

**KEPEMIMPINAN PROFETIK TRANSFORMATIF
TELAAH *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*
HASIL IJTIMA ULAMA KOMISI FATWA MUI TAHUN
2009**



Oleh:
Muhammad Kurnia

NIM:
20933010

DISERTASI

Diajukan Kepada

**PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM PROGRAM DOKTOR
JURUSAN STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA
2026**



PENGESAHAN DISERTASI

Disertasi ini telah diujikan dalam Sidang Terbuka Disertasi Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Program Studi Doktor Hukum Islam yang dilaksanakan pada:

Hari, Tanggal : Rabu, 7 Januari 2026
Judul Tesis : **KEPEMIMPINAN PROFETIK TRANSFORMATIF
TELAAH MAQASID ASY-SYARIAH HASIL IJTIMA
ULAMA KOMISI FATWA MUI TAHUN 2009**
Disusun oleh : Muhammad Kurnia
Nomor Mahasiswa : 20933010
Konsentrasi : Hukum Islam

Sehingga dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor dalam bidang Hukum Islam dari Program Studi Doktor Hukum Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.



Yogyakarta, 13 Januari 2026

Dekan,

Dr. Drs. Asmuni, MA

**BERITA ACARA
UJIAN TERBUKA DISERTASI**

Bismillāhirrahmānirrahīm

Program Studi Hukum Islam Program Doktor, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia pada:

Hari/tanggal : Rabu / 7 Januari 2026 M
Jam : 13.00 - 15.00 WIB
Tempat : Ruang 03.16 Gedung KH. A. Wahid Hasyim
Kampus Terpadu Universitas Islam Indonesia
Jl. Kaliurang KM. 14,5 Yogyakarta 55584

Telah menguji Terbuka Disertasi Program Studi Hukum Islam Program Doktor, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia

Nama : Muhammad Kurnia ()
Tempat/tgl.lahir : Pangkalpinang, 05 November 1987
NIM : 20933010
Prodi : Hukum Islam Program Doktor
Konsentrasi : Hukum Islam
Judul Disertasi : **KEPEMIMPINAN PROFETIK TRANSFORMATIF TELAAH
MAQASID ASY-SYARIAH HASIL IJTIMA ULAMA KOMISI
FATWA MUI TAHUN 2009**

DINYATAKAN : LULUS

Nilai Kumulatif : **3.86**
Masa Studi : **5 tahun 4 bulan 6 hari**
Predikat : **Sangat Memuaskan**
(yang merupakan gabungan Nilai Perkuliahan, Ujian Tertutup Disertasi dan Ujian Terbuka Disertasi)

Ketua Sidang



Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D.

Sekretaris



Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.

Promotor : Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS.



Kopromotor : Prof. Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.



Penguji : Prof. Dr. Makhrus Munajat, M.Hum.



Penguji : Dr. Drs. Asmuni, MA.



Penguji : Dr. Muntoha, S.H., M.Ag.





**DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA DISERTASI/PROMOSI DOKTOR**

Nama : Muhammad Kurnia
Tempat/tgl.lahir : Pangkalpinang, 05 November 1987
NIM : 20933010
Prodi : Hukum Islam Program Doktor
Konsentrasi : Hukum Islam
Judul Disertasi : **KEPEMIMPINAN PROFETIK TRANSFORMATIF
TELAAH MAQASID ASY-SYARIAH HASIL IJTIMA
ULAMA KOMISI FATWA MUI TAHUN 2009**

Ketua	: Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D.	()
Sekretaris	: Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.	()
Promotor	: Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS.	()
Kopromotor	: Prof. Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.	()
Penguji	: Prof. Dr. Makhrus Munajat, M.Hum.	()
Penguji	: Dr. Drs. Asmuni, MA.	()
Penguji	: Dr. Muntoha, S.H., M.Ag.	()

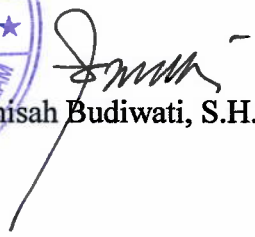
Diuji di Yogyakarta pada hari Rabu tanggal 7 Januari 2026 M

Pukul : 13.00 - 15.00 WIB

Hasil : **Lulus (Sangat Memuaskan)**



Mengetahui
Kaprodi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII


Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.

**KEPEMIMPINAN PROFETIK TRANSFORMATIF
TELAAH *MAQĀSID AL-SYARĪ'AH*
HASIL IJTIMA ULAMA KOMISI FATWA MUI TAHUN
2009**



Oleh:
Muhammad Kurnia

NIM:
20933010

Promotor
Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS

Co-Promotor
Prof. Dr. Drs. Yusdani, MAg.

DISERTASI

Diajukan Kepada

**PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM PROGRAM DOKTOR
JURUSAN STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA
2026**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Kurnia
NIM. : 20933010
Program Studi : Hukum Islam Program Doktor
Judul Disertasi : **KEPEMIMPINAN PROFETIK
TRANSFORMATIF TELAAH *MAQASID*
ASY-SYARIAH HASIL IJTIMA ULAMA
KOMISI FATWA MUI TAHUN 2009**

Menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali ada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, apabila di kemudian hari terbukti bahwa disertasi ini hasil plagiasi, maka saya siap dicabut gelar doktor yang dianugerahkan dan mendapat sanksi sesuai perundang-undangan.

Yogyakarta, 28 Oktober 2025

Yang Menyatakan




(Kurnia)



**DEWAN PENGUJI
UJIAN TERTUTUP DISERTASI**

Nama : Muhammad Kurnia
Tempat/tgl.lahir : Pangkalpinang, 5 November 1987
N. I. M. : 20933010 (HI)
Konsentrasi : Doktor Hukum Islam
Judul Disertasi : **KEPEMIMPINAN PROFETIK TRANSFORMATIF
TELAAH MAQASID ASY-SYARIAH HASIL IJTIMA
ULAMA KOMISI FATWA MUI TAHUN 2009**

Ketua	: Dr. Anisah Budiwati, S.HI., M.SI.	(11/12/2025) / )
Sekretaris	: Dr. Anton Priyo Nugroho, SE., MM.	(11/12/2025) / )
Promotor	: Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS.	(15/12/2025) / )
Ko Promotor	: Prof. Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.	(15/12/2025) / )
Penguji	: Prof. Dr. Makhrus Munajat, M.Hum	(11/12/2025) / )
Penguji	: Dr. Asmuni, MA	(11/12/2025) / )
Penguji	: Dr. Muntoha, S.H., M.Ag.	(11/12/2025) / )

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 14 November 2025

Pukul : 13.30–15.30 WIB

Hasil / Nilai : **Lulus dengan perbaikan**



Mengetahui
Ketua Prodi HIPD JSI FIAI UII


Dr. Anisah Budiwati, S.HI., M.SI.

PERSETUJUAN PROMOTOR

Judul : Kepemimpinan Profetik Transformatif Telaah
Maqasid asy-Syariah Hasil Ijtima Ulama Komisi
Fatwa MUI Tahun 2009

Nama : Muhammad Kurnia

N.I.M : 20933010

Program : Doktor Hukum Islam

Disetujui untuk diuji oleh Dewan Penguji Terbuka pada Program Studi
Hukum Islam Program Doktor Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu
Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

Yogyakarta, 15 Desember 2025

Promotor

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Amir Mu'allim', written on a light background.

Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS.

PERSETUJUAN CO-PROMOTOR

Judul : Kepemimpinan Profetik Transformatif Telaah
Maqasid asy-Syariah Hasil Ijtima Ulama Komisi
Fatwa MUI Tahun 2009

Nama : Muhammad Kurnia

N.I.M : 20933010

Program : Doktor Hukum Islam

Disetujui untuk diuji oleh Dewan Penguji Terbuka pada Program Studi
Hukum Islam Program Doktor Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu
Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

Yogyakarta, 15 Desember 2025

Ko. Promotor



Prof. Dr. Drs. YUSDANI, M.Ag.

PERSEMBAHAN

Bismillahirrahmaanirrahim. Dengan penuh rasa syukur kepada Allah Ta'ala, akhirnya penulis dapat menuntaskan perjalanan panjang dalam penyusunan disertasi ini.

Karya yang tulus dan sederhana ini penulis persembahkan kepada:

Orangtua Tercinta:

Alm. H. Hasan Basri dan Almh. Hasnah, Almh. Asmani

Drs. H. Abdul Hayatullah dan Dra. Hj. Maulianah

yang selalu memberikan dukungan penuh dan doa restu tanpa henti dari mulai awal memulai studi hingga sampai saat ini. Terima kasih atas segala kasih dan perhatian yang tak terbilang untuk selalu kebersamaan dalam perjuangan ini sehingga dapat mengukir senyum haru dan bahagia untuk keluarga kita semua. Setiap pengorbanan yang ditunaikan selama ini akan menjadi ukiran kenangan indah selamanya, dan setiap ilmu yang diraih akan menjadi bekal amal jariyah untuk kita semuanya.

Istriku Tercinta, **Muthmainnah A. Hayatullah, M.Pd.**

Anak-anakku:

**Muhammad Zayan Mafaza, Hilyatul Maula Azima, Mahira Zhila
Rahmah**

keluarga hebat yang menjadi sumber kekuatan dan semangat utama selama proses perjuangan ini. Terima kasih tak terhingga atas setiap rindu yang tertahan, keinginan yang tertunda, namun inilah akhir dari perjalanan studi ini telah dapat diselesaikan sebagai persembahan untuk istri dan anak-anakku tercinta, terkasih, dan tersayang.

Para Dosen, Promotor, Ko Promotor, dan Sahabat Seperjuangan

kehadiran dalam kebersamaan selama ini akan selalu terukir indah dalam ingatan atas segala inspirasi, bimbingan, dorongan moral dalam setiap proses perjalanan akademik ini. Hanya Allah jualah sebaik-baik pemberi balasan untuk semuanya, aamiin.

Teruntuk Seluruh Kerabat, Saudara dan Saudariku semuanya.
Dan persembahkan untuk Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

Karya ini bukan hanya sekedar pelengkap syarat akademik, tetapi wujud hasil dari proses perjuangan selama ini. Semoga disertasi ini bermanfaat dan menjadi ladang amal jariyah untuk semua pihak yang telah terlibat, dan menjadi pembuka cakrawala baru dalam ilmu pengetahuan khazanah Islam.

MOTTO

كلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتہ

“Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kepemimpinan akan diminta pertanggung jawaban.” (HR. Al-Bukhori)¹

¹Abu Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Al-Jami al-Sahih al-Musnad min hadis Rasulillah Sallahu 'alaihi wasallam wa Sunanihi wa Ayyamihi*, (Sahih al-Bukhari), Juz. VII (Cet. I; Kairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1403), hlm. 26.

ABSTRAK
KEPEMIMPINAN PROFETIK TRANSFORMATIF
TELAAH *MAQĀSID AL-SYARĪ'AH*
HASIL IJTIMA ULAMA KOMISI FATWA MUI TAHUN 2009

MUHAMMAD KURNIA
NIM.: 20933010

Keberagaman etnis, budaya, dan agama di Indonesia telah menuntut hadirnya model kepemimpinan yang tidak hanya efektif dalam tata kelola dan administrasi kekuasaan, tetapi juga memiliki keteladanan moral dan spiritual yang kuat. Kepemimpinan profetik transformatif bertujuan untuk menyatukan visi kenabian dengan semangat transformasi sosial menjadi sangat relevan. Istilah profetik diperkenalkan oleh Kuntowijoyo menegaskan pentingnya nilai-nilai sifat kenabian dalam membentuk karakter ideal seorang pemimpin untuk menginspirasi dan mentransformasikan masyarakat menuju kemaslahatan universal. Penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*) dengan metode deskriptif kualitatif yang bertujuan menganalisis hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009, kerangka epistemologis dan nalar berpikir, serta kontribusinya terhadap model kepemimpinan di Indonesia. Sumber data primer penelitian ini adalah buku hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI, dengan dukungan sumber data sekunder berupa literatur akademik, peraturan perundang-undangan, kitab klasik dan kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pada poin keempat dalam keputusan Ijtima Ulama tersebut, yaitu; ‘memilih pemimpin yang beriman, bertakwa, jujur (*ṣiddīq*), terpercaya (*amānah*), aktif dan aspiratif (*tablīgh*), mempunyai kemampuan (*faṭonah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam hukumnya adalah wajib’. Hasil Ijtima MUI selaras dengan kerangka ilmu sosial profetik, yaitu perumusan dalil-dalil, perumusan tujuan kepemimpinan, strategi kepemimpinan, dan aksi atau implemementasi. Konsep tersebut berlandaskan pada tiga teori dasar, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi. Dalam telaah *Maqāsid al-Syarī'ah*, model ini berperan dalam menjaga lima pilar utama kemaslahatan: (1) *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama), melalui jaminan kebebasan beragama dalam bingkai Pancasila; (2) *ḥifẓ al-naḥs* (menjaga jiwa), dengan menegakkan kebijakan yang melindungi kehidupan rakyat; (3) *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta), melalui sistem ekonomi yang adil dan berpihak pada rakyat; (4)

ḥifẓ al-‘aql (menjaga akal), dengan mendorong pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan; serta (5) *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan), melalui kebijakan yang mendukung keluarga dan perlindungan sosial. Kepemimpinan profetik transformatif tidak hanya menjadi ideal dalam kerangka normatif Islam, tetapi juga berfungsi sebagai panduan etis dan kerangka praktis dalam mewujudkan tata kelola pemerintahan yang amanah, berkeadilan, humanis, dan visioner di Indonesia, sekaligus menawarkan paradigma kepemimpinan yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritualitas, etika, dan keberpihakan sosial.

Kata Kunci: *Kepemimpinan Profetik Transformatif, Ijtima Ulama, Maqāṣid al-Syarī‘ah, Moralitas Kepemimpinan.*

ABSTRACT
TRANSFORMATIVE PROPHETIC LEADERSHIP
ANALYSIS OF MAQASHID SHARIA
RESULTS OF THE 2009 MUI FATWA COMMISSION ULAMA
CONFERENCE

MUHAMMAD KURNIA
NIM.: 20933010

The plurality of ethnic, cultural, and religious groups in Indonesia has necessitated a leadership model that is not only effective in the governance and administration of power but also exerts strong moral and spiritual exemplary qualities. Transformative prophetic leadership aims to unite prophetic vision with the spirit of social transformation, a concept with considerable relevance. The term prophetic, as introduced by Kuntowijoyo, emphasizes the significance of prophetic values in shaping the ideal character of a leader with the capacity to inspire and transform society towards universal welfare. This present study constitutes a library research study that employed a qualitative descriptive method with the objective of analyzing the results of the 2009 Ijtima Ulama Fatwa Commission of the Indonesian Ulama Council (MUI), the epistemological framework and reasoning, as well as its contribution to the leadership model in Indonesia. The primary data source for this study is the book containing the results of the MUI Fatwa Commission's Ijtima Ulama, supported by secondary data sources in the form of academic literature, laws and regulations, as well as classical and contemporary classical books. The findings of the study demonstrate that the fourth point in the Ijtima Ulama decision stipulates that 'selecting a leader who is faithful, pious, honest (*ṣiddīq*), trustworthy (*amānah*), active and aspirational (*tablīgh*), competent (*faṭonah*), and who advocates for the interests of Muslims is obligatory.' The results of the MUI Ijtima align with the framework of prophetic social science, namely the formulation of postulates, the formulation of leadership goals, leadership strategies, and actions or implementation. This concept is based on three basic theories: humanization, liberation, and transcendence. In the context of maqashid sharia, this model assumes a pivotal role in the preservation of the five fundamental pillars of public interest: The preservation of religion (*hifzh al-din*) is to be achieved through the guarantee of freedom of religion within the

framework of the five principles of the Indonesian Constitution. The preservation of life (*hifz an-nafs*) is to be achieved through the enforcement of policies that protect the lives of the population. The preservation of wealth (*hifzh al-mal*) is to be achieved through the implementation of a fair and people-centred economic system. The preservation of reason (*hifzh al-'aql*) is to be achieved through the promotion of education and science. The preservation of offspring (*hifzh al-nasl*) is to be achieved through the implementation of policies that favor families and social protection. Transformative prophetic leadership is not only an ideal in normative Islam, but also an ethical guide and practical framework for realizing trustworthy, just, humanistic, and visionary governance in Indonesia, while offering a leadership paradigm that integrates the values of spirituality, ethics, and social commitment.

Keywords: *Transformative Prophetic Leadership, Ijtima Ulama, Maqashid Sharia, Leadership Morality.*

October 29, 2025

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

ملخص

القيادة النبوية التحويلية

(دراسة لمقاصد الشريعة على نتائج مؤتمر العلماء لهيئة الفتوى التابعة

لمجلس العلماء الإندونيسيين عام ٢٠٠٩)

محمد كورنيا

رقم الطالب: 20933010

إن التنوع العرقي والثقافي والديني في إندونيسيا يتطلب نموذجًا قياديًا لا يقتصر على فعاليته في الحوكمة والإدارة السلطوية، بل يجسد أيضًا القيم الأخلاقية والروحية الراسخة. تهدف القيادة النبوية التحويلية إلى دمج الرؤية النبوية مع روح التحول الاجتماعي مما يجعلها بالغة للأهمية. وقد أدخل كونتوويجويو مصطلح "النبوي" مؤكدًا على أهمية القيم النبوية في تشكيل الشخصية المثالية للقائد القادر على إلهام المجتمع وتحويله نحو الرفاهية الشاملة. وهذا البحث من البحوث المكتوبة بمنهج وصفي نوعي يهدف إلى تحليل نتائج مؤتمر العلماء لهيئة الفتوى التابعة لمجلس العلماء الإندونيسيين عام 2009، والإطار المعرفي والمنطقي، ومساهمته في نموذج القيادة في إندونيسيا. والمصدر الرئيسي لبيانات البحث هو كتاب صادر

من قبل مؤتمر العلماء لهئية الفتوى التابعة لمجلس العلماء الإندونيسيين بدعم من مصادر البيانات الثانوية على نمط الكتب الأكاديمية والقوانين واللوائح وكتب التراث الكلاسيكية والمعاصرة. وتشير نتائج البحث إلى أن النقطة الرابعة في قرار مؤتمر العلماء هي: "اختيار قائد أو رئيس مؤمن وملتزم وصديق وأمين وناشط وطموح وذو فطنة ومجاهد من أجل مصالح المسلمين أمر واجب". تتوافق نتائج اجتماع مجلس العلماء الإندونيسيين مع إطار العلوم الاجتماعية النبوية، وتحديدًا صياغة المسلّمات، وصياغة أهداف القيادة، واستراتيجياتها، وإجراءات تنفيذها. ويرتكز هذا المفهوم على ثلاث نظريات أساسية: الأنسنة، والتحرر، والتسامي. يلعب هذا النموذج في دراسة مقاصد الشريعة دورًا في الحفاظ على خمسة أركان رئيسية للمصالح: (1) حفظ الدين، وهو من خلال ضمان الحرية الدينية في إطار البانجاسيلا؛ (2) حفظ النفس، وهو من خلال إنفاذ سياسات تحمي أرواح الناس؛ (3) حفظ المال، وهو من خلال صياغة نظام اقتصادي عادل ومؤيد للشعب؛ (4) حفظ العقل، وهو من خلال تشجيع التعليم والعلوم؛ و(5) حفظ النسل، وهو من خلال سياسات تفضل الأسرة والحماية الاجتماعية. فالقيادة النبوية التحويلية ليست مجرد مثال في المعايير الإسلامية، بل أيضًا تكون دليلًا أخلاقيًا وإطارًا عمليًا لتحقيق حكم جدير بالثقة والعدل والإنساني والرؤيوي في إندونيسيا، مع تقديم نموذج قيادي يدمج قيم الروحانية والأخلاق والالتزام الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: القيادة النبوية التحويلية، مؤتمر العلماء، مقاصد
الشريعة، أخلاقية القيادة

October 31, 2025

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

**PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN
BERDASARKAN KEPUTUSAN BERSAMA MENTERI
AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA**

Nomor: 158 Tahun 1987

Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṣa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je

ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Ẓal	Ẓ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	er
ز	Zai	Z	zet
س	Sin	S	es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	ge
ف	Fa	F	ef
ق	Qaf	Q	ki
ك	Kaf	K	ka
ل	Lam	L	el
م	Mim	M	em
ن	Nun	N	en
و	Wau	W	we
ه	Ha	H	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	Y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	A	a
ِ	Kasrah	I	i
ُ	Dammah	U	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ...	Fathah dan ya	Ai	a dan u
وَ...	Fathah dan wau	Au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سَوَّلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوَّلَ haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا...ى...	Fathah dan alif atau ya	Ā	a dan garis di atas
ى...	Kasrah dan ya	Ī	i dan garis di atas
و...	Dammah dan wau	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta'Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup
Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".
2. Ta' marbutah mati
Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".
3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ
raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ

al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah

- طَلْحَة
- Talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- الْبِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khuẓu
- شَيْئٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u
- إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ
Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/
Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
- بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا
Bismillāhi majrehā wa mursāhā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka

yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/
Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ
Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ
Allaāhu gafūrun rahīm
- لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا
Lillāhi al-amru jamī`an/
Lillāhil-amru jamī`an

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
أما بعد

Segala puji hanya milik Allāh SWT yang telah memberikan nikmat dan hidayah serta kekuatan dan kesehatan sehingga sampai detik ini kita semua masih bisa melaksanakan segala aktivitas kita, mudah-mudahan selalu diridhai oleh Allah. Shalawat dan salam kita haturkan kepada Nabi Muḥammad SAW yang telah diutus oleh Allah untuk memperbaiki moral dan akhlak serta mengangkat derajat manusia dari zaman kegelapan menuju zaman yang terang-benderang dengan cahaya Islam yang terpancar di seluruh penjuru bumi.

Alhamdulillah, atas segala kekuasaan Allah yang telah menuntun perjalanan kami dengan usaha yang keras dan disertai doa sehingga penulis bisa menyelesaikan Disertasi ini dengan judul ***“Kepemimpinan Profetik Transformatif Telaah Maqāṣid al-Syarī‘ah Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Tahun 2009”***.

Dalam penyusunan Disertasi ini, banyak suka dan duka yang penulis alami, akan tetapi semua itu dapat teratasi berkat dukungan, dorongan, bimbingan dan doa yang diberikan oleh semua pihak terkait sehingga akhirnya Disertasi ini dapat terselesaikan pada waktunya.

Dengan segala kerendahan dan ketulusan hati, izinkanlah penulis menyampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Rektor Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Bapak Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D.
2. Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Bapak Dr. Asmuni, M.A.
3. Wakil Dekan Bidang Sumber Daya Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Bapak Dr. Nurkholis S.Ag., M.Sh., Ec.
4. Wakil Dekan Bidang Keagamaan, Kemahasiswaan dan Alumni Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam

Indonesia Yogyakarta Bapak Dr. Muhammad Roy Purwanto, S.Ag., M.Ag.

5. Ketua Program Studi Hukum Islam Program Doktor Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Ibu Dr. Anisah Budiwati, S.HI., M.SI.
6. Promotor Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS., dan Co-Promotor Prof. Dr. Drs. Yusdani, M.Ag. atas kesabaran dalam memberikan bimbingan kepada penulis sehingga Disertasi ini dapat terselesaikan dengan baik.
7. Tim Penguji yang telah melaksanakan tugasnya sesuai dengan prosedur akademik yang ditentukan, sehingga Disertasi ini dinyatakan sah sebagai sebuah karya ilmiah.
8. Kepada kedua orangtua (Alm. H. Hasan Basri, dan Almh. Hasnah dan Almh. Asmani) dan mertua (Drs. H. Abdul Hayatullah dan Dra. Hj. Maulianah) yang tiada lelah mencurahkan kasih sayangnya dan membimbing dengan penuh keikhlasan serta selalu mendukung baik moril maupun materil dan tulus berdoa untuk putra-putrinya sehingga mampu meraih apa yang dicita-citakan.
9. Kepada istri tercinta Muthmainnah A. Hayatullah, M. Pd. yang selalu setia mendampingi dengan kesabaran dan ketulusan yang mendalam hingga terselesaikan Disertasi ini.
10. Kepada ananda Muhammad Zayan Mafaza, Hilyatul Maula Azima, dan Mahira Zhila Rahmah yang telah menjadi penyemangat dan sumber inspirasi demi membangun masa depan keluarga.
11. Kepada para dosen pengajar dan staf administrasi Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, yang telah berjasa memberikan ilmu dan nasehat-nasehatnya, serta terus menyemangati hingga selesainya Disertasi ini.
12. Teman-teman mahasiswa Hukum Islam Program Doktor angkatan 2020 yang selalu dinamis dan saling kritik dengan

tujuan membangun dalam diskusi yang berkualitas, sehingga memicu penulis untuk lebih menajamkan kekuatan analisis.

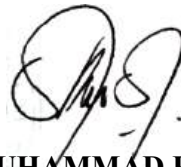
13. Kepada para sahabat, rekan sejawat, dan semua pihak yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu yang telah sudi membantu dan mendampingi dalam menyelesaikan Disertasi ini.

Tiada kata yang patut penulis sampaikan selain untaian doa yang tulus, semoga apa yang telah diuraikan dalam Disertasi ini bermanfaat bagi semua pihak. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa Disertasi ini masih jauh dari kesempurnaan, untuk itu saran dan kritik konstruktif sangat penulis harapkan untuk memenuhi kekurangan penyusunan dan penulisan selanjutnya.

Terakhir, izinkanlah penulis menyampaikan permohonan maaf yang sedalam-dalamnya jika ada kesalahan dan kekurangan dalam Disertasi ini. Terima kasih atas segala kebaikan yang tulus kepada semuanya semoga Allah memberikan balasan yang terbaik. Hanya kepada Allah tempat kita memohon ampun, berserah diri dari segala kekurangan. Semoga Disertasi ini bermanfaat untuk kita semua. *Wallahu a'lam.*

Yogyakarta, 28 Oktober 2025

Penulis



MUHAMMAD KURNIA

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	vi
PERSETUJUAN CO-PROMOTOR.....	vii
PERSEMBAHAN.....	viii
MOTTO	x
ABSTRAK	xi
ABSTRACT	xiii
ملخص	xv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN.....	xviii
KATA PENGANTAR.....	xxv
DAFTAR ISI	xxviii
DAFTAR TABEL.....	xxxii

BAB I.	PENDAHULUAN	1
	A. Latar Belakang	1
	B. Rumusan Masalah	21
	C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	22
	1. Tujuan Penelitian	22
	2. Manfaat Penelitian	23
	3. Ruang Lingkup dan Batasan Pembahasan	24
	D. Sistematika Pembahasan	25

BAB II.	KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI	29
	A. Kajian Penelitian Terdahulu.....	29
	B. Kerangka Teori.....	84
	1. Teori Kepemimpinan Profetik (<i>Prophetic Leadership</i>).....	90

2. Teori <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	93
3. Model Integratif (Integrasi Teori Kepemimpinan dan <i>Maqāṣid</i>)	110
4. Kepemimpinan Transformatif	113
BAB III. METODE PENELITIAN.....	123
A. Jenis Penelitian	123
B. Pendekatan Penelitian	125
C. Sumber Data	128
D. Analisis Data	129
E. Pengelolaan Data	129
BAB IV. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	131
A. Profil Majelis Ulama Indonesia.....	131
1. Latar Belakang Dan Sejarah Majelis Ulama Indonesia.....	134
2. Strikstur Pengurus Majelis Ulama Indonesia	144
3. Badan atau Lembaga Majelis Ulama Indonesia .	146
4. Orientasi dan Peran Majelis Ulama Indonesia....	151
5. Fatwa-Fatwa Strategis MUI Periode 2009-2014	157
6. Peran MUI dalam Isu Sosial dan Moral Publik..	159
7. Relasi MUI Dengan Negara dan Masyarakat	160
B. Ijtima Ulama Komisi Fatwa Tahun 2009	169
1. Latar Belakang Dan Sejarah Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI.....	169
2. Dasar Penetapan Hukum Ijtima Ulama Tahun 2009 Tentang Menggunakan Hak Pilih Dalam Pemilihan Umum	178
3. Sifat Kepemimpinan Profetik dan Kepemimpinan Umum	189
4. Kualifikasi Pemimpin Menurut Islam	207

5. Kewajiban Memilih Pemimpin Ideal.....	215
6. Pandangan Hukum Tentang Hak Pilih	222
C. Kerangka Nalar Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Tahun 2009.....	229
1. Keseimbangan Nalar Dan Pijakan Hukum Fatwa MUI 2009	238
2. Kriteria Pemimpin Ideal dalam Ijtihad Ulama MUI 2009	242
D. Periodisasi Kedudukan Ijtima Ulama dan Fatwa MUI Dalam Hukum Islam	247
1. Fatwa MUI Sebagai Produk Formal Hukum Islam	253
2. Ijtima Ulama Sebagai Salah Satu Instrumen Acuan Hukum	259
E. Kontribusi Kepemimpinan Profetik Transformatif Hasil Ijtima Ulama Tahun 2009 Terhadap Kualitas Kepemimpinan di Indonesia.....	265
1. Kedudukan Hak Demokrasi Dalam Undang-Undang dan Hasil Ijtima Ulama.....	272
2. Konteks Ijtima Ulama 2009 Tentang Kualifikasi Kepemimpinan Profetik.....	277
3. Interkoneksi Kepemimpinan Profetik Transformatif Dengan <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> Dalam Ijtima Ulama Tahun 2009	282
F. Dialektika Konsep Ideal MUI dan Realitas Masyarakat Menuju Kepemimpinan Profetik Transformatif.....	287
BAB V. PENUTUP	299
A. Kesimpulan.....	299
B. Implikasi Penelitian.....	303
C. Rekomendasi Penelitian	304
DAFTAR PUSTAKA	307

LAMPIRAN 333
CURRICULUM VITAE 355

DAFTAR TABEL

Tabel 1 Pengurus MUI dari Masa ke Masa	139
Tabel 2 Beberapa Fatwa Strategis MUI Periode 2009-2014	157
Tabel 3 Peran dan Sikap MUI Terkait Mmoralitas Publik	159
Tabel 4 Urgensi, Deskripsi, Analisis dan Relevansi Ijtima Ulama ..	173
Tabel 5 Implikasi dan Analisis Hasil Fatwa Tentang Politik	226

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pada tanggal 17 Agustus 1945 merupakan hari yang sangat bersejarah bagi seluruh rakyat Indonesia karena menjadi momentum awal berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), yang terdiri atas berbagai wilayah kepulauan yang terbentang luas dari Sabang sampai Merauke dengan beraneka ragam adat, budaya, suku, bahasa, dan keyakinan. Istilah Negara Kesatuan Republik Indonesia atau NKRI merujuk pada Pasal 1 Ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Adapun semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* merupakan frasa dalam bahasa Jawa Kuno yang bermakna “walaupun berbeda-beda, tetap satu jua.”

Di tengah keberagaman yang dimiliki Indonesia, mewujudkan nilai-nilai persatuan dan kesatuan merupakan spirit utama dari lahirnya NKRI. Persatuan dan kesatuan, dalam pandangan setiap warga negara, menumbuhkan kesadaran bahwa keberagaman bangsa Indonesia merupakan anugerah yang harus dijaga sepanjang masa. Hal ini menjadi dasar kebangsaan Indonesia sebagaimana telah diatur dalam konstitusi, yaitu Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Untuk mewujudkan hal tersebut, para pendiri bangsa (*the founding fathers*) telah menyepakati Pancasila sebagai asas demokrasi dalam rangka memelihara keutuhan NKRI, yang kemudian menjadi falsafah bangsa yang harus ditaati oleh seluruh rakyat Indonesia. Demokrasi di Indonesia dibangun berdasarkan nilai-nilai Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, serta kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan

dalam permusyawaratan/perwakilan, sebagai upaya mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Demokrasi juga sering diartikan sebagai penghargaan terhadap hak asasi manusia, atau dengan kata lain sebagai bentuk partisipasi dalam pengambilan keputusan dan persamaan hak di depan hukum. Demokrasi dapat menumbuhkan rasa memiliki dan tanggung jawab masyarakat terhadap pembangunan, sesuai dengan makna demokrasi sebagai pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat. Lahirnya demokrasi merupakan kesepakatan rakyat yang bertujuan mengatur bentuk pemerintahan yang memberikan kebebasan berpikir dan berpendapat seluas-luasnya kepada seluruh warga negara tanpa diskriminasi. Dalam sistem demokrasi, rakyat memiliki hak menentukan pilihan masing-masing tanpa intimidasi dari pihak mana pun, termasuk dalam menjalankan tuntunan keyakinan yang dianut.

Dalam aturan berdemokrasi, setiap warga negara memiliki hak untuk mengajukan diri sebagai calon pemimpin. Di sisi lain, rakyat juga memiliki hak untuk menggunakan suaranya dalam memilih pemimpin. Bagi umat Islam, peran agama dan syariat dapat menuntun hati nurani agar penggunaan hak pilih dilakukan secara tepat dan bertanggung jawab. Islam berperan sebagai pendukung nilai-nilai demokrasi, yang salah satunya tampak dalam rukun Islam kedua, yakni perintah Allah untuk mendirikan salat.

Secara praktikal, ibadah salat menggambarkan dengan jelas bagaimana konsep demokrasi dapat dikaitkan dengan syariat. Dalam salat, seorang imam ditunjuk dan dipercaya oleh para makmum tanpa paksaan untuk memimpin jalannya ibadah. Seluruh makmum wajib tunduk dan patuh kepada imam yang telah dipilih selama imam tersebut tidak menyimpang dari aturan dan ketentuan syariat. Apabila imam melakukan kesalahan dalam menjalankan tugasnya, makmum memiliki hak penuh untuk memberikan peringatan secara langsung, tanpa terkecuali. Imam pun harus menerima masukan dan kritik tersebut dengan lapang dada, sehingga kesalahan dapat segera diluruskan.

Dalam Undang-undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia yang tercantum dalam BAB III, Bagian ke-Delapan Pasal 43 dalam butirnya menyebutkan:

(1). Setiap warga negara berhak untuk dipilih dan memilih dalam pemilihan umum berdasarkan persamaan hak melalui pemungutan suara yang langsung, umum, bebas, rahasia, jujur, dan adil sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. (2). Setiap warga negara berhak turut serta dalam pemerintahan dengan langsung dipilihnya dengan bebas, menurut cara yang ditentukan dalam peraturan perundang-undangan. (3). Setiap warga negara dapat diangkat dalam setiap jabatan pemerintahan.¹

Berdasarkan undang-undang tersebut, aturan negara dengan jelas menegaskan bahwa setiap warga negara Indonesia memiliki hak yang sama untuk dipilih dan memilih dalam pemilihan umum tanpa batasan maupun intervensi dari pihak mana pun. Selama seseorang memiliki kompetensi yang sesuai dengan kriteria yang dibutuhkan sebagai calon pemimpin, ia berhak mencalonkan diri serta berpartisipasi dalam proses pemilihan sebagai bentuk kontribusi terhadap pembangunan negara.

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa setiap menjelang Pemilu atau Pilkada di Indonesia kerap muncul isu-isu berbau SARA yang beredar di tengah masyarakat. Isu-isu tersebut berpotensi merusak hak demokrasi individu karena mengarahkan pilihan berdasarkan perbedaan agama atau keyakinan. Pemilu atau Pilkada yang akan diselenggarakan pada tahun 2024 diperkirakan kembali menjadi momentum yang hangat dan penuh dinamika, menggambarkan suasana euforia politik yang berkembang di Indonesia.

Sejarah Indonesia mencatat bahwa pada tahun 1988 pernah muncul permasalahan terkait isu bahwa Jenderal L. B. Moerdani akan dicalonkan sebagai wakil presiden mendampingi Presiden Soeharto. Isu

¹Materi diunggah dari <https://www.komnasham.go.id/files/1475231474-uu-nomor-39-tahun-1999-tentang-%24H9FVDS.pdf> diakses pada 10 Agustus 2024.

tersebut semakin memanas ketika Gus Dur menjawab sebuah pertanyaan dalam sebuah seminar di Australia. Sebagaimana dikutip oleh Ibnu Syarif Mular dalam bukunya *Presiden Non-Muslim di Negara Muslim (Tinjauan dari Perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia)*, beliau ditanya, “Apakah non-Muslim dapat menjadi presiden di Indonesia dan siapa kira-kira calon pemimpin masa depan yang paling tepat untuk memimpin Indonesia?” Pada saat itu, Gus Dur menyatakan bahwa berdasarkan konstitusi Indonesia, seorang non-Muslim diperbolehkan menjadi presiden. Beliau juga menyebutkan bahwa salah satu tokoh yang dianggap layak menjadi pemimpin masa depan Indonesia adalah Benny Moerdani.²

Pernyataan Gus Dur pada saat itu tentu saja mendapat reaksi keras dari sejumlah tokoh Islam di Indonesia. Meskipun demikian, terdapat pula pihak-pihak yang berpendapat bahwa pernyataan tersebut bersifat normatif karena Undang-Undang Dasar tidak melarang seorang non-Muslim untuk menjadi presiden. Adapun jawaban Gus Dur yang menyebut Benny Moerdani sebagai salah satu kandidat potensial dinilai sebagai respons yang khas dari pribadi Gus Dur.³

Di Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama, atau yang biasa disapa Ahok, resmi menjabat sebagai Gubernur DKI Jakarta setelah dilantik pada 19 November 2014. Pelantikan tersebut memicu demonstrasi besar-besaran yang digelar oleh Front Pembela Islam (FPI) sebagai bentuk penolakan terhadap kebijakan pemerintah yang mengangkat Ahok sebagai gubernur menggantikan Joko Widodo, yang saat itu telah menjabat sebagai Presiden Republik Indonesia ke-7. Penolakan tersebut didasarkan pada pertimbangan teologis, yakni perbedaan keyakinan antara Ahok dan mayoritas masyarakat DKI Jakarta. Sebagaimana diungkapkan oleh Ketua Umum FPI, Muchsin Alatas, dalam sebuah wawancara di stasiun televisi swasta TV One: “Kami menolak Ahok

²Ibnu Syarif Mular, *Presiden Non Muslim di Negara Muslim: Tinjauan dari Perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam konteks Indonesia*. (Jakarta: PT Pustaka Sinar Harapan, 2006), hlm. ix.

³*Ibid.*

menjadi pemimpin DKI Jakarta dengan dasar teologi akidah. Kita diharamkan menunjuk pemimpin dari kalangan non-Muslim.”⁴

Ahok dikenal oleh masyarakat sebagai seorang pemimpin yang memiliki watak sangat keras, terutama terhadap pihak-pihak yang berlawanan dengan kebijakannya. Sikap keras tersebut kerap melahirkan ucapan atau pernyataan bernada arogan sehingga dianggap oleh sebagian kalangan kurang layak dan tidak selaras dengan etika seorang kepala daerah. Selama masa jabatannya, sejumlah kebijakan Ahok menjadi kontroversi di tengah masyarakat.

Salah satu kontroversi tersebut muncul menjelang Hari Raya Iduladha 1435 H, ketika beredar isu bahwa Pemerintah Provinsi DKI Jakarta melarang penjualan dan pembelian hewan kurban di sekolah-sekolah. Ahok membantah tuduhan tersebut dan menyatakan bahwa pemerintah tidak melarang pelaksanaan kurban, melainkan hanya melarang penjualan dan pembelian hewan kurban di jalur hijau dan di lingkungan sekolah. Alasan yang dikemukakan adalah menjaga fungsi jalur hijau serta mencegah potensi trauma pada siswa yang menyaksikan proses penyembelihan hewan kurban.

Kebijakan ini dinilai oleh beberapa organisasi masyarakat Islam seperti FPI, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, dan Majelis Ulama Indonesia sebagai kebijakan yang membatasi ruang gerak umat Islam. Mereka sepakat menolak instruksi tersebut dengan alasan bahwa pelaksanaan kurban justru dapat menjadi sarana edukasi tentang syariat serta bahan pembelajaran bagi anak-anak.⁵

Banyak polemik yang muncul dalam praktik demokrasi di Indonesia dewasa ini. Terpilihnya beberapa kepala daerah dari kalangan non-Muslim dianggap oleh sebagian umat Islam sebagai sesuatu yang mencederai perasaan mereka sebagai penduduk mayoritas. Hal ini tidak terlepas dari kekhawatiran terhadap potensi dampak negatif yang

⁴Wawancara live dengan Ketua FPI Muhsin Alattas (mengapa begitu membenci Ahok), <https://www.youtube.com/watch?v=wNz71bEewXg> (diakses pada 10 Mei 2024)

⁵Materi diunggah dari https://id.wikipedia.org/wiki/Basuki_Tjahaja_Purnama#Pelarangan_pemotongan_hewan_kurban, diakses 11 Mei 2024.

mungkin timbul dari kebijakan yang dihasilkan oleh pemimpin tersebut. Oleh karena itu, umat Islam merasa perlu memiliki pedoman dalam menentukan kriteria calon pemimpin Muslim, sebagaimana telah dirumuskan dalam fatwa keagamaan Majelis Ulama Indonesia.

Pedoman tersebut menjadi dasar bagi kecenderungan pilihan politik pemeluk agama Islam dalam mengikuti tuntunan syariat tanpa mengabaikan norma yang berlaku berdasarkan undang-undang. Selain itu, pedoman tersebut membantu umat Islam menentukan pilihan politik secara mandiri tanpa intervensi atau pengaruh dari pihak mana pun. Dengan demikian, ajaran agama dan keyakinan masing-masing individu menjadi petunjuk paling tepat dalam membimbing hati nurani agar pilihan yang diambil tetap berada pada jalur yang benar dan sesuai dengan nilai-nilai yang diyakini.

Di Indonesia, agama yang dianut oleh mayoritas penduduk adalah Islam, dengan jumlah sekitar 87% dari keseluruhan populasi. Islam telah mengatur secara terperinci mengenai kriteria pemimpin ideal berdasarkan tuntunan syariat. Dalam hal ini, peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) sangat penting sebagai lembaga yang melahirkan fatwa untuk menjadi rujukan bagi seluruh umat Islam Indonesia. Oleh karena itu, dalam menentukan hukum dan aturan suatu perkara bagi umat Islam, rujukan utama yang digunakan adalah fatwa MUI, yang disusun oleh para tokoh agama dan ulama yang kredibel serta berkompeten dari berbagai organisasi Islam di Indonesia, antara lain Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, Perti, Syarikat Islam, Al Washliyah, Mathla'ul Anwar, Al Ittihadiyah, dan lain-lain, dengan total lebih dari 80 organisasi masyarakat Islam.

Polemik dan dinamika sosial masyarakat Indonesia berkembang dengan sangat cepat seiring dengan perubahan kebudayaan, kemajuan teknologi informasi dan komunikasi, serta meningkatnya intensitas relasi sosial antarbangsa. Banyak persoalan aktual bermunculan dan beririsan dengan problematika hukum Islam sebagai konsekuensi dari dinamika dan perubahan tersebut. Dalam rangka merespons berbagai persoalan keagamaan kontemporer, baik di tingkat nasional maupun internasional, Komisi Fatwa Majelis Ulama

Indonesia berupaya menyediakan sebuah forum periodik berskala nasional, bersifat lintas kelompok, dan merepresentasikan seluruh pandangan keagamaan di kalangan umat Islam Indonesia. Forum tersebut dibentuk untuk memecahkan berbagai persoalan keagamaan yang muncul, dan kemudian dikenal dengan nama Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia.

Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia juga memberikan ruang partisipasi bagi komisi fatwa daerah, lembaga-lembaga fatwa milik organisasi masyarakat Islam, para ulama lokal dan nasional, tokoh pondok pesantren, serta para akademisi perguruan tinggi Islam. Ijtima Ulama Komisi Fatwa ini diselenggarakan oleh Majelis Ulama Indonesia setiap tiga tahun sekali. Forum ini pertama kali diadakan pada tahun 2003 di Jakarta dan terakhir, yakni yang ke-VIII, diselenggarakan pada tahun 2024 di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Islamic Center Sungailiat, Kabupaten Bangka, Provinsi Kepulauan Bangka Belitung.

Dalam forum tersebut, telah dibahas dan diputuskan berbagai persoalan keagamaan, baik yang berkaitan dengan masalah kebangsaan (*masā'il waṭaniyyah*), masalah-masalah keagamaan kontemporer (*masā'il fiqhiyyah mu'āṣirah*), maupun masalah-masalah yang terkait dengan peraturan dan perundang-undangan (*masā'il qānūniyyah*). Dengan kata lain, persoalan yang dibahas dalam forum ini mencakup berbagai isu keagamaan aktual (*masā'il dīniyyah mu'āṣirah*).⁶

Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia merupakan sarana untuk memberikan jawaban atas berbagai persoalan kebangsaan yang bersifat kontemporer melalui pendekatan dan perspektif pemikiran para ulama Islam. Kiprah para ulama Indonesia yang tergabung dalam MUI telah memberikan manfaat yang sangat besar sebagai upaya menjalankan amanah keilmuan serta menghadirkan solusi bagi masyarakat Muslim, khususnya di Indonesia.

Pada Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia Ketiga Tahun 2009 di Padang Panjang, Provinsi Sumatera Barat, telah

⁶*Konsensus Ulama Fatwa Indonesia; Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*, Cet. Pertama, Juni 2024, (Jakarta: Penerbit Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia), hlm. ix-x.

dihasilkan sebuah keputusan bersama mengenai “Menggunakan Hak Pilih dalam Pemilihan Umum”. Keputusan tersebut memuat beberapa poin penting sebagai berikut:

- a) Pemilihan umum dalam pandangan Islam merupakan upaya untuk memilih pemimpin atau wakil yang memenuhi syarat-syarat ideal guna mewujudkan cita-cita bersama sesuai aspirasi umat dan kepentingan bangsa.
- b) Memilih pemimpin dalam Islam adalah kewajiban untuk menegakkan *imāmah* dan *imārah* dalam kehidupan bermasyarakat.
- c) *Imāmah* dan *imārah* dalam Islam mengharuskan adanya syarat-syarat tertentu sesuai ketentuan agama demi terwujudnya kemaslahatan masyarakat.
- d) Memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*ṣiddīq*), terpercaya (*amānah*), komunikatif dan aspiratif (*tablīgh*), memiliki kemampuan (*faṭonah*), serta memperjuangkan kepentingan umat Islam hukumnya adalah wajib.
- e) Memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan dalam butir (d), atau tidak menggunakan hak pilih padahal terdapat calon yang memenuhi syarat, hukumnya adalah haram.⁷

Rekomendasi Ijtima Ulama yang dihasilkan untuk mendukung fatwa tersebut adalah sebagai berikut:

1. Umat Islam dianjurkan untuk memilih pemimpin dan wakil-wakilnya yang mampu mengemban tugas *amar makruf nahi munkar*.
2. Pemerintah dan penyelenggara Pemilu perlu meningkatkan sosialisasi terkait penyelenggaraan Pemilu agar partisipasi masyarakat semakin meningkat, sehingga hak-hak masyarakat dapat terpenuhi.⁸

⁷*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru)*. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015), hlm. 1111.

⁸ *Ibid*, hlm. 1112.

Dasar penetapan hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Tahun 2009 tersebut merujuk pada sejumlah dalil syariat yang bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'ān, hadis Nabi Muḥammad SAW, atsar sahabat, kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*, pendapat para ulama salaf dan kontemporer, serta ketentuan konstitusional seperti Undang-Undang Dasar 1945 dan konsideran perundang-undangan lainnya. Seluruh landasan tersebut akan dijelaskan secara terperinci pada bab selanjutnya.

Dari uraian di atas, dapat ditelaah kembali bahwa urgensi kepemimpinan merupakan salah satu aspek fundamental yang sangat menentukan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Dalam perspektif Islam, kepemimpinan tidak hanya dipahami sebagai pengelolaan kekuasaan atau urusan administratif, melainkan juga sebagai amanah moral dan spiritual yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab demi mewujudkan kemaslahatan umat secara universal.

Konsep kepemimpinan profetik, yang berakar pada keteladanan Nabi Muḥammad SAW, menekankan nilai-nilai keadilan, amanah, hikmah, dan rahmah sebagai pilar utama dalam memimpin umat. Kepemimpinan profetik tidak semata-mata berkaitan dengan tata kelola kekuasaan, tetapi juga menyangkut kemampuan seorang pemimpin menjadi teladan moral dan spiritual yang menginspirasi masyarakat untuk menjalani kehidupan sesuai nilai-nilai Islam yang moderat, inklusif, dan berkeadaban.

Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia menghadapi berbagai tantangan sosial, politik, dan keagamaan yang sangat kompleks dan dinamis. Keberagaman etnis, budaya, dan agama menuntut hadirnya model kepemimpinan yang tidak hanya efektif secara manajerial, tetapi juga memiliki integritas moral dan spiritual. Dalam konteks ini, kepemimpinan profetik transformatif menjadi sangat relevan untuk dikaji secara mendalam. Model kepemimpinan tersebut diharapkan mampu memberikan jawaban atas berbagai persoalan sosial-keagamaan yang muncul, seperti konflik horizontal, penerapan prinsip keadilan dalam berbagai sektor

kehidupan, ketimpangan ekonomi, serta pergeseran nilai moral di tengah masyarakat.

Ijtimia Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan forum strategis yang mempertemukan para ulama, fuqaha, dan pakar *al-Syarī'ah* dari seluruh provinsi di Indonesia untuk membahas beragam isu keagamaan dan sosial kontemporer. Forum ini tidak hanya menghasilkan fatwa, tetapi juga pedoman keagamaan yang bersifat otoritatif, termasuk terkait prinsip etika dan kepemimpinan dalam perspektif Islam. Oleh karena itu, hasil-hasil Ijtimia Ulama menjadi rujukan penting dalam merumuskan konsep kepemimpinan yang relevan dengan kebutuhan umat, khususnya kepemimpinan profetik transformatif yang selaras dengan kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Penelitian ini memposisikan hasil Ijtimia Ulama Komisi Fatwa MUI sebagai sumber primer dalam menganalisis konsep dan implementasi kepemimpinan profetik transformatif tersebut.

Hasil Ijtimia Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 secara khusus telah merumuskan kriteria ideal bagi model kepemimpinan Islam di Indonesia. Rumusan tersebut menjadi tonggak penting dalam pengembangan konsepsi kepemimpinan profetik yang tidak hanya menekankan kompetensi manajerial seorang pemimpin, tetapi juga integritas moral, spiritualitas, dan tanggung jawab sosial. Dalam kerangka ini, *Maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi instrumen normatif yang sangat strategis untuk menilai efektivitas kepemimpinan profetik transformatif. Lima tujuan utama *Maqāṣid al-Syarī'ah* yaitu: menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*), menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*), tentunya memberikan fondasi komprehensif yang mengarahkan setiap aspek kepemimpinan agar bermuara pada kemaslahatan umat secara menyeluruh.

Dalam konteks sosial-keagamaan Indonesia yang plural, heterogen, dan multikultural, penerapan kepemimpinan profetik transformatif yang berlandaskan *Maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi sangat signifikan. Model kepemimpinan yang mengintegrasikan nilai-nilai moral, spiritual, dan kemaslahatan publik ini diharapkan mampu

memperkuat harmoni sosial, menjaga stabilitas nasional, dan mengokohkan *Ukhūwah Waṭaniyyah*, *Ukhūwah Islāmiyyah*, serta *Ukhūwah Basyariyyah*. Selain itu, kepemimpinan profetik transformatif juga diharapkan menjadi pendekatan solutif terhadap berbagai tantangan kontemporer, seperti korupsi, ketimpangan ekonomi, krisis moral, dan konflik sosial yang berpotensi mengancam keutuhan bangsa.⁹

Kajian mengenai kepemimpinan profetik transformatif dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga memiliki implikasi praktis yang sangat luas. Dengan memahami dan mengimplementasikan nilai-nilai profetik yang berlandaskan *maqāṣid*, para pemimpin dan ulama diharapkan mampu membangun tata kelola pemerintahan dan masyarakat yang lebih adil, transparan, dan berkeadaban. Hal ini penting mengingat kepemimpinan dalam Islam tidak hanya berfungsi sebagai pengelola administrasi, tetapi juga sebagai penjaga nilai-nilai moral dan spiritual yang menjadi fondasi kehidupan bermasyarakat dan bernegara.¹⁰

Setelah mengetahui berbagai poin dasar penetapan dan nalar fikih mengenai kriteria calon pemimpin Muslim yang dihasilkan melalui Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Tahun 2009, perlu dikaji secara lebih eksplisit bagaimana pengaruh keputusan tersebut terhadap pencapaian *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Selain itu, perlu ditelaah pula sejauh mana fatwa tersebut dapat diterima dan diimplementasikan oleh masyarakat Muslim di Indonesia, serta bagaimana dampaknya terhadap kualitas kepemimpinan di tingkat nasional. Selanjutnya, dapat disimpulkan apakah penerapannya sudah sesuai dengan konteks keindonesiaan tanpa mengabaikan norma-norma pokok dalam ajaran agama dan keyakinan. Hal ini penting karena pada akhirnya akan

⁹Muvid, Muhamad Basyrul, Mukhammad Wahyudi, and Alaika M. Bagus Kurnia PS. "Peran Tasawuf Kebangsaan dalam Menumbuhkan Nasionalisme dan Harmoni Sosial (Telaah Atas Pemikiran Tasawuf Kebangsaan KH. Achmad Shiddiq dan Habib Luthfi bin Yahya)." *EL-BANAT: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 14.2 (2024): 346-368.

¹⁰Lailiya, Risalatul, and Nur Fitriatin. "Etika Kepemimpinan dalam Administrasi Pendidikan Islam: Kepemimpinan Berintegritas." *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Indonesia (JPPI)* 5.1 (2025): 299-306.

berimplikasi langsung terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia dengan berbagai dinamika dan konsekuensi yang menyertainya.

Dalam kepemimpinan profetik transformatif, fokus kajian tidak semata-mata berkaitan dengan siklus politik, tetapi juga mencakup bagaimana kepemimpinan tersebut mampu membentuk masyarakat yang beradab, adil, dan sejahtera. Dari perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*, salah satu turunan pentingnya adalah *ḥifẓ al-daulah*, yaitu tanggung jawab pemimpin untuk menjaga keamanan dan stabilitas negara, baik dari ancaman internal maupun eksternal. Selain itu, pemimpin dituntut untuk menjalankan roda pemerintahan dengan menegakkan asas keadilan, kesejahteraan, integritas, dan amanah; mendorong partisipasi masyarakat; meningkatkan moralitas dan etika publik; serta memberdayakan potensi umat. Seluruh aspek tersebut menjadi prasyarat dalam mewujudkan tujuan utama syariat dalam kepemimpinan, yaitu menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*), menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*).

Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Tahun 2009 bertujuan memberikan pedoman kepada umat Islam agar memilih pemimpin yang memenuhi kriteria syar'ī, di antaranya beriman dan bertakwa kepada Allāh SWT serta memiliki kualifikasi kepemimpinan profetik. Ketentuan tersebut kemudian menimbulkan asumsi di sebagian kalangan bahwa umat Islam tidak diperbolehkan memilih pemimpin dari kelompok non-Muslim.

Muhammad Abduh dalam *al-A'māl al-Kāmilah* menjelaskan bahwa ayat-ayat yang dijadikan dasar oleh para ulama yang menolak pengangkatan non-Muslim sebagai pemimpin tidak dapat ditolak kebenarannya. Namun, menurut Abduh, konteks ayat tersebut menunjukkan bahwa larangan tersebut berkaitan dengan kelompok non-Muslim yang memusuhi umat Islam. Apabila kelompok non-Muslim tersebut tidak memusuhi kaum Muslim dan bersama-sama hidup dalam satu entitas negara sebagai warga negara yang setara, maka

tidak ada larangan untuk memilih mereka sebagai kepala negara.¹¹ Abduh melandasi argumentasinya dengan surat al-Mumtahanah ayat 7, 8 dan 9 sebagai berikut:

عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً ۖ وَاللَّهُ قَدِيرٌ ۚ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ ٧

Artinya: “Mudah-mudahan Allah menumbuhkan kasih sayang di antara kamu dengan orang-orang yang pernah kamu musuhi di antara mereka. Allah Mahakuasa. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.”

لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ٨

Artinya: “Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.”

إِنَّمَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٩

Artinya: “Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan (mereka) sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari kampung halamanmu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, mereka itulah orang yang zalim.”¹²

¹¹Muhammad Abduh, *al-A'mal al-Kamilah*, Beirut: al-Muassah, al-Arabiyyah lid-Dirasah wan-Nasyr, 1972, hlm. 107-108).

¹²Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Edisi Penyempurnaan 2019), Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 811-812.

Lebih jauh, Muhammad Abduh menegaskan bahwa apabila *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur'ān yang berisi larangan bagi kaum Muslim untuk memilih pemimpin non-Muslim dihubungkan dengan ayat-ayat lain yang memberikan pengecualian, maka persoalan perbedaan pendapat ini menjadi lebih terang. Menurut Abduh, larangan tersebut pada hakikatnya terikat oleh kondisi tertentu, yakni apabila kelompok non-Muslim tersebut melakukan tindakan permusuhan, seperti mengusir Rasulullah dan kaum Muslim dari tanah airnya. Dengan demikian, larangan itu tidak bersifat mutlak, tetapi terkait dengan adanya sikap permusuhan terhadap umat Islam.

Setiap non-Muslim yang dalam hatinya menyimpan rasa permusuhan dan bertindak sewenang-wenang terhadap kaum Muslim maka keharaman memilih mereka sebagai pemimpin menjadi suatu ketetapan. Selanjutnya, Abduh menjelaskan bahwa larangan mengangkat pemimpin non-Muslim merupakan larangan yang ber-'illat, yakni didasarkan pada alasan tertentu. Larangan tersebut berlaku apabila mereka menunjukkan perilaku buruk terhadap umat Islam. Apabila perilaku buruk itu tidak ada, maka larangan tersebut tidak lagi mengikat. Dengan demikian, larangan tersebut pada hakikatnya tidak berkaitan dengan perbedaan agama, melainkan terkait dengan sikap permusuhan yang ditunjukkan kepada umat Islam.¹³

Dapat kita cermati bahwa di Indonesia perlu ditelusuri lebih jauh apakah calon pemimpin non-Muslim menunjukkan tindakan diskriminatif atau intimidatif terhadap kaum Muslim, atau setidaknya

¹³Chotban, Sippah. "Hukum memilih pemimpin non-muslim dalam syaria islam." *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum* 2.2 (2018): 317-341.

memiliki potensi ke arah tersebut. Oleh karena itu, diperlukan kajian mendalam mengenai aspek manfaat dan mudaratnya dengan berlandaskan pada prinsip kemaslahatan masyarakat.

Yusuf al-Qaradhawi dalam karyanya *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islâm* menegaskan bahwa kaum Muslim dilarang mengangkat non-Muslim sebagai teman kepercayaan, penolong, pelindung, pengurus, atau pemimpin, bukan semata-mata karena perbedaan agama. Larangan tersebut muncul karena adanya sikap permusuhan terhadap Islam dan kaum Muslim, atau dalam istilah Al-Qur'ân disebut sebagai tindakan memusuhi Allah dan Rasul-Nya. Ungkapan tersebut didasari dengan dalil firman Allāh SWT dalam Q.S. al-Mumtahanah ayat 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ثَلُثُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ
مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي
وَأَبْتَعَاءَ مَرْضَاتِي ۖ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ

صَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ۚ

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan musuh-Ku dan musuhmu sebagai teman-teman setia sehingga kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; padahal mereka telah ingkar kepada kebenaran yang disampaikan kepadamu. Mereka mengusir Rasul dan kamu sendiri karena kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu. Jika kamu benar-benar keluar untuk berjihad di jalan-Ku dan mencari keridaan-Ku (janganlah kamu berbuat demikian). Kamu memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang, dan Aku lebih mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan. Dan barangsiapa di antara kamu yang

melakukannya, maka sungguh dia telah tersesat dari jalan yang lurus."¹⁴

Kepemimpinan merupakan salah satu faktor krusial dalam menentukan keberhasilan suatu organisasi, baik dalam konteks bisnis, pendidikan, maupun sosial. Di tengah kompleksitas tantangan global serta meningkatnya tuntutan etika, muncul kebutuhan akan model kepemimpinan yang tidak hanya efektif secara operasional, tetapi juga berlandaskan nilai-nilai spiritual dan moral.¹⁵ Salah satu model kepemimpinan yang relevan untuk dikaji adalah kepemimpinan profetik transformatif, yakni model yang bersumber dari nilai-nilai keteladanan para nabi, seperti kejujuran, keadilan, empati, integritas, serta visi transformatif.

Penelitian ini menjadi semakin menarik untuk dikaji secara mendalam karena setiap menjelang Pemilu dan Pilkada sering muncul isu SARA dalam praktik politik identitas yang berpotensi memecah belah persatuan dan kesatuan bangsa. Padahal, perbedaan merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat dihindari. Oleh karena itu, masyarakat Indonesia yang dewasa harus mampu bersikap bijaksana dengan tidak terjebak pada perbedaan, melainkan memperkuat persamaan yang ada demi kemajuan dan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).¹⁶ Sebab pada hakikatnya, justru melalui perbedaanlah kita dapat saling melengkapi.

Ketika kita mengkaji secara mendalam studi ilmu-ilmu *al-Syari'ah*, kita akan akrab dengan istilah *maqāṣid* karena memiliki posisi penting dalam memahami maksud dan tujuan diberlakukannya hukum syariat sebagaimana telah ditetapkan oleh Allāh SWT dalam Al-

¹⁴Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 810.

¹⁵Cahyati, Indriana Kurnia, and Mery Adelia. "Kepemimpinan dan Budaya Organisasi: Kunci Optimalisasi Kinerja di Tempat Kerja." *Indonesian Journal of Public Administration Review* 1.3 (2024): 14-14.

¹⁶Widiatmaka, Pipit, and Erna Yuliandari. "Strategi Mengantisipasi Politik SARA pada Pemilu melalui Pendidikan Politik." *Tatar Pasundan: Jurnal Diklat Keagamaan* 18.1 (2024): 58-73.

Qur'ān. Secara etimologis, *maqāṣid* bermakna kelurusan dan kesesuaian jalan, berpegang teguh, keadilan, keseimbangan, moderasi, serta tekad untuk mencapai dan mewujudkan sesuatu. Adapun secara terminologis, *Maqāṣid al-Syari'ah* merujuk pada seluruh makna, rahasia, hikmah, serta tujuan yang dikehendaki syariat dalam merealisasikan berbagai ketentuan hukum yang ditetapkan.¹⁷

Dalam hal ini, para ulama mujtahid dituntut untuk mampu menggali dan memahami secara mendalam seluruh tujuan serta maksud yang melatarbelakangi penetapan suatu hukum syariat. Sebab pada hakikatnya, hukum syariat yang diturunkan Allah kepada umat manusia bertujuan untuk memudahkan, bukan mempersulit atau membebani. Syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan, rahmat, kemanfaatan, dan kebaikan bagi seluruh manusia. Prinsip ini sejalan dengan penegasan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ulama besar mazhab Hanbali pada abad pertengahan (691–751 H/1292–1350 M), yang menegaskan hal tersebut melalui ungkapannya dalam kitab *I'lām al-Muwaqqi'in* sebagai berikut:

"فإن الشريعة مبناهـا وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"

Artinya: "Sesungguhnya syariat itu berlandaskan kepada hikmah dan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Semua ajaran syariat itu mengandung keadilan, rahmat, kemaslahatan serta hikmah. Maka segala hal yang mengeluarkan syariat dari keadilan kepada kezaliman, rahmat kepada sebaliknya, maslahat kepada mafsadat (kemudharatan), hikmah kepada kesia-siaan, maka ia bukanlah tergolong

¹⁷Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islamiyah*. (Amman, Dar el-Nafais, 1999), hlm. 183.

ke dalam syariat, meski dicoba pahami dengan cara hermeneutik (ta'wil).’’¹⁸

Meskipun konsep maqāṣid mencapai puncak kematangannya pada abad ke-VIII H. melalui pemikiran Imam al-Syāṭibī (w. 790 H./1388 M.) hingga banyak yang mengira bahwa beliau adalah perumus pertama konsep tersebut. Pada hakikatnya *maqāṣid* tidak lahir secara tiba-tiba dan tidak terlepas dari kontribusi para ulama mazhab sebelumnya. Jauh sebelum masa al-Syāṭibī, gagasan mengenai maqāṣid telah dikemukakan oleh para ulama, seperti Imam al-Ḥaramayn al-Juwaynī (419–478 H.), kemudian dikembangkan oleh muridnya, Imam al-Ghazālī (450–505 H.), dan dilanjutkan oleh ulama besar lainnya, seperti ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām (577–660 H.) serta Syihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 684 H./1285 M.). Pemikiran ini kemudian diperluas oleh Ibn Taymiyyah (661–728 H.) dan muridnya, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691–751 H.). Pada akhirnya, konsep maqāṣid disistematiskan dan dimatangkan secara komprehensif oleh Imam al-Syāṭibī dalam karya monumentalnya, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*.¹⁹

Satu kesimpulan yang dapat diambil dari pemahaman mengenai maqāṣid adalah bahwa setiap ayat Al-Qur’ān yang diturunkan Allah kepada Nabi Muḥammad SAW dan seluruh umat manusia tidaklah mengandung hal yang sia-sia. Sebab, sesuatu yang sia-sia mustahil disandarkan kepada firman Allāh SWT, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’ān. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman yang lebih mendalam dalam membaca ayat-ayat Al-Qur’ān yang secara lahiriah tampak saling bertentangan. Padahal, makna hakiki yang tersurat maupun tersirat harus ditelusuri melalui pendekatan keilmuan yang komprehensif dan multidimensional

¹⁸Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *I‘lamu al-Muwaqqi‘in ‘an Rab al-‘Alamin*, Beirut: Dar al-Jil, 1973, jld. 3, hlm. 3.

¹⁹Husni Mubarak A. Latief, *Pengantar Sejarah Legislasi Hukum Islam (Tarikh Tasyri’)*. Banda Aceh: LKKI, 2020.

Di dalam Al-Qur’ān, sebagaimana firman Allāh SWT dalam QS. An-Nisa (4): 59;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ
فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

٥٩

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (sunahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”²⁰

Teori yang dikemukakan oleh Jasser Audah, salah satu pemikir dan peneliti terkemuka dalam bidang *Maqāṣid al-Syarī’ah* kontemporer, telah memberikan warna baru sekaligus kontribusi penting dalam pengembangan kajian maqāṣid, khususnya terkait pemahaman konsep *ḥifẓ ad-daulah* (perlindungan negara). Menurut Audah, tujuan utama hukum Islam mencakup perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan demikian, menghadirkan perlindungan terhadap negara merupakan bagian turunan yang tidak terpisahkan dari upaya mewujudkan kemaslahatan masyarakat, terutama umat Islam. Pemeliharaan terhadap kedaulatan negara dimaksudkan untuk menjaga stabilitas, keadilan, dan ketertiban sosial dalam kehidupan sehari-hari, terlebih di Indonesia yang sangat majemuk dan sarat dengan kompleksitas sosial-budaya.

Dalam perspektif Jasser Audah, legitimasi suatu pemerintahan dan kepemimpinan akan dinilai dari sejauh mana mereka mampu

²⁰Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Edisi Penyempurnaan 2019), Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 118.

melindungi serta mengimplementasikan nilai-nilai yang terkandung dalam inti *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Oleh karena itu, Audah mengajak umat Islam untuk berpikir kritis mengenai relasi antara *al-Syarī'ah* dan negara, serta menempatkan prinsip keberlanjutan (*sustainability*) kemaslahatan sebagai orientasi utama dalam penyusunan kebijakan publik. Konsep *hifz ad-daulah* tidak boleh dipahami sebatas upaya mempertahankan kekuasaan, melainkan harus diarahkan pada penciptaan lingkungan sosial dan politik yang menjunjung asas keadilan, kesejahteraan, dan perlindungan bagi seluruh rakyat. Dengan begitu, negara tidak hanya menjadi struktur kekuasaan, tetapi juga instrumen kemaslahatan sesuai dengan tujuan syariat.

Kompleksitas sosial-keagamaan Indonesia yang plural, dinamis, dan terus berkembang menuntut hadirnya model kepemimpinan yang tidak hanya berfokus pada pengelolaan administrasi serta distribusi kekuasaan, tetapi juga mampu memberikan teladan moral dan spiritual yang kuat. Dalam konteks tersebut, kepemimpinan profetik transformatif yang berlandaskan *Maqāṣid al-Syarī'ah* menawarkan sebuah paradigma kepemimpinan yang bersifat holistik, adaptif, dan berorientasi pada keberlanjutan. Paradigma ini tidak hanya menekankan dimensi etis dan spiritual, tetapi juga memberikan kerangka konseptual untuk membangun tatanan masyarakat yang adil, makmur, inklusif, dan beradab.

