islam dari akar normatif wahyu. Dengan demikian, teori gerak ganda merupakan upaya mencari jalan tengah antara kesetiaan terhadap tradisi dan kebutuhan akan pembaruan.

Dalam konteks metodologi hukum Islam kontemporer, teori *double movement* memiliki signifikansi yang sangat besar karena menawarkan model ijtihad yang tidak hanya adil terhadap masa lalu, tetapi juga responsif terhadap masa kini. Melalui pendekatan ini, hukum Islam dipahami sebagai sistem normatif yang mampu menjaga kontinuitas nilai-nilai wahyu sekaligus memberikan ruang bagi transformasi sosial yang terus berlangsung. Oleh karena itu,

³² Akh Minhaji, *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, Dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2010) hlm. 31.

³³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010) hlm. 181.

teori Rahman sering dipandang sebagai salah satu fondasi intelektual utama bagi lahirnya paradigma liberalisme religius dalam studi hukum Islam modern.³⁴



Sebagai salah satu tawaran metodologis yang paling berpengaruh dalam pembaruan hukum Islam modern, teori *double movement* yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman tidak luput dari berbagai kritik akademik. Salah satu persoalan yang sering diajukan adalah mengenai keterbatasan penerapannya terhadap ayat-ayat non-hukum yang tidak memiliki informasi historis yang memadai terkait *asbāb al-nuzūl*. Dalam banyak kasus, konteks historis suatu ayat tidak dapat direkonstruksi secara utuh, sehingga proses menemukan *original meaning* sebagaimana disyaratkan Rahman menjadi problematis. Selain itu, terdapat pertanyaan metodologis mengenai sejauh mana nilai moral universal yang diperoleh dari suatu teks dapat diterjemahkan kembali menjadi norma hukum yang operasional dalam masyarakat modern.

Kritik yang lebih mendasar dikemukakan oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im. Menurutny, persoalan utama bukan hanya bagaimana memahami teks secara historis, tetapi bagaimana menjelaskan hubungan antara nilai moral Al-Qur'an dan formulasi hukum yang berkembang dalam sejarah Islam. An-Na'im menunjukkan adanya ketegangan antara cita-cita moral universal Islam dan sejumlah ketentuan hukum yang berkembang dalam tradisi fikih klasik. Sebagai contoh, Islam mengajarkan prinsip kesetaraan dan martabat manusia secara moral, namun dalam praktik hukum historis masih ditemukan legitimasi terhadap institusi perbudakan, perbedaan status hukum antara laki-laki dan perempuan, maupun perlakuan yang berbeda terhadap non-Muslim dalam ruang publik.³⁵

Dari sinilah An-Na'im mengembangkan kritik terhadap *historical sharia* (syariat historis), yang bukan merupakan wahyu itu sendiri, melainkan keseluruhan konstruksi hukum yang dibangun oleh para ulama dalam konteks sosial, politik, dan budaya tertentu sepanjang

³⁴ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an," in *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, 2004 hlm. 68.

³⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990) hlm. 35.

sejarah Islam. Dalam pandangannya, banyak ketentuan hukum yang selama ini dianggap sebagai representasi langsung syariat sesungguhnya merupakan hasil interpretasi manusia yang bersifat historis dan karenanya tidak kebal terhadap kritik maupun perubahan.³⁶

Menurut An-Na'im, krisis utama syariat historis tampak ketika ia berhadapan dengan institusi modern seperti konstitusionalisme, negara bangsa, hak asasi manusia, hukum internasional, demokrasi, dan kesetaraan kewarganegaraan. Dalam berbagai bidang tersebut, formulasi hukum klasik sering kali mengalami kesulitan untuk beradaptasi dengan tuntutan masyarakat modern yang menuntut prinsip kesetaraan, kebebasan beragama, dan perlindungan hak-hak individu. Oleh karena itu, pembaruan hukum Islam tidak cukup dilakukan melalui reinterpretasi parsial, tetapi memerlukan rekonstruksi metodologis yang lebih mendasar.

