



Submitted: May 1, 2026

Revised: May 28, 2026

Published: May 30, 2026

## **Paradigma Ultra-Doctrinal-Method sebagai Pengembangan Hukum Ekonomi Syariah Kontemporer**

**Akmal Bashori**

Universitas Sains Alqur'an (UNSIQ) Jawa Tengah di Wonosobo

**Ali Sodikin**

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

**Moh. Tamtowi**

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: [akmalbashori@unsiq.ac.id](mailto:akmalbashori@unsiq.ac.id)

### **Abstract**

*This article examines the Ultra-Doctrinal-Method Paradigm as a method for the development of contemporary Islamic economic law amidst the increasing complexity of modern transactions, economic digitalization, and the limitations of classical normative approaches. Within this context, the article proposes the Ultra-Doctrinal-Method as a legal development paradigm that transcends the conventional legal-doctrinal approach by integrating the dimensions of maqāṣid al-sharī'ah, socio-economic contexts, interdisciplinary perspectives, legal philosophy, and empirical analysis into the process of legal istinbāṭ. This study is designed as a conceptual research employing an Islamic legal philosophy approach aimed at constructing the epistemological foundation of this paradigm in the development of Islamic economic law. The findings demonstrate that the Ultra-Doctrinal-Method offers a more contextual, progressive, adaptive, and responsive model of legal development capable of addressing contemporary economic dynamics without compromising the normative legitimacy of Sharī'ah. Furthermore, the paradigm is designed to revitalize the role of uṣūl al-fiqh from a mere instrument of legal derivation into an integrative epistemological framework. Consequently, this paradigm contributes to the transformation of Islamic legal epistemology toward a humanistic, justice-oriented, welfare-driven, and globally relevant system of Islamic economic law.*

**Keywords:** Ultra-Doctrinal-Method, development, Islamic economic law, contemporary.



### Abstrak

Artikel ini mengkaji Paradigma *Ultra-Doctrinal-Method* sebagai metode pengembangan hukum ekonomi syariah kontemporer di tengah kompleksitas transaksi modern, digitalisasi ekonomi, dan keterbatasan pendekatan normatif klasik. Dalam konteks demikian artikel ini menawarkan *Ultra-Doctrinal-Method* sebagai paradigma pengembangan hukum yang melampaui pendekatan *legal-doctrinal* dengan mengintegrasikan dimensi *maqāṣid al-sharī'ah*, konteks sosial-ekonomi, pendekatan interdisipliner, filsafat hukum, serta analisis empiris dalam proses *istinbāt* hukum. Jenis penelitian ini dirancang sebagai penelitian konseptual dengan pendekatan filsafat hukum Islam yang bertujuan membangun konstruksi epistemologis paradigma tersebut dalam pengembangan hukum ekonomi syariah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *Ultra-Doctrinal-Method* mampu menghadirkan model pengembangan hukum yang lebih kontekstual, progresif, adaptif, dan responsif terhadap dinamika ekonomi kontemporer tanpa mengabaikan legitimasi normatif syariah. Paradigma ini juga di desain untuk merevitalisasi fungsi *uṣūl* fikih dari sekadar instrumen derivasi hukum menjadi kerangka epistemologis yang integratif. Dengan demikian, paradigma ini berkontribusi pada transformasi epistemologi hukum Islam menuju sistem hukum ekonomi syariah yang humanistik, berkeadilan, berorientasi kemaslahatan, dan relevan dengan tantangan global.

**Kata kunci:** Ultra-Doctrinal-Method, pengembangan, hukum ekonomi syariah, Kontemporer

### Pendahuluan

Perkembangan hukum ekonomi syariah kontemporer menghadapi tantangan yang semakin kompleks seiring transformasi sistem ekonomi global, digitalisasi transaksi, inovasi keuangan, dan munculnya berbagai instrumen ekonomi modern yang tidak sepenuhnya dapat dijawab melalui pendekatan fikih normatif klasik. Selama ini, pengembangan hukum ekonomi syariah di Indonesia masih didominasi pendekatan *legal-doctrinal* yang bertumpu pada pembacaan tekstual terhadap dalil dan kaidah fikih klasik. Berbagai model metodologis yang berkembang, seperti dilakukan Arif (2002), Fuad Zain (2002), Mu'allim & Yusdani (2005), Cholil Nafis (2011) dengan pendekatan *bayānī, ta'līlī, iṣlāḥī*, maupun Ma'ruf Amin (2018) dengan *ijtihād makhārijī*, pada dasarnya telah berupaya menjembatani teks dan konteks. Namun, pendekatan tersebut masih memperlihatkan fragmentasi epistemologis dan belum sepenuhnya mampu menghadirkan kerangka metodologis yang integratif, adaptif, dan progresif dalam merespons dinamika ekonomi modern.

Di sisi lain, fatwa dan regulasi ekonomi syariah sering kali lebih berorientasi pada aspek *sharia compliance* dibandingkan *sharia objectives*, sehingga dimensi keadilan substantif, kemaslahatan sosial, dan transformasi ekonomi umat belum menjadi orientasi utama. Akibatnya, hukum ekonomi syariah cenderung terjebak pada formalisme normatif dan kehilangan daya responsif terhadap problem empiris masyarakat kontemporer. Kondisi ini menunjukkan adanya kesenjangan antara kompleksitas realitas ekonomi modern dengan metodologi pengembangan hukum Islam yang masih bersifat parsial, tekstual, dan minim integrasi dengan pendekatan filsafat hukum, teori sosial, maupun analisis empiris.

Selain itu, studi-studi sebelumnya lebih banyak menekankan pengembangan hukum ekonomi syariah pada level produk fikih dan fatwa, sementara pembahasan mengenai rekonstruksi paradigma epistemologis dan metodologis masih relatif terbatas. Padahal, pengembangan hukum ekonomi syariah membutuhkan pendekatan baru yang tidak hanya

mempertahankan legitimasi normatif syariah, tetapi juga mampu berdialog dengan realitas sosial, ekonomi, dan kemanusiaan kontemporer.

Berangkat dari problem tersebut, penelitian ini menjadi penting dan mendesak untuk menawarkan Paradigma *Ultra-Doctrinal-Method* sebagai metode pengembangan hukum ekonomi syariah kontemporer. Paradigma ini diarahkan untuk melampaui pendekatan legal-doctrinal konvensional dengan mengintegrasikan *maqāṣid al-sharī'ah*, pendekatan interdisipliner, filsafat hukum, teori sosial, serta analisis empiris dalam proses istinbāṭ hukum. Dengan demikian, hukum ekonomi syariah diharapkan mampu berkembang secara lebih kontekstual, progresif, humanistik, dan responsif terhadap tantangan ekonomi modern.

### Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan model membangun kerangka konseptual (*conceptual framework*). Oleh karena itu pendekatan yang digunakan menggunakan pendekatan filsafat hukum Islam untuk menganalisis konstruksi epistemologis hukum Islam dan menawarkan sebuah paradigma baru dalam pengembangan hukum ekonomi syariah kontemporer. Sumber data berasal dari literatur primer dan sekunder yang berkaitan dengan uṣūl fikih klasik-modern, maqāṣid al-sharī'ah, teori hukum, dan metodologi hukum ekonomi syariah seperti Abdul Wahab Khallaf, Kholil Nafis, Fuad Zain, Abd. Salam Arief, Yusuf Qardawi, Ma'ruf Amin, dan lainnya. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan teknik dokumensi, baik dokumen offline berupa buku maupun literatur *e-books*. Sementara Analisis dilakukan secara deskriptif-analitis dan kritis melalui penelaahan terhadap pendekatan legal-doctrinal klasik serta relevansinya terhadap dinamika ekonomi modern. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan interdisipliner dengan memadukan teori sosial dan filsafat hukum guna merumuskan model metodologis yang lebih kontekstual, progresif, integratif, dan responsif terhadap kebutuhan hukum ekonomi syariah modern.