Dengan mempertimbangkan kondisi Indonesia yang menghadapi beragam tantangan sosial, politik, ekonomi, serta isu keagamaan yang kompleks, seperti polarisasi identitas, krisis kepercayaan publik, dan melemahnya keteladanan moral. Kajian mendalam mengenai kepemimpinan profetik transformatif dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi semakin relevan dan strategis. Pendekatan ini diyakini mampu memberikan landasan teoretis sekaligus arah praktis dalam merumuskan pola kepemimpinan yang tidak hanya efektif secara struktural, tetapi juga mampu menghadirkan kemaslahatan, menjaga harmoni, dan memperkuat ketahanan sosial bangsa.

B. Rumusan Masalah

Dari uraian latar belakang di atas, dapat diidentifikasi beberapa pokok persoalan yang menjadi perhatian penting dalam menganalisis hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 terkait kewajiban memilih calon pemimpin yang memenuhi kriteria ideal. Pertama, masih banyak masyarakat Muslim yang belum mengetahui, memahami, ataupun mendapatkan sosialisasi yang memadai mengenai keputusan Ijtima' Ulama tersebut. Kondisi ini menyebabkan substansi fatwa tidak tersebar secara masif dan berdampak pada lemahnya implementasi nilai-nilai kepemimpinan yang diharapkan.

Kedua, kriteria calon pemimpin berdasarkan kualifikasi profetik transformatif yang dirumuskan dalam Ijtima' Ulama berpotensi menimbulkan perdebatan di tengah masyarakat. Hal ini terjadi karena sebagian masyarakat bersedia mengikuti pedoman tersebut, sementara sebagian lainnya cenderung menolak atau memahaminya secara berbeda. Potensi pro dan kontra tersebut menunjukkan adanya jarak antara idealitas nilai-nilai syariat dengan realitas politik kontemporer.

Ketiga, maraknya isu politik praktis yang kerap memanfaatkan identitas agama, etnis, dan kelompok (*SARA*) dalam setiap perhelatan demokrasi di Indonesia semakin menambah kompleksitas. Fenomena ini bukan hanya berpotensi memecah belah bangsa, tetapi juga mengancam harmoni di internal umat Islam sendiri. Dalam konteks ini, pemahaman mengenai kualifikasi kepemimpinan profetik dan tujuan *al-Syarī'ah* menjadi semakin penting sebagai penuntun etis.

Berdasarkan identifikasi persoalan tersebut, penelitian ini membatasi fokus kajian pada analisis pandangan dan nalar fikih yang digunakan dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 tentang kewajiban memilih pemimpin yang memenuhi kualifikasi profetik, serta menelaah implikasi dan relevansinya terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengapa Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 memutuskan bahwa wajib hukumnya memilih pemimpin yang memenuhi kualifikasi profetik?
2. Bagaimana kerangka nalar berpikir para ulama dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 dalam merumuskan kriteria pemimpin ideal?
3. Bagaimana kontribusi konsep kepemimpinan profetik transformatif dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Kajian dalam penelitian ini bertujuan untuk menelusuri dan mendeskripsikan peran ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 dalam menetapkan kriteria calon pemimpin. Karena itu, berdasarkan permasalahan yang telah dirumuskan di atas maka tujuan penelitian ini secara khusus adalah sebagai berikut:

- a) Mengkaji kembali alasan yang melandasi hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 tentang kewajiban memilih calon pemimpin yang memenuhi kualifikasi ideal berlandaskan nilai-nilai profetik transformatif.
- b) Mengkaji kerangka nalar fikih yang terdiri dari pendapat para ulama mengenai kriteria calon pemimpin dalam ijtima ulama komisi fatwa MUI tersebut, termasuk menganalisis kembali pendapat para ulama klasik dan kontemporer.
- c) Mendeskripsikan kontribusi kepemimpinan profetik transformatif berdasarkan hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia, serta menelaah secara terperinci dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

2. Manfaat Penelitian

Berdasarkan permasalahan dan tujuan di atas, penelitian ini diharapkan mempunyai signifikansi dan manfaat yang baik secara teoritis maupun praktis. Adapun manfaat penelitian ini penulis klasifikasikan menjadi dua bagian yaitu, manfaat akademis dan manfaat praktis, sebagai berikut:

a. Manfaat akademis

Penulis juga berharap dapat memberikan sumbangsih pemikiran bagi ilmu pengetahuan pada umumnya dan bagi studi Islam tentang hasil dari studi analisis hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 yang berkaitan dengan kualifikasi kepemimpinan profetik transformatif serta mengetahui implikasinya terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia dalam pencapaian *Maqāṣid al-Syarī'ah* sehingga bisa dijadikan salah satu koleksi pustaka ilmiah untuk mewujudkan dampak yang positif terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia. Di samping itu, secara akademis, penelitian ini memperkaya literatur dan kajian ilmiah tentang kepemimpinan Islam, khususnya kepemimpinan profetik transformatif yang berorientasi pada *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam konteks kepemimpinan di Indonesia.

b. Manfaat Praktis

Secara praktis hasil penelitian ini dapat menjadi rujukan bagi para pemimpin, ulama, dan pembuat kebijakan dalam mengembangkan model kepemimpinan yang tidak hanya efektif secara administratif, tetapi juga bermakna secara moral dan spiritual. Selain itu, penelitian ini juga dapat menjadi dasar bagi pengembangan program pendidikan dan pelatihan kepemimpinan Islam yang berorientasi pada nilai-nilai profetik transformatif dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Urgensi pembahasan ini juga sangat tinggi mengingat

tantangan kepemimpinan di era modern yang semakin kompleks dan dinamis.

Banyak fenomena sosial dan politik yang menunjukkan kondisi krisis perihal kepemimpinan dan kualitasnya, seperti korupsi, ketidakadilan, dan lemahnya integritas moral. Dengan mengkaji kepemimpinan profetik transformatif yang berlandaskan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, diharapkan dapat ditemukan solusi yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga aplikatif dalam membangun kepemimpinan yang berkeadilan, beretika, dan berorientasi pada kemaslahatan umat. Selain itu, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi rujukan bagi para pemimpin, akademisi, dan praktisi dalam mengembangkan model kepemimpinan yang sesuai dengan nilai-nilai Islam dan prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah*, sehingga mampu menjawab tantangan zaman dan memberikan kontribusi positif bagi pembangunan masyarakat yang harmonis dan berkeadaban.

3. Ruang Lingkup dan Batasan Pembahasan

Penelitian ini membatasi pembahasan pada kajian kepemimpinan profetik transformatif yang diambil dari hasil ijtima ulama Komisi Fatwa MUI, khususnya yang berkaitan dengan prinsip dan nilai-nilai *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Fokus utama adalah pada analisis karakteristik kepemimpinan profetik transformatif, prinsip-prinsip dasar yang mendasarinya, serta relevansi dan implementasinya dalam konteks sosial dan keagamaan di Indonesia.

Ruang lingkup penelitian mencakup kajian literatur terkait kepemimpinan profetik transformatif dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, dan menganalisis dokumen hasil ijtima ulama Komisi Fatwa MUI. Penelitian ini tidak membahas secara mendalam aspek teknis manajemen atau administrasi kepemimpinan yang bersifat sekuler, melainkan lebih menitikberatkan pada aspek nilai, etika, dan prinsip keagamaan yang menjadi landasan kepemimpinan profetik transformatif.

Batasan ini penting agar penelitian dapat fokus dalam mengkaji hubungan antara kepemimpinan profetik transformatif dengan hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 yang ditelaah dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*, serta memberikan kontribusi yang signifikan dalam pengembangan teori dan praktik kepemimpinan Islam yang berorientasi pada kemaslahatan umat dan bangsa secara universal.

D. Sistematika Pembahasan

Studi analisis terhadap kepemimpinan profetik transformatif telaah *Maqāṣid al-Syarī'ah* hasil dari ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 yang akan dibahas dalam disertasi ini terbagi menjadi lima bab:

Bab I, merupakan pendahuluan untuk mengantar pembahasan secara keseluruhan yang terdiri dari Latar Belakang, Rumusan Masalah (meliputi identifikasi masalah, batasan masalah dan perumusan masalah), Tujuan dan Manfaat Penelitian, dan Sistematika Pembahasan.

Pada bab pendahuluan ini penulis akan mendeskripsikan tentang beberapa faktor yang menjadi dasar timbulnya masalah yang akan diteliti serta gambaran signifikansi mengenai masalah tersebut. Tujuan dan kegunaannya adalah untuk dijadikan tolok ukur dari alur dan arah penelitian, sehingga dapat memberikan kontribusi secara teoritis-metodologis dalam tradisi pemikiran hukum Islam. Kerangka pemikiran memberikan penjelasan bahwa masalah yang diteliti secara intelektual-akademis memiliki tingkat signifikansi yang cukup urgen.

Bab II mengulas tentang kajian penelitian terdahulu dan kerangka teori atau kaidah hukum Islam yang digunakan oleh penulis dalam penyusunan dan sekaligus berperan sebagai alat pembuka dalam menganalisa penulisan disertasi ini. Dalam sistematika penulisan, data yang terkumpul digunakan untuk menjadi pedoman klasifikasi data serta sistematika yang ditetapkan bagi pemecahan pokok masalah yang akan diteliti.

Bab III menjelaskan secara umum tentang metode penelitian yang digunakan oleh penulis yaitu studi kepustakaan (*Library Research*) dengan urutan sub antara lain; jenis penelitian, pendekatan penelitian, sumber data, analisis data dan pengolahan data. Dalam metode penelitian juga dijelaskan terkait konsep metodologis dari teknik dan langkah-langkah yang akan ditempuh dalam pengumpulan dan analisis data. Di dalam sub bab akan disajikan teori dari pemikiran para cendekiawan terdahulu yang berkaitan dengan penelitian ini.

Bab IV penulis melanjutkan dengan memaparkan hasil dan analisis penelitian yang akan disajikan dalam sub bab dengan berfokus pada ulasan dan pembahasan terkait pencapaian dan penjabaran dari penelitian ini. Penulis akan memaparkan tentang profil Majelis Ulama Indonesia dan Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI, termasuk di dalamnya terkait dengan latar belakang dan sejarahnya, serta konstruksi dan sistematika pengambilan keputusan, kerangka nalar Ijtima Ulama yang ditinjau dari keseimbangannya dengan pijakan hukum fatwa MUI, periodisasi kedudukan Ijtima Ulama dan Fatwa MUI dalam hukum Islam, serta penulis akan memaparkan terkait dengan kontribusi kepemimpinan profetik transformatif Ijtima Ulama Tahun 2009 terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia.

Dalam bab ini juga penulis akan memaparkan tentang kajian analisis terhadap kualifikasi kepemimpinan profetik transformatif sesuai dengan hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009, dasar pengambilan hukum yang digunakan ijtima ulama komisi fatwa MUI untuk merumuskan kriteria kepemimpinan ideal yang berorientasi pada nilai-nilai profetik transformatif, peran ijtima ulama komisi fatwa MUI di kancah demokrasi perpolitikan Indonesia, dan analisa penulis mengenai kriteria kepemimpinan profetik transformatif di Indonesia, serta menelaah implikasinya terhadap pencapaian *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Bab V, bab ini adalah bab penutup yang terdiri dari kesimpulan yang menjawab dari rumusan masalah yang telah penulis sebutkan di belakang, implikasi penelitian sebagai bentuk penyampaian novelti dari penulis, dan rekomendasi dari penulis atau pihak-pihak yang berkaitan dan berkepentingan langsung dengan hasil penelitian ini, serta diakhiri

dengan saran-saran dan pandangan pribadi penulis terhadap kriteria calon pemimpin Muslim di Indonesia.

BAB II

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

A. Kajian Penelitian Terdahulu

Salah satu komponen penting yang tidak dapat dipisahkan dari penelitian ini adalah penyajian kajian penelitian terdahulu sebagai upaya perbandingan untuk menegaskan aspek orisinalitas dan kebaruan (*novelty*) dalam disertasi ini. Sistematika kajian pustaka yang digunakan penulis akan diuraikan melalui pemaparan judul penelitian terdahulu, temuan utama, relevansi atau keterkaitan dengan penelitian ini, serta aspek-aspek yang menjadi pembeda dengan kajian yang diajukan dalam disertasi ini. Penyajian tersebut bertujuan untuk merangkum berbagai poin penting yang telah dibahas sebelumnya sekaligus menunjukkan bagaimana seluruh elemen tersebut saling terhubung dalam membangun argumen yang kuat terkait kontribusi ilmiah penelitian ini.

Penegasan terhadap posisi penelitian terdahulu sangat diperlukan agar dapat menggambarkan ruang kosong (*research gap*) yang belum terisi dan menunjukkan bagaimana penelitian ini memberikan kontribusi baru bagi pengembangan ilmu, khususnya dalam kajian kepemimpinan profetik, *fiqh al-siyāṣah*, dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Dengan menghadirkan analisis yang komprehensif terhadap penelitian-penelitian sebelumnya, disertasi ini sekaligus membuka peluang bagi penelitian lanjutan yang dapat mengeksplorasi dimensi-dimensi lain yang belum terungkap atau belum memperoleh perhatian memadai.

Adapun kajian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, disertasi berjudul *Kepemimpinan Profetik dan Kepemimpinan Demokratik Pancasila dalam Perspektif Islam* yang

ditulis oleh Salamun. Penelitian tersebut bertujuan untuk menggali konsep kepemimpinan profetik dan kepemimpinan demokratis Pancasila dalam perspektif Islam melalui studi terhadap model kepemimpinan Nabi Muhammad SAW di lembaga pendidikan Madrasah. Temuan utama dalam penelitian tersebut menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik di lingkungan madrasah berlandaskan pada empat sifat kenabian (*ṣiddīq, amānah, tabligh, dan faṭānah*) yang kemudian diterapkan dalam proses kepemimpinan pendidikan. Model tersebut diidentifikasi sebagai pola kepemimpinan etis yang berorientasi pada keteladanan moral, kejujuran, dan pemberdayaan.

Kepemimpinan demokratis Pancasila dalam perspektif Islam di lingkungan lembaga pendidikan madrasah menekankan bahwa seorang kepala madrasah harus mampu menjalankan dua fungsi utama kepemimpinan, yaitu sebagai manajer dan koordinator. Kedua fungsi tersebut mengharuskan pemimpin untuk mengelola organisasi berdasarkan nilai-nilai kebenaran, kejujuran, dan keyakinan moral yang kuat. Dalam konteks ini, kepemimpinan demokratis bukan sekadar mekanisme administratif, tetapi merupakan wujud pengamalan nilai-nilai etis dan spiritual yang melekat pada konsep kepemimpinan Islam.

Dalam perspektif Islam, kepemimpinan demokratis Pancasila dibangun dan dipraktikkan berdasarkan prinsip *hikmah* atau kebijaksanaan. Konsep *hikmah* dalam Islam merujuk pada ilmu kenabian, yaitu kemampuan untuk memahami Al-Qur'an dan Sunnah secara mendalam sehingga seorang pemimpin dapat membedakan antara yang hak dan yang batil. Dengan demikian, hakikat kepemimpinan demokratis Pancasila menjadi sejalan dan sebangun dengan makna profetik (kenabian) itu sendiri, karena sama-sama menekankan integritas moral, keadilan, kebijaksanaan, dan keberpihakan pada kemaslahatan umat.

Lebih jauh, kepemimpinan demokratis Pancasila yang berlandaskan prinsip Ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, permusyawaratan, serta hikmah dan keadilan pada dasarnya merupakan bentuk sintesis dari nilai-nilai kepemimpinan profetik dengan prinsip-prinsip kepemimpinan demokratis (liberal). Sintesis tersebut

menghasilkan model kepemimpinan yang tidak hanya menghargai partisipasi, musyawarah, dan keadilan sosial, tetapi juga menegaskan dimensi spiritual dan akhlak yang menjadi fondasi utama kepemimpinan profetik. Dengan pola integratif ini, kepemimpinan demokratik Pancasila dapat dipahami sebagai model kepemimpinan yang relevan bagi lembaga pendidikan Islam karena menggabungkan kekuatan prinsip demokrasi modern dengan nilai-nilai etika kenabian.¹

Kepemimpinan demokratik Pancasila dalam perspektif Islam juga menekankan pentingnya *hikmah* atau kebijaksanaan. *Hikmah* dalam konteks ini tidak hanya dimaknai sebagai kemampuan membuat keputusan yang tepat, tetapi juga sebagai kapasitas untuk memahami dan menginternalisasi ajaran Al-Qur’ān dan Sunnah secara mendalam. Dengan pemahaman yang komprehensif terhadap teks-teks suci tersebut, seorang pemimpin mampu membedakan antara yang *haq* dan yang *batil*, serta memberikan teladan moral dan spiritual bagi masyarakat yang dipimpinnya.

Penelitian tersebut memiliki keterkaitan dengan disertasi ini dari sisi karakteristik kepemimpinan profetik. Namun, aspek pembeda yang menjadi fokus utama dalam disertasi ini terletak pada analisis terhadap hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 dan penelaahannya melalui perspektif *Maqāṣid al-Syarī’ah*. Pendekatan ini memberikan dimensi baru dalam memahami kepemimpinan profetik, karena tidak hanya bertumpu pada sifat-sifat kenabian, tetapi juga mempertimbangkan derajat kemaslahatan yang ingin dicapai dalam konteks sosial-politik Indonesia.

Temuan dalam disertasi ini menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik, sebagaimana dipahami melalui hasil Ijtima Ulama MUI 2009 dan dianalisis dengan kerangka *Maqāṣid al-Syarī’ah*, memiliki karakteristik yang kompleks, komprehensif, dan berorientasi pada kemaslahatan. Nilai-nilai keteladanan, keadilan, musyawarah, dan keberlanjutan merupakan pilar utama yang harus dijunjung tinggi oleh

¹Salamun, “Kepemimpinan Profetik Dan Kepemimpinan Demokratik Pancasila Dalam Perspektif Islam”, *Disertasi Doktor*, Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2020, hlm. vii.

setiap pemimpin. Dengan memahami dan mengimplementasikan prinsip-prinsip tersebut, para pemimpin diharapkan mampu menciptakan perubahan positif dalam masyarakat serta memenuhi tuntutan dan kebutuhan umat secara lebih luas. Dengan demikian, kepemimpinan profetik bukan hanya sebuah konstruksi teoritis, tetapi merupakan model kepemimpinan yang menuntut implementasi nyata dalam praktik kehidupan sehari-hari. Implementasi tersebut menjadi kunci untuk mencapai tujuan yang lebih besar, yaitu terwujudnya kesejahteraan, keadilan, dan kemaslahatan bagi seluruh umat.

Kedua, disertasi yang ditulis oleh Muhyidin berjudul *“Kepemimpinan Profetik dalam Pengembangan Perguruan Muhammadiyah di Pedesaan.”*² Dalam disertasi tersebut, penulis menjelaskan bahwa kepemimpinan merupakan salah satu konsep yang sangat penting dalam Islam, sebagaimana ditegaskan oleh para pemikir besar seperti al-Mawardi, al-Jazairi, dan Ibnu Khaldun, yang memandang bahwa kepemimpinan dalam Islam berstatus wajib. Kepemimpinan juga menjadi faktor krusial dalam diskursus manajemen organisasi dan telah dibuktikan dalam berbagai teori manajemen modern. Pentingnya faktor kepemimpinan tampak jelas dalam konteks penelitian ini, ketika perguruan Muhammadiyah mampu berkembang dengan baik di wilayah pedesaan dan memperoleh dukungan luas dari masyarakat. Dengan citra Muhammadiyah sebagai organisasi perkotaan yang sering dianggap berjarak dengan tradisi lokal, fenomena dukungan masyarakat petani di pedesaan menjadi menarik untuk dikaji lebih mendalam.

Pilihan strategi perjuangan melalui pendidikan menunjukkan adanya keterkaitan antara keberhasilan gerakan tersebut dengan etika profetik, yang salah satu elan vitalnya adalah upaya pembebasan dari kebodohan. Keberhasilan PRM Plompong dalam mengembangkan perguruan di pedesaan menegaskan peran signifikan kepemimpinan gerakan pada level akar rumput. Penelitian ini merupakan penelitian

²Muhyidin, “Kepemimpinan Profetik Dalam Pengembangan Perguruan Muhammadiyah di Pedesaan”, *Disertasi Doktor*, Yogyakarta: UIN Sunan Kaligajaga Yogyakarta, 2019.

lapangan (*field research*) dalam bidang manajemen pendidikan yang dilakukan dengan pendekatan kualitatif melalui perspektif kepemimpinan profetik.

Teori Sosial Profetik Kuntowijoyo dengan tiga pilar utamanya yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi, dijadikan sebagai *grand theory* yang menjiwai keseluruhan disertasi, serta diperkuat oleh sejumlah teori relevan lainnya. Tujuan akhir penelitian ini adalah memotret secara komprehensif implementasi kepemimpinan profetik dalam pengembangan perguruan Muhammadiyah di pedesaan, kemudian mengonstruksinya menjadi sebuah teori baru dalam bidang manajemen pendidikan Islam sebagai pelengkap atas Teori Sosial Profetik Kuntowijoyo.

Pengumpulan data dilakukan melalui tiga metode utama, yaitu observasi, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Analisis data dilakukan secara simultan sepanjang proses penelitian dengan menggunakan teknik induktif yang diperkuat melalui triangulasi untuk memastikan keabsahan temuan. Interpretasi data dilakukan dengan meninjau secara kritis hasil penelitian berdasarkan teori-teori yang relevan, kemudian menyajikannya dalam bentuk uraian deskriptif-analitis.

Penelitian ini menghasilkan temuan bahwa gerakan Muhammadiyah di pedesaan dapat diterima dengan baik ketika mengusung misi liberasi. Keberhasilan Muhammadiyah di Desa Plompong membuktikan bahwa upaya pengembangan perguruan yang dilakukan oleh PRM memiliki signifikansi sosial yang sangat besar, karena mampu menjadi media efektif dalam mengemansipasi kesadaran masyarakat akan pentingnya pendidikan. Melalui proses ini, masyarakat perlahan terbebas dari lingkaran kebodohan dan kemiskinan.

Praktik kepemimpinan yang dijalankan oleh PRM merefleksikan lima elemen utama yang membentuk suatu konstruksi kepemimpinan yang disebut sebagai *model kepemimpinan profetik-strategis*. Kelima elemen tersebut meliputi: fondasi spiritual-religius, visi liberatif, strategi kreatif-evolusioner, orientasi pada pengikut, dan

proses penyadaran. Konstruksi kepemimpinan ini kemudian ditawarkan sebagai sebuah teori kepemimpinan dalam bidang pendidikan Islam yang dinamakan Teori Kepemimpinan Profetik-Strategis (*Prophetic Strategic Leadership*).³

Pola penelitian pada disertasi di atas selaras dengan disertasi penulis karena sama-sama mengangkat tema mengenai kualifikasi kepemimpinan profetik. Namun, terdapat perbedaan mendasar antara keduanya. Disertasi tersebut membahas kepemimpinan profetik dalam konteks pengembangan perguruan Muhammadiyah di daerah, dengan temuan bahwa etika profetik yang dimiliki seorang pemimpin mampu memberikan arah yang lebih progresif bagi kemajuan lembaga. Sementara itu, fokus penelitian penulis terletak pada analisis kualifikasi pemimpin profetik berdasarkan aspek historis dan penerapannya di masyarakat melalui hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Ketiga, disertasi yang ditulis oleh Iskandar Dzulkurnain berjudul "*Fatwa MUI terhadap Eksistensi Identitas Keagamaan: Analisis Sosiologis Aliran Islam Jama'ah di Indonesia*". Penelitian tersebut bertujuan menganalisis faktor-faktor yang melatarbelakangi MUI dalam menetapkan fatwa terhadap Aliran Islam Jama'ah, serta dinamika perubahan fatwa dan pengaruhnya terhadap kontestasi identitas kelompok tersebut di Indonesia.

Kajian ini menghasilkan beberapa temuan penting. Pertama, faktor sosial yang memengaruhi penetapan fatwa sesat terhadap Aliran Islam Jama'ah adalah kekhawatiran akan potensi konflik dan kerusakan di masyarakat akibat keberadaan aliran tersebut. Hal ini disebabkan oleh paham *takfir* yang dianut, yaitu sikap mudah mengkafirkan Muslim di luar kelompok mereka. Paham ini merupakan faktor teologis yang berdampak sosial karena berpotensi menimbulkan keresahan dan mengganggu stabilitas negara.

Kedua, dari perspektif sosiologis, pernyataan klarifikasi Aliran Islam Jama'ah yang diterima MUI Pusat pada tahun 2006 telah mengubah sikap MUI terhadap aliran tersebut. Perubahan orientasi

³*Ibid.*

keagamaan dan paradigma baru yang ditunjukkan mereka membuat MUI perlu mempertimbangkan kembali atau merevisi fatwa-fatwa sebelumnya.

Ketiga, fatwa-fatwa MUI terhadap Aliran Islam Jama'ah ternyata tidak memiliki dampak besar terhadap eksistensi kelompok tersebut. Islam Jama'ah tetap mampu mempertahankan identitasnya serta terus berkembang di Indonesia. Beberapa faktor yang memengaruhi hal tersebut antara lain:

1. Fatwa-fatwa tersebut belum pernah dijadikan alat bukti di pengadilan.
2. Aliran Islam Jama'ah kerap berganti nama.
3. Mereka membentuk payung organisasi yang legal menurut hukum Indonesia (LDII).
4. MUI menerima klarifikasi dari LDII berupa "Paradigma Baru".
5. Warga Islam Jama'ah mulai bersikap inklusif dan membuka diri terhadap masyarakat umum.
6. Adanya intensitas hubungan dan kerja sama yang mereka bangun dengan ormas serta lembaga lainnya.⁴

Disertasi ini memberikan gambaran yang komprehensif mengenai interaksi antara fatwa MUI dan identitas keagamaan Aliran Islam Jama'ah di Indonesia. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa meskipun Aliran Islam Jama'ah menghadapi tantangan, resistensi sosial, serta stigma keagamaan, kelompok ini tetap mampu melakukan adaptasi sosial dan mempertahankan eksistensinya. Proses klarifikasi, komunikasi, dan dialog antara MUI dan Aliran Islam Jama'ah menjadi faktor kunci dalam mereduksi ketegangan teologis serta mencegah potensi konflik sosial. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan pentingnya mekanisme dialogis dan relasi sosial yang inklusif untuk menjaga harmoni di tengah masyarakat Indonesia yang pluralistik.

Persamaan antara disertasi tersebut dengan disertasi yang sedang penulis susun terletak pada fokus kajian terkait fatwa MUI

⁴Iskandar Dzulkurnain, "Fatwa MUI Terhadap Eksistensi Identitas Keagamaan: Analisis Sosiologis Aliran Islam Jama'ah di Indonesia", *Disertasi Doktor*, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, 2025.

sebagai rujukan hukum bagi umat Islam Indonesia. Seperti halnya di banyak negara Muslim lainnya, fatwa memainkan peran penting dalam mengarahkan praktik keagamaan serta membentuk konstruksi sosial umat. Namun, terdapat perbedaan mendasar dalam fokus kajian. Disertasi sebelumnya lebih menekankan analisis terhadap eksistensi fatwa-fatwa MUI dalam relasinya dengan identitas keagamaan Aliran Islam Jama'ah, khususnya bagaimana fatwa tersebut berdampak secara sosial terhadap keberlangsungan kelompok tersebut.

Sementara itu, disertasi yang sedang penulis susun berfokus pada aspek yang berbeda, yakni mengkaji kriteria kepemimpinan profetik sebagaimana diformulasikan dalam hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI Tahun 2009 serta menelaah penerapannya melalui perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Pendekatan ini memungkinkan eksplorasi yang lebih mendalam mengenai bagaimana MUI merumuskan kepemimpinan ideal bagi umat Islam, tidak hanya sebagai konsep normatif, tetapi juga sebagai instrumen transformasi sosial.

Oleh karena itu, meskipun keduanya berada dalam koridor kajian fatwa MUI, disertasi yang penulis susun menawarkan kontribusi yang berbeda. Fokus pada kualifikasi kepemimpinan profetik dan analisis maqāṣid memberikan peluang untuk memetakan bagaimana fatwa dapat menjadi pedoman etik dan epistemik dalam membentuk karakter kepemimpinan yang berorientasi pada kemaslahatan publik. Kajian ini diharapkan mampu memperkaya wacana mengenai relasi antara otoritas fatwa, dinamika sosial-keagamaan, dan upaya membangun masyarakat yang adil, moderat, dan sejahtera.

Keempat, artikel jurnal yang ditulis oleh M. Asrorun Niam Sholeh berjudul "*Kompetensi dan Kedudukan Janji bagi Pemimpin Publik dalam Perspektif Islam*" memberikan kontribusi penting dalam memahami posisi etik, hukum, dan moral seorang pemimpin publik terkait janji-janji politik yang mereka sampaikan. Penelitian ini berangkat dari fenomena umum bahwa para pemimpin publik sering kali mengemukakan janji politik, namun tidak semuanya direalisasikan. Ketidaksesuaian antara janji dan realisasi tersebut menimbulkan problematika serius, baik secara filosofis, yuridis, maupun sosiologis.

Secara filosofis, ketidakmampuan menepati janji dianggap mencederai prinsip dasar bahwa setiap janji pada hakikatnya wajib ditepati. Secara yuridis dan sosiologis, ingkar janji menimbulkan ketidakpercayaan publik, mengganggu stabilitas sosial, serta melemahkan legitimasi kepemimpinan. Dalam perspektif hukum Islam, ragam janji pemimpin memiliki kedudukan hukum yang berbeda, namun penelitian ini menegaskan bahwa menurut jumhur fuqahā', menepati janji itu *mustahab*, sedangkan mengingkari janji dihukumi *makruh*. Pada titik tertentu, seorang pemimpin yang mengingkari janji dapat dikategorikan sebagai *fāsiq*, dan kadar kefasikan ini berdampak langsung pada kadar ketaatan rakyat terhadap kepemimpinannya.

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan kedudukan janji pemimpin publik dalam perspektif Islam secara lebih sistematis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa janji pemimpin publik bukan sekadar bentuk komitmen moral, tetapi memiliki konsekuensi hukum dan etik. Dalam pandangan Islam, pemimpin tidak diperbolehkan mengingkari janji, karena ingkar janji dihukumi haram. Janji bahkan diposisikan sebagai *dayn* (utang moral) yang wajib “dibayar” atau ditunaikan. Dengan demikian, pemenuhan janji merupakan salah satu indikator utama kualitas moral dan integritas kepemimpinan dalam Islam.⁵

Penelitian ini menegaskan pentingnya kedudukan janji yang diberikan oleh pemimpin publik dalam perspektif Islam. Janji bukan sekadar pernyataan verbal, tetapi merupakan ikatan moral (*mīśāq*) yang wajib dihormati dan ditepati. Ingkar janji oleh seorang pemimpin tidak hanya menurunkan martabat pribadi, tetapi juga berpotensi mengganggu stabilitas sosial dan politik. Ketika janji tidak direalisasikan, kepercayaan publik terkikis, legitimasi kepemimpinan melemah, dan muncul kerentanan sosial yang menghambat proses pembangunan. Karena itu, pemimpin dituntut untuk menyadari bahwa setiap janji adalah bentuk tanggung jawab yang harus ditunaikan secara konsisten. Menepati janji menjadi salah satu indikator utama integritas

⁵M. Asrorun Niam Sholeh, Kompetensi dan Kedudukan Janji Bagi Pemimpin Publik Dalam Perspektif Hukum Islam, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, Vol 8. No 2, (tahun 2021), hlm. 345.

moral, yang pada akhirnya dapat memperkuat hubungan antara pemimpin dan masyarakat serta menciptakan lingkungan yang kondusif bagi kemajuan bersama.

Temuan penelitian di atas memiliki keterkaitan langsung dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis, terutama dalam konteks sifat kejujuran sebagai unsur esensial kepemimpinan profetik. Dalam konsep kepemimpinan profetik, sifat ini dikenal sebagai *al-amānah* (dapat dipercaya), yang mencerminkan kualitas integritas seorang pemimpin. Kualitas kepemimpinan tidak hanya dinilai dari kemampuan berkomunikasi atau kecakapan manajerial, tetapi juga dari kesanggupan pemimpin memenuhi janji dan komitmen yang telah diucapkan. Dengan demikian, realisasi janji menjadi refleksi yang paling konkret dari sifat *al-amānah*.

Perbedaan yang menonjol antara penelitian tersebut dengan disertasi penulis terletak pada ruang lingkup kajian. Penelitian dalam artikel jurnal tersebut secara khusus membahas kedudukan janji pemimpin publik dalam perspektif hukum Islam, sedangkan disertasi penulis menelaah kualifikasi kepemimpinan profetik secara lebih komprehensif berdasarkan hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Fokus ini memberikan gambaran yang lebih luas mengenai bagaimana sifat-sifat profetik, termasuk *al-amānah*, dibangun dan diaplikasikan dalam konteks sosial-keagamaan yang lebih modern.

Melalui disertasi ini, penulis berharap dapat memberikan kontribusi signifikan dalam pengembangan kajian kepemimpinan profetik, khususnya dengan menonjolkan peran penting sifat kejujuran dan integritas dalam membentuk kualitas seorang pemimpin. Dengan memadukan prinsip-prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan kriteria kepemimpinan profetik, penelitian ini diharapkan dapat mendorong lahirnya model kepemimpinan yang mengedepankan moralitas, akuntabilitas, dan keadilan. Pada akhirnya, pemimpin yang berpegang pada nilai-nilai kebenaran dan amanah akan lebih mampu menciptakan masyarakat yang berkeadilan, harmonis, dan ber peradaban.

Kelima, artikel jurnal yang diterbitkan melalui platform Semantic Scholar dan ditulis oleh Tofa Fidyansyah dan Siti Rohmah pada tahun 2021 berjudul *“Kriteria Calon Pemimpin Negara dan Mekanisme Pencalonannya di Negara Republik Indonesia dalam Pandangan Fikih Siyasah”*. Penelitian ini mengkaji kesesuaian antara kriteria calon pemimpin negara dalam peraturan perundang-undangan Indonesia dengan konsep kepemimpinan dalam Fikih Siyasah.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa kriteria calon pemimpin negara di Republik Indonesia memiliki sejumlah titik temu dengan kriteria pemimpin dalam perspektif Fikih Siyasah, terutama terkait kompetensi, akhlak, kemampuan manajerial, dan integritas moral. Penelitian ini juga menyoroti dinamika mekanisme pemilihan presiden dari masa ke masa. Sebelum tahun 2009, pemilihan Presiden Republik Indonesia dilaksanakan melalui mekanisme yang serupa dengan konsep *bay'at* oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, di mana keputusan dilakukan melalui musyawarah wakil rakyat di Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Presiden diangkat oleh majelis dan diwajibkan menyampaikan laporan pertanggungjawaban kepada majelis tersebut pada akhir masa jabatannya. Mekanisme ini secara substantif sejalan dengan model pemilihan pemimpin dalam tradisi politik Islam klasik yang menekankan peran kolektif para pemuka masyarakat.

Setelah tahun 2009, mekanisme pemilihan Presiden mengalami perubahan signifikan. Pemilihan dilakukan secara langsung melalui Pemilu, sehingga seluruh warga negara yang memiliki hak pilih dapat menentukan pilihannya tanpa melalui wakil atau majelis. Model ini memberikan ruang partisipasi politik yang lebih luas kepada masyarakat. Namun, penelitian ini juga menyoroti kelemahan dari sistem pemilihan langsung tersebut, yaitu tidak adanya kewajiban bagi presiden terpilih untuk memberikan laporan pertanggungjawaban secara formal kepada lembaga yang mengangkatnya. Dalam perspektif Fikih Siyasah, hal ini menjadi catatan kritis karena akuntabilitas merupakan salah satu aspek penting dalam kepemimpinan yang ideal.⁶

⁶Tofa Fidyansyah dan S. Rohmah, “Kriteria Calon Pemimpin Negara dan mekanisme Pencalonannya di Negara Republik Indonesia dalam Pandangan Fiqih

Tahun 2009 adalah momentum di mana terjadinya perubahan yang sangat signifikan dalam pemilihan presiden, sebab kebijakan tertinggi pemimpin di dalam satu negara dimiliki oleh presiden yang mengakomodir semua kepentingan pemerintahan dan rakyat. Dalam fiqih siyasah ada kriteria calon pemimpin yang harus dipilih oleh umat Islam, sehingga ini menjadi persamaan dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis. Yang menjadi pembeda adalah dalam disertasi ini penulis akan membahas tentang kriteria pemimpin yang memenuhi kualifikasi profetik hasil dari ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 dan ditinjau dari perspektif *maqāsid asy-syari'ah*.

Keenam, yaitu artikel yang ditulis oleh Rukhaini Fitri Rahmawati berjudul “Karakteristik Pemimpin Dalam Perspektif Islam (Kajian Tafsir Ibnu Katsir)”. Karakteristik kepemimpinan yang terkandung dalam surat Al-Baqarah ayat 247, Ali Imran 159, dan An-Nisa ayat 58 adalah: Berilmu, Sehat Jasmani dan Rohani, Lemah Lembut, Bermusyawah, Amanat, Adil, Bertawakkal. Karakteristik yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin Islam tersebut harus menunjukkan bahwa Islam merupakan agama yang *rahmatan lil'alam*. Dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan masyarakat Islam selalu mampu mengayomi tidak hanya umat Muslim saja namun semua masyarakat tanpa terkecuali. Hal tersebut dapat menjadi contoh bagi pemimpin-pemimpin Non Muslim, sehingga dapat tercipta hubungan yang harmonis, saling menghormati, dan saling toleransi antar umat beragama bukanlah suatu hal yang mustahil untuk diwujudkan.⁷

Kriteria calon pemimpin dalam perspektif Islam sebagaimana diuraikan pada penelitian sebelumnya menunjukkan adanya sejumlah sifat dasar yang selaras dengan karakter profetik. Sifat-sifat tersebut, seperti kejujuran (*ṣidq*), *amānah*, kecerdasan (*faṭānah*), dan kemampuan menyampaikan kebenaran (*tablīgh*), menjadi landasan

Siyasah, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, Vol. 8, No. 2, (tahun 2021), hlm. 555.

⁷Rukhaini Fitri Rahmawati, “Karakteristik Pemimpin Dalam Presepektif Islam (Kajian Tafsir Ibnu Katsir)”, *Jurnal Manajemen Dakwah*, Volume 2, Nomor 1, (tahun 2017), hlm. 1.

normatif yang dapat dijadikan acuan bagi umat Islam dalam menentukan calon pemimpin yang memiliki integritas dan kapasitas moral yang memadai. Dengan demikian, konsep kepemimpinan dalam Islam tidak hanya berorientasi pada kemampuan teknokratis semata, tetapi juga pada kepribadian yang mencerminkan nilai-nilai kenabian.

Perbedaan mendasar antara artikel tersebut dan disertasi yang sedang disusun penulis terletak pada fokus dan objek analisisnya. Artikel di atas mengkaji kriteria calon pemimpin dan mekanisme pencalonan dalam perspektif Fikih Siyasah dengan titik tekan pada kesesuaian antara hukum positif dan prinsip-prinsip fikih politik Islam. Adapun disertasi ini mengangkat kualifikasi kepemimpinan profetik berdasarkan hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 dan menganalisisnya melalui perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*, sehingga menawarkan ruang analisis yang lebih komprehensif terkait landasan filosofis, rasionalitas fikih, dan relevansi normatif dalam konteks Indonesia kontemporer.

Kriteria calon pemimpin menurut Islam tersebut menegaskan bahwa memilih pemimpin bukanlah perkara yang sederhana atau sekadar pilihan politik pragmatis. Pemilihan pemimpin dalam Islam menuntut pemahaman yang mendalam mengenai sifat-sifat terpuji yang wajib dimiliki oleh seorang calon pemimpin. Ajaran Islam serta teladan sejarah peradaban Islam menunjukkan bahwa pemimpin ideal adalah figur yang mampu menggabungkan kapasitas manajerial dengan integritas moral dan tanggung jawab spiritual. Oleh karena itu, dengan merujuk pada hasil Ijtima Ulama MUI tahun 2009 dan ditinjau melalui *Maqāṣid al-Syarī'ah*, penelitian ini berupaya menggali secara lebih mendalam bagaimana kualifikasi kepemimpinan profetik dapat dioperasionalkan dalam konteks pembangunan kualitas kepemimpinan di Indonesia. Dengan pendekatan tersebut, diharapkan pemimpin yang terpilih mampu menghadirkan perubahan positif, menjaga kemaslahatan, serta menjawab tantangan sosial-politik umat secara lebih berkeadilan dan berkelanjutan.

Ketujuh, yaitu artikel yang ditulis oleh Mujar Ibnu Syarif berjudul "*A Non-Muslim President in a Muslim State: Islamic Political*

Discourse in Contemporary Indonesia.” Artikel ini mengkaji secara kritis pandangan para cendekiawan Muslim Indonesia mengenai kemungkinan seorang non-Muslim menduduki jabatan presiden di Republik Indonesia, sebuah negara yang secara demografis didominasi oleh penduduk Muslim. Penulis menyoroti bahwa wacana politik Islam klasik yang membahas isu ini selama ini cenderung beroperasi dalam kerangka analisis normatif yang rigid, eksklusif, dan kurang adaptif terhadap perubahan zaman. Paradigma tersebut sering kali gagal menangkap kompleksitas sosial, budaya, sejarah, serta dinamika politik masyarakat Muslim Indonesia yang plural dan terus berkembang.

Dalam konteks tersebut, Mujar menilai bahwa diskursus klasik mengenai kepemimpinan non-Muslim kurang mampu memberikan jawaban yang relevan terhadap realitas kebangsaan Indonesia modern, yang berlandaskan prinsip demokrasi, multikulturalisme, dan konstitusionalitas. Banyak cendekiawan Muslim kontemporer kemudian mendorong perlunya pembacaan ulang terhadap konsep kepemimpinan politik dalam tradisi Islam, agar lebih kontekstual, responsif, dan sejalan dengan struktur sosial-politik Indonesia yang majemuk. Artikel ini dengan demikian menawarkan kritik yang signifikan terhadap keterbatasan pendekatan normatif klasik dan menggarisbawahi kebutuhan akan ijtihad baru yang lebih inklusif dan kontekstual.⁸

Hasil dari penelitian di atas telah menyebutkan bahwa kemungkinan Non-Muslim menjadi presiden di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam adalah sesuatu yang terkesan *rigid* (kaku) dan tidak toleran. Padahal dalam kaca mata demokrasi semua rakyat memiliki hak dan kesempatan yang sama untuk dipilih atau memilih tanpa ada batasan latar belakang agama dan keyakinan. Keterkaitan penelitian ini dengan disertasi yang disusun penulis adalah konteks tentang kriteria pemimpin yang harus dipilih, hanya saja lebih spesifik lagi dalam penyusunan disertasi ini melihat kualifikasi

⁸Mujar Ibnu Syarif, “*A Non-Muslim President in a Muslim State: Islamic Political Discourse in Contemporary Indonesia*”, *Jurnal Ahkam*: Vol.XII, No. 2, (Juli 2012), hlm. 109.

kepemimpinan profetik dari sudut pandang hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 yang menjadi rujukan hukum bagi kaum muslimin di Indonesia, dan ditinjau lebih global dari perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Meskipun kemungkinan Non-Muslim menjadi presiden di Indonesia terkesan kaku dan tidak toleran, hal ini sebenarnya mencerminkan tantangan yang lebih dalam dalam memahami pluralisme dan demokrasi. Dengan memperhatikan kriteria kepemimpinan profetik dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, diketahui bahwa kualifikasi pemimpin seharusnya tidak terbatas pada latar belakang agama, tetapi lebih kepada kemampuannya untuk membawa kebaikan bagi seluruh umat. Melalui pendidikan, dialog antar agama, dan perubahan paradigma, dapat menciptakan masyarakat yang lebih inklusif, dimana setiap individu memiliki kesempatan yang sama untuk berpartisipasi dalam proses politik, tanpa memandang agama atau keyakinan mereka.

Kedelapan, adalah Buku yang ditulis oleh Dr. Mujar Ibnu Syarif, M.Ag, *Presiden Non-Muslim di Negara Muslim: Tinjauan dari Perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia*). Di dalam tulisannya dia banyak bercerita tentang kontroversi seputar presiden Non-Muslim di negara mayoritas Islam, mengemukakan kelompok-kelompok yang pro dan kontra terhadap pemimpin Non-Muslim. Pada akhirnya dia mencoba berbicara konteks dan relevansi pemimpin Non-Muslim di Indonesia. Setelah pembahasan lebar pada akhirnya dia membuat sebuah pertanyaan, “apakah presiden Non-Muslim bisa terjadi di Indonesia?”⁹

Buku ini memberikan sebuah kontribusi yang signifikan dalam wacana politik Indonesia, khususnya mengenai isu kepemimpinan Non-Muslim di negara mayoritas Islam. Dengan analisis yang mendalam dan contoh-contoh yang relevan, dia berhasil menunjukkan bahwa meskipun terdapat tantangan, kemungkinan untuk memiliki presiden Non-Muslim di Indonesia tetap ada, asalkan didukung oleh pendidikan,

⁹Mujar Ibnu Syarif, *Presiden Non-Muslim di Negara Muslim: Tinjauan dari perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia*, (Jakarta: PT. Pustaka Sinar Harapan, 2006), hlm. 46.

kesadaran masyarakat, dan komitmen terhadap prinsip-prinsip demokrasi dan pluralisme. Diskusi ini penting untuk terus dilanjutkan, agar Indonesia dapat menjadi contoh bagi negara-negara lain dalam mengelola keragaman dan membangun masyarakat yang harmonis. Sebuah buku yang layak untuk dijadikan bahan renungan untuk menambah wawasan kita dalam meninjau kemungkinan presiden non-Muslim di negara yang mayoritas Muslim. Yang lebih menarik dari buku ini melihat aspek kepemimpinan dari perspektif politik Islam dan relevansinya dalam konteks Indonesia. Perbedaan buku ini dengan disertasi penulis adalah mengenai kriteria pemimpin yang memenuhi kualifikasi profetik berdasarkan hasil ijtima' komisi fatwa MUI tahun 2009 dan tinjauannya dari perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kesembilan, yaitu artikel jurnal yang ditulis oleh Kholik Nugroho, dkk., berjudul "*Internalisasi nilai-nilai kepemimpinan profetik pada masa Khulafā' ar-Rāsyidīn*". Telah disebutkan dalam artikel tersebut bahwa kepemimpinan begitu sangat diperhatikan pada saat ini dengan berbagai kompleksitas masalah yang selalu berganti. Peran seorang pemimpin menjadi kebutuhan untuk menerapkan tujuan dari sebuah organisasi. Kepemimpinan profetik begitu banyak dibahas dan memiliki konsep sampai transendensi. Profetik yang berorientasi dengan kepemimpinan pada masa nabi dan *Khulafā' ar-Rāsyidīn* serta lainnya tokoh pemimpin Islam dengan torehan beberapa keberhasilan. Keteladanan dan keadilan begitu dirasakan pada kepemimpinan Nabi dan *Khulafā' ar-Rāsyidīn*. Kepemimpinan terlaksana dengan baik karena landasan ajaran agama Islam yang jelas tentang kehidupan. Kepemimpinan profetik memiliki pengaruh besar terhadap roda organisasi dalam mencapai tujuan bersama. Komunikasi yang terjalin baik pada masa Umar sehingga mampu memperluas wilayah dan memberikan pengaruh besar terhadap peradaban Islam. Struktur ekonomi, bidang keilmuan, dan Perubahan yang berimbas baik terhadap masa depan seperti keilmuan, hukum dan Al-Qur'ān.¹⁰ Artikel

¹⁰Kholik Nugroho, Nur Abdul, Mohammad Khusnul Hamdani, "Internalisasi Nilai-nilai Kepemimpinan Profetik Pada Masa Khulafaur Rasyidin", *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 5, No. 2, (Oktober 2021), hlm. 139.

ini menegaskan bahwa kepemimpinan profetik memiliki relevansi yang sangat besar dalam konteks modern. Dengan menginternalisasi nilai-nilai kepemimpinan yang diajarkan oleh Nabi Muhammad dan *Khulafā' ar-Rāsyidīn*, pemimpin masa kini dapat menghadapi berbagai tantangan dengan lebih baik. Kepemimpinan yang berlandaskan pada nilai-nilai moral, keteladanan, komunikasi yang baik, serta perhatian terhadap aspek ekonomi dan keilmuan, akan menciptakan organisasi yang tidak hanya sukses secara material, tetapi juga berkontribusi positif terhadap masyarakat. Oleh karena itu, penting bagi setiap pemimpin untuk terus belajar dan menerapkan prinsip-prinsip kepemimpinan profetik dalam setiap langkah yang diambil, demi mencapai tujuan bersama dan menciptakan peradaban yang lebih baik.

Penelitian ini menunjukkan bahwa kualitas kepemimpinan profetik memiliki urgensi yang sangat tinggi dalam menciptakan peradaban yang lebih baik. Dengan mengangkat konteks kepemimpinan profetik berdasarkan hasil ijtima MUI tahun 2009 dan ditinjau dari perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*, penulis berusaha untuk memberikan gambaran yang lebih komprehensif tentang bagaimana kepemimpinan yang baik dapat membawa manfaat tidak hanya bagi individu, tetapi juga bagi masyarakat secara keseluruhan. Melalui penerapan nilai-nilai integritas, akuntabilitas, empati, dan keadilan, diharapkan pemimpin masa depan dapat menciptakan perubahan positif yang berkelanjutan dan mendukung terwujudnya masyarakat yang sejahtera dan beradab. Dari penelitian di atas terdapat persamaan dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis yaitu berkaitan dengan konteks urgensi dari kualitas kepemimpinan profetik yang berhasil menorehkan hasil dan manfaat yang besar dalam mewujudkan peradaban yang lebih baik. Perbedaannya adalah penulis dalam disertasi ini mengangkat konteks kepemimpinan profetik berdasarkan hasil ijtima komisi fatwa MUI tahun 2009 dan ditinjau lebih luas dari perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kesepuluh, yaitu artikel jurnal yang berjudul "*The Pattern of Profetical Leadership Education Based on Religion Moderation*", ditulis oleh Mohammad Zaini dan Machfudz. Artikel ini merupakan hasil dari

kajian mendalam yang berbicara kaitannya dengan kajian pola pendidikan kepemimpinan profetik berdasarkan moderasi beragama dan menjadi salah satu isu yang menarik di Indonesia. Tiga pertanyaan penting dalam tulisan ini pertama bagaimana konsep kepemimpinan profetik? Kedua bagaimana memoderasi keberagaman? Ketiga adalah bagaimana pola pendidikan kepemimpinan profetik yang dimoderasi di Indonesia didasarkan nilai-nilai moderasi. Dalam tulisan ini menggunakan pendekatan analisis isi untuk menjelaskan studi profetik kepemimpinan dan moderasi asesmen di Indonesia, dan narasi komparatif untuk menjelaskan konsep pola kepemimpinan moderasi berbasis profetik di Indonesia. Hasil dari tulisan ini adalah pola kepemimpinan profetik, baik konsep moderasi di Indonesia maupun tiga pola kepemimpinan berbasis moderasi profetik. Dalam kajian ini juga mengkontekstualisasikan pola kepemimpinan profetik dalam lembaga pendidikan Islam dan cukup relevan untuk menjadi salah satu tambahan pustaka yang berkaitan dengan kepemimpinan profetik.¹¹ Kajian ini menegaskan pentingnya kepemimpinan profetik yang dimoderasi dalam konteks pendidikan di Indonesia. Melalui pemahaman yang mendalam tentang konsep kepemimpinan profetik, moderasi beragama, dan pola pendidikan yang relevan, kita dapat menciptakan generasi pemimpin yang mampu menjawab tantangan zaman. Di tengah dinamika sosial yang terus berubah, kepemimpinan yang berlandaskan nilai-nilai profetik dan moderasi akan menjadi kunci untuk membangun masyarakat yang harmonis dan berkeadilan. Dengan demikian, pendidikan kepemimpinan profetik yang dimoderasi adalah sebuah harapan untuk masa depan yang lebih baik.

Keterkaitan pola pendidikan kepemimpinan profetik berdasarkan moderasi beragama dalam artikel di atas menjadi suatu analisis pembandingan dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis, karena hasil dari ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 telah menjadikan kualifikasi kepemimpinan profetik adalah hal yang

¹¹Mohammad Zaini dan Machfudz, *"The Pattern of Profetical Leadership Education Based on Religion Moderation"*, *Edukasi Islami, Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11, No. 02, (tahun 2022), hlm. 859.

mendasar untuk dimiliki oleh calon pemimpin yang harus dipilih oleh umat Islam, serta ditinjau lebih jauh lagi dari aspek *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Keterkaitan antara pola pendidikan kepemimpinan profetik dan moderasi beragama merupakan suatu hal yang sangat penting dalam konteks kepemimpinan umat Islam saat ini. Calon pemimpin diharapkan dapat mengemban amanah dengan baik, menciptakan harmoni dalam masyarakat, serta menjawab tantangan zaman dengan bijaksana. Oleh karena itu, penting untuk terus mendalami dan mengembangkan pola pendidikan ini, agar dapat melahirkan pemimpin-pemimpin yang memiliki integritas dan komitmen terhadap nilai-nilai agama.

Kesebelas, yaitu artikel yang ditulis oleh Nazula Hidayatul Ma'rufa berjudul "Kepemimpinan Profetik: Atasi Korupsi Sudut Pandang Psikologi Islam (Sebuah Studi Literatur)". Dalam artikel tersebut telah diungkapkan bahwa korupsi merupakan suatu bentuk perbuatan yang termasuk dalam kategori manipulasi, penyuapan, kolusi, nepotisme, gratifikasi, dan lainnya. Dalam ayat al-Qur'ān, korupsi dilarang untuk dilakukan seperti yang tertuang dalam surat al-Baqarah ayat 188. Korupsi menjadi salah satu permasalahan yang memiliki angka prevalensi tinggi di Indonesia. Beberapa intervensi terbukti efektif untuk menangani kasus korupsi, salah satunya adalah dengan intervensi penanaman kepemimpinan profetik. Penelitian ini berfokus pada diskusi bagaimana prinsip kepemimpinan profetik bisa berkontribusi dalam mengatasi korupsi. Penelitian ini menggunakan metode studi literatur. Peran kepemimpinan profetik dapat melalui sifat *Shidīq*, *Amānah*, *Tablīgh*, dan *Fathānah*. Untuk kembali menata kehidupan bangsa yang lebih baik dan mengatasi masalah korupsi yang ada. Sudah saatnya bangsa ini menerapkan individu yang berkarakter profetik.¹² Kepemimpinan profetik menawarkan pendekatan yang sangat relevan dalam upaya mengatasi korupsi di Indonesia. Melalui

¹²Nazula Hidayatul Ma'rufa, "Kepemimpinan Profetik: Atasi Korupsi Sudut Pandang Psikologi Islam (Sebuah Studi Literatur)", *Islamic Psychology and Mental Health Toward 5.0 Society, Ar-Raniry International Conference on Psychology*, Vol. 1 No. 1, (tahun 2024), hlm. 237.

penerapan sifat-sifat *Shidīq*, *Amānah*, *Tablīgh*, dan *Fathānah*, pemimpin dapat menciptakan lingkungan yang bebas dari praktik korupsi dan meningkatkan kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah dan lembaga publik lainnya. Oleh karena itu, sudah saatnya nilai-nilai kepemimpinan profetik dikedepankan dalam setiap aspek kehidupan, demi masa depan yang lebih cerah dan bebas dari korupsi.

Terdapat kesamaan dari tulisan artikel di atas dengan disertasi penulis yaitu menyebutkan sifat kepemimpinan profetik secara terperinci yang telah dicontohkan oleh Rasulullah dan diikuti oleh *Khulafā' ar-Rāsyidīn* setelahnya. Dan dalam disertasi penulis ada sedikit membahas tentang kualifikasi kepemimpinan profetik yang ditinjau dari hasil ijtima' komisi fatwa MUI tahun 2009 yang menjadi rujukan bagi kaum muslimin untuk dilaksanakan ketika berkeinginan menjadi calon pemimpin atau bagi para pemilih calon pemimpin yang memenuhi kriteria profetik tersebut, karena pada akhirnya akan berdampak pada implementasi terhadap *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan juga akan berpengaruh terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia. Kesamaan ini menunjukkan betapa pentingnya nilai-nilai yang diajarkan oleh Rasulullah dan *Khulafā' ar-Rāsyidīn* dalam konteks kepemimpinan modern. Kualifikasi kepemimpinan profetik yang ditetapkan oleh MUI menjadi panduan yang sangat berharga bagi calon pemimpin dan masyarakat dalam menentukan pilihan. Implementasi *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang baik akan sangat bergantung pada kualitas kepemimpinan yang ada, dan di sinilah peran pemimpin yang berintegritas dan visioner sangat dibutuhkan.

Kedua belas, adalah artikel yang ditulis oleh Sus Budiharto dan Fathul Himan berjudul "*Konstruk Teoritis dan Pengukuran Kepemimpinan Profetik*". Telah disebutkan dalam artikel tersebut bahwa menurut penulis yang mengingat semakin tingginya perhatian terkait isu kepemimpinan moral dan spiritual, maka dilakukan dua penelitian untuk mengembangkan konstruk dan ukuran kepemimpinan profetik. Dalam penelitian pertama, tiga pemimpin Muslim Indonesia diwawancarai untuk menggambarkan perilaku dan karakteristik kepemimpinan mereka dari praksis mereka sendiri. Kepemimpinan

profetik adalah kemampuan untuk mempengaruhi orang lain guna mencapai tujuan bersama yang diperkuat oleh pencerahan jiwa sebagaimana yang telah ditunjukkan para Nabi pada zaman mereka. Dalam penelitian kedua, dihasilkan 40 item untuk mengukur kepemimpinan profetik yang diberikan kepada 151 karyawan Universitas Islam Indonesia.

Dimensi yang mewakili kepemimpinan profetik terdiri dari *Shidīq* (berpusat pada hati nurani), *Amānah* (dapat dipercaya dan berkomitmen tinggi), *Tablīgh* (keterampilan komunikasi), dan *Fathānah* (pemecah masalah). Konstruk tersebut diterjemahkan ke dalam ukuran yang disebut skala kepemimpinan profetik. Hasilnya menunjukkan dukungan empiris untuk validitas konstruksya yang ternyata telah ditemukan interkorelasi positif yang signifikan di antara empat dimensi tersebut yang dimuat dalam empat dimensi yang berbeda.¹³ Artikel ini memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemahaman tentang kepemimpinan profetik dalam konteks Indonesia. Dengan menggabungkan aspek moral dan spiritual dalam kepemimpinan, penulis menunjukkan bahwa kepemimpinan yang baik ditentukan oleh nilai-nilai yang dipegang oleh pemimpin. Penelitian ini mengajak untuk merenungkan pentingnya kepemimpinan yang berlandaskan pada integritas, komunikasi yang baik, dan kemampuan untuk memecahkan masalah.

Kajian tentang implementasi kepemimpinan profetik dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* sangatlah penting untuk dikembangkan. Dengan memahami nilai-nilai yang terkandung dalam kepemimpinan profetik dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, umat Islam dapat lebih bijak dalam memilih pemimpin. Hasil ijtima ulama MUI tahun 2009 seharusnya menjadi panduan yang dapat diimplementasikan dalam setiap proses pemilihan pemimpin. Dalam hal penulisan kajian penelitian terdahulu ini tidak ada satupun yang membahas tentang implementasi dari kepemimpinan profetik dalam perspektif *Maqāṣid*

¹³Sus Budiharto dan Fathul Himan, "Konstruk Teoritis dan Pengukuran Kepemimpinan Profetik", *Jurnal Psikologi, Fakultas Psikologi Universitas Gajah Mada*, Vol. 33, No. 2, (tahun 2020), hlm. 133.

al-Syarī'ah, dan kedudukan hasil dari ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 sebagai acuan sekaligus rujukan bagi umat Islam untuk menentukan calon pemimpin. Sebab di tahun 2009 ini terjadi perubahan sistem demokrasi untuk pemilihan presiden yang sebelumnya dipilih oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dan memberikan laporan pertanggung jawaban setelah masa jabatan habis, dengan dipilihnya secara langsung calon presiden oleh seluruh rakyat Indonesia yang sudah memiliki hak pilih sesuai dengan undang-undang yang berlaku.

Ketiga belas, artikel jurnal yang ditulis Abu Tholib Khalik dari Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung yang berjudul "*Pemimpin Non-Muslim Dalam Perspektif Ibnu Taimiyah*". Beliau menjelaskan bahwa kontroversi kepemimpinan Non-Muslim di tengah mayoritas umat Islam sering mengemuka. Secara historis, isu ini telah berlangsung lama dan selalu mengundang perdebatan di kalangan para ahli dari masa ke masa. Menanggapi persoalan ini, para ulama terbelah menjadi dua kubu, sebagian mengharamkan namun sebagian lagi membolehkan. Salah satu ulama yang membolehkan adalah Ibnu Taimiyah, seorang pemikir Islam terbesar pada zamannya. Pendapatnya yang paling terkenal dan kontroversial adalah "lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim." Tulisan ini menggambarkan relevansi pemikiran "liberal" Ibnu Taimiyah tentang penyelenggaraan negara, khususnya dalam isu kepemimpinan Non-Muslim di tengah mayoritas umat Islam. Menurut beliau, pandangan ini sangat relevan untuk menjawab kegamangan sebagian besar umat Islam yang saling berseteru dalam memilih seorang pemimpin sementara calon yang diajukan sama sekali tidak layak untuk menjadi pemimpin.¹⁴ Artikel ini memberikan wawasan yang mendalam tentang pemikiran Ibnu Taimiyah mengenai kepemimpinan Non-Muslim di tengah mayoritas umat Islam. Dengan menggali lebih jauh tentang pandangan ini, dipahami bahwa keadilan dan integritas seorang

¹⁴Abu Tholib Khalik, "Pemimpin Non-Muslim Dalam Perspektif Ibnu Taimiyah", *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 14, Nomor 1, (Juni 2014), hlm. 59.

pemimpin adalah hal yang lebih penting daripada latar belakang agama mereka. Dalam konteks politik modern, pemikiran ini memberikan alternatif yang konstruktif untuk mengatasi dilema yang dihadapi oleh umat Islam dalam memilih pemimpin. Relevansi pemikiran Ibnu Taimiyah terletak pada aplikasinya dalam kehidupan nyata yang dapat membawa kebaikan bagi masyarakat secara keseluruhan.

Ini menunjukkan bahwa kontroversi mengenai pemimpin non-Muslim di kalangan masyarakat Muslim bukanlah sekadar masalah politik, tetapi juga menyentuh aspek moral dan spiritual. Kriteria yang ditetapkan oleh ijtima ulama MUI dan analisis *Maqāṣid al-Syarī'ah* memberikan panduan yang jelas tentang apa yang diharapkan dari seorang pemimpin. Oleh karena itu, penting bagi umat Islam untuk tetap kritis dan aktif dalam memilih pemimpin yang memiliki komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai Islam. Hal ini dilakukan untuk mewujudkan pemerintahan yang adil, bertanggung jawab, dan sesuai dengan harapan masyarakat. Dalam penulisan artikel di atas telah disebutkan mengenai kontroversi pemimpin non Muslim di kalangan penduduk mayoritas Muslim yang sangat jauh dari kualifikasi kepemimpinan profetik, hanya terdapat kesamaan saja dalam mewujudkan penyelenggara pemerintahan yang menjunjung tinggi nilai keadilan dan tanggung jawab. Dalam disertasi penulis ini akan lebih menjelaskan secara komprehensif sebagaimana hasil dari ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 tentang kriteria calon pemimpin yang harus dipilih oleh umat Islam, serta menganalisa lebih dalam dari sudut pandang *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Keempat belas, yaitu artikel berjudul “Pergeseran Bentuk Kepemimpinan Profetik Pada Masa Khilafah Hingga Masa Modern di Indonesia” yang ditulis oleh Lusi Tania Agustin. Kepemimpinan profetik banyak dibahas dan memiliki konsep sampai transendensi. Kepemimpinan profetik yang berorientasi pada kepemimpinan masa Nabi dan *Khulafā' ar-Rāsyidīn* dengan tolok ukur keberhasilan yang gemilang. Keteladanan dan keadilan sangat terasa dalam kepemimpinan Nabi dan *Khulafā' ar-Rāsyidīn*. Kepemimpinan dijalankan dengan baik karena landasan ajaran Islam tentang kehidupan

yang jelas. Secara internal, khususnya bagi masyarakat Indonesia. Model kepemimpinan profetik belum dijadikan rujukan utama. Nilai dan akhlak yang diciptakan masih sebatas kata-kata tekstual. Konten yang ada belum tentu menjadikan nilai-nilai kepemimpinan Nabi sebagai rujukan. Hal ini ditemukan di berbagai daerah di Indonesia sendiri. Padahal, berbagai permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat Indonesia sangat bervariasi. Maka perlu dikaji bagaimana bentuk kepemimpinan bergeser dari masa Khilafah ke masa Modern di Indonesia. Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis pergeseran bentuk kepemimpinan dari masa Khilafah ke masa Modern di Indonesia. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kepustakaan. Objek penelitian terdiri dari 2 yaitu objek formal dan objek material. Teknik analisis data menggunakan strategi analisis "kualitatif", strategi ini berarti analisis dimulai dari data dan mengarah pada kesimpulan umum. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa telah terjadi pergeseran bentuk kepemimpinan profetik dari masa khilafah ke era modern di Indonesia, karena kepentingan politik dan ekonomi.¹⁵ Pergeseran bentuk kepemimpinan dari masa Khilafah ke masa modern di Indonesia menunjukkan adanya tantangan yang kompleks yang dihadapi oleh masyarakat. Meskipun nilai-nilai kepemimpinan profetik yang diajarkan oleh Nabi Muhammad dan *Khulafā' ar-Rāsyidīn* sangat relevan, implementasinya dalam praktik sering kali terhambat oleh kepentingan politik dan ekonomi. Oleh karena itu, penting untuk dikaji dan mengupayakan pengembalian esensi kepemimpinan profetik dalam konteks modern, agar dapat menciptakan pemimpin yang memiliki integritas dan komitmen terhadap kesejahteraan masyarakat. Hanya dengan cara ini, kita dapat berharap untuk membangun masa depan yang lebih baik bagi Indonesia.

Ada kesamaan dari artikel di atas dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis, yaitu membahas tentang kepemimpinan profetik

¹⁵Lusi Tania Agustin, "Pergeseran Bentuk Kepemimpinan Profetik Pada Masa Khilafah Hingga Masa Modern Di Indonesia", *Ikhtisar; Jurnal Pengetahuan Islam IAI Sumatera Barat*, Vol. 3, No. 2, tahun 2023, hlm. 281.

di mana telah terjadi pergeseran dari masa khilafah hingga masa modern saat ini di Indonesia karena faktor kepentingan politik dan ekonomi. Namun ada perbedaan dengan disertasi penulis karena pembahasan terkait kepemimpinan profetik ditinjau dari hasil ijtima komisi fatwa MUI tahun 2009 dan implementasinya dalam sudut pandang *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Kesamaan yang signifikan antara artikel yang dibahas dan disertasi penulis mengenai kepemimpinan profetik, meskipun terdapat perbedaan dalam fokus analisis. Pergeseran dari masa khilafah ke masa modern menunjukkan bahwa kepentingan politik dan ekonomi telah mempengaruhi praktik kepemimpinan di Indonesia. Melalui hasil ijtima komisi fatwa MUI tahun 2009 dan penerapan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, penulis berupaya untuk menawarkan kerangka kerja yang dapat mengembalikan esensi kepemimpinan profetik dalam konteks kontemporer.