Berbeda dengan sebagian pemikir lainnya, An-Na'im tidak mengusulkan pengambilan teori dari luar tradisi Islam sebagai basis reformasi hukum. Ia justru menegaskan bahwa pembaruan harus dilakukan dengan menggunakan perangkat konseptual yang berasal dari khazanah Islam sendiri agar tetap memiliki legitimasi teologis dan diterima oleh masyarakat Muslim. Dalam konteks inilah An-Na'im mengembangkan gagasan gurunya, Mahmoud Mohamed Taha (W.1985), mengenai teori *nasakh* yang baru. Jika teori *nasakh* klasik umumnya memahami bahwa ayat-ayat Madaniyah menghapus (*naskh*) sebagian ketentuan ayat Makkiyah, maka Taha mengajukan konstruksi yang berlawanan. Menurutnya, dalam konteks modern justru ayat-ayat Makkiyah harus menjadi landasan utama dalam pengembangan hukum Islam.³⁷

Argumentasi Taha bertumpu pada karakteristik kedua kelompok ayat tersebut. Ayat-ayat Makkiyah dipandang memuat prinsip-prinsip universal dan fundamental Islam seperti keadilan, kebebasan, persamaan manusia, toleransi, dan perdamaian. Sebaliknya, sebagian ayat Madaniyah dipahami sebagai respon terhadap kondisi sosial-politik masyarakat Arab abad ketujuh yang bersifat partikular dan kontekstual. Oleh karena itu, menurut Taha, ayat-ayat Madaniyah tidak boleh diperlakukan sebagai formulasi final yang berlaku secara permanen, melainkan sebagai aplikasi sementara terhadap prinsip-prinsip universal yang terdapat dalam ayat-ayat Makkiyah.³⁸

An-Na'im kemudian mengembangkan teori tersebut sebagai instrumen untuk mereformulasi hukum publik Islam. Menurutnya, hukum Islam akan lebih mampu berinteraksi dengan prinsip-prinsip modern mengenai hak asasi manusia, demokrasi, dan kesetaraan apabila dibangun berdasarkan nilai-nilai universal yang terkandung dalam ayat-ayat Makkiyah. Dengan demikian, reformasi hukum tidak dilakukan dengan meninggalkan Al-Qur'an, tetapi melalui penataan ulang hierarki interpretasi terhadap teks-teks Al-Qur'an itu sendiri.

Jika Fazlur Rahman dan An-Na'im sama-sama menekankan pentingnya rekonstruksi konteks historis dalam memahami wahyu, maka pendekatan yang berbeda dikembangkan oleh Muhammad Shahrur melalui teori limit (*naẓariyyat al-ḥudūd*). Teori ini merupakan salah satu kontribusi paling penting Syahrur yang dirumuskan secara sistematis dalam karya monumentalnya *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*.³⁹

Berbeda dari pendekatan historis-hermeneutic yang menekankan pencarian makna masa lalu, Syahrur berangkat dari asumsi bahwa Al-Qur'an harus dibaca seolah-olah baru

³⁶ An-Na'im hlm. 185.

³⁷ Muhmaoud Muhammad Toha, *Al-Risālah Al-Tsāniyah Min Al-Islām* (t.t: t.tp, 1969) hlm. 35-52.

³⁸ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* h. 35-52.

³⁹ Muhammad Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damascus: al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nashr, 1990) hlm. 447.

diturunkan pada masa sekarang. Menurutnya, wahyu bersifat transhistoris dan selalu relevan bagi setiap generasi. Karena itu, umat Islam tidak wajib terikat secara mutlak pada hasil penafsiran para ulama klasik yang lahir dalam konteks sosial yang berbeda dengan realitas modern. Syahrur juga menegaskan bahwa Al-Qur'an memiliki kompatibilitas intrinsik dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Baginya, kebenaran wahyu tidak bertentangan dengan rasionalitas maupun temuan-temuan ilmiah modern. Oleh karena itu, penafsiran Al-Qur'an harus terus berkembang seiring perkembangan pengetahuan manusia.⁴⁰

Pandangan tersebut sejalan dengan pemikiran yang membedakan antara nilai-nilai universal Islam dan bentuk-bentuk historis ekspresinya. Dalam perspektif ini, Islam tidak identik dengan budaya Arab yang menjadi konteks awal turunnya wahyu, melainkan merupakan ajaran universal yang dapat diwujudkan dalam beragam konteks sosial dan budaya. Oleh karena itu, upaya memahami dan mengaktualisasikan ajaran Islam pada era modern tidak harus diwujudkan melalui reproduksi bentuk-bentuk budaya Arab, tetapi melalui pengembangan nilai-nilai fundamental Islam seperti keadilan, kemaslahatan, persamaan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Perspektif ini semakin menguatkan argumentasi Syahrur bahwa penafsiran terhadap Al-Qur'an harus terus berkembang sesuai perubahan konteks sosial dan perkembangan pengetahuan manusia.⁴¹

Berdasarkan asumsi tersebut, Syahrur mengembangkan teori batas yang menyatakan bahwa banyak ketentuan hukum dalam Al-Qur'an tidak menetapkan satu aturan tunggal yang kaku, melainkan menyediakan ruang gerak hukum dalam batas-batas tertentu yang telah ditentukan wahyu. Tugas manusia adalah merumuskan aturan konkret di dalam ruang yang tersedia tersebut sesuai kebutuhan zaman.