### Hasil Dan Pembahasan

#### Metode Penemuan Hukum Islam Klasik

Sejak kelahirannya sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri, teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) tak pernah berhenti menjadi medan perdebatan sengit. Ia lahir bukan di ruang hampa, melainkan di tengah tarik-menarik antara otoritas teks dan rasionalitas manusia. Imam al-Shāfi'ī (w. 204 H) kerap dipandang sebagai arsitek besar yang meletakkan fondasi kokoh melalui karya monumentalnya, *al-Risālah* (Hallaq, 1993). Dengan keberanian intelektualnya, al-Shāfi'ī melakukan sintesis bersejarah antara kubu *ahl al-ra'y* dan *ahl al-ḥadīs*, sebuah langkah yang tidak hanya memediasi dua tradisi yang saling berhadapan, tetapi juga menstandarkan teks sebagai pusat otoritas hukum (Zaid, 2003). Pilihan metodologi ini seakan menjadi "konstitusi epistemologis" pertama bagi hukum Islam. Kendati, langkah ini juga menutup ruang pluralitas lokal. Bahkan sangat sedikit orang yang sudi mengkajinya. Sebab untuk mensintesanya menuntut kubu rasionalis (*ahl al-ra'y*) dan kubu tradisionalis (*ahl al-ḥadīs*) untuk meninggalkan doktrinnya masing-masing dan mengikuti doktrin al-Shāfi'ī (Hallaq, 1993).

Kubu rasionalis kekeh memegang doktrin rasionalnya, seperti kasus al-Shaebānī murid utama Ḥanafī yang mengabsahkan jual beli anggur (*wine*) dan daging babi atas dasar preferensi *istiḥsān*, meninggalkan *qiyās*. Demikian pula dalam kontrak *salam* (*prepaid sale*),

jika penjual dan pembeli berbeda pendapat mengenai penentuan batas waktu, menurutnya jika satu menyebut dan yang satu menolaknya, maka pertanyaan pertama itulah menurut al-Shaebānī yang diterima dasar preferensi *istiḥsān*, sedangkan pihak yang menolaknya berarti merencanakan membatalkan kontrak. Tetapi menurut *qiyās* al-Shāfi'ī, pernyataan pihak yang menolak yang seharusnya diterima, dan kontrak dianggap batal (A. Hasan, 1994: 141).

Jika pembeli mensyaratkan barang yang dibelinya harus diantar pada waktu dan tempat yang telah ditentukan, menurut *qiyās* tidak sah, karena bersyarat. Tetapi al-Shaebānī mengabsahkan transaksi jenis ini dengan preferensi *istiḥsān*, karena menurutnya meski tidak ada diktum persyaratan, si penjual tentulah mengantar pesannya sampai ke rumah. Karena itu, syarat tersebut tidak menambah apa-apa selain apa yang secara wajar akan disiratkan dalam suatu jual beli tak bersyarat. Dengan demikian al-Shaebānī memperlakukan penjualan tidak bersyarat sebagai *qiyās* dan jual beli bersyarat sebagai *istiḥsān* (A. Hasan, 1994: 148).

Dalam kasus penyewaan lahan pertanian (*muzāro'ah*) dan kebun buah-buahan (*musaqqah*) Ḥanafi tidak mengabsahkannya, dengan mendasarkan pada tradisi Rasulullah yang diriwayatkan Rafi' bin Khadij dan Jabir bin Abdullah yang melarang kontrak tersebut. Kebalikan dari gurunya Imam Ḥanafi, Abū Yūsuf mengabsahkan kedua model kontrak tersebut dengan perluasan "deduksi analogis" (*qiyās*) kepada "*mudarabah*" (kerjasama bagi hasil). Ia mengikuti tradisi Rasulullah berkaitan dengan kontrak *musaqqah* dengan orang-orang Yahudi. Dengan demikian Abū Yūsuf mengabsahkan kedua kontrak tersebut dengan melibatkan nalar *qiyās* ganda, atau *qiyās* atas *qiyās* (A. Hasan, 1994: 142). Beberapa contoh yang ada menampakkan bahwa ada implikasi yang ditimbulkan terhadap hukum praktis (fikih) atas perbedaan penggunaan kedua teori hukum oleh kubu rasionalis di atas.

Jejak pertahanan al-Shāfi'ī terhadap teori yang dibangunnya atas kubu rasionalisme terekam dalam kitab babonnya yang dikemas dalam diskusi eksklusif *ibtāl al-istiḥsān*, dan menekankan otoritas *qiyās* dengan membentuknya dalam bentuk argumen-argumen yang bisa digunakan dalam hukum hanya sejauh premis-premis diambil dari teks suci (Hallaq, 1993: 12). Dari sini Binder (1964) dan Robert Gleave (2013: 99) kemudian menilai imam al-Shāfi'ī sebagai peletak teori formulasi epistemologi *bayānī* yang menggambarkan tipologi pemikiran dengan memanfaatkan lingustik pada teori interpretasinya. Meski dibalut dengan wajah rasional-filosofi untuk menganalisis maksud teks (*naṣṣ*), menurut al-Jābirī (1989) balutan ini tidak lain "*ta'sīs al-bayān 'alā al-burhān*" (membangun disiplin ilmu *bayān* berlandaskan kerangka berpikir *burhān*), yang merupakan kritik al-Jābirī (1993) terhadap logika *qiyās al-bayān* dalam epistemologi hukum Islam imam al-Shāfi'ī.

Dalam kerangka ini agaknya penting melakukan perluasan terhadap *qiyās* konvensional di atas. Abū Ḥamid al-Ghazālī (2021: 286) kemudian memperluas jangkauan *qiyās* dengan menyebut *maṣlaḥah mursalah* atau *istiṣlah* tidak lain adalah bentuk yang lebih luas dari *qiyās*. Hal ini berbeda dengan formulasi *qiyās* peninggalan imam al-Shāfi'ī sebagai sumber keempat satu-satunya metode ijtihad. Dalam pembacaan Naṣr Ḥamid metode ini tak dimunculkan kecuali sebagai kapak perang politik ideologi (Zaid, 2003). Dengan demikian menurut Nyazee versi yang dikembangkan al-Ghazālī jauh berbeda karena jauh lebih rumit (Nyazee, 2002: 195). Dari sini pula al-Jābirī (1989) merumuskan kritiknya terhadap *qiyās al-bayān* (analogis), dan meluaskan jangkauannya menjadi *qiyās al-burhān* (silogisme) dengan premis mayor dalam penalaran silogisme berupa *maslahat-based-maqāṣid*.

Shāṭibī dengan *muwāfaqat* memperkenalkan metode *maqāṣid al-sharī'ah* yang bersifat induktif, melahirkan paradigma diadik, teks dan realitas (Masduki, 2022), sehingga

memungkinkan membuka ruang kontekstualisasi hukum, meski metodologinya terbatas (Masud, 2000). Jangkauan *uṣūl* fikih tidak hanya menyumbang spirit bagi pengembangan kajian teoritis, tetapi juga memberikan kontribusi nyata dalam praktik hukum Islam. Muhammad Jamal Barut menyebut teori Shāḥībī ini menjadi landasan pembaruan hukum Islam modern (Bashori, 2020; Raysuni & Barut, 2002).

Kendati pun memperlihatkan transformasi, dari “tekstualisme” menuju “kontekstualisme”, namun menyisakan problem relevansi. Di sini Amin Abdullah (2012) dengan meminjam paradigma Thomas Khun (1970) menganggap teori hukum Islam klasik masih belum menunjukkan pergeseran paradigma dari “*normal science*” ke “*revolutionary science*”. Atau dalam bahasa Akh. Minhaji (2007) masih sebatas “*logic of justification*” belum mengarah pada “*logic of discovery*”. Dalam perjalanannya, selalu terjadi tarik-menarik antara kelompok yang cenderung merepetisi warisan klasik dan kelompok yang berusaha mengembangkannya secara progresif (Zuhailī & Atiyah, 2000).

