

IJTIHAD KOLEKTIF (*IJTIHAD JAMA'AT*) DALAM FATWA KONTEMPORER: MENCERMATI PERAN LEMBAGA SEPERTI MAJELIS ULAMA INDONESIA VALIDITAS EPISTEMOLOGIS IJTIHAD KOLEKTIF

Rijal Sabri¹, Muhammad Syahnan², Muhammad Amar Adli^{xx}

- ¹rijal.sabri@dharmawangsa.ac.id

- ^{id} ²mhdsyahnan@uinsu.ac.id

^{xx}amaradly@uinsu.ac.id

Keywords:

Maximum of 5 keywords, separate with the commas and alphabetical order.

*Correspondence Address:

rijal.sabri@dharmawangsa.ac.id

Abstract: The dynamics of contemporary modernity have generated highly complex, transdisciplinary legal dilemmas encompassing technology, bioethics, and the digital Islamic economy. This boundless expansion of social realities (*ghairu mutanāhiyah*) stands in stark contrast to the finite nature of foundational religious texts (*mutanāhiyah*). Such complexity induces a functional paralysis in individual *ijtihad* (*ijtihad fardī*), as contemporary issues can no longer be accurately resolved solely through the mastery of classical *uṣūl al-fiqh* principles and pure Arabic philology.

Consequently, collective *ijtihad* (*ijtihad jamā'ī*) has emerged as a methodological necessity (*darūrah manhajīyyah*).

This study aims to dissect the nature and epistemological structure of collective *ijtihad*, as well as the validity of its legal outcomes in addressing contemporary issues objectively and accurately within the *maqāṣid asy-syarī'ah* framework. Theoretically, collective *ijtihad* occupies a unique position: below the threshold of classical absolute consensus (*ijmā' mutlaq*)—which demands an almost utopian unanimity—yet far superior to individual *ijtihad*, as it yields a higher degree of verified probabilistic certainty (*ẓan al-mu'tabar*) and carries institutional recognition (*al-ijmā' al-mu'assasī*).

This manifestation of collective *ijtihad* is analyzed through the lens of the Fatwa Commission of the Indonesian Ulema Council (*Majelis Ulama Indonesia* / MUI). MUI exemplifies sociological inclusivity by weaving together representation from various Islamic mass organizations while synergizing multidisciplinary experts across medical/bioethical, food/biotechnology, and financial-economic clusters.

The findings reveal an extraordinary socio-legal anomaly within the Indonesian legal landscape. Although a fatwa theoretically possesses only moral-religious binding force (*ilzām ad-diyānī*), the products of MUI's collective *ijtihad* have successfully transformed into formally binding positive law (*ilzām al-qaḍā'ī*) through legislative channels (such as the Islamic Banking Act and the Halal Product Assurance Act) as well as state administrative regulations. While this integration draws constitutional criticism regarding the public accountability of a non-governmental institution, epistemologically, this phenomenon represents the pinnacle of collective *ijtihad*'s efficacy in rendering Islamic law functional and applicable within a modern state.

Keywords: *Collective Ijtihad, Bayani-Burhani Epistemology, Indonesian Ulema Council (MUI), Contemporary Fatwa, Positivization of Law.*

INTRODUCTION

The dynamics of modern life in the contemporary era have generated unprecedented paradigm shifts. Accelerated technological advancements, bioethical

revolutions, and the intricacies of the digital Islamic economic system have not only transformed the social landscape but also confronted Islamic law with profoundly complex realities. On one hand, religious texts (*naṣṣ*) are quantitatively finite (*mutanāhiyah*), whereas, on the other hand, human events continuously evolve without bounds (*ghairu mutanāhiyah*). This discrepancy between static texts and dynamic realities necessitates a methodological instrument capable of contextualizing the universal objectives of Islamic law (*maqāṣid asy-syarī'ah*) into the current space-time continuum through the mechanism of *ijtihad*.

However, the individual *ijtihad* model (*ijtihad fardī*), which was the dominant characteristic during the classical codification of jurisprudence (*fiqh*), currently faces a serious epistemological challenge. The complexity of contemporary problems no longer falls within the purview of a single legal expert's (*faqīh*) authority. A modern medical dilemma such as cloning or genetic engineering, for instance, cannot have its legal status determined solely by relying on the mastery of the Arabic language and pure *uṣūl* principles; rather, it demands an empirical assessment from scientific and medical experts. Consequently, individual *ijtihad* suffers a form of functional paralysis when confronting cross-disciplinary issues. Within this framework, collective *ijtihad* (*ijtihad jamā'ī*) emerges not merely as an alternative, but as a methodological necessity (*darūrah manhajiyah*) to avert flaws in the conceptualization of the problem (*taṣawwur al-mas'alah*).