1. Batas Minimal (*al-hadd al-adnā*) adalah ketentuan yang tidak boleh dikurangi. Contoh, larangan mengonsumsi bangkai, darah, dan daging babi sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Mā'idah [5]: 3 dan QS. al-An'ām [6]: 145. Ketentuan tersebut merupakan batas minimum yang tidak dapat dinegosiasikan.⁴²
2. Batas Maksimal (*al-hadd al-a'lā*), adalah hukuman atau ketentuan tertinggi yang ditetapkan Al-Qur'an dan tidak boleh dilampaui. Contoh, hukuman potong tangan bagi pencuri. Menurut Syahrur, hukuman tersebut merupakan batas atas, sedangkan negara dapat menetapkan bentuk hukuman yang lebih ringan sesuai tingkat kejahatan dan kebutuhan sosial.⁴³
3. Batas Minimal dan Maksimal yang Terpisah. Pada kategori ini terdapat rentang antara batas bawah dan batas atas yang memungkinkan variasi penerapan hukum. Syahrur memasukkan poligami dalam kategori ini. Menurut interpretasinya yang kontroversial, pembatasan jumlah istri antara satu sampai empat harus dipahami bersama tuntutan keadilan sosial, khususnya perlindungan terhadap janda dan anak yatim.
4. Batas Minimal dan Maksimal yang Menyatu. Dalam kategori ini batas bawah dan batas atas berada pada titik yang sama. Contohnya adalah hukuman seratus kali cambuk bagi pezina dalam QS. al-Nūr [24]: 2. Karena batas minimum dan maksimum sama, maka penerapannya dibatasi oleh persyaratan pembuktian yang sangat ketat.
5. Batas Maksimal yang Tidak Boleh Didekati. Kategori ini berkaitan dengan tindakan yang belum mencapai pelanggaran utama tetapi mengarah kepadanya. Misalnya

⁴⁰ Shahrur hlm. 29-35.

⁴¹ Indra Utama Tanjung, M.Iqbal Irham, and Sugeng Wanto, "Islam Nusantara : Meluruskan Paradigma Islam Kearif-Arabian," *Jurnal Pendidikan Dan Konseling (JPDK)* 5, no. 1 (2023): 4403–4411.

⁴² Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* hlm. 450.

⁴³ Shahrur hlm. 451-452.

hubungan antara laki-laki dan perempuan yang belum sampai pada perzinahan. Dalam kasus seperti ini, tindakan tersebut dipandang mendekati batas terlarang tetapi belum melewati batas maksimal.

6. Batas Maksimal Tertutup dan Batas Minimal Terbuka. Contohnya bidang ekonomi. Riba merupakan batas maksimal yang tidak boleh dilampaui, sedangkan zakat merupakan batas minimal yang wajib dipenuhi. Namun manusia diperbolehkan melampaui batas minimal tersebut melalui sedekah, infak, dan bentuk-bentuk filantropi lainnya. Dengan demikian, wahyu memberikan ruang bagi pengembangan etika ekonomi yang lebih progresif.⁴⁴

Secara metodologis, teori limit Syahrur menunjukkan pergeseran penting dari paradigma hukum yang berbasis aturan tetap menuju paradigma hukum yang berbasis ruang kemungkinan (*legal space*). Dalam perspektif ini, Al-Qur'an tidak selalu dipahami sebagai kumpulan norma yang memberikan jawaban final terhadap setiap persoalan, melainkan sebagai sistem nilai yang menetapkan batas-batas normatif di mana manusia dapat berijtihad secara kreatif sesuai kebutuhan zamannya. Karena itulah teori Syahrur sering dipandang sebagai salah satu bentuk paling radikal dari liberalisme religius dalam pemikiran hukum Islam kontemporer.