Kelima belas, artikel jurnal yang ditulis oleh Hikmatul Faujiah, dkk. berjudul 'Model Kepemimpinan Profetik (Nabi Muḥammad SAW) dan Implementasinya di Pondok Pesantren Miftahunnajah Lamongan Serang'.¹⁶ Penelitian ini muncul dari pemahaman bahwa manusia, yang dilahirkan sebagai *khalīfah fī al-ard* atau pemimpin di bumi, diharapkan tidak hanya memimpin dirinya sendiri, tetapi juga bertanggung jawab dalam mengelola dan merawat bumi dengan baik di semua aspek kehidupan. Namun, dalam era distribusi saat ini, hal ini sering tidak tercapai karena kemajuan dan perkembangan yang begitu cepat. Kunci utama dalam konteks ini adalah pilihan atau penerapan model kepemimpinan. Meskipun ada berbagai model kepemimpinan, salah satu yang menarik untuk dipelajari adalah kepemimpinan profetik. Artikel ini menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik menawarkan sebuah paradigma yang sangat relevan dan diperlukan dalam konteks kepemimpinan saat ini. Penerapan model kepemimpinan ini di Pondok Pesantren Miftahunnajah Lamongan Serang menjadi

¹⁶Hikmatul Faujiah, Eneng Muslihah, Shobri, "Model Kepemimpinan Profetik (Nabi Muḥammad SAW) dan Implementasinya di Pondok Pesantren Miftahunnajah Lamongan Serang", *JiIP (Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan) STKIP Yapris Dompu*, Vol. 7, No. 2, (tahun 2024), hlm. 1436.

contoh konkret bagaimana nilai-nilai profetik dapat diimplementasikan dalam pendidikan dan kehidupan sehari-hari agar dapat memenuhi tanggung jawab kita sebagai *khalifah fi al-ard* dengan sebaik-baiknya.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa model kepemimpinan ini sangat ideal untuk diterapkan di pondok pesantren Miftahunnajah Lamongan Serang dalam kehidupan sehari-hari, dari berbagai sifat yang dimiliki oleh nabi tersebut, muncul beberapa karakteristik penting yang dapat dijadikan contoh oleh seorang kepala sekolah dalam mengelola lembaga pendidikan terutama di pondok pesantren Miftahunnajah Lamongan Serang. Antara lain, sifat kecerdasan (*Sidik*) menghasilkan pemimpin yang jujur dan berintegritas, terutama dalam mengelola keuangan sekolah; sifat dapat dipercaya (*Amānah*) menjadi dasar utama dalam menjalankan kepercayaan pihak-pihak yang terlibat dalam sekolah; sifat menyampaikan (*Tablīgh*) menjadi inspirasi untuk mengelola sekolah dengan transparansi (keterbukaan); dan sifat kecerdasan (*Faṭonah*) melahirkan pemimpin yang selalu memiliki kreativitas dan inovasi.¹⁷ Kepemimpinan yang efektif di pondok pesantren Miftahunnajah Lamongan Serang dapat dicapai melalui penerapan karakteristik yang dicontohkan oleh Nabi Muḥammad SAW. Sifat kecerdasan, dapat dipercaya, menyampaikan, dan kecerdasan harus menjadi pedoman bagi kepala sekolah dalam menjalankan tugasnya. Penerapan model kepemimpinan ini akan membawa dampak positif bukan hanya bagi lembaga, tetapi juga bagi masyarakat luas, serta menciptakan generasi penerus yang siap menghadapi tantangan di masa depan.

Persamaan dari penelitian di atas dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis yaitu membahas konteks aktualisasi kepemimpinan profetik sebagai upaya untuk menghasilkan kepemimpinan yang berkualitas sehingga memberikan manfaat kebaikan yang lebih luas di tengah masyarakat. Sedangkan perbedaannya adalah sumber rujukan dari perumusan kepemimpinan profetik yang bersumber dari hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009, serta ditinjau lebih mendalam dari sudut pandang *Maqāṣid*

¹⁷*Ibid.*

al-Syarī'ah. Perbedaan dalam sumber rujukan dan pendekatan analisis memberikan wawasan yang lebih kaya dan mendalam. Dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah* ke dalam konsep kepemimpinan profetik, penulis berupaya untuk menyusun kerangka kerja yang aplikatif dalam konteks kepemimpinan modern.

Keenam belas, artikel jurnal yang ditulis oleh Tomi Agus Triono berjudul “*Implementasi Kepemimpinan Profetik Dalam Memecahkan Masalah Sosial Di Indonesia: Study Literatur Profetik Leadership*”. Indonesia sebagai negara besar dengan jumlah penduduk yang sangat banyak, mengalami berbagai masalah sosial yang tidak mudah untuk diselesaikan. Berbagai masalah sosial seperti korupsi, diskriminasi, kemiskinan, dan permasalahan lingkungan hidup sangat mempengaruhi kualitas hidup masyarakat Indonesia. Dalam situasi ini, kepemimpinan merupakan salah satu hal yang penting untuk memecahkan masalah sosial yang ada. Kepemimpinan profetik merupakan salah satu jenis kepemimpinan yang dapat memecahkan masalah sosial dengan baik. secara umum, kepemimpinan profetik memiliki potensi untuk membantu dalam mengatasi masalah sosial melalui fokus pada nilai-nilai moral dan etika yang tinggi, serta kemampuan untuk memotivasi dan memimpin orang untuk bertindak dalam kepentingan masyarakat.¹⁸ Implementasi kepemimpinan profetik dalam mengatasi masalah sosial di Indonesia bukanlah hal yang mudah, tetapi sangat mungkin dilakukan. Dengan mengedepankan nilai-nilai moral, etika, dan integritas, pemimpin dapat menciptakan perubahan yang signifikan dalam masyarakat. Melalui pendekatan yang inklusif dan berkelanjutan, kepemimpinan profetik dapat membangun fondasi yang kuat untuk masa depan yang lebih baik bagi semua warga negara Indonesia.

Studi tentang literatur kepemimpinan profetik leadership ternyata menjadi salah satu jawaban terhadap berbagai persoalan sosial

¹⁸Reno Candra Sangaji dan Tomi Agus Triono, “Implementasi Kepemimpinan Profetik Dalam Memecahkan Masalah Sosial Di Indonesia: Study Literatur Profetik Leadership”, *Journal of Society Bridge*, Vol. 1, No. 2, (Mei 2023), hlm. 7.

di Indonesia karena kualitas dari pemimpin dapat memberikan dampak yang luas di tengah Masyarakat karena berkaitan dengan aturan dan kebijakan yang dibuat, inilah persamaan dalam penelitian ini. Sedangkan perbedaannya adalah penulis dalam disertasi ini lebih menjelaskan sumber kualifikasi kepemimpinan profetik dari hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 dan tinjauannya dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Melalui pendekatan yang berlandaskan pada hasil ijtima ulama dan perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*, kepemimpinan profetik menawarkan solusi yang komprehensif dan berkelanjutan. Oleh karena itu, penting kiranya menerapkan prinsip-prinsip kepemimpinan ini dalam konteks kehidupan sehari-hari, demi terciptanya masyarakat yang lebih adil, sejahtera, dan harmonis.

Ketujuh belas, artikel jurnal yang ditulis oleh Muh. Rizal Hamdi berjudul “Pemilihan Pemimpin Dalam Islam dan Konsep Politik Profetik”. Persoalan pemimpin dalam kehidupan bermasyarakat merupakan hal yang sangat penting dan mendasar dalam kehidupan sosial masyarakat. Kepemimpinan berkaitan dengan hubungan manusiawi (*ḥablun min an-nās*). Kepemimpinan merupakan gejala sosial, yang berlangsung sebagai interaksi antar manusia di dalam kelompoknya, baik kelompok besar atau kelompok kecil. Pergolakan politik Islam dalam hal menentukan pemimpin terjadi ketika Rasulullah meninggal dunia pada tahun 632 M. Umat Islam dihadapkan pada kenyataan untuk menentukan pengganti Rasulullah sebagai pemimpin umat Islam. Dalam situasi seperti ini maka dipandang sangat perlu diselenggarakannya musyawarah untuk menentukan pemimpin umat. Penting untuk menegaskan bahwa pemilihan pemimpin dalam Islam adalah proses yang sangat signifikan dan memerlukan pertimbangan yang matang. Melalui musyawarah dan pemilihan yang berdasarkan pada kriteria yang jelas, diharapkan pemimpin yang terpilih dapat membawa umat menuju kesejahteraan dan kemajuan. Dalam konteks ini, konsep kepemimpinan profetik memberikan panduan yang berharga bagi umat Islam dalam menentukan pemimpin yang mampu menjadi panutan yang baik bagi masyarakat.

Kepemimpinan profetik merupakan kemampuan seseorang untuk mempengaruhi orang lain dalam mencapai tujuan, dengan pola yang dilaksanakan nabi (*prophet*). Kekuatan kepemimpinan profetik terletak pada kondisi spiritualitas pemimpin. Artinya, seorang pemimpin profetik adalah seorang yang telah selesai memimpin dirinya. Sehingga, upaya mempengaruhi orang lain, merupakan proses *leading by example* atau memimpin dengan keteladanan. Dalam penelitian ini disebutkan bahwa Dalam ajaran Islam, istilah kepemimpinan dikenal dengan kata *imamah*, sedangkan kata yang terkait dengan kepemimpinan dan berkonotasi pemimpin dalam Islam ada 7 (tujuh) macam, yaitu: *khalifah*, *malik*, *wali*, *'amir*, *ra'in*, *sultan*, *rais*, serta *ulil 'amri*. Politik Propetik terdapat tiga nilai penting yang dijadikan sebagai pijakan atau pijakan yang sekaligus menjadi unsur-unsur yang akan membentuk karakter paradigmatisnya, yaitu; *humanisasi*, *liberasi* dan *transendensi*.¹⁹ Kepemimpinan profetik adalah sebuah konsep yang sangat relevan dalam konteks kepemimpinan modern. Dengan menekankan pentingnya spiritualitas, keteladanan, dan nilai-nilai kemanusiaan, pemimpin profetik mampu menciptakan lingkungan yang sehat, kemaslahatan umat yang positif dan produktif.

Tidak dipungkiri bahwa konsep politik profetik menjadi salah satu pola pemilihan pemimpin yang ideal dalam Islam sehingga ini menjadi persamaan dalam penelitian ini. Perbedaannya adalah dasar dari pembahasan disertasi yang sedang disusun oleh penulis mengacu pada hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 dan tinjauan perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Konsep politik profetik dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* memberikan kerangka kerja yang sangat relevan dalam pemilihan pemimpin dalam konteks Islam. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai ini, diharapkan akan lahir pemimpin yang memiliki integritas dan komitmen terhadap kesejahteraan masyarakat. Namun, tantangan dalam penerapan konsep ini harus dihadapi dengan serius melalui

¹⁹Muh. Rizal Hamdi, "Pemilihan Pemimpin Dalam Islam Dan Konsep Politik Profetik", STI Syariah Darussalam", *Jurnal Al Muqaronah STIS Darussalam Bermi*, Vol. 2 No. 2, (Desember 2023), hlm. 34.

dialog, pendidikan, dan kesadaran kolektif masyarakat. Hanya dengan cara ini, dapat dipastikan pemimpin yang terpilih benar-benar mencerminkan aspirasi dan nilai-nilai yang dijunjung tinggi dalam Islam.

Kedelapan belas, artikel jurnal yang berjudul “*Prophetic Leadership and Its Contribution to Building Religious Character*” ditulis oleh Muhammad Purwanto, dkk. Penelitian ini bertujuan untuk memahami tentang bagaimana kepemimpinan profetik dalam membangun karakter religius yang diterapkan oleh kepala desa di Kecamatan Panca Jaya Kabupaten Mesuji, Lampung. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik yang diterapkan oleh kepala desa ditampilkan melalui kepemimpinan humanis melalui *amar ma'ruf nahi munkar*, kepemimpinan liberasi dan kepemimpinan transendensi. Penelitian ini memberikan implikasi tentang pentingnya pemimpin untuk memiliki kemampuan dalam berinteraksi, berkomunikasi dan sosialisasi dalam melaksanakan visi yang jelas, sehingga mendapatkan kepercayaan dari masyarakat.²⁰ Hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik memiliki kontribusi yang signifikan dalam membangun karakter religius di masyarakat. Melalui pendekatan humanis, *amar ma'ruf nahi munkar*, kepemimpinan liberasi, dan kepemimpinan transendensi, kepala desa di Kecamatan Panca Jaya mampu menciptakan lingkungan yang kondusif untuk pertumbuhan karakter religius. Dengan demikian, kepemimpinan profetik dapat memberikan dampak positif bagi masyarakat.

Penelitian di atas telah menyebutkan hasil yang sangat positif dari penerapan konsep kepemimpinan profetik, bahkan di level kepala desa yang berhasil mewujudkan kepemimpinan humanis melalui *amar ma'ruf nahi munkar*, kepemimpinan liberasi dan kepemimpinan transendensi. ini menjadi pembahasan yang ada kaitan dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis, hanya saja perbedaannya adalah penulis coba menyusun kajian dalam aspek yang lebih luas yaitu di

²⁰Muhammad Purwanto, dkk., “*Prophetic Leadership and Its Contribution to Building Religious Character*”, *Al-Tanzim: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam UNUJA*, Vol. 06, No. 02, (Maret 2022), hlm. 434.

Indonesia dengan mengikuti rujukan dari hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009, serta merumuskan implementasinya dari sudut pandang *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kesembilan belas, artikel jurnal berjudul '*Prophetic Leadership: The Evolution of Thought*' yang ditulis oleh Mafizaton Nurhayati dari Universitas Mercu Buana. Kepemimpinan profetik termasuk dalam kepemimpinan etis dan relatif baru dikaji dalam ranah teori kepemimpinan etis. Oleh karena itu, konsep kepemimpinan profetik masih belum terstandardisasi, sehingga perlu dibangun sintesis konsep kepemimpinan profetik dalam kaitannya dengan teori-teori kepemimpinan yang baku. Penelitian ini bertujuan untuk mengembangkan konsep kepemimpinan profetik dari sudut pandang ilmu manajemen agar terhubung dengan teori-teori kepemimpinan yang sudah mapan, mendeskripsikan perbandingan antara kepemimpinan profetik dengan konsep-konsep kepemimpinan yang sudah mapan. Dalam pembahasannya, kepemimpinan profetik bersifat spiritual karena melekat pada nilai-nilai *illahiyah* (nilai ketuhanan), dan berlandaskan pada kebenaran yang datang dari Tuhan dalam membimbing, melayani, mencerahkan, dan melakukan perubahan. Kepemimpinan profetik termasuk dalam kepemimpinan etis dan merupakan kajian yang relatif baru yang dilakukan dalam repertoar teori kepemimpinan etis, sehingga konsep kepemimpinan profetik masih mentah. Dalam artikel ini, dibangun konsep kepemimpinan profetik yang dikaitkan dengan teori-teori kepemimpinan yang dianggap baku dan dikaitkan dengan konsep-konsep terkait lainnya. Artikel ini juga membuat perbandingan dengan teori-teori kepemimpinan lainnya. Implikasi dari penelitian ini adalah untuk menyoroti status literatur akademis tentang kepemimpinan profetik dan menawarkan arah baru bagi para peneliti untuk mempelajarinya, tidak hanya di organisasi keagamaan tetapi juga di organisasi nirlaba lainnya, bahkan di organisasi nirlaba.²¹ Kepemimpinan profetik merupakan

²¹Mafizaton Nurhayati, "*Prophetic Leadership: The Evolution of Thought*", *International Journal of Law Policy and Governance*, Vol. 3, No. 2, (tahun 2024), hlm. 112.

suatu pendekatan yang menawarkan perspektif baru dalam studi kepemimpinan etis. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dan moral ke dalam praktik kepemimpinan, pemimpin profetik dapat menciptakan lingkungan yang lebih baik bagi pengikut mereka dan masyarakat secara keseluruhan. Penelitian ini membuka peluang bagi penelitian lebih lanjut di bidang ini, baik di organisasi keagamaan maupun di sektor nirlaba lainnya.

Penelitian mengenai kepemimpinan profetik yang dikaji dari sudut pandang ilmu manajemen memberikan perspektif baru yang penting dalam memahami dinamika kepemimpinan di era modern. Dengan menekankan pada nilai-nilai etika dan spiritual, kepemimpinan profetik dapat meningkatkan efektivitas manajerial dan menciptakan dampak positif bagi organisasi dan masyarakat. Penelitian di atas menarik untuk ditelaah kembali karena berkaitan dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis mengenai kajian kepemimpinan profetik, hanya saja artikel di atas telah mengkaji dari sudut pandang ilmu manajemen sehingga terhubung dengan teori-teori kepemimpinan yang sudah mapan. Sedangkan penulis dalam menyusun disertasi ini akan membahas lebih komprehensif mengenai konsep kepemimpinan profetik berdasarkan rujukan dari hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 dan tinjauannya dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kedua puluh, artikel penelitian yang ditulis oleh Eti Kurniawati, dkk yang berjudul "*Prophetic Leadership Model: Meta-Analysis And Systemic Review*". Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis model kepemimpinan profetik melalui pendekatan meta-analisis dan tinjauan sistematis. Kepemimpinan profetik merupakan model yang didasarkan pada nilai-nilai moral, etika, dan spiritual yang terbukti efektif dalam meningkatkan kinerja organisasi dan motivasi karyawan serta membangun budaya kerja yang harmonis. Penelitian ini meninjau penelitian sebelumnya yang dilakukan antara tahun 2020-2024 untuk mengidentifikasi faktor-faktor yang mempengaruhi efektivitas kepemimpinan profetik di berbagai sektor. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik berdampak positif terhadap kepuasan kerja, keterlibatan karyawan, dan menciptakan

budaya organisasi yang didasarkan pada etika dan spiritualitas. Namun, masih terdapat tantangan dalam penerapan model ini, terutama pada organisasi dengan latar belakang budaya yang beragam.

Oleh karena itu, diperlukan strategi implementasi yang lebih adaptif untuk menerapkan kepemimpinan profetik secara lebih luas dalam berbagai konteks organisasi. Penelitian ini memberikan wawasan tentang peran kepemimpinan profetik dalam pengembangan organisasi yang berkelanjutan.²² Kajian ini memberikan wawasan yang mendalam tentang peran kepemimpinan profetik dalam pengembangan organisasi yang berkelanjutan. Tantangan dalam penerapannya di tengah keragaman budaya memerlukan pendekatan yang lebih adaptif dan strategis. Oleh karena itu, pemimpin di berbagai sektor harus siap untuk mengembangkan kemampuan mereka dalam memahami dan mengelola keragaman, sehingga kepemimpinan profetik dapat diterapkan secara lebih luas dan memberikan dampak positif yang signifikan bagi organisasi. Penelitian ini berfungsi sebagai dorongan untuk terus mengeksplorasi dan mengembangkan model kepemimpinan yang relevan dengan dinamika dunia kerja saat ini.

Tidak hanya ruang lingkup kepemimpinan daerah atau skala nasional, di tempat kerja sekalipun pola kepemimpinan profetik ketika diterapkan dapat menghasilkan lahirnya kebijakan pemimpin yang humanis, merangkul, dan membangun budaya kerja yang berkualitas berdasarkan etika dan spiritualitas. Dengan menekankan pada nilai-nilai etika dan spiritualitas, pemimpin dapat menciptakan lingkungan yang mendukung kesejahteraan karyawan dan keberlanjutan sosial. Meskipun ada tantangan yang harus dihadapi, dengan pendekatan yang tepat, kepemimpinan profetik dapat menjadi kekuatan pendorong dalam menciptakan perubahan positif, baik di dalam organisasi maupun di masyarakat. Kepemimpinan profetik menawarkan jalan menuju masa depan yang lebih baik, di mana manusia dan nilai-nilai kemanusiaan menjadi pusat dari setiap keputusan yang diambil. Perbedaan dengan

²²Eti Kurniawati, dkk., “*Prophetic Leadership Model: Meta-Analysis and Systemic Review*”, *IJOMRAL; International Journal of Multidisciplinary Research and Literature*, Vol. 4, No. 2, (Maret 2025), hlm. 323.

disertasi yang sedang disusun oleh penulis adalah melihat lebih jauh bagaimana penerapan kepemimpinan profetik yang merujuk pada hasil dari ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009, dan mengkaji lebih mendalam berdasarkan perspektif *Maqāsid al-Syari'ah*.

Kedua puluh satu, artikel jurnal yang ditulis oleh Imam Bayhaki berjudul “Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Membentuk Kebijakan Hukum Nasional: Tinjauan Perspektif Hukum Positif Indonesia”. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) memainkan peran strategis dalam memberikan panduan keagamaan kepada umat Islam di Indonesia. Walaupun fatwa bukan merupakan produk hukum yang bersifat mengikat secara langsung, keberadaannya memiliki dampak yang signifikan terhadap kebijakan hukum nasional, terutama dalam konteks penyelesaian masalah yang berkaitan dengan nilai-nilai agama. Sebagai lembaga yang berwenang memberikan fatwa, MUI turut berperan dalam membimbing masyarakat untuk menjalankan kehidupan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, serta mempengaruhi regulasi dan kebijakan publik yang diambil oleh pemerintah. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji hubungan antara fatwa MUI dengan sistem hukum nasional Indonesia dan bagaimana fatwa tersebut berperan dalam membentuk kebijakan hukum yang sesuai dengan ajaran agama.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa fatwa MUI, meskipun tidak mengikat secara langsung dalam kerangka hukum positif Indonesia, memiliki pengaruh besar dalam pembentukan kebijakan yang sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI seringkali dijadikan acuan dalam pembuatan regulasi pemerintah, terutama dalam bidang-bidang yang menyentuh masalah moral, sosial, dan ekonomi umat Islam. Hasil ini juga menunjukkan bahwa meskipun ada tantangan dalam menjembatani kedudukan fatwa dalam sistem hukum nasional, pengaruh fatwa terhadap keputusan hukum dan kebijakan publik tetap signifikan, yang mencerminkan adanya keterkaitan yang erat antara hukum agama dan

hukum negara di Indonesia.²³ Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran yang sangat penting dalam membentuk kebijakan hukum nasional. Meskipun tidak bersifat mengikat secara langsung, fatwa MUI memberikan panduan yang signifikan bagi masyarakat dan pemerintah dalam menghadapi berbagai isu yang berkaitan dengan nilai-nilai agama. Dengan proses pembuatan fatwa yang sistematis dan melibatkan berbagai aspek, MUI berhasil menciptakan dokumen yang relevan dengan kondisi sosial dan hukum yang ada. Oleh karena itu, penelitian ini penting untuk dipertimbangkan dalam konteks hukum positif Indonesia, karena fatwa MUI sebagai instrumen yang dapat mempengaruhi kebijakan publik dan menciptakan kesadaran hukum di masyarakat.

Ijtima ulama komisi fatwa MUI melahirkan beberapa putusan dan rekomendasi hukum terkait dengan permasalahan yang terjadi di kalangan masyarakat Muslim, tentu ini menjadi pedoman untuk mengetahui kedudukan suatu perkara, meskipun dalam tinjauan perspektif hukum positif di Indonesia terdapat perbedaan konsekuensi hukum. Ijtima ulama komisi fatwa MUI berfungsi sebagai jembatan antara hukum *al-Syarī'ah* dan hukum positif di Indonesia. Proses diskusi yang mendalam, hasil rekomendasi yang konstruktif, serta kesadaran hukum yang dibangun melalui fatwa, semuanya berkontribusi pada pembentukan masyarakat yang lebih sadar akan nilai-nilai agama dan hukum. Meskipun terdapat tantangan dalam mengintegrasikan kedua sistem hukum ini, upaya untuk menjalin dialog yang konstruktif antara ulama dan pembuat kebijakan dapat menjadi langkah positif menuju masyarakat yang lebih adil dan sejahtera. Dalam disertasi yang disusun oleh penulis akan membahas tentang kepemimpinan profetik dan tinjauannya dalam perspektif *Maqāsid al-Syarī'ah*.

²³Imam Bayhaki, "Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Membentuk Kebijakan Hukum Nasional: Tinjauan Perspektif Hukum Positif Indonesia", *Al-Qadlāya: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 4, No. 01, (Desember 2024), hlm. 21.

Kedua puluh dua, artikel jurnal berjudul “Strategi Kepemimpinan Profetik Dalam Mengelola Lembaga Pendidikan Islam di Masa Krisis” yang ditulis oleh Dicky Artanto, dkk. Di masa krisis Pandemi COVID-19 mengharuskan semua aspek kehidupan mengalami perubahan dari konvensional menjadi digital, dan pengaruh dampaknya tidak terkecuali bagi lembaga pendidikan Islam. Artikel ini mengkaji terkait strategi kepemimpinan profetik pada lembaga pendidikan Islam di era perubahan karena Pandemi COVID-19 kaitannya dengan cara lembaga tersebut dapat bertahan dengan beragam perubahan yang terjadi, dibawah kendali seorang pimpinannya.

Berdasarkan hasil penelitian bahwa strategi kepemimpinan profetik dalam mengelola lembaga pendidikan Islam STAIT BIAS Yogyakarta pada masa krisis akibat pandemi COVID-19 ini ialah para jajaran pimpinan berusaha untuk memberikan keputusan yang bermaslahat bagi semua anggota civitas akademika. Sebagaimana misal kebijakan dari aspek *ṣiddīq*, bahwa nilai kejujuran yang dibangun ialah dari segi presensi, di STAIT BIAS Yogyakarta tidak memakai *finger print* tetapi ditulis manual pada jurnal presensi baik dosen dan karyawan. Aspek amanah, STAIT BIAS Yogyakarta dibiasakan untuk memulai mebangun nilai itu dari hal yang kecil yakni ketika rapat semua wajib mencatat hasil putusan yang disepakati dalam rapat tersebut. Fungsinya sebagai pengingat agar keputusan itu dapat direalisasikan dengan sebaik-baiknya. Aspek *tablīgh*, para pimpinan dalam menetapkan putusan kebijakan tidak hanya melihat dari aturan yayasan saja, melainkan mempertimbangkan dari aspek peraturan yang berkembang di masyarakat dengan prinsip menjaga kemaslahatan, contoh dalam penetapan *Work From Home* (WFH). Aspek *faṭānah*, kecerdasan di sini ialah bagaimana pemimpin mampu hadir sebagai pemecah persoalan dan memberikan solusi dengan sebaik-baiknya. Di STAIT BIAS Yogyakarta dalam menghadapi krisis pandemi dalam pembuatan keputusan selalu mempertimbangkan aspek keselamatan jiwa civitas akademika dan kemaslahatan secara umum. Sehingga kebijakan yang digulirkan dapat memberikan solusi atas apa yang

menjadi kebutuhan bersama. Implikasi dari penelitian yang telah dilakukan ini ialah sebagai penambah khasanah ilmiah tentang kepemimpinan profetik kaitannya dalam mengelola lembaga pendidikan Islam dimasa krisis akibat pandemi COVID-19.²⁴ Strategi kepemimpinan profetik yang diterapkan di STAIT BIAS Yogyakarta menunjukkan bahwa dalam menghadapi krisis, pimpinan harus mampu mengambil keputusan yang efektif dan bermakna. Dengan mengedepankan nilai-nilai kejujuran, *amānah*, *tabligh*, dan *faṭānah*, lembaga ini mampu menciptakan lingkungan yang mendukung pertumbuhan dan perkembangan seluruh civitas akademika. Ini adalah contoh nyata bagaimana kepemimpinan yang berlandaskan pada nilai-nilai profetik dapat memberikan solusi yang tepat dan berkelanjutan dalam situasi yang penuh tantangan.

Dalam menghadapi masa krisis yang pernah terjadi maka strategi kepemimpinan profetik sangat dapat diandalkan untuk mewujudkan pola kepemimpinan yang optimal dan terstruktur, dalam hal ini artikel di atas membahas tentang mengelola Lembaga Pendidikan Islam (LPI). Ini yang menjadi persamaan dengan pembahasan yang ada dalam disertasi penulis, perbedaannya adalah bagaimana kajian yang lebih komprehensif tentang kepemimpinan profetik dari hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 dan tinjauannya dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Strategi kepemimpinan profetik menawarkan pendekatan yang holistik dan terintegrasi dalam pengelolaan Lembaga Pendidikan Islam, terutama dalam menghadapi masa krisis. Dengan penerapan prinsip-prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah*, pemimpin dapat menciptakan lingkungan yang mendukung perkembangan karakter dan spiritualitas siswa. Selain itu, pentingnya komunikasi yang efektif, inovasi, dan kerjasama dengan masyarakat juga menjadi faktor penentu keberhasilan dalam menghadapi tantangan. Oleh karena itu, penerapan kepemimpinan

²⁴Dicky Artanto, dkk., "Strategi Kepemimpinan Profetik Dalam Mengelola Lembaga Pendidikan Islam Di Masa Krisis", *Evaluasi: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, Vol. 06, No. 01, (Maret 2022), hlm. 14.

profetik mampu memberikan dampak positif bagi masyarakat secara keseluruhan.

Kedua puluh tiga, artikel jurnal yang ditulis oleh Prabowo Adi Widayat berjudul “Kepemimpinan Profetik: Rekonstruksi Model Kepemimpinan Berkarakter Keindonesiaan”. Pemimpin dan kepemimpinan merupakan dualisme sistematis yang terbentuk melalui mekanisme aturan yang dibentuk oleh suatu kelompok, institusi, dan lembaga. Pemimpin seperti yang kita pahami merupakan sosok manusia yang diberi wewenang oleh suatu kelompok, institusi, atau lembaga untuk memimpin, mengelola, memotivasi atau mempengaruhi, dan merancang suatu sistem bersama sekelompok orang yang dipimpinnya untuk mengoptimalkan peran institusi atau lembaga bagi kemaslahatan bersama atau masyarakat. Dalam konteks kekinian pemimpin dapat dinisbahkan kepada seseorang yang mempunyai kapabilitas internal dalam hal emosional dan spiritual, dan eksternal dalam hal kepekaan sosial, budaya, dan pemahaman akan pluralitas suatu bangsa dan negara.

Hasil dari penelitian ini menyebutkan bahwa kepemimpinan profetik merupakan kemampuan mengendalikan diri dan mempengaruhi orang lain dengan tulus untuk mencapai tujuan bersama sebagaimana dilakukan oleh para nabi, dengan pencapaian kepemimpinan berdasarkan empat macam yakni; *ṣiddīq*, *amānah*, *tabligh*, dan *faṭonah*. Kepemimpinan profetik perspektif keindonesiaan hendaknya harus didasarkan pada nilai-nilai patriotisme, nasionalisme, dan khazanah budaya nusantara yang dimanifestasikan dalam suku, agama, ras, dan antar golongan.²⁵ Pemimpin dan kepemimpinan adalah dua konsep yang saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Pemimpin yang efektif harus memiliki kemampuan untuk memahami dan mengelola dinamika sosial dan budaya di sekitarnya, serta memiliki integritas dan komitmen terhadap nilai-nilai luhur bangsa. Kepemimpinan profetik yang diusung oleh Widayat menawarkan

²⁵Prabowo Adi Widayat, “Kepemimpinan Profetik: Rekonstruksi Model Kepemimpinan Berkarakter Keindonesiaan”, *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Metro Lampung*, Vol. 19, No. 01, (tahun 2014), hlm. 18.

kerangka kerja yang relevan untuk membangun pemimpin yang menginspirasi dan memberdayakan orang lain. Kepemimpinan yang berkarakter keindonesiaan akan mampu menciptakan masyarakat yang lebih harmonis dan berkelanjutan, serta siap menghadapi tantangan di era globalisasi.

Persamaan artikel di atas dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis adalah pembahasan tentang kepemimpinan profetik dalam konteks keindonesiaan, sedangkan perbedaannya adalah sumber rujukan dalam disertasi ini adalah mengacu pada hasil ijtima komisi fatwa MUI tahun 2009 dan tinjauannya dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kedua puluh empat, artikel jurnal berjudul “*Prophetic Leadership: Revitalisasi Kepemimpinan Profetik Di Era Society 5.0 Dalam Bingkai Nasionalisme*” ditulis oleh M. Yusuf Aminuddin. Kepemimpinan merupakan unsur yang tidak dapat dihindari dalam kehidupan. Sudah menjadi kodrat manusia untuk selalu membentuk suatu masyarakat dengan pemimpin yang mampu memajukan organisasinya. Dalam konteks kepemimpinan yang baik adalah seseorang yang memiliki kemampuan spiritual, sosial dan mampu mengendalikan diri serta mampu mempengaruhi, mengajak, menggerakkan, dan membimbing orang lain untuk mencapai tujuan bersama sebagaimana diajarkan oleh para nabi. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui revitalisasi kepemimpinan profetik di era masyarakat 5.0 dalam kerangka kebangsaan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pembahasan kepemimpinan profetik di era masyarakat 5.0 dalam kerangka kebangsaan menunjukkan bahwa kepemimpinan saat ini membutuhkan keseimbangan dalam membingkai peradaban yang baik, dengan menjadi pemimpin yang super cerdas dalam berbagai bidang dengan tidak melupakan tuntunan nilai-nilai kepemimpinan spiritual yang diajak oleh Nabi.²⁶ Kepemimpinan profetik adalah suatu pendekatan

²⁶M. Yusuf Aminuddin, “*Prophetic Leadership: Revitalisasi Kepemimpinan Profetik Di Era Society 5.0 Dalam Bingkai Nasionalisme*”, *TA'LIM: Jurnal Studi Pendidikan Islam UNISDA*, Vol. 7, No. 1, Januari 2024, hlm. 36.

yang sangat relevan di era Society 5.0, di mana tantangan dan peluang baru muncul seiring dengan kemajuan teknologi. Pemimpin yang memiliki kemampuan spiritual, sosial, dan emosional akan mampu menggerakkan masyarakat menuju tujuan bersama dengan cara yang etis dan berkelanjutan. Revitalisasi kepemimpinan profetik dalam bingkai nasionalisme sangat penting untuk menciptakan masyarakat yang harmonis dan berdaya saing. Oleh karena itu, penting bagi setiap individu, terutama mereka yang berada dalam posisi kepemimpinan, untuk terus mengembangkan diri dan menerapkan nilai-nilai profetik dalam setiap aspek kehidupan.

Di era masyarakat 5.0 sekalipun teori konsep kepemimpinan profetik yang dibangun dan dijalankan dapat menghasilkan kualitas berkonotasi positif untuk melihat keseimbangan dalam membingkai peradaban yang mumpuni. Karena kepemimpinan yang baik adalah kepemimpinan yang berlandaskan nilai-nilai spiritual, sosial kemasyarakatan, yang dapat mengendalikan sekaligus menuntun ruang lingkup kepemimpinannya. Kepemimpinan profetik di era masyarakat 5.0 merupakan kebutuhan mendesak untuk menciptakan keseimbangan dalam peradaban yang semakin kompleks. Kepemimpinan yang berlandaskan pada nilai-nilai ini akan menghasilkan dampak positif yang luas, baik bagi individu, organisasi, maupun masyarakat secara keseluruhan. Oleh karena itu, penerapan konsep kepemimpinan profetik harus menjadi prioritas bagi setiap pemimpin di era modern ini. Perbedaan dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis adalah kajian kepemimpinan profetik yang merujuk pada hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 dan pendalaman analisisnya dari sudut pandang implementasi *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kedua puluh lima, artikel jurnal yang ditulis oleh Harris Usman Amin dari Universitas Sjakhyakirti Palembang berjudul "Pengembangan Organisasi Melalui Nilai-Nilai Kepemimpinan Profetik". Artikel ini membahas tentang pengembangan organisasi yang dilakukan lewat model kepemimpinan profetik. Nilai-nilai agama dan unsur transendensi yang menjadi ciri khas dalam kepemimpinan profetik dianggap sebagian ilmuwan bertentangan dengan paham

positivistik (*sains*) dan jarang dibahas oleh para ahli. Dan melalui artikel ini nilai-nilai tersebut dihubungkan dengan nilai-nilai yang ada dalam pengembangan organisasi.

Dari hasil *review literature* yang sudah dilakukan oleh peneliti telah didapatkan kesimpulan bahwa nilai-nilai humanisasi, liberasi dan transendensi yang ada dalam kepemimpinan profetik mengandung nilai-nilai yang ada dalam pengembangan organisasi. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa menerapkan model kepemimpinan profetik maka pemimpin sebenarnya juga telah melakukan pengembangan terhadap organisasi.²⁷ Artikel ini memberikan kontribusi yang signifikan dalam memahami peran kepemimpinan profetik dalam pengembangan organisasi. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dan moral ke dalam praktik kepemimpinan, organisasi dapat menciptakan lingkungan kerja yang lebih sehat, produktif, dan berkelanjutan. Meskipun tantangan dalam penerapan nilai-nilai ini masih ada, potensi manfaat yang dapat diperoleh jauh lebih besar. Kepemimpinan profetik merupakan suatu kebutuhan dalam era modern ini, di mana nilai-nilai kemanusiaan dan etika menjadi semakin penting untuk dijunjung tinggi.

Telah terbukti dengan mengimplementasikan nilai-nilai kepemimpinan profetik dapat mengembangkan kualitas organisasi yang lebih bermutu dan memberikan kemaslahatan lebih luas untuk masyarakat. Sehingga pembahasan ini menjadi persamaan dengan disertasi yang sedang disusun oleh penulis, hanya saja perbedaannya mencakup dari rujukan landasan kepemimpinan profetik yaitu berdasarkan hasil ijtima komisi fatwa MUI tahun 2009 dan analisis kajian dari sudut pandang perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kedua puluh enam, artikel jurnal yang ditulis oleh Abdussalam Alghozali berjudul "*Prophetic Leadership Based on Maqāṣid Sharia*". Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui pengaruh kepemimpinan profetik terhadap penerapan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Kepemimpinan

²⁷Harris Usman Amin, "Pengembangan Organisasi Melalui Nilai-nilai Kepemimpinan Profetik", *JIASK (Jurnal Ilmu Administrasi dan Studi Kebijakan)*, Vol. 6, No. 2, (Maret 2024), hlm. 175.

profetik mengacu pada kepemimpinan yang bertakwa, berilmu, kuat, amanah, dan generatif, serta berorientasi pada nilai-nilai spiritual dan moral yang dicontohkan oleh Rasūlullāh SAW. Kepemimpinan profetik tidak hanya berfokus pada dunia tetapi juga memperhatikan akhirat.

Krisis yang dihadapi umat saat ini seperti krisis kemanusiaan, ekonomi, moral, dan akhlak menunjukkan urgensi penerapan kepemimpinan ini. Kepemimpinan profetik menekankan keadilan, kebijaksanaan, empati, dan kepedulian dalam mewujudkan tujuan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yaitu menjaga agama, keturunan, harta, akal, dan jiwa. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik yang bersifat dinamis, fleksibel, dan universal berkontribusi terhadap keberhasilan Islam dalam memimpin dunia selama 14 abad. Nilai-nilai ini tercermin dalam 228 ayat al-Qur'ān yang mengatur kehidupan bermasyarakat.²⁸ Krisis yang dihadapi umat saat ini menuntut untuk kembali pada prinsip-prinsip kepemimpinan profetik. Dengan menekankan keadilan, kebijaksanaan, empati, dan kepedulian, tujuan *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang melindungi agama, keturunan, harta, akal, dan jiwa dapat diwujudkan. Oleh karena itu, sangat penting nilai-nilai ini dalam setiap aspek kehidupan, baik dalam skala individu maupun kolektif diadopsi dan diterapkan.

Dari artikel di atas bisa disimpulkan bahwa penerapan kepemimpinan profetik dapat mewujudkan keadilan, kebijaksanaan, empati dan kepedulian dalam mengimplementasikan nilai-nilai yang terkandung dalam unsur *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yaitu menjaga agama, keturunan, harta, akal dan jiwa. Ini adalah persamaan dengan pembahasan disertasi yang sedang disusun oleh penulis, sedangkan perbedaannya meliputi rujukan dari perumusan kepemimpinan profetik yang dalam disertasi ini akan mengkaji berdasarkan nalar berfikir hasil dari ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009.

²⁸Abdussalam Alghozali dan Hasiolan, “Prophetic Leadership Based On *Maqāṣid Sharia*”, *ICONIC: Jurnal Of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, (Januari 2025), hlm. 57.

Kedua puluh tujuh, artikel jurnal yang ditulis oleh Elitya Rosita Dewi, dkk., berjudul “Konsep Kepemimpinan Profetik”. Kajian ini dilatarbelakangi oleh hakikat manusia yang dilahirkan di atas muka bumi sebagai *khalifah fi al-ardh* atau sebagai pemimpin. Dalam hal ini, manusia diharapkan bukan hanya menjadi pemimpin bagi diri sendiri melainkan juga menjadi pemimpin dalam mengatur, menjaga, dan mengelola bumi dengan baik di segala aspek kehidupan. Akan tetapi di tengah era disrupsi ini hal tersebut tidak terjadi dengan demikian. Hal tersebut terjadi dikarenakan perkembangan zaman saat ini yang begitu pesat dan canggih.

Kunci utama dalam hal ini adalah pemilihan atau penerapan model kepemimpinan. Pada dasarnya, model kepemimpinan itu beragam, akan tetapi terdapat model kepemimpinan yang menarik untuk dikaji yakni kepemimpinan profetik. Adapun hasil kajian menunjukkan bahwa model kepemimpinan ini sangat ideal untuk diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari, dikarenakan model ini, lebih dahulu telah diterapkan oleh para Nabi pada masanya. Selain itu, sifat-sifat pada diri Nabi juga menjadi inspirasi dalam memimpin. Dengan demikian, sangat diharapkan para pemimpin dapat menegakkan sifat tersebut agar dapat menjadi tauladan yang baik dalam semua aspek kehidupan baik di masyarakat, bangsa dan negara.²⁹ Kepemimpinan profetik merupakan konsep yang sangat relevan di tengah tantangan yang dihadapi manusia di era disrupsi saat ini. Integrasikan nilai-nilai spiritual dan moral dalam setiap aspek kepemimpinan, serta mengembangkan visi yang jelas, komunikasi yang efektif, dan kolaborasi yang kuat, pemimpin dapat menjalankan perannya sebagai *khalifatu fii al-ardh* dengan lebih baik.

Hasil dari penelitian di atas telah menyebutkan bahwa konsep kepemimpinan profetik menjadi sangat ideal untuk diterapkan karena melahirkan kemaslahatan yang lebih luas untuk masyarakat dengan memberikan tauladan yang baik dalam semua aspek kehidupan. Inilah

²⁹Elitya Rosita Dewi, dkk., “Konsep Kepemimpinan Profetik”, *Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman FAI Universitas Muhammadiyah Tapanuli Selatan*, Vol. 5, No. 1, (tahun 2020), hlm. 147.

persamaan dengan kajian yang sedang disusun oleh penulis dalam disertasi ini, hanya saja perbedaannya adalah dalam disertasi ini penulis akan merumuskan kualifikasi kepemimpinan profetik dari hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 dan tinjauannya dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Terkait dengan kajian mengenai kepemimpinan transformatif peneliti telah mengamati beberapa kajian. Dalam varian kepemimpinan transformatif tersebut banyak mengacu pada aspek kepemimpinan dalam bidang edukasi, kepemimpinan perusahaan, perubahan sosial, serta juga kepemimpinan politik atau demokrasi. Namun, dalam tinjauan pustaka ini peneliti akan fokus pada kepemimpinan transformatif dalam bidang politik.

Kepemimpinan transformatif (*transformational leadership*) merupakan paradigma kepemimpinan yang berkembang sejak 1980-an melalui karya Bernard M. Bass³⁰ dan James MacGregor Burns (dalam Seligman³¹), yang menekankan pentingnya transformasi moral, intelektual, dan motivasional antara pemimpin dan pengikutnya. Berbeda dari kepemimpinan transaksional yang berorientasi pada pertukaran imbalan dan tugas, kepemimpinan transformatif mengarah pada penciptaan perubahan mendasar baik pada individu maupun organisasi melalui visi kolektif dan semangat moral. Dalam konteks Islam, paradigma ini memperoleh relevansi teologis ketika diintegrasikan dengan konsep “kepemimpinan profetik” yakni model kepemimpinan yang meneladani karakter para nabi dalam membangun masyarakat yang adil, bermoral, dan berkemaslahatan. Integrasi antara dua konsep tersebut menghasilkan gagasan “kepemimpinan profetik transformatif”, yaitu kepemimpinan yang tidak hanya menuntun perubahan struktural dan psikologis, tetapi juga berlandaskan nilai-nilai

³⁰Bass, Bernard M., and M. Bass Bernard. *Leadership and Performance Beyond expectations*. Vol. 25. No. 3. New York: Free press, 1985.

³¹Seligman, L. G. (1980). *Leadership*. By James MacGregor Burns. (New York: Harper and Row, 1978. Pp. ix). *American Political Science Review*, 74 (1), 153-156.

spiritual dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* tujuan dasar *al-Syarī'ah* yang mencakup perlindungan agama (*ḥifẓ ad-dīn*), jiwa (*ḥifẓ an-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ an-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).

Dalam konteks Indonesia, relevansi teori ini menjadi penting karena Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI III Tahun 2009 di Padang Panjang secara eksplisit menekankan pentingnya fatwa dan kebijakan keagamaan yang berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah* demi kemaslahatan publik. Hal ini membuka ruang konseptual bagi pembentukan model kepemimpinan profetik-transformatif yang tidak hanya efektif secara organisatoris, tetapi juga berorientasi pada nilai-nilai keislaman substantif dan kesejahteraan umat. Kajian ini akan menguraikan secara deskriptif dimensi, kelebihan, dan kelemahan kepemimpinan transformatif, serta posisi risetnya bila dikaitkan dengan *kepemimpinan profetik transformatif* dan gagasan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam korelasi pada hasil Ijtima Ulama MUI 2009.

Kepemimpinan transformatif adalah model yang berfokus pada perubahan mendasar baik di tingkat individu maupun kolektif. Burns mendefinisikan kepemimpinan transformatif sebagai hubungan antara pemimpin dan pengikut yang saling mengangkat satu sama lain ke tingkat moralitas dan motivasi yang lebih tinggi³². Bass kemudian memperluas konsep ini dengan mengidentifikasi empat dimensi utama yang disebut *the Four I's*:

1. *Idealized Influence* (Pengaruh Ideal) pemimpin menjadi teladan moral yang dihormati dan dipercaya.
2. *Inspirational Motivation* (Motivasi Inspiratif) pemimpin menyampaikan visi yang bermakna dan mampu menginspirasi pengikut.
3. *Intellectual Stimulation* (Stimulasi Intelektual) pemimpin mendorong pengikut untuk berpikir kritis dan kreatif.
4. *Individualized Consideration* (Perhatian Individual) pemimpin memperhatikan kebutuhan dan perkembangan individu pengikutnya.

³²*Ibid.*

Dalam konteks Islam, keempat dimensi tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip *akhlāqīyyah* (etika), *hikmah* (kebijaksanaan), dan *maṣlahah* (kemanfaatan). Menurut Suleman³³, model kepemimpinan transformatif dalam Islam pada dasarnya identik dengan kepemimpinan profetik karena keduanya menekankan dimensi moral, spiritual, dan kemanusiaan dalam proses transformasi sosial. Pemimpin dalam Islam bukan sekadar pengatur administrasi, melainkan agen perubahan sosial yang menghidupkan kembali nilai-nilai tauhid, keadilan, dan kemaslahatan umat. Umiarso dalam karyanya *Kepemimpinan Transformatif Profetik dalam Pendidikan Islam* menegaskan bahwa kepemimpinan profetik-transformatif menuntut pemimpin untuk mengintegrasikan nilai spiritual dan rasional dalam tindakan. Artinya, pemimpin tidak hanya visioner dalam aspek manajerial, tetapi juga menjadi teladan moral yang membangun kesadaran transendental masyarakatnya³⁴.

Secara empiris, berbagai penelitian menunjukkan bahwa gaya kepemimpinan transformatif memberikan dampak signifikan terhadap motivasi, inovasi, dan efektivitas organisasi. Beberapa kelebihan utama dapat dirangkum sebagai berikut: Pertama, kepemimpinan transformatif meningkatkan *motivasi intrinsik* pengikut karena menumbuhkan rasa makna dalam pekerjaan. Pengikut merasa menjadi bagian dari visi besar, bukan sekadar pelaksana tugas. Menurut Avolio dan Bass³⁵, hubungan emosional dan moral ini meningkatkan komitmen serta loyalitas organisasi. Kedua, kepemimpinan transformatif berorientasi pada perubahan (*change-oriented*). Pemimpin jenis ini menstimulasi inovasi, pembelajaran, dan kemampuan adaptasi terhadap

³³Sulaeman, "A review of servant and transformational leadership style in islamic perspectives: a lesson from the prophet muhammad (pbuh) as an excellent role model for muslim leaders in indonesia." *Nazharat: Jurnal Kebudayaan* (Februai, 2020), hlm. 371-387.

³⁴Umiarso. *Kepemimpinan Transformatif Profetik dalam Pendidikan Islam*. LKiS, 2011.

³⁵Avolio, Bruce J., and Bernard M. Bass. *Developing potential across a full range of Leadership Tm: Cases on transactional and transformational leadership*. Psychology Press, 2001.

perubahan lingkungan, terutama dalam konteks modernisasi dan globalisasi. Ketiga, model ini memperkuat iklim kepercayaan dan partisipasi. Pemimpin transformatif memandang pengikut bukan objek kontrol, tetapi subjek kreatif yang berperan aktif dalam pencapaian visi. Ini membangun rasa memiliki dan tanggung jawab kolektif. Keempat, model ini membuka ruang integrasi nilai-nilai etika dan spiritual. Dalam konteks Islam, dimensi ini menjadi landasan bagi lahirnya kepemimpinan profetik-transformatif yang menegakkan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Ketika pemimpin menginternalisasi lima tujuan *al-Syarī'ah*, maka seluruh kebijakan dan tindakan akan diarahkan untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta nilai-nilai yang sejalan dengan orientasi transformatif. Kelima, kepemimpinan ini relevan untuk masyarakat yang sedang mengalami transisi sosial-politik seperti Indonesia. Dalam konteks kebangsaan, pemimpin transformatif dapat menjadi agen moral untuk mengatasi krisis kepercayaan, korupsi, dan degradasi etika publik.

Meskipun memiliki berbagai keunggulan, kepemimpinan transformatif tidak terlepas dari kritik. Pertama, teori ini sering dinilai terlalu idealistik dan bergantung pada kharisma individu. Yukl³⁶ mengingatkan bahwa terlalu menekankan kharisma dapat menimbulkan kultus personal dan mengaburkan akuntabilitas institusional. Kedua, dalam praktiknya, pemimpin transformatif bisa terjebak dalam retorika visi tanpa mekanisme kontrol yang jelas. Dalam masyarakat modern yang kompleks, keberhasilan transformasi memerlukan sistem dan tata kelola, bukan hanya inspirasi moral. Ketiga, dalam konteks Islam, ada risiko bahwa konsep transformatif yang diadopsi dari Barat dapat kehilangan fondasi spiritual jika tidak diintegrasikan dengan nilai-nilai tauhid dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Oleh karena itu, integrasi epistemologis sangat penting agar konsep ini tidak sekadar adaptasi terminologis, tetapi benar-benar menjadi model Islam yang otentik.

³⁶Yukl, Gary. "An Evaluation of Conceptual Weaknesses in Transformational and Charismatic Leadership Theories", *The Leadership Quarterly*, 10.2 (1999): 285-305.

Kepemimpinan profetik-transformatif merupakan sintesis antara teori kepemimpinan modern dan nilai-nilai profetik Islam. Pemimpin profetik berperan sebagai pembawa kebenaran (*al-ḥaqq*), pencerah intelektual (*‘ilm*), serta penggerak perubahan sosial (*‘amal ṣāliḥ*). Pendekatan *Maqāṣid al-Syarī‘ah* menjadi kerangka epistemologis yang penting bagi model kepemimpinan ini. Lima tujuan pokok *al-Syarī‘ah*, perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta berfungsi sebagai indikator kesejahteraan kolektif dan legitimasi kepemimpinan. Menurut Jasser Auda, *maqāṣid* tidak hanya berfungsi sebagai kerangka hukum, tetapi juga sebagai paradigma etis yang menuntun proses kebijakan publik agar berorientasi pada keadilan substantif (*al-‘adl*) dan kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*). Dalam kerangka ini, pemimpin profetik-transformatif diharapkan mampu menerjemahkan *maqāṣid* ke dalam kebijakan nyata. Misalnya, *ḥifẓ al-dīn* dapat diwujudkan melalui pendidikan moral dan keagamaan; *ḥifẓ an-naḥs* melalui kebijakan sosial yang melindungi martabat manusia; *ḥifẓ al-‘aql* melalui kebebasan berpikir dan riset ilmiah; *ḥifẓ an-nasl* melalui perlindungan keluarga; dan *ḥifẓ al-māl* melalui kebijakan ekonomi yang berkeadilan.

Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI III Tahun 2009 di Padang Panjang merupakan momentum penting dalam pengembangan epistemologi fatwa berbasis *Maqāṣid al-Syarī‘ah*. Forum ini menegaskan bahwa ijtihad dan fatwa hendaknya diarahkan pada kemaslahatan publik (*maṣlaḥah ‘ammah*) dan responsif terhadap konteks kebangsaan. Dalam konteks kepemimpinan, arah ijtihad tersebut mengimplikasikan perlunya model kepemimpinan Islam yang berorientasi pada kesejahteraan umat. Riset mengenai *kepemimpinan profetik-transformatif* dengan basis *maqāṣid* dapat dianggap sebagai kelanjutan praksis dari spirit ijtima tersebut. Pemimpin diharapkan tidak hanya menjalankan kekuasaan secara administratif, tetapi juga melakukan transformasi moral, sosial, dan spiritual sesuai tujuan *al-Syarī‘ah*. Dengan demikian, posisi riset ini adalah menghubungkan dua ranah: (1) ranah normatif *maqāṣid* yang diartikulasikan oleh MUI dalam konteks fatwa kebangsaan, dan (2) ranah empiris kepemimpinan

yang membutuhkan model praktis berbasis *maqāṣid*. Penelitian dalam bidang ini menegaskan relevansi Islam tidak hanya dalam hukum, tetapi juga dalam tata kelola dan etika kepemimpinan publik.

Apabila ditelaah lebih jauh, riset mengenai kepemimpinan profetik-transformatif berbasis *maqāṣid* memiliki kekuatan dalam menjembatani kesenjangan antara teori kepemimpinan modern dan tradisi keilmuan Islam. Secara metodologis, pendekatan ini memadukan dimensi normatif (*al-Syarī'ah*) dan empirik (praktik organisasi). Namun, kelemahannya terletak pada belum adanya kerangka operasional yang konkret untuk mengukur keberhasilan kepemimpinan profetik-transformatif. Sementara teori Bass memiliki alat ukur kuantitatif MLQ (*Multifactor Leadership Questionnaire*), konsep *maqāṣid* masih bersifat kualitatif dan filosofis. Oleh karena itu, riset lanjutan perlu mengembangkan indikator kepemimpinan berbasis *maqāṣid*, misalnya sejauh mana kebijakan pemimpin meningkatkan perlindungan terhadap agama, jiwa, dan akal pengikutnya. Selain itu, perlu diingat bahwa *maqāṣid* bukan hanya kerangka hukum, tetapi juga etika kebijakan publik. Dalam hal ini, riset kepemimpinan profetik-transformatif dapat memperkuat *moral governance* dalam konteks negara mayoritas Muslim seperti Indonesia, dengan tetap mempertahankan inklusivitas dan nilai-nilai pluralitas.

Kepemimpinan transformatif, dengan fokus pada perubahan moral dan kolektif, menemukan bentuk idealnya dalam konsep kepemimpinan profetik-transformatif yang berlandaskan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Model ini menawarkan paradigma kepemimpinan yang tidak hanya efektif secara manajerial, tetapi juga memiliki legitimasi spiritual dan etis yang kuat. Dalam konteks Indonesia, hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Tahun 2009 memperkuat urgensi model kepemimpinan yang berbasis *maqāṣid* yakni kepemimpinan yang memprioritaskan kemaslahatan, keadilan, dan kesejahteraan publik. Kelebihan riset ini adalah kemampuannya menjembatani teori Barat dan nilai Islam, sementara kelemahannya adalah keterbatasan operasionalisasi empiris dan risiko idealisasi normatif. Dengan demikian, kepemimpinan profetik-transformatif berbasis *Maqāṣid al-*

Syarī'ah dapat diposisikan sebagai paradigma kepemimpinan Islam masa depan: rasional namun tetap berlandaskan pada spiritual, visioner namun berakar pada etika kenabian, serta mampu menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan arah moral *ilahiah* sehingga tujuan mewujudkan kepengikutan dan ketauladanan dari konstruksi kepemimpinan yang ideal dapat terlaksana.

Dari kajian penelitian terdahulu di atas maka penulis membagi menjadi dua kategori, yaitu jenis penelitian umum dan jenis penelitian khusus yang beririsan langsung maupun tidak langsung dengan tema penelitian disertasi ini. Pertama, jenis penelitian umum yang telah dilakukan oleh Iskandar Dzulkurnain,³⁷ Mujar Ibnu Syarif,³⁸ Kholik Nugroho,³⁹ Mohammad Zaini,⁴⁰ Abu Tholib Kholik,⁴¹ Rukhaini,⁴² dan Mafizaton Nurhayati,⁴³ Eti Kurniawati dkk.,⁴⁴ Imam Bayhaki,⁴⁵ Dicky

³⁷Iskandar Dzulkurnain, "Fatwa MUI Terhadap Eksistensi Identitas Keagamaan: Analisis Sosiologis Aliran Islam Jama'ah di Indonesia", *Disertasi Doktor*, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, 2025.

³⁸Mujar Ibnu Syarif, "A Non-Muslim President in a Muslim State: Islamic Political Discourse in Contemporary Indonesia", *Jurnal Ahkam*: Vol.XII, No. 2, (Juli 2012), hlm. 109.

³⁹Kholik Nugroho, Nur Abdul, Mohammad Khusnul Hamdani, "Internalisasi Nilai-nilai Kepemimpinan Profetik Pada Masa Khulafaur Rasyidin", *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 5, No. 2, (Oktober 2021), hlm. 139.

⁴⁰Mohammad Zaini dan Machfudz, "The Pattern of Profetical Leadership Education Based on Religion Moderation", *Edukasi Islami, Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11, No. 02, (tahun 2022), hlm. 859.

⁴¹Abu Tholib Khalik, "Pemimpin Non-Muslim Dalam Perspektif Ibnu Taimiyah", *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 14, Nomor 1, (Juni 2014), hlm. 59.

⁴²Rukhaini Fitri Rahmawati, "Karakteristik Pemimpin Dalam Presepektif Islam (Kajian Tafsir Ibnu Katsir)", *Jurnal Manajemen Dakwah*, Volume 2, Nomor 1, (tahun 2017), hlm. 1.

⁴³Mafizaton Nurhayati, "Prophetic Leadership: The Evolution of Thought", *International Journal of Law Policy and Governance*, Vol. 3, No. 2, (tahun 2024), hlm. 112.

⁴⁴Eti Kurniawati, dkk., "Prophetic Leadership Model: Meta-Analysis and Systemic Review", *IJOMRAL; International Journal of Multidisciplinary Research and Literature*, Vol. 4, No. 2, (Maret 2025), hlm. 323.

⁴⁵Imam Bayhaki, "Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Membentuk Kebijakan Hukum Nasional: Tinjauan Perspektif Hukum Positif Indonesia", *Al-Qadlāya: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 4, No. 01, (Desember 2024), hlm. 21.

Artanto, dkk.,⁴⁶ M. Yusuf Aminuddin,⁴⁷ dari beberapa penelitian tersebut telah mengkaji riset tentang internalisasi nilai-nilai kepemimpinan profetik, karakteristik kepemimpinan dalam Islam, dan diskursus politik Islam, yang menghasilkan sebuah pola pemikiran baru tentang kepemimpinan baik di masa Rasulullah, *Khulafā' ar-Rāsyidīn*, hingga kepemimpinan kontemporer di era modern saat ini. Kedua, jenis penelitian khusus yang dilakukan oleh Salamun,⁴⁸ M. Asrorun Niam Sholeh,⁴⁹ Muhyidin,⁵⁰ Tofa Fidyansyah,⁵¹ Nazula Hidayatul Ma'rufa,⁵² Sus Budiharto,⁵³ Lusi Tania Agustin,⁵⁴ Hikmatul Faujiah, dkk.,⁵⁵ Muh.

⁴⁶Dicky Artanto, dkk., "Strategi Kepemimpinan Profetik Dalam Mengelola Lembaga Pendidikan Islam Di Masa Krisis", *Evaluasi: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, Vol. 06, No. 01, (Maret 2022), hlm. 14.

⁴⁷M. Yusuf Aminuddin, "*Prophetic Leadership*: Revitalisasi Kepemimpinan Profetik Di Era *Society 5.0* Dalam Bingkai Nasionalisme", *TA'LIM: Jurnal Studi Pendidikan Islam UNISDA*, Vol. 7, No. 1, Januari 2024, hlm. 36.

⁴⁸Salamun, "Kepemimpinan Profetik Dan Kepemimpinan Demokratik Pancasila Dalam Perspektif Islam", *Disertasi Doktor*, Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2020, hlm. vii.

⁴⁹M. Asrorun Niam Sholeh, Kompetensi dan Kedudukan Janji Bagi Pemimpin Publik Dalam Perspektif Hukum Islam, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, Vol 8. No 2, (tahun 2021), hlm. 345.

⁵⁰Muhyidin, "Kepemimpinan Profetik Dalam Pengembangan Perguruan Muhammadiyah di Pedesaan", *Disertasi Doktor*, Yogyakarta: UIN Sunan Kaligajaga Yogyakarta, 2019.

⁵¹Tofa Fidyansyah dan S. Rohmah, "Kriteria Calon Pemimpin Negara dan mekanisme Pencalonannya di Negara Republik Indonesia dalam Pandangan Fiqih Siyasah, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, Vol. 8, No. 2, (tahun 2021), hlm. 555.

⁵²Nazula Hidayatul Ma'rufa, "Kepemimpinan Profetik: Atasi Korupsi Sudut Pandang Psikologi Islam (Sebuah Studi Literatur)", *Islamic Psychology and Mental Health Toward 5.0 Society, Ar-Raniry International Conference on Psychology*, Vol. 1 No. 1, (tahun 2024), hlm. 237.

⁵³Sus Budiharto dan Fathul Himan, "Konstruk Teoritis dan Pengukuran Kepemimpinan Profetik", *Jurnal Psikologi, Fakultas Psikologi Universitas Gajah Mada*, Vol. 33, No. 2, (tahun 2020), hlm. 133.

⁵⁴Lusi Tania Agustin, "Pergeseran Bentuk Kepemimpinan Profetik Pada Masa Khilafah Hingga Masa Modern Di Indonesia", *Ikhtisar: Jurnal Pengetahuan Islam IAI Sumatera Barat*, Vol. 3, No. 2, tahun 2023, hlm. 281.

⁵⁵Hikmatul Faujiah, Eneng Muslihah, Shobri, "Model Kepemimpinan Profetik (Nabi Muhammad SAW) dan Implementasinya di Pondok Pesantren Miftahunnajah Lamongan Serang", *JIIP (Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan) STKIP Yapis Dompu*, Vol. 7, No. 2, (tahun 2024), hlm. 1436.

Rizal Hamdi,⁵⁶ Muhammad Purwanto,⁵⁷ Prabowo Adi Widayat,⁵⁸ Harris Usman Amin,⁵⁹ Abdussalam Alghozali,⁶⁰ Elitya Rosita Dewi, dkk.,⁶¹ dari beberapa penelitian tersebut telah mengkaji penelitian tentang kepemimpinan profetik dalam bingkai demokratik pancasila berdasarkan perspektif Islam, kepentingan dari kepemimpinan profetik sebagai pengembangan dan peningkatan kualitas mutu kepemimpinan dalam suatu ruang lingkup masyarakat, dampak dari penerapan kepemimpinan profetik dalam mengatasi praktik korupsi, kontribusi pembentukan karakter religius, serta mengkaji tentang kriteria calon pemimpin negara dalam mekanisme pencalonan di Indonesia, dan pergeseran bentuk kepemimpinan profetik pada masa khilafah hingga masa modern di Indonesia.

Dari beberapa kajian terdahulu yang telah dipaparkan di atas, maka penulis belum menemukan hal yang terkait dengan kepemimpinan profetik transformatif dalam telaah *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang mengacu pada hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009, dan kajian tentang nalar berpikir ijtima ulama tersebut dalam merumuskan kriteria pemimpin ideal, serta mengukur kontribusi pemimpin profetik transformatif pada ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 terhadap kualitas kepemimpinan di Indonesia, dalam

⁵⁶Muh. Rizal Hamdi, "Pemilihan Pemimpin Dalam Islam Dan Konsep Politik Profetik", STI Syariah Darussalam", *Jurnal Al Muqaronah STIS Darussalam Bermi*, Vol. 2 No. 2, (Desember 2023), hlm. 34.

⁵⁷Muhammad Purwanto, dkk., "Prophetic Leadership and Its Contribution to Building Religious Character", *Al-Tanzim: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam UNUJA*, Vol. 06, No. 02, (Maret 2022), hlm. 434.

⁵⁸Prabowo Adi Widayat, "Kepemimpinan Profetik: Rekonstruksi Model Kepemimpinan Berkarakter Keindonesiaan", *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Metro Lampung*, Vol. 19, No. 01, (tahun 2014), hlm. 18.

⁵⁹Harris Usman Amin, "Pengembangan Organisasi Melalui Nilai-nilai Kepemimpinan Profetik", *JIASK (Jurnal Ilmu Administrasi dan Studi Kebijaksanaan)*, Vol. 6, No. 2, (Maret 2024), hlm. 175.

⁶⁰Abdussalam Alghozali dan Hasiolan, "Prophetic Leadership Based On Maqāṣid Sharia", *ICONIC: Jurnal Of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, (Januari 2025), hlm. 57.

⁶¹Elitya Rosita Dewi, dkk., "Konsep Kepemimpinan Profetik", *Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman FAI Universitas Muhammadiyah Tapanuli Selatan*, Vol. 5, No. 1, (tahun 2020), hlm. 147.

perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Meskipun kajian mengenai kepemimpinan ideal yang berdasarkan hasil ijtima ulama MUI tahun 2009 masih terbatas, namun potensi dan relevansinya dalam konteks kepemimpinan di Indonesia sangatlah besar. Dengan mengembangkan pemahaman yang lebih mendalam tentang nalar berpikir ulama dan mengukur kontribusi dari kriteria kepemimpinan profetik transformatif, dapat menciptakan pemimpin yang berintegritas dan mampu membawa perubahan positif bagi masyarakat. Oleh karena itu, penelitian lebih lanjut dalam bidang ini sangat diperlukan untuk mengisi celah yang ada dan mendorong terciptanya kepemimpinan yang berkualitas di Indonesia.

Kebaruan utama penelitian ini terletak pada operasionalisasi konsep kepemimpinan profetik transformatif secara empiris dalam konteks kepemimpinan politik Indonesia, sebuah pendekatan yang hingga kini jarang dilakukan dalam penelitian politik nasional. Beberapa studi sebelumnya memang membahas kepemimpinan religius, etika politik Islam, atau model kepemimpinan transformatif, namun hampir semuanya hanya berhenti pada ranah normatif-teologis atau analisis konseptual tanpa menurunkannya menjadi indikator praksis untuk membaca perilaku pemimpin politik Indonesia. Penelitian ini melampaui pola tersebut dengan menempatkan nilai profetik (amanah, akuntabilitas moral, keberpihakan pada yang lemah, dan transformasi sosial yang berkeadaban) sebagai kerangka analitis operasional guna memahami praktik politik kontemporer. Novelty berikutnya adalah bahwa penelitian ini menghadirkan contoh konkret penerapan nilai profetik melalui analisis kasus kepemimpinan nasional dan lokal di Indonesia, seperti praktik anti-korupsi, tata kelola pemerintahan yang partisipatif, respons cepat terhadap krisis, serta kebijakan publik yang berhasil meningkatkan kesejahteraan masyarakat rentan., penelitian ini tidak hanya membangun jembatan konseptual antara etika profetik dan teori kepemimpinan politik, tetapi juga menunjukkan bagaimana nilai-nilai tersebut dapat menguji, menilai, dan membedakan gaya kepemimpinan aktual di Indonesia. Pendekatan empiris-normatif yang integratif ini belum banyak ditemukan dalam

literatur politik Indonesia, sehingga penelitian ini memberikan kontribusi teoritik baru sekaligus perangkat analitis praktis bagi studi kepemimpinan politik, tata kelola pemerintahan, dan etika publik di Indonesia.

Kajian penelitian terdahulu mengenai kepemimpinan politik di Indonesia pada umumnya dapat dikelompokkan ke dalam tiga pendekatan. Pertama, penelitian yang berfokus pada model kepemimpinan administratif dan manajerial, baik dalam perspektif kepemimpinan transformasional, transaksional, maupun birokratis-teknokratis. Studi-studi ini menitikberatkan pada efektivitas manajemen, kinerja organisasi, kualitas pengambilan keputusan, dan tata kelola pemerintahan. Meskipun memberikan pemahaman penting mengenai dinamika organisasi publik, pendekatan ini cenderung mengabaikan dimensi etika profetik, nilai moral-spiritual, dan orientasi transformatif-keadaban sebagai komponen substantif kepemimpinan politik. Kedua, terdapat penelitian yang mengangkat kepemimpinan religius atau etika politik Islam, terutama yang merujuk pada nilai-nilai seperti keadilan, amanah dan akuntabilitas moral. Namun sebagian besar karya ini terjebak dalam kerangka normatif-teologis yang bersifat preskriptif. Penelitian-penelitian tersebut belum sampai pada tahap operasionalisasi konsep sehingga tidak memberikan instrumen analitis untuk membaca praktik kepemimpinan politik konkret di Indonesia. Dengan kata lain, kontribusinya lebih berada pada level idealitas, bukan empiris-aplikatif. Ketiga, terdapat kajian mengenai kepemimpinan profetik, namun umumnya berada di ranah pendidikan, sosial kemasyarakatan, atau kajian dakwah. Penelitian-penelitian ini sering menggunakan gagasan Kuntowijoyo tentang humanisasi–liberasi–transendensi, tetapi belum mengembangkannya sebagai model kepemimpinan politik yang bisa dipakai untuk menilai kualitas relasi kekuasaan, kebijakan publik, ataupun arah transformasi sosial dalam konteks negara modern. , terdapat gap signifikan karena keberlanjutan teoretis gagasan profetik belum dibawa masuk ke ranah politik kontemporer. Dibandingkan dengan seluruh kajian tersebut, studi disertasi ini memiliki perbedaan mendasar dalam tiga aspek utama.