Epistemologically, *ijtihad jamā'ī* occupies a unique position within contemporary *uṣūl al-fiqh* discourse. It resides in an intermediary space: it does not extend as far as absolute consensus (*ijmā' mutlaq*) in the classical definition—which requires the unanimity of all jurists (*mujtahid*) in a single era, a condition that is virtually utopian today—yet it possesses a degree of legal validity and authority far more robust and accurate than individual decisions (*ẓan al-mu'tabar*). Through this collective mechanism, the resulting legal product represents a sublimation derived from the integration of the textual approach (*bayānī*) and the scientific-empirical approach (*burhānī*). This epistemological validity is precisely what grants strong legitimacy to modern fatwa institutions to guide legal practices within society.

In Indonesia, the manifestation of this urgent need for *ijtihad jamā'ī* is explicitly represented through the role of the Fatwa Commission of the Indonesian Ulema Council (*Majelis Ulama Indonesia* / MUI). As an institution that integrates ulema from various Islamic civil society organizations along with multidisciplinary experts, MUI holds highly influential religious authority. Interestingly, while MUI's fatwas are formally and constitutionally non-binding under state law, in sociological and juridical reality, the products of MUI's *ijtihad jamā'ī* frequently transform into the substance of positive law through legislative channels, such as in the Islamic banking and halal product assurance acts. This phenomenon demonstrates a powerful dialectic between the theoretical-epistemological validity of Islamic law and the socio-political authority of a fatwa institution. Given these methodological and sociological complexities, research regarding the epistemological validity of collective *ijtihad* and the role of MUI in contemporary fatwas becomes imperative to conduct.

A. EPISTEMOLOGI IJTIHAD KOLEKTIF (IJTIHAD JAMA'ID)

Konseptualisasi dan Hakikat Ijtihad Jama'i

Secara etimologis, kata *ijtihad* berakar dari huruf *jim*, *ha*, dan *dal* (*al-juhd* atau *al-jahd*) yang berarti pengerahan segala kemampuan untuk mencapai urusan yang sulit (Manzur, 2003: 162). Ketika diredaksikan menjadi *ijtihad jama'i*, kata *jama'i* (kelompok) memberikan atribusi subjek yang bersifat kolektif. Secara bahasa, *ijtihad jama'i* adalah mobilisasi kemampuan intelektual secara sinergis oleh sekelompok ahli demi merumuskan ketetapan hukum.

Secara terminologi ushuliyah, para ulama kontemporer merumuskannya sebagai kesepakatan atau kerja sama mayoritas mujtahid dalam suatu masa setelah melakukan kajian dan pertukaran pandangan secara mendalam terhadap suatu peristiwa hukum, yang menghasilkan konklusi hukum syarak (Zutari, 2018: 45). Hakikat *ijtihad jama'i* kontemporer memiliki distingsi tegas dengan doktrin *ijma'* klasik. *Ijma'* klasik menuntut konsensus bulat seluruh mujtahid tanpa terkecuali, yang secara epistemologis melahirkan hukum pasti (*qat'i al-wurud wa al-dalalah*) (Ghazali, 1993: 173). Sebaliknya, *ijtihad jama'i* tidak mensyaratkan kebulatan suara mutlak; ia merupakan wilayah ijtihad institusional yang mentoleransi perbedaan pendapat, namun keputusan akhirnya diambil berdasarkan suara mayoritas.

Dalam peta pemikiran hukum Islam kontemporer, hakikat *ijtihad jama'i* bergerak pada dua model operasional:

- a. Kolektifitas internal: Pertemuan para pakar hukum Islam lintas mazhab dan metodologi untuk menguji teks dan realitas.
- b. Kolektifitas eksternal-interdisipliner: Integrasi keahlian antara *fuqaha'* dengan pakar non-syariah (medis, ekonom, sosiolog) guna membedah anatomi masalah secara empiris (Qardawi, 1996: 112).