Perdebatan panjang tentang *uṣūl* fikih, dari al-Shāfi’ī hingga pasca pemikir sesudahnya, memperlihatkan adanya *continuity and change* (Gad Makhlof, 2023), kendati pun terkadang belum diikuti dengan *development*. Dari perdebatan kasus di atas *uṣūl* fikih tidak hanya menyumbang fondasi teoritis, tetapi juga memberikan kontribusi langsung dalam teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) meskipun baru sebatas penggunaan *qiyās vs istiḥṣān*, dalam pengembangan ekonomi namun itulah metodologi paling bisa diandalkan pada zamannya (Bashori et al., 2023; Mudawam, 2021). Tantangannya sekarang, bagaimana menjembatani ketegangan antara otoritas teks dan tuntutan realitas sosial yang semakin kompleks, sehingga hukum Islam dapat relevan, dinamis, dan humanistik dalam menjawab persoalan bidang ekonomi syariah kontemporer.

### Epistemologi Uṣūl Fikih Ekonomi

Sejak masa klasik hingga kini, perdebatan antara kubu tradisional (tekstual) dan kontekstual melahirkan tarik-menarik antara ortodoksi dan pembaruan (Bashori, 2016). Dari ketegangan itu tumbuh model-model hukum yang lebih dinamis dan emansipatoris, menandai bahwa hukum Islam bukan dogma beku, melainkan konstruksi sosial yang terus berevolusi (Bashori, 2022). Dalam lintasan genealoginya, teori hukum Islam tampil sebagai medan dialektika antara teks, rasio, dan realitas, sebuah proyek epistemologis yang menantang stagnasi dan membuka ruang bagi rekonstruksi disiplin keilmuan hukum Islam yang lebih progresif (Liebesny, 1967).

Dalam konteks ini wacana pengembangan *uṣūl* fikih di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari figur Hasbi Ash-Shiddieqy (w. 1975 M) yang tampil sebagai pionir akademik Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga (Jabali & Jamhari, 2002). Fokus intelektual Hasbi diarahkan pada gagasan fikih Indonesia (Sarjan, 1996), dengan pijakan epistemik pada *maṣlaḥat mursalah*, *sadd az-zarī’ah*, dan *istiḥṣān* (Noorhadi, 2012). Dengan perangkat itu, Hasbi mendorong lahirnya gagasan hukum Islam yang kontekstual dan membumi. Tidak mengherankan jika kemudian pemikirannya menjadi embrio bagi upaya akademisi Indonesia menghubungkan fikih dengan dinamika sosial (Najib, 2011).

Namun, gagasan Hasbi tidak lepas dari kritik. Yudian (2007a) dalam tesisnya di McGill University menilai konstruksi fikih Indonesia Hasbi belum kokoh, beliau kemudian mengajukan konsep objektivikasi agar fikih Indonesia tidak berhenti pada slogan, tetapi mampu menjadi perangkat metodologis yang operasional. Dalam aspek hukum ekonomi syariah, Hasbi tidak mengabsahkan praktik jual-beli *muathah* (yang dilakukan tanpa *sighāt* akad), padahal model traksaksi ini telah berakar dan dipraktikkan lama di Indonesia. Artinya

Hasbi dalam konteks ini tidak konsisten sebagaimana proyeknya “fikih yang bercita rasa ke-Indonesia-an” (Bashori, 2025). Disertasi Nouruzzaman Shiddieqy (1997) juga menegaskan pentingnya memperkuat fondasi epistemologis agar gagasan fikih Indonesia tidak rapuh. Dengan kata lain, sejak awal telah terjadi tarik-menarik antara upaya kontekstualisasi dengan tuntutan sistematisasi metodologis.

Semangat Hasbi, berusaha dihidupkan kembali dalam buku *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (2002), tetapi satu sisi buku tersebut mengisyaratkan apakah corak pemikirannya hanya sekadar repetisi dari generasi sebelumnya atau benar-benar menghadirkan otentisitas metodologis. Pertanyaan ini menjadi relevan ketika *uṣūl* fikih mulai diarahkan tidak hanya pada persoalan ibadah dan hukum keluarga *an sich*, tetapi juga ranah hukum ekonomi (*al-majallat al-māl wa iqtisādī*) yang berkembang pesat (Qarḍāwī, 2000). Dalam konteks ini, Syamsul menawarkan pengembangan metodologi penelitian hukum Islam dengan teori norma berlapis (*triadic layered norms*). Konsep ini menggabungkan nilai dasar, asas umum, dan peraturan konkret (Anwar, 2002).

Di sini Syamsul mencoba menjawab tantangan, bagaimana hukum ekonomi syariah bisa berkembang tanpa kehilangan sakralitas normatifnya. Sebagai aplikasi teori tersebut misalnya Syamsul Anwar (2015) mengatakan bahwa “*maslahat*” sebagai nilai dasar (*al-mabadi’ al-asasiyah*), dikonkretisasi dalam asas-asas umum (*al-usūs al-kulliyah*) berupa legal maksim antara lain “*al-masyaaqqat tajlib al-taysīr*”, asas ini kemudian dikonkretisasi lagi dalam bentuk peraturan kongkret (*al-aḥkām al-far’iyyah*) dalam hukum ekonomi syariah seorang boleh melakukan penjadwalan ulang atas kesanggupan pelunasan utangnya.

Melalui tulisannya “*Aplikasi Uṣūl Fikih dalam Mengkaji Keuangan Kontemporer*”, Fuad Zain (2002) mencoba menerapkan metode *bayānī*, *ta’līlī*, dan *istiṣlāḥī* sebagai alat analisis isu-isu ekonomi modern. Upaya ini menunjukkan keberanian membawa perangkat klasik ke ranah ekonomi kontemporer, meskipun coraknya masih kental dengan nuansa tradisional, dan belum tampak adanya operasionalisasi dari teori tersebut secara jelas, yang menyatu dalam kajian pengembangan ekonomi modern. Penggunaan kombinasi tiga metode tersebut relatif sejalan dengan apa yang juga dilakukan oleh para sarjana lain, seperti Mu’allim & Yusdani (2005), Cholil Nafis (2011) dalam disertasinya menemukan bahwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)—sebagai lembaga otoritas—dalam memformulasikan fatwa-fatwanya tentang ekonomi syariah menggunakan metode *istiṣlāḥī*, dengan mempertimbangkan keperluan dan kebiasaan masyarakat (*urf*). Demikian juga dalam perkembangan ekonomi digital DSN lebih banyak menggunakan metode penemuan hukum berbasis pada pertimbangan teori *istiṣlāḥī* (Bashori et al., 2023).

Dalam hal ini Syamsul Anwar juga menggunakan formulasi metodologis bersifat kategoris kendati terdapat perbedaan pada kategori ketiga (*istiṣlāḥī*) dari skema di atas. Menurut Anwar, kategorisasi tersebut terdiri atas: *pertama*, metode penemuan hukum *bayānī*; *kedua*, metode penemuan hukum *qiyāsī* (kausasi) yang meliputi *causa efficiens* serta *causa finalis* yang berhubungan erat dengan *maqāṣid al-sharī’ah*; dan *ketiga*, metode sinkronisasi (*al-tawfiq*) (Anwar, 2019). Tiga metode ini tampak menggambarkan suatu lingkaran penemuan hukum yang bergerak secara dinamis antara tiga poros: *naṣṣ*, realitas/kasus, dan *maqāṣid al-sharī’ah*.

