

NALAR HUKUM ISLAM 'ALI JUM'AH
(Telaah Kitab *An-Namāzīj Al-Arba'ah min Hady An-Nabī*
Ṣallā Allāh 'Alayhi wa-Sallam fī At-Ta'āyush Ma'a Al Ākhar:
Al-Usus wa Al-Maqāṣid)



Oleh :
Muhammad Amrul Irsyadi
NIM : 21913008

TESIS

Diajukan kepada
PROGRAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM PROGRAM MAGISTER
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Hukum

YOGYAKARTA

2023

NALAR HUKUM ISLAM ‘ALI JUM’AH
(Telaah Kitab *An-Namāzīj At-Arba‘ah min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyush Ma‘a Al Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid*)



Oleh :
Muhammad Amrul Irsyadi
NIM : 21913008

Pembimbing:
Dr. Drs. Asmuni, MA

TESIS

Diajukan kepada
PROGRAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM PROGRAM MAGISTER
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Hukum

YOGYAKARTA
2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Amrul Irsyadi

NIM : 21913008

Konsentrasi : Hukum Islam

Judul Tesis **NALAR HUKUM ISLAM 'ALI JUM'AH**

(Telaah Kitab *An-Namāzīj Al-Arba'ah min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh 'Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta'āyush Ma'a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāsid*)

Menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila dikemudian hari terbukti bahwa tesis ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk dicabut gelar magister yang dianugerahkan dan mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 20 November
2023

Yang menyatakan,



Muhammad Amrul Irsyadi



PENGESAHAN

Nomor: 182/Kaprodi.IAI.S2/20/Prodi.IAIS2/XII/2023

Tesis berjudul : **NALAR HUKUM ISLAM ‘ALĪ JUM’AH (Telaah Kitab *An-Namāzj Al-Arba’ah Min Hadj An-Nabī Šallā Allāh ‘alayhi wa-sallam Fī At-Ta’āyush Ma’a Al-Ākhar: Al-Usus Wa Al-Maqāsid*)**

Ditulis oleh : MUHAMMAD AMRUL IRSYADI

N. I. M. : 21913008

Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Hukum (M.H.)



Yogyakarta, 13 Desember 2023


Esau,

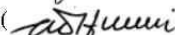
Fazlulkiifi Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D





TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Nama : MUHAMMAD AMRUL IRSYADI
Tempat/tgl lahir : Palangka Raya, 22 Januari 1995
N. I. M. : 21913008
Konsentrasi : Hukum Islam
Judul Tesis : **NALAR HUKUM ISLAM 'ALĪ JUM'AH** (Telaah *Kitab An-Namāzj Al-Arba'ah Min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam Fī At-Ta'ayush Ma'a Al-Ākhar: Al-Usus Wa Al-Maqāsid*)

Ketua : Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D. ()

Pembimbing : Dr. Drs. Asmuni, MA ()

Penguji : Dr. Mukhsin Achmad, M.Ag. ()

Penguji : Dr. M. Roem Syibly, S.Ag., M.S.I ()

Diuji di Yogyakarta pada Selasa, 5 Desember 2023

Pukul : 10.30 - 11.30

Hasil : **Lulus**



Mengetahui
Ketua Program Studi
Magister Ilmu Agama Islam FIAI UII

Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D



NOTA DINAS

Nomor: 181/Kaprodi.IAI.S2/20/Prodi.IAI.S2/XII/2023

TESIS berjudul : **NALAR HUKUM ISLAM 'ALĪ JUM'AH** (Telaah *Kitab An-Namāzīj Al-Arba'ah Min Hadī An-Nabī Ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam Fī At-Ta'āyush Ma'a Al-Akhar: Al-Usus Wa Al-Maqāsid*)

Ditulis oleh : MUHAMMAD AMRUL IRSYADI

NIM : 21913008


Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia.



Yogyakarta, 1 Desember 2023

Ketua,


Zulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D.

PERSETUJUAN

Judul : **NALAR HUKUM ISLAM 'ALI JUM'AH**
(Telaah Kitab *An-Namāzīj Al-Arba'ah min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh 'Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta'āyush Ma'a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid*)

Nama : Muhammad Amrul Irsyadi

NIM : 21913008

Konsentrasi : Hukum Islam

Disetujui untuk diuji oleh Tim Penguji Tesis Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 21 November 2023

Pembimbing



Dr. Drs. Asmuni, MA

PERSEMBAHAN

Karya kecil ini saya persembahkan untuk:

“Kedua orangtua tercinta saya H. Rahman dan Hj. Masfah yang sudah membesarkan, mendidik dan terus memberikan kasih sayang yang tidak terhingga hingga saya bisa seperti sekarang.”

“untuk adik saya Afrida Rahmah beserta suaminya Muhammad Yusuf Anshori (adik ipar saya) dan anak mereka (ponakan) Muhammad Hasan serta teman-teman seangkatan kuliah pascasarjana, rekan guru di Pondok Pesantren Insan Utama, para sahabat serta segenap Civitas Akademika Universitas Islam Indonesia yang pernah membantu dan memberikan motivasi sehingga penulisan tesis ini bisa selesai dengan baik.”

MOTTO

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

QS. Al-Ahzāb : 21

Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan Dia banyak menyebut Allah.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

QS. Al-Anbiyā : 107

Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

**PEDOMAN TRANSLITERASI
ARAB-LATIN**

**Sesuai dengan SKB Menteri Agama RI,
Menteri Pendidikan dan Menteri Kebudayaan RI
No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987
Tertanggal 22 Januari 1988**

I. Konsonan Tunggal

| HURUF ARAB | NAMA | HURUF LATIN | NAMA |
|------------|------|--------------------|---------------------------|
| ا | Alif | tidak dilambangkan | tidak dilambangkan |
| ب | Bā' | <i>b</i> | - |
| ت | Tā | <i>t</i> | - |
| ث | Sā | <i>ṣ</i> | s (dengan titik di atas) |
| ج | Jīm | <i>j</i> | - |
| ح | Hā' | <i>ḥa'</i> | h (dengan titik di bawah) |
| خ | Khā' | <i>kh</i> | - |
| د | Dāl | <i>d</i> | - |
| ذ | Zāl | <i>ẓ</i> | z (dengan titik di atas) |
| ز | Rā' | <i>r</i> | - |
| ز | Zā' | <i>z</i> | - |

| | | | |
|---|------|----|---------------------------|
| ظ | Sīn | s | - |
| ث | Syīn | sy | - |
| ص | Sād | ṣ | s (dengan titik di bawah) |

| HURUF ARAB | NAMA | HURUF LATIN | NAMA |
|------------|--------|-------------|---------------------------|
| ض | Dād | ḍ | d (dengan titik di bawah) |
| ط | Tā' | ṭ | t (dengan titik di bawah) |
| ظ | Zā' | ẓ | z (dengan titik di bawah) |
| ع | 'Aīn | ' | koma terbalik ke atas |
| غ | Gāīn | g | - |
| ف | Fā' | f | - |
| ق | Qāf | q | - |
| ك | Kāf | k | - |
| ل | Lām | l | - |
| م | Mīm | m | - |
| ن | Nūn | n | - |
| و | Wāwu | w | - |
| ه | Hā' | h | - |
| ء | Hamzah | ' | apostrof |
| ي | Yā' | y | - |

II. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

| | | |
|--------|---------|---------------------|
| متعددة | Ditulis | <i>muta'addidah</i> |
| عدة | Ditulis | <i>'iddah</i> |

III. *Ta' Marbūtah* di akhir kata

a. Bila dimatikan tulis *h*

| | | |
|------|---------|---------------|
| حكمة | Ditulis | <i>ḥikmah</i> |
| جزية | Ditulis | <i>jizyah</i> |

(Ketentuan ini tidak diperlukan, bila kata-kata arab yang sudah terserap kedalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

b. Bila *ta' marbūṭah* diikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

| | | |
|----------------|---------|--------------------------|
| كرامة الأولياء | ditulis | <i>karāmah al-auliya</i> |
|----------------|---------|--------------------------|

c. Bila *ta' marbūṭah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

| | | |
|------------|---------|----------------------|
| زكاة الفطر | ditulis | <i>zakāt al-fitr</i> |
|------------|---------|----------------------|

IV. Vokal Pendek

| | | | |
|---------|---------------|---------|---|
| -َ----- | <i>faḥah</i> | ditulis | a |
| -ِ----- | <i>kasrah</i> | ditulis | i |
| -ُ----- | <i>ḍammah</i> | ditulis | u |

V. Vokal Panjang

| | | | |
|----|------------------------|---------|------------------|
| 1. | <i>Faḥah+alif</i> | ditulis | <i>ā</i> |
| | جاهلية | ditulis | <i>jāhiliyah</i> |
| 2. | <i>Faḥah+ya'mati</i> | ditulis | ` |
| | تنسى | ditulis | <i>tansā</i> |
| 3. | <i>Kasrah+ya'mati</i> | ditulis | <i>ī</i> |
| | كريم | ditulis | <i>karīm</i> |
| 4. | <i>ḍammah+wawumati</i> | ditulis | <i>ū</i> |
| | فروض | ditulis | <i>furūḍ</i> |

VI. Vokal Rangkap

| | | | |
|----|------------------------|---------|-----------------|
| 1. | <i>Faḥah+ya</i> 'mati | ditulis | <i>ai</i> |
| | بينكم | ditulis | <i>bainakum</i> |
| 2. | <i>Faḥah+wawu</i> mati | ditulis | <i>au</i> |
| | قول | ditulis | <i>qaul</i> |

VII. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

| | | |
|-----------|---------|------------------------|
| أنتم | ditulis | <i>a'antum</i> |
| أعدت | ditulis | <i>u'iddat</i> |
| لئن شكرتم | ditulis | <i>la'in syakartum</i> |

VIII. Kata Sandang *Alif + Lam*

a. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

| | | |
|--------|---------|------------------|
| القرآن | ditulis | <i>al-Qur'ān</i> |
| القياس | ditulis | <i>al-Qiyās</i> |

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l(el)*-nya.

| | | |
|--------|---------|------------------|
| السماء | ditulis | <i>as-Samā'</i> |
| الشمس | ditulis | <i>asy-Syams</i> |

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

| | | |
|------------|---------|----------------------|
| ذوي الفروض | ditulis | <i>zawi al-furūd</i> |
| أهل السنة | ditulis | <i>shl as Sunnah</i> |

ABSTRAK

NALAR HUKUM ISLAM ‘ALĪ JUM’AH (Telaah Kitab *An-Namāzīj Al-Arba‘ah Min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam Fī At-Ta‘āyush Ma‘a Al-Ākhar: Al-Usus Wa Al-Maqāṣid*)

Muhammad Amrul Irsyadi
21913008

Kajian istinbāt mengalami evolusi yang masif dari berbagai pemikir muslim. Diantaranya adalah ‘Alī Jum’ah, seorang ulama tradisional namun tetap moderat dalam merespon isu kontemporer. Perannya yang strategis dianggap sebagai representasi wajah Islam masa sekarang yang mampu menjawab problematika dengan ekstraksi hukum Islam. Tesis ini berupaya menelaah corak berfikir dari ‘Ali Jum’ah dan kemudian menuangkan gagasan dari *An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyusy Ma‘a Al-Ākhar*. Nilai sosial, paradigma dan fikih prioritas merupakan analogi teori untuk melihat *an-Namāzīj*, yang memposisikannya sebagai penalaran dalam menimbang hukum. Sosiologi ilmu pengetahuan dan analisa wacana kritis digunakan sebagai metode pendekatan data, lalu *interpretive content* analisis dalam melihat karya *an-Namāzīj al-Arb‘ah*. Tesis ini berkesimpulan: Pertama, nalar pemikiran ‘Alī Jum’ah berangkat atas perbedaan paradigma antara muslim dan non-muslim. Konstruksi pemikiran *tajdīd* berupa tawaran perubahan *ṣiyag* dan memberi ruang ilmu sosial sebagai mitra *uṣūl* fikih. Konstruksi teori fatwa ‘Alī Jum’ah beranjak dari tiga unsur yaitu memahami sumber (*idrāk al-maṣādir*), memahami realitas dalam teks sumber (*idrāk al-maṣādir fī ḥilli idrāk al-wāqī*), dan kemampuan menghubungkan antara sumber yang mutlak dengan kejadian yang relatif. Kedua, gagasan dalam karya *an-Namāzīj* adalah fase kenabian sebagai *uswah* dalam pemanfaatan istinbāt hukum. Perubahan paradigma menyesuaikan instrument individu atau kelompok dengan empat model fase *an-Nahj an-Nabawī*. Argumen memproduksi hukum temporal paradigma kenabian tersebut adalah teori *nasakh* yang dimaknai ‘Ali Jum’ah sebagai “penundaan”. Ketiga, tipologi baru *an-Nahj an-Nabawī* sebagai paradigma sosial ataupun Negara yang terjalin dengan model empat fase kenabian sehingga berkehidupan sesuai tuntunan sunnah berlaku bagi muslim yang bermukim di Negara manapun.

Kata kunci: *‘Alī Jum’ah, tajdīd, teori fatwa, paradigma an-Nahj an-Nabawī*

ABSTRACT

THE ISLAMIC LOGICAL REASONING OF ALI JUM'AH (Interpretation of *An-Namāzīj Al-Arba‘ah Min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam Fī At-Ta‘āyush Ma‘a Al-Ākhar: Al-Usus Wa Al-Maqāṣid*)

Muhammad Amrul Irsyadi
21913008

The study of *Istinbāt* has experienced a massive evolution from various Muslim thinkers; one of whom is 'Alī Jum'ah, a traditional cleric remaining moderate in responding to contemporary issues. Its strategic role is considered to represent the face of today Islam, which is able to answer problems with the extraction of Islamic laws. This thesis attempts to examine the thinking of 'Alī Jum'ah that then expressed the ideas of *An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyusy Ma‘a Al-Ākhar*. Social values, paradigms and priority fiqh are the theoretical analogies for viewing *an-Namāzīj*, which positions itself as reasoning in considering the law. Sociology of science and critical discourse analysis were used as the data approach method and interpretive content analysis was used to review the work of *an-Namāzīj al-Arb'ah*. From this thesis, it can be concluded that first, 'Alī Jum'ah's reasoning has been based on the differences in paradigm between Muslims and non-Muslims. The construction of *tajdīd* thoughts are in the form of offering change in *ṣiyag* and providing space for social science as a partner for *uṣūl fiqh*. The construction of 'Alī Jum'ah's fatwa theory starts from three elements: understanding the source (*idrāk al-maṣādir*), understanding the reality in the source texts (*idrāk al-maṣādir fī ḥilli idrāk al-wāqī'*), and the ability to connect absolute sources with relative events. Second, the idea in *an-Namāzīj*'s work is the prophetic phase as *uswah* in the use of legal *istinbāt*. Paradigm change adapts individual or group instruments to the four *an-Nahj an-Nabawī* phase models. Third, the typology of *an-Nahj an-Nabawī* is a social or state paradigm that is intertwined with the model of four prophetic phases so that living according to the guidance of the Sunnah has been applied in Muslims living in any countries.

Keywords: *'Alī Jum'ah, tajdīd, theory of fatwa, paradigm of an-Nahj an-Nabawī*

November 17, 2023

TRANSLATOR STATEMENT

The information appearing herein has been translated
by a Center for International Language and Cultural Studies of
Islamic University of Indonesia
CILACS UII Jl. DEMANGAN BARU NO 24
YOGYAKARTA, INDONESIA.
Phone/Fax: 0274 540 255

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي وسعت رحمته ذنوب المسرفين وربت آلاؤه على عد العادين، الذي رضي على عظيم النعم بقليل الشكر و غفر الكبائر الذنوب ببعض الندم. اللهم صلّ على سيدنا محمد الفاتح لأبواب رحمته تعالى المغلق لأسباب عذابه و عقابه النبي الخاتم الناصر الهادي إلى صراط الله المستقيم و على آله حق قدره و مقداره العظيم.

Alhamdulillah segala puji bagi Allah atas segala rahmat dan nikmat yang telah dilimpahkan untuk kita semua, khususnya kepada penulis dalam menyelesaikan tesis sederhana ini. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada Sang baginda Rasulullah Muhammad, *Shallallahu 'alaihi wa sallam*, sambil mengharap semoga kita semua mendapatkan syafa'atnya nanti di hari kiamat. Amin.

Setelah melewati waktu yang tidak sebentar, *Alhamdulillah* Allah memperkenankan penulis menyelesaikan tesis sederhana ini. Untuk itu, pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan terima kasih kepada beberapa pihak yang terlibat, baik keterlibatan secara langsung ataupun tidak langsung.

Pertama-tama penulis haturkan limpahan terima kasih kepada kedua orangtua penulis, Ayahanda H. Rahman dan Ibunda Hj. Masfah atas segala keterlibatan beliau berdua berupa asuhan dan kasih sayang serta arahan beserta doa dan semua kebaikan yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu. Semoga Allah senantiasa memberi limpahan rahmat dan rida-Nya untuk beliau berdua. Tidak lupa juga ucapan terima kasih untuk saudari penulis, Afrida Rahmah sebagai adik yang istimewa, dan juga Muhammad Yusuf Anshori sebagai adik ipar. Mereka semua orang terbaik yang ada di sekitar penulis.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam proses penyusunan Tesis ini, penulis mengalami sangat banyak kesulitan dan sangat lemah. Oleh karena itu penulis sangat membutuhkan bantuan dari berbagai pihak, sangat membutuhkan berbagai bimbingan, petunjuk serta dorongan motivasi dan inspirasi, secara pribadi penulis mengucapkan banyak terima kasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Kepada Rektor Universitas Islam Indonesia, Bapak Prof. Fathul Wahid, S.T., M. Sc., Ph.D, penulis sangat berterimakasih yang sebesar-besarnya karena telah memberikan kesempatan penulis untuk menuntut ilmu di Kampus Universitas Islam Indonesia yang tercinta ini.
2. Kepada Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, Bapak Dr. Drs. Asmuni, M.A sebagai orang tua penulis di fakultas sekaligus pembimbing penulis dalam penyelesaian tesis ini yang telah sudi memberikan waktunya dan ide-ide serta masukan-masukan yang sangat bermanfaat dalam penulisan tesis ini. Penulis sangat berterima kasih karena telah sabar dalam memberikan bimbingan dan arahan kepada penulis juga rela meluangkan waktu kepada penulis ditengah kepadatan beliau sehingga tugas akhir ini dapat terselesaikan dengan baik.
3. Kepada ketua Jurusan Studi Islam Universitas Islam Indonesia dan juga selaku dosen penulis, Bapak Dr. Anton Priyo Nugroho, S.E., M.M., sangat berterimakasih karena telah memberikan ilmu dan bimbingan tentang metode penelitian yang baik selama masa perkuliahan. Serta telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menuntut ilmu di Fakultas Ilmu Agama Islam.
4. Kepada ketua Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister Dzulkifli Hadi Imawan, LC., M.Kom.I., Ph.D sangat berterimakasih karena telah menjadi dosen panutan yang banyak ilmu dan sangat rendah hati dengan keilmuannya yang sangat luas dan juga terimakasih telah mengajarkan banyak hal kepada penulis selama menuntut ilmu di Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister.
5. Kepada seluruh dosen Ilmu Agama Islam Program Magister yang mengajarkan keilmuan yang bermanfaat semasa penulis berkuliah. Penulis sangat berterima kasih karena telah tulus memberikan ilmunya kepada penulis sehingga penulis bisa mencapai titik ini dan semoga menjadi amal jariyah bagi bapak semuanya.
6. Penulis juga sangat berterimakasih kepada teman dan sahabat seangkatan saat kuliah, Ade Ruswanda, Charisma Jalil, Fuad Bawazir, Miftahur Rokhman, M. Arafat, M. Thairan Ababil, Haris Ahsan, Rendy Yudha Bhaskara, Muzayyana Tartila, Ruzanna Nada Mariska, dan Ziadil Ulum, yang selalu kebersamai dalam mengerjakan berbagai tugas kuliah, belajar bersama struktur kepenulisan

dan saat mengajukan judul tesis saling memberikan motivasi sehingga penulis sangat antusias mengikuti perkuliahan hingga tahap akhir.