Sinergi inilah yang menjadi esensi terdalamnya: melampaui batas kepakaran individu demi melahirkan produk hukum yang absah secara tekstual sekaligus maslahat secara sosiologis (Syamsuddin, 2002: 78).

B. Struktur Epistemologi Hukum: Integrasi Pendekatan Bayani dan Burhani

Dalam diskursus filsafat hukum Islam modern, rekonstruksi metodologi *ijtihad jama'i* dibangun di atas perpaduan harmonis antara dua nalar epistemologi utama: nalar *bayani* (tekstual-linguistik) dan nalar *burhani* (rasional-kontekstual-empiris) (Jabiri, 1991: 15-20). Integrasi ini menjadi prasyarat mutlak agar produk hukum responsif terhadap realitas modern tanpa kehilangan legitimasi teologis sumber primer (Al-Qur'an dan As-Sunnah).

1. Pendekatan *bayani* berfokus pada otoritas teks (*naṣṣ*) sebagai sumber kebenaran melalui penggalan makna literal, kandungan bahasa, serta indikasi hukum (*dalalat al-alfaz*) (Ghazali, 1993: 320). Dalam ijtihad kolektif, pendekatan ini memastikan perumusan fatwa tetap berada dalam koridor ortodoksi Islam yang muktabar (*manhajjiyyah al-istinbat*).
2. Untuk mengatasi keterbatasan teks, ijtihad kolektif mengintegrasikan pendekatan *burhani*, yaitu nalar hukum berbasis realitas empiris (*al-waqi'*), rasionalitas logis, dan penalaran saintifik (Raisuni, 1992: 143). Melalui pendekatan ini, para mujtahid tidak langsung menerapkan teks sebelum memahami anatomi masalah secara komprehensif (*taṣawwur al-mas'alah*). Di sinilah pentingnya keterlibatan pakar interdisipliner untuk menyuplai data berbasis bukti (*evidence-based data*) kepada *fuqaha'*, yang kemudian menjadi objek penalaran *burhani* untuk mengukur unsur kemaslahatan substantifnya (Qardawi, 2011: 76). Integrasi *bayani* dan *burhani* bekerja secara sirkular dan dialektis. Teks memberikan arahan nilai universal dan legalitas formal, sementara realitas ilmiah memberikan ruang kontekstualisasi dan akurasi implementasi (Abdullah, 2006: 89). Sinergi ini melahirkan solusi hukum yang integratif: sah secara teologis-tekstual sekaligus maslahat secara sosiologis-empiris (Syamsuddin, 2002: 145).

C. Kedudukan Ijtihad Jama'i dalam Hierarki Sumber Hukum Islam Kontemporer

Dalam struktur hukum Islam klasik, hierarki sumber hukum dipuncaki oleh Al-Qur'an, As-Sunnah, *Ijma'*, dan *Qiyas*, lalu disusul oleh sumber sekunder (*adillah mukhtalaf fiha*) seperti *maslahah mursalah*, *istihṣan*, dan *'urf* (Syatibi, tt.: 12). Kehadiran *ijtihad jama'i* menuntut redefinisi posisi tanpa merusak tatanan klasik tersebut. Secara teoritis-ushuliyah, *ijtihad jama'i* kontemporer tidak dapat disejajarkan dengan *Ijma'* mutlak (*al-ijma' al-mutlaq* atau *al-ijma' al-sukuti*) sebagai dalil *qat'i*. Hal ini karena *ijtihad jama'i* dilakukan oleh lembaga fatwa tertentu yang keanggotaannya terbatas secara geografis/institusional, dan keputusannya lazim menggunakan suara mayoritas (Zutari, 2018: 104). Namun, mendudukkannya setara dengan ijtihad individual (*ijtihad fardi*) juga keliru, sebab keputusan kolektif memiliki reduksi kesalahan yang jauh lebih kecil. Oleh karena itu, para ahli memposisikan *ijtihad jama'i* di bawah derajat *Ijma'* klasik, namun

secara otoritatif berada jauh di atas *ijtihad fardi* (Zuhayli, 1986: 940). *Ijtihad jama'i* dikategorikan sebagai *al-ijma' al-mu'assasi* (konsensus kelembagaan) atau *zhan al-mu'tabar* (probabilitas kuat yang diakui).