Ketiganya menurut Anwar (2019) dan Ali Shodiqin (2024) tidak dapat digunakan secara parsial maupun opsional, melainkan harus ditempatkan dalam urutan yang saling melengkapi. Menurut Ali, langkah pertama dimulai dengan pembacaan teks (*bayānī*) terhadap suatu perbuatan hukum; langkah kedua berupaya menemukan ‘*illat*’ (*ta’līlī*); dan

langkah terakhir menyimpulkan kemaslahatan (*istiṣlāḥī*) yang terkandung dalam ketentuan hukum tersebut. Rangkaian metodologis inilah yang menjadi titik tolak dari “fikih *maqāṣidī*” tawarannya. Namun, jika dilihat melalui kategorisasi Barbour (2000)—*conflict, independence, dialogue, dan integration*—pendekatan ini masih berada pada tahap dialogis, belum mencapai tingkat integrasi penuh.

Pendekatan demikian juga dilakukan Abd. Salam Arif (2002) yang menekankan *maṣlaḥat* sebagai basis epistemik dalam uṣūl fikih kajian Bisnis kontemporer, lebih dekat dengan pendekatan *maqāṣidī*. Namun, orientasi normatif-idealnya membuat tawaran tersebut belum sepenuhnya operasional dalam praktik bisnis modern. Dalam hal ini Zulham dan Mustafa Kamal Rokin (2022) juga mencoba menawarkan tiga model teori hukum ekonomi syariah Indonesia yakni teori hukum ekonomi syariah yang murni berasal dari fikih muamalah, model teori hukum ekonomi syariah melebar (*extended*) dan model teori hukum ekonomi syariah yang kombinasi dengan teori hukum lainnya. kendati demikian teori ini juga terbatas pada teori hukum *an sich*, dan secara parsial.

Agaknya tawaran ijtihad kontemporer al-Qarḍāwī (2000) juga perlu dipertimbangkan dalam kerangka epistemologi hukum ekonomi syariah sebagai objek materia (*al-istimdād*) yang urgensinya cukup signifikan. Beliau menawarkan dua model ijtihad, yakni ijtihad *intiqa’i* (komparatif selektif) atas pendapat fikih; dan ijtihad *insya’i* (konstruktif inovatif). Meski kedua model ijtihad ini cukup efektif namun agaknya terdapat kelemahan mendasar: *pertama*, kurang memberi tempat yang cukup terhadap pengembangan pendekatan induktif, analisis kontekstual dan pengembangan teori legal maksim dan maksim uṣūl; *kedua*, jika tidak terdapat pendapat ulama, baik *aqwāl*, *af’āl* atau *taṣarrufat*, metode ini tidak bisa diaplikasikan dalam dunia modern. Dengan demikian metodenya tersebut lebih memperlihatkan *epistemic constraction* dari pada *epistemic expansion* (Soroush, 2009).

Di titik ini, tawaran lain dalam diskursus pembaruan hukum ekonomi syariah di Indonesia yang perlu dicermati adalah gagasan “*ijtihād makhārijī*” yang dikemukakan oleh Kiai Ma’ruf Amin. Konsep ini juga menjadi landasan metodologis bagi Dewan Syariah Nasional (DSN) dalam merumuskan fatwa-fatwa terkait isu-isu ekonomi syariah. Secara terminologis, *ijtihād makhārijī* dapat dipahami sebagai bentuk ijtihad yang berfungsi mencari jalan keluar (*makhārij*) dari problematika hukum yang muncul akibat interaksi Islam dengan dinamika modernitas, khususnya dalam bidang ekonomi dan keuangan (Amin, 2018).

Gagasan ini lahir dari kesadaran bahwa problematika ekonomi kontemporer seringkali tidak secara eksplisit dijawab oleh teks-teks fikih klasik. Instrumen-instrumen keuangan seperti sukuk negara, reksa dana syariah, wakaf produktif, hingga fintech syariah, adalah fenomena baru yang tidak ditemukan dalam literatur klasik. Dalam konteks inilah *ijtihād makhārijī* berperan sebagai mekanisme inovatif untuk menemukan solusi hukum yang tetap berpijak pada prinsip syariah, tetapi sekaligus responsif terhadap kebutuhan masyarakat dan regulasi ekonomi modern. Ijtihad ini memuat empat fitur metode, yakni *i’ādatu an-nazār*, *taysīr manhaj*, *tafrīq ḥalāl an ḥarām*, dan *taḥqīq al-manāṭ* (Amin, 2018). Metode ini menunjukkan corak ijtihad *maqāṣidī* dengan orientasi utamanya adalah *maṣlaḥah* dan kemudahan (*taysīr*), tanpa mengabaikan teks-teks normatif.

Kiai Ma’ruf Amin mensinyalir dalam bukunya “*Al-Makhārij al-Fiqhiyyah fī Mu’ālaḥati Musykilāt al-Mu’āmalāt al-Māliyyat*” (2025) bahwa fatwa-fatwa DSN-MUI tentang akad *murābahah*, sukuk, pembiayaan syariah lainnya, misalnya, dapat dipandang sebagai bentuk konkret penerapan *ijtihād makhārijī* ini. Prinsip-prinsip fikih klasik tetap dijadikan pijakan, tetapi ditransformasikan dalam bentuk baru yang lebih sesuai dengan konteks Indonesia

sebagai negara dengan sistem ekonomi modern. Lebih jauh, tawaran kiai Ma'ruf Amin ini secara epistemologis menandai pergeseran metodologis dari pola *ijtihad qiyāsī* yang cenderung repetitif, menuju ijtihad yang lebih kontekstual dan solutif. Dengan kata lain, *ijtihād makhārijī* tidak sekadar melakukan analogi (*qiyās*) dari kasus lama ke kasus baru, melainkan berupaya menghadirkan terobosan metodologis yang membuka peluang bagi formulasi hukum Islam yang adaptif dan aplikatif.

Tawaran kiai Ma'ruf Amin tersebut tampaknya memiliki signifikansi besar dalam konteks Indonesia. Ia menjadi jembatan antara normativitas syariah dengan realitas ekonomi modern, sekaligus menghadirkan corak pemikiran hukum Islam yang khas Indonesia yakni ijtihad yang bukan hanya normatif-teksual, tetapi juga problem-solver dalam menghadapi kompleksitas globalisasi ekonomi. Kendati demikian, pendekatan ini tidak lepas dari kritik. Sebagian sarjana menilai *ijtihād makhārijī* terlalu pragmatis karena lebih fokus menyediakan solusi praktis ketimbang membangun fondasi epistemologis yang kokoh (Bashori, 2025). Selain itu, penerapannya di bawah otoritas DSN-MUI berpotensi melahirkan sentralisasi legitimasi hukum, yang bisa membatasi partisipasi akademik dalam proses pembentukan hukum ekonomi syariah.

Dari uraian di atas dapat disimplifikasi bahwa pergulatan epistemologi *uṣūl* fikih ekonomi di Indonesia bagian dari upaya menuju emansipasi metodologis. Ia bergerak dari normativitas tekstual ke arah metodologi kontekstual, dari dominasi otoritas ke arah partisipasi dialogis. Namun, keberhasilan metode-metode ini bergantung pada sejauh mana para pembawanya mampu menghindari jebakan pragmatisme dan berani mendorong hukum ekonomi syariah sebagai instrumen transformatif bagi hukum ekonomi yang berkeadilan.