7. Bapak Misko Bariandi, SE, Bapak Slamet Hadi Riyanto, M. Yusuf Ibrahim, Lc. beserta seluruh keluarga besar Yayasan Insan Utama Yogyakarta yang telah memberikan saran, dorongan, motivasi dan lainnya.

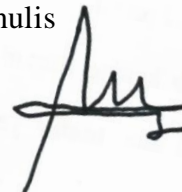
Sahabat Ashābu Al-Musāfir -khususnya H. M. Ihsan Fauzi Lc. M.Ag yang bersedia mendengar keluh kesah dalam menempuh jenjang s2-, H. Fitri Al-Kadumi Lc., M. Kamal Ihsan Lc. MA. dan Abang (sekaligus Guru) H. Nasrullah Rahmani Lc., terima kasih untuk mereka yang telah menjadi pendengar yang baik dan penyemangat dalam perjalanan menempuh Magister.

8. Miftahul Umam, M. Rais Nasruddin, Lukmanul Hakim, teman seperjuangan di Kota Yogyakarta serta teman diskusi lintas pembicaraan dan konsentrasi akademik. Kemudian teman se-Kos Griya Asri 2021-2023, -Rachmad Wirawan, Rafi Hamdani, Muhammad Haris-, terimakasih telah mewarnai kehidupan penulis selama bersosialisasi di Yogyakarta.

Penulis sangat menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan yang tidak jauh sebabnya adalah karena keterbatasan yang dimiliki oleh penulis, oleh karena itu penulis sangat mengharapkan saran dan kritik dan saran konstruktif yang sangat membangun dari pembaca demi sempurnanya tesis ini. Semoga tulisan sederhana ini dapat memberikan manfaat bagi penulis khususnya dan juga para pembaca secara umum. Kepada Allah Swt kita memohon perlindungan dan pertolongan serta ampunan dari segala khilaf dan salah.

Yogyakarta, 11 November 2023

Penulis



Muhammad Amrul Irsyadi

DAFTAR ISI

| | |
|---|--------------|
| PERNYATAAN KEASLIAN | iii |
| PENGESAHAN | iv |
| TIM PENGUJI | v |
| NOTA DINAS | vi |
| PERSETUJUAN PEMBIMBING | vii |
| PERSEMBAHAN | viii |
| MOTTO | ix |
| PEDOMAN TRANSLITERASI | x |
| ABSTRAK | xvii |
| ABSTRACT | xviii |
| KATA PENGANTAR | xix |
| DAFTAR ISI | xxii |
| DAFTAR TABEL | xxiv |
| DAFTAR GAMBAR | xxv |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian | 5 |
| C. Tujuan dan Manfaat Penelitian | 6 |
| 1. Tujuan Penelitian | 6 |
| 2. Manfaat Penelitian | 6 |
| a. Manfaat Teoritis | 6 |
| b. Manfaat Praktis | 7 |
| D. Sistematika Pembahasan | 7 |
| BAB II TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA TEORI | 9 |
| A. Kajian Penelitian Terdahulu | 9 |
| 1. Jurnal Nasional | 9 |
| 2. Jurnal International | 15 |
| 3. Buku dan Disertasi | 16 |
| B. Kerangka Teori | 34 |
| 1. Nalar Mukawwanāt | 34 |
| 2. Basis Nilai Sosial | 37 |
| 3. Paradigma | 41 |
| 4. Fikih Prioritas (<i>Fiqh Al-Awlawiyyāt</i>) | 46 |

| | |
|---|------------|
| BAB III METODE PENELITIAN | 54 |
| A. Jenis Penelitian dan Pendekatan | 54 |
| B. Sumber Data | 56 |
| C. Teknik Pengumpulan Data..... | 58 |
| D. Teknik Analisis Data | 58 |
| BAB IV HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN | 59 |
| A. Biografi ‘Ali Jum’ah..... | 59 |
| 1. Sketsa Kehidupan ‘Alī Jum’ah..... | 59 |
| 2. Karya dan Aktifitas Ilmiah | 62 |
| 3. Kondisi Sosial-Kultur 'Alī Jum'ah..... | 70 |
| B. Nalar Hukum Islam ‘Alī Jum’ah | 79 |
| 1. Paradigma Muslim..... | 79 |
| 2. Wacana Pembaharuan Uṣūl Fikih..... | 82 |
| 3. Tajdīd Teori Iftā..... | 93 |
| C. Gagasan dalam karya <i>An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady Al-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyush Ma‘a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid</i> | 99 |
| 1. Paradigma Periode Mekah..... | 101 |
| 2. Paradigma Habasyah | 104 |
| 3. Paradigma Periode Madinah..... | 109 |
| 4. Indonesia sebagai Tipologi Negara Berbasis <i>An-Nahj An-Nabawī</i> | 117 |
| BAB V PENUTUP | 131 |
| A. Kesimpulan..... | 131 |
| B. Saran | 134 |
| DAFTAR PUSTAKA | 135 |
| Lampiran I : Kitab <i>An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady Al-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyush Ma‘a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid</i> | 149 |
| Lampiran II : Kartu Bimbingan..... | 150 |
| Lampiran III : Surat Keterangan Plagiasi | 151 |
| CURICULUM VITAE..... | 152 |

DAFTAR TABEL

| | |
|---|----|
| Tabel 2. 1 Kajian Penelitian Terdahulu..... | 24 |
|---|----|

DAFTAR GAMBAR

| | |
|--|----|
| Gambar 4. 1 : Flowchart Tajdīd Uṣūl Fikih..... | 98 |
| Gambar 4. 2: Flowchart Tajdīd Teori Fatwa..... | 99 |

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tema penelitian ini adalah nalar hukum Islam ‘Alī Jum’ah. Kata pertama adalah “nalar” yang mempunyai terjemahan dari kata “*‘aql*” dalam Bahasa Arab yang artinya “kemampuan untuk memahami sesuatu”.¹ Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (1984) mengartikan nalar (*‘aql*) adalah “seperangkat kaidah yang terbentuk dari kebudayaan (*ṣaqāfah*) tertentu untuk memperoleh pengetahuan”.² Konsep tersebut sejalan dengan konsepsi akal dalam wacana ilmu kalam. Teolog Mu‘tazilah yang bermazhab Syāfi‘ī, salah satunya adalah yang ditulis oleh al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (w. 1025) mengungkapkan bahwa akal adalah sekumpulan pengetahuan tertentu (*majmū‘ah min al-‘ulūm makhṣūṣah*) yang menjadi syarat kesahihan aktivitas berpikir dan bertindak seorang mukallaf.

Selain itu, konsepsi al-Jābirī tentang nalar (*‘aql*) juga dipengaruhi oleh konsep episteme menurut Michel Foucault (1969). Episteme menurut Foucault adalah “seperangkat hubungan yang menyeluruh dalam praktik diskursif pada periode tertentu yang memunculkan pengetahuan tertentu”. Foucault kemudian menambahkan bahwa episteme bisa dianalogikan dengan “pandangan dunia” (worldview), pada sisi pertama yakni totalitas relasi yang mengikat kesadaran

¹ ‘Alī Muhammad Al-Jurjānī, *Mu‘jamu At-Ta‘rīfāt*, ed. Muhammad Siddīq Al-Minsyāwī (Kairo: Dār Al-Faḍīlah, 2004), 127–28. Pemilihan kata “nalar” sebagai terjemahan kata “*‘aql*” dalam penelitian ini berpijak dari adanya distingsi makna dan penggunaannya dengan kata “akal” dalam Bahasa Indonesia. Kata “akal” memiliki makna konotatif yang ternyata tidak sejalan dengan pengertian “*‘aql*” dalam Bahasa Arab. Lihat: Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 25 dan 1064. Selain itu, dalam wacana pemikiran Islam kontemporer di Indonesia, kata “nalar” memang lebih banyak digunakan, terutama jika dikaitkan dengan, misalnya, gagasan kritik nalar Islam oleh Mohammed Arkoun dan kritik nalar Arab oleh Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī.

² Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Takwīn Al-‘Aql Al-‘Arabī*, 8. Aufl (Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-‘Arabiyah, 2002), 15.

setiap orang pada periode tertentu, serta di sisi lain baru bisa disingkap jika dianalisis berdasarkan level-level keteraturan wacana (*discursive regularities*) yang mengitarinya. Senada dengan Foucault, al-Jābirī juga menyatakan bahwa nalar (*'aql*) adalah sistem epistemik (*nizām ma'rifī*) yang mengikat kesadaran kognitif setiap manusia yang hidup dalam kebudayaan tertentu. Karena itu, sistem epistemik tersebut dapat berubah, seiring dengan perkembangan dan perubahan kebudayaan yang melingkupinya.³

Sistem epistemik pemikiran Islam dalam sejarahnya tidak mengenal kata berhenti. Perkembangan dan perbincangan terus tumbuh dan menjalar melalui ide-ide para pemikir Islam yang terus hadir dari waktu ke waktu, baik pemikiran yang bercorak klasik maupun modern dengan tokoh yang lahir meramaikan diskusi dan dialog tentang berbagai isu ke Islam-an dalam berbagai tema seperti sosial, politik, ekonomi dan yang paling semarak berhubungan dengan topik murni keagamaan seperti fikih, hadiś, tafsir dan lain sebagainya.

'Alī Jum'ah adalah seorang ulama tradisional namun tetap moderat dalam merespon isu-isu kontemporer sehingga sepak terjang pemikirannya banyak di elaborasi oleh intelektual muslim lain.⁴ Ia memiliki peran strategis dalam dunia muslim saat ini. John L. Esposito dalam *The Future Of Islam* mengatakan bahwa 'Alī Jum'ah merupakan representasi wajah Islam masa sekarang yang mampu menjawab problematika zaman dengan ekstraksi hukum Islam. Ibrāhim Najm menulis biografi khusus tentang 'Alī Jum'ah pada bukunya *The Epistemology of Excellence; A Journey into the Life and Thought of the Grand Mufti of Egypt*

³ Jābirī, 15.

⁴ Ibrahim Negm, *The Epistemology of Excellence: A Journey into the Life and Thoughts of the Grand Mufti of Egypt* (Beirut: Innovatio, 2012), 1.

mengungkapkan bahwa pengaruh intelektual ‘Alī Jum’ah tidak hanya sebatas mata dunia muslim saja, namun pemikirannya menarik perhatian kaum intelektual non-muslim.⁵

Selain hal itu, sosok yang menarik dari ‘Alī Jum’ah adalah rekam jejak sebagai grand mufti Republik Arab Mesir dari 2003 hingga 2013. Berbagai jabatan dan keanggotaan nasional maupun internasional pernah ia duduki. Hal yang tak bisa dipungkiri dari embrio kehebatannya tersebut adalah penguasaan yang mahir dalam bidang uşūl fikih. Hal ini bisa dibuktikan dengan karyanya yang bertemakan kajian tersebut.

‘Alī Jum’ah menerbitkan karya berjudul *An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyusy Ma‘a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāşid* sebagai upaya merefleksikan cara interaksi dengan sosial dan tempat pada era kenabian. ‘Alī Jum’ah berpandangan bahwa setiap detik kehidupan Nabi Muhammad Saw mempunyai nilai luhur tersendiri. Periode sebelum emigrasi (hijrah) maupun pasca emigrasi adalah tuntunan yang direkam oleh sejarah untuk menjadi renungan dalam bersikap. Kehidupan dari periode Mekah maupun Madinah tidak *menasakh* satu sama lain. Periode masa adalah cerminan untuk melihat posisi dimana saat ini seorang muslim berada dan menjadikan masa periode Nabi sebagai figur *uswah*.⁶

Analisis potret kehidupan Nabi menjadi upaya aplikatif sebagai sikap etika dalam berhubungan dengan sosial modern saat ini. Baik sebagai individu,

⁵ Negm, 1.

⁶ ‘Alī Jum’ah, *An-Namāzīj al-Arba‘ah min Hady an-Nabī ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam fī At-Ta‘āyusy ma‘a Al-Ākhar: al-usus wa-al-maqāşid*, 1 ed. (Giza: Dār al-Fārūq lil-Istithmārāt al-Thaqāfiyah, 2013), 6.

masyarakat ataupun berbangsa dengan melihat setiap nafas kehidupan dan kondisi sosial yang pernah dihadapi Nabi Muhammad Saw menjadi *guider* manusia mendapatkan panutan ideal (*al-mas'al al-A'lā*) menyangkut semua aspek kehidupan untuk dijadikan pedoman dan teladan mulia.⁷

Terdapat empat model gambaran yang ditulis 'Alī Jum'ah dalam karya tersebut. Pertama, potret kehidupan Nabi periode Mekah menunjukkan *maqām* sabar dan interaksi sosial. Kedua, potret kehidupan Nabi periode hijrah ke Habsyah (Etiopia) menampilkan sosok figur Nabi yang setia dan bekerjasama. Ketiga, potret kehidupan Nabi periode Madinah masa pertama menghadirkan sikap keterbukaan dan saling menolong. Dan terakhir potret kehidupan Nabi periode Madinah masa akhir dimaknai sebagai *maqām* keadilan.⁸

Hasil renungan 'Alī Jum'ah mengantarkan pada paradigma baru dalam memaknai hukum Islam. Pondasi utama kehidupan Nabi adalah kedamaian antar sesama, baik muslim maupun non-muslim. Rentan waktu tersebut menghadirkan oase keindahan Nabi dalam berinteraksi sosial dan bersikap diberbagai keadaan. Ini menjadi konklusi bahwa terdapat kesetaraan dihadapan syariat tanpa membedakan suku dan agama.

Peran dan posisi Nabi dalam berbagai potret ini meletakkan pondasi kehidupan bagi manusia modern di bawah naungan persatuan dan persamaan manusia. *Manhāj* yang telah ditransferkan dari masa lalu mampu dikembangkan individu atau kelompok dari sudut satu potret atau dua potret masa kenabian tergantung pada realita kehidupan yang senantiasa berubah. Contohnya sebuah

⁷ 'Alī Jum'ah, 5.

⁸ 'Alī Jum'ah, 5.

bangsa (*nation state*), potret kehidupan empat masa tersebut bisa diterapkan salah satu atau transpotret menyedot secara selektif kecerdasan profetik, baik dalam kontrak sosial dengan muslim maupun nonmuslim. Hal itu tidak lain sebagai penerapan *maqāṣid syarīah* dan proteksi politik.⁹

‘Alī Jum’ah menekankan bahwa pembacaan sejarah mampu mengistinbat hukum dan *tajdid* hukum progresif. Dengan mendalami historis, era modern terkoneksi dengan metode Nabi seperti terlihat dari menetapnya sebagian umat Muslim di negeri Habasyah dan menjadi penduduk tetap disana tanpa emigrasi ke Madinah bahkan pasca kota tersebut menjadi sebuah *daulah Islāmiyah*. Dimensi potret-potret kehidupan menegaskan kebijakan restorasi analogi (*qiyās*) untuk menghubungkan periode masa lalu dan masa sekarang tanpa menghapuskan jejak periode dengan periode yang lain. Namun menjadi sebuah paradigma profetik yang bisa diadaptasi sesuai situasi, tempat dan zaman.¹⁰

Kajian ini mencoba menelusuri pemikiran nalar hukum Islam ‘Ali Jum’ah yang akan dianalisis dari karya beliau *An-Namādhij Al-Arba‘ah min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyush Ma‘a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid*.

B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian

Dari latar belakang yang disebutkan di atas, maka problem akademik penelitian ini adalah bahwa nalar ‘Alī Jum’ah mempunyai corak tradisional yang kadang kala terkukung pada otoritas *maḏhab* dan teks kitab kuning namun cenderung *tasāmuh* serta berdialog dengan hal-hal baru yang berasal luar tradisi

⁹ ‘Alī Jum’ah, 135.

¹⁰ ‘Alī Jum’ah, 135–37.

yang menjadi pembeda kuat antara kebanyakan tokoh. Di sisi yang lain, ‘Alī Jum’ah merespon terhadap masalah *mustajaddāt* bukan hanya berpijak pada perspektif turas, akan tetapi untuk melakukan pembacaan pada potret masa kenabian yang menjadi landasan yang fundamental. Atas hal tersebut, pertanyaan operasional dalam penelitian yang hendak dijawab terkait problem sebagai berikut:

1. Bagaimana nalar hukum Islam ‘Ali Jum’ah?
2. Bagaimana gagasan dari karya ‘Ali Jum’ah *An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady Al-Nabī*?

Berdasarkan pertanyaan masalah di atas, maka tesis ini membatasi pada dua aspek: pertama; menelaah nalar hukum Islam ‘Alī Jum’ah; kedua, dari sumber data penelitian ini dibatasi dengan karya ‘Alī Jum’ah yang ditulis hingga 2022.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap nalar hukum Islam dalam versi ‘Alī Jum’ah melalui aktivitas epistemologis terutama dalam karya 'Ali Jum'ah dalam buku *An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady Al-Nabī Ṣallá Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyush Ma‘a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid*.

2. Manfaat Penelitian

a. Manfaat Teoritis

Secara teoritis, hasil penelitian ini mengupayakan meluasnya kajian epistemologi dan sosiologi pengetahuan sekaligus memberikan pemahaman tentang nalar pemikiran hukum 'Ali Jum'ah. Penulis tesis berharap kajian ini dapat

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian dan Pendekatan

Sesuai dengan objek penelitian, jenis penelitian yang penulis gunakan dalam studi ini adalah penelitian kualitatif yang bercorak kajian kepustakaan (*library research*). Dalam artian bahwa data yang dijadikan sebagai objek penelitian berasal dari buku-buku, ensiklopedia, majalah dan lainnya yang merupakan bahan-bahan kepustakaan. Penelitian kualitatif mengeksplor serta menjabarkan muatan data-data yang termuat dalam tulisan yang diteliti dengan maksud memahami fenomena tentang apa yang dialami dari segi perilaku, motivasi, persepsi, tindakan dll. Menurut mereka, pendekatan ini diarahkan pada latar dan individu tersebut secara holistik.⁷⁶ Dengan demikian, nalar hukum ‘Alī Jum’ah hendak ditelusuri epistemnya guna mendapatkan ciri khas yang membedakannya dengan tokoh lain.

Metode yang dipakai adalah metode deskriptif dan metode analisis-kritis. Deskriptif karena merupakan penyajian nalar hukum Islam ‘Alī Jum’ah saat bertemu dengan realitas sosial yang selalu berkembang. Sedangkan analisis kritis diperlukan untuk mengetahui motif ide pemikirannya dengan situasi dan masalah yang berkembang. Metode lain yang digunakan adalah metode interpretatif⁷⁷ yaitu

⁷⁶ Lexy J. Meleong, *Metologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1989), 4–5.

⁷⁷ Metode ini merupakan sebuah upaya untuk mencari penjelasan terhadap peristiwa sosial atau budaya berdasarkan pada perspektif dan pengalaman subjek yang diteliti. Karena berkaitan dengan peristiwa sosial, maka penelitian yang dilakukan harus berdasarkan fakta yang ada.

mencoba menyelami nalar pemikiran ‘Alī Jum’ah dari yang terkodifikasi pada karyanya sehingga menemukan nuansa makna.