Pertama, penelitian ini mengembangkan model kepemimpinan profetik transformatif yang tidak berhenti pada ranah normatif, tetapi diturunkan menjadi seperangkat indikator analitis untuk membaca perilaku dan keputusan politik para pemimpin Indonesia. Pendekatan ini merupakan bridging model antara etika profetik dan teori kepemimpinan politik modern, sebuah integrasi yang belum dihasilkan oleh penelitian-penelitian sebelumnya. Kedua, penelitian ini memusatkan perhatian pada konteks empiris kepemimpinan politik Indonesia, baik di tingkat nasional maupun lokal, sehingga memberikan kontribusi unik berupa analisis praksis tentang bagaimana nilai profetik terwujud dalam kebijakan publik, tata kelola, komunikasi politik, serta respons terhadap isu-isu keadilan sosial dan keberpihakan pada kelompok rentan. , penelitian ini tidak hanya mengembangkan teori, tetapi juga menyajikan kerangka evaluatif untuk memetakan sejauh mana kepemimpinan profetik telah atau belum hadir dalam realitas politik Indonesia. Ketiga, penelitian ini menempatkan gagasan “pernyataan posisi” (positional statement) sebagai pusat analitis, yaitu bagaimana seorang pemimpin secara konsisten menegaskan nilai profetik dalam orientasi politiknya, baik melalui integritas moral, keberanian politik, maupun komitmen terhadap perubahan sosial yang berkeadaban. Fokus ini nyaris tidak ditemukan dalam penelitian terdahulu yang lebih menitikberatkan pada kinerja administratif, popularitas politik, atau kepemimpinan karismatik. Dengan mengangkat positional statement sebagai variabel analitis, penelitian ini memberikan perspektif baru tentang bagaimana nilai profetik dapat diwujudkan bukan hanya dalam retorika, tetapi dalam orientasi kekuasaan itu sendiri. Secara keseluruhan, penelitian ini mengisi kekosongan penting dalam literatur kepemimpinan politik Indonesia dengan menghadirkan model analitis baru, pemetaan empiris baru, dan perspektif moral-politik baru yang terintegrasi dalam satu kerangka konseptual yang koheren. Inilah titik kebaruan utama yang membedakan penelitian disertasi ini dari kajian-kajian terdahulu.

B. Kerangka Teori

Apabila dilihat dari sisi relasi, *fiqh siyāsah* membahas hubungan antara rakyat dengan pemimpinnya sebagai penguasa, baik dalam lingkup negara maupun antarnegara, termasuk dalam kebijakan-kebijakan ekonomi nasional maupun internasional. Dalam khazanah keilmuan *qawā'id al-fiqhiyah*, kaidah *fiqh* pada dasarnya terbagi menjadi dua kategori. Pertama, kaidah *fiqh* yang diperuntukkan bagi masalah individu dan ibadah, yakni hubungan vertikal antara setiap individu dengan Allāh SWT. Kedua, kaidah *fiqh* yang sengaja dirumuskan untuk menyelesaikan masalah yang berkaitan dengan hubungan horizontal antar-manusia. Kelahiran kedua kategori kaidah *fiqh* ini tentunya memiliki dasar yang kuat, yaitu berasal dari Allāh SWT.⁶² Namun, tantangan dalam menerapkan kepemimpinan profetik di Indonesia tidaklah sedikit. Berbagai faktor seperti korupsi, nepotisme, dan kurangnya kesadaran masyarakat akan pentingnya memilih pemimpin yang sesuai dengan kriteria profetik menjadi hambatan yang nyata. Oleh karena itu, dibutuhkan upaya kolaboratif antara pemerintah, masyarakat, dan lembaga keagamaan untuk menciptakan kesadaran kolektif mengenai pentingnya kepemimpinan yang berlandaskan pada nilai-nilai *al-Syarī'ah*. Kepemimpinan profetik yang dirumuskan dalam ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 memiliki potensi besar untuk meningkatkan kualitas kepemimpinan di Indonesia. Dengan mengedepankan nilai-nilai *Maqāṣid al-Syarī'ah*, pemimpin yang profetik mampu membangun kepercayaan masyarakat. Oleh karena itu, penting kiranya terus digali dan diterapkan konsep kepemimpinan ini dalam konteks yang lebih luas, agar Indonesia dapat menuju arah yang lebih baik dan berkeadilan.

Mengenai analisis kaidah ini, terdapat kalimat yang cukup populer di kalangan pondok pesantren dan umat Islam pada umumnya, yaitu *tasharruf al-imām 'alā al-ra'īyah manutun bi al-maṣlaḥah al-'āmmah* (kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya bergantung

⁶²H. A. Jazuli, *Kaidah-kaidah Fikih, Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana Purnada Media Group, 2006), hlm. 147.

pada kemaslahatan umum). Dua istilah dalam kaidah ini saling terkait, yakni *tasharruf al-imām* (kebijakan pemimpin) dan *al-maṣlaḥah* (kemaslahatan). Dari kedua istilah tersebut, terdapat kata kunci yang menjadi penentu arah konsep kebijakan tersebut, yaitu *maṣlaḥah*.⁶³ Oleh karena itu, hal pokok yang mendasari dari fatwa MUI ini adalah bagaimana sebenarnya konsep maslahat. Dimana maslahat inilah yang dicita-citakan oleh MUI demi membawa dan mengantarkan kepada sebuah kebijakan, kedamaian dan keadilan, terutama yang berkaitan dengan rumusan hukum Islam.

Di Indonesia, MUI menjadi lembaga keagamaan bagi umat Islam berada di garda terdepan yang terorganisir dan terstruktur dengan baik dari pusat hingga ke daerah dalam memberikan fatwa keagamaan untuk menjadi tuntunan bagi umat Islam. Di dalam buku 'Dinamika Pemikiran Hukum Islam Majelis Ulama Indonesia',⁶⁴ yang ditulis oleh Ansori, Mughni Labib, dan Marwadi yang terbit pada tahun 2020 oleh penerbit Fatawa Publishing telah menggambarkan secara gamblang perihal latar belakang dinamika fatwa yang terlahir dari komisi fatwa MUI. MUI memainkan peran yang sangat penting dalam kehidupan umat Islam di Indonesia. Melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkan, MUI berusaha untuk menjawab tantangan-tantangan yang dihadapi oleh umat dalam kehidupan sehari-hari. Buku 'Dinamika Pemikiran Hukum Islam Majelis Ulama Indonesia' memberikan wawasan yang mendalam tentang bagaimana MUI beradaptasi dengan perubahan zaman, serta bagaimana proses pengambilan keputusan di dalamnya berlangsung. Dengan demikian, MUI sebagai entitas yang berusaha untuk memahami dan merespons dinamika sosial yang ada, sehingga fatwa yang dihasilkan dapat menjadi pedoman yang relevan dan bermanfaat bagi umat Islam di Indonesia.

Menurut Ibnu Manzhūr, seperti dikutip Ma'ruf Amin, kata *fatwā* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *fata*, *yaftu*, dan *fatwān*,

⁶³H. Abdul Mudjib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fikih*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2005), hlm. 61.

⁶⁴Ansori, Ansori, Labib Mughni, and Marwadi Marwadi. "Dinamika Pemikiran Hukum Islam Majelis Ulama Indonesia: Studi Pembaruan Fatwa." (2020).

yang bermakna muda, baru, penjelasan, atau penerangan. Pendapat ini sejalan dengan pandangan al-Fayūmī yang menyatakan bahwa *al-fatwā* berasal dari kata *al-fata*, yang berarti pemuda yang kuat. Oleh karena itu, seorang yang mengeluarkan fatwa disebut sebagai *muftī*, karena orang tersebut diyakini memiliki kemampuan dalam memberikan penjelasan (*al-bayān*) dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya, sebagaimana kekuatan yang dimiliki seorang pemuda.

Sementara itu, menurut al-Jurānī, fatwa berasal dari *al-fatwā* atau *al-futya*, yang berarti jawaban terhadap suatu permasalahan (*musykil*) dalam bidang hukum. Dalam pengertian ini, fatwa juga dipahami sebagai wadah untuk memberikan penjelasan (*al-ibānah*). Istilah *aftahū fī al-amr* memiliki makna memberikan penjelasan atau jawaban atas persoalan yang diajukan.⁶⁵ Penting untuk dicatat bahwa fatwa tidak bersifat statis. Seiring dengan perkembangan zaman dan perubahan konteks sosial, fatwa juga perlu diperbarui dan disesuaikan. Dalam hal ini, seorang mufti harus memiliki kemampuan untuk melakukan ijtihad, yaitu penalaran hukum yang mendalam untuk menghasilkan fatwa yang sesuai dengan kondisi terkini. Fatwa merupakan sebuah institusi penting dalam hukum Islam yang berfungsi sebagai pemandu dalam menghadapi berbagai permasalahan kehidupan. Dengan memahami asal-usul istilah fatwa dan peran mufti sebagai pengeluarnya, dapat dilihat betapa kompleks dan dinamisnya proses pemberian fatwa. Fatwa bukan hanya sekadar jawaban, tetapi juga merupakan upaya untuk memberikan pencerahan dan pemahaman yang mendalam, serta menjembatani antara teks dan konteks. Dalam dunia yang terus berubah, penting bagi seorang mufti untuk terus mengembangkan pengetahuan dan keterampilan, agar fatwa yang dikeluarkan tetap relevan dan bermanfaat bagi umat.

Ma'ruf Amin juga menjelaskan arti fatwa secara terminologi dengan mengutip pendapat ulama lain seperti yang dikemukakan oleh Zamakhsyari bahwa fatwa adalah penjelasan hukum syarak tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang atau kelompok. As-Syatibi

⁶⁵Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: Elsas, 2008), hlm. 19.

mengemukakan bahwa fatwa dalam arti *al-iftaa* berarti keterangan-keterangan tentang hukum syarak yang tidak mengikat untuk diikuti.⁶⁶

Fatwa merupakan elemen yang sangat penting dalam praktik hukum Islam, berfungsi sebagai pedoman bagi umat dalam menghadapi berbagai masalah. Berdasarkan penjelasan Ma'ruf Amin dan para ulama lainnya, fatwa tidak sekadar merupakan jawaban atas pertanyaan, tetapi juga mencerminkan suatu proses yang melibatkan pemikiran kritis dan analisis kontekstual. Fatwa memberikan ruang bagi individu untuk mempertimbangkan keputusan mereka sendiri, sambil tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariat. Dengan demikian, fatwa memiliki peran yang krusial dalam menjaga relevansi dan keberlanjutan praktik keagamaan di tengah dinamika zaman yang terus berkembang.

Begitu juga dengan Yusuf Al-Qardhawi, menurutnya fatwa adalah penjelasan hukum syar'ī tentang suatu masalah sebagai jawaban dari pertanyaan orang tertentu maupun umum, individu maupun kelompok.⁶⁷ Namun, tantangan dalam penerapan fatwa tidak bisa diabaikan. Dalam konteks globalisasi dan pluralisme, sering kali fatwa yang dikeluarkan oleh satu ulama atau lembaga tidak diterima secara universal. Dalam situasi seperti ini, penting bagi umat Islam untuk memahami bahwa perbedaan pendapat adalah bagian dari dinamika intelektual dalam Islam, dan bahwa fatwa harus dipahami dalam konteks masing-masing komunitas. Fatwa, sebagaimana dijelaskan oleh Yusuf Al-Qardhawi, merupakan instrumen penting dalam memberikan penjelasan hukum *syar'ī* yang relevan dengan kondisi masyarakat.

Fatwa merupakan bagian dari proses ijtihad yang berkelanjutan. Dengan memahami dan menerapkan fatwa secara bijak, umat Islam dapat mengintegrasikan nilai-nilai agama ke dalam kehidupan sehari-hari mereka, sekaligus berkontribusi pada dialog yang lebih luas

⁶⁶*Ibid*, hlm. 20.

⁶⁷Yusuf al-Qardhawy, *Konsep dan Praktek Fatwa Kontemporer: Antara Prinsip dan Penyimpangan*, Terj. Setiawan Budi Utomo (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1988), hlm. 17.

mengenai isu-isu kontemporer. Dalam dunia yang terus berubah, fatwa tetap menjadi panduan yang berharga bagi umat Islam dalam menavigasi tantangan dan peluang yang ada.

Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, terdapat perbedaan antara mujtahid dan mufti dari segi produk hukum. Para mujtahid berupaya merumuskan hukum dari *naṣṣ* (Al-Qur'ān dan As-Sunnah) dalam berbagai kasus, baik diminta oleh pihak lain maupun tidak. Adapun mufti tidak mengeluarkan fatwanya, kecuali jika diminta dan persoalan yang diajukan kepadanya adalah persoalan yang bisa dijawabnya sesuai dengan pengetahuannya.

Oleh sebab itu, mufti dalam menghadapi suatu persoalan hukum harus benar-benar mengetahui secara terperinci kasus yang dipertanyakan, mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa, lingkungan sekitar, serta tujuan yang ingin dicapai dari fatwa tersebut. Ini sesuai dengan kaidah *uṣūl al-fiqh* yang menyatakan akibat dan suatu fatwa kadang-kadang lebih berat dari fatwa itu sendiri. Oleh sebab itu jabatan mufti dalam Islam cukup berat dan beresiko, baik di dunia maupun di akhirat, terlebih jika fatwa itu salah maka akan berakibat menyesatkan umat.⁶⁸ Dalam sejarah, terdapat banyak contoh di mana fatwa yang dikeluarkan tanpa pertimbangan yang matang telah menyebabkan perpecahan dalam masyarakat atau bahkan konflik. Oleh karena itu, penting bagi mufti untuk selalu berpegang pada prinsip kehati-hatian dan integritas dalam memberikan fatwa. Jabatan mufti dalam Islam adalah posisi yang sangat berat dan berisiko, baik di dunia maupun di akhirat. Tanggung jawab yang diemban berkaitan dengan pemahaman yang mendalam tentang masyarakat dan nilai-nilai yang berlaku. Dengan mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa, lingkungan sekitar, dan tujuan dari fatwa itu sendiri, mufti dapat memberikan fatwa yang bermanfaat dan relevan bagi masyarakat. Dalam menjalankan tugas ini, mufti harus selalu ingat bahwa setiap fatwa adalah amanah yang harus dipertanggungjawabkan, baik di dunia maupun di akhirat.

⁶⁸Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2006), I: 327.

Ma'ruf Amin menambahkan bahwa fatwa itu bersifat responsif dan dinamis. Fatwa merupakan jawaban hukum yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa. Pada umumnya fatwa dikeluarkan sebagai jawaban atas pertanyaan yang merupakan peristiwa atau kasus yang telah terjadi atau nyata. Seorang pemberi fatwa boleh untuk menolak memberikan fatwa atas pertanyaan tentang peristiwa yang belum terjadi. Walaupun demikian, seorang mufti tetap disunnahkan untuk menjawab pertanyaan seperti itu, sebagai langkah hati-hati agar tidak termasuk orang yang menyembunyikan ilmu.

Dari segi kekuatan hukum, fatwa sebagai jawaban hukum tidaklah bersifat mengikat. Dengan kata lain, orang yang meminta fatwa, baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya. Hal ini disebabkan bahwa fatwa tidaklah mengikat sebagaimana putusan pengadilan. Bisa saja fatwa seorang mufti di suatu tempat berbeda dengan fatwa mufti lain di tempat yang sama. Namun demikian, apabila fatwa ini kemudian diadopsi menjadi keputusan pengadilan, dan hal ini lazim terjadi maka barulah ia memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Terlebih lagi jika ia diadopsi menjadi hukum positif/regulasi suatu wilayah tertentu.⁶⁹ Transisi dari fatwa ke keputusan pengadilan dan akhirnya menjadi hukum positif tidak selalu sederhana. Proses ini sering kali melibatkan perdebatan dan diskusi di kalangan para ahli hukum, pemuka agama, dan masyarakat. Dalam beberapa kasus, terdapat resistensi terhadap penerapan fatwa dalam bentuk regulasi formal, terutama jika fatwa tersebut dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai universal atau hak asasi manusia.

Oleh karena itu, penting untuk melakukan dialog yang konstruktif antara berbagai pemangku kepentingan untuk memastikan bahwa hukum yang dihasilkan harus menghormati prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan. Meskipun fatwa tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat secara langsung, ia memainkan peran penting dalam membentuk pemahaman dan praktik hukum di masyarakat.

⁶⁹Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: Elsas, 2008), hlm. 20-21.

Ketika fatwa diadopsi oleh pengadilan atau dijadikan hukum positif, ia dapat berfungsi sebagai alat untuk menegakkan keadilan dan ketertiban sosial. Oleh karena itu, penting bagi masyarakat untuk memahami karakteristik fatwa dan proses transisinya ke dalam sistem hukum yang lebih formal, sehingga mereka dapat membuat keputusan yang informasional dan berlandaskan pada pemahaman yang mendalam. Dengan demikian, fatwa dapat berkontribusi pada pembentukan kerangka hukum yang lebih adil dan inklusif.

Dalam penyusunan disertasi ini penulis akan mencoba untuk memaparkan beberapa kerangka teori yang akan menuntun alur dari pada kerangka berfikir dalam pembahasan pada penelitian ini sebagai berikut:

1. Teori Kepemimpinan Profetik (*Prophetic Leadership*)

Setelah wafatnya Rasulullah, estafet kepemimpinan Islam dilanjutkan oleh para sahabat melalui para Khulafā' ar-Rāsyidīn. Dan pada saat jatuhnya kepemimpinan Khulafā' ar-Rāsyidīn, maka digantikan oleh kepemimpinan dinasti Umayyah. Pada periode ini Islam semakin menyebar ke daerah-daerah di luar Arab.⁷⁰ Perjalanan kepemimpinan Islam setelah wafatnya Rasulullah menunjukkan dinamika yang kaya dan kompleks. Dari Khulafā' ar-Rāsyidīn yang berjuang untuk menjaga kesatuan dan integritas ajaran Islam, hingga dinasti Umayyah yang mengembangkan kekuasaan dan budaya, setiap fase membawa pelajaran berharga. Perubahan dan tantangan yang dihadapi selama periode ini memberikan wawasan tentang bagaimana kepemimpinan yang adil dan bijaksana sangat penting dalam membangun masyarakat yang harmonis dan beradab. Sejarah ini mengingatkan betapa pentingnya prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, dan persatuan dalam setiap aspek kehidupan, terutama dalam konteks kepemimpinan.

Kepemimpinan profetik adalah model kepemimpinan yang berakar pada perilaku teladan Nabi Muḥammad SAW. Model ini melampaui gaya kepemimpinan konvensional dengan menekankan

⁷⁰M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran Dan Peradaban Islam*, (Yogyakarta; Bagaskara, 2014), hal. 114.

nilai-nilai spiritual dan etika yang berasal dari hukum Islam, menjadikannya sangat relevan dan cocok untuk memimpin institusi dan organisasi Islam.⁷¹ Tidak seperti model kepemimpinan sekuler yang sering memprioritaskan keuntungan material dan tujuan jangka pendek, kepemimpinan profetik berfokus pada kesejahteraan holistik individu dan masyarakat, menyelaraskan tindakan dengan bimbingan ilahi dan prinsip moral. Kepemimpinan profetik adalah model yang kaya akan nilai-nilai etika dan spiritual yang relevan dalam konteks modern. Dengan menekankan pada keadilan, kasih sayang, dan integrasi nilai-nilai spiritual, kepemimpinan ini menawarkan pendekatan yang holistik dalam memimpin individu dan organisasi. Meskipun ada tantangan dalam penerapannya, keberanian dan integritas pemimpin yang profetik dapat menciptakan dampak yang signifikan, baik dalam lingkungan kerja maupun masyarakat secara keseluruhan. Dengan demikian, kepemimpinan profetik menjadi sebuah kebutuhan untuk menciptakan dunia yang lebih baik dan lebih adil.

Kepemimpinan ini menekankan pentingnya integritas, keadilan, kasih sayang, dan kebijaksanaan dalam peran kepemimpinan, serta menciptakan lingkungan kepercayaan, kerja sama, dan saling menghormati.⁷² Esensi kepemimpinan profetik tidak hanya terletak pada pencapaian kesuksesan duniawi tetapi dalam mengupayakan keunggulan di kehidupan ini dan akhirat, sehingga menciptakan kerangka kerja yang berkelanjutan dan etis untuk tata kelola dan pembangunan. Konsep inti kepemimpinan profetik merujuk pada tauladan dari empat karakteristik utama Nabi Muhammad SAW: *shidiq* (kejujuran), *amānah* (kepercayaan), *tablīgh* (komunikasi), dan *faṭonah* (kecerdasan). Kepemimpinan profetik memberikan kerangka kerja yang kuat untuk memahami dan menerapkan nilai-nilai etika dalam kepemimpinan. Dengan menekankan integritas, keadilan, kasih sayang,

⁷¹Mulky, Mohamad Asrori. "Jalan Politik Nabi Muhammad: Etika Kenabian dalam Krisis Kepemimpinan Global." *Jurnal Mathlaul Fatah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam* 16.1 (2025): 1-16.

⁷²Anas, Iqbal. "Penerapan Prinsip-Prinsip Kepemimpinan Rasulullah Saw Dalam Manajemen Sekolah Islam." *An-Nahdlah: Jurnal Pendidikan Islam* 4.1 (2024): 263-275.

dan kebijaksanaan, pemimpin dapat menciptakan lingkungan yang mendukung kepercayaan dan kerja sama. Selain itu, dengan mengacu pada teladan Nabi Muhammad SAW, pemimpin dapat mengembangkan karakteristik yang diperlukan untuk memimpin dengan efektif dan bertanggung jawab. Dalam dunia yang semakin kompleks ini, pendekatan kepemimpinan profetik sangat diperlukan untuk mencapai keberlanjutan dan kesejahteraan yang lebih besar.

Kepemimpinan profetik menawarkan visi, bimbingan, dan inspirasi yang meyakinkan untuk mencapai kesuksesan berkelanjutan jangka panjang dalam organisasi kontemporer.⁷³ Di era yang ditandai dengan perubahan cepat, dilema etis, dan tantangan kompleks, prinsip-prinsip kepemimpinan profetik memberikan kerangka kerja yang stabil dan handal untuk menavigasi ketidakpastian dan memupuk ketahanan. Kepemimpinan profetik menawarkan pendekatan yang holistik dan berkelanjutan untuk mencapai kesuksesan dalam organisasi kontemporer. Melalui visi yang jelas, bimbingan yang mendalam, inspirasi yang membangkitkan semangat, komitmen terhadap etika, dan kemampuan untuk membangun ketahanan, pemimpin profetik mampu menavigasi tantangan yang kompleks dan menciptakan lingkungan kerja yang produktif dan harmonis. Dengan demikian, kepemimpinan profetik bukan hanya sekadar sebuah teori, tetapi juga praktik yang dapat membawa dampak positif yang signifikan bagi organisasi dan masyarakat secara keseluruhan.

Kepemimpinan ini melampaui keuntungan jangka pendek, fokus pada pembangunan nilai dan dampak positif yang bertahan lama serta menguntungkan semua pemangku kepentingan.⁷⁴ Dengan memprioritaskan perilaku etis, transparansi, dan tanggung jawab sosial, kepemimpinan profetik dapat meningkatkan reputasi organisasi, menarik bakat, dan membangun hubungan kuat dengan pelanggan, mitra, dan masyarakat. Kepemimpinan ini memberikan pendekatan

⁷³Napisah, Siti, et al. *Kepemimpinan visioner: Membangun masa depan organisasi*. PT. Green Pustaka Indonesia, 2024.

⁷⁴Rifdan, Rifdan, Haerul Haerul, and Henni Zainal. *Kepemimpinan Organisasi Publik*. PT. Sonpedia Publishing Indonesia, 2024.

holistik yang mengintegrasikan pertimbangan spiritual, etis, dan praktis, memupuk budaya keunggulan dan perbaikan berkelanjutan.

Menurut Kuntowijoyo (2002)⁷⁵, istilah profetik dalam model kepemimpinan yaitu mengacu pada nilai-nilai kenabian atau suatu pola kepemimpinan berkiblat pada tauladan dari Nabi Muḥammad SAW, yang mencakup tentang integritas (*ṣiddīq*), tanggung jawab (*amānah*), komunikasi efektif (*tablīgh*), dan kecerdasan strategis (*faṭānah*). Ketika keempat aspek ini dihubungkan, dapat dilihat bahwa kepemimpinan profetik bukanlah sekadar teori, tetapi merupakan praktik yang dapat diterapkan dalam berbagai konteks. Kepemimpinan profetik adalah model yang sangat relevan dan penting dalam konteks saat ini. Dengan mengedepankan nilai-nilai integritas, tanggung jawab, komunikasi efektif, dan kecerdasan strategis, seorang pemimpin tidak hanya mampu mencapai tujuan organisasi, tetapi juga membangun hubungan yang kuat dan saling menghormati dengan anggota timnya.⁷⁶ Melalui penerapan prinsip-prinsip ini, kita dapat menciptakan lingkungan kerja yang lebih baik dan berkontribusi pada masyarakat yang lebih adil dan berkelanjutan.

Konsep ini tidak hanya bersifat teoritis tetapi juga praktis, dan sangat ideal untuk dijadikan pedoman bagi pemimpin Muslim apabila mendapatkan kesempatan untuk mengemban amanah kekuasaan baik di skala kecil daerah atau bahkan di level nasional. Dalam konteks keindonesiaan, Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 telah menegaskan bahwa penerapan kepemimpinan profetik harus memenuhi prinsip keadilan, anti korupsi, dan keteladanan akhlak yang terpuji.

2. Teori *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Maqāṣid al-Syarī'ah (مقاصد الشريعة) terdiri dari dua kata, yaitu *maqāṣid* (مقاصد) dan *asy-al-Syarī'ah* (الشريعة). Agar lebih mudah dalam

⁷⁵Anwar, Alfiansyah, Musafir Pababbari, and Musdalifa Ibrahim. "Analisis Paradigma Ilmu Sosial Profetik (Tela'ah Pemikiran Kuntowijoyo)." *Shoutika* 3.2 (2023): 23-45.

⁷⁶Thoyibah, Firda Amalia. "Model Kepemimpinan Profetik Rasulullah dalam Konteks Kepemimpinan Transformasional Modern." *IHSAN: Jurnal Pendidikan Islam* 3.3 (2025): 582-589.

memahami pembahasan ini maka kita akan terlebih dulu memaparkan pengertian dari masing-masing kata, dan makna setelah keduanya disatukan sehingga akan membentuk suatu istilah pengetahuan baru yang menjadi salah satu kerangka teori dalam penelitian ini.

a. *Maqāṣid*

Kata *maqāṣid* (مقاصد) adalah bentuk jamak dari bentuk tunggal *maqāṣid* (مقصد) dan *maqasad* (مقاصد), keduanya berupa *masdar mimi* yang punya bentuk *fi'il maadhi* dari kata *qashada* (قصد). Secara bahasa *maqāṣid* mempunyai beberapa arti, di antaranya *al-i'timād* (الإعتماد), *ityān asy-shay'* (إتيان الشيء) dan juga *istiqāmat ath-tarīq* (إستقامة الطريق)⁷⁷. Selain dari makna tersebut di atas, Ibn al-Manzur (w. 711 H) menambahkan dengan *al-kasr fī ayy wajhin kāna* (الكسر في أي وجه كان) bermakna 'memecahkan masalah dengan cara apapun', misalnya pernyataan seseorang *qaṣadtu al-'ūd qaṣdan kasartuhu* (aku telah menyelesaikan sebuah masalah, artinya aku sudah pecahkan masalah itu dengan tuntas).⁷⁸

Berdasarkan makna-makna di atas dapat disimpulkan bahwa kata *al-qaṣd*, dipakaikan untuk pencarian jalan yang lurus dan keharusan berpegang kepada jalan tersebut. Kata *al-qaṣd* itu juga dipakaikan untuk menyatakan bahwa suatu perbuatan atau perkataan harus dilakukan dengan mempertimbangkan rasa keadilan, tidak berlebih-lebihan, dan tidak pula selalu sedikit, tetapi diharapkan berada di pertengahan, agar tidak berlebih-lebihan dalam pemakaian makna dan tidak pula terlalu longgar dalam memaknai dan memahami suatu *naṣṣ*.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid* adalah sesuatu yang dilakukan dengan penuh pertimbangan dan ditujukan untuk mencapai sesuatu yang dapat mengantarkan seseorang kepada jalan yang lurus (kebenaran), dan kebenaran

⁷⁷Ahmad Sarwat, *Maqāṣid Asy-Syariah*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019), hlm. 10.

⁷⁸Busyro, *Maqāṣid Asy-Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2019), hlm. 6-7.

yang didapatkan itu mestilah diyakininya serta diamalkannya secara teguh dan konsisten. Selanjutnya dengan melakukan sesuatu itu diharapkan dapat menyelesaikan masalah yang dihadapinya dalam kondisi apapun.⁷⁹ *Maqāṣid* bukanlah sekadar konsep teoritis, melainkan sebuah panduan praktis yang dapat mengarahkan individu untuk mencapai kebenaran dan menjalani kehidupan yang bermakna. Dengan memahami dan menerapkan *maqāṣid* dalam setiap aspek kehidupan, berbagai tantangan dapat dihadapi dengan lebih baik, menciptakan dampak positif di lingkungan sekitar, serta membangun karakter yang kuat dan berintegritas. *Maqāṣid* tetap relevan sebagai prinsip yang dapat membantu menemukan arah dan makna dalam setiap tindakan yang diambil.

b. *Al-Syarī'ah*

Kata *al-Syarī'ah* secara bahasa bisa kita awali dari kamus-kamus bahasa Arab bermakna *ad-dīn* (الدين), *al-millah* (الملة), *al-minhaj* (المنهج), *aṭ-ṭarīqah* (الطريقة), dan *as-sunnah* (السنة)⁸⁰. Adapun kata *al-Syarī'ah* secara bahasa berarti مورد (tempat air mengalir, di mana hewan-hewan minum dari sana). Seperti dalam ḥadīth Nabi, فأشرب ناقته (lalu ia memberi minum untanya, أدخلها في شريعة الماء (artinya ia memasukkan unta itu ke dalam tempat air mengalir). Kata ini juga berarti مشربة الماء (sumber mata air), yaitu موارد (tempat lewatnya orang-orang yang minum, yaitu manusia yang mengambil minuman dari sana atau tempat mereka mengambil air).⁸¹

Penggunaan kata *al-Syarī'ah* dengan makna tempat tumbuh dan sumber mata air dapat diartikan pula bahwa sesungguhnya air merupakan sumber kehidupan makhluk hidup yang di dalamnya terdapat manusia, binatang, dan tumbuh-

⁷⁹*Ibid.*, hlm. 7.

⁸⁰Ahmad Sarwat, *Maqāṣid asy-Syariah*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019), hlm. 14.

⁸¹Busyro, *Maqāṣid Al-Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2019), hlm. 7.

tumbuhan. Begitu pula halnya dengan agama Islam yang merupakan urat nadi kehidupan setiap Muslim, kemaslahatannya, kemajuannya, dan keselamatannya baik di dunia maupun di akhirat. Tanpa menjalankan *al-Syarī'ah* manusia Muslim tidak akan meraih kebaikan sebagaimana ia tidak bisa hidup tanpa mendapatkan air untuk diminum.

Dalam konteks keselamatan di dunia dan akhirat, *al-Syarī'ah* memberikan panduan yang jelas mengenai apa yang baik dan buruk. Dengan mengikuti *al-Syarī'ah*, seorang Muslim dapat membuat keputusan yang tepat. *Al-Syarī'ah* sebagai sumber air dan *al-Syarī'ah* sebagai pedoman hidup menunjukkan betapa pentingnya keduanya dalam memastikan kelangsungan hidup dan kesejahteraan. Air sebagai sumber kehidupan fisik dan *al-Syarī'ah* sebagai sumber kehidupan spiritual saling melengkapi dan memberikan makna yang lebih dalam bagi eksistensi manusia. Tanpa air, kehidupan tidak akan mungkin, dan tanpa *al-Syarī'ah*, kehidupan seorang Muslim akan kehilangan arti. Oleh karena itu, penting bagi setiap Muslim untuk memahami dan menjalankan *al-Syarī'ah* dalam kehidupan sehari-hari, agar dapat meraih kebaikan di dunia dan akhirat.

Oleh karena itu, syariat Islam merupakan sumber setiap kebaikan, pengharapan, kebahagiaan, baik dalam kehidupan di dunia maupun kehidupan di akhirat nanti. Dengan demikian, implementasi terhadap *Maqāṣid al-Syarī'ah* artinya adalah upaya manusia untuk mendapatkan solusi yang sempurna dan jalan yang benar berdasarkan sumber utama ajaran Islam yaitu al-Qur'ān dan Ḥadīth. Dalam kata lain menurut Al Ghazali di dalam *al-Mustashfa* secara terminologi hanya menyebutkan ada lima *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Namun tidak menyebutkan definisinya yang mencakup keseluruhannya.⁸²

Dalam sejarah singkat perkembangan *Maqāṣid al-Syarī'ah* tidak akan kita temukan di zaman Nabi hingga para sahabat, karena

⁸²*Ibid.*, hlm. 18.

lahirnya gagasan ini awal mulanya diungkapkan oleh Imam Syathibi, yang kemudian disebut oleh para ulama ushul kontemporer (termasuk Ibnu ‘Asyur) sebagai bapak *Maqāṣid al-Syarī‘ah* pertama sekaligus peletak dasarnya. Namun tidak berarti bahwa sebelum gagasan Imam Syathibi ini populer ilmu *maqāṣid* ini tidak ada, melainkan lebih tepatnya Imam Syathibi telah berperan sebagai orang pertama yang menyusunnya secara sistematis dan kemudian dikembangkan oleh para ilmuwan kontemporer.

Dalam konteks perkembangan ilmu pengetahuan dan hukum Islam saat ini, banyak ulama kontemporer yang mengembangkan gagasan *Maqāṣid al-Syarī‘ah* lebih lanjut. Mereka berusaha untuk mengaitkan tujuan-tujuan *al-Syarī‘ah* ini dengan tantangan-tantangan modern, seperti kemiskinan, ketidakadilan sosial, dan perubahan iklim. Dengan pendekatan ini, *Maqāṣid al-Syarī‘ah* sebagai panduan dalam menghadapi masalah-masalah global yang kompleks. Perkembangan *Maqāṣid al-Syarī‘ah* yang dimulai oleh Imam Syathibi memberikan landasan yang kuat bagi pemahaman dan penerapan hukum Islam dalam konteks modern. Dengan memahami tujuan-tujuan *al-Syarī‘ah* yang mendasari setiap aspek kehidupan, umat Islam dapat menjalani kehidupan yang lebih bermakna dan sesuai dengan prinsip-prinsip agama. Gagasan ini memiliki implikasi yang mendalam bagi masyarakat kontemporer yang terus berkembang.

Di kalangan teoritikus hukum Islam, *maqāṣid* adalah pernyataan alternatif untuk *maṣāliḥ* atau kemashlahatan-kemashlatan. Misalnya, ‘Abdul Malik al-Juwani (w. 478 H/1185 M), salah seorang kontributor paling awal terhadap teori *maqāṣid* dengan menggunakan istilah *al-maqāṣid* dan *al-maṣāliḥ al-‘ammah* (kemaslahatan-kemaslahatan umum) secara bergantian.⁸³ Pemahaman tentang *Maqāṣid al-Syarī‘ah* yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti ‘Abdul Malik al-Juwani memberikan kontribusi yang signifikan dalam konteks hukum Islam. Melalui pendekatan yang holistik dan adaptif, *Maqāṣid al-Syarī‘ah* menawarkan kerangka kerja yang kuat untuk

⁸³Abdul Malik al-Juwaini, *Ghiyas al-Umam fi Iltiyas al-Zulam*, ed., Abdul Azim al-Dib (Qatar: Wazarah al-Syuun al-Diniyyah, 1400 H), hlm. 253.

memahami dan menerapkan hukum dalam masyarakat yang kompleks dan dinamis.

Abu Hamid Al-Ghazaly (w. 505 H/1111 M) mengelaborasi klasifikasi *maqāṣid* yang dimasukkan dalam kategori *al-maṣāliḥ al-mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak disebut secara langsung dalam *naṣṣ* (teks suci) Islam.⁸⁴ Pemikiran Abu Hamid Al-Ghazaly tentang *al-maṣāliḥ al-mursalah* memberikan kontribusi signifikan terhadap pemahaman *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam konteks yang lebih luas. Ia menekankan pentingnya akal, konsensus, dan nilai-nilai etika dalam merumuskan kemaslahatan yang relevan bagi masyarakat. Dengan demikian, meskipun tidak semua kemaslahatan dapat dijustifikasi, pendekatan yang diusulkan Al-Ghazaly memberikan kerangka kerja yang solid bagi umat Islam untuk menavigasi tantangan zaman modern dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariat.

Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H/1209 M) dan al-Amidi (w. 631 H/1234 M) telah mengikuti terminologi dari al-Ghazali. Najm al-Din al-Tufi (w. 716 H/1216 M) mendefinisikan kemaslahatan sebagai apa yang memenuhi tujuan Sang Pembuat Syariat (*asy-Syari'*), yaitu Allāh SWT. Kemudian al-Qarafi (w. 1285 H/1868 M) menghubungkan kemashlatan dan *maqāṣid* dengan kaidah *uṣūl al-fiqh* yang menyatakan: “Suatu maksud tidak sah kecuali jika mengantarkan pada pemenuhan kemaslahatan atau menghindari kemudharatan.”⁸⁵ Pemikiran yang dikembangkan oleh Fakhr al-Din al-Razi, al-Amidi, Najm al-Din al-Tufi, dan al-Qarafi mengenai kemashlatan dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* menunjukkan betapa pentingnya memahami tujuan di balik setiap hukum syariat. Dengan mengaitkan kemaslahatan dengan *maqāṣid*, hukum Islam berfungsi sebagai panduan moral dan etika yang bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan dan keadilan dalam

⁸⁴Al-Ghazaly, *al-Mustasyfa*, vol.1, hlm. 172. Dalam Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqāṣid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan Ali, Abd el-Mun'im, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), hlm. 33.

⁸⁵Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Dzakirah* (Beirut: Dar al-Arab, 1994), vol. 5, hlm. 478. Dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqāṣid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan „Ali „Abd el-Mun'im, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), hlm. 33.

masyarakat. Pemahaman ini akan membantu masyarakat Islam untuk terus menerus menyesuaikan diri dengan tantangan zaman, sehingga hukum Islam tetap relevan dan bermanfaat bagi umat manusia di seluruh dunia.

Beberapa penjelasan di atas telah menunjukkan adanya hubungan yang erat antara kemashlahatan dan *maqāṣid* dalam konsepsi *uṣūl al-fiqh* (khususnya antara abad ke-5 dan ke-8 H, yaitu periode ketika teori *maqāṣid* mulai berkembang dan banyak digunakan oleh para ulama). Dalam sejarahnya gagasan tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah* atau tujuan dari pada menjalankan perintah syariat yang didasari dari perintah al-Qur'ān dan Ḥadīth dapat kita temukan hingga masa sahabat Nabi Muḥammad SAW sebagaimana yang telah kita ketahui dari sebagian peristiwa berdasarkan riwayat yang ada. Hubungan antara kemashlahatan dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam *uṣūl al-fiqh* sangatlah erat dan kompleks. Pemahaman yang mendalam mengenai kedua konsep ini menjadi kunci untuk menerapkan hukum Islam secara efektif dalam konteks kehidupan modern. Dengan mempertimbangkan kemashlahatan dalam setiap keputusan hukum, para ulama dapat memastikan bahwa syariat tetap relevan dan bermanfaat bagi umat manusia.

Salah satu contoh yang paling populer adalah ḥadīth yang bersilsilah banyak (*mutawatir*) tentang shalat Ashar di Bani Quraizhah, yang mana pada saat itu Rasūlullāh SAW mengutus sekelompok sahabat menuju Bani Quraizhah dan memerintahkan mereka untuk melaksanakan shalat Ashar di sana.⁸⁶ Namun yang terjadi saat itu bahwa batas waktu shalat Ashar sudah hampir habis dan para sahabat tiba di Bani Quraizhah. Lalu para sahabat terbagi menjadi dua kelompok dengan pendapat yang berbeda, pendapat pertama tetap ingin melaksanakan shalat Ashar di Bani Quraizhah dengan konsekuensi apapun yang terjadi, dan pendapat kedua tetap ingin shalat Ashar di perjalanan pada saat sebelum waktu shalat Ashar habis.

⁸⁶Muhammad al-Bukhari, *al-Sahih*, ed. Musthofa al-Bugha, edisi ke-3, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986), hlm. 321.

Nalar berpikir dari pendapat pertama menyatakan bahwa perintah Rasulullah pada saat itu sifatnya tekstual, yaitu meminta para sahabat untuk melaksanakan shalat Ashar di Bani Quraizhah, sedangkan pendapat kedua memahami dari pada maksud dan tujuan perintah Rasulullah itu agar para sahabat segera menuju Bani Quraizhah dan bukan ‘bermaksud’ menunda shalat Ashar sehingga habis waktu shalat itu. Transisi antara kedua pendapat ini juga menunjukkan bagaimana interpretasi terhadap perintah Rasulullah dapat bervariasi tergantung pada konteks dan sudut pandang yang diambil. Sementara satu pihak mungkin lebih menekankan pada kepatuhan terhadap teks, pihak lain mungkin lebih fokus pada makna dan tujuan di balik perintah tersebut. Ini mencerminkan dinamika dalam pemahaman agama yang sering kali melibatkan dialog antara teks dan konteks. Perintah Rasulullah untuk melaksanakan shalat Ashar di Bani Quraizhah mencerminkan kompleksitas dalam praktik keagamaan yang tidak selalu dapat dipahami secara sederhana. Ada dimensi tekstual yang jelas, tetapi juga terdapat lapisan makna yang lebih dalam yang mengajak untuk mempertimbangkan konteks sosial, politik, dan situasional. Dalam menghadapi tantangan, Rasulullah menunjukkan betapa pentingnya mengambil keputusan yang bijaksana dan pragmatis, sekaligus tetap berpegang pada nilai-nilai spiritual. Dengan demikian, dalam menjalani kehidupan beragama, hendaknya diseimbangkan antara kewajiban ritual dan tanggungjawab sosial, serta memahami bahwa setiap perintah memiliki konteks yang perlu dipertimbangkan secara cermat.

Dalam sudut pandang para perawi ḥadīth, ketika para sahabat melaporkan cerita tersebut kepada Rasulullah, maka Rasulullah menjawab dengan membenarkan semua pendapat dari kedua kelompok para sahabat. *Taqrir* Rasulullah sebagaimana para ulama fikih telah berpendapat bahwa itu menunjukkan kebolehan dan kebenaran keduanya. Satu-satunya ulama yang tidak setuju dengan para sahabat yang mengerjakan shalat di perjalanan adalah Ibn Hazm al-Zhahiri (seorang ulama fikih terkemuka madzhab leteralis atau Zahiri), yang menulis bahwa kelompok sahabat tersebut seharusnya mengerjakan

shalat Asar setelah sampai di Bani Quraizhah, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah bahkan setelah tengah malam sekalipun.⁸⁷ Dengan demikian, perdebatan ini membuka ruang untuk merefleksikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai praktik ibadah. Ini menunjukkan betapa kaya dan kompleksnya tradisi Islam, dimana setiap pendapat, meskipun berbeda, memiliki nilai dan kontribusi tersendiri terhadap pengembangan pemikiran Islam. Interaksi antara Rasulullah dan para sahabat serta perbedaan pendapat yang muncul di kalangan mereka memberikan pelajaran berharga tentang pentingnya toleransi dan saling menghormati dalam beragama. Kebolehan dan kebenaran yang diakui oleh Rasulullah menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang mengutamakan dialog dan pemahaman. Sementara itu, pendapat Ibn Hazm al-Zhahiri mengingatkan pentingnya ketepatan dalam menjalankan ibadah.

Contoh permasalahan di atas adalah gambaran dari penerapan awal dalam sejarah konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang telah diaplikasikan dalam merumuskan suatu hukum untuk menghasilkan kemashlahatan. Dengan kata lain bahwa kedudukan *Maqāṣid al-Syarī'ah* cukup fundamental dan sudah pernah terjadi di masa Rasulullah dan para sahabat.

Dalam prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang harus diutamakan saat melakukan ritual syariat adalah memberikan perlindungan dan keselamatan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta⁸⁸ (Imam Al-Syatibi, abad ke-14 dan Jasser Auda, 2008). Lebih spesifik Al-Syatibi dalam *Al-Muwāfaqāt* membagi *Maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi tiga, pertama *darūriyyāt* (primer: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), yaitu segala kebutuhan primer yang bersifat esensial yang harus dijaga dan dilindungi dalam kehidupan, kedua *ḥājīyyāt* (sekunder), yaitu segala kebutuhan yang sifatnya hanya sebatas kebutuhan untuk

⁸⁷Ali Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*, ed. Lajnah Ihya al-Turats al-'Arabi, edisi ke-1, Vol.3, (Beirut: Dar al-Afaq, tt), hlm. 29.

⁸⁸Suherman, Agus Salim. "TINJAUAN NILAI HUKUM ISLAM TENTANG HAK ASASIMANUSIA: PERSPEKTIF LIMA *MAQĀṢID* AS-SYARIAH". *Jurnal Hukum Internasional dan Perdagangan*, Vol. 9, No. 4, (Oktober 2025), hlm. 21.

bertujuan menghilangkan kesulitan manusia dalam kehidupan, dan *taḥsīniyyāt* (pelengkap), yaitu kebutuhan yang bersifat pendukung dengan fungsi untuk meningkatkan kedudukan harkat dan martabat manusia dalam kehidupan sosial dan eksistensinya di hadapan Allāh SWT. *Maqāṣid al-Syarī'ah* memberikan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami tujuan syariat dalam melindungi dan meningkatkan kualitas hidup manusia.

Dengan membagi *maqāṣid* menjadi tiga kategori, *darūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, dapat dilihat bahwa setiap aspek saling melengkapi dan berkontribusi pada kesejahteraan individu dan masyarakat.⁸⁹ Perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dalam kategori *darūriyyāt* menjadi fondasi yang kuat untuk memenuhi kebutuhan sekunder dalam *ḥājiyyāt*, serta meningkatkan martabat manusia melalui *taḥsīniyyāt*. Pemahaman dan penerapan terhadap prinsip-prinsip ini, dapat menciptakan masyarakat yang lebih baik, harmonis, dan sesuai dengan nilai-nilai syariat.

Agar mudah dalam memahami konstruksi berpikir terkait *Maqāṣid al-Syarī'ah* berdasarkan bentuk-bentuk gradasi sesuai peringkat dan kemashlatannya dijelaskan sebagai berikut:⁹⁰

a) Menjaga Agama (*Hifẓ ad-dīn*)

Dalam memelihara agama berdasarkan urgensinya bisa diklasifikasi menjadi tiga (3) level: (1) Memelihara agama dalam tahapan *darūriyyāt* yaitu memelihara perkara-perkara yang bersifat wajib misalnya menjaga komitmen pelaksanaan shalat-shalat yang diwajibkan. (2) Adapun memelihara agama level *ḥājiyyāt*, maksudnya adalah implementasi dari syariat agama, di mana targetnya meminimalisir *masyaqqah* (kesukaran).⁹¹

⁸⁹Nurwahidah, Dede, Yadi Janwari, and Dedah Jubaedah. "Konsep Pemikiran Ekonomi dan Maqashid Syariah Perspektif Imam Al-Syathibi." *MAMEN: Jurnal Manajemen* 3.3 (2024): 175-189.

⁹⁰Mohammad Rasikhul Islam. "Pembagian Maqashid al-Syari'ah berdasarkan pengaruhnya terhadap umat manusia (Dharuriyyat, Hajiyyat dan Tahsiniyat)." *CLJ: Celestial Law Journal* 2.1 (2024): 93-105.

⁹¹*Ibid.*

Contohnya adalah *rukhsah* bagi musafir dalam melaksanakan shalat boleh secara *jamak* dan *qashar*. Manakala ketentuan-ketentuan itu ditinggalkan maka sama sekali tidaklah memberikan ancaman dari esensi dan eksistensi agama tersebut, hanya saja bersifat mempersulit pelakunya. (3) Sedangkan menjaga agama dalam bingkai *tahsīniyyāt* implementasi dari syariat agama yang targetnya untuk memuliakan martabat seseorang, sekaligus menjadi penyempurna dari pelaksanaan-pelaksanaan kewajiban seperti sempurna dalam menutup aurat ketika melaksanakan shalat, juga bisa dipahami bahwa manakala tidak tersedianya penutup aurat dalam bentuk yang sempurna seseorang tetap masih bisa melaksanakan shalat sesuai keadaannya, jangan meninggalkannya karena shalat merupakan kelompok *darūriyyāt*.

Ketiga level ini (*darūriyyāt*, *hajjiyyat*, dan *tahsīniyyāt*) saling berhubungan dan saling melengkapi. Memelihara agama tentunya melibatkan upaya untuk menghindari kesulitan dan meningkatkan kualitas ibadah. Dalam prakteknya, seorang Muslim yang memahami dan menerapkan ketiga level ini akan mampu menjalani kehidupannya dengan lebih baik, baik secara spiritual maupun sosial. Memelihara agama adalah sebuah proses berkelanjutan yang mencakup berbagai aspek kehidupan. Dari memenuhi kewajiban dasar hingga berusaha untuk memperindah pelaksanaan ibadah, setiap level memiliki perannya masing-masing.

b) Memelihara Jiwa (*Ḥifẓ an-nafs*)

Bila dilihat dari urgensinya mengenai *ḥifẓ an-nafs*, dapat dibedakan dalam tiga level, yaitu: (1) *Ḥifẓ an-nafs* tingkatan *darūriyyāt*, seperti memenuhi kelengkapan yang menjadi kebutuhan primer dalam kehidupan seperti bahan sandang pangan dan hal-hal lain untuk bertahan menjaga keberlangsungan kehidupan. (2) *Ḥifẓ an-nafs* yang bersifat *hajjiyyat*, seperti konsumsi makanan-makanan yang halal, baik, enak, bergizi, dan berkualitas. Gaya dan selera hidup di atas

tidak akan menjadi sebuah ancaman atas eksistensi dan ambisi manusia dalam kehidupannya. (3) *Hifẓ an-nafs* yang bersifat *taḥsīniyyāt*, contohnya etika-etika dan adab dalam memenuhi kebutuhan makanan dan minuman, sebab semua ini bukanlah sebuah ancaman bagi keberlangsungan hidup manusia.⁹²

Pemahaman tentang *hifẓ an-nafs* dalam tiga tingkatan ini sangat penting dalam konteks kehidupan manusia. Dari memenuhi kebutuhan dasar hingga memperhatikan etika dan kualitas hidup, setiap aspek memiliki peran yang signifikan dalam membentuk individu yang seimbang dan berdaya. Integrasi ketiga tingkatan ini, dapat menciptakan masyarakat yang berkembang dengan cara yang sehat dan harmonis. *Hifẓ an-nafs* merupakan panduan untuk menjalani kehidupan yang lebih baik, baik secara individu maupun kolektif.

c) Memelihara Akal (*Hifẓ al-‘aql*)

Hifdzul al-‘aql bila dilihat dari urgensinya, juga dapat dibagi menjadi tiga level: (1) *Hifẓ al-‘aql* yang sifatnya *darūriyyāt*, seperti diharamkannya konsumsi seluruh minuman yang memabukkan, dan juga diharamkannya penggunaan obat-obat yang diharamkan yang dapat menimbulkan efek kepada rusaknya akal pikiran manusia. (2) *Hifẓ al-‘aql* yang sifatnya *hajjiyyat* adalah terimplementasi dalam rangkaian program menuntut ilmu dan memperkaya wawasan dalam kehidupan, namun rangkaian kegiatan di atas manakala tertinggal tidak akan sampai mengarah pada kerusakan akal pikiran manusia. (3) *Hifẓ al-‘aql* yang bersifat *taḥsīniyyāt*, yaitu usaha meninggalkan khayalan-khayalan kosong, tidak ada rencana dan tidak ada gerakan konkret atau dalam pengertian yang lain *mubazir* waktu habis tanpa adanya manfaat. Hal-hal seperti ini kaitannya dengan permasalahan-permasalahan etika dan semua hal itu bukanlah berupa ancaman secara langsung bagi eksistensi akal.⁹³

⁹²*Ibid.*

⁹³*Ibid.*

Hifdzul al-‘aql dalam ketiga levelnya memberikan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami pentingnya menjaga dan mengembangkan akal. Dari larangan terhadap alkohol dan obat-obatan terlarang yang melindungi akal dari kerusakan, hingga dorongan untuk menuntut ilmu dan menghindari kegiatan yang tidak produktif, semua aspek ini saling terkait dan membentuk sebuah sistem yang mendukung perkembangan individu secara holistik. Menjaga akal bukan hanya menjadi tanggung jawab individu, tetapi juga masyarakat secara keseluruhan. Penerapan prinsip-prinsip *hifdzul al-‘aql*, dapat menciptakan lingkungan yang lebih sehat dan produktif bagi generasi mendatang.

d) Memelihara Keturunan (*Hifẓ an-nasl*)

Hifẓ an-nasl berbicara urgensi juga memiliki tiga level tingkatan yang dibutuhkan antara lain: (1) *Hifẓ an-nasl* yang bersifat *darūriyyāt* seperti perintah melaksanakan pernikahan dan pengharaman zina. (2) *Hifẓ an-nasl* yang bersifat *hajjiyyat* adalah penentuan dan penyebutan mahar dari sang suami ketika dilaksanakannya akad dalam resepsi pernikahan dan juga pemberian hak talak untuknya. (3) *Hifẓ an-nasl* yang bersifat *taḥsīniyyāt* contohnya pelaksanaan pelamaran (*khitbah*) atau ketika acara *walīmat al-‘urs* di hari pernikahan. *Hifẓ an-nasl* merupakan konsep yang sangat penting dalam ajaran Islam yang mencakup berbagai aspek kehidupan.⁹⁴

Pemahaman terhadap ketiga level tingkatan ini, dapat membangun keluarga yang kokoh dalam nilai-nilai moral dan sosial. Melalui pernikahan yang sah, penghargaan terhadap hak dan tanggung jawab, serta pelaksanaan tradisi yang baik, dapat menciptakan masyarakat yang sejahtera dan beradab. Oleh karena itu, penting bagi setiap individu untuk memahami dan mengamalkan prinsip-prinsip *hifẓ an-nasl* dalam kehidupan sehari-hari, demi masa depan yang lebih baik bagi generasi mendatang.

⁹⁴*Ibid.*

Rangkaian-rangkaian kegiatan di atas hanya sebatas kegiatan pelengkap dari prosesi pernikahan. Manakala seluruh rangkaian kegiatan itu ditiadakan, tidak akan menjadi sebuah ancaman bagi keberlangsungan keturunan dan tidak akan menyulitkan terselenggaranya acara pernikahan.

e) Memelihara Harta (*Hifẓ al-māl*)

Hifẓ al-māl urgensinya dapat pula terbagi dalam tiga level: (1) *Hifẓ al-māl* yang bersifat *darūriyyāt* terimplementasi dalam penegakan hukum syariat tentang bagaimana mendapatkan harta halal dengan metode yang halal pula, dan penegakan hukum *tahriim* (pengharaman) terhadap kepemilikan harta orang lain secara *bathil*. (2) *Hifẓ al-māl* yang bersifat *hajjiyyat* adalah hukum syariat yang implementasinya adalah salah satunya transaksi jual beli berbentuk *salam* (akad jual beli barang pesanan di antara pembeli dan penjual). Ketika ditinggalkan jual beli dengan cara *salam* sama sekali tidak akan mempengaruhi keberadaan harta itu, namun berdampak akan ada kesulitan bagi orang-orang yang memerlukan modal usaha. (3) Sedangkan *hifẓ al-māl* yang bersifat *tahsinyyat*, yaitu terbentuknya badan asuransi yang berfungsi sebagai penyelamat di saat-saat yang genting.

Hifẓ al-māl memiliki urgensi yang sangat penting dalam syariat Islam, yang dapat dibagi menjadi tiga level: *darūriyyāt*, *hajjiyyat*, dan *tahsinyyat*. Masing-masing level memiliki karakteristik dan implementasi yang berbeda, namun semuanya saling terhubung dalam menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera. Melalui penegakan hukum yang ketat terhadap praktik-praktik yang tidak sesuai, pemfasilitasan transaksi yang mendukung pertumbuhan ekonomi, serta inovasi dalam sistem perlindungan harta, dapat memastikan bahwa harta dikelola dengan baik dan memberikan manfaat yang maksimal bagi individu dan masyarakat.⁹⁵

⁹⁵Moh. Mufid, *Ushul Fiqh Ekonomi Dan Keuangan Kontemporer Dari Teori Ke Aplikasi*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018), hlm. 171-176.

f. Memelihara sumber daya alam (*Hifẓ al-bī'ah*)

Hifẓ al-bī'ah, sebagai bagian dari *maqāṣid*, menekankan kewajiban menjaga keberlanjutan ekosistem, memelihara kelestarian sumber daya alam, serta menghindari kerusakan (*fasād*) dalam segala bentuknya. Kewajiban ini bertaut erat dengan prinsip profetik tentang humanisasi dan liberasi. Humanisasi dalam kepemimpinan profetik tidak hanya meliputi perlindungan terhadap manusia, tetapi juga terhadap alam sebagai ruang hidup manusia. Ketika seorang pemimpin membuat kebijakan yang melindungi hutan, menjaga wilayah rawan bencana, membatasi eksploitasi tambang yang berbahaya, atau menerapkan tata ruang yang berorientasi keselamatan publik, tindakan tersebut adalah bentuk praksis profetik yang selaras dengan *maqāṣid*⁹⁶. Liberasi pun bekerja dalam ruang yang sama, karena membebaskan masyarakat dari kerusakan ekologis berarti melindungi mereka dari potensi ketidakadilan struktural yang sering muncul akibat eksploitasi lingkungan yang tidak terkendali, *Hifẓ al-bī'ah* memperluas cakupan kepemimpinan profetik dari sekadar etika sosial menjadi etika ekologis, menjadikan pemimpin sebagai penjaga keseimbangan antara manusia, alam, dan nilai-nilai ilahiah.

g. Dimensi lain, *hifẓ al-dawlah*, juga memiliki hubungan yang sangat kuat dengan kepemimpinan profetik transformatif. Dalam *maqāṣid* kontemporer, perlindungan terhadap negara berarti menjaga stabilitas politik, integritas pemerintahan, keamanan publik, serta keberlangsungan institusi yang menopang kehidupan bernegara. Dari perspektif profetik, nilai liberasi dan transendensi keduanya relevan dalam menjaga negara agar tetap berjalan di jalur keadilan. Liberasi bekerja dengan membongkar praktik kekuasaan yang merusak negara, korupsi, tirani, oligarki, penyalahgunaan hukum, sementara transendensi memberi fondasi moral agar pemimpin melihat

⁹⁶ Sugitanata, Arif. "Integrasi Fiqh Lingkungan Terhadap Pembaharuan Konsep Maqashid Syari'Ah." *El-Hekam* 6.2 (2021): 92.

negara sebagai amanah kolektif, bukan alat dominasi bagi kelompok tertentu, *hifẓ al-dawlah* memposisikan kepemimpinan profetik sebagai kekuatan penyangga negara, sebuah peran yang memastikan bahwa kekuasaan dipertahankan bukan semata demi stabilitas politik, tetapi demi terwujudnya tatanan yang adil, transparan, dan bermoral⁹⁷.

Dalam konteks Indonesia, kedua dimensi *maqāṣid* ini sangat penting untuk menunjukkan bagaimana kepemimpinan profetik transformatif dapat dipraktikkan secara konkret. Misalnya, sebuah kebijakan anti-eksploitasi lingkungan atau tata kelola sumber daya alam yang berkeadilan tidak hanya mencerminkan prinsip pembangunan berkelanjutan, tetapi juga ekspresi nyata dari kepemimpinan profetik. Ketika pemimpin berani menolak proyek ekonomi yang merusak lingkungan atau mengorbankan keselamatan masyarakat demi keuntungan jangka pendek, tindakan tersebut mencerminkan kesetiaan pada *maqāṣid* sekaligus keberanian moral profetik. Demikian pula, ketika pemimpin mengambil sikap tegas terhadap ancaman terhadap institusi negara, baik berupa korupsi sistemik, polarisasi ekstrem, maupun kekerasan politik, maka pemimpin tersebut sedang menjalankan prinsip *hifẓ al-dawlah* dan menegaskan nilai profetik dalam ranah politik.

Hubungan antara kepemimpinan profetik dan kedua dimensi *maqāṣid* tersebut memberikan dasar konseptual yang lebih komprehensif dalam menganalisis kebijakan dan keputusan pemimpin. Ia memperluas cara pandang sehingga kepemimpinan profetik tidak hanya dilihat sebagai etika interpersonal atau spirit moral, tetapi juga sebagai kerangka teoretis yang mampu menilai kualitas kebijakan publik, tata kelola negara, dan visi pemimpin terhadap masa depan masyarakat. Dengan memasukkan konsep *Hifẓ al-bī'ah* dan *hifẓ*

⁹⁷ Yamamah, Ansari. "Discourse on Universal Religious Values: A Contemporary Paradigm from an Islamic Transitive Perspective." *Journal of Al-Tamaddun* 17.2 (2022): 99-112.

al-dawlah, penelitian ini memperlihatkan bahwa *Maqāṣid al-Syarī'ah* menyediakan fondasi normatif yang kaya bagi kepemimpinan profetik transformatif, sekaligus memposisikan kepemimpinan profetik sebagai model kepemimpinan politik yang relevan dalam menjawab tantangan ekologis dan politik kontemporer.

Teori kepemimpinan profetik dalam sudut pandang Islam berbeda dengan teori pendekatan kepemimpinan Barat seperti *Transformational Leadership* oleh Bass & Riggio⁹⁸ karena menambahkan dimensi transendental (hubungan kepada Allah) dan kewajiban melaksanakan syariat. Pemimpin profetik tidak hanya memotivasi pengikut atau orang yang dipimpin, tetapi juga bertanggung jawab menegakkan prinsip keadilan sosial (*al-'adl*) dan mencegah kerusakan (*mafsadah*).⁹⁹ Dengan istilah lain dapat disebutkan bahwa kegagalan kepemimpinan Muslim kontemporer saat ini sering terjadi karena salah satu faktornya adalah mengabaikan nilai-nilai *Maqāṣid al-Syarī'ah*, seperti maraknya terjadi kasus korupsi dari mulai level terendah jenjang kepemimpinan sampai ke level tertinggi yang tentunya dapat merusak perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*).

Dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*, kepemimpinan profetik juga berfungsi sebagai instrumen untuk mencapai nilai-nilai universal Islam (*al-darūriyyāt al-khams*). Hasil ijtima ulama komisi fatwa MUI tahun 2009 telah merumuskan kriteria pemimpin ideal untuk dipilih yang bertujuan memberikan perlindungan terhadap akidah (*ḥifẓ ad-dīn*) dan keamanan publik (*ḥifẓ an-nafs*), karena sejalan dengan prinsip dasar *al-Syarī'ah*, serta mengatur batasan dan fungsi dalam kekuasaan.¹⁰⁰ Pendekatan ini juga cukup relevan dengan

⁹⁸Bass, Bernard M., and Ronald E. Riggio. *Transformational Leadership*. Psychology press, 2006.

⁹⁹Chapra, M. Umer. "Is it necessary to have Islamic economics?." *The Journal of Socio-Economics* 29.1 (2000): 21-37.

¹⁰⁰Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 250.

good governance yang sudah mulai muncul di Indonesia setelah era reformasi,¹⁰¹ di mana akuntabilitas dan transparansi pemimpin harus diikat dengan erat kepada nilai-nilai *ilaahiyah*.

Hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik bukanlah sekadar konsep ideal, tetapi juga merupakan kebutuhan mendasar dalam masyarakat yang kompleks dan beragam. Dalam menghadapi tantangan globalisasi dan perubahan sosial yang cepat, pemimpin perlu memiliki visi yang jelas dan mampu beradaptasi dengan dinamika yang ada. Mereka harus mampu menjembatani perbedaan dan menciptakan ruang bagi dialog yang konstruktif. Dengan mengedepankan nilai-nilai *Maqāṣid al-Syarī'ah*, pemimpin dapat berkontribusi pada terciptanya masyarakat yang lebih adil dan berkelanjutan. Kepemimpinan profetik dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* berfungsi sebagai pendekatan yang relevan dalam konteks *good governance*. Dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip *ḥifẓ ad-dīn* dan *ḥifẓ an-nafs*, serta menerapkan akuntabilitas dan transparansi, pemimpin dapat menciptakan lingkungan yang aman dan kondusif bagi perkembangan masyarakat.

3. Model Integratif (Integrasi Teori Kepemimpinan dan *Maqāṣid*)

Integrasi antara teori kepemimpinan kontemporer seperti *transformational leadership*¹⁰² dan *servant leadership*¹⁰³ dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* telah menciptakan model kepemimpinan yang bersifat menyeluruh dengan pendekatan untuk memahami pikiran dan

¹⁰¹Ipan Nurhidayat, Prinsip-Prinsip *Good Governance* Di Indonesia, *Journal E-Gov Wiyata: Education and Government*, Vol. 1, No. 1, (Februari 2023), hlm. 40.

¹⁰²Bass, Bernard M., and Ronald E. Riggio. *Transformational leadership*. Psychology press, 2006.

¹⁰³Dennis, Robert S., Linda Kinzler-Norheim, and Mihai Bocarnea. "Servant leadership theory: Development of the servant leadership assessment instrument." *Servant leadership: Developments in theory and research*. London: Palgrave Macmillan UK, 2010. 169-179.

perilaku manusia dengan berfokus melihat segala sesuatu secara utuh dan menyeluruh, kompleks, dinamis, atau biasa disebut juga dengan istilah kepemimpinan holistik.

Kepemimpinan profetik tidak hanya fokus kepada pencapaian dan tujuan organisasi saja, tetapi juga berorientasi pada perlindungan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan. Integrasi antara *transformational leadership*, *servant leadership*, dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* menciptakan fondasi yang kuat untuk kepemimpinan holistik. Pemimpin yang mampu menggabungkan elemen-elemen ini akan menjadi agen perubahan yang efektif, mampu menghadapi tantangan zaman dengan cara yang lebih berkelanjutan dan etis.

Sosok pemimpin transformasional dalam perspektif Islam harus mampu memberdayakan pengikutnya dalam dimensi mental, moral, intelektual, dan spiritual, sekaligus memastikan kebijakan yang lahir tidak bertentangan dengan nilai-nilai syariat. Integrasi ini memperkuat fungsi kepemimpinan sebagai sarana untuk mencapai kemashlahatan dan mencegah kerusakan (*mafsadah*).¹⁰⁴ Di sisi lain, *servant leadership* lebih menekankan terhadap pelayanan, pengabdian, empati, dan pengutamaan kebutuhan masyarakat, yang sangat relevan dengan konsep *khalifah* (wakil Allah di muka bumi).

Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum ad-Din* telah menegaskan bahwa betapa pentingnya peran penguasa bagi negara dan kehidupan rakyatnya. Menurut al-Ghazali, rusaknya rakyat karena rusaknya penguasa, rusaknya penguasa karena rusaknya ulama, dan rusaknya ulama karena cinta dunia dan jabatan.¹⁰⁵ Dan seorang pemimpin sejati adalah yang melayani rakyatnya dengan adil dan penuh tanggung jawab. Integrasi teori ini dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* telah mempertegas bahwa kepemimpinan harus merujuk pada perlindungan hak-hak dasar manusia, termasuk hak hidup, beragama, dan

¹⁰⁴Safii, Ibnu, and Akhmad Shunhaji. "Spiritualisme Zikrullah Pada Kepemimpinan Transformasional Dalam Membangun Karakter Peserta Didik." *Teaching and Learning Journal of Mandalika (Teacher)* e-ISSN 2721-9666 5.2 (2024): 537-552.

¹⁰⁵Imam al-Ghazali, *Ihya Ulum ad-Din*, Juz 2, (Beirut: Dar el-Fikr), 1995), hlm. 394.

memperoleh pendidikan.¹⁰⁶ Sosok pemimpin transformasional dalam perspektif Islam harus mampu mengintegrasikan nilai-nilai syariat dengan praktik kepemimpinan yang efektif. Dengan memberdayakan pengikut dalam dimensi mental, moral, intelektual, dan spiritual, serta mengedepankan prinsip pelayanan dan pengabdian, pemimpin dapat menciptakan lingkungan yang kondusif untuk mencapai kemashlahatan. Melalui pendekatan ini, diharapkan kepemimpinan menjadi sarana untuk membangun masyarakat yang lebih baik, adil, dan sejahtera.