D. Validitas Epistemologis Fatwa Kontemporer

Secara metodologis, validitas fatwa kontemporer ditegakkan di atas rekonstruksi fungsional terhadap dalil sekunder ushul fikih, khususnya *maslahah mursalah* dan *sadd adz-dzari'ah*. Di tengah persoalan baru (transaksi digital dan bioetika), validitas fatwa ditentukan oleh kemampuan membuktikan secara logis bahwa keputusan berada dalam koridor perlindungan terhadap *al-daruriyyat al-khams* (agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Ijtihad kolektif memastikan analisis kemaslahatan tersebut lolos dari subjektivitas individual melalui mekanisme uji silang argumen antar-fukaha. Derajat kebenaran yang dihasilkan memang berada pada level *zhan* (asumsi), namun ia merupakan *zhan al-mu'tabar*—tingkat probabilitas tertinggi yang memiliki otoritas mengikat secara moral-keagamaan (*ilzam ad-diyani*) bagi umat (Zuhayli, 1986: 942).

E. Peran dan Metodologi Ijtihad Kolektif pada Majelis Ulama Indonesia (MUI) Manhaj dan Metodologi Penetapan Fatwa MUI (Nassiyyah, Qiyasiyyah, Istislahiyyah)

Komisi Fatwa MUI bekerja berdasarkan Surat Keputusan Dewan Pimpinan MUI Nomor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa. MUI menerapkan *manhaj* yang mengombinasikan kelenturan mazhab secara tekstual dengan ketajaman analisis maslahat melalui tiga pendekatan utama (Amin, 2008: 94):

1. Pendekatan *Naşsiyyah* (Kontekstualisasi Teks Literal): Digunakan jika persoalan sudah ditemukan dalilnya secara jelas dalam Al-Qur'an, As-Sunnah, atau kitab fikih klasik yang muktabar. Jika sudah ada satu pandangan hukum (*qaul*) yang disepakati, forum tinggal mentahkik dan menetapkan secara langsung (Sholeh, 2014: 42).
2. Pendekatan *Qiyasiyyah* (Analogi Hukum): Jika tidak ditemukan jawabannya secara eksplisit, MUI menggunakan metode *qiyas* dengan mencari padanan kasus klasik yang memiliki kesamaan motif hukum (*'illat*) (Zuhayli, 1986: 945). MUI menarik analogi (*ilhaq al-masa'il bi naẓa'irihā*) kasus baru ke kasus lama yang substansinya serupa.
3. Pendekatan *Istislahiyyah* (Filosofi Kemaslahatan): Digunakan untuk masalah kompleks yang tidak memiliki padanan hukum (*naẓa'ir*) di masa lalu. MUI menggunakan instrumen *maslahah mursalah*, *istiḥṣan*, *sadd adz-dzari'ah*, dan *al-qawa'id al-fikhiyyah* untuk menggali *maqāṣid asy-syari'ah* demi menolak kerusakan (*dar'u al-mafasid*) dan mendatangkan kemaslahatan publik (*jalbu al-maṣalih*) (Yanggo, 2003: 112).

Perpaduan tripartit ini—*naşsiyyah* untuk aspek teologis, *qiyasiyyah* untuk kontinuitas tradisi, dan *istislahiyyah* untuk adaptabilitas—memastikan fatwa MUI tetap berada pada koridor ushuliyah yang moderat (*wasatiyyah*) namun fungsional (Mudzhar, 1993: 89).

F. Sinergi Multidisipliner: Integrasi Sains dan Hukum Islam dalam Fatwa MUI

Prasyarat mujtahid klasik yang berfokus pada ilmu teks (Ghazali, 1993: 350) kini tidak lagi memadai untuk memutus perkara teknologi modern. Sinergi multidisipliner dalam MUI menempatkan integrasi sains (empiris) dan hukum Islam (normatif) sebagai bagian dari metode *tahqiq al-manat* (verifikasi adanya *'illat* hukum pada suatu kasus) yang bersifat wajib secara metodologis (Qardhawi: 112).