Sementara pendekatan yang digunakan untuk menemukan rumusan epistemnya adalah pendekatan sosiologi pengetahuan dan analisa wacana kritis. Pendekatan sosiologi pengetahuan menaruh perhatian pada kondisi sosial atau eksistensi pengetahuan antara pemikiran manusia dan konteks sosial dimana pemikiran itu timbul. Pada dasarnya, sosiologi pengetahuan adalah perspektif kritis terhadap pengetahuan dengan mempelajari ide-ide dalam konteks sosio-historisnya, konstruksi sosial pengetahuan, asal-usul dan akar-akar pengetahuan. Pendekatan ini meniscayakan hubungan timbal balik antara masyarakat dan pengetahuan dan diadaptasikannya seluruh perkembangan mutakhir dalam masyarakat, maka setiap kali sosial berubah maka pengetahuan akan mengalami perubahan.⁷⁸

Adapun pendekatan analisa wacana kritis digunakan untuk membaca sekaligus menyingkap secara kritis akan kesamaran dan relasi antara teks dan konteks. Dalam konteks penelitian ini, teori analisa wacana yang digunakan adalah pendekatan relasional dialektikal (*dialectical – relational approach*) gagasan Norman Fairclough. Menurut Fairclough, sebuah wacana dapat lahir melalui hubungan dialektika dengan fenomena sosial. Hubungan ini mengakibatkan ada semacam timbal balik yang saling mempengaruhi antara wacana dan tatanan sosial. Untuk itu, faktor yang melatari kemunculan sebuah wacana mesti dilacak, mulai dari konteks suatu teks diproduksi, konsumen

⁷⁸ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, trans. oleh F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 290.

teksnya, serta aspek sosial budayanya. Keterkaitan ini membuat wacana bisa membentuk sekaligus terbentuk oleh kondisi sosial.⁷⁹ Bagi Fairclough, konsep intertekstualitas penting sebagai mekanisme untuk melihat proses penyusunan dan proses perubahan tatanan diskursus. Intertekstualitas juga merupakan hal yang inheren dalam teks.⁸⁰ Analisis wacana kritis yang ditawarkan oleh Fairclough tidak hanya melihat teks sebagai produk akhir, tetapi juga melihat proses pembuatan, penyebaran, dan penerimaan teks. Proses-proses ini saling terkait dengan faktor-faktor sosial, seperti ideologi, kekuasaan, dan budaya. Oleh karena itu, teks adalah produk dari interaksi antara proses diskursif dan proses sosial.⁸¹ Dalam hal ini, kajian teks dari 'Alī Jum'ah melihat teks sejarah (hadis ataupun *sīrah*) sebagai sebuah diskursus langkah legitimasi hukum.

B. Sumber Data

Sebagai penelitian yang memfokuskan diri pada literatur, bisa berupa buku, dokumen, ensiklopedia, dan lain sebagainya yang masih erat kaitannya dengan tema penelitian, maka penelitian ini membutuhkan dua data bernama data primer dan data skunder.

1. Sumber data primer

Data primer yang dimaksudkan adalah yang berasal dari karya 'Alī Jum'ah yaitu *Al-Namādhij Al-Arba'ah min Hady Al-Nabī Ṣallā Allāh 'Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta'āyush Ma'a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid* (Dār al-Fārūq lil-Istiṣmārāt al-Ṣaqāfīyah, 2003) yang menjadi

⁷⁹ Norman Fairclough, *Language And Power*, Language in social life series (London ; New York: Longman, 1989), 7.

⁸⁰ Norman Fairclough, *Discourse And Social Change* (Cambridge: Polity Press: Blackwell Publishing, 1992), 101.

⁸¹ Fairclough, 73.

pola analisis dari kajian ini. Kemudian untuk melihat nalar pemikiran berasal dari karya:

- a) *Qaḍiyatu Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* (Dār Al-Hidāyah, 2003).
- b) *Aṭ-Ṭarīq ila At-Turās Al-Islāmī: muqaddimāt ma'rifīya wa-madākhil manhajīya* (Nahḍat Miṣr, 2009),
- c) *'Ilmu Uṣul Al-Fiqh wa 'Alāqatuhu bi Al-Falsafah Al-Islāmīyah* (Al-Ma'had Al-'Ālami lil-Fikr Al-Islamī; The International Institute of Islamic Thought, 1997),
- d) *Tārīkh Uṣūl Al-Fiqh* (Dār al-Muqaṭṭam lil-Nashr, 2015).
- e) *Al-Madkhal ilā Dirāsatu Al-Mazāhibi Al-Fiqhiyyah* (Dar As-Sālam, 2009).

2. Data Sekunder

Untuk menyajikan dan menelaah bagaimana pemikiran hukum 'Alī Jum'ah penulis mencoba menggali dari sumber sekunder dari beberapa karya terkait seperti:

- a) *Ḍawābit At-Tajdīd Al-Fiqhī* yang merupakan dokumentasi seminar yang beliau sampaikan pada 15 Desember 2003.
- b) *Simātu Al-'Aṣr; Ru'yat Muhtamm* (Dār al-Fārūq, 2006), *Wa-Qāla Al-Imām: al-mabādi' al-'uẓmá* (Wābil al-Ṣayyib, 2010), *Fiqh Al-Aulawiyāt wa Murā'atu Maqāshid As-Syarīah* (Ar-Rābithah Al-Ālamiyyah Likhirīji Al-Azhar, 2014), serta beberapa karya lain yang berasal dari pertemuan (*halaqah*) atau seminar 'Alī Jum'ah yang didokumentasikan oleh pihak lain.

Sedangkan sumber sekunder tambahan merupakan sumber pendukung yang membicarakan pemikiran-pemikiran 'Alī Jum'ah seperti yang termuat dalam karya penulis lain ataupun yang berhubungan dengan itu serta berbagai tulisan atau karya yang relevan dengan tema penelitian.

C. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang penulis gunakan adalah dengan teknik analisis isi (*content analysis*) dari sumber primer dan sekunder. Selain itu, teknik ini juga dipadukan dengan studi dokumentasi yang merupakan teknik pengumpulan data yang tidak langsung ditujukan kepada subjek penelitian.

D. Teknik Analisis Data

Analisis data-data diawali dengan proses reduksi untuk mendapatkan informasi pada fokus kajian pada persoalan yang akan dijawab, kemudian mendiskripsikan data menjadi sebuah teks naratif. Setelah penyusunan data menjadi narasi, analisis tersebut diuji kembali kebenarannya dengan pendekatan yang telah ditentukan. Pada tahap akhir kemudian dilakukan proses penyimpulan yang diverifikasi agar kebenarannya teruji.⁸²

⁸² Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, Cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 12–13.

Diantara karya-karyanya⁹², antara lain;

Tabel 1 Karya-karya 'Alī Jum'ah

| No | Bidang Keilmuan | Judul Karya |
|----|------------------------------|---|
| 1 | Tafsir dan Ulūm Al-Qur'an | 1) An-Nibrās fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm 2) Al-Waḥyu Al-Qur'ān Al-Karīm |
| 2 | Tasawwuf | 1) Barāmij At-Tarbiyah Al-Akhlaqiyah fī As-Sunnah An-Nabawiyah 2) At-Tarbiyah wa As-Sulūk 3) Ad-Du'ā wa az-Ẓikr 4) Sabīlu al-Mubtadi'īn (Syarḥ al-Bidayāt min Manāzil As-Sāirīn) 5) Aṭ-Ṭarīqu ilā Allah 6) Majālis aṣ-Ṣālihīn Ar-Ramaḍāniyah 7) Khaṭawāt al-Khurūj min al-Ma'aṣī |
| 3 | Sirāh An-Nabawiyah dan Ḥadis | 1) Sayyiduna Muḥammad Rasulullah li al-Ālamīn 2) Man Nabiyuka? Huwa Sayyiduna Muḥammad al-Muṣṭafā Ṣallallahu 'alaihi wa Sallam 3) An-Namāziju Al-Arba'ah Min Hadyi An-Nabī fī At-Ta'āyusy Ma'a Al-Ākhar 4) Al-Imām Al-Bukhārī Wa Jāmi'uhu Aṣ-Ṣaḥīh |
| 4 | Uṣūl Fikih dan Fikih | 1) Al-Bayān Limā Yusgīlu al-Azjān 2) Al-Ḥukmu asy-Syar'ī 'Inda Al-Uṣūliyyīn 3) Al-Awāmīr wa An-Nawāhī 'Inda Al-Uṣūliyyīn 4) Al-Ijmā' 'Inda Al-Uṣūliyyīn 5) Al-Qiyās 'Inda Al-Uṣūliyyīn 6) Ta'āruḍ Al-Aqyāsāt 'Inda Al-Uṣūliyyīn 7) Qaulu aṣ-Ṣaḥābī 'Inda Al-Uṣūliyyīn 8) Aṣaru Ḍahab al-Maḥal fī al-Ḥukm 9) Madā Hujjiyat Al-Ru'yā 'Inda Al-Uṣūliyyīn |

yang diterbitkan oleh Al-Ma'had Al-'Ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī, Qadāyā Al-Fikr Al-Islāmī, Al-'Alāqat Ad-Dauliyah, Al-Manhajiyah Al-Islāmiyyah, Taysīr At-Turās dan lainnya.

⁹² Karya disini ada yang langsung berasal dari tulisan langsung maupun karya yang dibukukan oleh pihak lain yang berasal dari seminar, *halaqah* pertemuan dan kajian ilmiah lainnya.

| | | |
|---|--------------------|---|
| | | <p>10) At-Tajdīd fī Uṣūl al-Fiqh</p> <p>11) Qaḍiyatu al-Muṣṭalah Al-Uṣūlī Ma‘a at-Taṭbīq ‘ala Syarḥ Ta‘rīf Al-Qiyās</p> <p>12) An-Naskh ‘Inda Al-Uṣūliyyīn</p> <p>13) ‘Ilmu Uṣūl al-Fiqh Aa ‘Alaqtuhu bi al-Falsafah Al-Islamiyah</p> <p>14) Ḍawābiṭ Al-Tajdīd Al-Fiqhī</p> <p>15) Fiqh Al-Aulawiyāt Wa Murā’atu Maqāṣid Asy-Syarī’ah</p> <p>16) Al-Makāyil wa Al-Mawāzin Asy-Syar’iyah</p> <p>17) Āliyāt Al-Ijtihād</p> <p>18) Tārīkh Uṣūl Al-Fikh</p> <p>19) Taysīr An-Nahji fī Manāsik Al-Hajj</p> |
| 5 | Tarikh At-Tasyri’ | <p>1) Al-Madkhal li Dirāsat Al-Mazāhib Al-Fiqhiyyah Al-Islamiyyah</p> <p>2) Al-Imam Al-Syāfi‘I Wa Madrasatuhu Al-Fiqhiyyah</p> |
| 6 | Fatāwā | <p>1) Fatawa al-Bayti al-Muslim</p> <p>2) Ad-Dīn Wa Al-Hayāh, Fatawā Mu‘āṣirah</p> <p>3) Fatāwā An-Nisā</p> |
| 7 | Kajian Kontemporer | <p>1) At-Ṭarīq ilā at-Turaṣ Al-Islāmī</p> <p>2) Qaḍāyā Al-Mar’ah fī Al-Fiqh Al-Islāmī</p> <p>3) Wa Qāla Al-Imām, Al-Mabādi Al-‘Uzmā</p> <p>4) Fiqh Al-Hubb Al-Hayāh</p> <p>5) Mukawwanāt Al-‘Aql Al-Muslim</p> <p>6) Amnu Al-Mujtama’ wa Istiqrāruhu</p> <p>7) Al-Qaulu Al-Mubīn fī Aḥkāmī Ad-Dunyā wa Ad-Dīn</p> <p>8) Al-Mar’ah fī Al-Haḍārah Al-Islāmi</p> <p>9) Al-Mar’ah Baina Inṣāf Al-Islām wa Syubhāt Al-Ākhar</p> <p>10) An-Niqāb ‘Ādatun wa Laisa Ibādah</p> <p>11) Simātu Al-‘Aṣr</p> |

| | | |
|--|--|--|
| | | 12) <i>Khitān Al-Inās Laisa Min Sya'āiri Al-Islām</i> 13) <i>Al-Bīah wa Al-Hifāz 'Alaihā Min Manzūri Al-Islāmī</i> 14) <i>At-Tajribah Al-Miṣriyyah</i> 15) <i>Al-Mutasyaddidūn</i> 16) <i>Al-Musāwāt Al-Insāniyyah fī Al-Islām Baina An-Nazariyah wa At-Taṭbīq</i> |
|--|--|--|

Selain menulis buku, 'Alī Jum'ah berperan dalam melakukan *taḥqīq*, *ta'līq* ataupun sebagai editor pada sekitar 30 kitab, seperti *taḥqīq* pada kitab *Riyāḍ Aṣ-Ṣālihīn*, *Al-Furūq*, *Al-Amwāl*, *Hāsiyyah Al-Bājūrī*, *Bayān Al-Mukhtasar* dan lainnya. Begitu juga 'Alī Jum'ah berperan besar dalam digitalisasi turāṣ, seperti perannya dalam menerbitkan *Al-Kutub As-Sittah*, *Al-Muwaṭṭa'* dan *Musnad Aḥmad* dalam versi cetak dan gital (dvd, *software* dan aplikasi).

Sebagai seorang praktisi hukum Islam dan guru besar dalam bidang uṣūl fikih, sebagian besar karya 'Alī Jum'ah bertemakan uṣūl fikih. Tentu hal ini turut merekam berbagai refleksi pemikiran 'Alī Jum'ah dalam hukum Islam. Hal tersebut turut pula membentuk pemikiran 'Alī Jum'ah dalam mengeluarkan fatwa dalam berbagai kasus dan masalah. Menurutnya, teks apapun bentuknya (Al-Qur'an maupun hadis) merupakan bagian dari bahasa. Bahasa merupakan budaya, dan budaya tidak lepas dari unsur manusia. Memang telah diketahui bersama, bahwa teks *syara'* merupakan hal yang suci dan agung, akan tetapi ketika teks yang suci itu sampai kepada manusia, maka akal manusia akan mengalami proses terhadap teks, dan proses hasil pencernaan itu disebut pemahaman. Sebagaimana gajah dihadapkan kepada beberapa orang buta, kemudian mereka disuruh agar

mendesripsikannya, niscaya hasil deskripsi masing-masing tentu berbeda, tergantung bagian mana yang disentuh dan bagaimana cara menyentuhnya.

Yang ditekankan ‘Alī Jum‘ah disini ialah teks lahir dan muncul dihadapan manusia agar dipahami sehingga mereka dapat menangkap maksud tuhan yang terdapat pada teks. Setelah mereka paham, mereka mengaplikasikannya dalam kehidupan. Hanya saja masalahnya bukan terletak pada teks, tetapi bagaimana pemahaman manusia terhadap teks. Sehingga banyak kaum muslimin saat ini paham tentang halal haram akan tetapi tak tahu darimana asal muasal halal-haram tersebut. Sehingga problematika yang dihadapi umat Islam adalah entah disengaja atau tidak telah jauh dari metodologi yang telah digariskan Allah dan Rasul sehingga banyak fenomena mengarah pada konservatif-tekstualis bahkan radikal.

‘Alī Jum‘ah juga mengapresiasi kebebasan beragama di beberapa negara barat termasuk umat muslim yang hidup didalamnya. Meskipun agama dan politik perspektif Islam berbeda dengan perspektif barat, ‘Alī Jum‘ah mengakui bahwa sekularisme pada faktanya telah berhasil membangun stigma pluralistik yang mempunyai sisi sejalan dengan nilai-nilai Islam. Kebebasan dalam beragama mengekspresikan kepercayaan secara terbuka mengisyaratkan bahwa barat tidak lagi dideskripsikan sebagai *dār al-harb* atau *dār al-kufr*.⁹³ Masalah perempuan turut menjadi perhatian ‘Alī Jum‘ah dalam kajian yang Ia tuangkan karya karyanya. Ia menyatakan bahwa pria dan wanita dapat menikmati hak politik yang sama dalam Islam termasuk menjadi pemimpin.⁹⁴ Dan tak jarang pula, ‘Alī Jum‘ah mengeluarkan fatwa-fatwa dan pernyataan yang banyak berdampak besar

⁹³ Negm, *The Epistemology of Excellence*, 90.

⁹⁴ ‘Alī Jum‘ah, *Al-Mar‘ah fi Al-Hadharah Al-Islamiyyah : Baina Nushus Asy-Syar‘i wa Turats Al-Fiqhi wa Al-Waqi’ Al-Ma’isyi*, al-Ṭab‘ah 1 (al-Qāhirah: Darussalam, 2006), 45–49.

bagi publik baik melalui media cetak, media elektronik, sosial media seperti chanel youtube maupun siaran televisi di Mesir.

‘Alī Jum‘ah dipandang sebagai tokoh yang mempunyai kontribusi terhadap Mesir khususnya, dan dunia Islam modern pada umumnya. Puncaknya ialah ketika publik mengenalnya sebagai grand mufti Republik Arab Mesir periode 2003-2013. Sejak ia ditunjuk sebagai grand mufti pada tahun 2003, ‘Alī Jum‘ah telah melakukan beberapa terobosan baru bagi lembaga fatwa Dār Iftā di Mesir seperti memodernisasi proses pengeluaran fatwa di Mesir salah satunya menjadikan teknologi dan sains sebagai sarana. Masyarakat Mesir dapat mengajukan permintaan fatwa pada suatu permasalahan melalui surel website dār al-Iftā. Lebih dari itu, fatwa yang dikeluarkan oleh dār Iftā dapat menjangkau ke seluruh dunia dengan terjemahan fatwa ke berbagai bahasa. Sebelum menjadi mufti, ia merupakan guru besar dalam bidang uṣūl fikih di universitas Al-Azhar. Selain itu ia turut pula menjadi penasehat kajian timur tengah di Universitas Harvard di Kairo. Dewan pembina mata kuliah studi Islam dan Bahasa Arab di Universitas Oxford di Timur Tengah dan menjadi dosen terbang diberbagai universitas baik dalam negeri maupun luar negeri.

Selain itu banyak lagi sumbangsih yang diberikan ‘Alī Jum‘ah terhadap masyarakat muslim melalui keilmuannya juga berbagai jabatan dan keanggotan bertaraf nasional maupun internasional⁹⁵ yang diemban, antara lain:

⁹⁵ *The Royal Islamic Strategic Studies Centre* atau Pusat Studi Strategis Islam Kerajaan (MABDA المركز الملكي للبحوث والدراسات الإسلامية) adalah sebuah lembaga penelitian independen yang berafiliasi dengan Bayt Institute for Islamic Thought. *Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought* adalah sebuah lembaga internasional, non-pemerintah, dan independen yang berbasis di Amman, ibu kota Kerajaan Hashemite Yordania. Pada tahun 2023 ‘Alī Jum‘ah menempati posisi

1. Anggota *Majma' al-Buhūs al-Islāmiyah* tahun 2004-2013.
2. Penasehat menteri wakaf Republik Arab Mesir semenjak 1998 hingga 2003.
3. Anggota Dewan pengawas Syariah di International Islamic Bank For Investment and Development di Kairo sejak 1990.
4. Penasehat Akademik di International Institute of Islamic Thought juga direktur kantor cabang Kairo sejak 1992 hingga 2003.
5. Ketua Dewan Pengawas Syariah di United Bank Of Egypt sejak tahun 1997 hingga 2003.
6. Anggota Penasehat Syariah untuk Agricultural Development Bank sejak tahun 1997 sehingga 2003.
7. Anggota Dewan Pengawas Bank Timur Tengah dalam Muamalat Islam sejak tahun 1997 hingga tahun 2003.
8. Wakil Direktur Markaz *Sālih Abd Allāh Kāmil Centre* untuk bidang Ekonomi, Universitas al-Azhar sejak tahun 1993 hingga 1996.
9. Ketua Komite Fikih di *Majlis al-A'lā li-Syu'ūn al-Islāmiyah* sejak tahun 1996 sehingga sekarang.
10. Anggota Fatwa Al-Azhar asy-Syarif tahun 1995-1997
11. Ketua dewan direksi *al-Jam'iyyah al-Khairiyyah Li al-Khidmah al-Šaqāfah wa al-Ijtimā'iyyah* di Kairo sejak tahun 1997.
12. Penasehat Umum untuk Masjid al-Azhar sejak tahun 2000.
13. Ketua Dewan Pengawas Miṣr al-Khair Foundation

14. Sekjen Dewan Ulama Senior Al-Azhar Al-Sahrif.
15. Anggota Dewan Fatwa untuk Amerika Utara.
16. Anggota Majelis Permusyawaratan Tertinggi pada lembaga Tabah di Abu Dhabi.
17. Anggota Mukhtar Fikih Islam di India
18. Anggota *Majma' fiqh* dalam mukhtar Islam di Jeddah
19. Anggota Mukhtar Internasional *Ahl as-Sunnah* di Chechnya.
20. Anggota Dewan Pembina Universitas Kebudayaan Islam Mesir di Kazakhstan.
21. Anggota Dewan Pengawas Pembantu Universitas Harvard di Mesir Departemen Studi Oriental.
22. Anggota Dewan Pengawas Pembantu Universitas Oxford untuk Timur Tengah dalam Studi Islam dan Arab.