Pendekatan *ethical leadership* juga dapat diintegrasikan dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* untuk menciptakan kepemimpinan yang berlandaskan moral dan *akhlaqul karimah*. Pemimpin yang etis dalam sudut pandang Islam tidak hanya mematuhi hukum positif, tetapi juga prinsip keadilan (*al-'adl*) dan keseimbangan (*al-mizan*). Syaikhul Islam Ibnu Taymiyyah menyebutkan dalam kitab *as-siyāsah al-Syar'īyyah*, bahwa kepemimpinan yang adil adalah fondasi stabilitas sosial yang berdaulat untuk melahirkan kehidupan masyarakat yang makmur dan sejahtera. Dengan menggabungkan teori kepemimpinan modern dan *maqāṣid*, pemimpin dapat merumuskan kebijakan yang tidak hanya efektif secara manajerial tetapi juga bermuatan nilai-nilai *Ilahiyah*.¹⁰⁷ Integrasi antara *ethical leadership* dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* menciptakan suatu kerangka kerja yang komprehensif untuk kepemimpinan yang berlandaskan moral dan *akhlaqul karimah*. Dengan menerapkan prinsip keadilan dan keseimbangan dalam setiap keputusan, menjadikan fungsi kepemimpinan dapat memenuhi tanggung jawab moral para pemimpin terhadap masyarakat. Pendekatan ini juga dapat diadaptasi dalam berbagai konteks kepemimpinan di seluruh dunia, menciptakan dampak positif yang luas bagi masyarakat.

¹⁰⁶Kamali, Mohammad Hashim. "Shari'ah Law: An Introduction." *One world Publication* (2008).

¹⁰⁷Beekun, Rafik I., and Jamal A. Badawi. "Balancing ethical responsibility among multiple organizational stakeholders: The Islamic perspective." *Journal of business ethics* 60.2 (2005): 131-145.

Integrasi teori kepemimpinan modern dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* memberikan kerangka yang lebih komprehensif bagi pengembangan dan kemajuan penerapan kepemimpinan Islam. Pendekatan ini tidak hanya meningkatkan mutu dan kualitas dalam lingkup kepemimpinan itu saja tetapi juga untuk memastikan bahwa setiap keputusan dan kebijakan yang ditetapkan selaras dengan tujuan syariat untuk mencapai kemaslahatan yang sifatnya global dan universal.¹⁰⁸ Integrasi teori kepemimpinan modern dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* merupakan langkah penting dalam menciptakan kepemimpinan yang lebih etis dan bertanggung jawab. Pendekatan ini dapat memastikan bahwa setiap keputusan yang diambil selaras dengan tujuan syariat untuk mencapai kemaslahatan yang lebih luas. Dengan penerapan kedua aspek ini secara harmonis, seorang pemimpin dapat menciptakan dampak positif yang signifikan, baik dalam lingkup organisasi maupun masyarakat secara keseluruhan.

4. Kepemimpinan Transformatif

Kepemimpinan transformatif (*transformational leadership*) telah menjadi paradigma dominan dalam studi perilaku organisasi dan manajemen publik selama empat dekade terakhir. Namun, dalam sepuluh tahun terakhir, teori ini mengalami revitalisasi melalui berbagai pendekatan baru, termasuk integrasi dengan teori moral, nilai-nilai spiritual, digitalisasi organisasi, dan konteks budaya non-Barat. Gaya kepemimpinan ini berfokus pada perubahan baik di tingkat individu maupun organisasi dengan menekankan inspirasi, motivasi, dan peningkatan moralitas pengikut¹⁰⁹. Konsep kepemimpinan transformatif awalnya diperkenalkan oleh Burns dalam *Leadership* tahun 1978, kemudian diperkaya oleh Bass pada tahun 1985 yang menekankan proses psikologis di mana pemimpin mempengaruhi pengikut untuk mencapai potensi tertinggi mereka. Dalam dekade terakhir, teori ini tetap relevan karena menjawab tantangan perubahan

¹⁰⁸Zaprul Khan, S. *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah: Kajian Kritis dan Komprehensif*. IRCiSoD, 2020.

¹⁰⁹Riggio, Ronald E., and Bernard M. Bass. *Transformational Leadership: Second Edition*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2002, hlm. 33.

teknologi, krisis etika, dan ketidakpastian sosial-ekonomi¹¹⁰. Dalam konteks modern, kepemimpinan transformatif diartikan bukan sekedar penggerak kinerja, melainkan arsitek nilai dan arah moral organisasi.

Kepemimpinan transformatif mengandaikan bahwa pemimpin tidak hanya mengelola tugas (*management by exception*), melainkan menciptakan makna, visi, dan semangat kolektif. Dalam banyak penelitian, pemimpin transformatif dinilai mampu mengubah budaya organisasi melalui penguatan nilai bersama, pemberdayaan, dan inovasi¹¹¹. Dalam *Full Range Leadership Model*, Bass dan Riggio¹¹² mengidentifikasi empat dimensi utama, yang oleh literatur dekade terakhir masih digunakan secara luas: (1) *idealized influence* (keteladanan moral dan karisma), (2) *inspirational motivation* (motivasi visional), (3) *intellectual stimulation* (stimulasi berpikir kreatif), dan (4) *individualized consideration* (perhatian personal terhadap pengikut).

Penelitian terkini memperluas model ini dengan menambahkan dimensi digital (*digitalized influence*), yang berperan penting dalam organisasi berbasis teknologi dan kerja jarak jauh¹¹³. Transformasi organisasi kini tidak hanya bersifat fisik dan kultural, tetapi juga virtual dan algoritmik. Dengan demikian, pemimpin transformatif harus mampu menginspirasi dalam ruang digital, menjaga moralitas dalam jaringan, dan memotivasi melalui komunikasi lintas platform. Kelebihan utama kepemimpinan transformatif terletak pada kemampuannya membangun motivasi intrinsik pengikut. Ketika pemimpin mengaitkan pekerjaan dengan nilai-nilai moral dan visi jangka panjang, pengikut menunjukkan loyalitas dan semangat yang tinggi. Penelitian lintas budaya oleh Dunn et al. menunjukkan bahwa

¹¹⁰Antonakis, John, and Robert J. House. "The full-range leadership theory: The way forward." *Transformational and charismatic leadership: The road ahead 10th anniversary edition*. Emerald Group Publishing Limited, 2013. 3-33.

¹¹¹Avolio, Bruce J., and William L. Gardner. "Authentic leadership development: Getting to the root of positive forms of leadership." *The leadership quarterly* 16.3 (2005): 315-338.

¹¹²*Ibid.*, hlm. 88.

¹¹³Al-Husseini, Sawasn, and Ibrahim Elbeltagi. "Transformational leadership and innovation: a comparison study between Iraq's public and private higher education." *Studies in Higher Education* 41.1 (2016): 159-181.

pemimpin transformatif mampu meningkatkan komitmen organisasi dan kepuasan kerja bahkan dalam konteks budaya kolektivistis seperti Asia Tenggara¹¹⁴. Selain itu, model ini menumbuhkan inovasi melalui stimulasi intelektual. Pemimpin yang mendorong refleksi kritis dan kreativitas terbukti menghasilkan inovasi produk dan layanan yang lebih tinggi dibandingkan gaya kepemimpinan transaksional. Dalam organisasi pendidikan dan pemerintahan, gaya ini memicu semangat perubahan yang berorientasi nilai menghubungkan profesionalitas dengan spiritualitas kerja.

Studi empiris lain menegaskan bahwa gaya ini meningkatkan *psychological empowerment* dan *trust*, dua variabel penting dalam dinamika tim modern.¹¹⁵ Pemimpin transformatif menciptakan iklim yang menumbuhkan rasa memiliki (*sense of belonging*) dan keamanan psikologis, yang pada gilirannya memperkuat komitmen terhadap misi bersama. Meskipun kaya secara normatif, kepemimpinan transformatif tidak luput dari kritik. Pertama, beberapa penelitian menyoroti adanya tumpang tindih antara dimensi transformatif dan transaksional, khususnya pada *contingent reward* yang juga dapat meningkatkan motivasi¹¹⁶. Hal ini menimbulkan perdebatan apakah kepemimpinan transformatif benar-benar konsep yang berdiri sendiri atau sekadar variasi gaya karismatik.

Kedua, efek moralitas yang diasumsikan melekat dalam kepemimpinan transformatif tidak selalu terjadi dalam praktik. Dalam konteks tertentu, karisma dapat berubah menjadi otoritarianisme terselubung ketika visi pemimpin tidak diimbangi oleh etika reflektif dan partisipasi pengikut. Penelitian organisasi menunjukkan bahwa

¹¹⁴Dunn, Maggie W., Barbara Dastoor, and Randi L. Sims. "Transformational leadership and organizational commitment: A cross-cultural perspective." *Journal of Multidisciplinary Research (1947-2900)* 4.1 (2012).

¹¹⁵Iskandar, Moch Rezky. "Gaya Kepemimpinan dan Kinerja Karyawan: Tinjauan Sistematis dari Studi Empiris." *Economics and Digital Business Review* 5.2 (2024): 789-809.

¹¹⁶Banks, George C., et al. "A meta-analytic review of authentic and transformational leadership: A test for redundancy." *The leadership quarterly* 27.4 (2016): 634-652.

beberapa pemimpin yang mengklaim diri sebagai “visioner” justru menciptakan ketergantungan emosional yang merusak otonomi individu. Ketiga, terdapat keterbatasan dalam pengukuran empiris. Instrumen seperti *Multifactor Leadership Questionnaire (MLQ)* sering dikritik karena bias persepsi lebih mengukur persepsi “baiknya pemimpin” ketimbang perilaku objektif. Akibatnya, generalisasi hasil studi seringkali dipengaruhi oleh konteks budaya dan karakter organisasi.

Sejak 2015, muncul tren untuk mengaitkan kepemimpinan transformatif dengan spiritualitas kerja, etika, dan nilai profetik. Konsep *spiritual transformational leadership (STL)* dikembangkan untuk menjembatani aspek moral dan produktivitas organisasi. Model ini menekankan bahwa transformasi sejati tidak hanya bersifat struktural, tetapi juga spiritual, di mana pemimpin berperan sebagai teladan moral (*moral exemplar*). Penelitian Islamik oleh Ubaidillah dan Maunah menunjukkan bahwa kepemimpinan transformatif dalam perspektif Islam sejatinya identik dengan kepemimpinan profetik: pemimpin berfungsi bukan sekadar organisator, tetapi juga pembaharu dan penjaga nilai-nilai kemanusiaan yang diilhami oleh kenabian. Dalam kerangka *Maqāṣid al-Syarī‘ah*, pemimpin transformatif bertugas menjaga keseimbangan antara tujuan organisasi dan kemaslahatan umat melindungi agama (*ḥifẓ ad-dīn*), jiwa (*ḥifẓ an-nafs*), akal (*ḥifẓ al-‘aql*), keturunan (*ḥifẓ an-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).¹¹⁷

Integrasi nilai spiritual ini menegaskan bahwa transformasi sejati bukan sekadar efisiensi dan inovasi, melainkan pembentukan *ethos* moral kolektif. Dalam konteks ini, gaya kepemimpinan transformatif menjadi wahana etis untuk mencapai tujuan *al-Syarī‘ah* (*maqāṣid*), bukan sekadar sarana administratif. Seiring dengan revolusi digital, kepemimpinan transformatif kini diuji oleh kebutuhan untuk beradaptasi dalam sistem yang makin kompleks dan cepat berubah. Penelitian terbaru menunjukkan bahwa *digital transformational leaders* memainkan peran kunci dalam mengarahkan organisasi agar tangguh

¹¹⁷Darus, Mariah, et al. "Ethical Governance through *Maqāṣid* Shariah Perspective: A Conceptual Framework." (2016). 920-932.

terhadap perubahan teknologi. Gaya ini menuntut kecakapan komunikasi virtual, kepekaan terhadap data, dan kemampuan menumbuhkan kepercayaan dalam ruang digital. Selain itu, masa krisis global seperti pandemi COVID-19 memperlihatkan bahwa kepemimpinan transformatif dapat menjadi faktor stabilisasi organisasi. Pemimpin yang mampu menyampaikan visi optimistis dan peduli pada kesejahteraan emosional pengikut berhasil menjaga moral dan produktivitas tim¹¹⁸. Dalam situasi ini, *intellectual stimulation* dan *individualized consideration* terbukti meningkatkan resiliensi organisasi.

Literatur sepuluh tahun terakhir menunjukkan tiga arah utama dalam riset kepemimpinan transformatif. Pertama, pendalaman kontekstualisasi budaya. Banyak studi menyoroti perlunya membumikan teori ini ke dalam konteks nilai lokal dan agama. Studi di Indonesia dan Malaysia, misalnya, menunjukkan bahwa kepemimpinan transformatif efektif bila dikombinasikan dengan prinsip *amānah*, *ihsan*, dan *maṣlahah*. Kedua, integrasi multidisipliner. Kajian baru mencoba menghubungkan kepemimpinan transformatif dengan teori psikologi positif, seperti *meaningful work*, *psychological safety*, dan *growth mindset*¹¹⁹. Model integratif ini menggeser fokus dari sekadar gaya perilaku menuju transformasi makna kerja dan identitas kolektif. Ketiga, penajaman moral dan profetik. Beberapa peneliti Islamik mulai mengembangkan konsep “kepemimpinan profetik transformatif”, yaitu gaya kepemimpinan yang meneladani karakter profetik (*ṣiddīq*, *amānah*, *tablīgh*, *faṭānah*) sekaligus menerapkan prinsip-prinsip transformatif dalam membangun perubahan sosial¹²⁰. Hal ini menjadikan kepemimpinan transformatif bukan sekadar teori manajerial, tetapi juga praksis etis yang berakar pada *Maqāṣid al-*

¹¹⁸Dirani, Khalil M., et al. "Leadership competencies and the essential role of human resource development in times of crisis: a response to Covid-19 pandemic." *Human resource development international* 23.4 (2020): 380-394.

¹¹⁹Wibowo, Adi. *Strategi Peningkatan Learning Orientation Melalui Intrinsic Motivation, Transformational Leadership dan Growth Mindset*. MS thesis. Universitas Islam Sultan Agung (Indonesia), 2022.

¹²⁰Darus, Mariah, et al. "Ethical Governance through *Maqāṣid* Shariah Perspective: A Conceptual Framework." (2016). 920-932.

Syarī'ah. Dengan demikian, posisi riset kepemimpinan transformatif kini bergerak menuju paradigma etis-holistik: kepemimpinan yang mengintegrasikan perubahan, nilai moral, dan spiritualitas dalam satu bingkai yang adaptif terhadap globalisasi dan digitalisasi.

Kepemimpinan transformatif telah berkembang dari teori motivasional menjadi model moral dan spiritual yang kompleks. Dalam dekade terakhir, teori ini menemukan relevansi baru ketika diintegrasikan dengan spiritualitas dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*.¹²¹ Keunggulannya terletak pada kemampuannya mendorong perubahan bermakna dan pemberdayaan moral, sedangkan kelemahannya adalah potensi penyalahgunaan karisma dan bias pengukuran empiris. Dalam kerangka tersebut, kepemimpinan transformatif bukan sekadar strategi organisasi, tetapi jalan menuju *transcendental ethics of leadership* kepemimpinan yang mentransformasikan struktur dan jiwa manusia sekaligus.

Kepemimpinan profetik transformatif berakar pada tiga prinsip utama yang diwarisi dari misi kenabian, yakni humanisasi (*amar ma'ruf*), liberasi (*nahi munkar*), dan transendensi (*tu'minūna billāh*). Sementara itu, *Maqāṣid al-Syarī'ah* berkembang dalam tradisi hukum Islam sebagai seperangkat tujuan yang mengarahkan seluruh proses penetapan hukum untuk memastikan tercapainya kemaslahatan manusia. Pada pandangan pertama keduanya tampak sebagai dua kerangka teoritik yang berasal dari disiplin berbeda, yang satu berbasis studi kepemimpinan dan etika sosial-politik, dan yang satu lagi berakar dari yurisprudensi Islam. Namun jika ditelusuri secara mendalam, sebenarnya terdapat hubungan epistemik yang sangat erat antara keduanya, terutama pada aspek tujuan moral, perlindungan manusia, dan orientasi keadilan.

Prinsip humanisasi dalam kepemimpinan profetik pada hakikatnya menempatkan manusia sebagai pusat orientasi etika sosial. Humanisasi merupakan upaya memuliakan martabat manusia melalui

¹²¹Nasukah, Binti, and Binti Maunah. "Kepemimpinan Transformasional dalam Tinjauan Sejarah dan Perkembangan Kajiannya Pada Bidang Pendidikan." *Jurnal Kepemimpinan Dan Pengurusan Sekolah* 6.1 (2021): 38-48.

kebijakan publik, pelayanan sosial, dan tindakan politik yang memberi ruang bagi individu dan kelompok untuk berkembang secara adil. Orientasi ini secara inheren sejalan dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yang dalam tingkatan *daruriyyāt* menekankan pentingnya perlindungan terhadap lima kebutuhan dasar: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam konteks ini, kebijakan pemimpin profetik yang memperjuangkan pendidikan yang adil, kesehatan publik yang inklusif, akses ekonomi yang merata, dan perlindungan terhadap kelompok rentan merupakan manifestasi langsung dari prinsip-prinsip *maqāṣid*. Dengan kata lain, humanisasi adalah wajah praksis dari *maqāṣid*, sementara *maqāṣid* menyediakan dasar normatif bagi praktik humanisasi itu sendiri.

Dimensi liberasi dalam kepemimpinan profetik memperluas hubungan tersebut. Liberasi tidak berhenti pada kritik moral terhadap perilaku individual, tetapi bergerak pada pembongkaran struktur ketidakadilan dalam sistem sosial, ekonomi, dan politik. Dalam konteks politik Indonesia, liberasi dapat berupa pemberantasan korupsi, penegakan hukum tanpa diskriminasi, pembatasan kekuasaan yang otoriter, dan perlawanan terhadap praktik-praktik patronase yang merugikan rakyat. Upaya-upaya ini menggambarkan kerja profetik yang mengarah pada pembebasan masyarakat dari berbagai bentuk mafsadat atau kerusakan sosial. Perspektif ini sangat kompatibel dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* karena salah satu tujuan sentral *maqāṣid* adalah menghilangkan mafsadat dan mendorong terciptanya kemaslahatan kolektif (*jalb al-maṣlaḥah wa dar' al-maṣadah*). Liberasi profetik, dapat dipahami sebagai eksekusi sosial-politik dari prinsip-prinsip *maqāṣid*, di mana pemimpin bekerja untuk memastikan masyarakat terbebas dari penindasan, eksploitasi, dan ketimpangan yang bertentangan dengan etika *al-Syarī'ah*. Aspek ketiga, yakni transendensi, merupakan pilar yang memberi ruh kepada keseluruhan kerangka kepemimpinan profetik. Transendensi memandu pemimpin untuk memaknai kekuasaan sebagai *amānah ilahiah* dan menjadikan tanggung jawab publik sebagai bagian dari ibadah sosial.

Di sinilah hubungan terdalam antara kepemimpinan profetik dan *maqāṣid* menjadi tampak jelas. *Maqāṣid* tidak hanya berbicara tentang manfaat-manfaat praktis, tetapi juga tentang keselarasan antara tujuan syariat dan nilai ketuhanan yang bersifat universal. Proses penalaran *maqāṣid* selalu dilandasi oleh kesadaran transendental bahwa hukum dan kebijakan harus mencerminkan kehendak moral Tuhan, keadilan, keseimbangan, dan rahmat bagi seluruh manusia. Transendensi dalam kepemimpinan profetik menjadi jembatan etis yang memastikan bahwa setiap kebijakan publik yang dibuat tidak hanya bermanfaat secara duniawi, tetapi juga sejalan dengan nilai spiritual yang lebih tinggi, transendensi mengubah kepemimpinan politik menjadi tindakan moral yang memiliki resonansi teologis. Jika ketiga dimensi profetik ini digabungkan dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, terbentuklah sebuah bangunan teori yang kohesif.

Humanisasi bertemu dengan perlindungan *maqāṣid* terhadap martabat dan kebutuhan dasar manusia. Liberasi bertemu dengan fungsi *maqāṣid* sebagai instrumen penghapusan mafsadat dan penegakan kemaslahatan kolektif. Transendensi bertemu dengan landasan etis *maqāṣid* yang memandang kebijakan publik sebagai bagian dari tanggung jawab spiritual pemimpin. Keseluruhan integrasi ini menghasilkan perspektif kepemimpinan yang tidak hanya berfokus pada efektivitas politik semata, tetapi juga pada keberlanjutan moral dan keadilan substantif. Dalam konteks penelitian ini, hubungan konseptual ini penting dijelaskan karena memberikan dasar teoritik yang kuat dalam membaca kebijakan dan praktik kepemimpinan politik Indonesia melalui pendekatan profetik. Dengan menjelaskan bahwa kepemimpinan profetik tidak berdiri sendiri, tetapi memiliki fondasi kuat dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah*, analisis dapat bergerak secara lebih sistematis dan memiliki legitimasi epistemik yang jelas. *Maqāṣid* menjadi peta nilai yang memandu arah transformasi sosial, sementara kepemimpinan profetik menjadi aktor dan mekanisme pelaksana transformasi tersebut dalam realitas politik. Integrasi keduanya memperkuat argumen bahwa model kepemimpinan profetik transformatif bukan hanya ideal normatif, tetapi juga memiliki pijakan

dalam kerangka hukum Islam yang mapan, relevan, dan mampu diterapkan dalam dinamika politik kontemporer Indonesia.

BAB III

METODE PENELITIAN

Metode dapat diartikan sebagai suatu cara atau teknis yang dilakukan dalam proses penelitian. Sedangkan penelitian sendiri dapat diartikan sebagai upaya dalam bidang ilmu pengetahuan yang dijalankan untuk memperoleh fakta dan prinsip-prinsip dengan sabar, tekun, hati-hati dan sistematis untuk mewujudkan kebenaran.¹ Metode dan penelitian adalah dua elemen yang saling terkait dan sangat penting dalam upaya untuk memperoleh pengetahuan yang valid dan dapat diandalkan. Pemilihan metode yang tepat, analisis yang mendalam, dan pertimbangan etika adalah aspek-aspek yang harus diperhatikan oleh setiap peneliti. Hubungan antara metode dan penelitian, menjadikan peneliti dapat merancang studi yang lebih efektif dan memberikan kontribusi yang berarti bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Proses ini dapat menciptakan pemahaman yang lebih baik tentang dunia sekitar.

Untuk memudahkan penulis menyusun disertasi ini maka metode penelitian yang digunakan meliputi jenis penelitian, sumber data, pengolahan data, analisis data, teknik pengumpulan data dan teknik analisa data.

A. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah studi kepustakaan (*Library Research*). Studi kepustakaan adalah teknik pengumpulan data dengan mengadakan studi penela'ahan terhadap buku-buku, literatur-literatur, catatan-catatan, dan laporan-laporan yang ada sehingga diperoleh data-data yang diperlukan yang berhubungan dengan masalah yang akan

¹Mardalis, *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal*. (Jakarta: Bina Aksara, 2004), hlm. 24.

dibahas dalam penelitian ini.² Penelitian ini merupakan jenis penelitian deskriptif kualitatif. Bodgan dan Taylor mendefinisikan metode kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.³

Kajian pustaka merupakan metode penelitian yang bertujuan untuk menganalisis, mengevaluasi, dan mensintesis karya-karya terdahulu secara sistematis untuk mengidentifikasi tren, kesenjangan, dan perkembangan pengetahuan dalam suatu bidang.⁴ Metode ini bersifat *non-eksperimental* karena tidak hanya melibatkan pengumpulan data primer saja, tetapi juga mengandalkan sumber sekunder seperti jurnal, buku, laporan, atau dokumen kebijakan.

Kajian pustaka merupakan bentuk dari penelusuran, pengumpulan, dan pengorganisasian hasil-hasil penelitian atau kajian terdahulu yang relevan dengan topik penelitian. Kajian ini juga berfungsi sebagai teori dan kerangka konseptual yang membantu peneliti memahami konteks dan perkembangan ilmu terkait. Karena tujuan utama dari kajian pustaka adalah untuk membangun dasar pengetahuan yang kuat, mengidentifikasi celah penelitian, serta menghindari terjadinya bentuk duplikasi dalam penelitian.

Sumadi Suryabrata juga memberi gambaran bahwa penelitian deskriptif kualitatif secara harfiah adalah penelitian deskriptif yang bermaksud membuat pencandraan (deskripsi) mengenai situasi-situasi atau kejadian-kejadian. Penelitian deskriptif semata-mata tidak perlu mencari atau menerangkan saling hubungan, merumuskan hipotesis, membuat ramalan atau mendapatkan makna dan implikasi, tetapi penelitian yang bertujuan untuk menemukan hal tersebut dapat mencakup juga metode-metode deskriptif.⁵

²M. Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003), hal. 27.

³S.J. Taylor, and R. Bodgan, *Introduction to Qualitative Research Methode*, (New York: John Willey dan Sons, 1975), hlm. 5.

⁴Alif, Muhammad, and Oliih Solihin. "Kajian Tinjauan Literatur dalam Penelitian Sosial." *Jurnal Signal* 11.2 (2023): 277-297.

⁵Sumadi Suryabrata, *Psikologi Kepribadian*, (Jakarta: Raja Wali Press, 1983), hlm. 76.

Ada empat ciri penelitian kepustakaan, yaitu: 1) penelitian berhadapan langsung dengan teks (naskah) atau data angka dan bukan dengan pengetahuan langsung dari lapangan atau saksi mata (*eye witness*) berupa kejadian, orang atau benda lainnya, 2) data pustaka bersifat siap pakai (*ready mode*), 3) data perpustakaan umumnya sumber sekunder dan 4) data pustaka tidak dibatasi oleh ruang dan waktu karena ia sudah merupakan data “mati” yang tersimpan dalam rekaman tertulis.⁶

Berangkat dari karakteristik sebuah penelitian deskriptif analitis kualitatif yang telah dikemukakan di atas, maka dapat diambil kesimpulan bahwa dalam penelitian ini, penulis langsung berlaku sebagai alat peneliti utama (*key instrument*) yang dapat melakukan proses penelitian secara langsung dan aktif. Artinya bahwa metode ini menyajikan secara langsung hakikat hubungan antar penulis dan informan, objek dan subjek penelitian.

B. Pendekatan Penelitian

Pendekatan dalam penelitian ini melalui pendekatan normatif atau pendekatan filosofis (*philosophical approach*), adalah pengkajian terhadap struktur ide-ide dasar serta pemikiran yang fundamental yang dirumuskan oleh seorang pemikir. Dengan kata lain, perumusan struktur *fundamental ideas* dan *conseptual analisys* adalah ciri khas dari pendekatan filosofis terhadap hukum Islam yang dicita-citakan.⁷ Oleh karena itu, salah satu basis teoritis yang perlu dikuasai dalam mewujudkan kebenaran dan keadilan dalam sebuah putusan hukum Islam adalah teori tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Dan dalam penelitian ini konteks *maqāṣid* yang digunakan adalah *maqāṣid* umum dari Imam asy-Syatibi. Sebagai pendekatan yang berorientasi pada pemaknaan, metode ini menempatkan proses interpretatif sebagai inti penelitian. Analisis dilakukan dengan menelusuri data secara sistematis melalui

⁶Mohammad Fahri dan Ahmad Zainuri, *Moderasi Beragama Di Indonesia*, Intizar, Vol. 24, No. 2, (Desember, 2019), hlm. 96.

⁷Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Hukum Pidana*, (Bandung: Penerbit Alumni, 1992), hlm. 28-29.

tahapan pengumpulan, reduksi, penyajian, dan penarikan kesimpulan⁸. Melalui tahapan ini, peneliti tidak hanya mendeskripsikan fakta empiris, tetapi juga menganalisis hubungan antar konsep dan menafsirkan makna yang terkandung di dalamnya. Dalam konteks kepemimpinan transformatif, analisis diarahkan untuk memahami bagaimana nilai-nilai seperti *inspirational motivation*, *intellectual stimulation*, *idealized influence*, dan *individualized consideration* diwujudkan dalam praktik kepemimpinan kontemporer⁹.

Pendekatan deskriptif-analitis berarti penelitian ini tidak berhenti pada pemaparan fenomena sebagaimana adanya, melainkan berupaya membangun pemahaman interpretatif atas dinamika yang terjadi. Deskripsi digunakan untuk menggambarkan realitas kepemimpinan secara empiris dan kontekstual, sementara analisis berfungsi untuk mengurai struktur makna dan hubungan konseptual di baliknya. Dengan demikian, metode ini berperan penting dalam mengintegrasikan temuan lapangan atau kajian pustaka dengan kerangka teori kepemimpinan transformatif yang lebih luas¹⁰.

Selain itu, pendekatan kualitatif deskriptif juga memberikan ketegaran metodologis (*methodological rigor*) melalui kepekaan kontekstual dan reflektivitas peneliti. Validitas data dijaga melalui proses triangulasi sumber dan metode, serta melalui *member checking* dan *peer debriefing* untuk memastikan kredibilitas interpretasi. Hal ini penting agar hasil penelitian tidak bersifat subjektif, melainkan memiliki dasar empiris yang kuat dan transparan dalam proses penalarannya.

Dalam konteks penelitian tentang kepemimpinan transformatif, pendekatan ini juga memungkinkan eksplorasi dimensi nilai dan moralitas yang sering kali tersembunyi di balik tindakan manajerial.

⁸Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, and Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 3rd ed., Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2014, hlm. 108.

⁹Bass, Bernard M., and Ronald E. Riggio. *Transformational Leadership*. 3rd ed., Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2006, hlm. 98.

¹⁰Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice*. Sage Publications, 2014, hlm. 77.

Kepemimpinan transformatif tidak hanya dipahami sebagai gaya manajemen, tetapi juga sebagai proses perubahan nilai yang menyentuh aspek etika dan spiritual¹¹. Oleh sebab itu, penelitian ini berupaya menautkan teori-teori kepemimpinan modern dengan nilai-nilai normatif yang relevan dengan konteks budaya dan religius tertentu, termasuk nilai-nilai profetik dalam Islam yang menekankan dimensi moral dan keadilan sosial.

Dengan pendekatan ini, penelitian berorientasi pada pembangunan pemahaman konseptual dan aplikatif tentang kepemimpinan transformatif. Data kualitatif baik dari literatur, observasi, maupun dokumentasi akan dianalisis untuk menemukan pola, tema, dan nilai-nilai yang mendasari praktik kepemimpinan yang efektif dan inspiratif. Pendekatan ini memperkuat integritas metodologis penelitian karena bersifat fleksibel, interpretatif, dan berorientasi pada kedalaman makna, bukan sekadar generalisasi.

Pada akhirnya, metode kualitatif deskriptif-analitis menjadikan penelitian ini tidak hanya kaya secara data, tetapi juga reflektif secara konseptual. Ia memungkinkan peneliti untuk melihat kepemimpinan transformatif sebagai fenomena sosial yang dinamis, yang berakar pada interaksi manusia, sistem nilai, serta visi perubahan. Melalui proses deskripsi dan analisis yang simultan, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi ilmiah yang signifikan terhadap pengembangan teori kepemimpinan transformatif dan penerapannya dalam berbagai konteks kelembagaan, baik publik, privat, maupun keagamaan.

Dari metode kajian pustaka ini dapat memungkinkan peneliti untuk memperoleh gambaran komprehensif tentang suatu topik, sekaligus berperan sebagai fondasi teoritis yang menghubungkan penelitian dengan pengetahuan yang sudah ada. Hal ini penting untuk memastikan bahwa penelitian yang dilakukan memiliki kontribusi baru dan relevan dengan memperhatikan etika yang berlaku.

¹¹Northouse, Peter G. *Leadership: Theory and Practice*. Sage Publications, 2025. hlm. 83.

C. Sumber Data

Sistematika pengumpulan data yang terkait dalam penelitian ini adalah dengan cara menginventarisasi dan mengumpulkan bahan primer yang berkaitan dengan permasalahan yang diteliti, terutama berupa buku-buku dan hasil ijtima komisi fatwa MUI tahun 2009 tentang kualifikasi kepemimpinan profetik transformatif yang menjadi pedoman bagi umat Islam di Indonesia. Adapun data primer adalah data yang dibuat oleh penulis untuk maksud khusus menyelesaikan permasalahan yang sedang diteliti. Kemudian data dikumpulkan sendiri oleh penulis langsung dari sumber pertama atau tempat objek penelitian. Sistematika pengumpulan data dalam penelitian ini bukan hanya sebagai langkah teknis, tetapi juga merupakan bagian integral dari proses penelitian yang lebih luas. Dengan menginventarisasi dan mengumpulkan bahan primer, penulis dapat membangun fondasi yang kuat untuk analisis yang lebih mendalam. Data primer yang dikumpulkan secara langsung dari sumber pertama memungkinkan penulis untuk mendapatkan perspektif yang lebih akurat dan relevan. Melalui proses analisis yang cermat, penulis dapat menghubungkan berbagai gagasan dan menyimpulkan bahwa kepemimpinan profetik adalah konsep yang kompleks, yang melibatkan integritas, moralitas, dan pemahaman yang mendalam tentang konteks sosial dan budaya.

Selanjutnya, data primer didukung oleh data sekunder berupa Undang-Undang Dasar sebagai seperangkat peraturan atau norma-norma positif di dalam sistem perundang-undangan yang mengatur tentang hak politik warga negara Indonesia, buku-buku yang berkaitan dengan tema yang diteliti baik itu pro/kontra terhadap kriteria calon pemimpin Muslim dalam perspektif hukum Islam, termasuk penerapannya secara khusus di Indonesia. Data sekunder ini dikumpulkan untuk memberikan penjelasan tambahan dalam menguatkan penelitian yang sedang dilakukan. Data ini dapat ditemukan dengan cepat dan tepat sesuai dengan kebutuhannya. Dalam penelitian ini yang menjadi sumber data sekunder adalah literatur, ensiklopedi, jurnal, artikel, situs di internet yang berkenaan dengan tema penelitian dan lain-lain yang sekiranya diperlukan dalam

penelitian ini.¹² Penting untuk menyimpulkan bahwa data primer dan sekunder memiliki peran yang saling melengkapi dalam penelitian ini. Undang-Undang Dasar sebagai landasan hukum memberikan kerangka bagi hak politik warga negara, sementara literatur yang membahas calon pemimpin Muslim dalam perspektif hukum Islam memberikan wawasan yang mendalam. Dengan menggunakan kedua jenis data ini, peneliti dapat menyusun argumen yang kuat dan berlandaskan pada fakta yang valid, sehingga hasil penelitian dapat memberikan kontribusi yang berarti bagi pemahaman tentang kepemimpinan dalam konteks Islam di Indonesia.

D. Analisis Data

Analisis data berisi uraian tentang cara-cara analisis, yaitu bagaimana memanfaatkan data yang terkumpul untuk dipergunakan dalam memecahkan permasalahan penelitian. Hal ini dimaksudkan untuk mempermudah pengumpulan data yang berhubungan dengan kriteria calon pemimpin Muslim dan implikasinya terhadap pencapaian *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Data dikelompokkan dalam kategori-kategori yang berbeda dan bervariasi kemudian dianalisis.

Sedangkan metode analisis data ini adalah suatu metode yang digunakan untuk mengolah hasil penelitian guna memperoleh suatu kesimpulan. Dengan melihat kerangka pemikiran teoritis, maka teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis kualitatif.

E. Pengelolaan Data

Menghindari pengumpulan data yang menumpuk sehingga akan memperpanjang waktu penelitian, maka harus ada pemilihan data yang tidak mendukung agar dihapus. Klasifikasi data penelitian dapat dikembangkan dengan langkah-langkah sebagai berikut: (1). Mengumpulkan dokumen sebagai sumber data, (2). Mengklasifikasikan antara subyek penelitian dan data penelitian, (3). Menguji dan

¹²Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2009, Cet. Ke 8), hlm. 137.

melakukan analisis, (4). Menentukan nilai-nilai yang terkandung di dalam hukum Islam, dan (5). Melakukan reduksi meliputi data hasil pengamatan dan data sekunder. Selanjutnya, penulis pada tahap akhir adalah memberikan deskripsi dari analisis yang telah dilakukan, berupa narasi-narasi yang dapat menerangkan dan menjelaskan seputar kriteria calon pemimpin Muslim dan implikasinya terhadap pencapaian *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Sementara pendekatan dalam disertasi ini adalah bersifat normatif dan filosofis. Penelitian hukum normatif merupakan penelitian yang dilakukan dengan cara meneliti bahan pustaka. Penelitian hukum normatif atau kepustakaan ini mencakup: (1). Penelitian terhadap asas-asas hukum Islam; (2). Penelitian terhadap sistematika hukum Islam maupun hukum positif; (3). Penelitian terhadap taraf sinkronisasi vertikal dan horizontal; (4). Perbandingan hukum; dan (5). Sejarah hukum Islam.¹³

¹³Soerjono Soekanto dan Sri Mamuji, *Penelitian Hukum Normatif "Suatu Tinjauan Singkat"*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 14.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Profil Majelis Ulama Indonesia

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga keagamaan nasional yang lahir dari kebutuhan historis, sosiologis, dan politis umat Islam Indonesia akan representasi yang kuat dalam percaturan kehidupan kebangsaan dan kenegaraan. MUI tidak lahir dari ruang hampa, melainkan dari dialektika antara aspirasi keislaman yang tumbuh di masyarakat dengan dinamika kekuasaan negara.¹⁵⁶ Didirikan pada 26 Juli 1975, MUI awalnya dimaksudkan sebagai forum silaturahmi dan koordinasi antartokoh Islam dari berbagai organisasi kemasyarakatan dan lintas mazhab pemikiran serta latar belakang disiplin ilmu yang beranekaragam.¹⁵⁷ Namun, dalam perjalanannya, MUI menjelma menjadi institusi otoritatif dalam soal keagamaan, terutama dalam hal fatwa, moral publik, kebijakan halal, dan perwujudan nilai-nilai persatuan bagi seluruh elemen masyarakat dan berbangsa dan bernegara.

Dalam lanskap sosial Indonesia yang plural dan kompleks, MUI memainkan peran ganda. Di satu sisi, ia menjadi rujukan utama dalam penyikapan masalah-masalah keagamaan, seperti penetapan hukum Islam atas produk konsumsi, praktik keagamaan baru, aliran kepercayaan, dan isu-isu moral publik. Di sisi lain, MUI juga berperan sebagai mediator antara umat Islam dan pemerintah dalam hal-hal yang

¹⁵⁶Dirga Achmad, dkk., "Anomali Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Sistem Hukum Indonesia: Telaah Hukum Responsip", *Al-Qisthu Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Hukum*, Vol. 22, No. 1, (Juni 2004), hlm. 26.

¹⁵⁷Nasrullah, "Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Penetapan Hukum Islam di Indonesia", *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 16, No. 2, (tahun 2017), hlm. 332-353.

menyangkut kebijakan strategis.¹⁵⁸ Hubungan antara MUI dan negara Indonesia pun kerap menjadi sorotan para peneliti dan pemerhati, mengingat sifatnya yang unik: bukan lembaga negara, namun memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam urusan kebijakan publik, terutama yang bersinggungan langsung dengan umat Islam di masa sekarang dan masa yang akan datang.

Periode tahun 2009 hingga tahun 2014 adalah masa penting dalam perjalanan MUI. Di bawah kepemimpinan KH. Sahal Mahfudz sebagai Ketua Umum dan KH. M. Ichwan Sam sebagai sekretaris umum, MUI menunjukkan dinamika yang menarik, baik secara internal maupun eksternal.¹⁵⁹ Di internal, konsolidasi organisasi dilakukan untuk memperkuat posisi MUI sebagai lembaga keulamaan. Eksternal, MUI terlibat aktif dalam berbagai respons terhadap isu-isu kontemporer, mulai dari ekonomi *al-Syarī'ah*, radikalisme, isu pluralisme, hingga dinamika globalisasi.

Periode ini juga menandai meningkatnya posisi strategis MUI dalam dunia industri halal, baik di level nasional maupun internasional. Di balik peran dan pengaruhnya, MUI tidak lepas dari kritik. Sebagian kalangan menilai MUI terlalu konservatif dalam memandang perkembangan sosial keagamaan. Sebagian lainnya melihat MUI terlalu dekat dengan kekuasaan, sehingga mengaburkan independensinya. Ada pula yang mempertanyakan representativitas MUI terhadap umat Islam Indonesia yang sangat beragam.¹⁶⁰ Kritik-kritik tersebut menunjukkan bahwa MUI berada dalam posisi yang tidak mudah: harus menjaga otoritas moral, namun tetap terbuka terhadap dinamika zaman; harus dekat dengan umat, namun juga harus bisa berdialog dengan negara dan membangun kekuatan global untuk menjaga roda organisasi yang berkesinambungan.

¹⁵⁸Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial, *diterbitkan oleh Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: tahun 2021), hlm. 387.

¹⁵⁹Lihat <https://nu.or.id/warta/kh-sahal-mahfudz-terpilih-kembali-jadi-ketua-umum-mui-2005-2010-REzqP> (*diakses pada tanggal 26 Juni 2025*).

¹⁶⁰Dendy Wahyu Anugrah, 'Relasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Kekuasaan Negara Pada Masa Orde Baru', *Jurnal Ilmiah ar-Risalah*, Vol. 22, No. 2, Tahun 2024, hlm. 112.

Penelitian atau kajian terhadap MUI, khususnya dalam periode 2009-2014, menjadi penting untuk dilakukan. Melalui kajian ini, kita tidak hanya dapat melihat bagaimana MUI menjalankan fungsinya dalam menghadapi tantangan zaman, tetapi juga bagaimana ia membentuk dan dibentuk oleh konteks sosial-politik Indonesia. Profil MUI pada masa ini memberikan cermin tentang relasi agama dan negara, serta dinamika internal umat Islam Indonesia dalam menghadapi tantangan modernitas, demokratisasi, dan globalisasi.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan sebuah lembaga keagamaan yang memegang peran sentral dalam kehidupan umat Islam di Indonesia. Lembaga ini tidak hanya menjadi rujukan dalam bidang keagamaan, tetapi juga menjadi salah satu institusi yang kerap memberikan arah dan sikap atas berbagai problematika sosial, politik, ekonomi, dan budaya dalam perspektif Islam. Sejak didirikan pada tahun 1975, MUI telah menjadi jembatan komunikasi antara umat Islam dengan pemerintah dan berbagai unsur masyarakat.¹⁶¹ Peran MUI bahkan semakin signifikan pada era kontemporer ketika arus globalisasi, modernisasi, dan kompleksitas kehidupan umat menghadirkan tantangan-tantangan baru yang harus dihadapi.

Periode kepengurusan MUI tahun 2009-2014 merupakan salah satu fase penting dalam sejarah organisasi ini. Periode ini ditandai dengan berbagai perkembangan yang dinamis, termasuk di dalamnya penguatan struktur organisasi, keluarnya sejumlah fatwa penting, serta keterlibatan aktif MUI dalam merespons isu-isu kontemporer baik di tingkat nasional maupun global. Dalam masa ini pula, MUI mempertegas posisi dan perannya sebagai lembaga independen yang berpijak pada nilai-nilai Islam dan kepentingan umat.

Disertasi ini bertujuan untuk menyajikan profil lengkap MUI pada periode 2009-2014 secara naratif, mulai dari latar belakang berdirinya, struktur organisasi, peran strategis, hingga dinamika yang mewarnai lembaga ini selama masa tersebut. Kajian ini penting tidak hanya untuk memahami peran keulamaan dalam tata kelola keagamaan di Indonesia, tetapi juga untuk menggambarkan bagaimana relasi antara

¹⁶¹*Ibid*, hlm. 113.

agama dan negara dibangun dalam konteks masyarakat majemuk seperti Indonesia.

1. Latar Belakang Dan Sejarah Majelis Ulama Indonesia

Majelis Ulama Indonesia telah berdiri pada tanggal 26 Juli 1975 M (17 Rajab 1395 H) didorong oleh dua hal, yaitu lokakarya mubaligh se-Indonesia yang diselenggarakan oleh Pusat Dakwah Indonesia pada tanggal 26-29 November 1974 dan amanat dari presiden Soeharto tanggal 24 Mei 1975 pada saat menerima Pengurus Dewan Masjid Indonesia yang mengharapkan dibentuknya Majelis Ulama Indonesia.¹⁶² Selain bersumber dari amanat presiden Suharto, awal mula pembentukan majelis ulama Indonesia ini dirangkai dari hasil musyawarah dan kesepakatan para ulama yang kompeten dengan pertimbangan yang akurat dan tepat.

Pada zaman pemerintahan presiden Suharto, ada upaya yang cukup baik dalam memberikan ruang keterlibatan ulama pada program pembangunan sekaligus mengontrol narasi keagamaan untuk mencegah radikalisme. Majelis Ulama Indonesia adalah suatu wadah musyawarah bagi para ulama, zu'ama, dan cendekiawan Muslim di Indonesia untuk membimbing, membina, dan mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia.

MUI berdiri sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air, antara lain meliputi dua puluh enam orang ulama yang mewakili 26 Provinsi di Indonesia pada masa itu, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari Ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti, Al Washliyah, Mathlaul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI, dan Al Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat,

¹⁶²Muhyiddin, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tahun 1991-2003 (Telaah Metode Istinbat Hukum: Bayani, Ta'lili dan Istislahi)*, Tesis, Semarang, 2006, hlm. 57.

Angkatan Darat, Angkatan Laut, dan Polri serta 13 orang/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan.¹⁶³ Keberagaman dalam tubuh MUI sudah dirasakan dari sejak awal berdirinya dengan latar belakang pihak yang bermacam-macam.

Dari musyawarah tersebut, telah menghasilkan sebuah kesepakatan untuk membentuk wadah tempat bermusyawarahnya para ulama, zu'ama, dan cendekiawan Muslim, yang tertuang dalam sebuah “Piagam Berdirinya MUI”, yang ditandatangani oleh seluruh peserta musyawarah yang kemudian disebut Musyawarah Nasional Ulama I. Momentum berdirinya MUI bertepatan ketika bangsa Indonesia tengah berada pada fase kebangkitan kembali setelah 30 tahun merdeka, di mana energi bangsa telah banyak terserap dalam perjuangan politik kelompok dan kurang peduli terhadap masalah kesejahteraan rohani umat.¹⁶⁴ Tentunya ini sangat memberikan dampak yang positif untuk memperkuat peran pemerintah dalam mempersatukan seluruh elemen masyarakat Indonesia.

Di masa berdirinya MUI tahun 1975, Indonesia saat itu berada pada fase perkembangan di segala aspek terutama kondisi politik yang berasal dari berbagai kelompok yang berdampak pada melemahnya kondisi keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Padahal usia kemerdekaan Indonesia baru memasuki usia ke-30 tahun, sehingga sangat diperlukan kekuatan besar dari seluruh elemen masyarakat untuk memajukan kehidupan dalam keberagaman dengan tuntunan keagamaan agar dapat menjaga nilai-nilai persatuan dan kesatuan bangsa dan terhindar dari perpecahan yang disebabkan oleh kecenderungan fanatisme politik.

¹⁶³Komisi Informasi dan Komunikasi Majelis Ulama Indonesia, Tahun 2003, <https://mirror.mui.or.id/sejarah-mui/> (diakses pada tanggal 4 Agustus 2025).

¹⁶⁴*Ibid.*

Ulama di Indonesia menyadari dirinya sebagai ahli waris tugas-tugas para Nabi (*warasatul-anbiyā'*) pembawa risalah Ilahiyah dan pelanjut misi yang diemban Rasulullah Muḥammad SAW. Mereka terpanggil bersama-sama zuama dan cendekiawan muslim untuk memberikan kesaksian akan peran kesejarahan pada perjuangan kemerdekaan yang telah mereka berikan pada masa penjajahan, serta berperan aktif dalam membangun masyarakat dan menyukseskan pembangunan melalui berbagai potensi yang mereka miliki dalam wadah Majelis Ulama Indonesia. Ikhtiar-ikhtiar kebijakan yang dilakukan Majelis Ulama Indonesia senantiasa ditujukan bagi kemajuan agama, bangsa, dan negara baik pada masa lalu, kini, dan mendatang.¹⁶⁵ Para ulama, *zu'ama*, dan cendekiawan muslim menyadari bahwa negara Indonesia memerlukan Islam sebagai landasan bagi pembangunan masyarakat yang maju dan berakhlak, apa lagi Islam adalah agama yang mayoritas di Indonesia.

Sejalan dengan perkembangan kehidupan kebangsaan pada era reformasi saat ini, yang ditandai oleh adanya keinginan kuat untuk membangun masyarakat Indonesia baru yang adil, sejahtera, demokratis, dan beradab, maka adalah suatu keharusan bagi Majelis Ulama Indonesia untuk meneguhkan jati diri dan iktikad dengan suatu wawasan yang mampu menggerakkan proses perwujudan peradaban Islam di dunia, khususnya dalam membentuk masyarakat Indonesia baru yang berkualitas (*khaira ummah*), yang menekankan nilai-nilai persamaan (*al-musāwah*), keadilan (*al-'adalah*), moderasi (*at-tawasuth*), keseimbangan (*at-tawazun*), dinamika (*at-tatawwur*), dan demokrasi Islami (*asy-syūrā*).

MUI mempunyai fungsi yang sangat strategis dan relevan dalam kehidupan beragama dan berbangsa, yang meliputi:

¹⁶⁵Lihat 'Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Edisi Revisi 2018', *Jakarta: Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia*, (tahun 2018), hlm. 4.

- a. Memberi fatwa dan nasehat mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan umat Islam umumnya, sebagai *amar ma'ruf nahi munkar*.
- b. Memperkuat ukhuwat (kerukunan) Islamiyah dan memelihara serta meningkatkan suasana kerukunan antar umat beragama dalam mewujudkan persatuan dan kesatuan bangsa.
- c. Mewakili umat Islam dalam konsultasi antar umat beragama.
- d. Menjadi penghubung antar ulama dan umara (pejabat pemerintahan), serta menjadi penerjemah timbal balik antara pemerintah dan umat beragama guna menyukseskan pembangunan nasional.¹⁶⁶

Berbeda dengan Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM NU) yang telah dibentuk beberapa bulan setelah Nahdlatul Ulama berdiri yaitu pada tahun 1926, dan Majelis Tarjih milik organisasi Muhammadiyah yang telah dibentuk 15 (lima belas) tahun setelah berdirinya organisasi Muhammadiyah, komisi fatwa MUI lahir sejak bersamaan dengan lahirnya MUI yaitu pada tahun 1975 M (1395 H), sehingga dengan latar belakang tersebut akan dapat mewujudkan proses organisasi yang saling mendukung untuk kemajuan bersama.

Dalam perjalanannya dari tahun 1975 hingga saat ini, Majelis Ulama Indonesia sebagai wadah musyawarah para ulama, zu'ama dan cendekiawan muslim selalu berusaha untuk:¹⁶⁷

- a. Memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam Indonesia dalam mewujudkan kehidupan

¹⁶⁶Kafrawi, Ridwan, dkk, *Ensiklopedi Islam, Jilid III*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hove, 2002), hlm. 122.

¹⁶⁷Komisi Informasi dan Komunikasi Majelis Ulama Indonesia, Tahun 2003, <https://mirror.mui.or.id/sejarah-mui/> (diakses pada tanggal 4 Agustus 2025).

- beragama dan bermasyarakat yang diridhoi Allah Subhanahu wa Ta'ala;
- b. Memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwa Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa serta;
 - c. Menjadi penghubung antara ulama dan umaro (pemerintah) dan penerjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan Nasional;
 - d. Meningkatkan hubungan serta kerjasama antar organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan muslimin dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada masyarakat khususnya umat Islam dengan mengadakan konsultasi dan informasi secara timbal balik.

Pada awal pendiriannya, MUI memiliki tiga fungsi utama, yaitu: (1) memberikan fatwa dan nasihat keagamaan kepada umat Islam, (2) menjadi penghubung antara umat Islam dan pemerintah, serta (3) menjadi pelindung umat dalam hal akidah dan moralitas. Dalam perkembangan selanjutnya, fungsi dan peran MUI semakin luas, mencakup berbagai bidang seperti sosial, ekonomi, politik, bahkan hubungan internasional. Sejak awal, MUI memang tidak berada di luar struktur kekuasaan negara, tetapi juga tidak sepenuhnya menjadi bagian dari negara.¹⁶⁸ MUI menempatkan dirinya dalam posisi “mitra kritis” terhadap pemerintah, artinya bersedia bekerjasama untuk kepentingan umat namun tetap

¹⁶⁸Lihat wawancara bersama Mahbub Junaidi, <https://mui.or.id/baca/mui/mui-dalam-catatan-wartawan-mahbub-junaidi-sejarah-dan-kiprah> (diakses pada tanggal 5 Agustus 2025).

memiliki independensi dalam hal penilaian dan fatwa keagamaan.

Dalam berbagai fase sejarahnya, MUI menunjukkan fleksibilitas yang tinggi dalam merespons berbagai perubahan sosial-politik yang terjadi di Indonesia, termasuk berperan dalam memberikan tuntunan untuk penyelesaian beragam persoalan di kalangan masyarakat. Sampai saat ini, Majelis Ulama Indonesia mengalami beberapa kali musyawarah nasional, dan mengalami beberapa kali pergantian Ketua Umum, yaitu:¹⁶⁹

Tabel 1 Pengurus MUI dari Masa ke Masa

No.	Periode dan Tahun	Jabatan	Nama
1.	I (1975-1980)	Ketua Umum	Prof. Dr. Hamka
		Sekretaris Umum	Drs. H. Kafrawi, MA
2.	II (1980-1985)	Ketua Umum	KH. M. Syukri Ghazali
		Sekretaris Umum	H. A. Burhani T. Handoko
Catatan; Sebelum masa bakti berakhir H. A. Burhani wafat dan diganti oleh H. A. Qadir Basalamah			
3.	III (1985-1990)	Ketua Umum	KH. Hasan Basri
		Sekretaris Umum	H.S. Prodjokusumo
4.	IV (1990-1995)	Ketua Umum	KH. Hasan Basri
		Sekretaris Umum	H.S. Prodjokusumo
5.	V (1995-2000)	Ketua Umum	KH. Hasan Basri
		Sekretaris Umum	Drs. H. A. Nazri Adlani

¹⁶⁹Lihat profil MUI yang diterbitkan oleh Sekretariat Majelis Ulama Indonesia pada tahun 2015.

Sebelum masa bakti berakhir, KH. Hasan Basri wafat dan diganti oleh Prof. KH. Ali Yafie.			
6.	VI (2000-2005)	Ketua Umum	Dr. KH. M.A. Sahal Mahfudz
		Sekretaris Umum	Prof. Dr. HM. Din Syamsuddin
7.	VII (2005-2010)	Ketua Umum	Dr. KH. M.A. Sahal Mahfudz
		Sekretaris Umum	Drs. H. M. Ichwan Sam
8.	VIII (2010-2015)	Ketua Umum	Dr. KH. M.A. Sahal Mahfudz
		Sekretaris Umum	Drs. H. M. Ichwan Sam
Catatan; Sebelum masa bakti berakhir, pada tahun 2014 KH. Sahal Mahfudz wafat dan digantikan oleh Prof. Dr. H. M. Din Syamsuddin, MA.			
9.	IX (2015-2020)	Ketua Umum	Dr. KH. Ma'ruf Amin
		Sekretaris Umum	Dr. H. Anwar Abbas, MM., M.Ag.
10.	X (2020-2025)	Ketua Umum	KH. Miftachul Akhyar
		Sekretaris Umum	Dr. H. Amirsyah Tambunan, M.A.

Sebagai organisasi yang dilahirkan oleh para ulama, zu'ama dan cendekiawan muslim serta tumbuh berkembang di kalangan umat Islam, Majelis Ulama Indonesia adalah gerakan masyarakat. Dalam hal ini, MUI tidak berbeda dengan organisasi-organisasi kemasyarakatan lain di kalangan umat Islam, yang memiliki keberadaan otonom dan menjunjung tinggi semangat kemandirian. Semangat ini ditampilkan dalam kemandirian (dalam arti tidak tergantung dan terpengaruh) kepada pihak-pihak lain di luar dirinya dalam mengeluarkan pandangan, pikiran, sikap dan

mengambil keputusan atas nama organisasi.¹⁷⁰ Kemandirian di tubuh MUI inilah bertujuan untuk meningkatkan marwah organisasi sehingga keputusan yang dikeluarkan menjadi acuan yang bermutu bagi masyarakat.

Dalam kaitan dengan organisasi-organisasi kemasyarakatan di kalangan umat Islam, Majelis Ulama Indonesia tidak bermaksud dan tidak dimaksudkan untuk menjadi organisasi supra-struktur yang membawahi organisasi-organisasi kemasyarakatan tersebut, dan apalagi memposisikan dirinya sebagai wadah tunggal yang mewakili kemajemukan tersebut dan keragaman umat Islam. Majelis Ulama Indonesia, sesuai niat kelahirannya, adalah wadah silaturahmi ulama, zu'ama, cendekiawan Muslim dari berbagai kelompok di kalangan umat Islam. Kemandirian Majelis Ulama Indonesia tidak berarti menghalanginya untuk menjalin hubungan dan kerjasama dengan pihak-pihak lain baik dari dalam negeri maupun luar negeri, selama dijalankan atas dasar saling menghargai posisi masing-masing serta tidak menyimpang dari visi, misi dan fungsi Majelis Ulama Indonesia.¹⁷¹

Hubungan dan kerjasama dengan pihak eksternal telah menunjukkan kesadaran Majelis Ulama Indonesia bahwa organisasi ini hidup dalam tatanan kehidupan bangsa yang sangat beragam, dan menjadi bagian utuh dari tatanan tersebut yang harus hidup berdampingan dan bekerjasama antar komponen bangsa untuk kebaikan dan kemajuan bangsa. Sikap Majelis Ulama Indonesia ini menjadi salah satu ikhtiar mewujudkan Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi seluruh Alam).

Keorganisasian MUI telah terorganisir dengan baik dari tingkat pusat, provinsi, kabupaten dan kota, hingga tingkat

¹⁷⁰*Ibid.*

¹⁷¹Komisi Informasi dan Komunikasi Majelis Ulama Indonesia, Tahun 2003, <https://mirror.mui.or.id/sejarah-mui/> (diakses pada tanggal 4 Agustus 2025).

kecamatan. Hubungan yang terjalin dalam tubuh MUI bersifat koordinatif, aspiratif, dan struktural administratif. Sedangkan hubungan antara MUI dengan organisasi kemasyarakatan atau organisasi Islam bersifat konsultatif dan kemitraan. Organisasi MUI juga bukan federasi organisasi kemasyarakatan/kelembagaan Islam.¹⁷² Ditimbang dari aspek sosial kemasyarakatan, kehadiran MUI justru sangat penting di tengah-tengah pluralitas kaum muslim di Indonesia. Kemajemukan dan keberagaman dalam pemikiran keagamaan, organisasi sosial, dan kecenderungan aliran serta aspirasi politik selain dapat merupakan kekuatan, juga sering menjadi kelemahan dan sumber perselisihan di kalangan umat Islam itu sendiri.

Sebagaimana tercantum dalam dokumen wawasan MUI, dalam khidmahnya, berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI) tidak lepas dari Visi dan Misi organisasinya, adapun visinya adalah:

“Terciptanya kondisi kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan yang baik, memperoleh ridha dan ampunan Allāh SWT (baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur) menuju masyarakat berkualitas (khairu ummah) demi terwujudnya kejayaan Islam dan kaum muslimin (‘izzul Islam wa al-Muslimin) dalam wadah negara kesatuan republik Indonesia sebagai manifestasi dari rahmat bagi seluruh alam (rahmatan lil’alamin)”¹⁷³

¹⁷²Aturan ini mengalami perubahan setelah memasuki era reformasi yang terlihat jelas pada Bab II pasal 2 yang berkaitan dengan asas. Dalam pasal ini, MUI secara tegas menyatakan bahwa organisasi ini berasaskan Islam, berubah dari pedoman sebelumnya yang mencantumkan Pancasila sebagai dasarnya. Bersamaan dengan itu pola hubungan antara pusat dan daerah yang pada mulanya hanya bersifat membina, membimbing, dan koordinasi pasal 5 pedoman dasar hasil Munas V tahun 1995 juga berubah menjadi hubungan organisasi yang bersifat koordinatif, aspiratif, dan struktural administratif. Di samping itu, dicantumkan pula pola hubungan dengan organisasi Islam dan lainnya yang bersifat konsultatif dan kemitraan.

¹⁷³ Lihat “Wawasan Majelis Ulama Indonesia Hasil Munas VII MUI Tahun 2005”, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005)

Sedangkan misi Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah:

- a. Menggerakkan kepemimpinan dan kelembagaan ummat secara efektif dengan menjadikan ulama sebagai panutan (*qudwah hasanah*) sehingga mampu mengarahkan dan membina ummat Islam dalam menanamkan dan memupuk *aqidah Islamiyah* serta menjalankan *syariat Islamiyah*.
- b. Melaksanakan dakwah Islam, *amar ma'ruf nahi munkar* dalam mengembangkan *akhlaqul karimah* agar terwujud masyarakat berkualitas (*khairu ummah*) dalam berbagai aspek kehidupan.
- c. Mengembangkan *ukhuwah Islamiyah* dan kebersamaan dalam mewujudkan persatuan dan kesatuan ummat Islam dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).¹⁷⁴

Salah satu bentuk nyata dari persembahan MUI dalam membangun kehidupan berbangsa dan bermasyarakat adalah dengan mengeluarkan fatwa bagi umat Islam, baik diminta secara langsung atau tidak diminta. Sebagai lembaga pemberi fatwa, MUI mengakomodasi dan menyalurkan aspirasi umat Islam Indonesia yang terdiri dari berbagai aliran pemahaman, pemikiran, dan lintas organisasi keagamaan.

Secara operasional, MUI pusat memiliki beberapa komisi sesuai dengan hasil musyawarah Nasional (Munas) ke IX MUI tahun 2015, adalah sebagai berikut: Komisi Fatw; Komisi Ukhuwah Islamiyah; Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat; Komisi Pendidikan dan Kaderisasi; Komisi Pemberdayaan Ekonomi Umat; Komisi Informasi dan Komunikasi; Komisi Perempuan, Remaja dan Keluarga; Komisi Hukum dan Perundang-undangan; Komisi Pengkajian dan Penelitian; Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama; Komisi Pembinaan Seni Budaya Islam; dan

¹⁷⁴ *Ibid.*

Komisi Hubungan Luar Negeri.¹⁷⁵ Dalam hal pembentukan pengurus di tingkat pusat, dalam pedoman AD/ART MUI telah ditentukan oleh Musyawarah Nasional, dan untuk di daerah oleh Musyawarah Daerah. Pemilihan pengurus MUI dapat dilaksanakan secara langsung atau dipilih oleh tim formatur.

2. Striktur Pengurus Majelis Ulama Indonesia

Dalam perjalanannya Majelis Ulama Indonesia telah membangun konstruksi dan struktur para pengurus untuk menjalankan roda organisasi sesuai dengan aturan dan fungsinya masing-masing. Namun yang ada pada saat ini merupakan hasil dari proses perjalanan dari periode ke periode yang bertujuan untuk memberikan manfaat luas atas peran dan kontribusi nyata MUI bagi masyarakat di Indonesia, terkhusus bagi umat Islam.

Dalam struktur dan pengurus Majelis Ulama Indonesia pusat masa khidmat 2020-2025, terdiri dari Ketua Umum, Wakil Ketua Umum, Ketua Harian sebanyak 14 orang, Sekretaris Jenderal, Wakil Sekretaris Jenderal berjumlah 14 orang, bendahara umum, dan 6 orang bendahara harian. Pada dewan pertimbang MUI, terdiri dari Ketua, Wakil Ketua berjumlah 13 orang, sekretaris, dan wakil sekretaris berjumlah 4 orang.¹⁷⁶

Berdasarkan surat keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia tentang susunan dan personalia pengurus komisi-komisi dewan pimpinan majelis ulama Indonesia Masa Khidmat 2020-2025 sebagai berikut:¹⁷⁷

¹⁷⁵ Pasal 5 ayat (3) Pedoman Rumah Tangga MUI, hasil Musyawarah Nasional ke VII tahun 2005, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005).

¹⁷⁶ Majelis Ulama Indonesia, Tahun 2025, <https://mui.or.id/info-kepengurusan> (*diakses pada tanggal 4 Agustus 2025*).

¹⁷⁷ Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia, <http://repository.stei.ac.id/7337/1/SK%20Komisi%20Komisi%20%20MUI%20--%20%202020-2025.pdf> (*diakses pada tanggal 4 Agustus 2025*).

- a. Komisi Fatwa, yang terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- b. Komisi Ukhuwah Islamiyah, yang terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- c. Komisi Dakwah, yang terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- d. Komisi Pendidikan dan Kaderisasi, yang terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- e. Komisi Pengkajian dan Penelitian, terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- f. Komisi Hukum dan Hak Asasi Manusia, terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- g. Komisi Pemberdayaan Ekonomi Umat, terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- h. Komisi Perempuan, Remaja dan Keluarga, terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- i. Komisi Informasi dan Komunikasi, terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- j. Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama, terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota;
- k. Komisi Hubungan Luar Negeri dan Kerjasama Internasional, terdiri dari Ketua, Sekretaris, dan Anggota.

Dengan struktur pengurus yang telah dirumuskan berdasarkan peran dan fungsinya masing-masing, tentunya ini menjadi sangat ideal untuk dapat mengatasi berbagai persoalan keumatan dan memperkuat peran agama dalam mendukung pemerintah pada setiap aspek kehidupan lintas keberagaman karena latar belakang para pengurus yang sudah mumpuni di bidang keahlian ilmu dan pengalaman masing-masing.

3. Badan atau Lembaga Majelis Ulama Indonesia

Dalam perjalanan menapaki usia hampir lima dasawarsa sekarang ini, Majelis Ulama Indonesia telah memiliki beberapa lembaga strategis yang bertujuan untuk menjangkau seluruh elemen kebutuhan masyarakat di berbagai lini kehidupan yang beriringan dengan perkembangan zaman dari masa ke masa. Beberapa badan atau lembaga di antaranya:¹⁷⁸

a. Badan Pembinaan dan Pengembangan Organisasi (BPPO)

Lembaga ini berfungsi untuk memberikan pembinaan dan pengembangan organisasi di tubuh MUI sehingga tetap akan relevan dengan kebutuhan masyarakat dan perkembangan zaman.

b. Pusat Dakwah dan Perbaikan Akhlak Bangsa (PD PAB)

Lembaga ini berfungsi dalam memberikan pelatihan bagi para dai untuk menyampaikan dakwah yang menyejukkan di tengah masyarakat, serta menuntun teori pelaksanaan dalam memperbaiki akhlak bangsa.

c. Badan Pengelola/Pelaksana Televisi Majelis Ulama Indonesia (TV MUI)

Badan ini berfungsi untuk menyebarluaskan segala konten audio visual yang diproduksi oleh MUI kepada masyarakat dalam bentuk tontonan yang dapat diakses melalui media sosial atau media televisi.

d. Lembaga Kesehatan (LK MUI)

Lembaga ini berfungsi untuk memperhatikan aspek kesehatan bagi seluruh umat Islam dengan pedoman dan ketentuan yang berlaku sesuai dengan norma syariat Islam.

¹⁷⁸Lihat sumber pada website resmi Majelis Ulama Indonesia, <https://mui.or.id/info-lembaga> dan <https://snd.erlangga.co.id/index.php/berita-acara/agama/artikel/7237-selayang-pandang-majelis-ulama-indonesia-mui> (diakses pada tanggal 4 Agustus 2025).

- e. Lembaga Seni Budaya dan Peradaban Islam (LSBPI MUI)

Lembaga ini berfungsi untuk menjaga nilai-nilai kebudayaan dan peradaban Islam yang tidak bertentangan dengan ketentuan syariat Islam.

- f. Lembaga Penanggulangan Bencana Majelis Ulama Indonesia (LPB MUI)

Lembaga ini berfungsi memberikan bantuan dan pertolongan kepada masyarakat yang terdampak bencana dalam bentuk penanggulangan dan pencegahan.

- g. Badan Penanggulangan Ekstrimisme dan Terorisme (BPET MUI)

Badan ini bertugas untuk mencegah, menangkal, dan memitigasi paham ekstrimisme dan terorisme berbasis agama di Indonesia. BPET MUI juga dibentuk sebagai respons terhadap maraknya aksi terorisme yang mengatasnamakan Islam, dengan tujuan meluruskan pemahaman keagamaan yang disalahgunakan oleh kelompok radikal.