Model kelembagaan MUI memadukan keahlian *fuqaha'* dengan pakar non-keagamaan dalam tiga klaster besar:

1. Sains Medis dan Bioetika: Dalam fatwa transplantasi organ, klonasi, atau vaksinasi, MUI bekerja sama dengan Ikatan Dokter Indonesia (IDI) atau pakar genetika untuk mendapatkan deskripsi empiris risiko klinis (Yanggo, 2019: 67). Data ini menjadi pijakan untuk menguji asas *hiḏ an-naḑs* dalam *maqāṣid asy-syari'ah*.
2. Sains Pangan dan Bioteknologi: Melalui LPPOM-MUI dan BPJPH, sertifikasi halal melibatkan auditor bidang kimia, biologi, dan teknologi pangan. Pengujian laboratorium terhadap unsur haram menyuplai data sahih

sebelum hukum *bayani* dijatuhkan (Sholeh, 2014: 158).

3. Sains Ekonomi dan Finansial: Melalui Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI), pakar ekonomi makro, ahli keuangan digital, dan praktisi perbankan dilibatkan untuk membedah struktur produk keuangan modern (*cryptocurrency*, *paylater*, *fintech*) guna mengidentifikasi unsur riba, *gharar*, dan *maysir* (Mubarok, 2017: 84). Integrasi ini merefleksikan paradigma integrasi-interkoneksi: sains sebagai penyedia fakta objektif, dan ushul fikih sebagai pemberi nilai etis-yuridis Islam.

G. Transformasi Fatwa MUI: Dari Otoritas Keagamaan Non-Mengikat Menjadi Hukum Positif

Dalam tradisi fikih klasik, fatwa bersifat tidak mengikat secara hukum formal/negara, berbeda dengan *qada'* (putusan pengadilan) yang bersifat eksekutorial (*ilzam al-qada'i*). Fatwa hanyalah opini hukum keagamaan yang daya ikatnya sebatas sukarela atau moral (Qarafi, 2001: 98). Namun, dalam lanskap yuridis-sosiologis di Indonesia, terjadi transformasi epistemologis di mana produk *ijtihad jama'i* MUI merambah ke ranah hukum positif yang mengikat secara publik melalui tiga pola:

- 1) Transformasi Melalui Jalur Legislasi: Negara secara sadar mengadopsi substansi fatwa atau memberikan delegasi regulatif kepada MUI. Berdasarkan UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, ditegaskan bahwa prinsip syariah yang digunakan wajib dikeluarkan melalui fatwa MUI (DSN-MUI) (Ali, 2012: 210). Fatwa menjelma menjadi aturan baku perbankan nasional yang memiliki implikasi sanksi hukum dari Otoritas Jasa Keuangan (OJK).
- 2) Transformasi Melalui Regulasi Administrasi Negara: Fatwa MUI ditransformasikan menjadi Peraturan Menteri, Peraturan Daerah (Perda), atau keputusan kepala daerah. Misalnya, UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal menetapkan bahwa penentuan kehalalan produk secara mutlak berada di tangan MUI melalui Sidang Fatwa. Ketetapan fatwa menjadi *legal-input* yang wajib bagi validitas sertifikat halal negara.
- 3) Daya Ikat Sosiologis: Karakteristik masyarakat Indonesia yang menempatkan ulama pada posisi patronase keagamaan tinggi membuat fatwa MUI dipatuhi secara sukarela. Ketika MUI mengeluarkan fatwa terkait aliran sesat, boikot, atau protokol ibadah saat pandemi, masyarakat dan penegak hukum menjadikannya basis tindakan di lapangan meskipun belum resmi diundangkan (Mudzhar, 1993: 115).

PENUTUP

A. Kesimpulan dan Saran

Berdasarkan seluruh uraian, analisis, dan pembahasan yang telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya mengenai validitas epistemologis *ijtihad kolektif (ijtihad jama'i)* serta transformasinya dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), maka dapat ditarik beberapa kesimpulan mendasar sebagai berikut:

1. *Ijtihad jama'i* kontemporer merupakan evolusi metodologis yang valid dan niscaya dalam hukum Islam guna merespons kompleksitas era modern yang tidak lagi mampu dijangkau oleh *ijtihad individual*. Struktur epistemologinya ditegakkan di atas paradigma integrasi-interkoneksi antara nalar *bayani*, yaitu otoritas teks suci dan tradisi fikih muktabar dengan nalar *burhani* (penalaran saintifik, data empiris, dan pelibatan pakar interdisipliner).
2. Secara epistemologis, *ijtihad jama'i* kelembagaan kontemporer memiliki batas demarkasi yang jelas dengan doktrin *ijma'* klasik. Jika *ijma'* klasik melahirkan hukum yang bersifat pasti (*qat'i*), maka *ijtihad jama'i* menghasilkan produk hukum yang bersifat probabilitas-kondisional (*zhanni*). Namun, karena diproses melalui mekanisme uji silang argumen (*munazarah*) dan akumulasi kecerdasan kolektif, ia menempati derajat kualitas tertinggi di bawah *ijma'* klasik dan jauh di atas *ijtihad individual (zhan al-mu'tabar)*. Validitasnya secara metodologis ditopang secara sah oleh pengoptimalan instrumen *masalah mursalah* dan *sadd adz-dzari'ah*.

3. Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Komisi Fatwanya sukses menginstitusikan praktik *ijtihad jama'i* di Indonesia dengan *manhaj* tripartit (*naşşiyah, qiyasiyyah, istişlahiyyah*).

B. Saran/Rekomendasi Akademis

Berangkat dari kesimpulan di atas, penulis merumuskan beberapa saran akademis dan praktis demi pengembangan diskursus ini di masa mendatang:

1. Bagi Komisi Fatwa MUI, diharapkan MUI terus memperkuat, memperluas, dan memformalkan keterlibatan pakar multidisiplin ilmu (saintis, sosiolog, ekonom digital, pakar bioetika) di dalam struktur penentuan fatwa.
2. Bagi Otoritas Negara dan Pengambil Kebijakan, proses positivisasi fatwa keagamaan ke dalam hukum nasional mutlak memerlukan kecermatan tata negara.
3. Bagi Peneliti dan Akademisi Pascasarjana, kajian mengenai *ijtihad jama'i* masih menyisakan ruang luas untuk diteliti lebih dalam. Peneliti berikutnya disarankan untuk melakukan studi komparatif berskala internasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonaktif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- al-Amidi, Saif al-Din, *Al-Ihkam fi Uşul al-Ahkam*, Juz IV (Riyadh: Dar al-Sumay'i, 2003). Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Uşul*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993).
- Ali, Mohammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012).
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Naqdiyyah Tahliliyyah li Nużum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- Al-Qarafi, Shihab al-Din, *Al-Inwar fi Anwa' al-Furuq*, Juz II (Kairo: Dar al-Salam, 2001). Al-Qardhawi, Yusuf, *Al-Ijtihad al-Mu'aşir baina al-Indibaţ wa al-Infitaḥ* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2011).
- _____, *Al-Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah ma'a Nażarat fi al-Ijtihad al-Mu'aşir* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1996).
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Uşul asy-Syari'ah*, Juz II (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th.).
- Al-Zuhayli, Wahbah, *Uşul al-Fiqh al-Islami*, Juz II (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986).
- Al-Zutari, Abdul Majid, *Al-Ijtihad al-Jama'i wa Dawruhu fi Tasyri' al-Ahkam al-Mu'aşirah* (Amman: Dar al-Nafais, 2018).
- Amin, Ma'ruf, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: El-Sas, 2008).
- Asshiddiqie, Jimly, *Dinamika Hukum dan Keadilan* (Jakarta: Intrans Publishing, 2015). Azra, Azyumardi, *Islam dalam Batas Belenggu: Ortodoksi, Heterodoksi, dan Reaktualisasi di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2004).
- Bik, Muhammad al-Khudari, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Dar al-Fikr, 1967).
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uşul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Juz III (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.).
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003).

- Khallaf, Abd al-Wahhab, *‘Ilm Uṣul al-Fiqh* (Kairo: Maktabah ad-Da'wah al-Islamiyyah, 1968).
- Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011).
- Mubarak, Jaih, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002). Mubarak, Jaih, *Perkembangan Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017).
- Mudzhah, M. Atho, *Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993).
- Raisuni, Ahmad, *Nazariyyat al-Maqasid ‘inda al-Imam al-Syaṭibi* (Riyadh: Dar al-Alamiyyah al-Kitab al-Islami, 1992).
- Sholeh, Asrorul Ni'am, *Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Analisis Teoretis dan Praktis* (Jakarta: Erlangga, 2014).
- Syamsuddin, Jasyim, *Al-Ijtihad al-Jama ‘i fi al-Tasyri’ al-Islami* (Kairo: Dar al-Kitab al-Jam'i, 2002).
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.
- Yanggo, Huzaemah Tahido, *Masail Fiqhiyah Kontemporer* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2019).
- _____, *Pengantar Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Logis, 2003).