Turut pula selama perjalanan karirnya 'Alī Jum'ah dianugerahi beberapa penghargaan, diantaranya: Ia mendapat gelar doctor honoris causa dari Liverpool University, Asyūt University dan Bani Suf University, gelar kehormatan *the Order of Al Istiqlal (Independence) of the First Degree* dari Raja Abdullah II Yordania, gelar *star of Quds* dari presiden palestina, Abbas Mahmūd, gelar penghargaan *Egyptian Army Shield* oleh menteri pertahanan Mesir, Abd al-Fattāh as-Sīsī, dsb.⁹⁶

⁹⁶ Terkait berbagai perhargaan dapat diakses melalui website resmi 'Alī Jum'ah. "أ.د. علي"، diakses 11 Agustus 2023, <https://www.draligomaa.com/>.

modern agar dapat dipahami oleh siapapun. Urgensi yang terbentuk adalah interaksi yang lebih intens antara paradigma Islam dengan lainnya, terutama dengan paradigma Barat. Kekosongan paradigma Islam yang mumpuni berdampak pada dua kelumpuhan cara berpikir di kalangan umat Islam sendiri. Pertama, pola pikir yang mengagungkan epistemologi Barat dan menganggap epistemologi Agama adalah bentuk keterbelakangan. Ini melahirkan seorang muslim yang sangat terbuka pada setiap perubahan dan modernisasi. Kedua, pola pikir yang menolak semua sumber pengetahuan dari selain teks agama. Ini melahirkan seorang muslim yang memerangi segala bentuk penemuan, perubahan dan perkembangan zaman.¹²⁰

2. Wacana Pembaharuan Uşul Fikih

Fikih sebagai hukum hasil dari seorang mujtahid merupakan hasil dari penalaran uşul fikih terhadap teks suci. Respon mujtahid dari berbagai kasus atau keadaan menyebabkan ijtihad selalu digagas, meski sebelumnya telah dilakukan ijtihad dari ulama yang lain pada kasus yang sama. Dari sini muncullah perbedaan hasil fikih yang beragam. Bahkan beberapa mujtahid merekonstruksi hasil dari ijtihad mereka atau merubah pola metodologinya. Hal ini bisa dilihat dari *qaul qadīm* dan *qaul jadīd* dari imam Asy-Syāfi'ī.

Ijtihad klasik sebagai rujukan memang beralasan karena hasil ijtihad tersebut masih relevan hingga defisit ahli fikih masa kini serta kurang mapannya dalam penggalian ijtihad. 'Alī Jum'ah menyebutkan benefit dalam berinteraksi

¹²⁰ Muḥammad, *Aṭ-Ṭarīq Ila 't-Turāṭ Al-Islāmī: Muqaddimāt Ma'rifiya Wa Madākhil Manhajīya*, 31.

dengan ijthid klasik¹²¹ yaitu mengasah penalaran yang dilakukan oleh para mujtahid klasik dan mengetahui sudut pandang mereka saat berhadapan dengan kasus.¹²²

Kritikan terhadap uşul fikih klasik bisa dikategorikan menjadi dua bagian; kritik yang diarahkan pada metodologi ulama masa lalu dan kritik yang ditujukan pada ulama saat ini yang enggan berevolusi dan bersikap *taqlid* pada hasil ijthid ulama klasik. Padahal, tugas masa lalu menjawab problematika yang terjadi pada saat itu yang dipengaruhi dengan latar belakang temporal. Sementara masa sekarang diperlukan pembacaan ulang dan berani berinovasi dalam kerangka uşul fikih.

Keenggan umat muslim dalam membedah dan upgrade ini dikritik oleh Nasaruddin Umar. Menurutnya fikih masa lalu telah berhasil memenuhi tugas historisnya.¹²³ Amanah fikih tersebut berkesinambungan menyesuaikan dengan kondisi agar tepat sasaran.¹²⁴ Sedangkan kritik yang diarahkan pada metodologi hukum Islam ulama klasik yang sudah dianggap terlepas relevansinya diutarakan oleh Raysūnī dalam karyanya *at-Tajdīd al-Uşulī: Nahwa Şiyāgah Tajdīdiah*. Pernyataan tersebut mempertanyakan kembali muatan ilmu uşul fikih klasik yang

¹²¹ Dalam karyanya beliau menyebutkan sebagai *at-Turās* sebagai hasil dari pemikiran atau ijthid masa lalu. Penggunaan redaksi *at-Turās* mendukung argument Muhammad Mustafā Al-Marāghī bahwa selain ulama dari mazhab empat yang mashur bisa dan boleh diadopsi cara pandangnya, selama mereka layak disebut sebagai mujtahid.

¹²² Muḥammad, *Aṭ-Ṭarīq Ila 't-Turāt Al-Islāmī: Muqaddimāt Ma 'rifīya Wa Madākhil Manhajīya*, 224.

¹²³ Kritik ini mengarah pada pengamal fikih yang tidak berinovasi dan cenderung taklid, bukan pada ijthid ulama masa lalu maupun metodologinya.

¹²⁴ Nasaruddin Umar, *Al-Qur'an Untuk Perempuan* dalam buku Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam* (Rajawali Pers, 2010), 35.

bercampur dengan ilmu kalam yang tak berdampak banyak pada tugas uṣūl fikih, yaitu penggalan hukum dari sumber-sumbernya.¹²⁵

Begitu juga dengan Muhammad Syahrūr yang melayangkan kritik dalam karyanya *Nahwa Uṣūlin Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmī*. Dalam buku tersebut Syahrur berpandangan semua makhluk harus patuh pada teori perkembangan tak terkecuali juga pemahaman pada teks suci (Al-Qur'an dan hadiṣ) yang mengikuti prosedur teori perkembangan. Selain itu, metode istinbāṭ atau uṣūl fikih semestinya mengikuti terhadap perkembangan. Lebih lanjut Syahrur menyatakan jika metodologi dianggap enggan patuh pada perkembangan berarti metodologi mempunyai kekuatan sama dengan Al-Qur'an. Menurutnya hanya Allah Swt dan kalamNya yang tidak bisa tunduk terhadap perkembangan. Disini terlihat jelas bahwa Syahrur berupaya merekonstruksi ijtihad dan mengajak pada cara baru dalam beristinbāṭ sesuai dengan zamannya.¹²⁶

Menanggapi hembusan kritik uṣūl fikih yang dianggap expired, reaksi muncul dari beberapa ahli metodologi hukum Islam. Upaya pembaharuan sebenarnya sudah dilakukan sebelum kritikus modern muncul. Pembaharuan tidak hanya terfokus di timur tengah namun juga di beberapa wilayah lain seperti Indonesia. Beberapa nama era klasik terdahulu yang juga pernah melakukan pembaharuan adalah az-Zarkasyī, Ibn Taimiyah, Waliyullah ad-Dahlawi, Izz ad-Dīn Abd as-Salām, al-Qarāfi, dan asy-Syāṭibī. Tiga nama terakhir memfokuskan

¹²⁵ Aḥmad Raysūnī, ed., *Al-Tajdīd Al-Uṣūlī: Nahwa ṣiyāghah Tajdīdīyah li- 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, al-Ṭab'ah al-ūlā (Hirndun, Firjīniyā: Al-Ma'had Al-'Ālamī lil-Fikr Al-Islāmī, 2014), 81.

¹²⁶ Muḥammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūlin Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmī*, 1 ed. (Damaskus: Al-Ahālī, 2000), 55–56.

kajian mereka pada *masālih* dan *mafāsīd* dan menekankan pertimbangan prioritas. Sedangkan deretan nama kontemporer yang pro terhadap pembaharuan adalah Hasan at-Turābi,¹²⁷ Jamāl ad-Dīn ‘Aṭīyyah¹²⁸, Muhammad Syahrūr, Raysūnī dan juga ‘Alī Jum’ah.

Abdullah bin Bayyah¹²⁹ tidak secara eksplisit mengungkapkan urgensi dari pembaharuan uşūl fikih, ia condong menguji coba pada fungsi uşūl fikih. Jika fungsinya tetap sesuai dan relevan maka tidak perlu ada pembaharuan, namun jika fungsi sudah melemah dalam menggali hukum maka dapat mengkaji kembali perangkat pembuatan hukum.

Ibn Bayyah juga menuturkan bahwa kegunaan dari uşūl fikih adalah perantara yang *ṣahīh* dan penyambung yang tepat antara prinsip, teks suci, dengan realita yang diharapkan. Selain itu juga uşūl fikih sebagai ikon yang benar mengenai hakikat Islam.¹³⁰ Disamping itu, Ibn Bayyah mengakui dan khawatir akan terjadi penyimpangan dengan mengkambing hitamkan pembaharuan. Ia

¹²⁷ Hasan Abdullah at-Turābi merupakan seorang pemikir Sudan yang lahir pada tahun 1932 M. Gagasan dari at-Turābi diantaranya rekonstruksi qiyās, rekonstruksi konsep ijthad, dan rekonstruksi ijma’. Hasan Turābī menggagas pada rekonstruksi kaidah uşūl fikih, menurutnya uşūl fikih tradisional tidak mampu memenuhi tuntutan pada saati ini karena pengaruh historis dan latarbelakang yang jauh berbeda. Lihat Ḥasan At-Turābī, *Tajdīd Al-Fikr Al-Islāmī* (Maghrib; Maroko: Dār Al-Qarāfī, 1993), 9,23,32,48.

¹²⁸ Jamaluddin Aṭīyyah merupakan seorang yurisprudensi muslim yang lahir pada 1928 M di Mesir. Pandangan pembaruan darinya yaitu menggunakan Ilmu Sosial sebagai patner dari uşūl fikih dan mengadopsi ilmu semantik.

¹²⁹ Abdullah bin Bayyah adalah seorang ulama dan cendekiawan Muslim yang terkenal. Dia lahir di Mauritania pada tahun 1935 dan belajar di berbagai negara di dunia Muslim, termasuk Maroko dan Arab Saudi. Sebagai seorang ulama, dia telah menulis banyak buku dan makalah tentang berbagai topik, termasuk fikih, teologi, dan kajian al-Qur’an. Abdullah bin Bayyah juga terkenal sebagai tokoh yang mempromosikan dialog antar agama dan kerjasama antar agama. Dia telah terlibat dalam banyak inisiatif internasional untuk mempromosikan perdamaian dan harmoni antar agama, termasuk sebagai ketua Forum untuk Promosi Perdamaian dalam Masyarakat Muslim dan sebagai anggota Dewan Tinggi untuk Pemahaman Islam dan Hubungan Antaragama.

¹³⁰ Abdullah bin Bayyah, *Isārāt Tajdīdiyah Fī Ḥuqūli Al-Uşūl*, t.t., 16–17.

menganggap hal ini terjadi karena penyimpangan dari kaidah-kaidah uṣūl fikih. Pembaharuan versi Ibn Bayyah bukanlah pada rekonstruksi kaidah baku atau versi *Tanwīr* tanpa ada rule maupun kendali yang menuntunnya.¹³¹

Jamāl ad-Dīn ‘Aṭīyah mengungkapkan bahwa formulasi uṣūl fikih mempunyai kerangka dasar dari dua sisi. Sisi pertama, bahwa hubungan persoalan metodologis fikih harus dibentuk dari embrio Islam yang sudah ada. Maksudnya fikih tidak memerlukan pendekatan lain dari luar Islam. Pada sisi kedua berkaitan dengan teori inti fikih yang dikaji secara dinamis dan objektif.¹³²

‘Alī Jum’ah memberikan pernyataan bahwa demam pembaruan uṣūl fikih lahir secara bersamaan dengan menggaungnya pembaruan ilmu pengetahuan umum. Upaya *tajdīd* tersebut secara aktif terjadi pada awal abad 20. Hanya saja mereka berkontribusi memperbarui tampilan materi uṣūl fikih saja yaitu mulai menangkap materi inti dari *mutūn*, *syurūh*, maupun *hāsyiah*. Sajian modern uṣūl fikih ini terlihat dari karya Abdul Wahhab Khallaf, Abu Zahrah, dan lainnya.¹³³ Sajian baru ini diharapkan mampu memberi pengayaan pada tataran praktik dan contoh yang lebih aktual.

Dalam bahasa Arab pembaharuan diambil dari kata kerja *jaddada* yang berarti membarui.¹³⁴ Sedangkan pembaharuan dalam bahasa Arab adalah *tajdīd*.

¹³¹ Abdullah bin Bayyah, 21.

¹³² Jamāl al-Dīn ‘Aṭīyah dan Wahbah Zuḥaylī, *Tajdīd Al-Fiqh Al-Islāmī*, al-Ṭab‘ah 1, Ḥiwārāt Li-Qarn Jadīd (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 2000), 16.

¹³³ ‘Alī Jum’ah Muhammad, *Qaḍīyah Tajdīd Uṣūl Al-Fiqh* (Dar Al-Hidāyah, 1993), 4.

¹³⁴ Aḥmad Muḥammad Ibn ‘Alī Al-Fayyūmī, *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr Fī Gharīb Al-Sharḥ Al-Kabīr*, ed. oleh ‘Abdul ‘Azīm Asy-Syināwī, 2 ed. (Kairo: Dār Al-Ma‘arif, t.t.), 92.

Sehingga makna dari pembaharuan *uṣūl* fikih dalam bahasa Arab yaitu *tajdīd uṣūl fikih*.

Sedangkan menurut para ahli setidaknya terdapat dua makna dari pembaharuan ini. Makna pertama adalah merawat yang terdahulu serta memperbaikinya hingga terlihat tampak baru. Kedua, pembaharuan diartikan sebagai mengganti yang lama dan mengusung yang baru. Melalui pembacaan *uṣūl* fikih, pemaknaan kedua ini artinya *uṣūl* fikih sudah tidak efektif dalam menjalankan tugasnya sebagai metode memahami teks suci sehingga diharuskan optimalisasi untuk dapat berfungsi yang relevan dengan zamannya.¹³⁵

Pembaruan yang lebih tepat dari segi bahasa adalah optimalisasi atau evaluasi yang sudah ada namun dalam kemasan baru. Hal ini juga senada dengan ucapan al-Aqlamī sebagaimana yang dikutip Muhammad Syams al-Haqq dalam *'Aun al-Ma'bud*. Jika ditelisik kembali dari dua pemaknaan dari pembaruan *uṣūl* fikih maka pengertian *tajdīd* sebagai upaya merawat dan mengoptimalkan konsep dan teori yang ada lebih relevan ketimbang *tajdīd* dimaknai dengan rekonstruksi yang berakibat tercabutnya akar *uṣūl* fikihnya.

Salah satu faktor kejumudan *uṣūl* fikih adalah stigma yang beredar pada abad 4 hijriah bahwa pintu ijtihad telah ditutup sehingga dianjurkan taqlid pada ulama sebelumnya. 'Alī Jum'ah tidak sependapat dengan tertutupnya pintu

¹³⁵ Merujuk pada hadis Nabi Muhammad SAW yang artinya : “Sesungguhnya Allah mengutus pada umat ini saat penghujung setiap seratus tahun orang yang membarui agamanya” dan hadis “Perbaruilah iman kalian”.

pembaharuan.¹³⁶ Menurutnya, kehadiran ilmu-ilmu sosial dan humaniora menjadi faktor utama dari kejumudan umat muslim bersatu dengan realitas modern. Masyarakat muslim dikatakan terlambat untuk merespons dan merumuskan ilmu sosial dan humaniora yang bertujuan untuk memahami realitas baru.¹³⁷

‘Alī Jum’ah berpandangan bahwa uṣūl fikih adalah metodologi yang mampu berkembang dalam setiap ruang dan waktu. Ilmu uṣūl fikih sebagai metodologi sangat dipengaruhi dari sosial kondisi yang melatarbelakangi pembentukan ilmu tersebut. Perjalanan ilmu uṣūl fikih yang berlangsung sekian abad senantiasa mengalami perkembangan, dikaji ulang, dan penyesuaian dengan kasus terkini. Artinya, ‘Alī Jum’ah menganggap pembaharuan uṣūl fikih sudah menjadi keniscayaan. Namun, penentuan tolak ukur terhadap ilmu tersebut harus jelas dan terukur.¹³⁸ Pada hakikatnya urgensi terhadap ilmu uṣūl fikih yaitu mengkaji realitas modern, memahaminya, mengenal strukturnya dan cara berinteraksi dengannya.¹³⁹

Lebih lanjut, ‘Alī Jum’ah menegaskan bahwa uṣūl fikih merupakan cabang baru pada saat generasi salaf yang lambat laun mulai berangsur punah. Hal itu disebabkan generasi salaf dahulu tidak membutuhkan ilmu tersebut karena pemahaman mereka terhadap *nusūṣ* syariat dan kaidah berasal dari skill kebahasaan mereka. Hingga pada abad ke-2 H, ilmu berubah menjadi profesi sehingga para fuqaha dan mujtahid membutuhkan kaidah dan ketentuan untuk

¹³⁶ Muhammad, *Qaḍiyyah Tajdid Uṣūl Al-Fiqh*, 26.

¹³⁷ Muḥammad, *Aṭ-Ṭarīq Ila ‘t-Turāt Al-Islāmī: Muqaddimāt Ma ‘rifīya Wa Madākhil Manhajīya*, 31.

¹³⁸ Muhammad, *Qaḍiyyah Tajdid Uṣūl Al-Fiqh*, 48–49.

¹³⁹ ‘Alī Jum’ah Muḥammad, *Āliyyāt Al-Ijtihād* (Kairo: Dar Ar-Risalah, 2004), 8.

digunakan sebagai instrumen dalam merumuskan hukum dari teks-teks syariat. Rumusan dan kaidah-kaidah tersebut menjadi cikal bakal lahirnya ilmu uşul fikih.¹⁴⁰

Beberapa permasalahan yang muncul dalam ilmu uşul fikih dikomentari oleh ‘Alī Jum‘ah. Ia merasa menjadi hal yang aneh jika seseorang yang menguasai uşul fikih dan fikih secara bersamaan, namun hanya menguasai dalam pengajaran saja, dan hanya mengetahui fikih dalam lingkup ruang materi. Sebagian besar karya-karya uşul fikih telah membawa seseorang jauh dari tujuan mempelajari dari uşul fikih itu sendiri dan lebih banyak condong mendorong seseorang untuk menjadikannya sebagai tujuan dari memperkaya materi pelajaran itu sendiri, yaitu untuk menambah gelar bagi yang mengajar uşul fikih sebagai ulama uşul.¹⁴¹

Respon yang ditawarkan oleh ‘Alī Jum‘ah dalam pembaharuan ilmu uşul fikih yaitu uşul fikih sebagai metodologi kajian hukum Islam yang merupakan cabang ilmu yang didalamnya berkaitan dengan bahasa arab, ilmu kalam dan fikih.¹⁴² Dan uşul fikih sebagai disiplin adalah kajian persoalan hukum sebagai masalah epistemologis bukan hanya mempelajari masalah hukum dan legimitasi dalam suatu konteks sosial. Dengan kata lain, uşul fikih tidak hanya berisi analisa

¹⁴⁰ Muhammad, *Qaḍiyyah Tajdid Uşul Al-Fiqh*, 21–22.

¹⁴¹ Muḥammad, *Āliyyāt Al-Ijtihād*, 61.