### Konseptualisasi Paradigma *Ultra-Doctrinal Method*

Uraian di atas menunjukkan bahwa epistemologi *uṣūl al-fiqh* dalam bidang ekonomi masih berpola pada repetisi pemikiran para sarjana klasik. Meminjam bahasa Minhaji (2007) bersifat normatif, doktriner dan berbasis pada logika deduktif. Model ini memang memiliki peran penting karena menjaga legitimasi syariah serta mempertahankan otoritas teks wahyu sebagai fondasi normatif hukum Islam. Namun demikian, sebagaimana dikemukakan oleh Muna Abu Fadl, Louay Safi (2001) mengakui bahwa metode-metode tradisional tersebut tidak lagi memadai. Safi menegaskan bahwa "*warisan uṣūl (mirās al-uṣūl) sebagaimana adanya sekarang ini tidak dapat digunakan untuk tujuan penelitian sosial.*" Dalam konteks sosial-keindonesiaan yang dinamis, pendekatan klasik semacam itu dinilai kurang memadai untuk merespons kompleksitas realitas ekonomi kontemporer.

Dalam konteks ini kebutuhan akan pengembangan untuk menderivasikan konsep-konsep sosial menjadi signifikan. Oleh sebab itu, penulis tawarkan paradigma *ultra-doctrinal method* yakni suatu pelampauan terhadap paradigma hukum Islam klasik (*uṣūl* fikih)—yang cenderung bersifat doktrinal-deduktif atau sekadar *maqāṣid*-oriented—namun masih minim integrasi dengan teori sosial modern. Paradigma ini tidak menolak warisan metodologi fikih skolastik—baik yang berbasis *uṣūl* maupun *maqāṣid*—namun menjadikannya sebagai titik tolak epistemologis (*starting point*), bukan sebagai batas akhir pengetahuan (*epistemic closure*).

Tawaran ini penting untuk membuka ruang bagi metodologi yang tidak hanya normatif, tetapi juga pragmatis serta mampu berdialog dengan sistem hukum nasional dan global secara kritis. Misalnya *maqāṣid al-Sharī'ah* tidak lagi dipahami secara reduktif sebagai kerangka taksonomis semata (seperti *ḥifz al-nafs, al-māl, al-dīn*, dan seterusnya), karena

kata “*hifz*” (memelihara) di sini tidak lepas dari konotasi yang menyingkapkan bagaimana watak posisi fikih lama (Zaid, 2020). Oleh sebab itu perlu direformulasi kembali menjadi kerangka etika sosial yang responsif terhadap isu-isu ekonomi, keadilan, kesetaraan gender, ekologis, serta hak asasi manusia.

Paradigma *ultra-doctrinal method* membuka ruang bagi interaksi kritis antara epistemologi hukum Islam dan berbagai perangkat ilmu sosial modern seperti sosiologi, antropologi, ekonomi, politik, psikologi, komunikasi, dan teknologi. Berbeda dari paradigma klasik yang sering bersifat dikotomik, paradigma ini—meminjam gagasan Abdolkarim Soroush (2000)—bersifat non-dikotomis, integratif, dan interdisipliner; menjembatani antara “agama” dan “ilmu tentang agama” (*religion and the science of religion*) dalam lanskap epistemologi hukum yang lebih transformatif dan reflektif.

Paradigma ini dapat dipahami sebagai bentuk penalaran epistemologis (*al-ijtihād al-epistemūlūjī*) yang diperlukan dalam upaya pembaruan hukum Islam agar lebih kritis, adaptif, dan berkeadilan. Paradigma *ultra-doctrinal method* menekankan dimensi epistemologis melalui empat langkah prosedural yang berfungsi untuk menurunkan (menderivasikan) konsep-konsep dan model-model hukum dari teks normatif sekaligus dari teori-teori sosial modern: *pertama*, reinterpretasi teks. Kritik utama terhadap metodologi hukum Islam klasik terletak pada kecenderungannya yang tekstualis dan formalistik masih bercorak logika deduktif Aristoteles. Aktivitas ijtihad sering kali direduksi menjadi maksim linguistik atau rekayasa kaidah yang berputar dalam lingkaran sempit teks, tanpa memperhitungkan dimensi historis dan sosial yang melingkupinya (Zaid, 2020). Maka maksim “tidak ada ijtihad jika masih ada teks” (Khallāf, 1972) menjadi sandera bagi pluralitas makna teks. Dalam konteks inilah, paradigma *ultra-doctrin* menawarkan langkah transformatif untuk melampaui batas-batas tekstualisme konvensional.

Paradigma ini tidak menafikan pentingnya teks, tetapi menuntut pembacaan yang lebih luas berkembang, berubah, tendensius, dekonstruktif-rekonstruktif, dan inklusif melalui horizon *historical background* (latar belakang sejarah), diturunkannya sebuah al-Qur’an dan hadis; *social history* (sejarah sosial) sebagai salah satu model untuk menguak reinterpretasi; dan moralnya. Metode memperlakukan teks semacam ini juga mencakup kritik pemahaman maksud ala Edmund Husserl. Ali Harb menyebut ini dengan ontologi teks, dengan dua metode eksklusivitas dan inklusivitas (Harb, 2012).

Instrumen metodologis yang dapat digunakan mencakup *qawā’id fihiyyah* (kaidah fikih), *uṣūl al-fiqh*, dan kerangka *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai alat reinterpretasi normatif yang berorientasi pada nilai dan tujuan hukum. Dengan pendekatan tersebut hukum Islam tidak lagi sekadar menghasilkan jawaban formal terhadap persoalan kontemporer, tetapi juga mampu mengartikulasikan spirit keadilan, kemaslahatan, dan kemanusiaan yang menjadi substansi syariat. Tanpa keberanian melampaui teks secara metodologis, ijtihad akan stagnan dan kehilangan relevansinya. Ia akan gagal merespons perubahan struktural global seperti digitalisasi ekonomi, isu kesetaraan gender, serta krisis ekologi yang menuntut etika dan praksis hukum baru.

*Kedua*, keterbukaan terhadap *crossdisciplinary knowledge*, merupakan suatu paradigma yang menekankan pentingnya integrasi lintas disiplin ilmu dalam memahami dan menjelaskan realitas sosial yang semakin kompleks. Istilah *cross* dalam konteks ini merujuk pada upaya pemaduan berbagai disiplin ilmu dengan memosisikan satu disiplin sebagai pendekatan, sementara disiplin lain menjadi sasaran kajian (Syam, 2023). Paradigma ini bersifat *ofensif* epistemologis, yakni proaktif dalam membangun jembatan antar-disiplin, bukan sekadar *defensif* terhadap klaim keilmuan yang berbeda, disinyalir realitas sosial

kontemporer tidak lagi dapat dipahami melalui pendekatan monodisipliner yang sempit. Daniel L. Pals dalam *Seven Theories of Religion* (1996) dan Piter Connolly dalam *Approaches to the Study of Religion* (2012) menunjukkan kecenderungan ini, bahwa setiap disiplin memiliki perspektif yang unik, perlu diatasi melalui dialog persilangan antar-bidang.