- h. Lembaga Dakwah Khusus (LDK MUI)

LDK MUI adalah badan di bawah MUI yang bertugas untuk mengkoordinasikan dan mengembangkan dakwah Islam secara khusus untuk kelompok masyarakat tertentu, seperti TNI/Polri, lembaga pemasyarakatan (Lapas), rumah sakit, komunitas adat, dan kelompok marginal lainnya. LDK MUI juga berperan dalam memastikan penyebaran dakwah yang moderat dan sesuai dengan nilai-nilai Pancasila.

- i. Lembaga Wakaf MUI

Lembaga Wakaf MUI bertugas mengelola, mengembangkan, dan memberdayakan aset wakaf secara produktif sesuai dengan prinsip *al-Syarī'ah*. Lembaga ini berperan sebagai nazhir wakaf (pengelola

wakaf) sekaligus pengawas untuk memastikan wakaf dikelola secara profesional, transparan, dan bermanfaat luas bagi umat.

j. Lembaga Pentashih Buku dan Konten KeIslaman (LPBKI MUI)

Lembaga ini adalah satu badan otonom di bawah MUI yang bertugas untuk melakukan pembinaan, penelitian, dan pengembangan pemikiran Islam untuk memperkuat pemahaman keagamaan umat yang moderat, serta merespons dan menjawab isu-isu kontemporer.

k. Gerakan Nasional Anti Narkoba (Ganas Annar MUI)

Gannas Annar MUI adalah sebuah gerakan di bawah Majelis Ulama Indonesia yang secara khusus berfokus pada pencegahan, penanggulangan, dan rehabilitasi penyalahgunaan narkoba berdasarkan pendekatan keagamaan.

l. Dewan *Al-Syarī'ah* Nasional (DSN)

Lembaga ini merupakan badan otonom MUI yang menjamin terlaksananya kegiatan perekonomian dan keuangan yang sesuai dengan *al-Syarī'ah*. Lembaga ini lahir sebagai respons atas kemajuan dalam perekonomian *al-Syarī'ah* di Indonesia yang ditandai oleh berdirinya badan-badan keuangan berbasis *al-Syarī'ah*, seperti perbankan *al-Syarī'ah* (yang dimulai oleh Bank Muamalat), Takaful (asuransi *al-Syarī'ah*), juga Baitul Mal (badan keuangan nonperbankan *al-Syarī'ah*).

Lembaga ini berfungsi sebagai regulator sekaligus pengawas perekonomian berbasis *al-Syarī'ah* dengan tugas utama sebagai berikut; pertama, menumbuhkan-kembangkan penerapan nilai-nilai *al-Syarī'ah* dalam kegiatan perekonomian pada umumnya dan keuangan pada khususnya, kedua, mengeluarkan fatwa atas

jenis-jenis kegiatan keuangan, ketiga, mengeluarkan fatwa atas produk dan jasa keuangan *al-Syari'ah*, dan keempat, mengawasi penerapan fatwa yang telah dikeluarkan.

m. Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan Makanan dan Kosmetika (LP POM)

Lembaga yang berdiri sejak tanggal 6 Januari 1989 ini mengurus permasalahan hukum halal dan haram, baik dalam hal pangan, obat-obatan, makanan maupun produk kosmetika. Dalam Islam, masalah halal dan haram merupakan masalah sangat penting yang berkaitan dengan keimanan dan ketakwaan sebagai muslim yang utuh.

Badan inilah yang berwenang mengeluarkan sertifikat 'Halal' untuk produk-produk tersebut di atas. Namun, sebelum mengeluarkan sertifikat halal, badan ini menjalin kerjasama dengan para praktisi ahli untuk menilai muatan suatu kandungan dari sebuah produk sebelum diputuskan statusnya menjadi halal atau haram, dan ini semua akan melalui proses tahapan ketat dengan menjaga integritas lembaga yang memiliki kredibilitas dan terpercaya.

n. Badan Arbitrase *Al-Syari'ah* Nasional (BASYARNAS)

BASYARNAS yang semula bernama Badan Arbitrase Muamalat Indonesia (BAMUI) yang didirikan pada tanggal 21 Oktober 1993. Badan ini merupakan badan arbitrase pertama di Indonesia. Perubahan BAMUI menjadi BASYARNAS dilakukan pada tanggal 24 Desember 2003 atas amanat Munas MUI pada tanggal 23-26 Desember tahun 2002.

BASYARNAS merupakan badan permanen dan independen yang berfungsi menyelesaikan kemungkinan terjadinya sengketa muamalat dalam

hubungan perdagangan dan industri keuangan, serta jasa keuangan *al-Syarī'ah* lainnya di kalangan umat Islam. Lembaga ini menjawab kehadiran perbankan *al-Syarī'ah*, asuransi *al-Syarī'ah* dan perkreditan *al-Syarī'ah* yang telah hadir sebelumnya.

- o. Lembaga Pemuliaan Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam (Lembaga PLH-SDA)

Lembaga ini adalah yang terakhir lahir daripada lembaga-lembaga otonom lainnya, didirikan pada tanggal 23 September 2010, yang bertujuan untuk menjaga kelestarian lingkungan di tengah-tengah umat, terutama setelah melihat sektor pertambangan yang begitu besar dalam menyumbang kerusakan lingkungan dan sumber daya alam di Indonesia. Sebagaimana dalam ajaran Islam, lingkungan dan sumber daya alam harus dijamin kelestariannya untuk menjamin masa depan kelangsungan hidup generasi mendatang.

- p. Lembaga Sertifikasi Profesi MUI, Berubah Menjadi Lembaga Sertifikasi Profesi Ekonomi Islam Kelas Dunia

LSP MUI didirikan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 2020 dan mendapat lisensi BNSP dengan nomor : BNSP-LSP-1644-ID. Ada dua bidang sertifikasi yang dijalankan LSP MUI saat ini, yaitu bidang ekonomi *al-Syarī'ah* dan penjaminan halal. LSP MUI merupakan gabungan dari dua LSP yang sudah ada sebelumnya di MUI, yaitu LSP LPPOM MUI dan LSP DSN MUI. Sebelumnya, pada Januari tahun 2017 sudah berdiri LSP LPPOM MUI dengan lisensi dari BNSP nomor: BNSP-LSP-664-ID. Ruang lingkup sertifikasi LSP LPPOM MUI adalah di bidang penjaminan halal, yaitu sertifikasi Auditor Halal dan Penyelia Halal. Sementara LSP DSN MUI didirikan

pada bulan Mei tahun 2017 dan mendapat lisensi dari BNSP nomor: BNSP-LSP-744-ID, dengan ruang lingkup sertifikasi di bidang ekonomi *al-Syarī'ah*, yaitu sertifikasi pada profesi Pengawas *Al-Syarī'ah* di Lembaga Keuangan *Al-Syarī'ah*.

Lembaga ini berfungsi untuk memberikan sertifikat kepada individu yang memenuhi kualifikasi di bidang penyelia halal, auditor halal., pengawas *al-Syarī'ah*, juru sembelih halal, dan ahli *al-Syarī'ah* pasar modal.

q. *Islamic Dakwah Fund* (IDF MUI)

Lembaga ini berfungsi untuk mengumpulkan zakat, infaq, shodaqoh dalam menjalankan program pemberdayaan ekonomi umat, bantuan kemanusiaan, pembinaan dan pelatihan mubaligh, serta program kesejahteraan para da'i di kota terpencil.

Sebagai lembaga yang mandiri, otonom, dan independen, MUI membuka komunikasi dan jalinan kerjasama kepada berbagai pihak, baik organisasi massa Islam, komunitas masyarakat, dan unsur pemerintah dari dalam maupun luar negeri.¹⁷⁹ Dengan sifat demikian ini, dalam menjalankan roda organisasinya, MUI disokong pendanaan dari berbagai pihak, termasuk diantaranya yang berafiliasi kepada pemerintahan maupun bukan, asalkan sejalan dengan visi dan misi keberadaan MUI di tengah-tengah umat Islam Indonesia sebagai upaya menjawab berbagai tantangan dan persoalan yang terjadi secara aktual hingga masa yang akan datang.

4. Orientasi dan Peran Majelis Ulama Indonesia

Melihat dari latar belakang berdirinya MUI di Indonesia, salah satu instrumen dalam tubuh pengurus MUI yang safat vital fungsinya karena beririsan langsung terhadap berbagai urusan dan persoalan di tengah-tengah masyarakat adalah komisi fatwa. Komisi fatwa telah berhasil melahirkan

¹⁷⁹*Ibid.*

berbagai produk hukum yang didasari oleh empat hal, yaitu memelihara hubungan baik dengan pemerintah, waspada pada ancaman pemurtadan umat, hasrat untuk dapat diterima dengan baik oleh organisasi Islam atau masyarakat Islam, dan untuk menjawab tantangan zaman.¹⁸⁰ Bahkan hampir di seluruh negara maju yang berpenduduk mayoritas Muslim, baik kerajaan maupun republik telah memiliki badan atau lembaga sendiri yang berfungsi untuk memberikan fatwa dalam urusan keagamaan.

Majelis Ulama Indonesia memiliki peran multidimensional dalam membimbing umat Islam di Indonesia, mulai dari penjaga akidah, penggerak ekonomi *al-Syarī'ah*, hingga penjaga persatuan dan kesatuan bangsa. Meski telah menghadapi berbagai tantangan dan rintangan, MUI tetap menjadi rujukan utama bagi masyarakat Muslim Indonesia dalam menyikapi berbagai permasalahan agama dan sosial kemasyarakatan.

Majelis Ulama Indonesia mempunyai sembilan orientasi perkhidmatan, yaitu:¹⁸¹

a. *Dīnīyah*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan yang mendasari semua langkah dan kegiatannya pada nilai dan ajaran Islam yang *kaffah*.

b. *Irsyādiyah*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan *dakwah wal irsyad*, yaitu upaya untuk mengajak umat manusia kepada kebaikan serta melaksanakan *amar ma'ruf* dan *nahyi munkar* dalam arti yang seluas-luasnya. Setiap kegiatan Majelis

¹⁸⁰Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2009), hlm. 251.

¹⁸¹Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Edisi Revisi 2018, (Jakarta: Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia, tahun 2018), hlm. 7-9.

Ulama Indonesia dimaksudkan untuk dakwah dan dirancang untuk selalu berdimensi dakwah.

c. *Istijābiyyah*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan yang berorientasi *istijābiyyah*, yaitu senantiasa memberikan jawaban positif dan responsif terhadap setiap permasalahan yang dihadapi masyarakat melalui prakarsa kebijakan (amal saleh) dalam semangat berlomba dalam kebaikan (*istibaq fī al-khairat*).

d. *Hurriyyah*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan independen yang bebas dan merdeka serta tidak tergantung maupun terpengaruh oleh pihak-pihak lain dalam mengambil keputusan, mengeluarkan pikiran, pandangan dan pendapat.

e. *Ta'āwuniyyah*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan yang mendasari diri pada semangat tolong menolong untuk kebaikan dan ketakwaan dalam membela kaum dhu'afa untuk meningkatkan harkat dan martabat, serta derajat kehidupan masyarakat. Semangat ini dilaksanakan atas dasar persaudaraan di kalangan seluruh lapisan umat Islam (*ukhuwwah Islamiyah*). *Ukhuwwah Islamiyah* ini merupakan landasan bagi Majelis Ulama Indonesia untuk mengembangkan persaudaraan kebangsaan (*ukhuwwah wathaniyyah*) dan memperkokoh persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwwah basyariyyah*).

f. *Syuriyyah*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan yang menekankan prinsip musyawarah dalam mencapai permufakatan melalui pengembangan sikap demokratis, akomodatif dan

aspiratif terhadap berbagai aspirasi yang tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat.

g. *Tasamuh*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan yang mengembangkan sikap toleransi dan moderat dalam menghadapi masalah-masalah *khilafiyah*.

h. *Qudwah*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan yang mengedepankan kepeloporan dan keteladanan melalui prakarsa kebijakan yang bersifat perintisan untuk kemaslahatan umat.

i. *Duwaliyah*

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah perkhidmatan yang menyadari dirinya sebagai anggota masyarakat dunia yang ikut aktif memperjuangkan perdamaian dan tatanan dunia sesuai dengan ajaran Islam.

Berdasarkan jati diri ulama sebagai *waratsatu al-anbiyaa* maka Majelis Ulama Indonesia mempunyai peran sebagai:¹⁸²

a. Sebagai Ahli Waris Tugas Para Nabi (*Waratsat al-Anbiya*)

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai ahli waris tugas-tugas para Nabi, yaitu menyebarkan ajaran Islam serta memperjuangkan terwujudnya suatu kehidupan sehari-hari secara arif dan bijaksana berdasarkan Islam. Sebagai *waratsat al-anbiyaa* (ahli waris tugas-tugas para Nabi), Majelis Ulama Indonesia menjalankan fungsi kenabian (*an-nubuwwah*) yakni memperjuangkan perubahan kehidupan agar berjalan sesuai ajaran Islam, walaupun dengan konsekuensi akan menerima kritik,

¹⁸²*Ibid.*

tekanan, dan ancaman karena perjuangannya bertentangan dengan sebagian tradisi, budaya, dan peradaban manusia.

b. Sebagai Pemberi Fatwa (*Mufti*)

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai pemberi fatwa bagi umat Islam baik diminta maupun tidak diminta. Sebagai lembaga pemberi fatwa, Majelis Ulama Indonesia mengakomodasi dan menyalurkan aspirasi umat Islam Indonesia yang sangat beragam aliran paham dan pemikiran serta organisasi keagamaannya.

c. Sebagai Pembimbing dan Pelayan Umat (*Ra'ī wa khādim al-ummah*)

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai pelayan umat (*khādim al-ummah*), yaitu melayani umat dan bangsa dalam memenuhi harapan, aspirasi dan tuntutan mereka. Dalam kaitan ini, Majelis Ulama Indonesia senantiasa berikhtiar memenuhi permintaan umat, baik langsung maupun tidak langsung, akan bimbingan dan fatwa keagamaan. Begitu pula, Majelis Ulama Indonesia berusaha selalu tampil di depan dalam membela dan memperjuangkan aspirasi umat dan bangsa dalam hubungannya dengan pemerintah.

d. Sebagai Penegak *Amr ma'rūf wa nahy munkar*

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai wahana penegakan *amar makruf nahyi munkar*, yaitu dengan menegaskan kebenaran sebagai kebenaran dan kebatilan sebagai kebatilan dengan penuh hikmah dan istiqomah. Dengan demikian, Majelis Ulama Indonesia juga merupakan wadah perkhidmatan bagi pejuang dakwah (*mujahid dakwah*) yang senantiasa berusaha mengubah dan memperbaiki keadaan masyarakat dan bangsa dari kondisi yang tidak

sejalan dengan ajaran Islam menjadi masyarakat dan bangsa yang berkualitas (*khairu al-ummah*).

e. Sebagai Pelopor Gerakan Tajdid

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai pelopor *tajdid* yaitu gerakan pemurnian (*tashfiyah*) dan dinamisasi (*tathwir*) pemikiran Islam.

f. Sebagai Pelopor Gerakan perbaikan Umat (*Islāh al-ummah*)

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai pelopor perbaikan umat (*islāh al-ummah*) yang meliputi:

1. Sebagai pendamai terhadap perbedaan pendapat dan gerakan yang terjadi di kalangan umat. Apabila terjadi perbedaan pendapat di kalangan umat Islam maka Majelis Ulama Indonesia dapat menempuh jalan *al-jam'u wat taufiq* (kompromi dan persesuaian) dan *tarjih* (mencari hukum yang lebih kuat). Dengan demikian diharapkan tetap terpelihara semangat persaudaraan (*ukhuwah*) di kalangan umat Islam Indonesia.

2. Sebagai pelopor perbaikan umat (*islāh al-ummah*) dengan cara:

- a. Membina dan memelihara kehidupan umat (*himayah al-ummah*), terutama dalam akidah, *al-Syarī'ah* dan akhlak;
- b. Penguatan dan pemberdayaan kehidupan umat (*taqwiyah al-ummah*);
- c. Berusaha terus-menerus menyatukan umat (*tauhid al-ummah*).

g. Sebagai Pengemban Kepemimpinan Umat (*Qiyadah al-Ummah*)

Majelis Ulama Indonesia sebagai elemen bangsa Indonesia ikut bertanggungjawab atas maju mundurnya kehidupan bangsa (*syirkatu al-masuliyah*) terutama dalam hal (1) terciptanya

kerukunan kehidupan umat beragama, (2) perbaikan akhlak bangsa dan (3) pemberdayaan umat Islam dalam semua segi kehidupan. Maka Majelis Ulama Indonesia perlu ikut berperan sebagai pengemban kepemimpinan (*qiyadah al-ummah*) secara kelembagaan.

5. Fatwa-Fatwa Strategis MUI Periode 2009-2014

Selama periode ini, Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan sejumlah fatwa penting yang memiliki dampak luas terhadap umat Islam di Indonesia. Berikut beberapa di antaranya:¹⁸³

Tabel 2 Beberapa Fatwa Strategis MUI Periode 2009-2014

No.	Judul Fatwa	Tahun / Nomor	Isi Utama	Catatan/ Dampak
1	Fatwa Haram Rokok bagi Anak dan Remaja	Munas MUI ke-8 (2010)	Merokok haram bagi anak-anak, remaja, wanita hamil, dan di tempat umum. Berdasarkan pertimbangan bahaya bagi kesehatan dan prinsip <i>al-Syarī'ah</i> seperti <i>hifz an-nafs</i> dan larangan <i>tabdzir</i> .	Menimbulkan kontroversi publik, terutama karena menyentuh kepentingan industri besar. Namun MUI konsisten menyuarkan demi kemaslahatan umat.
2	Fatwa Aliran Sesat dan Menyesatkan	Berbagai tahun, diperbarui berkala	Menyatakan aliran seperti Ahmadiyah, Gafatar, dan Millah Abraham sebagai	Dijadikan dasar regulasi daerah dan langkah aparat.

¹⁸³Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru), (Jakarta: Penerbit Erlangga), tahun 2015.

No.	Judul Fatwa	Tahun / Nomor	Isi Utama	Catatan/ Dampak
			aliran yang menyimpang.	Dipahami bukan sebagai intoleransi, tapi perlindungan akidah umat dari aliran yang menyimpang dan menyesatkan.
3	Fatwa Keuangan <i>Al-Syarī'ah</i> dan Produk Bank	DSN-MUI No. 80/DSN-MUI/2011	Mengatur praktik murabahah, ijarah, sukuk, dan bentuk transaksi <i>al-Syarī'ah</i> lainnya.	Menjadi pedoman industri keuangan <i>al-Syarī'ah</i> , memperkuat posisi MUI sebagai otoritas moral dan hukum dalam dunia keuangan Islam di Indonesia.
4	Fatwa Vaksinasi dan Obat	Berbagai fatwa MUI (2010–2019)	Menyatakan vaksin tertentu halal (misalnya vaksin meningitis dan campak-rubella), atau boleh digunakan dalam keadaan darurat walaupun tidak halal secara zat.	Menjawab keresahan umat sekaligus mendukung program kesehatan nasional dengan tetap menjaga prinsip <i>al-Syarī'ah</i> . MUI menjadi rujukan dalam kebijakan

No.	Judul Fatwa	Tahun / Nomor	Isi Utama	Catatan/Dampak
				kesehatan umat.

Sumber: diolah peneliti dari berbagai sumber, 2025

6. Peran MUI dalam Isu Sosial dan Moral Publik

Periode 2009-2014 juga ditandai dengan meningkatnya peran Majelis Ulama Indonesia dalam menyikapi isu-isu moralitas publik untuk dijadikan tuntunan dan solusi dalam menjawab berbagai macam persoalan keumatan yang kalau tidak segera diberikan sikap atau fatwa justru akan berpotensi menimbulkan konflik dan perpecahan. Beberapa peran dan sikap MUI terkait moralitas publik, di antaranya:¹⁸⁴

Tabel 3 Peran dan Sikap MUI Terkait Moralitas Publik

No.	Isu/Tema	Sikap/Fatwa MUI	Catatan/Dampak
1	Sikap terhadap LGBT dan Perilaku Seksual Menyimpang	MUI menyatakan homoseksualitas dan transgender bertentangan dengan ajaran Islam.	Dikritik oleh kelompok HAM, namun MUI menegaskan tujuannya adalah menjaga moral publik berdasarkan nilai Islam.
2	Fatwa tentang Liberalisme, Sekularisme, dan Pluralisme	Ditolak karena dianggap bertentangan dengan akidah Islam. Pluralisme dikritik karena menyamakan	Fatwa tahun 2005 ditegaskan kembali pada 2010. Dihadapkan pada pro-kontra terutama dari kalangan intelektual dan pegiat demokrasi liberal.

¹⁸⁴Lihat Kumpulan fatwa MUI pada laman <https://mui.or.id/info-fatwa> (diakses pada tanggal 5 Agustus 2025).

No.	Isu/Tema	Sikap/Fatwa MUI	Catatan/Dampak
		semua agama secara mutlak.	
3	Sertifikasi Halal sebagai Perlindungan Konsumen Muslim	Melalui LPPOM MUI, sistem sertifikasi diperkuat dan diperluas secara internasional.	Menjadi rujukan utama dalam regulasi halal nasional dan internasional. Meningkatkan kepercayaan konsumen Muslim terhadap produk makanan, kosmetik, dll.

Sumber: diolah peneliti dari berbagai sumber, 2025

7. Relasi MUI Dengan Negara dan Masyarakat

Dalam struktur kehidupan berbangsa dan bernegara, MUI menempatkan diri sebagai mitra kritis pemerintah, yang artinya bersedia bekerjasama, namun tetap menjaga otonomi moral dan ideologinya. Dalam beberapa kasus, MUI bahkan mengkritik kebijakan pemerintah, seperti dalam kasus legalisasi minuman keras, rencana legalisasi prostitusi terselubung dalam bentuk “lokalisasi”, hingga usulan terhadap pendidikan seksual di kurikulum sekolah. Dari perspektif agama, prostitusi merupakan perbuatan yang tercela. Karena prostitusi adalah perzinahan; perbuatan nista yang merusak manusia, kemanusiaan, dan kehidupan.¹⁸⁵ Di sisi lain, MUI juga mendukung kebijakan pemerintah yang sejalan dengan nilai Islam, seperti: Undang-undang tentang perbankan *al-Syari’ah*, pengembangan industri halal, kampanye anti Narkoba dan anti terorisme.

Meskipun peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) sangat strategis dan dihormati oleh mayoritas umat Islam di Indonesia, lembaga ini tidak lepas dari kritik dan tantangan,

¹⁸⁵Abdul Mu’ti, *Toleransi Yang Otentik*, (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, tahun 2019), hlm. 135.

baik dari kalangan internal umat Islam sendiri maupun dari pihak luar, termasuk pemerintah, media, akademisi, serta organisasi masyarakat sipil, hingga kritikan yang datang dari pihak eksternal¹⁸⁶. Kritik ini mencakup spektrum yang sangat luas, mulai dari aspek kelembagaan, ideologi, politik, hingga mekanisme operasionalisasi fatwa yang menjadi salah satu produk utama MUI.

Kritik-kritik tersebut menjadi cerminan dinamika antara harapan publik terhadap peran keulamaan dengan kenyataan struktur kelembagaan MUI yang kompleks. Salah satu kritik paling tajam dan kerap diulang oleh kalangan akademisi, jurnalis, maupun aktivis masyarakat sipil adalah tuduhan adanya politisasi dalam penerbitan fatwa-fatwa MUI.¹⁸⁷ Tuduhan ini mengemuka terutama ketika fatwa-fatwa tersebut bersinggungan langsung dengan isu-isu sensitif dan berdampak sosial-politik besar, seperti fatwa tentang aliran sesat, kelompok keagamaan tertentu, atau sikap terhadap produk-produk budaya populer.

Dalam beberapa kasus, fatwa-fatwa ini dianggap tidak dilandasi oleh kajian akademik yang kuat atau prosedur klarifikasi yang ketat sesuai prinsip *tabayyun*. Misalnya, ketika MUI menyatakan kesesatan suatu aliran keagamaan tertentu, muncul dugaan bahwa penetapan tersebut dilakukan tanpa dialog terlebih dahulu dengan kelompok yang bersangkutan, sehingga dipandang oleh sebagian pihak sebagai vonis sepihak.

Lebih jauh lagi, beberapa pengamat menyoroti latar belakang beberapa tokoh MUI yang juga aktif dalam organisasi atau partai politik tertentu. Dalam pandangan mereka, keterlibatan ini membuka ruang terjadinya konflik

¹⁸⁶Affatul Munawiroh, 'Telaah Kritis Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Terhadap Produk Sandang', (Indonesian Journal of Law and Islamic Law, Vol. 2, No. 2, tahun 2020).

¹⁸⁷*Ibid.*

kepentingan dan dapat memunculkan persepsi bahwa fatwa-fatwa yang dihasilkan MUI cenderung berpihak pada kepentingan politik golongan tertentu.¹⁸⁸ Namun demikian, MUI secara institusional telah berulang kali membantah tuduhan tersebut. MUI menegaskan bahwa seluruh proses penetapan fatwa dilakukan berdasarkan musyawarah intensif lintas komisi, menggunakan dalil-dalil syar'ī dari al-Qur'ān, ḥadīth, *ijma'*, *qiyas*, dan *istihsan*, serta mempertimbangkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan maslahat umat secara luas.¹⁸⁹ Selain itu, MUI juga mengklaim telah menjalankan prinsip-prinsip ilmiah dan konsultatif dalam setiap forum penetapan fatwa, seperti Ijtima Ulama, Munas, atau sidang pleno Komisi Fatwa.

Kritik lain yang cukup mengemuka adalah persoalan representasi dalam tubuh organisasi MUI itu sendiri, khususnya pada periode 2009-2014. Dalam struktur kelembagaan MUI, terlihat bahwa dominasi ulama laki-laki dari organisasi-organisasi Islam arus utama masih sangat kuat, sementara partisipasi perempuan, pemuda, dan kelompok minoritas Muslim masih sangat terbatas. Padahal, komunitas Muslim Indonesia sangatlah heterogen, baik dari sisi geografis, mazhab, latar belakang budaya, hingga ekspresi keberislaman.

Kelompok seperti penghayat kepercayaan, penganut tarekat yang tidak populer, atau komunitas Muslim dari wilayah perbatasan seringkali merasa tidak terwakili dalam diskursus-diskursus keagamaan yang dibawa oleh MUI. Kurangnya representasi ini tidak hanya menjadi catatan bagi aktivis hak-hak perempuan dan kelompok minoritas, tetapi juga menimbulkan pertanyaan lebih besar: sejauh mana MUI mewakili umat Islam Indonesia secara keseluruhan? Tanpa

¹⁸⁸Ainun Najib, 'Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Pembangunan Hukum Responsip', Jurnal Lisan Al-Hal, Volume 6, No. 2, Desember 2012, hlm. 401.

¹⁸⁹*Ibid.*

memperkuat inklusivitas internal, MUI berpotensi kehilangan legitimasi sosial di mata kelompok-kelompok yang merasa diabaikan.¹⁹⁰ Untuk menghadapi tantangan zaman dan semakin beragamnya ekspresi keberislaman generasi muda, MUI perlu merevitalisasi diri menjadi lembaga yang lebih terbuka, akomodatif, dan demokratis dalam struktur serta mekanisme kerjanya.

Aspek manajerial dan profesionalisme operasional juga menjadi titik sorotan kritik. Walaupun secara simbolik MUI memiliki otoritas moral yang tinggi, dari sisi pelaksanaan program, manajemen organisasi, dan kualitas sumber daya manusia, banyak pihak menilai MUI masih perlu melakukan reformasi kelembagaan yang serius.¹⁹¹ Beberapa komisi di dalam MUI, baik pusat maupun daerah, dinilai tidak aktif secara fungsional, bahkan ada yang hanya berjalan secara insidental. Selain itu, keterbatasan dana operasional, rendahnya kapasitas manajerial, serta lemahnya komunikasi publik membuat kinerja MUI tidak optimal dalam merespons isu-isu keumatan secara cepat dan tepat.

Masalah lain yang sering dikritik adalah sistem sertifikasi halal yang dikelola melalui Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika (LPPOM MUI). Beberapa pelaku industri menyampaikan keluhan bahwa proses sertifikasi halal MUI dinilai berbelit, mahal, dan kurang transparan.¹⁹² Selain itu, sistem ini dinilai masih terpusat, sehingga menyulitkan pelaku usaha dari daerah-daerah terpencil. Kritik ini menuntut reformasi dalam hal efisiensi birokrasi, transparansi tarif, dan percepatan layanan. Di sisi lain, ketidakterpaduan antara MUI pusat dan daerah dalam merespons isu keagamaan lokal juga menjadi problem

¹⁹⁰Dirga Achmad, dkk., Anomali Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Sistem Hukum Indonesia: Telaah Hukum Responsip, *Al-Qisthu Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Hukum*, Vol. 22, No. 1, Juni 2004, hlm. 31.

¹⁹¹*Ibid.*, hlm. 32.

¹⁹²*Ibid.*

yang belum terselesaikan secara sistemik. Akibatnya, sering muncul perbedaan fatwa atau sikap yang membingungkan umat.

Kritik yang tidak kalah penting datang dari kalangan intelektual Muslim dan kelompok Islam progresif. Mereka menilai bahwa MUI terlalu defensif terhadap gagasan-gagasan baru yang muncul dalam khazanah pemikiran Islam kontemporer. Misalnya, ketika membahas isu pluralisme, gender, hak asasi manusia, atau reinterpretasi fikih dalam konteks modernitas, MUI dinilai cenderung menggunakan pendekatan konservatif yang rigid.

Fatwa-fatwa yang dihasilkan dianggap seringkali tidak membuka ruang ijtihad baru yang lebih kontekstual dengan realitas sosial Indonesia sebagai negara majemuk yang berdasarkan Pancasila. Sikap keras terhadap pluralisme, misalnya, telah menimbulkan perdebatan panjang di kalangan akademisi dan praktisi dialog antar agama.¹⁹³ Pluralisme yang dalam definisi barat dimaknai sebagai pengakuan terhadap keberagaman dan keterbukaan antariman, oleh MUI justru ditafsirkan sebagai penyamaan semua agama secara mutlak yang dianggap bertentangan dengan akidah tauhid. Penolakan terhadap pluralisme ini bagi sebagian kalangan dianggap tidak kompatibel dengan semangat konstitusi dan prinsip-prinsip kebangsaan. Hal ini diperparah dengan narasi-narasi eksklusivistik yang muncul dari beberapa tokoh MUI yang memperkuat kesan bahwa lembaga ini enggan berdialog dengan dunia luar yang berbeda.

Tidak semua kritik terhadap MUI bermakna destruktif. Sebagian besar kritik justru datang dari harapan agar MUI dapat berkembang menjadi lembaga keulamaan yang benar-benar merepresentasikan umat Islam secara luas, mampu merespons isu kontemporer dengan kearifan, serta

¹⁹³Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial, *(diterbitkan oleh Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia)*, Jakarta: tahun 2021, hlm. 12.

memperkuat peran sosial keagamaannya di tengah transformasi masyarakat modern.

Oleh karena itu, kritik yang bersifat membangun seharusnya dijadikan sebagai bahan evaluasi dan perbaikan, bukan sebagai bentuk perlawanan terhadap otoritas ulama. Justru, dengan menyerap kritik secara terbuka dan reflektif, MUI bisa menjadi institusi keulamaan yang dinamis, kredibel, dan relevan sepanjang masa.¹⁹⁴ Upaya MUI untuk merespons kritik-kritik tersebut sudah mulai terlihat dalam beberapa program reformasi internal yang dilakukan setelah 2014, termasuk dengan melibatkan lebih banyak perempuan dalam komisi, membentuk badan komunikasi publik, meningkatkan fungsi dan peran media dalam mempublikasikan segala macam produk dan agenda MUI, serta memperkuat jaringan kerjasama lintas organisasi. Namun jalan menuju pembaharuan kelembagaan yang utuh tentu masih panjang dan memerlukan konsistensi dari seluruh jajaran pengurus MUI, baik pusat maupun daerah. Jika MUI mampu mengatasi tantangan-tantangan tersebut, maka bukan tidak mungkin ia akan tetap menjadi rujukan keagamaan utama bagi umat Islam Indonesia di masa mendatang, sekaligus menjadi jembatan antara nilai-nilai Islam dengan kehidupan masyarakat modern yang kompleks dan pluralistik.

MUI memandang bahwa ketegasan sikap dalam beberapa isu adalah bentuk tanggung jawab untuk menjaga akidah umat agar tidak kabur atau larut dalam arus relativisme nilai yang dianggap membahayakan eksistensi Islam sebagai sistem hidup (*way of life*). Periode kepemimpinan Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 2009-2014 menandai satu fase penting dalam dinamika keislaman dan kebangsaan di

¹⁹⁴Ainun Najib, 'Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Pembangunan Hukum Responsip', Jurnal Lisan Al-Hal, Volume 6, No. 2, Desember 2012, hlm. 401-402.

Indonesia.¹⁹⁵ Di tengah derasny arus globalisasi, liberalisasi nilai, dan pertarungan ideologi, MUI tampil sebagai institusi yang berupaya menjaga moralitas publik, memperkuat akidah umat, dan memberikan arah keagamaan dalam berbagai aspek kehidupan.

Dalam pengembangan hukum Islam, setidaknya telah dikenal empat model produk hukum sebagai hasil dari proses ijtihad yaitu: fikih, fatwa, putusan pengadilan, dan undang-undang. Fikih dihasilkan oleh *faqih*, fatwa dihasilkan oleh *mufti*, putusan pengadilan ditetapkan oleh *qadi* (hakim), dan undang-undang dihasilkan oleh majlis *syura*.¹⁹⁶ Keempat produk hukum ini mempunyai karakteristik masing-masing. Namun, satu titik persamaan dari keempat produk hukum tersebut yakni semuanya merupakan aturan-aturan yang bersumber dari wahyu.¹⁹⁷ Ditambah lagi fungsi dan tujuannya adalah untuk menjadi pedoman dalam kehidupan manusia yang bermuara kepada tegaknya keadilan, kesejahteraan, dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Dari penjelasan keempat produk hukum di atas, bagi umat Islam fatwa merupakan salah satu produk hukum yang memiliki karakter relatif lebih dinamis dan aktual, karena fatwa akan dikeluarkan oleh pihak yang memiliki kualifikasi ilmu mumpuni di bidangnya, sehingga menjadi jawaban dan solusi dari munculnya berbagai pertanyaan seputar hukum suatu masalah tertentu khususnya yang berkaitan dengan kontemporer. Salah satu kaidah hukum yang telah disampaikan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah: “*taghayyur al-*

¹⁹⁵Lihat ‘*Shahifah Ukhuwah: Komitmen MUI bersama 62 Ormas Islam Untuk Jaga Persatuan Bangsa*’, <https://mui.or.id/baca/berita/10-butir-piagam-ukhuwah-komitmen-mui-bersama-62-ormas-islam-untuk-menjaga-persatuan-bangsa> (diakses pada tanggal 29 Juli 2025).

¹⁹⁶Muh. Haras Rasyid, ‘*Produk Pemikiran Hukum Islam Indonesia (Telaah Dalam Perspektif Kearifan Lokal)*’, Jurnal Hukum Diktum, Vol. 9, No. 2, Juli 2011, hlm. 104-105.

¹⁹⁷Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), hlm. 9.

fatwā bi-ḥasbi al-imkānah wa al-azminah wa al-aḥwāl wa al-niyyah wa al-‘āwā’id” (berubahnya fatwa dapat terjadi seiring berubahnya tempat, waktu, keadaan, niat, dan kebiasaan).

Menurut Khalid Mas’ud, fatwa juga mempunyai karakter khusus yakni terjadinya interaksi antara hukum di satu sisi dengan masyarakat di sisi yang lainnya.¹⁹⁸ Demikian pula menurut M. Atho’ Mudzhar, fatwa ulama-ulama atau mufti-mufti sifatnya adalah kasuistik karena merupakan respons atau jawaban pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti si peminta tidak harus mengikuti isi atau hukum fatwa yang diberikan kepadanya, tetapi biasanya fatwa cenderung bersifat dinamis karena merupakan respons terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi dan bersifat responsif, atau sekurang-kurangnya dapat dikatakan dinamis.¹⁹⁹ Bahkan, fatwa dapat memberikan gambaran karakteristik masyarakat di mana fatwa tersebut dilahirkan untuk membantu mengatasi permasalahan yang terjadi dan mencegah terjadinya konflik yang tidak diinginkan.²⁰⁰ Dengan kata lain bahwa keberadaan fatwa itu seperti angin segar untuk menjawab berbagai persoalan di tengah-tengah masyarakat dari sejak dulu, sekarang, hingga di masa yang akan datang.

Keberadaan lembaga fatwa di beberapa negara seperti Arab Saudi, Mesir, Malaysia, Brunei Darussalam, dan lainnya berada dalam struktur suatu pemerintahan atau bermitra bersama untuk membantu mencari jalan keluar dari permasalahan hukum yang berkaitan dengan syariat, dan

¹⁹⁸Muhammad Khalid Mas’ud, et. al, *Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation*, dalam Muhammad Khalid Mas’ud et. al (ed) *Islamic Legal Interpretation, Muftis and Their Fatwas*, (London: Harvard University Press, 1996), hlm. 3.

¹⁹⁹M. Atho Mudzhar, *“Fiqh Sebagai Produk Pemikiran Hukum Dalam Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 91.

²⁰⁰Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Peradilan dan Hukum Acara Islam*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 87.

didaulat untuk memiliki kedudukan serta kekuatan hukum yang lebih mengikat apabila dibandingkan dengan keberadaannya yang di luar sistem hukum dan pemerintahan, termasuk untuk meraih kepercayaan di tengah masyarakat.

Di Indonesia, meskipun berada di luar struktur pemerintah yang sah dan resmi tetapi lembaga fatwa yang telah diakui oleh pemerintah adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang terdiri dari salah satu bidangnya yaitu komisi fatwa. Seperti contoh dari beberapa fatwa yang dihasilkan terkait dengan penerapan dan teknis operasional tentang ekonomi *al-Syarī'ah* di Indonesia yang sering kali didaulat untuk menjadi sumber hukum positif, sebab undang-undang yang terkait telah merujuk kepada fatwa MUI sebagai produk hukum yang harus dipedomani dan dijalankan.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga yang memiliki peran strategis dalam kehidupan umat Islam di Indonesia. Dan salah satu komisi yang cukup vital keberadaannya dalam tubuh MUI adalah komisi fatwa, karena tugas dan tanggung jawab yang melekat adalah mengeluarkan fatwa sebagai pedoman hukum bagi umat Islam.

Dalam rangka menjaga kualitas dan legitimasi fatwa, maka komisi fatwa MUI telah menyelenggarakan suatu forum yang dikenal dengan nama *Ijtima Ulama*. Ijtima Ulama ini menjadi momentum penting sekaligus wadah bermusyawarah yang efektif bagi para ulama dari berbagai kalangan untuk membahas berbagai isu keagamaan dan sosial yang aktual, termasuk salah satu di antaranya terkait dengan konteks kualifikasi kepemimpinan profetik.

B. Ijtima Ulama Komisi Fatwa Tahun 2009

1. Latar Belakang Dan Sejarah Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI

Salah satu bagian terpenting dalam struktur kepengurusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah komisi fatwa yang bertugas untuk menyampaikan fatwa-fatwa secara resmi yang berasal dari MUI. Tugas komisi fatwa adalah merunding, mengeluarkan fatwa mengenai persoalan-persoalan hukum Islam yang dihadapi masyarakat. Persidangan-persidangan komisi fatwa dilaksanakan menurut keperluan atau bila MUI telah dimintai pendapatnya oleh umum atau oleh pemerintah mengenai persoalan-persoalan tertentu dalam hukum Islam. Untuk mengeluarkan fatwa biasanya diperlukan mekanisme sidang, dan bisa saja dalam sekali persidangan saja untuk satu produk fatwa atau beberapa produk fatwa.²⁰¹ Selain itu, tugas komisi fatwa juga mengatur jadwal sidang komisi untuk membahas dan memutuskan fatwanya secara berkala atau bisa kapan saja berdasarkan kebutuhan yang ada.

Tugas pokok dari komisi fatwa MUI ini adalah untuk menampung, meneliti, membahas, dan merumuskan rencana fatwa dan hukum tentang masalah-masalah keagamaan dan kemasyarakatan. Adapun produk keputusannya bisa berupa fatwa, nasehat, anjuran, atau seruan.²⁰² Inilah poin penting terkait eksistensi Majelis Ulama Indonesia dalam hal memberikan fatwa yang mencerahkan umat Islam di Indonesia.

Fatwa-fatwa yang dihasilkan biasanya berupa pernyataan, diumumkan baik oleh komisi fatwa sendiri atau oleh MUI. Bentuk lahiriyah fatwa selalu sama, dimulai

²⁰¹Muhammad Atho Muzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, Study Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1993) h. 79-80.

²⁰²Abdul, Aziz, Dahlan, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam 2*, (Jakarta: Ichtiyar Baru Van Houve, 1997), Cet. 1, hlm. 963.

dengan keterangan bahwa komisi telah mengadakan sidang pada waktu tertentu berkenaan dengan adanya pertanyaan yang telah diajukan oleh orang-orang atau badan-badan tertentu, dan dilanjutkan dengan dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar pembuatan fatwa yang dimaksud. Cara lain menyebarkan fatwa juga bisa dengan membicarakannya dalam konferensi-konferensi tahunan ulama yang diselenggarakan oleh MUI dan biasanya banyak dari para ulama yang menghadiri konferensi ini.²⁰³ Salah satu pertemuan berkala pengurus MUI pusat, daerah seluruh Indonesia, dan para tamu undangan dari berbagai unsur serta kalangan seperti perwakilan dari unsur perguruan tinggi Islam, pondok pesantren, cendikiawan muslim, Ormas Islam dan pihak-pihak terkait, disebut dengan Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI.

Sejak didirikan pada tanggal 26 Juli 1975, MUI telah memainkan peran penting dalam menjawab kebutuhan umat terhadap bimbingan hukum Islam. Dalam masa-masa awal, fatwa yang dikeluarkan MUI bersifat sentralistik dan lebih banyak bersandar pada inisiatif Komisi Fatwa Pusat.²⁰⁴ Namun, seiring dengan tumbuhnya cabang-cabang MUI di tingkat provinsi dan kabupaten/kota, muncul kebutuhan untuk menyelaraskan pandangan dan metode dalam mengeluarkan fatwa.

Kebutuhan tersebut semakin kuat ketika umat Islam Indonesia menghadapi persoalan-persoalan kontemporer yang bersifat lintas wilayah, seperti persoalan hukum terhadap praktik bank *al-Syarī'ah*, isu-isu bioetika seperti transplantasi organ dan inseminasi buatan, hingga persoalan sosial-politik seperti pluralisme agama, demokrasi, dan pemilihan

²⁰³Mukhsin Jamil, *Membendung Despotisme Wacana Agama* Semarang: Walisongo Press, 2010), hlm. 48.

²⁰⁴Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1998), hlm. 26.

pemimpin.²⁰⁵ Masalah-masalah ini tidak cukup hanya dijawab oleh Komisi Fatwa Pusat karena kompleksitas dan keterkaitannya dengan kondisi sosial-budaya lokal.

Di sinilah muncul inisiatif untuk menyelenggarakan forum yang mampu menyatukan pandangan seluruh MUI daerah, memperkuat metode *ijtihad jama'i*, dan menjadikan fatwa sebagai produk kolektif dan otoritatif. Setiap Ijtima memiliki karakteristik tersendiri tergantung pada dinamika sosial-politik yang sedang berlangsung.

Ijtima Ulama Komisi Fatwa diselenggarakan oleh Majelis Ulama Indonesia per-tiga tahun sekali. Pertama kali dilaksanakan pada tahun 2003 di Jakarta, kedua pada tahun 2006 di Jawa Timur, ketiga pada tahun 2009 di Sumatera Barat, keempat pada tahun 2012 di Jawa Barat, kelima pada tahun 2015 di Jawa Tengah, keenam pada tahun 2018 di Kalimantan Selatan, ketujuh pada tahun 2021 di Jakarta, dan yang kedelapan atau yang terakhir diselenggarakan pada tahun 2024 di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Islamic Center Sungailiat, Kabupaten Bangka, Provinsi Kepulauan Bangka Belitung.

Ada kontinuitas terkait tema yang dibahas dalam forum Ijtima Ulama seperti *masail asasiyah wathaniyah*, *masail fiqhiyah*, *masail qanuniyah*, dan juga berbagai permasalahan yang terkait posisi keagamaan kita dalam memandang hubungan antara agama dan negara sampai dengan praktek kenegaraan dan kebangsaan.²⁰⁶ Inilah nilai strategis dalam pertemuan ini untuk menjawab berbagai macam polemik yang terjadi di dalam kehidupan umat dan negara Indonesia.

Dalam kinerjanya, komisi fatwa MUI mempunyai mekanisme dan prosedur penetapan fatwa yang menjadi

²⁰⁵Muannif Ridwan, *Fatwa MUI Ditinjau Dari Perspektif Teori Positivisme Hukum*, hlm. 111.

²⁰⁶Asrorun Niam Sholeh, *Mimbar Ulama; Edisi Khusus*, November 2021, hlm. 6.

pedoman dalam mengeluarkan fatwa. Menurut K.H. Ma'ruf Amin penetapan fatwa harus didasarkan pada dalil akurat yang bersumber dari al-Qur'ān, Ḥadīth, maupun dalil hukum lainnya, karena itu diperlukan prosedur penetapan fatwa untuk menghindari *tahakkum* yang artinya membuat-buat hukum, yaitu bermaksud menyatakan hukum tanpa mendasarkannya pada dalil-dalil hukum.²⁰⁷ Perbuatan *tahakkum* tidak boleh dilakukan oleh siapapun sebagaimana Allāh SWT telah melarang dengan tegas dalam al-Qur'ān surat an-Nahl ayat 116:

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ

الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ۝ ١١٦

Artinya: “Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta "Ini halal dan ini haram," untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tidak akan beruntung.”²⁰⁸

Pada pelaksanaan Ijtima Ulama tahun 2009, menurut pendapat sebagian kalangan masyarakat ada indikasi pengaruh keadaan suhu politik Nasional karena berdekatan dengan pelaksanaan pemilu legislatif dan presiden. Hal ini menyebabkan isu politik keumatan, hak pilih, dan kriteria pemimpin Islam menjadi tema sentral dalam diskusi dan fatwa.

²⁰⁷Ma'ruf, Amin, *Pengantar dalam Buku Himpunan Fatwa MUI*, (Jakarta: Departemen Agama, 2003), hlm. VII.

²⁰⁸Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 390.

Tabel 4 Urgensi, Deskripsi, Analisis dan Relevansi Ijtima Ulama

No	Alasan Urgensi	Deskripsi	Analisis dan Relevansi
1	Respon terhadap Perubahan Sosial dan Ilmu Pengetahuan	Ijtima diperlukan untuk menjawab isu-isu baru seperti rekayasa genetika, fintech <i>al-Syarī'ah</i> , dan bioetika secara tepat dan sah.	Fiqh bersifat dinamis (<i>mutaghayyirāt</i>), sehingga ijtihad baru diperlukan. Forum Ijtima memungkinkan pendekatan multidisipliner, sejalan dengan <i>Maqāsid al-Syarī'ah</i> dalam menjaga maslahat umat.
2	Konsolidasi Metode Ijtihad Nasional	Sebagai forum standardisasi metodologi ijtihad agar tidak terjadi kontradiksi fatwa antar daerah.	Indonesia tidak menganut satu mazhab, maka dibutuhkan metodologi terpadu berbasis <i>ijtihad jamā'ī</i> yang merujuk kepada <i>naṣṣ</i> , <i>qawā'id fiqhiyyah</i> , dan sosial-kultural Indonesia.
3	Meningkatkan Representasi dan Otoritas Fatwa	Fatwa hasil Ijtima lebih diterima karena bersifat kolektif, melibatkan ulama daerah, akademisi, dan pakar.	Partisipasi luas memberi legitimasi sosial dan religius. Ini memperkuat posisi fatwa sebagai acuan publik dan memperluas daya jangkau implementasi hukum Islam di masyarakat luas.
4	Mencegah Fragmentasi	Ijtima menjembatani	Menghindari kekacauan interpretasi agama,

No	Alasan Urgensi	Deskripsi	Analisis dan Relevansi
	Pandangan Keagamaan	keragaman pendapat fiqh di tengah masyarakat Muslim Indonesia yang majemuk.	menjaga <i>ukhuwah islamiyah</i> , serta memperkuat moderasi beragama dengan pendekatan kolektif yang tidak bias pada mazhab atau ormas

Sumber: diolah peneliti dari berbagai sumber, 2025

Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI adalah pertemuan atau forum diskusi dan musyawarah yang melibatkan para ulama dari berbagai kalangan, diselenggarakan secara berkala dan periodik oleh komisi fatwa MUI. Forum pertemuan ini juga mengumpulkan para ulama yang mewakili dari berbagai daerah se-Indonesia dengan latar belakang keilmuan yang beraneka ragam, tujuannya adalah untuk berdiskusi dan bermusyawarah dalam merumuskan fatwa yang relevan berkaitan dengan kondisi umat dan bangsa secara aktual.²⁰⁹ Ijtima Ulama juga berfungsi sebagai mekanisme kolektif untuk memastikan bahwa fatwa yang dihasilkan tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga aplikatif dan kontekstual. Dengan melibatkan banyak unsur dan kalangan dari para ulama diharapkan dapat meningkatkan kualitas dari perkumpulan ini guna memperkuat legitimasi fatwa dan dapat diterima oleh masyarakat terkait keputusan yang diambil dan disepakati secara bersama.

²⁰⁹Pengantar ‘*Konsensus Ulama Fatwa Indonesia, Himpunan Hasil Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*’, (Penerbit, Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta; 2024), hlm. x.

Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia ini juga telah berhasil menjadi momentum dan ruang partisipasi di kalangan komisi fatwa daerah, lembaga-lembaga fatwa milik organisasi masyarakat, para ulama lokal dan nasional, pesantren, dan cendekiawan perguruan tinggi Islam. Serta menjadi jembatan konsolidasi lintas keilmuan dalam melahirkan suatu keputusan untuk menjawab tantangan zaman.

Ijtima Ulama komisi fatwa MUI menjadi salah satu ajang pertemuan di kalangan para ulama Indonesia yang berasal dari lintas daerah dan latar belakang disiplin keilmuan.²¹⁰ Dalam tubuh MUI komisi fatwa merupakan lembaga yang independen terdiri dari para ahli ilmu dan merupakan forum yang berkompeten serta memiliki otoritas yang memadai untuk menyampaikan keputusan-keputusan ilmiah, akurat, dan dapat dipercaya.

Landasan utama yang dipegang oleh seluruh anggota komisi fatwa yang tergabung dalam Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI adalah al-Qur'ān dan as-Sunnah, dengan menjadikan pendapat dan pemikiran para ulama terdahulu sebagai alat untuk mencerna hukum dengan menggunakan kaidah *ushuliyyah* atau *fiqhiyah*.²¹¹ Karena fatwa itu sendiri merupakan hal yang sangat penting dalam menyampaikan penjelasan dan pengetahuan kepada umat Islam, terutama segala sesuatu yang berkaitan dengan status hukum, norma etika dan kesesuaian dalam sudut pandang Islam.

Sering kali terdapat perbedaan dalam kajian internal Ijtima Ulama komisi fatwa MUI, namun selalu dapat disikapi dengan bijaksana dan tetap menjaga interaksi positif kepada setiap kelompok yang berbeda, karena MUI tidak fanatik dengan satu madzhab tertentu, dan tidak berkiblat kepada suatu kelompok atau negara tertentu. Keputusan yang dihasilkan dalam forum Ijtima Ulama ini menjadi pencapaian

²¹⁰*Ibid.*, hlm. xi

²¹¹*Ibid.*, hlm. x

dalam kesepakatan suatu lembaga, bukan menjadi keputusan perorangan, sebab tujuan diambilnya keputusan itu adalah untuk mencapai kebenaran dengan menjaga segala alur prosesnya secara tertib, seperti kesimpulan dalil-dalil, tujuan syara', realitas keadaan, pendapat ulama klasik maupun kontemporer, pemikiran-pemikiran para cendekiawan Islam yang kemudian dikaji secara mendalam untuk ditetapkan oleh MUI sebagai penentu hasil fatwa dan keputusan.

Setiap masalah yang disampaikan pada komisi dipelajari oleh anggota komisi sekurang-kurangnya satu minggu sebelum disidangkan. Apabila masalah tersebut jelas hukumnya, maka fatwa menjadi gugur. Sedangkan apabila masalah yang terjadi adalah khilafiyah di kalangan madzhab, maka yang difatwakan adalah hasil *tarjih*.

Setelah melakukan pembahasan secara mendalam dengan memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang dalam sidang komisi fatwa, selanjutnya hasil dari keputusan tersebut akan ditandatangani oleh dewan pimpinan, maka setiap keputusan fatwa harus ditandatangani dalam bentuk SKF (Surat Keputusan Fatwa). SKF harus dengan bahasa yang mudah dipahami oleh masyarakat luas.

Dalam SKF juga harus dicantumkan dasar-dasarnya disertai dengan uraian dan analisis secara ringkas serta sumber pengambilannya. Setiap SKF sedapat mungkin disertai rumusan tindak lanjut dan jalan keluar yang diperlukan sebagai konsekuensi SKF tersebut.²¹² Dalam Ijtima Ulama, tahapan untuk melahirkan produk hukum yang diterapkan tidak jauh berbeda dari pola penetapan fatwa oleh komisi fatwa MUI. Karena mayoritas peserta Ijtima Ulama itu adalah bagian dari unsur komisi fatwa MUI yang mewakili seluruh daerah se-Indonesia.

²¹²*Himpunan Fatwa MUI*, (Jakarta: Direktorat Jenderal BPIH Departemen Agama RI, 2003), hlm. 5-6.

Pelaksanaan Ijtima Ulama komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 2009 merupakan forum permusyawaratan para ulama untuk bertujuan membahas berbagai masalah strategis kebangsaan dengan pendekatan keagamaan.²¹³ Dalam forum ini juga diharapkan dapat menghasilkan fatwa yang berkaitan dengan isu-isu yang berkembang di tengah masyarakat dengan mengakomodir peserta dari kalangan para ulama, akademisi, tokoh pondok pesantren, cendekiawan Muslim, dan anggota komisi fatwa MUI dari seluruh daerah di Indonesia.

Komisi fatwa MUI di bawah kepemimpinan MUI pusat berperan sebagai pihak utama penyelenggara pertemuan yang bersifat periodik ini, dengan penerapan mekanisme utama yaitu keterlibatan seluruh peserta dalam membahas secara mendalam terkait isu-isu yang terjadi secara aktual maupun faktual, lalu kemudian dilaksanakan musyawarah untuk mencapai kesepakatan dalam menghasilkan fatwa hukum yang dilengkapi dengan argumentasi dalil relevan sekaligus rekomendasinya.²¹⁴

Ijtima Ulama menjadi sarana bagi MUI untuk mengeluarkan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan perkembangan zaman dan persoalan di tengah masyarakat. Dengan melakukan pendekatan keagamaan dalam Ijtima Ulama ini diharapkan dapat menghasilkan fatwa yang sesuai dengan ajaran Islam dan diterima oleh umat, karena ini menjadi salah satu upaya dan tanggung jawab untuk memberikan kontribusi pemikiran keagamaan dalam menyelesaikan berbagai permasalahan yang ada di

²¹³Siti Maryamah Kadriyah, *Ijma Dalam Ijtima' Gerakan Politik Dan Dakwah: Studi Kontekstualisasi Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, *Ad-Dakwah: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 22, No. 1, Tahun 2024, hlm. 7.

²¹⁴*Ibid.*

masyarakat.²¹⁵ Salah satu hasil dari Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 ini adalah tentang penggunaan hak pilih dalam Pemilihan Umum sebagai upaya untuk mewujudkan cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa, dalam turunannya disebutkan bahwa memilih pemimpin merupakan kewajiban dalam Islam untuk menegakkan *imamah* dan *imarah*.

2. Dasar Penetapan Hukum Ijtima Ulama Tahun 2009 Tentang Menggunakan Hak Pilih Dalam Pemilihan Umum

Pada Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia Ketiga Tahun 2009 di Padang Panjang, Provinsi Sumatera Barat telah dihasilkan sebuah keputusan yang disepakati bersama tentang ‘Menggunakan Hak Pilih Dalam Pemilihan Umum’ yang menghasilkan beberapa poin fatwa, yaitu:

- a) Pemilihan umum dalam pandangan Islam adalah upaya untuk memilih pemimpin atau wakil yang memenuhi syarat-syarat ideal bagi terwujudnya cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa.
- b) Memilih pemimpin dalam Islam adalah kewajiban untuk menegakkan *imamah* dan *imarah* dalam kehidupan bersama.
- c) *Imamah* dan *imarah* dalam Islam menghajatkan syarat-syarat sesuai dengan ketentuan agama agar terwujud kemaslahatan dalam masyarakat.
- d) Memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*ṣiddīq*), terpercaya (*amānah*), aktif dan aspiratif (*tablīgh*), mempunyai kemampuan (*faṭonah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam hukumnya adalah wajib.
- e) Memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan dalam butir 4 (empat) atau tidak

²¹⁵Konsensus Ulama Fatwa Indonesia, *Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*, Penerbit: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, (Jakarta; Tahun 2024).

memilih sama sekali padahal ada calon yang memenuhi syarat hukumnya adalah haram.²¹⁶

Rekomendasi Ijtima Ulama yang dihasilkan untuk mendukung fatwa di atas adalah:

- a) Umat Islam dianjurkan untuk memilih pemimpin dan wakil-wakilnya yang mengemban tugas *amar makruf nahi munkar*.
- b) Pemerintah dan penyelenggara Pemilu perlu meningkatkan sosialisasi penyelenggaraan Pemilu agar partisipasi masyarakat dapat meningkat, sehingga hak masyarakat terpenuhi.²¹⁷

Berikut ini penulis tampilkan secara komprehensif tentang dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar penetapan dari hasil ijtima komisi fatwa MUI tahun 2009 yang menghasilkan rumusan kualifikasi profetik dalam kepemimpinan, yaitu:²¹⁸

1. QS. An-Nisa (4): Ayat 58;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

Artinya: “*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*”

2. QS. An-Nisa (4): 59;

²¹⁶Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru). (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015), hlm. 1111.

²¹⁷*Ibid.*, hlm. 1112.

²¹⁸Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru). (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015), hlm. 1112-1118.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur’ān) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian, yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

3. Ḥadīth Nabi Muḥammad SAW.;

عن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما و المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما (رواه الترمذي و هو حديث حسن صحيح)

Artinya: “Dari Abdullah bin Amr bin ‘Auf Al-Muzani, dari ayahnya, dari kakeknya, sesungguhnya Rasūlullāh SAW bersabda: “Perjanjian boleh dilakukan di antara kaum muslimin kecuali perjanjian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.” (HR. At-Tirmidzi)

4. Ḥadīth Nabi Muḥammad SAW.;

عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "سيليكم بعدي ولادة، فيليكم البرّ بربه، والفاجر بفروجه، فاسمعوا لهم و أطيعا في كلّ ما وافق الحق، وصلّوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم و لهم، وإن أساءوا فلكم و عليهم" (رواه الطبراني والدار قطني)

Artinya: “Dari Abu Hurairah RA, sesungguhnya Rasūlullāh SAW bersabda: “Akan memimpin kalian setelahku

para pimpinan yang baik karena kebbaikannya, dan ada pula yang buruk karena keburukannya, maka dengarkanlah dan taatilah mereka terhadap setiap perkara yang sesuai dengan kebenaran, dan shalatliah kalian di belakangnya, jika mereka baik maka (pahala) bagi kalian dan bagi mereka, sedangkan jika mereka buruk maka (pahala) bagi kalian dan tidak bagi mereka.” (HR. At-Thabrani dan Ad-Daruquthni).

5. Ḥadīth Nabi Muḥammad SAW.;

"من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليّة" (رواه البخاري)

Artinya: *"Barang Siapa mati dan melum melakukan bai'at maka matinya dalam keadaan jahiliah."* (HR. Al-Bukhari).

6. Ḥadīth Nabi Muḥammad SAW.;

"إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة" (رواه البخاري)

Artinya: *"Jika suatu perkara diserahkan kepada selain ahlinya maka tunggulah waktunya."* (HR. Al-Bukhari).

7. Ḥadīth Nabi Muḥammad SAW.;

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة، قال كيف إضاعتها يا رسول الله قال إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة" (رواه البخاري)

Artinya: *"Abu Hurairah berkata: Rasūlullāh SAW bersabda: 'Jika kepercayaan dilalaikan maka tunggulah waktunya. Sahabat bertanya: Bagaimana melalaikan kepercayaan tersebut? Rasūlullāh SAW menjawab: jika suatu perkara diserahkan kepada bukan ahlinya, maka tunggulah waktunya.'" (HR. Al-Bukhari).*

8. Ḥadīth Nabi Muḥammad SAW.;

عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا و أطيعوا وإن استعمل حبشي كان رأسه زبيبة (رواه البخاري)

Artinya: “*Dari Anas bin Malik RA, dari Nabi Muhammad SAW., ia bersabda: “Dengarkanlah dan taatilah walaupun yang memimpin kalian adalah seorang budak Habsyah, yang kepalanya seperti Zabibah.”* (HR. Al Bukhari).

9. Hadīth Nabi Muḥammad SAW.;

ومن تولّى من أمراء المسلمين شيئاً فاستعمل عليهم رجلاً و هو يعلم أنّ فيهم من هو أولى بذلك و أعلم منه بكتاب الله و ستّة رسوله، فقد خان الله و رسوله و جميع المؤمنين (رواه الطبراني)

Artinya: “*Barang siapa memilih seorang pemimpin padahal ia tahu ada orang lain yang lebih pantas untuk dijadikan pemimpin dan lebih faham terhadap kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, maka ia telah mengkhianati Allah, Rasul-Nya, dan semua orang beriman.*” (HR. At-Thabrani).

10. Hadīth Nabi Muḥammad SAW.;

من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان (رواه المسلم)

Artinya: “*Barang siapa di antara kalian melihat kemungkaran maka ubahlah dengan tangan, jika tidak mampu maka dengan lisan, jika tidak mampu (juga) maka dengan hati, yang demikian adalah iman yang paling lemah.*” (HR. Muslim).

11. Hadīth Nabi Muḥammad SAW.;

عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السمع و الطاعة على المرء المسلم فيما أحب و كره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع و لا طاعة (رواه البخاري)

Artinya: “*Dari Abdullah RA, Nabi Muhammad SAW bersabda: “Seorang Muslim akan mendengar dan patuh terhadap*

(perintah) yang dia suka atau benci selagi ia tidak diperintah terhadap kemaksiatan, jika diperintah (untuk melakukan) makasiat maka tidak (harus) mendengar dan menaati (perintah tersebut). (HR. Al-Bukhari).

12. Ḥadīth Nabi Muḥammad SAW.;

عن عبد الله ابن عمرو، أنّ النبي صلى الله عليه و سلم قال: "لا يَحِلُّ لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم (رواه أحمد)

Artinya: "Dari Abdullah bin 'Amru RA., sesungguhnya Nabi Muḥammad SAW bersabda: "Tidak halal bagi tiga orang yang bepergian kecuali mereka mengangkat di antara mereka seorang pemimpin." (HR. Ahmad).

13. Ḥadīth Nabi Muḥammad SAW.;

عن أبي سعيد الخدري قال، قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "إذا كنتم ثلاثة في سفر فليؤمكم أحدهم" (رواه ابن حبان)

Artinya: "Dari Abu Sa'id Al-Khudry RA, Rasūlullāh SAW. Bersabda: "Jika kalian bertiga dalam bepergian, maka angkatlah pemimpin di antara kalian." (HR. Ibn Hibban).

14. Pernyataan Abu Bakar RA. Ketika pidato pertama setelah ditetapkan sebagai khalifah:

"أيها الناس إن أحسنتم فأعينوني وإن أسأت فقوموني ... أطيعوني ما أطيعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم"

Artinya: "Wahai sekalian manusia, jika aku dalam kebaikan maka bantulah aku dan jika aku buruk maka ingatkanlah aku ... taatilah aku selagi aku menyuruh kalian taat pada Allah, dan jika aku memerintahkan kemaksiatkan maka jangan taati aku."

15. Pernyataan Umar RA. Ketika dikukuhkan sebagai khalifah, Beliau berpidato:

"من رأى منكم في أعوجاجا فليقوموني"

Artinya: *“Barang siapa di antara kalian melihat aku dalam ketidaklurusan maka luruskanlah aku.”*

16. Kaidah Fikih:

للسائل حكم المقاصد

“Sarana memiliki aturan untuk mencapai tujuan”

17. Kaidah Fikih:

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم

Artinya: *“Pada dasarnya segala sesuatu itu adalah boleh sampai ada dalil yang menunjukkan keharamannya.”*

18. Kaidah Fikih:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة و الأمكنة

Artinya: *“Tidak diingkari adanya perubahan hukum sebab adanya perubahan waktu dan tempat.”*

19. Kaidah Fikih:

الحكم يدور مع علته وجودا و عدما

Artinya: *“Penetapan hukum tergantung ada atau tidaknya ‘illat.”*

20. Kaidah Fikih:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

Artinya: *“Apabila suatu kewajiban tidak dapat dilaksanakan secara sempurna tanpa adanya sesuatu yang lain, maka pelaksanaan sesuatu yang lain tersebut hukumnya juga wajib.”*

21. Kaidah Fikih:

ارتكاب أخف بين الضررين

Artinya: *“Dipilihnya kerusakan yang lebih ringan jika ada dua kerusakan berkumpul.”*

22. Kaidah Fikih:

ما لا يدرك كله لا يترك كله

Artinya: “*Sesuatu yang tidak didapatkan semua (sesuai dengan idealisasi dan kehendak kita), seyogyanya tidak ditinggalkan semuanya.*”

23. Pendapat Imam Al-Mawardi dalam “Al-Ahkam as-Shulthaniyah, h. 3”

“الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا، و عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع”

“*Kepemimpinan (al-imamah) merupakan tempat pengganti kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia, dan memilih orang yang menduduki kepemimpinan tersebut hukumnya adalah wajib menurut ijma.*”

24. Pendapat Imam Al-Mawardi dalam “Al-Ahkam as-Shulthaniyah, h. 4”

“فإذا ثبت وجوب الإمامة فقرضها على الكفاية كالجهاد و طلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية، و إن لم يكن بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختار إماماً للأمة. و الثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة”

“*Jika menetapkan imamah adalah wajib, maka (tingkatan) kewajibannya adalah fardhu kifayah seperti jihad dan menuntut ilmu, di mana jika ada orang yang ahli (pantas dan layak) menegakkan imamah, maka gugurlah kewajiban terhadap yang lainnya. Jika tidak ada seorangpun yang menegakkannya, maka dipilih di antara manusia dua golongan; yakni golongan legislatif hingga mereka memilih untuk umat seorang pimpinan, dan golongan (calon) pemimpin hingga di antara mereka dipilih untuk menjadi pemimpin.*”

25. Pendapat Ibnu Taimiyah dalam “As-Siyasah as-Syar‘īyah”

"يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين و لا للدنيا إلا بها. فإن بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالإجماع لحاجة بعدهم إلى بعد، و لا بد لهم عند الإجتماع من رأس"

"Penting untuk diketahui bahwa adanya kekuasaan untuk mengatur urusan manusia adalah termasuk kewajiban besar dalam agama, bahkan tidak akan tegak agama ataupun dunia tanpa adanya kekuasaan. Maka sesungguhnya anak Adam tidak akan sempurna kemashlahatannya tanpa berkumpul karena di antara mereka saling membutuhkan, dan tidak bisa dihindari ketika mereka berkumpul adanya seorang pemimpin."

26. Pendapat Ibnu Taimiyah dalam "As-Siyasah As-Syar'iyah, juz, h. 168"

"ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان"

Artinya: "*Enam puluh tahun (di bawah) pemimpin yang sewenang-wenang lebih baik daripada satu malam tanpa (adanya) pemimpin*".

27. Pendapat dalam "*Mawahib as-Shomad, h 8*)

و لم يجز في غير محض الكفر خروجنا على ولي الأمر باتفاق إن كان عادلا و على الأصح إن كان جائرا إذ لا يشترط في الإمام أن يكون معصوما و لم يزل السلف ينتقدون لهم لا يرونا الخروج عليهم مع ظهور ذلك وانتشاره منهم و لأن الإمام لا ينعزل بالفسق بخلاف القاضي، لقوله تعالى "أطيعوا الله و أطيعوا الرسول واولى الأمر منكم"

Artinya: "Selain alasan kekafiran maka tidak boleh keluar dari (ketaatan) kepada ulil amri, pada ulama sepakat hal itu jika ulil amri adil, dan menurut pendapat yang lebih shahih walaupun ulil amri tidak adil, karena tidak disyaratkan bagi pemimpin untuk ma'shum, dan para ulama salaf senantiasa mengkritik pemimpin yang seperti ini dan tidak keluar dari padanya, walaupun nampak dan tersebar ketidak adilannya, karena sesungguhnya pemimpin tidak dikucilkan karena ia

fasiq, berbeda dengan hakim (qadhi), sebagaimana firman Allah Ta'ala: "Taatilah Allah, dan taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kalian."