¹⁴² Muhammad, *Qaḍiyyah Tajdid Uşul Al-Fiqh*, 19.

argument-argumen dan penalaran hukum belaka, tetapi juga terdapat pembicaraan mengenai logika formal, teori linguistik dan epistemologi hukum.¹⁴³

Diantara tawaran yang perlu dikaji ulang adalah 1) penyederhanaan bahasa terlebih dalam membuat definisi agar tidak terlalu melebarkan masalah yang diperselisihkan ulama, 2) membuang pembahasan yang tidak ada keterkaitan dengan usūl fikih, seperti beberapa bahasan tentang bahasa, ilmu kalam filsafat, istilah ilmu hadīṣ dan 3) berupaya mengaplikasikan pembahasan dengan contoh konkrit yang riil terjadi pada masyarakat 4) serta berusaha menggunakannya (*taṭbīq*) untuk memahami Qur'an dan hadīṣ yang merupakan tujuan utama dari ilmu usūl fikih itu sendiri.¹⁴⁴

'Alī Jum'ah sendiri cenderung sepakat dengan rekonstruksi atau *tajdīd* ilmu usūl fikih namun menambahkan beberapa poin yang diperhatikan, diantaranya adalah:

1. Perlu dibukukannya ilmu usūl fikih yang relevan dengan format dan model pembukuan modern.
2. Penyederhanaan ilmu usūl fikih dengan menghindari berbagai perdebatan ulama klasik yang kiranya tidak banyak berpengaruh pada penetapan hukum.
3. Membuat *mu'jam mustalahāt usūliyyah* sebagai langkah preventif agar menghindari kesalahan maksud antara ulama salaf dan ulama khalaf. Terkadang apa yang dikehendaki ulama salaf tidak dapat dipahami oleh

¹⁴³ Muḥammad, *Āliyyāt Al-Ijtihād*, 61.

¹⁴⁴ Muḥammad, 48.

khalaf. Untuk itu, yang dapat menerangkan secara jelas mengenai berbagai definisi dan persoalan uşūl lainnya.

4. Berdialog dengan metodologi ilmu sosiologi sebagai *patner* ilmu uşūl fikih.

Sedangkan kajian ulang dari segi kandungan ilmu uşūl fikih sebagai berikut:

1. Membuat format aplikatif dan praktis untuk ilmu maqāşid, ilmu qawā'id, furuq dan at-takhrīj dalam ilmu uşūl fikih.
2. Menyeleksi *ad-dākhil*. Maksudnya adalah menyaring kajian yang tidak berkaitan erat dengan ilmu uşūl, seperti ilmu kalam, logika dan ilmu bahasa.
3. Mendesain daftar isi yang modern.
4. Menyusun kembali ilmu uşūl fikih secara sederhana pasca menyeleksi *ad-dākhil* dan menerangkan ranah khilaf pendapat dari ulama uşūl serta mencantumkan pendapat yang dianggap paling *rājih*.

Selain itu, pengembangkan dari tema kandungan ilmu uşūl fikih sebagaimana berikut:

1. Menerangkan inti-inti dari pembahasan dan menarik permasalahan furū'iyah (takhrīj al-furū'), serta mengkaitkan dengan kaidah fikih dan memberikan keterangan mengenai manfaat yang dapat diambil dari berbagai perbedaan pendapat tersebut.
2. Meletakkan barometer *maqāşid syar'iyah* sebagai sandaran dalam fatwa.
3. Mengembangkan dan mengkaji kembali sumber-sumber hukum dan metodologi yang perlu digunakan (*maşādir-manāhij-adawāt*).
4. Terbentuknya lembaga-lembaga formal sebagai representasi dari ijmā' dan ijtihad.

5. Penggunaan metodologi ilmu uşul fikih dalam ilmu-ilmu sosial.
6. Penggunaan metodologi ilmu-ilmu sosial dalam ilmu uşul fikih.
7. Memanfaatkan berbagai cabang ilmu baru yang berpotensi sebagai *patner* pengembangan ilmu uşul fikih.¹⁴⁵

Berdasarkan pengamatan penulis, disini dapat disimpulkan bahwa ‘Alī Jum‘ah dalam pendapatnya terkait pembaharuan cenderung pada prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh para ulama klasik. Hanya saja pembaharuan lebih pada format dan isi uşul fikih yang dirasa perlu dipermudah pada zaman kontemporer ini. Pada sisi lain, ‘Alī Jum‘ah memberikan kritik mengenai fenomena pembaharuan uşul fikih terhadap sarjana pengusung teori pembaharuan semisal Ḥasan at-Turābi, Jamāluddīn ‘Aṭīyyah dan Salīm al-‘Awā.

Kritik ‘Alī Jum‘ah terhadap Ḥasan at-Turābi adalah pemaparan at-Turābi hanya sebatas wacana dan tidak menyentuh rekonstruksi dalam uşul fikih sama sekali. ‘Alī Jum‘ah menganggap at-Turābi inkonsistensi antara konsep dan implementasi, karena Ḥasan at-Turābi tidak menjelaskan tema mana saja yang sudah tidak sesuai dengan konteks kekinian dan juga tema apa yang perlu ditambahkan agar lebih sesuai dengan situasi dan kondisi. Konsep pembaharuan yang Ia wacanakan hanya ingin membebaskan kerangka berfikir dari keterikatan oleh teks syariat tapi pada nyatanya banyak kebijakan-kebijakan Ḥasan at-Turābi sebagai politisi dan posisinya dipemerintahan yang terkesean tektualis seperti kebijakannya tidak membolehkan perempuan menduduki jabatan publik.

¹⁴⁵ Muhammad, *Qaḍīyyah Tajdīd Uşul Al-Fiqh*, 53.

Kemudian menanggapi Jamāluddin ‘Aṭiyyah, ‘Alī Jum’ah mempunyai ragam pendapat sama dalam pembaharuan dari segi format dan isi kandungan, tapi tetap memberikan kritikan bahwa Jamāluddin ‘Aṭiyyah mengupayakan langkah yang jauh dan sulit untuk diterapkan. ‘Alī Jum’ah menambahkan bahwa betapapun seriusnya para ulama kontemporer berupaya melakukan pembaharuan terhadap ilmu uṣūl fikih, namun tidak mampu keluar dari prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh para ulama sebelumnya.

3. Tajdīd Teori Iftā

Bagi ‘Alī Jum’ah, memahami realitas adalah permasalahan akhir yang terdapat dalam teori hukum (iftā‘) dan berhubungan dengan prosesi pemberian fatwa itu sendiri. Dalam literatur uṣūl fikih, pembahasannya diletakkan setelah seorang *uṣūlī* paham cara menyelesaikan kontradiksi antara *naṣṣ* dan paham *maqāsid syarīah*. Para uṣūlī generasi awal tidak memaparkan pembahasan ini dalam paparan yang luas bagaimana memahami konteks. Jelaslah bahwa hal ini, dikatakan sesuatu yang tertinggal dalam kecakapan amaliah personal, dan para uṣūlī tidak menganggap perlu untuk menuliskannya dalam sebuah karya, dengan pertimbangan bahwa hal itu sudah dipelajari langsung secara individual-mandiri mereka masing-masing.¹⁴⁶

Secara garis besar, ‘Alī Jum’ah membagi tiga instrument yang harus dikuasai sehingga produksi hukum bersifat fungsional, yaitu keahlian dalam memahami sumber (*idrāk al-maṣādir*), memahami realitas dalam teks sumber

¹⁴⁶ ‘Alī Jum’ah, “Ḍawābīṭ At-Tajdīd Al-Fiqhī” (Al-Jam’iyyah Al-Khairiyyah Al-Islāmiyyah ; Rāidatu Al-‘Amal Al-Ijtimā’ī Fī Miṣr, Mesir, 2003), 173–74.

(*idrāk al-maṣādir fī zilli idrāk al-wāqi'*), dan kemampuan mengikat antara sumber yang mutlak dengan kejadian yang relatif. Maka dari itu, pemahaman manusia dalam melihat realitas tentu berbeda-beda sesuai masa waktu dan informasi yang diperoleh. Dengan memahami suatu realitas yang berkembang, ahli istinbāt akan berhati-hati dalam menfatwakan hukum dan meletakkan hukum yang relevan sesuai kebutuhan.¹⁴⁷

Menurut 'Alī Jum'ah, realitas adalah segala hal yang pasti dihadapi oleh manusia dengan panca inderanya yang normal. Dengan pemaknaan ini, maka antara nabi Adam As dengan manusia modern normal saat ini adalah sama. Dalam setiap perubahan masa, ruang dan waktu dan orang, manusia menemukan kebenaran baru yang berseberangan dengan realita sebelumnya atau bahkan memperkuat kenyataan sebelumnya. Dengan demikian maka *naṣṣ* syariat dalam khitāb Allah Swt untuk semua orang sejalan dengan realita yang ada.¹⁴⁸

Dalam hal ini, 'Alī Jum'ah memperlihatkan wajah baru pada istinbāt hukum (teori *iftā*) dalam mengkaji permasalahan, dan tentu permasalahan tersebut harus dipahami secara komprehensif. 'Alī Jum'ah memetakan subjek kajian *uṣūl* fikih dalam 3 kelompok besar: Pertama, teori *hujiyyah*, *ṣubūt* dan *dalālah* yang dirangkum dalam satu wadah dengan nama "pemahaman". Kedua, teori *qaṭ'ī-zannī*, *qiyās* dan teori *istidlāl* dihimpun dalam satu teori dengan nama "menyelesaikan kontradiksi dengan *tarjīh*". Demikian juga dengan teori *ijtihād*, *fatwa* dan *maqāṣid*, semuanya harus dipahami sebagai teori yang saling

¹⁴⁷ Jum'ah, *Simāt al-'aṣr*, 257–59.

¹⁴⁸ 'Alī Jum'ah, *Mukawwināt Al-'Aql Al-Muslim wa Darajāt Al-Ma'rifah*, 1 ed., *Silsilat al-bayān* 15 (Kairo: Al-Wābil As-Ṣayb, 2017), 179–80.

melengkapi, bukan sebagai teori yang terpisah-pisah. Bahkan, teori teori ini ibarat jaring yang tali-talinya saling bertautan sehingga membentuk pola pikir seorang faqih dan uşulī, pada saat yang sama akan berproses membentuk daya nalarnya sebagai seorang mujtahid. Dan ketiga, yaitu fatwā dan mufti atau peneliti sesuai sebutan zaman sekarang.¹⁴⁹

Selengkapnya, ketiga kelompok besar ini penulis jabarkan dalam tujuh teori yang diusung ‘Alī Jum‘ah dalam membahas mengenai bagaimana kerangka berfikir para ulama uşul fikih dalam beristinbāṭ sehingga sampai pada sebuah kesimpulan hukum yang *adaptable*. Tujuh teori tersebut memiliki urutan yang sistematis, rasional dan logis. Namun demikian, hal tersebut tersebut bukan sesuatu yang sifatnya paten dengan kata lain tujuh yang dipaparkan oleh ‘Alī Jum‘ah ini bisa saja diintergrasikan antara teori satu dengan yang lainnya. Adapun ketujuh teori yang diusung ‘Alī Jum‘ah tersebut diantaranya:

1. Teori otoritatif. Yaitu memastikan sumber otoritatif yang mendasari suatu pemikiran dimana dalam konteks pemikiran hukum Islam kaitannya erat dengan dasar teologis.
2. Teori otentisitas. Pada langkah selanjutnya, memastikan otentisitas sumber otoritatif tersebut sehingga bisa dijadikan dasar hukum.
3. Teori pemahaman. Setelah teks dianggap otoritatif dan otentik menjadi sebuah dalil. Maka langkah selanjutnya bagaimana teks tersebut untuk dipahami.
4. Teori qat‘ī wa ḡannī. Setelah tahap pengambilan hukum dilalui melalui teori otoritatif, otentik dan pemahaman pada sumber. Selanjutnya, diperlukan tambahan perangkat lain dalam memahami naṣṣ, seperti *ijmā’* dan lain sebagainya.

¹⁴⁹ Muḡammad, *Aṭ-Ṭarīq Ila ‘t-Turāṭ Al-Islāmī: Muqaddimāt Ma‘rifīya Wa Madākhil Manhajīya*, 111–97.

5. Teori analogi hukum (*qiyās*). Tidak semua hukum disebutkan secara eksplisit maupun implisit dalam teks. Bagaimana jika ada permasalahan yang membutuhkan status hukum, sementara teks tidak ada yang berbicara soal itu. Solusinya, teks yang hadir pada suatu zaman tertentu itu, bisa menjadi analogi untuk permasalahan-permasalahan lain yang memiliki '*illat* hukum yang sama sehingga bisa memiliki kesamaan dasar hukum.
6. Teori *al-istidlāl*. Mungkin, hanya dua sumber itu (*AlQur'an* dan *Sunnah*) yang disepakati ulama sebagai dalil yang absah dalam *istinbāt* hukum. Namun, terdapat sumber lain yang memungkinkan untuk menempati posisi keduanya, meski masih menjadi perdebatan di antara para ulama. Seperti '*urf*, '*ādat*, *Qaul aṣ-Ṣahābi* hingga hukum yang sudah ada sebelum muncul khazanah hukum Islam. Dengan segala perdebatan yang ada soal keabsahannya, setidaknya sumber yang mendukung tersebut dapat menjadi pertimbangan sebagai referensi pengambilan hukum, paling tidak untuk mendukung kedua dalil yang otoritatif tadi.
7. Teori *Iftā* (penyampaian fatwa).¹⁵⁰

Untuk mewujudkan hal itu, mufti perlu mempertimbangkan banyak aspek, seperti sisi *maqāṣid* syariah hingga apakah ada dalil yang saling bertentangan soal hukum itu sehingga perlu dipilah mana dalil yang bisa digunakan karena lebih kuat dan mana yang tidak *at-ta'arud wa at-tarjīh*. Semuanya dalam tataran agar tujuan syariah tercapai, dan tidak berkurang nilai hukum itu karena tidak atau kurang berfungsi hukum itu kepada objeknya. Tegasnya, seorang ahli *istinbāt* saat menguasai *hujjah* bagaimanapun harus mengetahui kondisi secara riil dalam mewujudkan *maqāṣid* syariah ataupun menghilangkan kontradiksi dengan *tarjīh*, ataupun kontekstualisasi wahyu terhadap realitas. Hal inilah yang

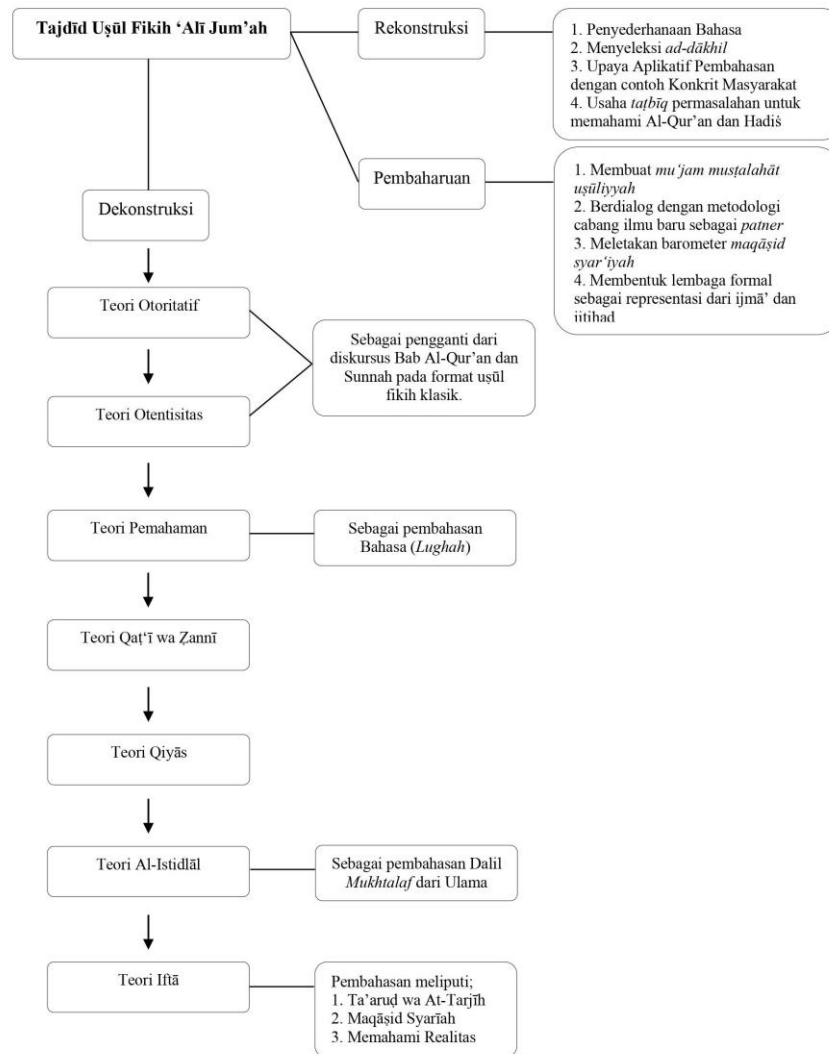
¹⁵⁰ Muḥammad, 111–97.

melatarbelakangi lahirnya *nazariyyāt iftā* (teori fatwa) yang mana mempunyai konsekuensi lain, yaitu persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang peneliti atau mujtahid, dan persyaratan dalam memberikan fatwa. Dari itu keniscayaan dalam memahami realitas, paham terhadap teks sumber, dan juga paham bagaimana kontekstualisasi *naṣṣ* terhadap realitas itu sendiri menjadi wajib. Inilah hakikat seorang mujtahid.¹⁵¹

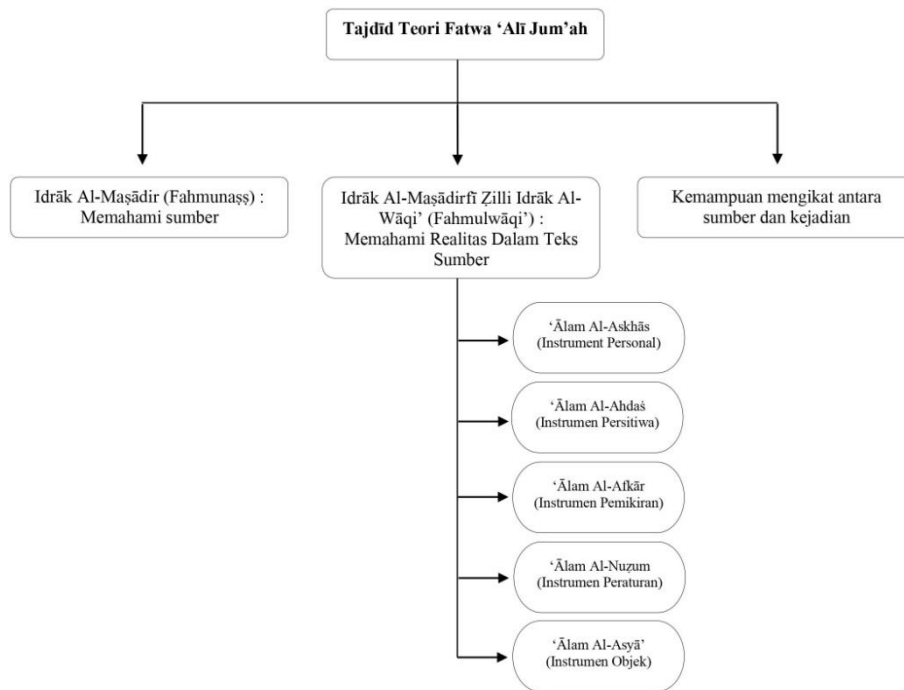
Bagi ‘Alī Jum‘ah seorang mujtahid dalam memahami sebuah hukum dalam syariat Islam, diperlukan kepehaman terhadap realita dengan melihat faktor-faktor yang mempengaruhi, diantaranya: ‘*Ālām al-Ahdās* (instrumen peristiwa), *Ālām al-Askhās* (instrumen personal), ‘*Ālām al-Afkār* (instrumen pemikiran) dan *Ālām al-Asyā’* (instrumen objek). Agar sampai pada pemahaman yang tepat akan suatu realitas, perlunya memahami faktor-faktor tersebut yang kesemuanya saling berkaitan juga selalu berubah.¹⁵²

¹⁵¹ ‘Alī Jum‘ah, *Tārīkh Uṣūl Al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Muqattam lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2015), 52–53.