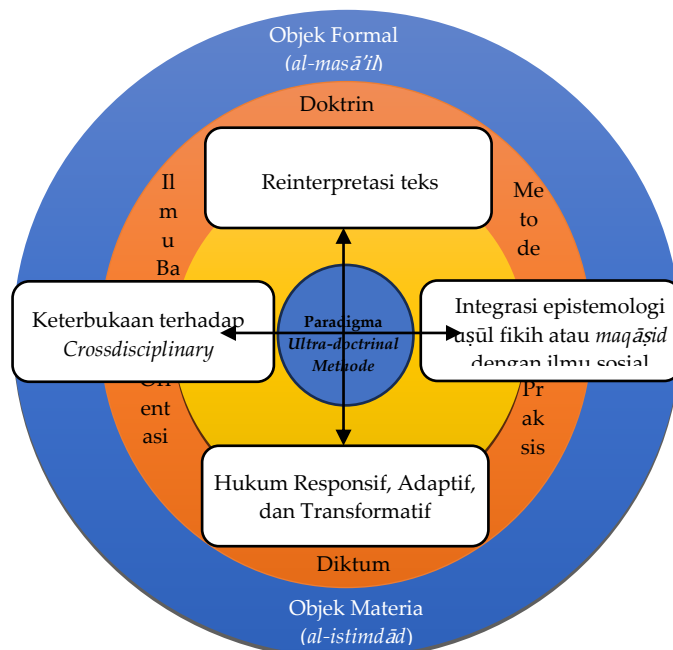
Fenomena-fenomena modern seperti ekonomi digital, fintech syariah, krisis iklim, serta kontrak bisnis global menuntut pendekatan keterbukaan terhadapnya. Merujuk pada Ibn Qayyim (t.t) bahwa penetapan hukum tidak dapat dilepaskan dari konteks empiris yang melingkupinya. Menurutnya, konstruksi hukum merupakan produk dari interaksi antara teks dan realitas yang melibatkan variabel-variabel crossdisipliner, yakni dimensi sejarah (*azmān*), geografis (*amkinah*), psikologis (*aḥwāl*), antropologis (*‘ādāt*), dan motivasional (*niyāt*). Kelima dimensi ini berfungsi sebagai fondasi untuk menjembatani epistemologi *uṣūl* menuju struktur pengetahuan yang dinamis dan kontekstual (Bashori, 2021).

Lebih jauh, pembentukan epistemologi *uṣūl* fikih ekonomi yang responsif juga menuntut keterlibatan disiplin keilmuan lain seperti ekonomi politik, ekologi politik, sosiologi hukum, ilmu teknologi, bahkan studi komunikasi dan psikologi sosial (Goldblatt, 1996). Disiplin-disiplin ini berperan dalam menjelaskan bagaimana *mode of production* hukum Islam bekerja dan bertransformasi dalam sistem sosial modern (Brinkley, 1996; Starrett, 1994). Paradigma *ultra-doctrin* menekankan keterbukaan terhadapnya agar epistemologi hukum Islam tidak terjebak dalam kesempitan perspektif. Tanpa keterbukaan terhadap crossdisipliner, hukum Islam akan tertinggal, sekadar menjadi retorika normatif yang tidak operasional.

*Ketiga*, mengintegrasikan epistemologi *uṣūl* fikih atau *maqāṣid* dengan metodologi ilmu sosial, filsafat hukum, hermeneutika, dan teori kritis lainnya. Menurut Fathi Hasan Malkawi (2014) supaya terjadi perubahan signifikan, perlu ada pertukaran epistemologi yang efektif dengan metodologi yang jelas dan berakar pada tindakan untuk membantu mengakhiri kondisi kemunduran saat ini, karena fikih yang hanya berputar pada logika internalnya berisiko *ahistoris*. Di sinilah integrasi dengan metodologi ilmu sosial dan filsafat hukum menjadi mutlak. Hermeneutika memungkinkan pembacaan teks yang kontekstual; filsafat hukum membuka ruang bagi refleksi normatif tentang keadilan; sementara teori kritis menyingkap relasi kuasa yang kerap tersembunyi di balik produksi hukum. Integrasi ini bukan sekadar menempelkan disiplin luar pada fikih, melainkan membangun dialektika kritis agar hukum Islam tidak menjadi dogma beku, melainkan praksis transformatif. Dengan demikian, paradigma *ultra-doctrin* bukan hanya *technical device* bagi fukaha, tetapi epistemologi yang hidup dan terbuka.

*Keempat*, membangun hukum Islam yang *responsive*, *adaptif*, dan *transformatif* terhadap konteks sosial-historis. Tujuan akhir dari paradigma ini bukan sekadar melahirkan metodologi baru, tetapi membentuk teori hukum Islam yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat, adaptif terhadap perubahan zaman, dan transformatif dalam mewujudkan keadilan sosial. Responsif berarti mampu membaca persoalan realitas dengan jernih; adaptif berarti tidak kaku dengan format lama; dan transformatif berarti menghadirkan hukum sebagai instrumen pembebasan, bukan legitimasi ketidakadilan. Dengan kerangka ini, hukum Islam bisa melampaui wajah normatif-doktrinalnya yang statis, dan tampil sebagai sistem etika hukum yang membela kemanusiaan dalam konteks global yang semakin plural.

Untuk memudahkan bagaimana konseptualisasi pradigma *ultra-doctrinal method* sebagai kerangka kerja teoritis yang berfungsi sebagai dasar teoritisasi pengembangan hukum Islam, perhatikan skema di bawah:

Gambar 1: Skema paradigma *ultra-doctrinal metode*

Prosedur-prosedur ini membantu dalam rangka membuka alternatif baru dalam penemuan hukum Islam di era modern. Ia tidak berhenti pada respons teoretik terhadap stagnasi metodologis *uṣūl* fikih, tetapi juga menghadirkan kerangka kerja aplikatif untuk menilai, mengembangkan, sekaligus mengintervensi realitas hukum Islam kontemporer. Dengan pendekatan ini, hukum Islam berpotensi tampil bukan sekadar sebagai sistem normatif-doktrinal, melainkan juga etis, kontekstual, dan transformatif, sejalan dengan kebutuhan masyarakat global yang semakin kompleks dan plural.

Dalam ranah hukum ekonomi syariah, paradigma ini menegaskan adanya penyatuan antara teks wahyu (*divine text*) dan penemuan intelektual manusia. Agama menyediakan etika dasar dalam perilaku ekonomi—seperti prinsip bagi hasil (*muḍārabah*) dan kerja sama (*musyārahah*)—yang kemudian diobjektifikasi menjadi ilmu dan praktik ekonomi yang bermanfaat bagi semua elemen masyarakat.

### Aplikasi dalam Pengembangan Ekonomi Syariah

Sebagai aplikasi metodis pengembangan hukum ekonomi syariah perlu dimulai dari: *pertama*, reinterpretasi teks normatif. Misalnya perintah al-Qur'an (5: 1) untuk "*memenuhi kontrak-kontrak*" menegaskan bahwa akad merupakan institusi fundamental yang bersifat terbuka untuk dikembangkan. Maksim fikih "*al-aṣl fī al-mu'āmalāt al-ibāḥah*" (Zarqā, 1989) memberikan legitimasi normatif bahwa berbagai bentuk transaksi modern—seperti asuransi, reksa dana, pasar modal, hingga *fintech* syariah—pada dasarnya diperbolehkan sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip *syar'i*. Dengan demikian, reinterpretasi teks tidak berhenti pada dimensi validitas formal, tetapi juga menegaskan ruang kreativitas dan inovasi hukum kontraktual sesuai kebutuhan masyarakat kontemporer.

*Kedua*, hukum ekonomi syariah tidak dapat hanya bertumpu pada khazanah teks klasik *an sich*. Ia memerlukan pendekatan interdisipliner yang memanfaatkan ilmu bantu. Ilmu komputer misalnya, dapat dimanfaatkan untuk menganalisis perkembangan instrumen keuangan digital seperti *blockchain* dan *smart contract* (Afifah et al., 2026), digitalisasi zakat dan wakaf serta bagaimana distribusi kepada pada muallaf berbasis pada ijtihad modern

(Akmal Bashori et al., 2024). Sementara itu, ilmu sosial-politik dapat digunakan untuk membaca dinamika regulasi, distribusi ekonomi, serta relasi kuasa yang melingkupinya. Dengan pendekatan ini, akad tidak hanya diukur dari aspek kesahihan syariah, tetapi juga ditelaah dari dampaknya terhadap keadilan sosial, distribusi kekayaan, dan kontinuitas ekonomi.