28. Pandangan Imam Al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* yang menyatakan bahwa penegakan kepemimpinan (*aqd al-imamah*) hukumnya wajib berdasarkan konsensus. Hal ini mengingat *imamah* ditetapkan sebagai pengganti kenabian dalam menjaga urusan agama dan mengatur urusan dunia. Pandangan Imam Al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* memberikan wawasan yang mendalam tentang pentingnya penegakan kepemimpinan dalam Islam. Ia menekankan bahwa *aqd al-imamah* adalah suatu kewajiban yang harus dilaksanakan berdasarkan konsensus umat, dengan tujuan untuk menjaga urusan agama dan mengatur urusan dunia. Dengan mengedepankan karakter, kemampuan, dan akseptabilitas pemimpin, Al-Mawardi menunjukkan bahwa kepemimpinan yang baik adalah kunci untuk mencapai keadilan dan kesejahteraan dalam masyarakat. Dalam konteks sejarah dan tantangan yang dihadapi masyarakat Islam, pemikiran Al-Mawardi tetap relevan dan memberikan landasan bagi pemahaman tentang kepemimpinan yang adil dan bertanggung jawab dalam Islam.
29. Pasal 28 D (3) UUD RI Tahun 1945 menyatakan bahwa "Setiap warga negara berhak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan". Pasal 28 D (3) UUD RI Tahun 1945 yang menyatakan bahwa setiap warga negara berhak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan adalah landasan penting bagi demokrasi yang sehat dan inklusif. Meskipun tantangan dalam implementasinya masih ada, upaya untuk mewujudkan kesetaraan dalam partisipasi politik harus terus dilakukan. Dengan meningkatkan pendidikan politik, mengatasi diskriminasi, dan menciptakan lingkungan yang mendukung, dapat dipastikan bahwa setiap warga negara, tanpa kecuali, memiliki kesempatan untuk berkontribusi dalam pemerintahan.
30. Konsideran UU Nomor 10 Tahun 2008 tentang Pemilihan Umum DPR, DPD, dan DPRD, poin menimbang huruf b disebutkan bahwa pemilihan umum secara langsung oleh rakyat merupakan sarana perwujudan kedaulatan rakyat guna

menghasilkan pemerintahan negara yang demokratis berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Dengan demikian, tujuan utama penyelenggaraan Pemilu adalah untuk menegakkan kemaslahatan, yang merupakan inti dari tujuan syari'ah (*Maqāṣid al-Syarī'ah*). Pemilihan umum yang diatur dalam UU ini sebagai sarana untuk mewujudkan kedaulatan rakyat dan menegakkan kemaslahatan. Melalui pemilihan umum, rakyat dapat berpartisipasi aktif dalam proses politik, mengevaluasi kinerja para pemimpin, dan berkontribusi pada pembangunan negara.

31. UU No. 10 Tahun 2008 Pasal 19 ayat (1) yang menyatakan bahwa Warga Negara Indonesia yang pada hari pengutuan suara telah genap berumur 17 (tujuh belas) tahun atau lebih atau sudah/pernah kawin mempunyai hak memilih.

UU ini memberikan landasan yang kuat bagi partisipasi politik warga negara Indonesia, terutama bagi mereka yang berusia 17 tahun ke atas dan sudah atau pernah menikah. Meskipun ketentuan ini memberikan hak yang sama bagi semua pemilih, tantangan dalam hal akses informasi, pendidikan politik, dan pemahaman tentang hak-hak politik masih perlu diatasi. Oleh karena itu, upaya bersama dari berbagai pihak diperlukan untuk memastikan bahwa semua warga negara, terutama generasi muda, dapat berpartisipasi secara aktif dan efektif dalam proses demokrasi. Hanya dengan cara ini, dapat membangun masyarakat yang lebih demokratis dan berdaya, dimana setiap suara memiliki arti dan dampak yang signifikan.

Fatwa ini ditetapkan di Padangpanjang, Provinsi Sumatera Barat, pada tanggal 26 Januari 2009 M atau bertepatan tanggal 29 Muharram 1430 H, ditandatangani oleh Pimpinan Komisi A Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia ke-III, KH. Ma'ruf Amin selaku Ketua, Dr. H. M. Masyhuri Na'im selaku Wakil Ketua, dan Sholahuddin Al-

Aiyub, M.Si. selaku Sekretaris.²¹⁹ Sebuah legitimasi baru yang digagas oleh forum Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk dijadikan pedoma bagi umat Islam dalam menggunakan hak pilih dalam pemilihan umum.

3. Sifat Kepemimpinan Profetik dan Kepemimpinan Umum

Kepemimpinan merupakan salah satu aspek fundamental yang sangat menentukan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Dalam konteks Islam, kepemimpinan tidak sekadar dipahami sebagai pengelolaan kekuasaan atau administrasi semata, melainkan juga sebagai amanah moral, sosial, dan spiritual yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab demi kemaslahatan bersama.

Kepemimpinan profetik terdiri atas dua kata, yakni kepemimpinan dan profetik. Kedua unsur kata ini mengandung definisi yang berbeda. Konsep kepemimpinan tidak dapat dipisahkan dari suatu interaksi antara pemimpin dan orang-orang yang dipimpin. Jika ditinjau dari aspek bahasa, kepemimpinan berasal dari kata “pemimpin” dengan imbuhan ke- dan -an. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kepemimpinan merupakan perilaku memimpin atau cara memimpin. Adapun dalam bahasa Inggris disebut *leadership*, yang mana *leadership* berasal dari kata *leader* yang artinya pemimpin dan *to lead* yang artinya kepemimpinan. Sedangkan secara istilah, kepemimpinan mempunyai makna dan penjelasan yang berbeda-beda.²²⁰ Dengan istilah lain bahwa perilaku seorang pemimpin atau cara memimpin disebut dengan kepemimpinan.

Menurut Daft dalam Fadhli, *leadership an influence relationship among leaders and followers who intend real changes and outcomes that reflect their shared purposes.*

²¹⁹ Ibid, hlm. 1112-1118

²²⁰ Elitya Rosita Dewi, dkk., Konsep Kepemimpinan Profetik, *Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman*, Vol. 5, No. 1, tahun 2020, hlm. 149.

Artinya kepemimpinan merupakan usaha untuk mempengaruhi hubungan antara pemimpin dan para pengikut yang menginginkan perubahan dan hasil nyata yang mencerminkan tujuan bersama mereka. Adapun Yulk dalam Rifaudin²²¹ menyatakan bahwa, kepemimpinan merupakan suatu proses untuk mempengaruhi orang lain untuk memahami dan setuju dengan apa yang perlu dilakukan dan bagaimana tugas itu dilakukan secara efektif, serta proses untuk memfasilitasi upaya individu dan kolektif untuk mencapai tujuan bersama.²²² Banyak dampak dan kebijakan yang akan lahir dari peran kepemimpinan dalam suatu organisasi maupun kenegaraan.

Dalam sudut pandang yang lain, Kartono dalam Rifaudin²²³ menyebutkan bahwa kepemimpinan merupakan kekuatan aspirasional, kekuatan semangat, dan kekuatan moral yang kreatif, yang mampu mempengaruhi para anggota untuk mengubah sikap, sehingga mereka menjadi *confirm* dengan keinginan pemimpin. Berdasarkan beberapa definisi diatas, maka dapat disimpulkan bahwa kepemimpinan merupakan suatu upaya untuk mempengaruhi orang lain (dalam hal ini terkhusus orang yang dipimpin) guna membawa suatu perubahan dalam suatu kelompok atau organisasi agar tujuan atau cita-cita yang diharapkan tercapai.²²⁴ Sehingga peran kepemimpinan akan berdampak luas terhadap kemaslahatan.

Dalam konstruksi negara yang berdaulat, peran kepemimpinan sangat menentukan kualitas dari tatanan kehidupan masyarakat. Karena peran dan kiprah dari pola kepemimpinan yang bermutu akan melahirkan kebijakan yang maslahat bagi kepentingan bersama. Dan dalam konsep

²²¹Rifaudin, Machsun. "Konsep Kepemimpinan Profetik Dalam Membangun Sumber Daya Manusia Berbasis Islam Di Perpustakaan." *JIPI (Jurnal Ilmu Perpustakaan Dan Informasi)* 2.1 (2017): 46-62.

²²²*Ibid.*

²²³*Ibid.*

²²⁴Indrawan, Irjus, and Fiddian Khairudin. "Kepemimpinan dalam Organisasi Pendidikan." *QOUBA: Jurnal Pendidikan* 1.2: 67-78.

pemikiran Islam sendiri tidak pernah berlepas dari prinsip dalam beragama sekaligus bernegara, justru dengan dibawa berdampingan akan berdampak luas untuk kebaikan.

Keterlibatan negara yang begitu penting tersebut, berpangkal dari sebuah prinsip dasar relasi rakyat dan negara dalam Islam, adalah didasarkan pada prinsip bahwa tindakan terhadap rakyat harus mengacu kepada kemaslahatan. Prinsip ini menunjukkan bahwa kewajiban pemerintah/negara untuk memperhatikan kemaslahatan dalam mengatur rakyatnya.²²⁵ Konsep kepemimpinan dalam suatu negara apabila disandingkan dengan keberadaan dan fungsi agama sebagai penyeimbang akan menjadi lebih bermartabat dengan melahirkan kebijakan yang maslahat.

Dengan kata lain, kedudukan pemimpin bagi rakyatnya adalah seperti kedudukan wali bagi anak yatim atau dapat juga dikatakan bahwa kekuasaan politik pemerintahan sebagai *amānah*, *ijarah* dan *wakalah*. Dengan demikian, posisi sebagai penguasa pemerintahan memiliki peran perwalian dan perwalian bagi rakyat.²²⁶ Lebih lanjut, dapat pula ditegaskan bahwa dalam ajaran Islam sebenarnya rakyatlah yang merupakan sumber kekuasaan negara/Pemerintahan.²²⁷ Karena kedudukan rakyat begitu kuat dalam Islam, kemaslahatan

²²⁵Ahmad ibn Muhammad az-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 309. Ibn Nujaim, *al-Asybah wa an-Nazair ala Mazhab Abi Hanifah an-Nu'man* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 123. Jalaluddin al-Suyuti, *al-Asybah wa an-Nazair fi al-Furu'* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), 83. A. Malik Madany, *Politik Berpayung Fiqh Membedah Perpolitikan Nusantara dengan Pisau Syari'at melalui Penggalan Khasanah Islam Klasik maupun Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), hlm. 74.

²²⁶Al Suyuti, *al-Asybah*, 83. Muhammad al-Mubarak, *Nizam al-Islam: al-Hukm wa ad-Daulah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 97. Ibn Taimiyyah, *as-Siyasah asy-Syar'iyyah fi islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah* (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, tahun 1969).

²²⁷Abd al-Wahhab Khallaf, *as-Siyasah asy-Syar'iyyah* (Kairo: Matba'ah at-Taquadum, 1977), hlm. 29.

rakyat harus selalu menjadi acuan penguasa dalam menyelenggarakan negara atau pemerintahannya.²²⁸

Seperti halnya dikemukakan oleh al-Ghazali bahwa dalam menata sistem pemerintahan perlu didasarkan pada ajaran keadilan, karena, adil adalah hikmah dari Allāh SWT. Selain itu, perbuatan adil dari penguasa adalah suatu hal yang didambakan oleh seluruh rakyat. Oleh karena itu, secara moral dan agama, legitimasi suatu kekuasaan ditentukan oleh perbuatan untuk menciptakan keadilan dari sang pemimpin. Lebih lanjut, tanpa tegaknya keadilan, maka, secara moral, keabsahan kekuasaan itu tidak ada.²²⁹ Dan keadilan merupakan asas dasar yang ditekankan dalam Islam untuk menjalankan roda kepemimpinan di berbagai lini kehidupan.

Setelah penjabaran mengenai definisi kepemimpinan, maka selanjutnya merupakan definisi dari istilah “profetik”. Profetik berasal dari kata *prophet* yang berarti Nabi. Istilah “profetik” merujuk pada istilah kenabian. Sedangkan dalam *Oxford Dictionary* “*prophetic*” adalah 1) “*of, pertaining or proper to a prophet or prophecy*”; “*having the character function of a prophet*”; “*having the characterized by, containing, or of the nature of prophecy; predictive*”. Sehingga pengertian profetik identik dengan seseorang yang memiliki sifat atau ciri layaknya seorang nabi atau bisa orang diperkirakan diprediksikan memiliki sifat seperti seorang nabi²³⁰. Adapun menurut Fadhli²³¹ kata profetik berasal dari

²²⁸Husein Fauzi al-Najjah, *al-Duktur Haikal wa Tarikh Jil 1888-1956* (Kairo: al-Hai’ah al-Misriyah al-Ammah li al-Katib, 1988), hlm. 227-228.

²²⁹Al Jufri, Ikhwani, et al. "Hukum dan Kekuasaan Dalam Mewujudkan Keadilan Sosial Masyarakat", *Dinamika Hukum & Masyarakat* 6.1 (2023), hlm. 46-63.

²³⁰Makruf, Syahdara Anisa. "Urgensi Kepemimpinan Profetik dalam mewujudkan masyarakat madani." *Ta dib Jurnal Pendidikan Islam* 6.2 (2017): 242-254.

²³¹Fadhli, Muhammad. "Internalisasi Nilai-Nilai Kepemimpinan Profetik Dalam Lembaga Pendidikan Islam." *At-Ta'dib: Jurnal Ilmiah Prodi Pendidikan Agama Islam* (2018): 116-127.

bahasa Inggris *prophet* yang berarti Nabi atau ramalan. Karena penggunaannya yang sebagai kata sifat maka kata prophet tersebut menjadi kata *prophetic* atau dalam bahasa Indonesia menjadi profetik yang berarti kenabian.²³² Sebuah istilah baru yang bersumber dari keilmuan berkembang.

Istilah profetik di Indonesia sendiri diperkenalkan pertama kali oleh Kuntowijoyo melalui gagasannya mengenai pentingnya ilmu sosial transformatif yang disebut ilmu sosial profetik. Ilmu sosial profetik tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Ilmu sosial profetik mengusulkan perubahan berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu (dalam hal ini etik Islam), yang melakukan reorientasi terhadap epistemologi, yaitu reorientasi terhadap *made of thought* dan *made of inquiry* bahwa sumber ilmu pengetahuan tidak hanya dari rasio dan empiri, tetapi juga dari wahyu dalam Rifaudin²³³. Maka berdasarkan beberapa penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa profetik itu merujuk pada suatu sifat kenabian.²³⁴ Dan dalam penerapan sifat kenabian dalam berbagai aspek kehidupan tidak akan pernah terbatas oleh waktu dan zaman, karena kekuatan dari risalah kenabian berlaku sepanjang masa.

Berdasarkan penjabaran kedua istilah tersebut, maka menurut Widayat²³⁵, kepemimpinan profetik adalah kemampuan mengendalikan diri dan mempengaruhi orang lain dengan tulus untuk mencapai tujuan bersama sebagaimana dilakukan oleh para Nabi, dengan pencapaian kepemimpinan

²³²Elitya Rosita Dewi, dkk., “Konsep Kepemimpinan Profetik”, *Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman*, Vol. 5, No. 1, tahun 2020, hlm. 150.

²³³Rifaudin, Machsun. Konsep Kepemimpinan Profetik Dalam Membangun Sumber Daya Manusia Berbasis Islam Di Perpustakaan, *JUPI (Jurnal Ilmu Perpustakaan Dan Informasi)* 2.1 (2017): 46-62.

²³⁴*Ibid.*

²³⁵Prabowo Adi Widayat, Kepemimpinan Profetik: Rekonstruksi Model Kepemimpinan Berkarakter Keindonesiaan, *Jurnal Akademika*, Vol. 19, No. 01, STIT Darul Fatah Bandar Lampung, tahun 2014, hlm. 27.

berdasarkan empat macam yakni; *ṣiddīq, amānah, tablīgh, dan faṭonah*. Selain itu, El Syam berpendapat bahwa “*prophetic leadership is a model of leadership played by a choice of God (Prophet), to help mankind from the path of darkness (ulumāt), which means: ignorance, humiliation, backwardness, arbitrariness, monopoly, oligopoly, anarchy, instability, materialism, religious blasphemy, and others, toward the path of light (nūr), which means truth and science, for the development of human life*”. Artinya kepemimpinan profetik adalah model kepemimpinan yang diperankan oleh seseorang pilihan Tuhan (Nabi), untuk membantu umat manusia dari jalan kegelapan (*zhulumat*), yang berarti ketidaktahuan, penghinaan, keterbelakangan, kesewenang-wenangan, monopoli, oligopoli, anarki, ketidakstabilan, materialism, penistaan agama, dan lain-lain, terhadap jalan cahaya (*nur*), yang berarti kebenaran dan sains, untuk pengembangan kehidupan manusia. Maka pada intinya, kepemimpinan profetik merupakan suatu cara memimpin guna mempengaruhi seseorang dengan merujuk pada prinsip dan sifat kenabian.²³⁶ Di era modern saat ini tidak mustahil untuk menerapkan prinsip kepemimpinan yang berkiblat kepada sifat kenabian sebagai landasan utama karakteristik yang mendasar, karena akan berdampak pada kualitas dari kepemimpinan tersebut.

Kepemimpinan merupakan unsur yang tidak bisa dihindari dalam hidup ini. Sudah merupakan fitrah manusia untuk selalu membentuk sebuah komunitas. Dan dalam sebuah komunitas selalu dibutuhkan seorang pemimpin. Pemimpin adalah orang yang dijadikan rujukan dalam komunitas tersebut. Pemimpin adalah orang yang memberikan visi dan tujuan. Al-Qur’ān banyak membahas masalah kehidupan sosial dan politik, salah satunya adalah kepemimpinan. Dalam Al-Qur’ān,

²³⁶*Ibid.*

kepemimpinan diungkapkan dengan berbagai macam istilah antara lain: *Khalifah, Wali, Amir, dan Uli al-Amri*.²³⁷

Menurut perspektif Kuntowijoyo, dalam ajaran Islam terdapat salah satu ayat yang dapat dijadikan landasan yang mengandung muatan misi paradigma profetik yaitu QS. Ali Imran: 110, sebagai berikut:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

١١٠

Artinya: Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.²³⁸

Dari ayat tersebut Kuntowijoyo memandang bahwa misi transformasi sosial yang dilakukan oleh para nabi yaitu melibatkan unsur humanisme, liberasi dan trensensensi. Dengan demikian, mengikuti alur berpikir Kuntowijoyo, secara garis besar maka dapat diambil benang merah bahwa misi kenabian apapun yang dilakukannya (termasuk dalam peran kepemimpinannya) tidak terlepas dari tiga unsur tersebut yaitu humanisasi, liberasi dan transedensi. Walaupun demikian banyak ayat-ayat Al-Qur'an lainnya yang menjelaskan tentang

²³⁷Subagja, Soleh, "*Paradigma Nilai-nilai Kepemimpinan Profetik (Spirit Implementasi Model Kepemimpinan di Lembaga Pendidikan Islam)*", Progresiva 3, No. 2 (2010): hlm. 27.

²³⁸Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 85.

tugas yang diemban oleh para Rasul selaku pemimpin di kalangan internal umatnya.²³⁹

Konsep kepemimpinan profetik, yang berakar pada teladan Nabi Muḥammad SAW, menekankan nilai-nilai keadilan, amanah, hikmah, dan rahmah sebagai pilar utama dalam memimpin umat. Kepemimpinan profetik bukan hanya soal pengelolaan kekuasaan, tetapi juga tentang bagaimana seorang pemimpin mampu menjadi teladan moral dan spiritual yang menginspirasi masyarakat untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai Islam yang moderat dan inklusif.

Konsep ini tidak hanya menekankan aspek administratif dan politik, tetapi juga mengedepankan nilai-nilai moral, spiritual, dan sosial yang terintegrasi dalam membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Dalam konteks Islam, kepemimpinan profetik adalah manifestasi dari kepemimpinan yang mengutamakan *'adl* (keadilan), amanah (kepercayaan), hikmah (kebijaksanaan), dan keteladanan (uswah hasanah) yang bersumber dari wahyu dan sunnah Nabi Muḥammad SAW.²⁴⁰

Secara historis, konsep kepemimpinan ideal dalam Islam dicontohkan secara langsung oleh Nabi Muḥammad SAW dengan model *prophetic leadership*. Diskursus tentang model kepemimpinan ini tidak bisa lepas dari pembicaraan tentang para Nabi dan Rasul. Sebab mereka adalah contoh pemimpin yang paling utama di antara banyak contoh kepemimpinan dalam sejarah umat manusia.²⁴¹ Mereka adalah pribadi-pribadi pilihan yang sekaligus juga pemimpin-pemimpin pilihan sepanjang zaman. Mereka juga adalah

²³⁹Elitya Rosita Dewi, dkk., “Konsep Kepemimpinan Profetik”, *Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman*, Vol. 5, No. 1, tahun 2020, hlm. 151.

²⁴⁰Achyar Zein, *‘Prophetic Leadership, Kepemimpinan Para Nabi’*, (Bandung: Madani Perima, 2008), hlm. vii.

²⁴¹M. Yusuf Aminuddin, *Prophetic Leadership: Revitalisasi Kepemimpinan Profetik Di Era Society 5.0 Dalam Bingkai Nasionalisme*, *Ta’lim: Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol. 7, No. 1, (Januari 2024), hlm. 48.

sumber utama yang menginspirasi lahirnya konsep *prophetic leadership* dalam kajian-kajian tentang konsep kepemimpinan.

Para Nabi dan Rasul adalah manusia pilihan untuk memimpin umat manusia menuju jalan kebenaran. Kepemimpinan mereka bersifat spiritualistik, karena lekat dengan nilai-nilai *Ilahiyyah*. Dengan demikian, maka para Nabi dan Rasul ini mendasarkan kepemimpinan dirinya pada kebenaran yang berasal dari Allah dalam membimbing, melayani, mencerahkan, dan melakukan perubahan.²⁴² Dalam konteks tersebut, konsep kepemimpinan profetik menjadi rujukan normatif utama, yakni sosok pemimpin yang meneladani akhlak Nabi, memiliki tanggung jawab syar‘ī, dan menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kejujuran, serta kepedulian terhadap umat.

Dalam pengertian mengenai pemimpin dan kepemimpinan harus berlandaskan pada pengetahuan terhadap konsep dasar makhluk hidup yang dalam istilah biologi disebut dengan simbiosis mutualisme, karena ada keterkaitan satu dengan yang lainnya untuk saling menunjang keberlangsungan hidup makhluk itu sendiri. Dan manusia adalah salah satu jenis makhluk sosial yang saling membutuhkan sesuai dengan keadaan dan perannya masing-masing.

Pola kehidupan di Indonesia yang merupakan perwujudan dari kemajemukan manusia itu sendiri terbangun atas dasar demokrasi sehingga sangat penting bagi kita untuk dapat merenungi dan mengaktualisasi sebuah cita-cita besar agar turut serta berperan dalam usaha bersama bangsa dalam melahirkan pola hidup masyarakat berperadaban, masyarakat madani, *civil society*, di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).²⁴³ Karena terbentuknya pola kehidupan

²⁴²Zuhdi, Muhammad Harfin, Konsep Kepemimpinan dalam Perspektif Islam, *AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 19, No. 1 (2014): 51-52.

²⁴³Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus A.F, *Islam, Negara & Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 72.

masyarakat madani adalah bagian mutlak dari esensi cita-cita kenegaraan yang bertujuan untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Berdasarkan ideologi pancasila, maka terbentuklah suatu sistem yang akan mengakomodir kebutuhan masyarakat yang disebut dengan demokrasi.²⁴⁴ Tujuannya adalah untuk melahirkan sosok pemimpin yang bertanggungjawab terhadap kebijakan dalam suatu pemerintahan sehingga upaya dalam mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh warga negara Indonesia bisa terealisasi dengan baik dan tidak bertolak dengan norma hukum agama sebagaimana yang lebih dulu telah ditetapkan sesuai dengan *naşş* yang ada.

a) Pemimpin dan Kepemimpinan Secara Umum

Istilah kepemimpinan, dalam kamus bahasa Indonesia berasal dari kata “pimpin” yang mempunyai arti “dibimbing”. Sedangkan kata pemimpin itu sendiri mempunyai makna “orang yang memimpin.” Jadi kepemimpinan adalah cara untuk memimpin.²⁴⁵ Sehingga setiap pemimpin yang terlahir dalam suatu komunitas atau di pemerintahan harus memiliki jiwa kepemimpinan yang ideal agar mampu melaksanakan tugas dengan sebaik-baiknya karena akan berkaitan erat dengan beban dan tanggung jawab yang melekat.

Definisi tentang pemimpin memiliki banyak variasi dan banyak yang mencoba untuk mendefinisikan tentang konsep pemimpin ini. Pemimpin adalah orang yang memiliki segala kelebihan dari orang-orang lain. Pemimpin dalam pandangan orang di masa kuno terdahulu adalah mereka yang dianggap paling pandai tentang berbagai hal yang ada hubungannya kepada kelompok dan

²⁴⁴*Ibid.*

²⁴⁵Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka), Cet. Ke-4, 1994, hlm. 967.

pemimpin harus pandai melakukannya (pandai memburu, cakap dan pemberani berperang).²⁴⁶

Penyebutan definisi antara pemimpin dan kepemimpinan tidak dapat disamakan. Karena pemimpin merupakan individunya sedangkan kepemimpinan merupakan pola tindakan dan tingkah laku dari pemimpin tersebut. Sedangkan kepemimpinan ditinjau dari segi bahasa, berasal dari kata *leadership* (kepemimpinan) yang berasal dari kata *leader* (pemimpin). Kata ini muncul sekitar tahun 1300-an. Sedangkan kata *leadership* muncul kemudian sekitar tahun 1700-an. Hingga pada tahun 1940-an, kajian tentang kepemimpinan didasarkan pada teori sifat.

Teori ini terbatas hanya mencari sifat-sifat kepribadian, sosial, fisik atau intelektual yang membedakan antara pemimpin dan bukan pemimpin. Artinya, kepemimpinan itu dibawa sejak lahir atau bakat bawaan.²⁴⁷ Dalam disiplin ilmu pengetahuan umum, istilah kepemimpinan disebut dengan *leadership* yang memiliki tujuan sama terhadap perannya sebagai pengatur kebijakan, pemegang kekuasaan dan pemangku keputusan.

Secara umum, kepemimpinan juga dapat diartikan sebagai pemangku kebijakan tertinggi dalam sebuah kelompok dan berperan sebagai pengatur sekaligus pengarah jalur koordinasi sehingga roda anggaran dasar yang disepakati bersama bisa berputar sesuai dengan porosnya. Sebagaimana didefinisikan oleh Stoner, Freeman, dan Gilbert (1995), kepemimpinan adalah *the process of directing and influencing the task related*

²⁴⁶Ngalim Purwanto dkk, *Administrasi Pendidikan*, (Jakarta: Mutiara), 1984, hlm. 38.

²⁴⁷Veithzal Rivai, *Kepemimpinan dan Prilaku Organisasi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), hlm. 8.

*activities of group members.*²⁴⁸ Karena kepemimpinan itu adalah bagian dari proses untuk mengarahkan dan mempengaruhi kegiatan tugas yang berkaitan dengan anggota kelompok tertentu.

Kepemimpinan sebagai usaha untuk mempengaruhi, memberi inspirasi dan mengarahkan tindakan orang lain atau kelompok guna mencapai tujuan yang diharapkan, mempunyai makna bahwa pemimpin memerankan fungsi penting sebagai pelopor dalam menetapkan struktur kelompoknya, keadaan kelompoknya, pola dan kegiatan kelompoknya²⁴⁹. Karena bentuk kepemimpinan terletak bukan pada kekuasaan individu, melainkan dalam jabatan atau status yang dipegang oleh individu berdasarkan pola aturan yang sah.

Dalam konteks lain tentang kepemimpinan adalah proses dalam mengarahkan dan mempengaruhi para anggota dalam hal berbagai aktivitas yang harus dilakukan. Menurut Griffin²⁵⁰ beliau telah membagi pengertian kepemimpinan menjadi dua konsep, yaitu sebagai proses, dan sebagai atribut. Sebagai Proses, kepemimpinan difokuskan kepada apa yang dilakukan oleh para pemimpin, yaitu proses di mana para pemimpin menggunakan pengaruhnya untuk memperjelas tujuan organisasi bagi para pegawai, bawahan atau yang dipimpinnya, memotivasi mereka untuk mencapai tujuan tersebut, serta membantu menciptakan suatu budaya produktif dalam organisasi. Adapun dari sisi Atribut, kepemimpinan adalah kumpulan karakteristik yang harus

²⁴⁸Materi diunggah dari http://file.upi.edu/Direktori/FIP/JUR._PSIKOLOGI/195009011981032.RAHAYU_GININTASASI/kepemimpinan.pdf (diakses pada tanggal 28 Juli 2024).

²⁴⁹Veithzal Rivai, *Kepemimpinan dan Prilaku Organisasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 3.

²⁵⁰Griffin, Ricky, *Management*, Edisi 2, Penerjemah Gina Gania, Jakarta: Erlangga 2000.

dimiliki oleh seorang pemimpin.²⁵¹ Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa kepemimpinan merupakan faktor penentu bagi kehidupan, perkembangan bahkan matinya suatu organisasi di sektor apapun dia bergerak.

Dengan demikian, pemimpin atau kepemimpinan adalah suatu perkara yang sangat penting kedudukannya untuk mewujudkan kedaulatan suatu bangsa, bahkan dalam agama Islam sendiri telah menjadikan kepemimpinan sebagai asas dasar untuk menyebarkan misi risalah kebenaran yang telah diperintahkan oleh Allāh SWT dan sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Rasūlullāh SAW.

b) Pemimpin dan Kepemimpinan Dalam Perspektif Islam

Awal mula lahirnya risalah Islam di atas muka bumi ini sebagaimana yang telah dibawa oleh Nabi Muhammad, salah satunya adalah membangun sebuah kedaulatan dalam bernegara. Sehingga menjadikan Islam adalah agama yang sempurna karena telah mengatur secara terperinci tentang konsep pemimpin dan kepemimpinan sesuai dengan aturan Allah. Islam sendiri telah memandang bahwa antara pemimpin dan kepemimpinan adalah dua variabel yang saling berkaitan erat satu dengan yang lainnya. Karena pemimpin yang ideal akan dapat terwujud di masa kepemimpinannya apabila mampu menghadirkan kebaikan dan kemaslahatan, serta merangkul semua golongan yang dipimpinya, sehingga setiap kebijakan dan keputusan yang dirumuskan dapat menjunjung tinggi nilai keadilan dalam kebersamaan.

Secara etimologi, kepemimpinan dalam artian *khilafah* berasal dari kata *khilafa* yang mempunyai makna

²⁵¹Materi diunggah dari <http://eprints.uny.ac.id/7829/3/BAB%202%20.%2008108241026.pdf> (diakses pada tanggal 25 Juli 2024, pukul 20.55 WIB).

pimpin, sedangkan *khalifah* berarti pemimpin.²⁵² Sebagaimana yang tertera dalam Q.S. Al-Baqarah: ayat 30:
 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا
 مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي
 أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٠

Artinya: “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi". Mereka berkata, "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan mensucikan nama-Mu?" Dia berfirman, "Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kalian ketahui.”²⁵³

Quraish Shibab di dalam “Tafsir al-Misbah” mengatakan bahwa ayat ini merupakan penyampaian Allah kepada para malaikat tentang rencana-Nya menciptakan manusia di muka bumi ini. Penyampaian kepada mereka menjadi sangat penting, karena malaikat akan dibebani sekian tugas menyangkut manusia. Ada yang akan bertugas mencatat amal-amal manusia, ada yang bertugas memelihara, ada yang membimbingnya.²⁵⁴ Makna yang tersirat dari penyampaian ini boleh jadi merupakan bagian dari proses ketetapan dalam rangkaian penciptaan alam

²⁵²Ridwan Yahya, *Memilih Pemimpin Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Pustaka Nawaitu, 2004), hlm. 62.

²⁵³Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 6-7.

²⁵⁴Dalam Tafsir al-Misbah kata *khalifah* pada mulanya berarti yang menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya. Ada juga yang memberikan makna yang “menggantikan Allah”, bukannya dia tidak mampu untuk menjadikan manusia menjadi Tuhan, akan tetapi ini merupakan ujian bagi manusia, dan memberinya penghormatan kepada manusia. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah (pesan dan Kesan Keserasian al-Qur'an)*, Jakarta: Lentera Hati, volume. I, cet. Ke-2, 2004, hlm. 140.

raya dan kesiapannya untuk dihuni manusia pertama (Adam) dengan damai.

Menurut Ibnu Katsir, Imam Al-Qurthubi dan ulama yang lain telah menjadikan ayat ini sebagai dalil wajibnya menegakkan *khilafah* untuk menyelesaikan dan memutuskan pertentangan antara manusia, menolong orang yang teraniaya, menegakkan hukum Islam, mencegah merajalelanya kejahatan dan masalah-masalah lain yang tidak dapat terselesaikan kecuali dengan adanya *imam* (pimpinan).²⁵⁵ Di era zaman modern saat ini kemungkinan bisa menerapkan sistem *khilafah* dengan kondisi masyarakat yang beranekaragam latar belakang ilmu pengetahuan dan daerahnya akan menghadapi tantangan dari berbagai pihak.

Dalam sebuah Ḥadīth yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim:²⁵⁶

عن قتيبة بن سعيد حدثنا ليث وحدثنا محمد ابن رمح حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلعم قال الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن راعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن راعيته (رواه البخاري مسلم)

Artinya: “Dari Qutaibah bin Said dari Laits, Saya juga diceritai oleh Muhammad bin Ramah dari Laits dari Nafi dari Ibn Umar bahwa Rasūlullāh SAW bersabda: “Ingatlah setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan ditanya tentang kepemimpinannya, penguasa adalah pemimpin dan akan ditanya tentang kepemimpinannya.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Dalam Islam, penyebutan suatu istilah akan mendasari sifat, karakter, maksud dan tujuan yang bermuara kepada penjelasan secara menyeluruh dari arti sebuah kata atau

²⁵⁵M. Hasib Ar-Rifa'i, *Kemudahan dari Allah Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, (Jakarta: Gema Insani, 1999), hlm. 104.

²⁵⁶Lihat Muslim, *Shahih Muslim*, jus II, Libanon: Dar Al Kutub Beirut, t.th, hlm. 125. Juga lihat Ahmad ibnu Ali Ibnu Hajar Al Asqalani, *Fathul Barri*, jus II, Libanon: Dar Al Kutub Beirut, t.th, hlm.380.

kalimat. Makna pemimpin dalam konsepsi *lughah* sering disebut dengan berbagai kata atau sebutan, diantaranya:²⁵⁷

a) Imam

Asal kata dari “*amama*” karena ia berada di depan (*amam*), mengasuh (*ummah*), menyempurnakan (*atammah*), menenangkan (*yanamma*). Menurut Imam Al-Jauhary, Imam adalah orang yang memberi petunjuk (*yuqtada*)²⁵⁸. Dalam al-Qur’ān kata imam terdapat dalam surat An-Nahl ayat 120;

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٢٠

Artinya: “Sungguh, Ibrahim adalah seorang imam (yang dapat dijadikan teladan), patuh kepada Allah dan hanif. Dan dia bukanlah termasuk orang musyrik (yang mempersekutukan Allah).”²⁵⁹

Allāh SWT memuji hamba, Rasul, sekaligus kekasih-Nya Ibrahim AS, sebagai imam bagi orang-orang *hanif* (yang condong kepada kebenaran), dan bapak para Nabi. Allah telah membebaskannya dari kaum musyrikin, orang-orang Yahudi, dan orang-orang Nasrani kemudian Allah menjadikan Ibrahim sebagai teladan yang patuh bagi umat.²⁶⁰ Penjelasan tafsir ini cukup mempertegas bahwa Allah memutuskan Ibrahim sebagai imam untuk menjadi teladan bagi manusia agar memiliki akhlak yang mulia.

b) Amir (*Ulil Amri*)

Amir atau *Ulil Amri* diartikan yang memberi perintah atau yang memberi petunjuk.²⁶¹ Allāh SWT berfirman dalam al-Qur’ān surat As-Sajadah ayat 24:

²⁵⁷J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyāsah*, (Jakarta: Kencana, 2009), Cet. Ke-4, hlm. 54-60.

²⁵⁸Lisanul Arab, Ibnu Manzhur, XII/22.

²⁵⁹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 391.

²⁶⁰Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’ān al-‘Adzīm*, Dar Ibn Hazm, (Beirut, Cet. I, 2000), hlm. 1080.

²⁶¹Lisanul Arab, Ibnu Manzhur, III/370.

وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمًا يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ٢٤

Artinya: “Dan Kami jadikan diantara mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami selama mereka sabar. Mereka meyakini ayat-ayat Kami.”²⁶²

c) *Sulthan*

Penggunaan kata *Sulthan* untuk pemimpin didasarkan kepada penafsiran surat Al-Hasyr, ayat 6:

وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ

وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٦

Artinya: “Dan harta rampasan fai` dari mereka yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya, kamu tidak memerlukan kuda atau unta untuk mendapatkannya, tetapi Allah memberikan kekuasaan kepada rasul-rasul-Nya terhadap siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”²⁶³

d) *Al-Mulk*

Pengertian pemimpin dengan istilah *al-mulk* adalah pemilik kekuasaan dan Malik atau raja dalam pengertian ini dapat dilihat dalam al-Qur`an surat Al-Baqarah ayat 247:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوا أَنَّىٰ

يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّن

²⁶²Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Edisi Penyempurnaan 2019), Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 601.

²⁶³Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Edisi Penyempurnaan 2019), Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 806.

الْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ
وَالْجِسْمِ ۖ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَسِعُ عَلِيمٌ ۚ ٢٤٧

Artinya: “Dan nabi mereka berkata kepada mereka, "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Talut menjadi rajamu." Mereka menjawab, "Bagaimana Talut memperoleh kerajaan atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya, dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?" (Nabi) menjawab, "Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kelebihan ilmu dan fisik." Allah memberikan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Allah Mahaluas, Maha Mengetahui.”²⁶⁴

Al-Mulk yang dimaksud dalam ayat di atas pada dasarnya mengandung makna keabsahan atau legalitas, pengetahuan dan kemampuan. Dikaitkan dengan kekuasaan politik, ini berarti seorang pemimpin harus memiliki legalitas atau pengakuan dalam pengertian atas izin-Nya dan kepercayaan rakyat. Karena seorang pemimpin juga dituntut memiliki pengetahuan yang relevan dengan amanat kepemimpinannya agar memiliki kemampuan melaksanakan amanat tersebut.

e) *Khalifah*

Para *fuqahâ'* mendefinisikannya sebagai suatu kepemimpinan yang bersifat umum karena mencakup urusan duniawi dan ukhrowi. Menurut Imam Al-Mawardi pengertian khalifah sama dengan *al-imamah*, karena sistem ini adalah awal mula dari kepemimpinan di masa Nabi SAW, yaitu ditugaskan untuk memimpin agama dan keduniaan.²⁶⁵ Inilah yang telah dicontohkan oleh Rasulullah karena telah berhasil menyatukan

²⁶⁴Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 54.

²⁶⁵Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sulthaniyyah*, hal.3.

dua unsur berbeda dalam satu masa sehingga terciptanya keharmonisan duniawi dan ukhrawi.

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa antara pemimpin dan kepemimpinan adalah dua variabel yang saling berkaitan erat dan tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lainnya. Karena pemimpin adalah pelaku instruksi dengan kemampuannya secara kualitas yang meliputi segala aspek kepribadian, akhlak, sifat dan penunjang lainnya sehingga dari sosok pemimpin ideal inilah akan lahir kebijakan yang menjunjung tinggi norma kemaslahatan duniawi dan ukhrawi. Sedangkan kepemimpinan adalah suatu proses koordinasi yang bisa mengarahkan dan mempengaruhi kelompok atau golongan yang dipimpin untuk mengikuti suatu petunjuk atau aturan yang telah ditetapkan dalam suatu sistem.

Sesuai dengan ajaran syari'at agama Islam, maka setiap pemimpin yang baik adalah pemimpin yang menjalankan petunjuk al-Qur'an dan Hadīth. Karena dari karakter pemimpin seperti ini akan lahir kebijakan sesuai dengan aturan syari'at yang selalu mengedepankan nilai kemaslahatan bagi semua elemen masyarakat yang dipimpin.

Di sebuah ruang lingkup kelompok baik yang besar maupun yang kecil, kualitas tidak bisa ditentukan berdasarkan kuantitas. Tapi kualitas akan menjadi tolok ukur primer sehingga kuantitas yang ada akan menjadi ideal. Dalam hal ini yang paling berperan adalah kualitas dari seorang pemimpin. Baik dan buruknya sebuah kelompok akan dibuktikan dengan kualitas seorang pemimpin yang dimiliki. Karena perjalanan sebuah roda kepemimpinan akan stabil apabila dikomandoi oleh pemimpin yang berkualitas baik secara karakteristik maupun ilmu pengetahuan.

4. Kualifikasi Pemimpin Menurut Islam

Dalam sejarah Islam klasik, kepemimpinan bukan semata-mata hasil konsensus politik, tetapi juga manifestasi

dari *amānah Ilahiyah* untuk menjaga agama dan mengatur urusan dunia umat. Dalam ḥadīth riwayat Imam Bukhori nomor 2278 telah disebutkan bahwa seorang pemimpin adalah *rā'ī* (penggembala) yang bertanggung jawab atas rakyatnya.²⁶⁶ Oleh sebab itu, memilih pemimpin bukan semata tindakan administratif, tetapi bagian dari tanggung jawab keagamaan (*taklīf syar'ī*).²⁶⁷ Dalam konteks Indonesia, Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 mengambil sikap tegas dalam menjawab berbagai dinamika politik, khususnya yang berkaitan dengan pemilihan pemimpin di kancah nasional dan lokal.

Dalam forum ini, MUI menyampaikan bahwa memilih pemimpin yang memenuhi kriteria profetik merupakan kewajiban syar'ī umat Islam. Hasil Ijtima Ulama ini tidak hanya memberi pedoman moral dalam menentukan pilihan politik, tetapi juga menjadi pernyataan etis terhadap arah bangsa. Islam menempatkan kepemimpinan sebagai instrumen untuk mewujudkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* yaitu; menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.²⁶⁸

Al-Qur'ān dan Sunnah banyak menyebutkan pentingnya kepemimpinan yang adil dan amanah. Dalam QS. An-Nisa: 58, Allāh SWT telah berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥٨

Artinya: “Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya

²⁶⁶Al-Kayyis, Abd. "Kepemimpinan Pendidikan Dalam Perspektif Al-Sunnah." *LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan* 6.1 (2012): 51-75.

²⁶⁷*Ibid.*

²⁶⁸Muhammad Sa'ad al-Yubi, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islamiyah*, hlm. 182-192.

kamu menetapkan dengan adil. Sungguh, Allah sebaik-baik yang memberi pengajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Melihat.”²⁶⁹

Ayat ini menjadi pijakan penting dalam politik Islam: bahwa kepemimpinan adalah amanah, dan umat memiliki kewajiban menyalurkan amanah itu kepada orang yang layak.

Dalam konteks negara demokrasi seperti Indonesia, Pemilu adalah instrumen penyaluran amanah tersebut. Dalam QS. asy-Syura: 38, disebutkan bahwa orang-orang beriman adalah mereka yang: *"Urusannya diputuskan melalui musyawarah di antara mereka."* Syura menekankan pentingnya partisipasi kolektif dan keterbukaan dalam pengambilan keputusan.²⁷⁰ Namun, Islam juga menetapkan batas ketaatan pada pemimpin: *"Tidak ada ketaatan dalam maksiat kepada Allah."* (HR. Bukhari dan Muslim). Oleh karena itu, pemimpin yang tidak memiliki nilai kebaikan tidak layak ditaati, apalagi dipilih. Dalam hal ini, memilih pemimpin bukan urusan netral, tetapi berimplikasi langsung pada tanggung jawab akhirat.

Islam sebagai agama yang komprehensif tidak hanya memberikan panduan bagi kehidupan spiritual umatnya, tetapi juga menata sistem sosial dan politik yang adil dan bermartabat. Salah satu aspek paling mendasar dalam struktur sosial-politik tersebut adalah kepemimpinan. Dalam Islam, kepemimpinan bukan hanya sebuah jabatan administratif, melainkan *amānah* yang memiliki dimensi akuntabilitas dunia dan akhirat. Oleh karena itu, pemilihan pemimpin dalam sistem sosial Islam tidak pernah dianggap sebagai urusan duniawi semata, melainkan sebagai bagian integral dari

²⁶⁹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 118.

²⁷⁰Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Cet. II; Jakarta: LSIK, 1994), hlm. 22.

tanggung jawab keagamaan. Prinsip ini sangat ditekankan dalam berbagai literatur klasik Islam, baik dalam bidang *fikih siyasah* (politik *al-Syarī'ah*), *ushuluddin* (teologi), maupun *tasawuf akhlaqi* (etika spiritual).²⁷¹ Ketika umat Islam berada dalam posisi untuk memilih atau menentukan pemimpin publik, mereka dituntut untuk berpikir dan bertindak berdasarkan kriteria syar'ī yang tidak semata-mata rasional atau pragmatis, melainkan etis, spiritual, dan profetik.

Di Indonesia, yang merupakan negara demokrasi dengan populasi Muslim terbesar di dunia, persoalan kepemimpinan sering menjadi titik krusial dalam kontestasi politik nasional. Keberadaan pemilu sebagai mekanisme demokrasi modern telah membuka ruang partisipasi yang luas bagi rakyat dalam menentukan arah kepemimpinan nasional.²⁷² Namun, dalam praktiknya, pilihan terhadap pemimpin seringkali dibentuk oleh narasi populer, pencitraan media, atau kepentingan ekonomi jangka pendek. Kondisi semacam ini sangat rentan terhadap penyimpangan nilai-nilai etis dalam memilih pemimpin.

Oleh karena itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagai lembaga otoritatif dalam urusan keagamaan, merasa perlu memberikan panduan keagamaan yang lebih mendalam dan substansial tentang siapa yang layak dipilih untuk memimpin umat dan bangsa. Salah satu respons serius terhadap kebutuhan tersebut muncul dalam Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 yang diselenggarakan di Padangpanjang, Sumatera Barat. Forum tersebut mengangkat berbagai persoalan keumatan, termasuk dalam hal politik dan kepemimpinan.

Ijtima Ulama 2009 menjadi forum penting yang menegaskan sikap keagamaan MUI terhadap kriteria

²⁷¹Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2001), Vol. 1, 18.

²⁷²*Ibid.*

pemimpin ideal menurut Islam. Dalam forum ini, para ulama dari berbagai wilayah Indonesia berkumpul untuk merumuskan panduan keagamaan berdasarkan prinsip-prinsip syariat dan kebutuhan kontemporer umat. Dalam salah satu keputusan pentingnya, forum ijtima menegaskan bahwa umat Islam wajib memilih pemimpin yang memenuhi kualifikasi profetik. Kualifikasi ini mencakup beberapa aspek utama seperti *amānah* (dapat dipercaya), *ṣiddīq* (jujur), *kifa'ah* (cakap), dan komitmen terhadap nilai-nilai Islam dalam ruang publik.²⁷³ Penekanan terhadap kualifikasi profetik tersebut bukan sekadar pengulangan terhadap ajaran klasik, melainkan juga upaya kontekstualisasi nilai-nilai luhur Islam ke dalam realitas demokrasi modern yang sedang dihidupi oleh masyarakat Indonesia.

Konsep kepemimpinan dalam Islam memiliki dimensi transendental yang sangat kuat. Seorang pemimpin dalam perspektif Islam bukan hanya bertanggung jawab kepada rakyat yang memilihnya, tetapi juga kepada Tuhan yang memberikan amanah kepadanya.²⁷⁴ Oleh karena itu, pemimpin ideal bukanlah mereka yang hanya memenangkan suara terbanyak, melainkan mereka yang mampu menjaga nilai-nilai keadilan, kejujuran, dan keberpihakan pada kebenaran dalam menjalankan kekuasaannya.

Prinsip ini terlihat jelas dalam sejarah para *khalifah ar-rasyidin* yang memimpin dengan akhlak, kejujuran, dan semangat pengabdian. Sayyidina Abu Bakar misalnya, dalam pidato pertamanya setelah dibaiat sebagai khalifah, menyatakan bahwa jika dirinya salah maka rakyat berhak meluruskannya.²⁷⁵ Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa pemimpin dalam Islam adalah pelayan umat, bukan tuan atas

²⁷³Suharnia Wati, dkk., Pemimpin Ideal Dalam Cahaya Al-Quran, (Akhlak: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat), Vol. 2, No. 1, Tahun 2025, hlm. 227.

²⁷⁴*Ibid.*

²⁷⁵Ely Zainuddin, Peradaban Islam Pada Masa Khulafaur Rasyidin, *Jurnal Intelegensia*, Vol. 03, No. 01, (Januari-Juni 2015), hlm. 52.

umat. Oleh karena itu, kriteria kepemimpinan tidak hanya harus bersifat administratif, tetapi juga spiritual dan moral.

Dalam konteks demokrasi modern²⁷⁶, di mana pemimpin dipilih melalui mekanisme suara rakyat, kriteria profetik menjadi penting untuk dijadikan sebagai panduan. Pemilu seringkali disalahgunakan sebagai ajang popularitas atau kekuasaan semata, dan melupakan esensi moral kepemimpinan. Ijtima Ulama MUI 2009 hadir sebagai penegasan bahwa umat Islam tidak boleh memilih pemimpin secara sembarangan. Mereka harus memastikan bahwa calon yang dipilih memiliki integritas moral yang kuat, terbukti jujur, amanah, memiliki kompetensi manajerial, serta memiliki komitmen terhadap aspirasi dan nilai-nilai umat Islam. Jika tidak, maka umat turut bertanggung jawab atas kerusakan atau keburukan yang dilakukan oleh pemimpin yang mereka pilih.

Dalam kaidah fikih dikatakan, “*ar-ra’i mas’ulun ‘an ra’iyyatih*” (pemimpin bertanggung jawab atas rakyatnya), namun rakyat juga akan dimintai pertanggungjawaban atas siapa yang mereka serahkan amanah kepemimpinan.²⁷⁷ Salah satu aspek utama dalam kualifikasi profetik adalah amanah. Amanah bukan hanya tentang kesanggupan menjalankan tugas administratif, tetapi juga tentang kejujuran hati dan kesungguhan dalam menunaikan tanggung jawab.

Seorang pemimpin yang amanah akan memprioritaskan kepentingan publik di atas kepentingan pribadi atau kelompoknya. Ia tidak akan menggunakan kekuasaan untuk memperkaya diri atau kroni-kroninya. Ia juga tidak akan mengkhianati kepercayaan rakyat. Dalam QS. Al-Ahzab: 72, Allah menyebut amanah sebagai sesuatu yang sangat berat sehingga langit, bumi, dan gunung tidak sanggup memikulnya.

²⁷⁶Taufiq asy-Syawi, *Syura Bukan Demokrasi*, Terjemahan Djamaluddin ZS, (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), hlm. 18-20.

²⁷⁷H. Abdul Mudjib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fikih*, (Jakarta: Kalam Mulia 2005), hlm. 63.

Ini menunjukkan bahwa kepemimpinan bukan sekadar prestasi, tetapi juga ujian spiritual yang sangat berat. Selain *amānah*, kejujuran atau *ṣiddīq* merupakan nilai yang harus melekat dalam pribadi pemimpin. Kejujuran adalah fondasi utama dalam membangun kepercayaan publik.

Dalam politik, ketidakjujuran bisa berujung pada krisis kepercayaan, manipulasi kebijakan, bahkan penghancuran sistem demokrasi itu sendiri. Seorang pemimpin yang jujur tidak akan menyembunyikan informasi, memutarbalikkan fakta, atau menipu rakyat demi kelangsungan kekuasaannya. Ia akan menyampaikan apa adanya, sekalipun itu pahit. Dalam ḥadīth Nabi SAW disebutkan bahwa "*tidak akan masuk surga pemimpin yang menipu rakyatnya.*" (HR. Ahmad). Ini menjadi pengingat bahwa kejujuran adalah syarat mutlak bagi siapa pun yang ingin memegang amanah kepemimpinan.

Kualifikasi berikutnya adalah *kifa'ah* atau kecakapan. Dalam konteks ini, Islam tidak membenarkan seseorang yang tidak memiliki kemampuan menjadi pemimpin.²⁷⁸ Kecakapan tidak hanya berarti pintar secara intelektual, tetapi juga memiliki integritas, visi, dan kemampuan manajerial. Dalam QS. Yusuf: 55, Nabi Yusuf *'alaihissalam* mengatakan: "*Jadikanlah aku bendahara negara (Mesir), karena aku adalah orang yang pandai menjaga dan berpengetahuan.*" Ini menjadi dalil bahwa kecakapan adalah bagian dari kelayakan untuk memimpin. Maka dari itu, dalam setiap pemilu, umat Islam tidak boleh memilih berdasarkan kesamaan identitas, ikatan emosional, atau bahkan suku, tetapi harus berdasarkan kecakapan, pengalaman, dan kelayakan moral serta intelektual.

Yang tidak kalah penting adalah bahwa pemimpin dalam Islam harus memiliki komitmen terhadap nilai-nilai

²⁷⁸Thaib, Muhammad Ichsan. "Kepemimpinan Pendidikan dalam Islam." *Intelektualita* 4.1 (2016).

Islam.²⁷⁹ Ini tidak berarti bahwa seorang pemimpin harus menjadikan negara sebagai negara agama, tetapi ia harus memastikan bahwa kebijakan-kebijakan publik yang dibuat tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, seperti keadilan, kasih sayang, kejujuran, dan perlindungan terhadap kaum lemah. Dalam konteks ini, pemimpin yang baik adalah mereka yang tidak hanya menghormati agama, tetapi juga membela aspirasi keumatan, memperjuangkan pendidikan Islam, menjamin kebebasan beribadah, dan menjaga moralitas publik. Komitmen terhadap nilai Islam juga ditunjukkan dalam sikap adil terhadap semua golongan, tidak diskriminatif, dan berpihak kepada kemaslahatan bersama.

Keputusan dalam Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 tentang kualifikasi kepemimpinan ini pada akhirnya menjadi instrumen penting dalam menegaskan bahwa politik dalam Islam adalah sarana untuk memperjuangkan nilai-nilai kebaikan, bukan kekuasaan semata. Tuntunan hasil ijtima ini mengajak umat Islam untuk berpikir kritis dan bertanggung jawab dalam menentukan pilihan politiknya. Umat tidak boleh pragmatis atau permisif dalam urusan memilih pemimpin. Mereka harus melakukan *tahqiq al-manat* (verifikasi keadaan) terhadap calon yang akan dipilih.²⁸⁰ Mereka harus menimbang rekam jejak, integritas, serta visi keberpihakan calon terhadap rakyat dan agama. Fatwa ini juga menjadi pengingat bagi para elit politik Muslim bahwa mereka tidak hanya akan dimintai pertanggungjawaban oleh konstituen, tetapi juga oleh Tuhan.

Dalam realitas sosial-politik Indonesia, fatwa ini menjadi lebih relevan mengingat banyaknya kasus korupsi,

²⁷⁹Dwi Sumawati, dkk., *Pengaruh Kepemimpinan Berbasis Nilai-Nilai Islam Dalam Efektivitas Manajemen Komunikasi Organisasi*, Student Reseach Journal, Vol. 1, No. 6, Desember 2023, hlm. 251.

²⁸⁰Ali Ahmad Syaifuddin, *Menilik Teori Tahqiqul Manath Di Dalam Fiqh Sosial Kiai Sahal*, Nagari Perdikan: Journal of Law and Policy Studies, Vol. 1, No. 1, 2024, hlm. 26.

lemahnya moralitas publik, dan krisis kepemimpinan. Banyak pemimpin yang lahir dari proses demokrasi, tetapi justru menjauhi nilai-nilai Islam dan merusak kepercayaan publik. Oleh karena itu, peran ulama, akademisi, dan tokoh masyarakat sangat penting dalam menyosialisasikan kriteria profetik ini agar menjadi bagian dari kesadaran politik kolektif umat Islam. Pendidikan politik berbasis nilai Islam harus ditanamkan sejak dini, agar umat tidak sekadar menjadi objek politik, tetapi menjadi pelaku aktif yang berkontribusi dalam menciptakan tatanan kepemimpinan yang adil dan maslahat.

Kualifikasi pemimpin dalam Islam tidak hanya berbicara tentang siapa yang bisa duduk di kursi kekuasaan, tetapi tentang siapa yang paling mampu membawa umat kepada kebaikan, keadilan, dan keberkahan hidup. Dalam Ijtima Ulama MUI tahun 2009 tentang hal ini bukanlah fatwa teknis biasa, tetapi merupakan pernyataan moral yang bernilai strategis dan historis. Di tengah arus pragmatisme dan materialisme politik, fatwa ini menjadi mercusuar yang mengingatkan kita bahwa dalam memilih pemimpin, umat Islam harus mengedepankan iman, akal, dan akhlak. Hanya dengan pemimpin yang berjiwa profetik, umat dan bangsa ini akan mampu melangkah menuju kemajuan yang beradab dan bermartabat.

5. Kewajiban Memilih Pemimpin Ideal

Dalam keputusan hasil Ijtima Ulama komisi fatwa MUI se-Indonesia yang ketiga pada tahun 2009, pada kajian tentang menggunakan hak pilih dalam pemilihan umum, di poin yang keempat telah disebutkan: “Memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*ṣiddīq*), terpercaya (*amānah*), aktif dan aspiratif (*tablīgh*), mempunyai kemampuan (*faṭonah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam hukumnya adalah

wajib”.²⁸¹ Inilah yang menjadi fokus utama dalam penelitian disertasi ini yang kemudian disebut dengan kualifikasi kepemimpinan profetik.

Dasar penetapan hukum wajib dalam memilih pemimpin berdasarkan hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 telah merujuk pada dalil *naqli* yang bersumber dari firman Allah dan dalil *‘aqli* yang telah dirumuskan oleh pendapat para ulama klasik maupun kontemporer sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya secara terperinci. Dalam ketentuan hukum wajib memiliki jangkauan yang sangat luas, sehingga dalam penerapannya harus dipertegas kembali keberadaanya dan perlu kita memahami defenisi dari hukum wajib tersebut.

Para ahli ushul memberikan definisi wajib menurut syara, ialah *“apa yang dituntut oleh syara’ kepada mukallaf untuk memperbuatnya dalam tuntunan keras.”*²⁸² Dan menurut definisi lain disebutkan bahwa suatu perbuatan jika dikerjakan akan mendapat pahala dan jika ditinggalkan akan berdosa. Wajib ini dapat dikenal melalui lafal atau melalui tanda (*qarinah*) lain. Wajib yang ditunjuk melalui lafal seperti dalam bentuk lafal *amar* (perintah) dalam firman Allah: *“...dirikanlah shalat untuk mengingatKu”* (Q.S. Thaha: 14). Dan dapat juga diketahui melalui kata-kata yang tercantum dalam suatu kalimat yang menunjukkan isyarat wajib seperti dalam firman Allah: *“Hai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu menjadi orang-orang bertakwa.”* (Q.S. al-Baqarah: 183)

Ditinjau dari beberapa segi, wajib terbagi menjadi empat bagian. Dilihat dari segi tertentu atau tidak tertentuya perbuatan yang dituntut, wajib dapat dibagi dua: pertama,

²⁸¹*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru)*. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015), hlm. 1111.

²⁸²221 (2010) سبجاني، جعفر، المبسوط في أصول الفقه (قم: مؤسسة الإمام الصادق، 2010)

wajib mu'ayyan, yaitu yang telah ditentukan macam perbuatannya, misalnya membaca surat al-Fatihah dalam shalat, kedua, *wajib mukhayar*, yaitu yang boleh dipilih salah satu dari beberapa macam perbuatan yang telah ditentukan. Misalnya, kafarat sumpah yang memberikan tiga alternatif, memberi makan sepuluh orang miskin, atau memberi pakaian sepuluh orang miskin, atau memerdekakan budak. Dan apabila tidak sanggup melakukan ketiganya maka diwajibkan berpuasa tiga hari berturut-turut.²⁸³

Dilihat dari segi waktu mengerjakannya dan waktu yang tersedia untuk mengerjakan yang diwajibkan. Wajib yang seperti ini dapat dibagi menjadi dua macam:²⁸⁴ pertama, *wajib muwassa'*, waktu yang tersedia untuk melaksanakan yang diwajibkan itu lebih luas atau lebih banyak dari waktu mengerjakan kewajiban itu, misalnya shalat zuhur. Waktu yang tersedia untuk melaksanakan shalat zuhur jauh lebih lapang dibandingkan dengan waktu yang terpakai untuk melaksanakan shalat zuhur. Maka wajib yang seperti ini dapat dilaksanakan pada awal waktu atau pada pertengahan waktu atau pada akhir waktu. Jika wajib *muwassa'* ingin dikerjakan pada pertengahan atau akhir waktu maka menurut para ulama hendaklah berniat setelah tiba waktunya (awal waktu) untuk menunda pelaksanaannya pada waktu yang diinginkan karena kalau tidak diniatkan maka mungkin termasuk orang yang melalaikan waktu. Kedua, *wajib mudhayyiq*, yakni yang waktunya tersedia persis sama atau sama banyak dengan waktu mengerjakan kewajiban itu, seperti puasa bulan Ramadhan. Puasa itu sendiri menghabiskan seluruh hari bulan Ramadhan, karena itulah *wajib mudhayyiq* tidak dapat ditunda dari waktu yang tersedia untuk mengerjakannya.

²⁸³Fikri Muhtada, dkk., Jurnal Tahkim, 'Kajian Hukum Taklifi Menurut Para Imam Mazhab', UIN Imam Bonjol Padang, Vol. XVII, No. 2, Desember Tahun 2021, hlm. 249.

²⁸⁴زحيلي، وهبة، الوجيز في اصول الفقه (بيروت؛ دمشق: دار الفكري المعاصر؛ دار الفكر)، 151 (2011)

Dilihat dari segi orang yang harus mengerjakannya, terbagi kepada dua bagian: pertama, *wajib 'ain*, ialah tuntutan *syara'* untuk melaksanakan sesuatu perbuatan dari setiap *mukallaf* dan tidak boleh diganti oleh orang lain, seperti kewajiban mengerjakan shalat, puasa, zakat, dan haji. Wajib ini disebut juga *fardu 'ain*. Kedua, *wajib kifayah*, ialah wajib yang dibebankan kepada sekelompok orang dan jika ada salah seorang atau sebagian saja yang sudah mengerjakannya maka tuntutan itu dianggap sudah terlaksana, namun bila tidak ada seorangpun yang mengerjakannya, maka berdosaiah sekelompok orang tersebut. Seperti *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, shalat jenazah, mendirikan rumah sakit, sekolah, dan lain sebagainya.²⁸⁵

Dari penjelasan makna wajib di atas, menurut Amir Syarifuddin bahwa dalam *uṣūl al-fiqh* disebutkan tentang perkara hukum taklifi yang salah satunya adalah wajib, yakni: tuntutan untuk memperbuat secara pasti, yaitu suatu perkara yang apabila dikerjakan mendapat ganjaran dan apabila ditinggalkan akan mendapat ancaman dari Allāh SWT, maka inilah perkara yang disebut dengan istilah “wajib”.²⁸⁶

Melihat hasil keputusan dari ijtima komisi fatwa MUI tahun 2009 tentang menggunakan hak pilih dalam pemilihan umum bahwa tidak disebutkan secara terperinci tentang ketentuan hukum wajib, sehingga berpotensi timbulnya keraguan bagi umat Islam untuk menjalankannya. Karena dalam persoalan ini ada kemungkinan menjadi *wajib mu'ayyan*, atau *wajib mukhayar*, atau justru menjadi *wajib 'ain* atau *wajib kifayah*.

Kepemimpinan profetik adalah model kepemimpinan yang berlandaskan pada teladan Nabi Muḥammad SAW, yang

²⁸⁵Fikri Muhtada, dkk., Jurnal Tahkim, 'Kajian Hukum Taklifi Menurut Para Imam Mazhab', UIN Imam Bonjol Padang, Vol. XVII, No. 2, Desember Tahun 2021, hlm. 250.

²⁸⁶Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Fajar Interpretama Offset), hlm. 333-355.

menekankan nilai-nilai kejujuran, *amānah*, *tablīgh*, dan kebijaksanaan. Model ini mengintegrasikan nilai-nilai keadilan, amanah, hikmah, dan rahmah dalam memimpin umat, sehingga telah terbukti mampu menciptakan masyarakat yang adil, sejahtera, dan beradab.

Michael H. Hart²⁸⁷, dalam bukunya yang berjudul *'The 100, A Ranking Of The Most Influential Persons In History'* mengatakan: “pilihan saya untuk menempatkan Muhammad pada urutan teratas mungkin mengejutkan semua pihak, tapi dialah satu-satunya orang yang sukses baik dalam tataran sekular maupun agama.”

Pendapat ini diperkuat oleh Alphonse de Lamartine²⁸⁸ dalam bukunya yang berjudul *'Histoire De La Turquie'* menyatakan bahwa: “jika keagungan sebuah tujuan, kecilnya fasilitas yang diberikan untuk mencapai tujuan tersebut, serta menakjubkannya hasil yang dicapai menjadi tolak ukur kejeniusan seorang manusia; siapakah yang berani membandingkan tokoh hebat manapun dalam sejarah modern dengan Muhammad? Tokoh-tokoh itu membangun pasukan, hukum dan kerajaan saja. Mereka hanyalah menciptakan kekuatan-kekuatan material yang berakhir dengan kehancuran bahkan di depan mata mereka sendiri.”

²⁸⁷Michael H. Hart (lahir 28 April 1932; umur 84 tahun) adalah penulis buku 100 orang paling berpengaruh dalam sejarah. Ia telah bekerja pada NASA dan guru besar astronomi dan fisika perguruan di Maryland, Amerika Serikat. Ia sarjana fisika, astronomi, hukum, dan pengarang buku '100 Tokoh Yang Paling berpengaruh Dalam Sejarah' yang telah diterjemahkan dalam sejumlah bahasa di dunia. Selain itu, ia telah menulis dan menerbitkan secara luas dalam bermacam bidang teknis. ([https://id.wikipedia.org/wiki/Michael H. Hart](https://id.wikipedia.org/wiki/Michael_H._Hart) diakses pada tanggal 23 Mei 2025 pukul 13.38 WIB).

²⁸⁸**Alphonse de Lamartine** (nama lengkap: Alphonse Marie Louis de Prat de Lamartine), lahir di Macon 21 Oktober 1790 dan meninggal di Paris 28 Februari 1869. Ia adalah penyair, novelis, dramawan dan penulis prosa serta politisi Perancis yang berpartisipasi dalam revolusi Februari 1848 dan memproklamasikan Republik Kedua. Ia adalah salah satu tokoh besar romantisme di Perancis. ([https://fr.wikipedia.org/wiki/Alphonse de Lamartine](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alphonse_de_Lamartine) diakses pada tanggal 23 Mei 2025 pukul 13.50 WIB).

Dari telaah singkat literasi di atas, bisa disimpulkan bahwa pendapat dari dua tokoh klasik dan kontemporer yang cukup berpengaruh di kalangan non-Muslim dunia ini telah menggambarkan suatu kekaguman yang luar biasa terhadap ukiran prestasi Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itu tidak ada satupun manusia atau tokoh dalam sejarah belahan dunia manapun yang bisa menandingi prestasi yang telah diukir oleh Nabi Muhammad SAW.

Sejarah mencatat, bahwa pergerakan Nabi Muhammad tidak hanya dengan tentara, hukum, kerajaan, rakyat dan dinasti, tapi mampu menggapai seluruh elemen kehidupan penduduk yang memiliki latar belakang beranekaragam. Kebahagiaan bangsa Arab saat itu dengan hadirnya Nabi Muhammad karena telah menjadi saksi dari kegemilangan yang ditorehkan beliau sehingga mampu merubah paradigma masyarakat yang lebih kita kenal dengan zaman jahiliyah menuju zaman yang penuh dengan hidayah dan cahaya kebenaran agama Allah.

Dengan demikian, hadirnya Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah telah membuktikan bahwa Islam adalah agama yang berperan sebagai pelopor kebenaran yang akan melahirkan kebaikan sejak awal mula diwahyukan kepada Nabi Muhammad dan mampu bertahan hingga akhir zaman kelak.