4. KESIMPULAN

Penelitian ini menegaskan bahwa kaidah *Hukmu al-Hākim yarfa'u al-Khilāf* merupakan kerangka normatif strategis dalam pengelolaan perbedaan pendapat (*ikhtilāf*) pada wilayah *ijtihādiyyah* yang berdampak pada hukum publik. Kaidah ini dibangun atas pemahaman *al-hukm* sebagai keputusan mengikat, *al-hākim* sebagai otoritas yang sah, serta *raf' al-khilāf* sebagai mekanisme penyudahan konflik praktik hukum tanpa meniadakan perbedaan secara epistemologis, sehingga berfungsi mencegah ketidakpastian hukum dan fragmentasi sosial. Secara konseptual, temuan penelitian ini menunjukkan bahwa kaidah tersebut tidak lagi memadai dipahami semata sebagai kaidah fikih klasik, melainkan harus diposisikan sebagai prinsip tata kelola hukum (*governance principle*) dalam konteks negara-bangsa modern, yang bekerja dalam ruang kekuasaan dan institusi negara.

Penerapan kaidah ini dalam ibadah publik dan kebijakan negara khususnya dalam wilayah *ta'zīr* dan regulasi sosial, menunjukkan pergeseran dari otoritas personal menuju otoritas institusional negara sebagai *al-hākim*. Namun demikian, keberlakuannya bersifat terbatas dan bersyarat, yakni hanya sah apabila diterapkan pada perkara *ijtihādiyyah*, tidak bertentangan dengan *nash qat'i*, berorientasi pada kemaslahatan umum, serta selaras dengan *maqāsid al-syarī'ah*. Oleh karena itu, dalam konteks Indonesia, kaidah *Hukmu al-Hākim yarfa'u al-Khilāf* relevan sebagai instrumen normatif pengelolaan *ikhtilāf* dalam hukum publik yang menuntut prinsip keadilan substantif dan mekanisme akuntabilitas, bukan sebagai legitimasi absolut kehendak negara.

Penelitian selanjutnya disarankan untuk mengembangkan kajian *Hukmu al-Hākim yarfa'u al-Khilāf* pada level operasional dengan merumuskan indikator normatif, prosedural, dan institusional yang dapat membatasi diskresi negara dalam hukum publik. Selain itu, studi empiris dan komparatif terhadap praktik penerapan kaidah ini dalam kebijakan publik dan putusan pengadilan baik di Indonesia maupun negara Muslim lainnya perlu dilakukan guna menguji efektivitasnya dalam menjaga kepastian hukum, melindungi hak asasi manusia, serta memastikan keselarasan antara fikih siyasah, *maqāsid al-syarī'ah*, dan prinsip negara hukum modern.

⁴⁴ Shahrur hlm. 455-456.

REFERENSI

- Abdullah, M Amin. *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*. New York: Russell and Russell, 1968.
- Al-Fasi, Allal. *Maqasid Al-Shari'ah Al-Islamiyyah Wa Makarimuha*. Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1963.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah, Vol. 2*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Auda, Jasser. *Al-Maqasid Untuk Pemula*. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- . *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Fadillah, Haris, and M.Iqbal Irham. "Nasakh Pembentukan Elastisitas Hukum Islam." *Rayah Al-Islam* 6, no. 2 (October 28, 2022): 261–77. <https://doi.org/10.37274/rais.v6i2.575>.
- Gazali, Abu Hamid Al-. *Al-Mustasfā Min 'Ilm Al-Uṣūl*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. *Maqasid Al-Shari'ah Al-Islamiyyah*. Amman: Dar al-Nafa'is, 2001.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. London: Parker, Son and Bourn, 1863.
- Minhaji, Akh. *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, Dan Implementasi*. Yogyakarta: Suka Press, 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Saeed, Abdullah. "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an." In *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, 2004.
- Salim, Rahmad Fauzi, M. Iqbal Irham, and Sugeng Wanto. "Perubahan Sosial Dan Pengaruhnya Terhadap Metode Ijtihad Imam Malik." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 12, no. 1 (2023): 82–92.
- Shahrur, Muhammad. *Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Damascus: al-Ahali li al-

Tiba'ah wa al-Nashr, 1990.

Tanjung, Indra Utama, M.Iqbal Irham, and Sugeng Wanto. "Islam Nusantara : Meluruskan Paradigma Islam Kearab-Araban." *Jurnal Pendidikan Dan Konseling (JPDK)* 5, no. 1 (2023): 4403–4411.

Toha, Muhmaoud Muhammad. *Al-Risālah Al-Tsāniyah Min Al-Islām*. t.t: t.tp, 1969.