¹⁵² ‘Alī Jum‘ah, *Wa-Qāla Al-Imām: Al-Mabādi’ al-‘uṣmā*, al-Ṭab‘ah al-ūlā (al-Muqattam, al-Qāhirah: Wābil al-Ṣayyib lil-Intāj wa-al-Tawzī‘ wa-al-Nashr, 2010), 125–128.



Gambar 4. 1 : Flowchart Tajdīd Uṣūl Fikih



Gambar 4. 2: Flowchart Tajdīd Teori Fatwa

C. Gagasan dalam karya *An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady Al-Nabī Šallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyush Ma‘a Al-Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāšid*

Franz Rosenthal membagi tiga kelompok besar karya mengenai sejarah Islam, pertama sejarah dunia atau universal. Kedua, sejarah lokal atau regional. Dan terakhir sejarah kontemporer dan memori. Diantara bentuk kepenulisan, terdapat sejarah *As-Sīrah An-Nabawīyyah* atau biografi Nabi Muhammad.¹⁵³ Nabi Muhammad menempati sosok luar biasa yang sangat berpengaruh dalam histori dunia.

¹⁵³ Franz Rosenthal, *A History Of Muslim Historiography*, 2 ed. (Leiden: Brill, 1968), 129–30.

Dari itu, biografi Nabi Muhammad (Sirah Nabawiyah) memiliki peran signifikan untuk memahami prototipe hukum Islam dan menjadi sumber informasi berharga terkait metodologi profetik dalam perpaduan sosial dan Islam pada saat itu. Allah berfirman dalam surah Al-Ahzāb [33] ayat 21:

“Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagi kalian, (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat, serta dia banyak menyebut Allah.”

Ayat tersebut menegaskan urgensi mengetahui dan merenungi sirah nabawiyah untuk mencotoh keteladanan Nabi Muhammad dalam kehidupan sehari-hari. Potret kehidupan Nabi Muhammad mencakup periode sebelum kenabian dan periode setelah kenabian. Selanjutnya, periode setelah kenabian meliputi strategi dakwah Nabi di kota Mekah dan Madinah hingga kesuksesannya dalam menancapkan dasar peradaban Islam yang ideal.

Analisis potret kehidupan Nabi sebagai paradigma baru dan menjadi upaya aplikatif sebagai sikap etika dalam berhubungan dengan sosial modern saat ini. Baik sebagai individu, masyarakat ataupun berbangsa dengan melihat celah-celah kehidupan dan kondisi-kondisi yang pernah dihadapi Nabi Muhammad agar manusia mendapatkan panutan ideal (*al-maṣal al-A'lā*) menyangkut semua aspek kehidupan untuk dijadikan pedoman dan teladan mulia.¹⁵⁴ ‘Alī Jum’ah berpendapat bahwa dalam realita sosial muslim saat ini tidak ada yang terlepas dari model kehidupan Nabi. Tipologi baru ini mencakup individu maupun Negara dengan berbagai kondisi yang terjadi padanya. Atribut atau keadaan reel sebagai

¹⁵⁴ ‘Alī Jum’ah, *An-Namāzīj al-Arba‘ah min Hady an-Nabī ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam fī At-Ta‘āyusy ma‘a Al-Ākhar: al-usus wa-al-maqāṣid*, 5.

barometer seperti apa model kenabian yang relate terhadap individu, kelompok sosial atau negara tersebut bercermin. Paradigma baru ini menolak *nasakh* dari periode kenabian kapanpun, sehingga konklusi dari pendapat ini diantaranya gaya hidup keterbukaan dan saling menolong bagi individu muslim yang hidup dalam kepemimpinan non-muslim karena mempunyai asas dari kehidupan fase Habasyah.¹⁵⁵

1. Paradigma Periode Mekah

Kota Mekah adalah pusat suci bagi berbagai suku Arab sebelum munculnya Islam. Ka'bah, sebuah bangunan suci, dianggap sebagai tujuan utama peribadatan oleh berbagai suku Arab, dan menjadi tempat ziarah yang ramai. Kota ini juga menjadi pusat ekonomi dan perdagangan yang sibuk, terletak di jalur perdagangan yang menghubungkan Timur Tengah dan wilayah Arab. Di pasar-pasar Mekah, berlangsungnya kegiatan ekonomi yang penting, dan kota ini berfungsi sebagai pusat pameran budaya dan ekonomi bagi berbagai suku dan kabilah Arab.

Masyarakat Mekah hidup dalam sistem suku dan kabilah¹⁵⁶ yang dominan pada masa itu. Keputusan-keputusan signifikan diambil oleh suku-suku utama, dan persaingan serta konflik antarsuku sering terjadi. Politeisme adalah agama yang umum dianut di Makkah, dengan penduduknya menyembah berbagai berhala. Ka'bah, meskipun sebagai tempat suci, juga dipenuhi dengan berhala yang mewakili berbagai entitas ilahi.

¹⁵⁵ 'Alī Jum'ah, 6–7.

¹⁵⁶ Orang Arab secara sosial terikat pada hidup berkabilah (*tribe*), yaitu kehidupan bersama dengan ikatan tali keturunan sedarah.

Makkah juga merupakan pusat karavan (kabilah) dan perdagangan yang strategis. Keluarga Quraisy, termasuk Nabi Muhammad Saw, aktif terlibat dalam perdagangan dan mengatur karavan yang menghubungkan Mekah dengan pusat perdagangan dan kota-kota di sekitarnya. Pusat keagamaan dan spiritual dipegang oleh para pemimpin suku dan kabilah yang mengelola Ka'bah. Meskipun Mekah adalah tempat suci, toleransi terhadap individu yang berpikiran berbeda terbatas, dan umat Islam awal menghadapi penganiayaan serius sebelum hijrah ke Madinah.

Karakteristik suku Arab prakenabian bisa ditemukan dalam musnad Imam Ahmad yang mendokumentasikan dialog Jakfar bin Abi Ṭālib dihadapan Najāsyī;

“Paduka raja, dulu kami adalah orang yang bodoh dan sesat. Kami menyembah berhala, melakukan tindakan keji (al-fawāhisy), suka memutus silaturahmi, berlaku buruk dengan tetangga dan semena-mena dengan kalangan miskin. Lalu, Allah Swt mengutus Rasul-Nya. Kami mengenal betul nasab, kepribadian, kejujuran, dan kesucian perilakunya. Dia mengajak kami supaya memeluk agama Allah, mengesakan Allah, serta meninggalkan kepercayaan nenek moyang kami yang menyembah batu dan berhala. Dia menyuruh kami selalu menjaga amanah, merajut silaturahmi, bersikap baik terhadap tetangga, menyudahi semua perbuatan buruk dan pertumpahan darah.”¹⁵⁷

Pada situasi dan kondisi masyarakat Arab tersebut Nabi Muhammad Saw diutus berdakwah dengan segala hambatan sosial dan kekuasaan suku kabilah

¹⁵⁷ 'Alī Jum'ah, *An-Namāzīj al-Arba'ah min Hadī an-Nabī ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam fī At-Ta'āyusy ma'a Al-Ākhar: al-usus wa-al-maqāṣid*, 8.

yang tidak terpusat. Untungnya, dalam dinamika kesukuan yang bersifat ‘*aṣābiyyah al-qabaliyyah* Bani Hasyim dan Bani al-Muṭallib menjamin keselamatan dari upaya pertentangan dan ancaman dari kabilah lain.¹⁵⁸

Dalam sebuah masyarakat sosial, terdapat sebuah fenomena yang disebut dengan *emergent properties*.¹⁵⁹ Untuk membangun emergent properties yang merupakan ekspresi dari integrasi sosial Nabi Muhammad Saw menawarkan misi awal yang terlihat dari ajakan saling berterima dan keterbukaan interaksi yang salah satu buktinya tercatat dalam hadis *hilfa al-Fuḍūl*.¹⁶⁰ Rancang bangun yang ditanamkan adalah pola interaksi untuk memungkinkan hidup saling berterima yang pada gilirannya akan memunculkan lahirnya relasi kesatuan.

Manusia sebagai individu selalu berada dalam alur emosi ketika berinteraksi dengan sesama. Tidak ada aktivitas yang tidak dilatari oleh jenis emosi tertentu. Perubahan bentuk emosi akan terlihat dalam perilaku relasional sehingga kualitas interaksi akan berpengaruh.¹⁶¹ Pasca Nabi Muhammad Saw menerima wahyu, spirit perdamaian dan emosi saling berterima menjadi pilar interaksi yang dikedepankan. Hubungan antar sahabat muslim dengan kaum pagan Mekah berlangsung sirkuler dengan tetap melangsungkan praktik perdagangan dan pembangunan sosial.

¹⁵⁸ Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Sejarah Hidup Muhammad*, trans. oleh Ali Audah, 42 ed. (Bogor: Litera AntarNusa, 2014), 89.

¹⁵⁹ Emergent Properties merupakan istilah yang diperkenalkan oleh Husni Muadz dalam bukunya

¹⁶⁰ Hadis ini bercerita tentang perjanjian yang dilakukan oleh para pemuka kabilah Quraisy di rumah Abdullah bin Jud’an dimana Nabi Muhammad (pra diangkat menjadi Rasul) turut berhadir. Isi perjanjian tersebut adalah kesepakatan untuk saling menolong untuk mencegah kezaliman.

¹⁶¹ Muadz, *Anatomi Sistem Sosial Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubyektivitas dengan Pendekatan Sistem*, 86–87.

Pada fase ini, masyarakat berlangsung sebagaimana adanya. Muhammad yang sudah diangkat menjadi seorang Nabi tidak melarang ritual kesyirikan dan tetap beribadah sampai masa dimana intimidasi dari kaum pagan musyrik melarang dan memutus keberlangsungan sosial yang sebelumnya damai.

Dalam sejarah kenabian karya Ibnu Hisyam dan *Ansābu Al-Asyrāf* karya Al-Balāzarī menyebutkan dua kisah penyiksaan (baca; kebencian) yang dirasakan oleh sahabat Bilal bin Rabāh dan keluarga Yāsir. Pola hubungan kebencian yang merambah masyarakat pagan kepada muslim bukan saja merusak *living systems* tetapi meruntuhkan kesatuan dan keutuhan masyarakat sosial yang lahir dari *emergent properties* saling berterima.¹⁶²

Pada fase mekah ini, terdapat nilai berkehidupan yang hendak menuntun masa modern saat ini agar mengedepankan etika sosial yaitu perdamaian (yang lahir dari komponen interaksi yang baik) terlebih dahulu dalam struktur sosial, baik dalam zona kecil seperti wilayah tertentu atau kawasan yang luas seperti Negara dan bersabar saat mendapatkan intimidasi sampai pada tahap mengharuskan *hijrah*. Dimanapun individu muslim berada, hidup, bermasyarakat, pada wilayah eropa yang phobia terhadap Islam ataupun pada daerah yang kental dengan agama selain Islam, pembelajaran mengenai keterbukaan dan saling berterima merupakan representasi dari ajaran kenabian yang mesti diterapkan.

2. Paradigma Habasyah

Habasyah adalah nama yang digunakan dalam konteks sejarah Islam untuk merujuk kepada Kerajaan Aksum, sebuah kerajaan kuno yang terletak di wilayah

¹⁶² 'Alī Jum'ah, *An-Namāzīj al-Arba'ah min Hady an-Nabī ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam fī At-Ta'āyusy ma'a Al-Ākhar: al-usus wa-al-maqāṣid*, 14–15.

yang sekarang menjadi bagian dari Eritrea dan Ethiopia di Afrika Timur. Kerajaan Aksum berperan penting dalam sejarah Islam karena menjadi tempat perlindungan bagi para pengikut awal Islam selama periode penganiayaan di Mekah.

Selama tahun-tahun awal Islam, ketika Nabi Muhammad Saw dan para pengikutnya menghadapi penganiayaan yang serius di tangan kaum Quraisy, Nabi Muhammad Saw mengizinkan beberapa pengikutnya untuk hijrah (migrasi) ke Habasyah untuk mencari perlindungan. Ini adalah hijrah pertama dan kedua yang disebutkan sebelumnya. Negus, Raja Aksum (Habasyah), dikenal karena menerima pengikut Islam dengan baik dan memberikan mereka perlindungan dari penganiayaan di Mekah.

Negeri Habasyah (Etopia) pada masa tersebut sebagaimana kota Mekah yang mempunyai sosial masyarakat yang majemuk dan belum mengenal Islam. Perkumpulan yang menjunjung keadilan sehingga muslim –minoritas- merasa bebas dalam menjalankan agama dengan penuh keamanan.¹⁶³

Tekanan terhadap komunitas Muslim yang menjadi yang pertama semakin meningkat. Kaum Quraisy di Makkah semakin menindas mereka dengan penyiksaan yang beragam, yang hanya memperbesar penderitaan di seluruh tempat. Menghadapi situasi krisis yang sangat serius ini, Nabi Muhammad SAW mengambil langkah-langkah dengan memutuskan untuk mengungsikan sejumlah pengikutnya yang masih berada dalam posisi yang lemah.¹⁶⁴

¹⁶³ 'Alī Jum'ah, 16.

¹⁶⁴ Hadis yang diriwayatkan dari Imam Bayhaqī dalam sunannya yang artinya “Kalau kalian pergi ke Habasyah, di sana ada seorang raja yang tidak zalim. Habasyah negeri yang tepat, sampai Allah SWT memberikan jalan keluar bagi kalian dari kondisi yang kalian hadapi saat ini.

Pada tahap awal hijrah, yang terjadi pada tahun kelima sejak dimulainya kenabian, sekelompok Muslim berangkat ke Abessinia atau Habasyah sebagai tujuan mereka. Kelompok ini terdiri dari 15 orang, terdiri dari 11 pria dan 4 wanita, termasuk di antaranya Usman bin Affan dan istrinya Ruqayah, putri Rasulullah. Mereka memutuskan untuk kembali ke Makkah setelah beberapa bulan karena mendapat informasi bahwa situasi di sana sudah aman. Ternyata, keadaan di Kota Makkah semakin kacau dan memburuk. Kaum musyrikin semakin meningkatkan tindakan teror terhadap umat Islam, bahkan sampai pada tahap membuat undang-undang pemboikotan terhadap komunitas Muslim.¹⁶⁵

Tindakan musuh semakin meningkat dalam kekejaman dan kebrutalannya. Oleh karena itu, dalam gelombang kedua hijrah, Rasulullah menganjurkan kepada para sahabatnya untuk pergi lagi ke Abessinia. Kali ini, sebanyak 93 orang (80 pria dan 11 wanita) memutuskan untuk hijrah. Jumlah ini melebihi setengah dari seluruh umat Muslim pada saat itu. Namun, dari kejadian ini, Negus, Raja Abessinia, akhirnya memeluk Islam karena terkesan oleh perilaku baik Ja'far bin Abi Tālib dan seluruh rombongannya.¹⁶⁶

Interpretasi 'Alī Jum'ah terhadap dialog Jakfar kepada Raja Najasyi merupakan metode *bimā yuqribu wa yuhabbibahu fīl Islām* yaitu ajaran dan ajakan untuk menjadikan seseorang merasa dekat dan cinta dengan Islam. Komunitas muslim minoritas dengan naungan pemimpin non-muslim mempunyai

¹⁶⁵ 'Alī Jum'ah, *An-Namāzīj al-Arba'ah min Hady an-Nabī ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam fī At-Ta'āyusy ma'a Al-Ākhar: al-usus wa-al-maqāṣid*, 17.

¹⁶⁶ Jum'ah, 17, Pasca migrasi besar ke Madinah yang menjadi perintah dari Nabi Muhammad Saw, sebagian sahabat di Habasyah ini mengikut ke Madinah berjumlah 33 dari pria dan 8 wanita, sehingga masih tersisa banyak sahabat di wilayah ini.

rekam jejak *uswah* seperti yang digambarkan oleh Jakfar saat di Habasyah, sehingga *image* agama Islam tidak tercemar oleh oknum-oknum *takfīrī*.

Para ahli fikih beristinbat dari fase ini adalah cikal bakal lahirnya *fiqh al-Aqaliyyat* sebagai prioritas sebagai penerapan hukum. ‘Alī Jum’ah berkomentar mengenai khazanah fikih yang dikarang oleh yurispruden muslim pada masa awal merupakan jejak kolektif yang terhubung pada Islam dengan segala kekuatan dan kemajuan. Ulama menjelaskan hukum sesuai kategori sosial muslim yang dipimpin oleh penguasa muslim. Dan hal tersebut adalah kewajiban urgen untuk keperluan hukum pada masa itu. Ulama kontemporer seharusnya berijtihad sebagaimana ulama klasik berijtihad dalam melibatkan diri dengan sosial dan riset terhadap realita (*idrāk al-wāqī*).¹⁶⁷

Menetapnya sebagian besar muslim di Habasyah pasca Madinah menjadi sebuah Negara memberikan isyarat kebolehan bermasyarakat dibawah penguasa non-muslim. Nilai sosial yang tergambar adalah keadilan dan nilai intersubjektif kerjasama, saling berterima, dan saling menolong dalam bernegara.¹⁶⁸

Perdebatan dari tidak ter-*nasakhnya* fase ini sebagai *blueprint* istibat adalah keinginan sebagian Islamisme yang mengatakan bahwa syariat Islam itu murni (*pure*) tanpa ada pengaruh dengan apa pun dan dari mana pun.¹⁶⁹ Kelompok

¹⁶⁷ ‘Alī Jum’ah, 30–31.

¹⁶⁸ ‘Alī Jum’ah, 135.

¹⁶⁹ Kelompok Islamis atau fundamentalis berpendapat bahwa kewajiban bagi umat Muslim adalah mendirikan sebuah negara Islam, dan pandangan ini ditemui baik di Mesir maupun Indonesia. Mereka meyakini bahwa hanya dalam kerangka negara Islam, syariat Islam dapat diimplementasikan sepenuhnya. Dalam konteks ini, penulis menyatakan bahwa gagasan tentang pendirian negara Islam tidak selaras dengan sistem republik atau demokrasi, dan di dunia nyata, negara-negara Muslim saat ini memiliki keberagaman yang signifikan. Permasalahan pokok yang dikaji dalam penelitian ini adalah fenomena di mana terjadi perdebatan dan perselisihan dalam penafsiran syariat Islam antara Khalil dan kelompok Islamis di Mesir selama periode 1976-1990 Masehi. Khalil dan kelompok Islamis keduanya merujuk pada syariat Islam yang bersejarah

Islamisme memaknai konsep syariat Islam secara historis tekstualis, dan kelompok itu percaya bahwa syariat Islam yang benar adalah syariat yang di praktikkan pada masa Nabi Saw di kota Madinah dan syariat Islam inilah yang mesti tetap dipraktikkan.¹⁷⁰ Sedangkan menurut ‘Ali Jum’ah, syariat Islam yang benar adalah syariat historis kontekstualis yang diturunkan pada setiap fase kenabian di Mekah, Habasyah maupun Madinah. ‘Ali Jum’ah telah berpijak pada konsep pemaknaan syariat Islam secara konstektual bahwa syariat Islam historis itu hanya sebagai gambaran model (*blueprint*) yang direpresentasikan sesuai dengan zaman kekinian.¹⁷¹

Hal yang perlu diingat dari paradigma Habasyah ini adalah tetap memegang teguh pemahaman syariat yang qat’i seperti keharaman meminum khamar.¹⁷² Struktur dari beberapa model kenabian ini tidak untuk merubah hukum qat’i. Namun merenungi kembali jejak-jejak hidup kenabian dan berkontemplasi pada hukum kontemporer yang temporal.¹⁷³ Berkehidupan (bersosialisasi) masyarakat, baik individu, kelompok maupun negara mempunyai *maṣādir* yaitu al-Qur’ān, hadiṣ dan juga jejak peristiwa sejarah kenabian.¹⁷⁴

sebagai panduan dasar dalam pandangan mereka. Ini menciptakan persaingan pemahaman dan interpretasi syariat Islam dalam konteks masyarakat yang semakin beragam.