*Ketiga*, agar inovasi hukum tetap berakar pada nilai-nilai Islam, reinterpretasi teks dan dukungan crossdisipliner tersebut harus diintegrasikan dengan kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*. Maqāṣid difungsikan sebagai panduan etis dan epistemologis untuk memastikan bahwa pengembangan hukum senantiasa mengarah pada keadilan, kemaslahatan (Bashori et al., 2024). Dengan orientasi *maqāṣid*, hukum ekonomi syariah dapat menjawab tantangan modernitas tanpa melepaskan prinsip-prinsip fundamentalnya. Ia tidak lagi terjebak dalam formalisme tekstual, tetapi juga sebagai praksis sosial yang relevan dengan dinamika global. *Keempat*, progresivitas ini tercermin bukan hanya dalam bentuk produk hukum yang adaptif terhadap instrumen keuangan modern, melainkan juga dalam fungsinya sebagai instrumen keadilan sosial-ekonomi. Melalui reinterpretasi teks, integrasi interdisipliner, dan pijakan *maqāṣid*, hukum ekonomi syariah bergerak dari sistem normatif-doktrinal menuju sistem hukum yang inovatif, transformatif, dan berorientasi pada keadilan sosial yang lebih luas.

Dalam kerangka tersebut paradigma ini juga menggeser cara pandang terhadap hukum kontraktual (akad). Akad tidak lagi sekadar dipahami melalui struktur formal (rukun, syarat, lafaz), melainkan sebagai konstruksi sosial yang perlu dibaca lintas-disiplin. Ambil contoh akad *murābahah*, selain dinilai sah secara formal, ia juga mesti ditelaah dari dampaknya terhadap distribusi kekayaan, keberlanjutan ekonomi, serta relasi antara lembaga keuangan dan konsumen. Pendekatan *critical legal studies* Unger (1983) dapat digunakan untuk menguji apakah struktur akad benar-benar menopang keadilan sosial atau justru melanggengkan ketimpangan struktural. Secara metodologis, paradigma *ultra-doctrinal* mengajak integrasi antara normativitas syariah dan teori sosial modern. Dari sisi normatif, *maqāṣid* menuntut agar akad melindungi harta (*ḥifz al-māl*), mewujudkan keadilan (*'adālah*), dan menjamin kemaslahatan (*maṣlaḥah*). Dari sisi sosial, teori hukum kritis menguji bagaimana akad bekerja dalam praktik, apakah ia mendorong pemberdayaan ekonomi atau justru reproduksi ketergantungan finansial.

Dengan kerangka ini, akad *murābahah* dapat dilihat bukan hanya sebagai transaksi halal secara formal, melainkan sebagai arena perjuangan keadilan yang harus terus dievaluasi. Hal ini membuka ruang bagi inovasi kontraktual syariah—misalnya memperluas skema *musyarakah* atau *muḍārabah*—agar hukum ekonomi syariah tidak berhenti pada formalisme teks, tetapi bergerak menjadi instrumen transformasi sosial yang progresif. Dengan kata lain, meminjam bahasa Nur Fadhil Lubis (2013), paradigma ini mendorong pergeseran hukum Islam dari model formal-positivistik menuju paradigma pluralistik, dari pola deduktif menuju induktif, dari kerangka disipliner ke arah transdisipliner, dari analisis parsial menuju pendekatan holistik, serta dari orientasi sektarian menuju corak pemikiran yang lebih kosmopolitan.

## Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa metodologi hukum ekonomi syariah di Indonesia masih didominasi oleh ekstraksi pemikiran *uṣūl al-fiqh* klasik, dengan perhatian yang relatif minim terhadap teori-teori hukum dan sosial modern. Kondisi tersebut mendorong lahirnya pendekatan yang cenderung formalistik, repetitif, dan kurang responsif terhadap dinamika

sosial-ekonomi kontemporer. Oleh karena itu, penelitian ini menawarkan alternatif melalui paradigma *Ultra-Doctrinal Method*, yaitu integrasi kritis antara warisan *uṣūl al-fiqh* klasik dan teori sosial modern secara proporsional. Dengan pendekatan tersebut, hukum ekonomi syariah berpotensi tampil lebih progresif, bergerak melampaui hegemoni institusional, serta berorientasi pada keadilan sosial-ekonomi yang lebih luas sesuai dengan tuntutan zaman. Paradigma ini sekaligus menandai pergeseran dari formalisme normatif menuju praksis sosial yang relevan dengan kebutuhan masyarakat modern.

Secara teoretis, penelitian ini berkontribusi pada pengembangan epistemologi hukum Islam dengan menawarkan kerangka metodologis baru yang memperluas fungsi *uṣūl al-fiqh* dari instrumen derivasi hukum menjadi paradigma integratif yang mampu berdialog dengan filsafat hukum, teori sosial, dan realitas empiris. Pada tataran praktis, paradigma ini dapat menjadi acuan bagi lembaga fatwa, regulator, akademisi, dan praktisi ekonomi syariah dalam merumuskan produk hukum yang lebih adaptif, kontekstual, dan berorientasi pada maqāṣid al-sharīʿah. Adapun penelitian lanjutan perlu diarahkan pada pengujian operasional paradigma *Ultra-Doctrinal Method* dalam berbagai bidang hukum ekonomi syariah, seperti pasar modal syariah, keuangan digital, fintech, wakaf produktif, serta kebijakan ekonomi publik, guna mengukur efektivitas dan relevansinya dalam menjawab tantangan ekonomi global kontemporer.

### Bibliography

- Abdullah, M. A. (2012). Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi. *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 46(2). <https://doi.org/10.14421/ajish.v46i2.42>
- Afifah, D. D., Rinaldi, A., & Hamid, A. (2026). Implementasi Hukum Ekonomi Syariah dalam Startup Fintech Berbasis Artificial Intelligence di Indonesia. *El Hisbah: Journal of Islamic Economic Law*, 6(1), 71–86.
- Akmal Bashori, Sugitanata, A., & Karimullah, S. S. (2024). Dekonstruksi Pemaknaan Muaf sebagai Penerima Zakat di Indonesia. *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum*, 22(1), 11–23. <https://doi.org/10.35905/diktum.v22i1.5027>
- Amin, M. (2018). *Makharij Fiqhiyyah Pendorong Arus Baru Ekonomi Indonesia*. STIF SYENTRA.
- Amin, M. (2025). *Al-Makhārij al-Fiqhiyyah fī Mu'ālahajati Musykilāt al-Mu'āmalāt al-Māliyat*. Syaikh Nawawi Banten University Press.
- Anwar, S. (2002). Pengembangan Metode Hukum Islam. In *Mazhab Jogja*. ar-Ruzz.
- Anwar, S. (2015). *Pemikiran Uṣūl Fiqih al-Gazzāli*. Suara Muhammadiyah.
- Anwar, S. (2019). *Studi Hukum Islam Kontemporer Bagian Dua*. UAD Pess.
- Arief, A. S. (2002). Ushul Fiqh Dalam Kajian Bisnis Kontemporer. In *Mazhab Yogya, Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Ainurrofiq (ed),). ar-Ruz.
- Barbour, I. G. (2000). *When science meets religion: Enemies, strangers, or partners?* (1. ed). SPCK.