¹⁷⁰ Siti Mahmudah, “Reformasi Syariat Islam (Kritik Pemikiran Khalīl ‘Abd Al-Karīm),” *Al-‘Adalah* 13, no. 1 (2016): 79, <https://doi.org/10.24042/adalah.v13i1.1131>.

¹⁷¹ ‘Ali Jum’ah, *An-Namāzīj al-Arba‘ah min Hady an-Nabī ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam fī At-Ta‘āyusy ma‘a Al-Ākhar: al-usus wa-al-maqāsid*, 137.

¹⁷² Uniknya, ‘Alī Jum’ah dalam fatwanya memperbolehkan akad yang rusak jika terjadi di Negara non-muslim. Implikasinya, seorang muslim boleh menjual khamar (minuman beralkohol) jika ia berada di Negara non-muslim. Pandangan dalam fatwa ini bersumber dari mazhab Hanafi. Lihat ‘Alī Jum’ah, *Al-Kalim Aṭ-Ṭayyib*, 2:206.

¹⁷³ ‘Alī Jum’ah, *Wa-qāla al-imām*, 286.

¹⁷⁴ ‘Alī Jum’ah, 287.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Nalar pemikiran ‘Alī Jum’ah berangkat atas perbedaan paradigma antara muslim dan non-muslim. Konstruksi pemikiran tajdīd berupa tawaran perubahan *ṣiyag* dan memberi ruang ilmu sosial sebagai mitra uṣūl fikih. Konstruksi teori fatwa ‘Alī Jum’ah beranjak dari tiga unsur yaitu memahami sumber (*idrāk al-maṣādir*), memahami realitas dalam teks sumber (*idrāk al-maṣādir fī ḥilli idrāk al-wāqi*), dan kemampuan menghubungkan antara sumber yang mutlak dengan kejadian yang relatif.
2. Keikutsertaan wacana ilmiah dalam paradigma Muslim sebagai upaya merespon perubahan. Benefit dari hadirnya paradigma Muslim yaitu terbentuk interaksi yang lebih intens antara paradigma Islam dengan lainnya, terutama dengan paradigma Barat. Defisit paradigma Islam berdampak pada dua kelumpuhan cara berpikir di kalangan umat Islam sendiri. Pertama, pola pikir yang mengagungkan epistemologi Barat dan menganggap epistemologi Agama adalah bentuk keterbelakangan. Ini melahirkan seorang muslim yang sangat terbuka pada setiap perubahan dan modernisasi. Kedua, pola pikir yang menolak semua sumber pengetahuan dari selain teks agama. Ini melahirkan seorang muslim yang memerangi segala bentuk penemuan, perubahan dan perkembangan zaman.

3. Tajdīd versi ‘Alī Jum’ah adalah memberikan format baru dari teks klasik ke redaksi dan susunan modern yang lebih aplikatif dan praktis serta menjadikan berbagai cabang ilmu baru yang berpotensi sebagai *patner* pengembangan ilmu uṣūl fikih.
4. Kontruksi fatwa diperlukan kepehaman terhadap realita dengan melihat faktor-faktor yang mempengaruhi, diantaranya: ‘Ālām al-Ahdās (instrumen peristiwa), Ālām al-Askhās (instrumen personal), ‘Ālām al-Afkār (instrumen pemikiran) dan Ālām al-Asyā’ (instrumen objek). Agar sampai pada pemahaman yang tepat akan suatu realitas, perlunya memahami faktor-faktor tersebut yang kesemuanya saling berkaitan juga selalu berubah.
5. Gagasan dalam karya *an-Namāzīj* adalah fase kenabian sebagai *uswah* dalam pemanfaatan istinbāt hukum. Perubahan paradigma menyesuaikan instrument individu atau kelompok dengan empat model fase *an-Nahj an-Nabawī*.
6. Gagasan dalam karya *an-Namāzīj* yang berisikan periode Mekah, periode Muslim Habasyah, periode Madinah 1 dan 2 merupakan paradigma bersikap dan bersosial dalam tatanan kehidupan yang tak lepas dari individu Muslim dimanapun. Fase tersebut menjadi *uswah* dan cerminan seorang Muslim bermasyarakat. Setiap fase memiliki basis nilai universal dari sejarah yang pernah terjadi. Jika ditelaah secara serius, pergumulan Nabi Muhammad Saw di setiap fase selalu ada nilai filosofis bahkan hukum yang dapat dipraktikan.

7. Empat model gambaran tersebut yaitu: pertama, potret kehidupan Nabi periode Mekah menunjukkan *maqām* sabar dan interaksi sosial. Kedua, potret kehidupan Nabi periode hijrah ke Habsyah (Etiopia) menampilkan sosok figur Nabi yang setia dan bekerjasama. Ketiga, potret kehidupan Nabi periode Madinah masa pertama menghadirkan sikap keterbukaan dan saling menolong. Dan terakhir potret kehidupan Nabi periode Madinah masa akhir dimaknai sebagai *maqām* keadilan.
8. Tipologi baru *an-Nahj an-Nabawī* sebagai paradigma ber-sosial ataupun ber-Negara yang terjalin dengan model empat fase kenabian sehingga berkehidupan sesuai tuntunan sunnah berlaku bagi muslim yang bermukim di Negara manapun.
9. Penulis secara subjektif (dengan beberapa indikasi) menyimpulkan bahwa ‘Ali Jum’ah cenderung mendukung studi hukum Islam kawasan. Dengan meninjau ulang aspek antropologi dan sosiologi masyarakat tersebut.
10. Kajian ini mencoba memberikan sumbangsih filosofis pada kajian hukum Islam bernuansa ke-Indonesian dengan gagasan *switch* paradigma dengan landasan teori *nasakh* sebagai pijakannya.

B. Saran

Perlu disadari bahwa penelitian ini jauh dari kata sempurna, dan masih memiliki kekurangan di sana-sini. Diantaranya adalah keterbatasan penulis tidak berinteraksi langsung dengan tokoh yang dikaji sehingga masih ada beberapa kegelisahan dari penulis. Terdapat beberapa teori yang belum berhasil penulis elaborasi dengan dalih bahwa pemikir tersebut belum mengurai secara aplikatif dari teori pemikir, meskipun ada indikasi ada beberapa karya yang belum penulis bisa jangkau. Oleh sebab itu, perlu kiranya diskursus baru untuk mengeksplor ragam teori dari ‘Alī Jum’ah oleh peneliti lain.

Di samping itu, beberapa karya ‘Alī Jum’ah merupakan hasil dari saduran seminar ataupun *halaqah* pertemuan dengan stasiun televisi sehingga ada jarak antara penyalin dokumentasi dan isi berfikir dari ‘Alī Jum’ah. Oleh sebab itu diperlukan banyak pengkaji yang mendekatinya secara metodologis. Setelahnya, saat teori-teori berhasil diekstrak dari berbagai karya hasil “proceeding” dalam bentuk metodologi maka sumbangsih pemikiran beliau dapat menjangkau banyak permasalahan-permasalahan kontemporer di berbagai ruang dan waktu.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Latif, Husni Mubarrak. “Studi Fiqh Prioritas Dalam Sunnah Nabi.” *Jurnal Ilmiah Al-Mu’ashirah* 16, no. 1 (1 Juli 2019): 22.
<https://doi.org/10.22373/jim.v16i1.5738>.
- Abd Al-Wahhab Al-Khallaf. *‘Ilmu Uṣūl Al-Fiqh*. 8 ed. Kairo: Maktabah Ad-Da’wah Al-Islāmiyah, t.t.
- Abdullah Ahmed An-Na’im. *Dekonstruksi Syari’ah : Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amirudin Ar Rany. 3 ed. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Abdullah bin Bayyah. *Isārāt Tajdīdīyah Fī Ḥuqūli Al-Uṣūl*, t.t.
- Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin : Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. Cet. 3. Yogyakarta: IB Pustaka, 2021.
- Adriyanti, Devi. “Sekularisme Sebagai Dasar Konseptualisasi (Telaah atas Disertasi Noorhaidi Hasan, Bahtiar Effendi dan Masdar Hilmy yang Memakai Pendekatan Ilmu Sosial Terhadap Politik Islam di Indonesia).” *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia* 3, no. 1 (2013).
<https://core.ac.uk/download/pdf/229718836.pdf>.
- Aḥmad, Akbar Salāh-ad-Din. *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma, and Directions*. Islamization of knowledge series 2. Herndon, Va: International Institute of Islamic Thought, 1988.

Aḥmad Ibrahīm Syarīf. *Makkah wa Al-Madīnah Fī Al-Jāhiliyyah wa Ahdi Ar-Rasūl*. Dār Al-Fikr Al-Araby, 1985.

Ahmad Musabiq Habibie. *Pemikiran Hukum Islam 'Alī Jum'ah ; Studi Atas Wacana Kesetaraan Gender*. Tangerang: Pustakapedia, 2020.

Aisyah, Sri, dan Zainal Azwar. “Keluarga Berencana (Studi Analisis Fatwa Ali Jum'ah Dalam Kitab Al-Fatâwâ Al-Islâmiyyah).” *Jurnal AL-AHKAM* 11, no. 2 (2020): 103–18.

Al-Azhari, Usāmah Sayyid. *Al-Haqq Al-Mubīn fī Ar-Radd 'alā Man Talā'aba bī Ad-Dīn*. 2 ed. Abu Dabi: Dār Al-Faqih, 2015.

Al-Būṭī, Muḥammad Saīd Ramaḍan. *Fiqh As-Sīrah An-Nabawiyyah*. Damaskus: Dar Al-Fikr, 2015.

Al-Fayyumī, Aḥmad Muḥammad Ibn'Alī. *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr Fī Gharīb Al-Sharḥ Al-Kabīr*. Disunting oleh 'Abdul 'Azīm Asy-Syināwi. 2 ed. Kairo: Dār Al-Ma'arif, t.t.

'Alī Jum'ah. *Al-Mar'ah fī Al-Hadharah Al-Islamiyyah : Baina Nushus Asy-Syar'i wa Turats Al-Fiqhi wa Al-Waqi' Al-Ma'isyi*. Al-Taḅ'ah 1. al-Qāhirah: Darussalam, 2006.

———. “Dawābit At-Tajdid Al-Fiqhī.” Mesir, 2003.

'Alī Jum'ah. *An-Namāzīj al-Arba'ah min Hady an-Nabī ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam fī At-Ta'āyusy ma'a Al-Ākhar: al-usus wa-al-maqāsid*. 1 ed. Giza: Dār al-Fārūq lil-Istithmārāt al-Thaqāfiyyah, 2013.

'Alī Muhammad Al-Jurjānī. *Mu'jamu At-Ta'rīfāt*. Disunting oleh Muhammad Siddīq Al-Minsyāwī. Kairo: Dār Al-Faḍīlah, 2004.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. “Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam.”

Diterjemahkan oleh Moch Nur Ichwan. *M. Nur Ikhwan, Yogyakarta: Islamika*, 2003.

Ash-Shallabi, Ali Muhammad. *Negara Islam Modern: Menuju Baldatun*

Thayyibatun wa Rabbun Ghafur. Pustaka Al-Kautsar, 2017.

<https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=2dzdDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR5&ots=W8l6o4DrFk&sig=CK2iJj8uqueJYfTznpMzHl-dHYw>.

Asmuni. “Krisis Nalar Fikih (Pembacaan Perspektif Epistemologi Jabirian dan Hamadian).” *Millah* 18, no. 2 (16 Februari 2019): 177–206.

<https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art1>.

Az’harī, Usāmah As-Sayyid Maḥmūd. *Asānīd Al-Miṣrīyīn: Jamharat fī Al-*

Muta’akhirīn min ‘Ulamā’ Miṣr wa-Manāhijihim wa-Bayān Salāsīl

Asānīdihim wa-ẓikr Asānīdinā ilayhim. Al-Ṭab‘ah al-Ūlá. Iḥyā’ al-‘ulūm

al-‘aqlīyah 1. Abū Ḍaby: Kalām lil-Buḥūth wa-al-I‘lām : Dār al-Faqīh lil-

Nashr wa-al-Tawzī‘, 2011.

Azalia, Rizki. “Upaya Preventif terhadap Konflik Masyarakat dalam Perspektif

Ali Jum’ah.” *Jurnal Al-Tatwir* 7, no. 2 (1 Oktober 2020): 63–76.

<https://doi.org/10.35719/altatwir.v7i2.21>.

BBC News “عربي.” “تسلسل زمني لأبرز أحداث فض اعتصام رابعة العدوية” Diakses 11

Agustus 2023. <https://www.bbc.com/arabic/middleeast-57483375>.

Brown, Jonathan. “Salafis and Sufis in Egypt.” Carnegie Endowment for

International Peace. Diakses 10 Agustus 2023.

<https://carnegieendowment.org/2011/12/20/salafis-and-sufis-in-egypt-pub-46278>.

Brusi, Fredrik. *In Search of a Lost Paradigm: A Case Study Approach to Retracing Traditionalist Influence in the Fatwas of Ali Goma, Grand Mufti of Egypt*, 2012. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:su:diva-77698>.

Burhanuddin, Mamat Salamet, dan Noer Diana Kholida. "Ali jum'ah Approach On Qur'anic Maqāsidī Exegesis; A Study Of Al-Nibrās Fī Tafsīr Al-Qur'ān." *MUṢḤAF Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 1, no. 2 (16 Juni 2021): 1–21. <https://doi.org/10.33650/mushaf.v1i2.2043>.

Chestnutt, Glenn. "Reformation and Islam: Karl Barth in conversation with Tariq Ramadan and Ali Gomaa." *Journal of the Council for Research on Religion* 1, no. 2 (28 Agustus 2020): 31–46. <https://doi.org/10.26443/jcreor.v1i2.26>.

Echols, John M., dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2002.

Engineer, Asghar Ali, Mutaqin, dan Kamdani. *Devolusi Negara Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Fachruddin, Fuad. *Agama Dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*. Cet. 1. Jakarta: Pustaka Alvabet dan Yayasan INSEP, 2006.

Fadhli, Muhajirul, dan Qanita Fithriyah. "Upaya Meningkatkan Kesadaran Ekologis dalam Perspektif Ali Jum'ah." *Jurnal Al-Hikmah* 19, no. 01 (1 April 2021): 77–95. <https://doi.org/10.35719/alhikmah.v19i01.46>.

- Fahrudin, Fahrudin, M. Abdul Somad, Risris Hari Nugraha, Muhamad Parhan, dan Mohammad Rindu Fajar Islamy. "Ali Jum'ah Sufistic Thinking And Its Relevance On Islamic Education (PAI) In Higher Education." *Lentera Pendidikan : Jurnal Ilmu Tarbiyah dan Keguruan* 24, no. 2 (26 Desember 2021): 238–54. <https://doi.org/10.24252/lp.2021v24n2i7>.
- Faiqoh, Ulfia Nur. "Pemikiran Syekh Ali Jum'ah Tentang Fatwa Jual Beli Khamr di Negara Non Muslim." *Az Zarqa': Jurnal Hukum Bisnis Islam* 13, no. 2 (18 Januari 2022). <https://doi.org/10.14421/azzarqa.v13i2.2402>.
- Fairclough, Norman. *Discourse And Social Change*. Cambridge: Polity Press : Blackwell Publishing, 1992.
- . *Language And Power*. Language in social life series. London ; New York: Longman, 1989.
- Faishol, M. "Struktur Nalar Arab-Islam menurut 'Ābid Al-Jābirī." *Religió Jurnal Studi Agama-agama* 3, no. 2 (2 September 2013). <https://jurnalfuf.uinsby.ac.id/index.php/religio/article/view/427>.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Cet. 2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Farida, Umma. "Peran Ikhwanul Muslimin Dalam Perubahan Sosial Politik Di Mesir." *Jurnal Penelitian* 8, no. 1 (2 Februari 2014): 45–70. <https://doi.org/10.21043/jupe.v8i1.1340>.
- Fiqhu An-Nawāzil "Wabah Corona-19."* Mesir: Al-Haiah Al-Mishriyyah Al-Āmah, 2020.

- George Ritzer. *Sociology: A Multiple paradigm Science. Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Diterjemahkan oleh Alimandan. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Gomaa, Ali. "Opinion | In Egypt's Democracy, Room for Islam." *The New York Times*, 2 April 2011, bag. Opinion. <https://www.nytimes.com/2011/04/02/opinion/02gomaa.html>.
- Halpern, Manfred. *Politics of Social Change*. Princeton University Press, 1963. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt183phfg>.
- Hamidi, Jazim, dan M. Husnu Abadi. *Intervensi Negara Terhadap Agama: Studi Konvergensi Atas Politik Aliran Keagamaan Dan Reposisi Peradilan Agama Di Indonesia*. Cet. 1. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Haris, Munawir. "Metodologi Penemuan Hukum Islam." *Ulumuna* 16, no. 1 (30 Juni 2012): 1–20. <https://doi.org/10.20414/ujis.v16i1.187>.
- Ḥasan At-Turābī. *Tajdīd Al-Fikr Al-Islāmī*. Maghrib; Maroko: Dār Al-Qarāfī, 1993.
- Hasan, Hamsah. "Hubungan Islam Dan Negara : Merespons Wacana Politik Islam Kontemporer di Indonesia." *Al-Ahkam* 1, no. 25 (25 April 2015): 19. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2015.1.25.192>.
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *Sejarah Hidup Muhammad*. Diterjemahkan oleh Ali Audah. 42 ed. Bogor: Litera AntarNusa, 2014.
- Heddy Shri Ahimsa Putra. *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi Etos dan Model*. Yogyakarta: UGM Press, 2022.

- ‘Alī Jum‘ah. *Al- Kalim Aṭ-Ṭayyib*. 1 ed. Vol. 2. 1 vol. Al-Qāhira: Dār As-Salām, 1428.
- . *Wa-Qāla Al-Imām: al-mabādi’ al-‘uẓmá*. 1 ed. Kairo: Wābil al-Ṣayyib lil-Intāj wa-al-Tawzī‘ wa-al-Nashr, 2010.
- ‘Aṭīyah, Jamāl al-Dīn, dan Wahbah Zuḥaylī. *Tajdīd Al-Fiḡh Al-Islāmī*. Al-Ṭab‘ah 1. Ḥiwārāt Li-Qarn Jadīd. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 2000.
- Jalaluddin Rakhmat. *Dahulukan Akhlak di atas Fiḡh*. 1 ed. Bandung: PT Mizan Publika, 2007.
- Juliansyahzen, Muhammad Iqbal. “Rekonstruksi Nalar Hukum Islam Kontemporer Muhammad Shahrur Dan Kontekstualisasinya.” *Al-Mawarid: JSYH* 4, no. 1 (28 September 2022): 57–74. <https://doi.org/10.20885/mawarid.vol4.iss1.art4>.
- Jum‘ah, ‘Alī. *Al-Mutasyaddidūn: Manhajahum... wa Munāqasyat Ahamm Qadāyāhum*. 1 ed. al-Qāhirah: al-Muqaṭṭam lil-Nashr wa-Al-Tawzī‘, 2011.
- . *Mukawwināt Al-‘Aql Al-Muslim wa Darajāt Al-Ma‘rifah*. 1 ed. Silsilat al-bayān 15. Kairo: Al-Wābil As-Ṣayb, 2017.
- . *Simāt al-‘aṣr: ru’yat muhtamm*. al-Jīzah: Dār al-Fārūq, 2006.
- . *Tārīkh Uṣūl Al-Fiḡh*. Kairo: Dār al-Muqaṭṭam lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2015.
- . *Wa-qāla al-imām: al-mabādi’ al-‘uẓmá*. Al-Ṭab‘ah al-Ūlá. al-Muqaṭṭam, al-Qāhirah: Wābil al-Ṣayyib lil-Intāj wa-al-Tawzī‘ wa-al-Nashr, 2010.
- Khamdan, Muh. “Rethinking Deradikalisasi: Konstruksi Bina Damai Penanganan Terorisme.” *Addin* 9, no. 1 (2015).