- Bashori, A. (2016). Polemik Asy-Syafi'i dengan Mazhab Fiqih Klasik: Potret Dinamika Berpikir Metodologis. *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hukum*, 2(01), 117–136. <https://doi.org/10.32699/syariati.v2i01.1124>
- Bashori, A. (2020). *Filsafat Hukum Islam: Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Hukum Tuhan*. Kencana.
- Bashori, A. (2021). *Fiqih Nusantara: Dimensi Keilmuan dan Pengembangannya*. Kencana Media Group.
- Bashori, A. (2022). Konstruksi Keilmuan Fiqih Nusantara: Perspektif Filsafat Sains. *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum*, 20(2), 184–203. <https://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/diktum/index>
- Bashori, A. (2025). *Pembaruan Hukum Ekonomi Syari'ah di Indonesia: Studi Pemikiran K.H. Ma'ruf Amin* [Disertasi]. UIN Sunan Kalijaga.
- Bashori, A., Mutho'am, M., Arianti, F., Kumala, I. N., Nurviani, E., & Mukarromah, F. L. (2024). THE TRANSFORMATION OF ZAKAT LAW: An Analysis of Ijtihād Maqāṣidī in the Modernisation of Zakat Practices in Indonesia. *Jurisdictie: Jurnal Hukum Dan Syariah*, 15(1), 34–72. <https://doi.org/10.18860/j.v15i1.26733>
- Bashori, A., Mutho'am, M., & Noor Hazlina Wan Jusoh, W. (2023). Epistemology of Fatwas on Digital Transaction in Indonesia. *Jurnal Hukum Islam*, 21(2), 231–278. [https://doi.org/10.28918/jhi\\_v21i2\\_02](https://doi.org/10.28918/jhi_v21i2_02)
- Binder, L. (1964). *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*. Translated and with an Introduction by Majid Khadduri. (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961). *American Political Science Review*, 58(1), 160–161. Cambridge Core. <https://doi.org/10.1017/S0003055400288709>
- Brinkley, M. (1996). *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. University of California Press. <https://www.ucpress.edu/book/9780520205154/the-calligraphic-state>
- Connoly, P. (2012). *Approaches to The Study of Religion, (terj.)*, *Pendekatan Studi Agama*. LKIS.
- Cooper, J. (2002). Batas-Batas yang Sakral: Epistemologi Abdul KARim Soroush. In *Pemikiran Islam: Dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid*. Erlangga.
- Gad Makhlof, A. (2023). Continuity and Change of Traditional Islamic Law in Modern Times: Tarjīḥ as a Method of Adaptation and Development of Legal Doctrines. *Oxford Journal of Law and Religion*, rwad010. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwad010>
- Ghazālī, A. Ḥāmid al-. (2021). *Al-Mustaṣfā min 'Ilm Uṣūl* (I). Pustaka al-Kautsar.
- Gleave, R. (2013). *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*. Edinburgh University Press.

- Goldblatt, D. (1996). *Social Theory and the Environment*,. Polity Press.
- Hallaq, W. B. (1993). Was Al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence? *International Journal of Middle East Studies*, 25(4), 587–605.
- Harb, A. (2012). *Nalar Kritis Islam Kontemporer*. IRCiSoD.
- Hasan, A. (1994). *The Early Development of Islamic Jurisprudence*,. Adam Publishers.
- Hasan, N. (2012). Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 46(2). <https://doi.org/10.14421/ajish.v46i2.44>
- Jabali, F., & Jamhari. (2002). *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Logos.
- Jābirī, M. A. al-. (1989). *Takwīn al-Aql al-Arabi*,. Markaz Dirasat al-Wihdat al-Arabiyyah.
- Jābirī, M. A. al-. (1993). *Naḥnu wa al-Turās*,. Markaz al-Taḳāfī al-Arabī.
- Jauziyyah, I. Q. al-. (t.t). *l'Ilām al-Muwāqqi'īn an Rāb Alamīn*. (Vol. 3). Dar al-Fikr.
- Khallāf, Abd. W. (1972). *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī Fīmā lā Naṣṣ Fīhi*, (3rd ed.). Dār al-Qolam.
- Kuhn, T. S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, (2nd ed.). University of Chicago Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/S/bo13179781.html>
- Liebesny, H. J. (1967). Stability and Change in Islamic Law. *Middle East Journal*, 21(1), 16–34. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/4324089>
- Lubis, N. A. F. (2013). *ISLAMIC LEGAL STUDIES IN INDONESIA: Some Notes on Contemporary Challenges 1*.
- Malkawi, F. H. (2014). *Epistemological Integration: Essential of an Islamic Methodology* (Trans. Nancy Roberts). London.
- Masduki, A. (2022). *Integrasi Ilmu dalam al-Muwāfaqāt, Menuju ARah Baru Paradigma Epistemologi Hukum Islam*,. Istana Agency.
- Masud, M. K. (2000). *Shāṭibī's Philosophy of Islamic Law* (2nd ed.). Islamic Book Trust.
- Minhaji, Akh. (2007). Reorientasi Kajian Ushul Fikih. In *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. Suka Press.
- Mu'allim, Am., & YUSDANI. (2005). *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. UII Press.
- Mudawam, S. (2021). The Uṣūl al-Fiqh Approach on the Understanding of Islamic Law in Contemporary Era: Source and Contextualization. *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 55(2), 315. <https://doi.org/10.14421/ajish.v55i2.1004>
- Nafis, C. (2011). *Teori Hukum Ekonomi Syariah*. UI Press.
- Najib, A. Moh. (2011). *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional*,. Kementerian Agama RI.

- Nyazee, I. A. K. (2002). *Theories of islamic law the methodology of ijtihād*. The Other Press.
- Pals, D. L. (1996). *Seven Theories of Religion*. Oxford University Press.
- Qarḍāwī, Y. al-. (2000). *al-Ijtihād al-Mu'ashir al-Inzibāth wa al-Infirāt, Terj. Ijtihad Kontemporer* (2nd ed.). Risalah Gusti.
- Raysuni, A. al-, & Barut, M. J. (2002). *Ijtihad: Antara Teks, Realitas, dan Kemaslahatan*, (Terj. Ibn Rusydi&Hayyin Muhdzar). Erlangga.
- Safi, L. (2001). *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, (Terj. Imam Khoiri). Tiara Wacana.
- Sarjan, M. A. (1996). Hasbi Ash-Shiddieqy wa Tajdīd al-Fiqh fī Indūnīsīyā. *Studia Islamika*, 3(3). <https://doi.org/10.15408/sdi.v3i3.802>
- Shiddiqi, N. (1997). *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya*. Pustaka Pelajar.
- Sodiqin, A. (2024). *Teori Maudhu'i Nuzuli Sebagai Dasar Pengembangan Fikih Maqasidi*,.
- Soroush, A. K. (2000). *Reason, Freedom, & Democracy in Islam Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, ((ed.) Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri). Oxford University Press.
- Soroush, A. K. (2009). *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, (Translated. Nilou Mobasser). BRILL.
- Starrett, G. (1994). Brinkley Messick, The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society, Comparative Studies on Muslim Societies. *International Journal of Middle East Studies - INT J MIDDLE EAST STUD*, 26. <https://doi.org/10.1017/S0020743800060578>
- Syam, N. (2023). *Integrasi Ilmu Mazhab Indonesia: Studi Interdisipliner, Crossdisipliner, Multidisiplin, dan Transdisipliner*,. Kencana Media Group.
- Unger, R. M. (1983). The Critical Legal Studies Movement. *Harvard Law Review*, 96(3), 561. <https://doi.org/10.2307/1341032>
- Wahyudi, Y. (2007). *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*,. Nawesea Press.
- Zaid, N. Ḥāmid A. (2003). *Al-Imām Shāfi'ī, wa Ta'sīs al-Aidilūjiyyah al-Wasatiyyah*,. Maktabah Madbūlī.
- Zaid, N. Ḥāmid A. (2020). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, (2nd ed.). Jumhuriyyah Misri al-Arabiyyah.
- Zain, F. (2002). Aplikasi Uṣūl Fikih dalam Mengkaji Keuangan Kontemporer. In *Mazhab Yogya, Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Ainurrofiq (ed),). ar-Ruz.
- Zarqā, M. A. (1989). *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*,. Dār al-Qolam.
- Zuhailī, W. al-, & Atiyah, J. (2000). *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Dar al-Fikr.

Zuham, & Rokan, M. K. (2022). *TEORI HUKUM EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA (Teks Ke Konteks)*. FEBI UIN-SU Press.