- Khashogi, Luqman Rico. "Dialektika Tradisi Keilmuan dalam Islam: Pengalaman Inteligensia Muslim Mesir." *Politea : Jurnal Politik Islam* 2, no. 2 (4 Desember 2019): 131–49. <https://doi.org/10.20414/politea.v2i2.1570>.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure Of Scientific Revolutions*. [2d ed., Enl. International Encyclopedia of Unified Science. Foundations of The Unity Of Science, v. 2, no. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kuntowijoyo, dan A. E. Priyono. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Ed. baru. Ujungberung, Bandung: Mizan : Didistribusikan oleh Mizan Media Utama, 2008.
- Lincoln, Yvonna S., dan Egon G. Guba. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, Calif: Sage Publications, 1985.
- Madung, Otto Gusti. "Pluralitas Dan Konsep Pengakuan Intersubjektif Dalam Pemikiran Axel Honneth." *DISKURSUS - JURNAL FILSAFAT DAN TEOLOGI STF DRIYARKARA* 13, no. 2 (20 Oktober 2014): 1–29. <https://doi.org/10.36383/diskursus.v13i2.70>.
- Mahmudah, Siti. "Reformasi Syariat Islam (Kritik Pemikiran Khalīl ‘Abd Al-Karīm)." *Al-‘Adalah* 13, no. 1 (2016): 77–92. <https://doi.org/10.24042/adalah.v13i1.1131>.
- Ma'mun, Solihul Aminal. "Kritik Teori Dan Metodologi Penggalan Hukum Islam Dalam Perspektif Syaih Ali Jum ‘ah," t.t.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

- Meleong, Lexy J. *Metologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1989.
- Miftahul Ulum dan Fajar Fajar. “Metodologi Studi Islam.” *Al-’Adalah : Jurnal Syariah dan Hukum Islam* 5, no. 1 (22 Juni 2020). <https://doi.org/10.31538/adlh.v5i1.630>.
- Misrawi, Zuhairi. *Madinah: kota suci, piagam Madinah, dan teladan Muhammad SAW*. Penerbit Buku Kompas, 2018.
- Muadz, M. Husni. *Anatomi Sistem Sosial Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubyektivitas dengan Pendekatan Sistem*. Cet. 1. Mataram: Institut Pembelajaran Gelar Hidup, 2014.
- Mufid, Mohammad. “Nalar Fiqh Realitas Al-Qaradhawi (Mendudukan Relasi Teks dan Realitas Sosial).” *Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran* 14, no. 1 (17 September 2014). <https://doi.org/10.18592/syariah.v14i1.67>.
- Muhajir, Afifuddin. *Fiqh Tata Negara*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- Muhamad Rofiq Muzakkir. *Dekolonisasi : Metode Kritis dalam Studi Islam Humaniora dan Studi Islam*. Yogyakarta: Yayasan Bentala, 2023.
- Muhammad ‘Abd Al-Faḍīl Al-Qūṣī. *Aṣ-Ṣabāt wa At-Taṭawwur : Ru’yah Islāmiyya*. 1 ed. Kairo: Injazarabia, 2014.
- Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī. *Al-Aql Al-Siyāsi Al-Arabī*. 4 ed. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-’Arabiyah, 2000.
- . *Bunyah Al-’Aql Al-’Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-’Arabiyah, 1991.

- Muhammad Ābid Al-Jābirī. *Isykāliyyāt Al-Fikr Al-‘Arabī Al-Muāšir*. 2 ed. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-‘Arabiyah, 1990.
- Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī. *Takwīn Al-‘Aql Al-‘Arabī*. 8. Aufl. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-‘Arabiyah, 2002.
- Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī. *At-Turaš wa Al-Hadāšah*. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-‘Arabiyah, 1991.
- Muhammad, ‘Alī Jum’ah. *Āliyyāt Al-Ijtihād*. Kairo: Dar Ar-Risalah, 2004.
- Muhammad, ‘Alī Jum’ah. *Qaḍiyyah Tajdid Uṣūl Al-Fiqh*. Dar Al-Hidāyah, 1993.
- Muhammad Ramaḍan Al-Būṭi. *Ḍāwābiṭ Al-Mašlahah*. Beirut: Muassasah Risālah, 1973.
- Muhammad Syahrūr. *Nahwa Uṣūlin Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmī*. 1 ed. Damaskus: Al-Ahālī, 2000.
- Muhammad, ‘Alī Jum’ah. *Aṭ-Ṭarīq Ila ‘t-Turāt Al-Islāmī: Muqaddimāt Ma‘rifīya Wa Madākhil Manhajīya*. 1 ed. Giza: Nahḍat Miṣr, 2009.
- Mulki, Muhammad Asrory, dan Herdi Sahrasad. “Gerakan agama dan politik di Mesir: Refleksi atas Ikhwān Al-Muslimīn dan revolusi pemuda Tahrir Square di Kairo.”” *Ilmu Ushuluddin* 1, no. 3 (2012): 269–82.
- Nazih N. M. Ayubi. “The Political Revival of Islam: The Case of Egypt.” *International Journal of Middle East Studies* 12, no. 4 (1980): 481–99.
- Negm, Ibrahim. *The Epistemology of Excellence: A Journey into the Life and Thoughts of the Grand Mufti of Egypt*. Beirut: Innovatio, 2012.

- Nia Indah Purnamasari. "Tasawuf 'Amali Sebagai Model Tasawuf Sosial." *Mukammil: Jurnal Kajian Keislaman* 1, no. 2 (10 April 2020). <http://ejournal.alkhoziny.ac.id/index.php/mukammil/article/view/52>.
- Pane, Ulya Hikmah Sitorus, dan Muhammad Rozali. "Analisis Fatwa 'Ali Jum'ah tentang Nikah 'Urfi dalam Kitab al-Kalim al-Thayyib Fatawa Ashriyyah." *Al-Mizan* 12, no. 1 (1 Desember 2016): 47–80. <https://doi.org/10.30603/am.v12i1.125>.
- Prihantoro, Hijrian A. "REVITALISASI NALAR HUKUM ISLAM: DARI GERAKAN POLITIK MENUJU KESADARAN ETIK." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 14, no. 1 (27 Juni 2017): 91. <https://doi.org/10.22515/ajpif.v14i1.706>.
- Raḥmān, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. 8. impr. Publications of the Center for Middle Eastern Studies 15. Chicago London: Univ. of Chicago Press, 2002.
- Raysūnī, Aḥmad, ed. *Al-Tajdīd Al-Uṣūlī: Naḥwa ṣiyāghah Tajdīdīyah li-'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*. Al-Ṭab'ah al-Ūlá. Hirndun, Firjīniyā: Al-Ma'had Al-Ālamī lil-Fikr Al-Islāmī, 2014.
- Rosenthal, Franz. *A History Of Muslim Historiography*. 2 ed. Leiden: Brill, 1968.
- Rusli, Almunauwar Bin. "Nalar Ushul Fiqh Kh. Sahal Mahfudh Dalam Wacana Islam Indonesia." *Potret Pemikiran* 22, no. 2 (31 Desember 2018). <https://doi.org/10.30984/pp.v22i2.785>.

- Sadzali, Ahmad. *Relasi Agama Dan Negara: Teokrasi-Sekuler-Tamyiz*. Yogyakarta: Pusat Studi Hukum Islam (PSHI) Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 2018.
- Sopyan, Yayan. *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam*. Rajawali Pers, 2010.
- Steven Barraclough. "Al-Azhar: Between the Government and the Islamists." *Middle East Journal* 52, no. 2 (1998): 236–49.
- Sugianto, David, dan Salma Salma. "Pendekatan Maqâshid Al- Syari'ah Dalam Pemikiran Ali Jum'ah." *Jurnal AL-AHKAM* 11, no. 2 (19 Desember 2020): 119–32. <https://doi.org/10.15548/alihakam.v11i2.2169>.
- Sunarto, Muhammad Zainuddin, Tutik Hamidah, dan Abbas Arfan. "Pembaharuan Ushul Fiqh Ali Jum'ah Muhammad." *HAKAM: Jurnal Kajian Hukum Islam Dan Hukum Ekonomi Islam* 6, no. 1 (30 Juni 2022). <https://doi.org/10.33650/jhi.v6i1.3878>.
- Susanto, Edi. "Kritik Nalar Hukum Islam Model Khaled M. Abou El-Fadl." *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 1, no. 2 (28 September 2019): 123–32. <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v1i2.2557>.
- Syhab, Abdullah. "Ikhwanul Muslimin Dan Demokrasi Di Mesir." *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (20 Januari 2018): 191–208. <https://doi.org/10.30631/tjd.v16i2.55>.
- Thaha, Mahmud Muhammad. *Syariat Demokratik*. Diterjemahkan oleh Nur Rachman. 1 ed. Surabaya: eLSAD, 1996.

- The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims, 2023*. Amman, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2022.
- Tim Bahtsul Masail HIMASAL. *Fikih Kebangsaan. III, Jihad dan Kewarganegaraan Non Muslim dalam Negara Berbangsa*. Kediri: Lirboyo Press, 2020.
- Tim Revisi Pedoman Tesis. *Buku Pedoman Penulisan Tesis; Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia*. 11 ed. Yogyakarta, 2022.
- Wahbah Az-Zuhailī. *Uṣūl Fiqh Al-Islāmī*. 1 ed. Damaskus: Dār Al-Fikr, 1986.
- Wiktorowicz, Quintan, Nurul Agustina, dan Ihsan Ali-Fauzi. *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama, 2007.
- Wislyy, Wislyy. "Al-Maududi On Islam As Basic In Individual And State Life (Thought And Modernization Effort)." *Jurnal Ulunnuha* 6, no. 1 (2017): 20–28.
- Yūsuf Al-Qarḍāwī. *Al-Ijtihād Fī Asy-Syarī'ati Al-Islāmiyah*. Kuwait: Dār Al-Qolam, 1996.
- Yūsuf al-Qarḍāwī. *Fī Fiqh Al-Awlawiyyāt: Dirāsah Jadīdah Fī Daw' al-Qur'ān Wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Zamzami, Mukhammad. "Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer." *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam* 11, no. 2 Des (2008): 262–78.

Zuhayr, Muḥammad Abū An-Nūr, dan Muḥammad Sālim Abū 'Āṣī. *Uṣūl Al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Baṣā'ir, 2007.

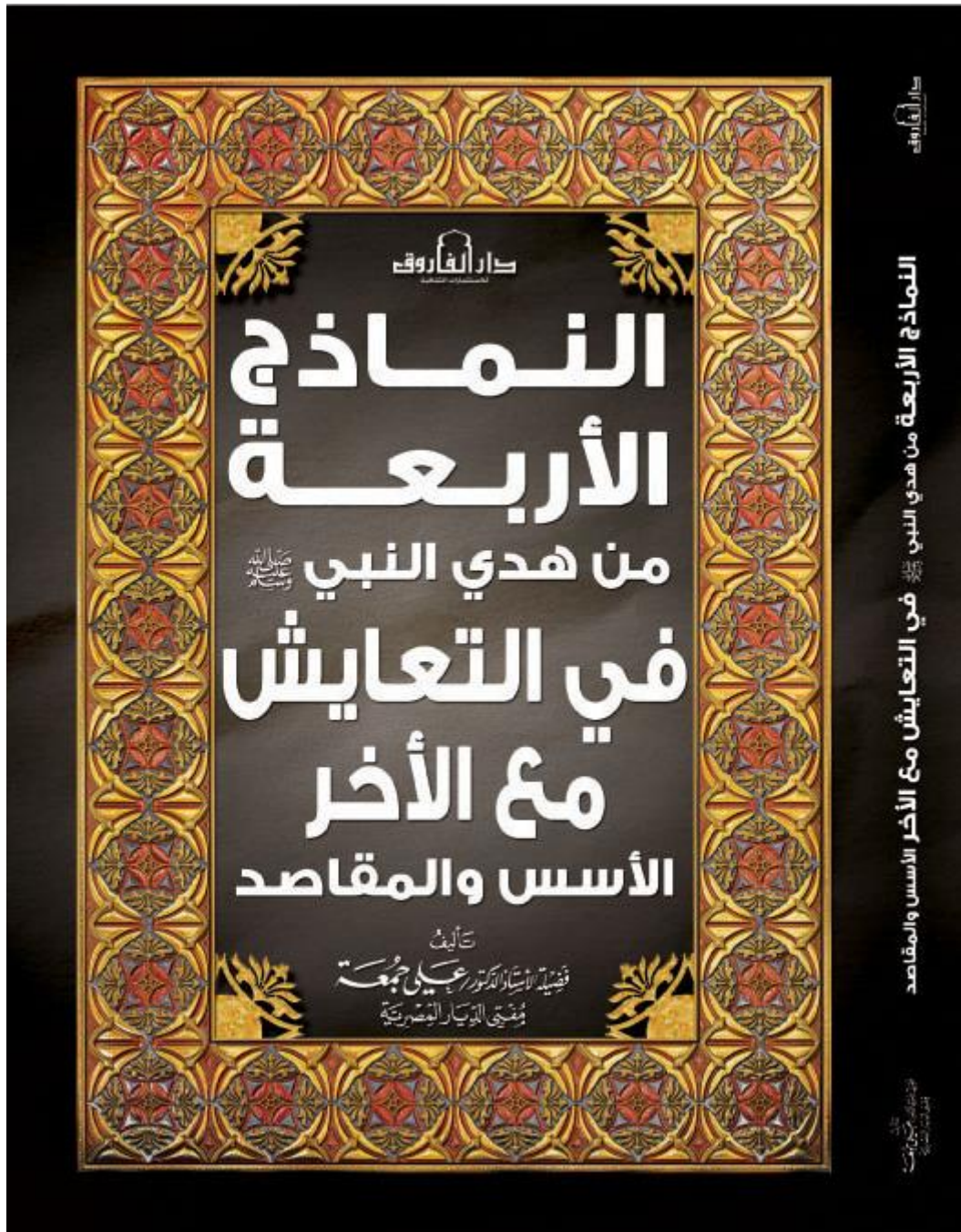
“أ.د. علي جمعة - الموقع الرسمي” Diakses 11 Agustus 2023.
<https://www.draligomaa.com/>.

الأهرام اليومي. “الدكتور علي جمعة مفتي الجمهورية السابق: الخوارج هم من يحملون السلاح علي حوارات/الدكتور-علي-/-/997/76/241452/” Diakses 11 Agustus 2023.
<https://gate.ahram.org.eg/daily/News/997/76/241452/-علي-الدكتور-علي-/-/997/76/241452/>.
[.aspx.جمعة-مفتي-الجمهورية-السابق-الخوارج-هم](https://gate.ahram.org.eg/daily/News/997/76/241452/-علي-الدكتور-علي-/-/997/76/241452/)

علي جمعة: الدولة في الإسلام مدنية لا دينية ولا علمانية.. والمواطنة أسلم طريقة للتعايش (صور) | “المصري اليوم” Diakses 3 November 2023.
<https://www.almasryalyoum.com/news/details/2877853>.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Lampiran I : Kitab An-Namāzīj Al-Arba‘ah min Hady Al-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta‘āyush Ma‘a Al Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid



Lampiran II : Kartu Bimbingan



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

Jl. Sekeloa Timur No. 1
Kampus Terpadu, Sekeloa Timur, Depok, Jawa Barat 16132
Telp. (021) 6944444 ext. 4111
F. (021) 6944444
E. fakultas@iainid.ac.id
www.iainid.ac.id

KARTU BIMBINGAN TESIS

Nama Mahasiswa : Muhammad Amrul Irsyadi NIM : 21913008
Judul Tesis : EPISTEMOLOGI NALAR HUKUM ISLAM 'ALI JUM'AH (Telaah Kitab Al-Namādhij Al-Arba'ah Min Hady Al-Nabi Ṣallā Allāh 'alayhi Wa-Sallam Fī Al-Ta'āyush Ma'a Al-Ākhar: Al-Usus Wa Al-Maqāsid)
Konsentrasi : Hukum Islam
Dosen Pembimbing : Dr. Drs. Asmuni, MA

| Bimbingan ke- | Tanggal | Materi Bimbingan | Tanda Tangan Pembimbing |
|---------------|----------|--------------------------------|-------------------------|
| Satu | 12/07/23 | Acc Revisi Sempro | <i>af</i> |
| Dua | 17/07/23 | Konsultasi kerangka Penelitian | <i>af</i> |
| Tiga | 24/07/23 | Konsultasi Landasan teori | <i>af</i> |
| Empat | 31/08/23 | Menyerahkan bab 1-4 | <i>af</i> |
| Lima | 26/09/23 | Menyerahkan revisi bab 1-4 | <i>af</i> |
| Enam | 6/11/23 | menyerahkan revisi bab 1-4 | <i>af</i> |
| Tujuh | 13/11/23 | Menyerahkan revisi bab 5 | <i>af</i> |
| Delapan | 21/11/23 | ACC Tesis | <i>af</i> |
| | | | |
| | | | |

Yogyakarta, _____
Mengetahui
Kaprodi

Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D

Lampiran III : Surat Keterangan Plagiasi



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

PROGRAM STUDI
MAGISTER
ILMU AGAMA ISLAM
Website : masterislamic.uui.ac.id
Email: msi@uui.ac.id

Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II YOGYAKARTA
Telp dan Fax (0274) 523637

SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI No: 42/Perpus/IAIPM/XI/2023

Assalamu'alaikum War. Wab.

Dengan ini menerangkan bahwa :

Nama : Muhammad Amrul Irsyadi
Nomor Induk Mahasiswa : 21913008
Konsentrasi : Hukum Islam
Dosen Pembimbing : Dr. Drs. Asmuni, MA
Fakultas/Prodi : Prodi Ilmu Agama Islam Program Magister FIAI UII
Judul Tesis :

NALAR HUKUM ISLAM 'ALI JUM'AH (Telaah Kitab An-Namāzīj Al-Arba'ah min Hady An-Nabī Ṣallā Allāh 'Alayhi wa-Sallam fī Al-Ta'āyush Ma'a Al Ākhar: Al-Usus wa Al-Maqāṣid)

Karya ilmiah yang bersangkutan di atas telah melalui proses cek plagiasi menggunakan **Turnitin** dengan hasil kemiripan (similarity) sebesar **5% (lima persen)**.

Demikian surat keterangan ini dibuat agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum War. Wab.

Yogyakarta, 21 November 2023
Keprodi IAIPM



Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D.

CURICULUM VITAE

| | |
|-------------------------|---|
| Nama | Muhammad Amrul Irsyadi |
| Tempat Tanggal Lahir | Palangkaraya, 22 Januari 1995 |
| Alamat | Jl. Meranti No. 78A, Panarung, Pahandut, Kota Palangkaraya, Kalimantan Tengah |
| Riwayat Pendidikan | MA Darul Hijrah Putera Martapura 2010-2014 S1 Syariah Islamiyah Al-Azhar Kairo 2014-2020 S2 Hukum Islam UII Yogyakarta (sedang diselesaikan) |
| Riwayat Pekerjaan | Tenaga Pengajar Insan Utama Islamic Boarding School, Mancasan, Ambarketawang, Kec. Gamping, Kab. Sleman, DIY. (2022- sekarang) |
| Pengalaman non Akademik | Pimpinan Redaksi Majalah Papadaan 2015-2016 Ketua Kekeluargaan Mahasiswa Kalimantan Mesir 2017-2018 Panitia Penyelenggara Ibadah Haji Arab Saudi (PPIH) tahun 2018 |
| Orang Tua | Ayah : H. Rahman Ibu : Hj. Masfah |
| Kontak | Email : amrulirsyadi@gmail.com |