Gaya kepemimpinan Nabi Muhammad SAW yang inklusif, cerdas, dan penuh kasih sayang menjadi contoh konkret bagaimana kepemimpinan profetik dapat diterapkan dalam berbagai konteks sosial dan politik. Dalam menghadapi tantangan zaman modern dan pluralisme masyarakat, kepemimpinan profetik menawarkan paradigma yang holistik dan berkelanjutan, yang tidak hanya efektif secara administratif, tetapi juga bermakna secara moral dan spiritual. Oleh karena itu, kajian dan implementasi kepemimpinan profetik sebagai upaya untuk memperkuat fondasi

kepemimpinan Islam yang autentik dan kontekstual di Indonesia dan dunia Muslim secara umum.

Dalam sejarah, para pemimpin dan aktivis politik Islam telah menggunakan pandangan holistik sebagai dasar pengembangan agenda dan artikulasi politik mereka. Termasuk dalam hal ini adalah artikulasi bahwa Islam menyediakan konsep baku tentang negara atau sistem pemerintahan. Lebih dari itu, sebagian bahkan beranggapan bahwa negara merupakan bagian integral, atau perpanjangan dari Islam. Ini merupakan suatu posisi politik-keagamaan yang di sejumlah belahan dunia Islam dikemas dalam jargon “*Innal-islām ad-dīn wa ad-dawlah*” yang berarti bahwa sesungguhnya Islam adalah agama dan negara. Dengan pandangan seperti itu, mereka menekankan kelayakan Islam sebagai dasar ideologi negara.²⁸⁹ Para pendukung gerakan intelektualisme Islam juga percaya akan sifat holistik Islam. Meskipun demikian, mereka menolak kesimpulan generasi pemikir dan aktivis politik Islam yang diambil dari premis dasar di atas.

Secara ringkas dapat dikatakan, bahwa inti dari dasar-dasar teologi politik Islam, dalam berbagai aliran yang ada, berasal dari rasa percaya terhadap sifat holistik Islam. Premis keagamaan seperti itu dianggap sebagai suatu indikasi bahwa Islam memberikan panduan terhadap setiap aspek kehidupan. Bahkan, pandangan dasar ini menjadi dasar utama bagi sebuah pemahaman bahwa Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara, antara yang transendental dan temporal.²⁹⁰ Justru kehadiran Islam untuk mempererat semua sendi-sendi kehidupan dalam beragama dan bernegara, termasuk dalam ranah kepemimpinan.

²⁸⁹Yusdani, *Teologi Baru Politik Muslim; Pertautan Agama, Negara, Dan Isu-Isu Politik Kontemporer*, (Yogyakarta: Diandra & PS2PM 2023), hlm. 192.

²⁹⁰Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), p. 76-77.

Sifat holistik Islam tidak mesti mengharuskan adanya “penyatuan organik” antara yang transendental (nilai-nilai Islam) dan temporal (negara, organisasi politik, ideologi, dan sebagainya). Demikian pula, hal tersebut tidak menyiratkan sebuah pemahaman bahwa dua wilayah yang berbeda itu harus diletakkan dalam suatu dataran yang sama. Kendatipun Islam tidak mengakui adanya pemisahan antara masalah-masalah transendental dan temporal, kedua wilayah itu dapat, dan bahkan harus dibedakan.

Meletakkan kedua wilayah itu dalam posisi paralel dapat menimbulkan kebingungan dalam struktur dan hirarki nilai-nilai Islam, misalnya menganggap konstruk negara, ideologi, atau partai politik sebagai obyek sakral. Pada gilirannya, hal demikian dapat menimbulkan kontradiksi dengan prinsip dasar Islam yang paling utama, monotesisme (tauhid).²⁹¹ Islam telah hadir untuk memberikan panduan-panduan moral yang berfungsi sebagai dasar dan prinsip kehidupan.

6. Pandangan Hukum Tentang Hak Pilih

Islam sebagai agama yang holistik tidak memisahkan antara urusan ibadah individual dengan tanggung jawab sosial-politik. Dalam paradigma Islam, politik bukan sekadar arena perebutan kekuasaan, melainkan bagian dari *al-maṣlahah al-‘āmmah* (kemaslahatan umum) yang harus dijaga dengan penuh tanggung jawab.²⁹² Oleh sebab itu, partisipasi dalam sistem politik, termasuk dalam pemilu, bukanlah tindakan sekuler atau netral secara keagamaan, melainkan bagian dari implementasi nilai-nilai syar‘ī dalam kehidupan publik.

Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagai otoritas keagamaan di Indonesia, menyadari urgensi penguatan etika

²⁹¹*Ibid.*, p. 77-78.

²⁹²Ahmad Munif Suratmaputra, *Kemaslahatan Sebagai Tujuan Pensyariaan Hukum Islam*, Misykat, Vol. 02, No. 02, Desember 2021, hlm. 6.

dan hukum keagamaan dalam ranah politik, terlebih dalam momentum-momentum penting seperti Pemilu. Salah satu penegasan sikap keagamaan MUI terhadap hak pilih tersebut disampaikan melalui forum Ijtima Ulama Komisi Fatwa tahun 2009, yang menegaskan bahwa menggunakan hak pilih dalam Pemilu merupakan kewajiban secara syar'ī. Pernyataan ini bukan hanya bernilai hukum, tetapi juga bersifat normatif dan strategis bagi kehidupan berbangsa dan bernegara.

Hak pilih dalam sistem demokrasi merupakan instrumen penting dalam menentukan arah kebijakan dan kepemimpinan suatu negara.²⁹³ Dalam Islam, prinsip dasar yang mengatur hubungan antara rakyat dan pemimpin adalah amanah (kepercayaan). Al-Qur'ān secara eksplisit menyebutkan:

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya..." (QS. An-Nisa: 58)

Ayat ini tidak hanya berbicara tentang amanah dalam konteks harta atau janji, tetapi juga dalam konteks sosial-politik, termasuk memilih pemimpin. Menggunakan hak pilih berarti menunaikan amanah dalam menentukan siapa yang akan memegang kendali pemerintahan, mengatur hukum, dan menjalankan kebijakan publik yang menyentuh hajat hidup umat.

Dengan demikian, memilih pemimpin yang kompeten, amanah, dan berakhlak bukan sekadar preferensi politik, tetapi merupakan kewajiban moral dan keagamaan. Dalam kerangka usul fiqh, ada kaidah penting yang relevan untuk memahami pandangan hukum tentang hak pilih: *"Mā lā yatimmu al-wājib illā bihi fa huwa wājib"* (apa yang tidak bisa menyempurnakan suatu kewajiban kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu itu

²⁹³Moh. Mahfud MD, *Hukum Dan Pilar-Pilar Demokrasi*, (Gama Media, Yogyakarta: 1999), hlm. 1-2.

menjadi wajib pula).²⁹⁴ Kaidah ini menunjukkan bahwa jika terwujudnya kepemimpinan yang adil dan maslahat hanya dapat dicapai melalui pemilu, maka ikut serta dalam pemilu menjadi wajib. Dalam konteks negara demokrasi seperti Indonesia, sistem yang tersedia untuk menentukan pemimpin adalah pemilu. Oleh karena itu, memilih dalam pemilu menjadi satu-satunya jalan sah untuk berkontribusi pada kepemimpinan yang maslahat, dan meninggalkannya berarti menelantarkan tanggung jawab tersebut.

Para ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi, dalam bukunya *Fiqh Daulah*, menegaskan bahwa dalam konteks negara bangsa modern, partisipasi politik tidak bisa dilepaskan dari kewajiban menjaga agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan, lima tujuan utama syariat (*Maqāṣid al-Syarī'ah*).²⁹⁵ Bila pengabaian hak pilih berujung pada terpilihnya pemimpin zalim atau kebijakan yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, maka sikap apatis politik termasuk bentuk penyalahgunaan maslahat.

Dalam Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 yang dilaksanakan di Provinsi Sumatera Barat, para ulama dari seluruh wilayah se-Indonesia berkumpul untuk merespons berbagai persoalan kontemporer, termasuk isu partisipasi politik umat. Di antara keputusan penting yang dihasilkan adalah: “*Menggunakan hak pilih dalam pemilu adalah wajib secara syar'ī*.”²⁹⁶ Keputusan ini dikeluarkan sebagai bentuk respons terhadap maraknya gerakan dari kelompok *Golput* (tidak memilih)²⁹⁷ yang berpotensi melemahkan mutu

²⁹⁴ M. Shohibul Itmam, *Positivasi Hukum Islam Di Indonesia*, STAIN Po Press, Ponorogo, hlm. 161.

²⁹⁵ Asfari Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syariah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), hlm. 60.

²⁹⁶ *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru)*. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015), hlm. 1111.

²⁹⁷ Ketut Andita Pratidina Lestari, *Semakin Meningkatnya Presentasi Golput Khususnya Di Kala Pandemi, Hak Golput Bagi Rakyat Menurut Perspektif Hukum dan HAM*, Ganesha Civic Education Journal, Vol. 2, No. 2, Oktober 2021, hlm. 37.

demokrasi dan juga posisi politik umat Islam. Forum tersebut menyepakati bahwa meninggalkan hak pilih, tanpa alasan syar‘ī yang sah, adalah bentuk kelalaian dalam menunaikan amanah sosial. Jika akibat dari golput tersebut adalah naiknya pemimpin yang tidak pro terhadap umat atau merugikan nilai-nilai Islam, maka perbuatan itu bisa dikategorikan sebagai *taqsīr* (kelalaian) yang berdosa.

Keputusan ini juga menyebutkan bahwa partisipasi dalam Pemilu merupakan bagian dari *amar ma‘rūf* dan *nahy ‘an al-munkar*, yakni upaya aktif umat Islam dalam mendorong kepemimpinan yang adil serta mencegah dominasi kekuasaan yang zalim dan anti-Islam.²⁹⁸ Sebagian kelompok, terutama dari kalangan ideologis konservatif, menolak partisipasi dalam pemilu dengan alasan bahwa sistem demokrasi bertentangan dengan prinsip Islam karena menempatkan kedaulatan di tangan rakyat, bukan di tangan Allah.

Kelompok seperti Hizbut Tahrir bahkan secara terbuka menyerukan boikot terhadap Pemilu karena dianggap sistem *thaghut*. Anggapan tersebut muncul karena persepsi politik yang cenderung *stereotype* dan tidak dipahami sebagaimana yang dikehendaki oleh Islam. Islam menggariskan politik sebagai aktivitas pengaturan dan pemeliharaan segenap urusan umat baik di dalam maupun di luar negeri.²⁹⁹ Pandangan yang menyatakan boikot terhadap Pemilu tidak sejalan dengan mayoritas ulama kontemporer di berbagai negara yang menganut sistem demokrasi.

Demokrasi sebagai mekanisme politik dianggap bukan sebagai ideologi, tetapi sebagai *alat* (wasilah) untuk mencapai *ghayah* (tujuan) yang sah dalam Islam. Selama sistem itu membuka ruang untuk keadilan, partisipasi umat, dan kontrol terhadap penguasa, maka demokrasi dapat diterima sebagai

²⁹⁸Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Kairo: Maktabah al-Qahirah, hlm. 163.

²⁹⁹Mulyaji, “*Taqiyuddin an-Nabhani 1953-1977 (Suatu Tinjauan Historis Tentang Perjuangannya di Hizbut Tahrir Palestina)*”, hlm. 61.

mekanisme dalam rangka *siyasah syar'iyah* (politik yang sesuai dengan syariat).

MUI dalam hal ini menempatkan demokrasi sebagai wadah yang bisa diisi oleh nilai-nilai Islam. Partisipasi dalam Pemilu menjadi momentum untuk menyalurkan aspirasi, memperjuangkan nilai-nilai keadilan dalam kepemimpinan, dan menjaga eksistensi Islam dalam ruang publik, serta menjadi kekuatan penghubung relasi dalam konteks internal maupun eksternal. Berikut disampaikan analisis penulis mengenai motif politik dalam fatwa keagamaan di Indonesia.³⁰⁰

Tabel 5 Implikasi dan Analisis Hasil Fatwa Tentang Politik

No.	Aspek Implikasi	Deskripsi	Analisis dan Dampaknya terhadap Kehidupan Umat
1	Pendidikan Politik Umat	Fatwa mendorong umat Islam memahami urgensi partisipasi politik sebagai bagian dari tanggung jawab sosial keagamaan.	Meningkatkan <i>political awareness</i> umat Islam, memperluas pemahaman bahwa keterlibatan dalam pemilu bukan semata hak sipil, tetapi bagian dari <i>ibadah ijtima'iyah</i> (ibadah sosial).
2	Menolak Apatisme Politik	Fatwa membantah pandangan bahwa golput adalah sikap netral. Sebaliknya, ketidakpedulian dianggap membuka peluang bagi kemudaratatan politik.	Mengubah paradigma umat dari pasif menjadi aktif. Apatisme tidak lagi dimaknai sebagai pilihan ideologis, tetapi sebagai pengabaian terhadap <i>maṣlahah 'ammah</i> (kepentingan umum).

³⁰⁰Subaidi, *Politik Dan Fatwa; Membongkar Motive Politik Dalam Fatwa Keagamaan Indonesia Pasca Reformasi*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: tahun 2020.

No.	Aspek Implikasi	Deskripsi	Analisis dan Dampaknya terhadap Kehidupan Umat
3	Penguatan Legitimasi Pemimpin	Partisipasi umat Islam yang luas menjadikan proses pemilu dan hasilnya lebih sah dan diterima, terutama jika pemimpin terpilih mengusung nilai keislaman.	Partisipasi tinggi memperkuat <i>syar'īyyah hukmiyyah</i> (legitimasi hukum) dan <i>syar'īyyah syu'biyyah</i> (legitimasi sosial) bagi pemimpin Muslim yang adil dan kompeten.
4	Penjagaan Arah Kebijakan	Fatwa menyadarkan umat akan pentingnya memilih pemimpin agar kebijakan negara tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam.	Mewujudkan <i>siyāsah syar'īyyah</i> (politik yang sesuai syariat). Umat berperan aktif dalam pengendalian kebijakan publik agar tetap dalam jalur keadilan, etika, dan <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> .

Sumber: diolah peneliti dari berbagai sumber, 2025

Fatwa MUI berperan sebagai instrumen dakwah politik yang mencerahkan. Umat Islam yang sebelumnya melihat Pemilu sebagai ranah sekuler kini mulai mengaitkannya dengan ajaran Islam. Ini membentuk kesadaran bahwa politik bukan urusan kotor yang harus dihindari, melainkan alat memperjuangkan keadilan dan kebaikan publik dalam kemaslahatan *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Di sinilah fatwa berfungsi sebagai katalis dalam membangun *civil religiosity* umat. Fatwa tersebut membongkar persepsi lama yang menganggap netralitas politik sebagai sikap mulia. Dalam konteks Indonesia, sikap Golput justru membuka ruang kekuasaan bagi kelompok yang

tidak berpihak pada umat.³⁰¹ Oleh karena itu, ketidakpedulian politik bukan lagi sekadar pilihan pasif, tetapi dapat berkonsekuensi moral, terutama jika menyebabkan terpilihnya pemimpin yang merugikan umat Islam. Salah satu krisis utama dalam demokrasi adalah *defisit legitimasi*.

Dengan mengajak umat Islam untuk berpartisipasi secara aktif, fatwa ini memberikan bobot legitimasi religius terhadap proses demokrasi. Ketika umat merasa ikut menentukan pemimpin, maka ketaatan dan dukungan mereka terhadap kebijakan pun akan lebih tinggi. Hal ini berperan dalam stabilitas politik dan penguatan legitimasi sosial pemimpin terpilih.

Dalam demokrasi modern, suara rakyat adalah kunci arah kebijakan. Umat Islam yang tidak menggunakan hak pilih berarti menyerahkan kendali kepada kelompok lain.³⁰² Dengan ikut memilih, umat dapat mendukung calon pemimpin yang berkomitmen pada prinsip *siyasah syar'iyah*, seperti keadilan, transparansi, dan akhlak mulia. Inilah wujud partisipasi aktif dalam menjaga agar negara tidak menjauh dari prinsip-prinsip moral Islam.

Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 tentang kewajiban menggunakan hak pilih dalam Pemilu bukan hanya menegaskan hukum partisipasi politik dalam Islam, tetapi juga membawa implikasi strategis terhadap kesadaran politik, tanggung jawab sosial, dan ketahanan nilai-nilai Islam dalam negara bangsa.³⁰³ Dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia yang plural dan dinamis, fatwa ini menjadi

³⁰¹Badri Khaerumam, *Hukum Islam Dalam Perubahan Sosial*, (Bandung: Pustaka Setia, tahun 2010), hlm. 104-105.

³⁰²Maysarah Harahap, dkk., *Elit Politik Di Indonesia: Akar Dan Dampak Penyalahgunaan Hak Berdemokrasi*, Comserva: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat, Vol. 3, No. 6, Oktober 2023, hlm. 2153.

³⁰³*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru)*. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015), hlm. 1111.

salah satu panduan penting dalam mengintegrasikan agama dengan kewarganegaraan secara konstruktif.

Dalam pandangan Islam, setiap Muslim bertanggung jawab tidak hanya atas ibadah ritual, tetapi juga atas kemaslahatan sosial dan politik di sekitarnya. Pemilu bukan sekadar prosedur negara, tetapi juga *arena ijtihad sosial* di mana umat Islam dituntut menggunakan akal, iman, dan kepedulian sosialnya untuk memilih pemimpin terbaik.³⁰⁴ Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 memberikan legitimasi keagamaan yang kuat bahwa menggunakan hak pilih adalah bagian dari amal saleh dan ibadah sosial yang bernilai syar'ī.

Dengan menjadikan hak pilih sebagai tanggung jawab syar'ī, MUI telah berperan untuk mendorong umat Islam agar lebih sadar akan peran strategisnya dalam membentuk arah kepemimpinan dan kebijakan bangsa. Oleh karena itu, Golput atau apatisisme politik tanpa alasan yang dibenarkan syariat bukan hanya tindakan yang tidak konstruktif secara sosial dan bernegara, tetapi juga mengandung risiko tanggung jawab moral dan konsekuensi hukum di hadapan Allāh SWT. Karena pengaruh dari pemimpin dan kepemimpinan itu akan berdampak besar dalam kehidupan.

C. Kerangka Nalar Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Tahun 2009

Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan forum penting dalam dinamika pemikiran dan kebijakan keagamaan umat Islam Indonesia. Ijtima ini menjadi ruang deliberatif yang melibatkan ulama dari berbagai wilayah, akademisi *al-Syarī'ah*, dan tokoh-tokoh intelektual Muslim yang

³⁰⁴Salamah Eka Susanti, *Perubahan Sosial, Ijtihad Dan Dinamika Hukum Islam*, Asy-Syari'ah, Volume 04, No. 01, (Januari 2018), hlm. 63-76.

bertugas membahas persoalan-persoalan kontemporer yang membutuhkan kejelasan hukum Islam melalui fatwa.

Pada tahun 2009, forum ini memiliki signifikansi tersendiri karena bertepatan dengan pemilihan umum Nasional di Indonesia, sehingga tema yang diangkat mencerminkan sensitivitas terhadap realitas politik dan moral bangsa. Forum Ijtima Ulama Fatwa 2009 tidak hanya menjadi wahana konsolidasi pemikiran fikih di antara ulama se-Indonesia, tetapi juga menjadi manifestasi aktualisasi nilai-nilai *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam menjawab berbagai problematika kekinian.

Berbagai keputusan penting dihasilkan, antara lain tentang keharusan menggunakan hak pilih dalam Pemilu, kriteria pemimpin dalam pandangan Islam, dan berbagai isu sosial-keagamaan lainnya yang berdampak luas terhadap kehidupan umat. Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai representasi ulama dari berbagai ormas Islam di Indonesia memegang peran penting dalam merumuskan sikap keagamaan umat Islam Indonesia, khususnya dalam menghadapi persoalan kontemporer yang berkembang cepat. Sejak berdirinya pada tahun 1975, MUI telah bertransformasi dari sekadar lembaga penasihat keagamaan menjadi institusi otoritatif dalam penerbitan fatwa, membimbing umat dalam dinamika sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang kompleks.³⁰⁵ Salah satu instrumen utama dalam pelaksanaan fungsi ini adalah penyelenggaraan *Ijtima Ulama Komisi Fatwa*, yang dilaksanakan secara periodik, melibatkan ulama dan pakar dari seluruh Indonesia.

Ijtima Ulama Komisi Fatwa adalah forum nasional yang dirancang untuk merespon isu-isu aktual dengan pendekatan fikih yang metodologis dan kolektif. Forum ini menjadi medium penting dalam pengambilan keputusan hukum Islam (fatwa) yang bersifat

³⁰⁵Tim Penyusun, Ichwan Sam, *Ijma' Ulama; Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III Tahun 2009*, Majelis Ulama Indonesia, tahun 2009, hlm. 1-4.

kolegial dan representatif.³⁰⁶ Dalam kerangka tersebut, Ijtima Ulama Komisi Fatwa tahun 2009 memiliki posisi strategis yang sangat menentukan, terutama karena dilaksanakan pada tahun politik, di mana umat Islam Indonesia dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai partisipasi politik, kepemimpinan, dan tanggung jawab sebagai warga negara dalam perspektif Islam.

Sebagai forum yang bersifat nasional, Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI 2009 didesain dengan struktur yang memungkinkan terjadinya dialog antar-ulama dari berbagai latar belakang.³⁰⁷ Keberagaman geografis, mazhab fikih, serta kecenderungan keilmuan tidak menjadi hambatan, melainkan menjadi kekayaan yang diakomodasi dalam semangat *ijtihad jama'i*.³⁰⁸ Dalam forum ini, kerangka berpikir yang digunakan tidak hanya mengacu pada kitab-kitab klasik, tetapi juga mempertimbangkan kebutuhan dan perkembangan zaman. Ijtihad yang dilakukan bukan sekadar reproduksi atas pendapat ulama terdahulu, melainkan upaya untuk mengaktualisasikan nilai-nilai syariat dalam konteks keIndonesiaan yang plural dan dinamis. Oleh karena itu, kerangka nalar Ijtima Ulama tidak bisa dilepaskan dari upaya konstruksi epistemologi Islam yang inklusif, progresif, yaitu membangun cara pemahaman terhadap pengetahuan Islam yang terbuka pada sumber kebenaran, menghargai keberagaman, mengedepankan asas musyawarah, serta responsif terhadap realitas.

Salah satu ciri utama kerangka nalar yang digunakan dalam Ijtima Ulama MUI 2009 adalah adanya integrasi antara pendekatan normatif-teologis dengan pendekatan kontekstual-sosiologis.³⁰⁹ Para peserta forum tidak hanya melihat suatu persoalan dari sisi dalil tekstual semata, tetapi juga mempertimbangkan aspek

³⁰⁶*Ibid.*

³⁰⁷*Ibid.*

³⁰⁸Maksudin, Ijtihad Jama'i Sebagai "Solusi" Permasalahan Sosial, *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 43, No. II, tahun 2009, hlm. 371.

³⁰⁹Rina Ariani, dkk., *Pendekatan Normatif-Teologis Dalam Studi Islam*, Vol. 03, No. 04, Juli 2024, hlm. 227

maslahat, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, dan realitas sosial yang berkembang. Misalnya, ketika membahas persoalan hak pilih dalam Pemilu, para ulama tidak cukup hanya mengutip ayat-ayat atau ḥadīth yang mendukung partisipasi politik, tetapi juga menganalisis dampak sosial, politik, dan ekonomi jika umat Islam bersikap apatis. Dalam hal ini, kerangka nalar yang dibangun adalah kerangka yang mengedepankan kemaslahatan umat dalam jangka panjang, tanpa mengabaikan kaidah-kaidah *al-Syarī'ah* yang mendasarinya.

Kerangka nalar ini juga menampilkan kecenderungan metodologis yang berbasis pada *uṣūl al-fiqh* dan kaidah-kaidah tarjih yang mapan. Metodologi ijtihad yang digunakan tidak bersifat liberal tanpa batas, tetapi tetap dalam koridor disiplin keilmuan Islam. Para ulama merujuk pada prinsip *al-maṣlaḥah al-mursalah*, *sadd al-dzari'ah*, *istihsan*, dan *istishab* sebagai perangkat analisis dalam merumuskan fatwa.³¹⁰ Namun demikian, pendekatan ini tidak berhenti pada wilayah teoritis semata, tetapi terus diuji dan dikaji melalui diskusi intensif di antara peserta Ijtima, sehingga setiap fatwa yang dihasilkan benar-benar mencerminkan konsensus yang kokoh secara ilmiah dan relevan secara sosial.

Dalam tradisi usul fikih, *maṣlaḥah mursalah* merujuk pada kemaslahatan umum yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam *naṣṣ* (al-Qur'ān maupun hadis), namun tetap diakui sebagai dasar pengambilan keputusan karena membawa manfaat nyata bagi masyarakat dan tidak bertentangan dengan tujuan umum syariat (*Maqāṣid al-Syarī'ah*). Konsep ini memainkan peran penting dalam formulasi hukum Islam yang bersifat dinamis, adaptif, dan responsif terhadap perubahan sosial. Ketika dikaitkan dengan kepemimpinan profetik transformatif, *maṣlaḥah mursalah* menjadi salah satu jembatan epistemologis terpenting yang

³¹⁰Achmad El Ghandur, *Pengantar Syari'at Islam*. Terj. Ma'mun Muhammad Mura'i, (Yogyakarta: CV. Nur Cahaya, 1982), p. 32.

memungkinkan nilai-nilai profetik terwujud dalam kebijakan publik dan tata kelola pemerintahan.

Kepemimpinan profetik transformatif bekerja melalui tiga pilar: humanisasi, liberasi, dan transendensi. Ketiganya secara inheren bergerak untuk menghasilkan kemaslahatan bagi manusia dan masyarakat. Karena itu, *maṣlahah mursalah* dapat dipahami sebagai instrumen normatif yang memungkinkan seorang pemimpin profetik mengaktualisasikan nilai-nilai etis sebagaimana dipraktikkan para nabi: melindungi martabat manusia, menciptakan keadilan, dan menjaga keberlanjutan kehidupan sosial. *Maṣlahah* menjadi legitimasi teoretis bahwa tindakan dan kebijakan pemimpin tidak hanya harus benar secara formal, tetapi juga membawa manfaat substantif yang luas.

Relevansi pertama *maṣlahah mursalah* dengan kepemimpinan profetik terletak pada pemahaman bahwa kepemimpinan profetik tidak hanya bersandar pada teks normatif, tetapi pada tujuan moral di balik teks³¹¹. Nabi Muhammad menggunakan pendekatan *maṣlahah* dalam banyak kebijakan sosialnya, mulai dari pengelolaan pasar, penyelesaian konflik, hingga regulasi publik, yang semuanya menekankan manfaat umum. Dalam konteks kepemimpinan modern, pemimpin profetik tidak terkungkung pada legalisme formalistik, tetapi berorientasi pada pemecahan masalah sosial dengan inovasi kebijakan yang berpihak pada keadilan, kesejahteraan, dan kemanusiaan. , *maṣlahah mursalah* memberikan justifikasi epistemologis bahwa kebijakan profetik dapat berkembang mengikuti konteks zaman tanpa kehilangan substansi etisnya.

Relevansi kedua adalah bahwa *maṣlahah mursalah* memberikan fleksibilitas metodologis bagi pemimpin profetik untuk mengambil kebijakan yang belum diatur secara eksplisit

³¹¹ Haq, Nashirul. "Konsep Masalahah dalam Kepemimpinan Islam dan Implementasinya di Hidayatullah." *Ulumul Syar'i: Jurnal Ilmu-Ilmu Hukum dan Syariah* 11.2 (2022): 1-14.

tetapi mendesak bagi kehidupan publik³¹². Tantangan kontemporer seperti pencemaran lingkungan, digital governance, kecerdasan buatan, polarisasi politik, dan ketimpangan ekonomi, tidak selalu ditemukan aturan *naşşnya*. Namun, melalui kerangka *maşlahah*, pemimpin profetik dapat merumuskan kebijakan publik yang berkeadilan, misalnya regulasi lingkungan, perlindungan data digital, penguatan demokrasi, dan kebijakan pengentasan kemiskinan, karena semuanya membawa manfaat dan menghilangkan mafsadah. Dengan kata lain, *maşlahah* memungkinkan kepemimpinan profetik untuk tetap relevan dan solutif dalam konteks modern.

Relevansi ketiga terletak pada dimensi liberasi, yakni membebaskan masyarakat dari berbagai bentuk penindasan struktural³¹³. *Maşlahah mursalah* mendukung tindakan pemimpin profetik dalam menyusun kebijakan yang melindungi kelompok rentan, memperbaiki ketimpangan, serta menghilangkan praktik-praktik kebijakan yang merugikan publik. Dalam perspektif *al-Syarī'ah*, kemaslahatan menjadi pembenaran moral bagi pemimpin untuk menghadapi oligarki politik, monopoli ekonomi, atau kebijakan yang tidak berpihak pada rakyat, *maşlahah* menjadi instrumen *etis-liberatif* yang menjembatani perjuangan profetik dengan visi besar *Maqāşid al-Syarī'ah*.

Relevansi keempat tampak dalam dimensi transendensi, yaitu keyakinan bahwa setiap kebijakan pemimpin harus selaras dengan nilai-nilai ketuhanan³¹⁴. *Maşlahah mursalah* mempertegas bahwa kemaslahatan publik merupakan bagian dari ibadah sosial (*al-'ibādah al-ijtimā'iyah*). Seorang pemimpin profetik tidak

³¹² Ikhwān, Muhammad, Ismail Ismail, and Busyro Busyro. "Maşlahah Mursalah dan Tantangan Zaman (Studi Konseptual dan Implikasinya terhadap Isu Kontemporer)." *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial dan Budaya* 7.1 (2025): 61-75.

³¹³ Syafi, Ahmad, and I. SJ. "Fliqh Proletar: Rekonstruksi Nalar Kepentingan Umum dalam Kasus Pembebasan Tanah untuk Pembangunan Menuju Ke Arah Transformasi Sosial yang Progresif-Humanis." *FIKROTUNA: Jurnal Pendidikan Dan Manajemen Islam* 5.1 (2016).

³¹⁴ Bukhori, Imam. "Konsep Maşlahah dalam Perspektif KH. Ma. Sahal Mahfudh." *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman* 8.2 (2017): 259-272.

mencari legitimasi dari kekuasaan atau kepentingan politik, tetapi dari kebermanfaatan yang diberikan kepada masyarakat. , *maṣlaḥah mursalah* bukan hanya sekadar alat berpikir hukum, tetapi fondasi spiritual yang memastikan bahwa setiap kebijakan publik memiliki akar pada etika ilahiah.

Relevansi kelima adalah bahwa *maṣlaḥah mursalah* menghubungkan kepemimpinan profetik dengan konsep kebijakan berbasis *maqāṣid* (*maqāṣid-based public policy*)³¹⁵. Dalam perspektif ini, pemimpin profetik bukan sekadar pengambil keputusan tetapi penjaga *maqāṣid*. Kemaslahatan dalam bentuk perlindungan jiwa, agama, akal, keluarga, harta, lingkungan, dan negara seluruhnya menjadi pedoman operasional bagi pemimpin untuk menilai apakah suatu kebijakan mencerminkan nilai-nilai profetik, *maṣlaḥah* menjadi ukuran objektif yang menjembatani idealisme profetik dengan kebutuhan kebijakan publik.

Secara keseluruhan, *maṣlaḥah mursalah* memberikan legitimasi normatif, fleksibilitas metodologis, dan orientasi etis bagi kepemimpinan profetik transformatif. Konsep ini memastikan bahwa kepemimpinan profetik tidak berhenti sebagai ideal moral, tetapi menjadi paradigma pemerintahan yang aplikatif, adaptif, dan berorientasi pada keadilan substantif. Melalui *maṣlaḥah*, kepemimpinan profetik menemukan wadah teoretis yang kuat untuk menjawab dinamika politik kontemporer dan tantangan modern secara konsisten, visioner, dan penuh tanggung jawab moral.

Kerangka nalar Ijtima Ulama 2009 juga menampilkan sikap epistemologis yang terbuka terhadap perubahan zaman. Para ulama menyadari bahwa tantangan yang dihadapi umat Islam kontemporer tidak bisa dijawab hanya dengan pendekatan fiqh

³¹⁵ Munir, Asep Arsyul. "Menakar Nalar Hukum Profetik pada Perilaku Politik Kaum Cendekia (Konteks Pendekatan Konstruktif Maqashid Syari'ah)." *Siyasyatuna| Jurnal Hukum Tata Negara* 4.2 (2024): 117-138.

klasik yang kaku.³¹⁶ Oleh karena itu, isu-isu modern seperti rekayasa genetika, transaksi keuangan digital, fintech *al-Syarī'ah*, dan pluralisme agama turut menjadi perhatian. Dalam menghadapi isu-isu ini, kerangka nalar yang digunakan tidak hanya bersifat defensif, tetapi juga proaktif dalam mencari solusi-solusi keagamaan yang kontekstual, moderat, dan berdimensi kemaslahatan luas. Sikap ini menunjukkan bahwa ulama Indonesia, melalui Ijtima ini, tidak terjebak dalam nostalgia masa lalu, tetapi berani mengambil peran sebagai pemikir keislaman yang solutif dan relevan.

Kerangka nalar dalam Ijtima Ulama juga memperlihatkan kesadaran akan pentingnya legitimasi kolektif dalam menetapkan fatwa. Dalam forum ini, fatwa tidak ditetapkan oleh satu orang, melainkan oleh forum yang terdiri dari ratusan peserta yang berasal dari komisi fatwa MUI daerah, akademisi, pondok pesantren, dan pakar berbagai bidang keilmuan Islam.³¹⁷ Proses pengambilan keputusan dilakukan melalui diskusi, pembahasan mendalam, dan mekanisme musyawarah yang mencerminkan prinsip syura dalam Islam. Legitimasi kolektif ini menjadi kekuatan tersendiri bagi fatwa yang dihasilkan, karena memiliki otoritas moral, akademik, dan sosiologis yang kuat. Dengan demikian, kerangka nalar Ijtima bukan hanya bersifat individual, tetapi kolektif dan dialogis, yang menjamin bahwa setiap keputusan yang diambil memiliki dasar yang kuat dan bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan keagamaan.

Kerangka nalar ini juga digunakan untuk membangun jembatan antara kepentingan normatif Islam dan kebijakan publik negara. MUI sebagai institusi keagamaan memiliki peran strategis dalam memberikan masukan dan koreksi terhadap arah kebijakan nasional, khususnya yang bersentuhan langsung dengan kehidupan

³¹⁶Nelviani, M. Sholihin, dkk., *Fiqih Sholat: Analisis Perspektif Klasik Dan Kontemporer Dalam Praktik Ibadah Sehari-Hari*, AlWaqfu; Jurnal Hukum Ekonomi Dan Wakaf, Vol. 2, No. 3, (2004).

³¹⁷*Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia; Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia*, Edisi Khusus Nov/2021, hlm. 5.

umat Islam. Oleh karena itu, fatwa-fatwa yang dihasilkan tidak hanya berhenti di ranah internal umat, tetapi juga menjadi bahan pertimbangan dalam perumusan kebijakan publik. Dalam konteks inilah, kerangka nalar Ijtima berfungsi sebagai medium dialog antara teks keagamaan dan realitas kebangsaan.³¹⁸ Ini merupakan bentuk kontribusi nyata Islam terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara, sekaligus menunjukkan bahwa Islam memiliki kapasitas untuk hadir secara aktif dalam ruang-ruang publik yang plural dan demokratis.

Dengan seluruh kekayaan metodologis dan komitmen terhadap nilai-nilai keislaman, kerangka nalar Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 merepresentasikan semangat keulamaan yang progresif dan bertanggung jawab. Ia bukan sekadar forum legal-formal keagamaan, tetapi juga menjadi lokomotif intelektual yang berperan besar dalam membangun peradaban Islam di Indonesia. Melalui forum ini, ulama tidak hanya berbicara tentang halal dan haram, tetapi juga tentang keadilan, kesejahteraan, kemanusiaan, dan masa depan bangsa.³¹⁹ Inilah yang menjadikan Ijtima Ulama sebagai forum strategis, baik secara keagamaan maupun kebangsaan, yang kerangka nalarinya perlu terus dikembangkan, dikaji, dan diwariskan kepada generasi mendatang.

Ijtima ini tidak hanya memperkuat posisi MUI sebagai lembaga otoritatif dalam produksi fatwa, tetapi juga memperlihatkan upaya serius para ulama Indonesia untuk membumikan syariat Islam dalam kerangka negara bangsa modern, tanpa meninggalkan prinsip-prinsip *al-Syarī'ah* yang fundamental. Oleh karena itu, pembahasan mengenai latar belakang, sejarah, proses, dan makna strategis dari Ijtima Ulama Komisi Fatwa tahun 2009 sangat penting untuk ditelaah secara mendalam dan ilmiah.

³¹⁸*Ibid*, hlm. 13.

³¹⁹*Ibid*, hlm. 15.

1. Keseimbangan Nalar Dan Pijakan Hukum Fatwa MUI 2009

Dalam proses penetapan fatwa, Majelis Ulama Indonesia (MUI) tidak hanya mengandalkan dalil-dalil normatif dalam bentuk ayat-ayat Al-Qur'an dan ḥadīth, tetapi juga mempertimbangkan dengan cermat realitas sosial dan hukum positif yang berlaku di Indonesia.³²⁰ Keseimbangan antara nalar keagamaan dan pertimbangan yuridis-sosiologis menjadi salah satu ciri khas sekaligus kekuatan epistemologis dari produk fatwa MUI.

Pendekatan ini menunjukkan bahwa MUI tidak menempatkan agama dalam ruang hampa yang terlepas dari dinamika masyarakat, melainkan menjadikannya sebagai kekuatan moral dan spiritual yang mampu berdialog dengan hukum negara dan perkembangan zaman. Melalui pendekatan ini, MUI berusaha menjaga agar setiap fatwa yang dikeluarkan tidak hanya sah secara syar'ī, tetapi juga operasional dan aplikatif dalam kerangka hukum nasional dan sosial masyarakat Indonesia.

Sejak awal berdirinya, MUI memang telah memposisikan diri sebagai jembatan antara umat Islam dan pemerintah. Sebagai lembaga non-struktural yang memiliki legitimasi keagamaan, MUI sadar bahwa tanggung jawab moral yang dipikulnya menuntut pendekatan yang hati-hati dan komprehensif dalam menetapkan fatwa.³²¹ Dalam konteks ini, keseimbangan antara nalar fikih dan hukum positif menjadi kebutuhan yang tidak bisa ditawar.

³²⁰Masrina, *Dalil-Dalil Hukum Yang Digunakan Dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Nomor 40/DSN-MUI/X/2003 Tentang Pasar Modal Syariah*, Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, Vol. 3, No. 2, Oktober 2020, hlm. 117.

³²¹Surahman Amin, *Model Kepemimpinan Majelis Ulama Indonesia (MUI): Sebuah Tawaran Untuk Masa Depan Kepemimpinan Transformatif Di Indonesia*, Transformasi; Jurnal Kepemimpinan & Pendidikan Islam, Vol. 4, No. 1, Desember 2020, hlm. 1-16.

Ketika merespons isu-isu kontemporer seperti hak pilih, fintech, atau bioteknologi, MUI tidak hanya mencermati aspek hukum Islam klasik, tetapi juga mencermati aspek legal-formal yang diatur oleh undang-undang dan peraturan negara. Pendekatan ini dilakukan bukan dalam rangka subordinasi terhadap hukum positif, melainkan sebagai bentuk kesadaran akan pentingnya harmonisasi antara norma agama dan tatanan kenegaraan demi kemaslahatan bersama.³²² Dalam kasus fatwa tentang kewajiban menggunakan hak pilih dalam pemilu, MUI tidak hanya merujuk pada ayat-ayat yang menekankan pentingnya memilih pemimpin yang adil dan amanah, tetapi juga memahami sistem demokrasi Indonesia yang memungkinkan keterlibatan aktif warga negara dalam menentukan arah kekuasaan.

Dalam hal ini, MUI memposisikan hak pilih sebagai bentuk partisipasi politik yang memiliki dasar syar'ī sekaligus konstitusional. Maka, kewajiban menggunakan hak pilih menjadi tidak hanya tuntutan keagamaan, tetapi juga tanggung jawab kewarganegaraan. Keseimbangan inilah yang membuat fatwa MUI memiliki kekuatan persuasif yang tinggi dan mampu diterima oleh berbagai kalangan, baik yang berorientasi religius maupun sekuler.

Demikian pula dalam isu-isu ekonomi kontemporer, seperti transaksi keuangan digital dan perkembangan fintech *al-Syarī'ah*, MUI menaruh perhatian besar terhadap regulasi perbankan dan keuangan yang ditetapkan oleh otoritas negara. Dalam menetapkan fatwa tentang keabsahan suatu produk keuangan, Komisi Fatwa MUI tidak hanya mengacu pada hukum-hukum muamalah klasik, tetapi juga berkoordinasi dengan Otoritas Jasa Keuangan (OJK), Bank Indonesia, serta para praktisi ekonomi dan hukum. Pendekatan ini bertujuan untuk memastikan bahwa fatwa yang dikeluarkan tidak hanya sesuai dengan prinsip *al-Syarī'ah*, tetapi juga sejalan dengan

³²²*Ibid.*

ketentuan hukum positif yang berlaku. Ini merupakan bentuk ikhtiar untuk menjadikan fatwa sebagai instrumen transformasi sosial yang kompatibel dengan sistem hukum nasional.

MUI juga menyadari bahwa masyarakat Indonesia terdiri dari berbagai golongan, keyakinan, dan latar belakang budaya. Oleh karena itu, pendekatan hukum yang rigid dan tekstual bisa menimbulkan resistensi atau bahkan konflik horizontal. Dalam konteks ini, MUI berusaha menggunakan pendekatan *Maqāsid al-Syarī'ah*, yakni mempertimbangkan tujuan-tujuan utama syariat Islam seperti perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.³²³ Dengan demikian, setiap fatwa yang dikeluarkan tidak hanya berorientasi pada teks, tetapi juga pada substansi nilai yang terkandung dalam ajaran Islam. Pendekatan ini memberikan ruang interpretasi yang luas, namun tetap dalam kerangka disiplin keilmuan Islam yang ketat. Hal ini juga menunjukkan bahwa MUI mampu memadukan antara kekayaan tradisi intelektual Islam dengan kompleksitas modernitas hukum dan masyarakat Indonesia.

Keseimbangan antara nalar dan hukum juga tampak dalam mekanisme internal yang dijalankan MUI dalam forum Ijtima Ulama Komisi Fatwa. Dalam forum ini, setiap masalah yang dibahas dipandang dari berbagai dimensi: normatif, filosofis, sosial, politik, dan legal.³²⁴ Para peserta tidak hanya terdiri dari ulama klasik, tetapi juga dari akademisi, pakar hukum, dan profesional di bidang terkait.

Proses ini menjadikan keputusan yang diambil tidak bersifat sektarian atau eksklusif, melainkan inklusif dan akomodatif terhadap realitas sosial. Bahkan, dalam beberapa kasus, MUI merekomendasikan agar pemerintah menerbitkan

³²³Lihat *Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia: Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia*, Edisi Khusus Nov/2021, hlm. 17.

³²⁴*Ibid*, hlm. 18.

regulasi yang sejalan dengan fatwa yang dikeluarkan, sehingga terjadi sinergi antara norma agama dan hukum negara. Tentu saja pendekatan ini bukan tanpa tantangan. Di satu sisi, MUI harus menjaga integritas dan independensi keagamaannya, agar tidak dianggap sebagai perpanjangan tangan kekuasaan. Di sisi lain, MUI juga harus realistis dalam menempatkan fatwa sebagai instrumen moral yang bisa berjalan berdampingan dengan sistem hukum positif yang berlaku.

Tantangan terbesar dalam hal ini adalah bagaimana menyampaikan nilai-nilai Islam dengan bahasa hukum yang universal dan dapat diterima dalam ruang publik yang plural. Dalam konteks inilah, kapasitas intelektual dan kebijaksanaan para ulama menjadi kunci. Mereka tidak hanya dituntut untuk memahami teks agama, tetapi juga untuk mampu membaca realitas dan berinteraksi dengan hukum yang berkembang.

Keseimbangan antara nalar dan hukum bukanlah hasil kompromi, melainkan wujud kematangan berpikir yang telah melewati berbagai perdebatan dan pengalaman panjang. MUI sebagai lembaga yang lahir dari rahim bangsa Indonesia modern telah belajar bahwa agama dan negara bukan dua entitas yang harus saling menegasikan, tetapi bisa saling memperkuat dalam koridor keadaban publik. Fatwa yang baik bukan hanya yang benar secara teologis, tetapi juga yang bisa diterapkan dalam kehidupan masyarakat secara nyata.³²⁵ Dalam hal ini, MUI berhasil menunjukkan bahwa Islam mampu menjadi kekuatan moral dalam negara hukum, tanpa kehilangan identitasnya sebagai agama wahyu.

Dengan seluruh pertimbangan di atas, keseimbangan antara nalar syar'ī dan hukum positif yang dijalankan MUI dalam setiap fatwanya mencerminkan sebuah usaha serius

³²⁵Makmur Dongoran, *Sadd al-Dhari'ah Dan Fath Al-Dhari'ah Dalam Kompilasi Hukum Islam Tahun 1991*, Disertasi Doktor UIN Syarif Hidayatullah (Jakarta; 2023), hlm. 41.

untuk membumikan nilai-nilai Islam dalam konteks Indonesia. Ini merupakan bentuk ijtihad kontemporer yang tidak hanya berpijak pada kitab kuning, tetapi juga pada realitas hukum dan sosial yang sedang berlangsung. Pendekatan ini sangat penting untuk menjaga agar fatwa tidak menjadi dogma yang asing di tengah masyarakat, tetapi menjadi panduan yang hidup dan aplikatif.³²⁶ Maka, selama MUI mampu menjaga keseimbangan ini, fatwa-fatwanya akan tetap relevan, otoritatif, dan diterima luas oleh umat dan masyarakat Indonesia secara keseluruhan.

2. Kriteria Pemimpin Ideal dalam Ijtihad Ulama MUI 2009

Kepemimpinan dalam Islam tidak pernah dipisahkan dari dimensi spiritual dan moral yang tertanam kuat dalam ajaran agama. Sejak masa Rasūlullāh SAW, kepemimpinan selalu dipahami bukan semata sebagai jabatan atau kekuasaan, tetapi sebagai amanah dan pengabdian terhadap umat.³²⁷ Oleh sebab itu, ketika Majelis Ulama Indonesia (MUI), melalui Ijtima Ulama Komisi Fatwa tahun 2009, membahas dan merumuskan kriteria pemimpin ideal yang harus menjadi acuan dalam memilih pada momentum politik seperti Pemilu, mereka mengacu pada konsep kepemimpinan profetik.

Konsep ini mengakar kuat dalam nilai-nilai kenabian yang secara historis telah terbukti menciptakan peradaban yang adil, bermartabat, dan berkeadaban. Kriteria profetik ini terangkum dalam empat sifat utama yang melekat pada diri Nabi Muḥammad SAW: *ṣiddīq* (jujur), *amānah* (dapat dipercaya), *tablīgh* (menyampaikan), dan *faṭānah* (cerdas).³²⁸ Keempat sifat inilah yang kemudian dijadikan landasan

³²⁶Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama*, (Emir Cakrawala, 2016), hlm. 99.

³²⁷Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia; Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia, Edisi Khusus November 2021, hlm. 37.

³²⁸*Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru)*. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015), hlm. 1111.

normatif dan etis dalam panduan memilih pemimpin oleh para ulama MUI.

Ṣiddīq, atau kejujuran, merupakan fondasi utama dalam konsep kepemimpinan profetik. Kejujuran bukan sekadar sikap personal, tetapi menjadi dasar dari seluruh tindakan seorang pemimpin. Dalam konteks sosial-politik, kejujuran menjadi pilar kepercayaan antara pemimpin dan rakyat. Seorang pemimpin yang *ṣiddīq* adalah sosok yang tidak pernah berkhianat dalam kata maupun perbuatan. Ia mampu memberikan informasi yang sebenar-benarnya kepada publik, tidak menyembunyikan fakta, dan tidak terlibat dalam manipulasi kekuasaan.

Dalam realitas politik Indonesia, di mana praktik politik sering kali diselimuti oleh kepalsuan dan pencitraan, nilai kejujuran menjadi sangat langka dan mahal. Oleh karena itu, Ijtima Ulama 2009 dengan tegas mendorong umat Islam untuk memilih calon pemimpin yang rekam jejaknya menunjukkan integritas dan komitmen terhadap kejujuran. Kejujuran bukan hanya membuat pemimpin dapat dipercaya, tetapi juga menjadikan sistem pemerintahan lebih transparan dan bertanggung jawab.

Amanah, sebagai sifat kedua, menekankan pentingnya tanggung jawab dalam menjalankan kekuasaan. Dalam perspektif Islam, kekuasaan bukanlah hak, melainkan beban yang harus ditunaikan dengan penuh tanggung jawab di hadapan Allah dan manusia. Pemimpin yang amanah tidak akan menyalahgunakan jabatannya untuk kepentingan pribadi atau golongan, dan selalu berupaya menunaikan tugasnya dengan sebaik-baiknya demi kemaslahatan rakyat. Amanah juga berarti bahwa seorang pemimpin harus memiliki komitmen moral untuk memperjuangkan hak-hak rakyat kecil, menjaga keadilan sosial, dan menolak segala bentuk korupsi serta penyalahgunaan kekuasaan. Dalam konteks negara demokrasi seperti Indonesia, amanah tercermin dari kesediaan

seorang calon pemimpin untuk melayani seluruh rakyat tanpa diskriminasi, serta mengelola kekuasaan sebagai sarana ibadah dan pengabdian, bukan sebagai alat untuk memperkaya diri.

Sifat ketiga adalah *tablīgh*, yang berarti menyampaikan. Dalam konteks kenabian, *tablīgh* merujuk pada tanggung jawab Nabi untuk menyampaikan wahyu kepada umat manusia. Dalam konteks kepemimpinan kontemporer, *tablīgh* dapat diartikan sebagai keterbukaan informasi, kemampuan komunikasi politik, dan keberanian menyampaikan kebenaran kepada publik.

Pemimpin yang memiliki sifat *tablīgh* akan berupaya membangun komunikasi yang efektif dengan rakyatnya, menjelaskan kebijakan publik dengan jujur dan lugas, serta tidak menyembunyikan hal-hal penting yang menyangkut kehidupan masyarakat. *Tablīgh* juga berarti pemimpin tidak menutupi kesalahan, tetapi bersedia dievaluasi dan dikritik secara terbuka. Dalam Ijtima Ulama 2009, sifat *tablīgh* ini menjadi kriteria penting dalam menilai calon pemimpin, karena seorang pemimpin yang tidak komunikatif, tidak transparan, atau bahkan menipu rakyat dengan narasi palsu, tidak layak untuk memegang tampuk kekuasaan.

Faṭānah, atau kecerdasan, merupakan kriteria keempat yang juga menjadi landasan penting dalam panduan memilih pemimpin. Kecerdasan di sini bukan semata-mata intelektual, tetapi mencakup kebijaksanaan dalam mengambil keputusan, kecakapan dalam manajemen pemerintahan, dan kepekaan terhadap dinamika sosial. Pemimpin yang *faṭānah* mampu merumuskan kebijakan yang visioner, strategis, dan berorientasi pada kemaslahatan publik. Ia tidak hanya pandai berbicara, tetapi juga mampu mengeksekusi ide-ide besar dengan efektif dan efisien. Dalam era globalisasi dan kompleksitas masalah kebangsaan, pemimpin yang *faṭānah* sangat dibutuhkan agar negara tidak terjebak dalam stagnasi

atau bahkan krisis multidimensi.³²⁹ Oleh karena itu, dalam forum Ijtima Ulama tahun 2009, para ulama menekankan pentingnya menilai kemampuan intelektual dan managerial calon pemimpin secara objektif dan profesional.

Dengan menjadikan keempat sifat Nabi tersebut sebagai standar evaluasi calon pemimpin, MUI tidak hanya menghadirkan panduan teoretis, tetapi juga membangun kesadaran politik umat Islam agar lebih kritis, rasional, dan bertanggung jawab dalam menggunakan hak pilih.³³⁰ Pemilu bukan hanya ajang demokrasi biasa, tetapi momentum penting dalam menentukan arah masa depan bangsa.

Oleh karena itu, umat Islam sebagai mayoritas di Indonesia memiliki tanggung jawab besar untuk memastikan bahwa suara mereka diberikan kepada sosok yang benar-benar mencerminkan nilai-nilai kepemimpinan profetik. Dalam pandangan para ulama, memilih pemimpin yang tidak memiliki sifat-sifat tersebut bukan hanya kelalaian politik, tetapi juga kesalahan moral dan keagamaan yang memiliki konsekuensi hukum serta tanggung jawab di hadapan Allāh SWT.

Kriteria kepemimpinan profetik ini juga menjadi kritik terhadap kecenderungan politik praktis yang cenderung transaksional, pragmatis, dan berorientasi jangka pendek.³³¹ Dalam kenyataannya, banyak calon pemimpin yang mengandalkan kekuatan finansial, pencitraan media, dan jaringan politik semata untuk meraih kemenangan, tanpa mepedulikan substansi nilai dan kualitas kepemimpinan yang ditawarkan.

³²⁹Maulida Nurul Hidayah & Moh. Khusnul Abid, Implementasi Sifat-Sifat Nabi Muhammad Dalam Kepemimpinan Pendidikan Di Masa Modern, *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 15, No. 2, tahun 2024, hlm. 92.

³³⁰*Ibid.*

³³¹Muhyidin, *Kepemimpinan Profetik Dalam Pengembangan Perguruan Muhammad Di Pedesaan*, Disertasi Doktor, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: 2019, hlm. 36.

Melalui Ijtima Ulama 2009, MUI hendak mengingatkan umat agar tidak terjebak dalam politik identitas sempit atau euforia demokrasi yang kosong dari nilai. Politik dalam Islam bukan sekadar perebutan kekuasaan, melainkan jalan menuju keadilan dan kesejahteraan bersama.³³² Maka, pemimpin yang dipilih haruslah mereka yang menjadikan nilai-nilai kenabian sebagai rujukan utama dalam memimpin.

Kriteria kepemimpinan profetik ini tidak hanya berlaku dalam konteks nasional, tetapi juga relevan dalam kepemimpinan daerah dan organisasi sosial keagamaan. Semua level kepemimpinan harus diisi oleh orang-orang yang memiliki integritas, kapasitas, dan komitmen terhadap nilai-nilai Islam. Dalam hal ini, MUI juga mendorong agar umat Islam memperhatikan hal tersebut dalam setiap pemilihan pemimpin dari mulai level presiden, kepala daerah, ketua organisasi, atau pengurus lembaga dakwah.

Dengan menanamkan nilai-nilai kepemimpinan profetik sejak dari bawah, maka budaya kepemimpinan yang Islami akan tumbuh dan berkembang secara berkelanjutan dalam masyarakat. Kriteria ini tidak berarti bahwa calon pemimpin harus sesempurna Nabi, karena tentu manusia biasa tidak akan mampu mencapai tingkat kenabian. Namun, kriteria ini dimaksudkan sebagai tolok ukur moral dan spiritual yang harus dijadikan acuan dalam menilai kualitas calon pemimpin. Setiap pemilih, dalam hal ini umat Islam, harus mengedepankan kriteria ini dibandingkan pertimbangan politik sempit atau kepentingan sesaat, apalagi memilih dengan latar belakang melakukan praktik *money politic*.³³³ Dengan demikian, orientasi politik umat akan diarahkan pada

³³²Mimbar Ulama, *Suara Majelis Ulama Indonesia; Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia*, Edisi Khusus Nov/2021, hlm. 18.

³³³Anas Azwar, Kiai, Money Politic dan Pragmatisme Politik Dalam Perspektif Siyash Syar'iyah, *In Right: Jurnal Agama Dan Hak Asasi Manusia*, Vol. 5, No. 2, Mei 2016, hlm. 226.

kebaikan bersama (*al-mashlahah al-‘ammah*), bukan pada keuntungan kelompok atau individu tertentu semata.

Melalui pendekatan ini, MUI memberikan sumbangsih besar dalam menciptakan etika politik Islam yang berbasis pada nilai-nilai luhur kenabian. Kriteria kepemimpinan profetik menjadi kontribusi teoretis dan praktis dalam pendidikan politik umat, serta menjadi upaya untuk membangun peradaban politik yang bermoral, rasional, dan transformatif.³³⁴ Dalam konteks Indonesia yang majemuk dan demokratis, pendekatan ini sekaligus menjadi tawaran jalan tengah antara idealisme Islam dan realitas kebangsaan, antara nilai dan kekuasaan, antara wahyu dan akal sehat. Maka, dapat dikatakan bahwa Ijtima Ulama 2009 tidak hanya menghasilkan fatwa sebagai tuntunan bagi umat Islam, tetapi juga membangun paradigma kepemimpinan yang berorientasi profetik, yang tetap relevan dan kontekstual hingga saat ini.

D. Periodisasi Kedudukan Ijtima Ulama dan Fatwa MUI Dalam Hukum Islam

Dalam sejarah pemikiran dan hukum Islam, kedudukan ijtima dan fatwa mengalami evolusi yang sangat dinamis seiring dengan perkembangan zaman, kebutuhan sosial, serta transformasi struktur kekuasaan dan keilmuan umat Islam. Dari masa klasik hingga kontemporer, ijtima yang dapat dimaknai sebagai konsensus para ulama dan fatwa sebagai bentuk penjelasan atau jawaban hukum atas masalah tertentu telah menempati posisi penting dalam menjaga relevansi syariat Islam terhadap konteks zaman.³³⁵ Karena memiliki dampak yang sangat baik untuk menjadi rujukan sekaligus pedoman bagi persoalan yang dihadapi umat dan masyarakat.

³³⁴*Ibid.*

³³⁵*Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia; Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia*, Edisi Khusus Nov/2021, hlm. 17.

Konsep *ijma'* (yang merupakan hasil dari produk ijtima) sebagai bagian dari *uṣūl al-fiqh* telah dikenali dan dibahas sejak awal perkembangan ilmu hukum Islam, dengan para imam mazhab dan para *fuqaha* memberikan landasan teoritik mengenai otoritas ijtima dalam mengisi kekosongan hukum yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam *naṣṣ* al-Qur'ān dan ḥadīth.³³⁶ Di sinilah terlihat bahwa ijtima bukan sekadar praktik sosial para ulama, melainkan juga suatu metodologi epistemologis dalam rangka menjaga kontinuitas hukum Islam sebagai sistem yang hidup dan kontekstual. Dalam empat madzhab Sunni telah memandang bahwa *ijma'* sebagai *hujjah* yang berdiri sendiri (*mustaqil*) dan bersifat *qath'i*.³³⁷ Sehingga pada kedudukan hasil dari ijtima' akan melahirkan putusan hukum dalam bentuk *ijma'* (kesepakatan para ulama).

Pada periode klasik, ijtima menjadi instrumen penting setelah wafatnya Rasūlullāh SAW, terutama dalam menjawab problem-problem baru yang tidak ditemukan jawabannya secara eksplisit dalam teks-teks suci. Para sahabat menggunakan ijtima sebagai cara untuk mencapai konsensus dalam keputusan-keputusan hukum dan kenegaraan.

Salah satu contoh paling menonjol adalah pemilihan Abu Bakar al-Ṣiddīq sebagai khalifah pertama, yang didasarkan pada musyawarah dan kesepakatan sahabat di Saqifah Bani Sa'idah.³³⁸ Dalam pandangan klasik ini, ijtima dianggap sebagai sumber hukum ketiga setelah al-Qur'ān dan ḥadīth karena menerapkan pola pendekatan melalui *ijma* *qiyas*, dan memiliki kekuatan mengikat apabila dilakukan oleh seluruh mujtahid pada suatu masa. Ulama seperti Imam Syafi'i dan Imam al-Ghazali

³³⁶Abdullah Ahmed Al-Naim, *Toward on Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), hlm. 23-24.

³³⁷Chamim Tohari, Konsep Ijma' Dalam Ushul Fiqh Dan Klaim Gerakan Islam 212, *Jurnal Aqlam; Journal of Islam and Plurality*, Vol. 4, No. 2, Desember 2019, hlm. 154.

³³⁸Ali Muhammad as-Shallabi, *Abu Bakar Ash-Shiddiq Syakhsyatuhi Wa 'Ashruhu*, (Beirut Lebanon: Dar Al Ma'arif 2002), hlm. 196.

menekankan pentingnya ijtima dalam membentuk norma hukum yang tidak sekadar berdiri pada dalil tekstual, tetapi pada pertimbangan rasional kolektif.

Fatwa dalam konteks klasik merupakan produk ijtihad seorang mufti atau faqih yang menjawab persoalan hukum yang ditanyakan oleh masyarakat. Dalam struktur masyarakat Islam klasik yang bercorak teokratis, fatwa menjadi pegangan penting karena posisi mufti sangat dihormati dan sering kali menjadi rujukan dalam proses peradilan. Dalam mazhab Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali, kedudukan fatwa juga diatur dengan ketat berdasarkan kualifikasi keilmuan seorang faqih, yang dituntut memahami bahasa Arab, tafsir, *hadīth*, *qiyas*, dan berbagai cabang ilmu usul.³³⁹ Dengan demikian, fatwa bukan opini bebas, tetapi hasil kajian ilmiah dan spiritual yang mendalam, yang memiliki bobot hukum moral dan sosial meskipun tidak bersifat mengikat secara yuridis.

Memasuki periode pertengahan, ijtima mengalami transformasi seiring dengan berkembangnya lembaga-lembaga keulamaan dan otoritas fatwa yang lebih terstruktur. Madrasah, lembaga fatwa, dan institusi keagamaan mulai tumbuh di berbagai wilayah Islam, dari Baghdad, Damaskus, Kairo hingga Andalusia. Di sini terjadi diferensiasi peran antara qadhi, mufti, dan hakim, di mana fatwa menjadi instrumen penting dalam pengambilan kebijakan publik, meskipun tetap dalam bingkai otoritas penguasa. Pada masa ini, otoritas fatwa juga mulai terlembagakan dan menjadi bagian dari struktur pemerintahan Islam. Mufti bukan hanya menjawab persoalan individu, tetapi menjadi penentu dalam kebijakan fiskal, sosial, dan bahkan militer.³⁴⁰ Ijtima di masa ini lebih banyak dilakukan dalam bentuk *halaqah*, forum majelis ulama, dan pertemuan ilmiah yang menyatukan para fuqaha dari

³³⁹Ali bin Muhammad Abu Hasan al-Jurjani, *Al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), hlm. 32.

³⁴⁰Nova Effenty Muhammad, Fatwa Dalam Pemikiran Hukum Islam, *Jurnal Al-Mizan*, Vol. 12, No. 1, Juni 2016, hlm. 150-177.

berbagai madzhab untuk mendiskusikan isu-isu hukum dan sosial yang genting dan harus segera diselesaikan.

Dalam berijtihad ditempuh metode *ilhaq*, yaitu mempersamakan hukum suatu kasus masalah yang dijawab oleh ulama (dalam kitab-kitab standard) terhadap masalah atau kasus yang serupa yang telah dijawab oleh ulama. Dengan kata lain, pendapat ulama yang sudah jadi menjadi “pokok” dan kasus atau masalah yang belum ada rukunnya disebut “cabang” (dalam konteks qiyas yang di dalamnya terdapat unsur atau rukun).³⁴¹ Pola dalam menganalisis suatu persoalan di dalam ijtima dengan cara mengkaji kembali kitab-kitab dan pendapat dari para ulama terdahulu.

Di periode modern dan kontemporer, terutama sejak abad ke-19 hingga kini, kedudukan ijtima dan fatwa mengalami perubahan signifikan akibat pengaruh kolonialisme, munculnya negara-bangsa, serta berkembangnya teknologi dan sistem demokrasi.³⁴² Dalam konteks ini, fatwa tidak lagi berada dalam wilayah hukum Islam yang utuh, tetapi berada dalam interaksi dengan hukum positif yang ditetapkan oleh negara.

Hal ini melahirkan tantangan epistemologis baru karena fatwa harus bersaing dengan hukum formal negara yang memiliki kekuatan koersif yaitu cara pengendalian sosial dengan kekerasan atau paksaan. Namun, justru dalam situasi inilah terjadi revitalisasi peran ijtima dan fatwa, terutama ketika umat Islam dihadapkan pada persoalan-persoalan baru seperti bioetika, rekayasa genetika, fintech *al-Syarī‘ah*, politik demokrasi, hingga isu lingkungan. Majelis Ulama Indonesia (MUI), Dewan Fatwa Al-Azhar, Dar al-Ifta Mesir, dan lembaga-lembaga serupa memainkan peran penting

³⁴¹Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 180-191.

³⁴²Sebagian fatwa Majelis Ulama Indonesia telah dihimpun dalam *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI, t.t.). Selain itu bisa dilihat pada Kumpulan Fatwa Munas Majelis Ulama Indonesia tahun 2005.

dalam menjembatani hukum Islam dengan realitas kontemporer.³⁴³ Dalam kerangka inilah periodisasi kedudukan ijtima dan fatwa harus dilihat sebagai proses dinamis dan berlapis.

Di Indonesia, misalnya, perkembangan fatwa dan ijtima mengalami loncatan besar setelah reformasi 1998, di mana ruang demokrasi terbuka dan umat Islam memperoleh keleluasaan untuk mengartikulasikan nilai-nilai keagamaannya dalam ruang publik. Ijima Ulama Komisi Fatwa MUI menjadi tonggak penting dalam penguatan fatwa sebagai produk ijtihad kolektif yang tidak hanya memiliki otoritas keagamaan, tetapi juga legitimasi sosial.³⁴⁴ Melalui ijtima, fatwa tidak lagi dipahami sebagai pendapat individual, tetapi hasil musyawarah para ahli fikih, akademisi, dan pakar multidisipliner yang memadukan pendekatan tekstual, kontekstual, dan ilmiah.

Secara historis, periodisasi sejarah dalam peradaban Islam secara garis besar dapat dibagi dalam beberapa fase utama.³⁴⁵ Pertama, periode formasi (abad ke-1 hingga ke-3 H), di mana ijtima dan fatwa menjadi bagian dari proses pembentukan hukum Islam yang bersumber langsung dari tradisi sahabat dan tabi'in. Kedua, periode institusionalisasi (abad ke-4 hingga ke-10 H), saat madzhab-madzhab besar terbentuk dan fatwa mulai diatur dalam lembaga keagamaan. Ketiga, periode otoritas terpusat (abad ke-11 hingga ke-18 H), di mana kekuasaan politik memainkan peran besar dalam menentukan otoritas fatwa. Keempat, periode kolonial dan post-kolonial (abad ke-19 hingga ke-20 M), yang ditandai oleh fragmentasi otoritas keagamaan dan munculnya negara-bangsa. Kelima, periode kontemporer (akhir abad ke-20 hingga kini), di mana ijtima dan fatwa menjadi medan dialektika antara tradisi dan

³⁴³Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa*, (Riyadh: Maktab ar-Riyadh, 1381/1961).

³⁴⁴Nova Effenty Muhammad, *Fatwa Dalam Pemikiran Hukum Islam*, Jurnal Al-Mizan, Vol. 12, No. 1, Juni 2016, hlm. 160.

³⁴⁵Arif Al Anang, *Sejarah Perkembangan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, Fajar Historia, Vol. 3, No. 2, Desember 2019, hlm. 100.

modernitas, antara hukum Islam dan hukum negara.³⁴⁶ Periodisasi ini menunjukkan bahwa fatwa dan ijtima tidak statis, tetapi terus mengalami adaptasi terhadap konteks sosial, politik, dan intelektual zamannya.

Dalam Islam, hukum bukanlah teks mati, melainkan entitas hidup yang terus bergerak mengikuti kebutuhan umat. Oleh karena itu, peran ijtima sangat vital dalam merumuskan sikap keagamaan kolektif yang tidak hanya berorientasi pada masa lalu, tetapi juga visioner terhadap tantangan masa depan.³⁴⁷ Ijtima memberikan ruang bagi umat Islam untuk melakukan *ijtihad jama'i*, yaitu ijtihad yang melibatkan banyak pihak, memperkaya sudut pandang, dan meminimalisir kesalahan hukum yang mungkin timbul dari ijtihad personal.

Di Indonesia, ijtima telah menjadi sarana penting dalam menjawab problem-problem nasional dengan pendekatan fikih kontekstual. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI dalam forum ijtima mencakup isu-isu yang sangat aktual seperti pluralisme agama, kepemimpinan politik, vaksinasi, ekonomi digital, dan lingkungan hidup. Dalam setiap proses ijtima, dilibatkan para pakar dari berbagai disiplin ilmu, mulai dari hukum, ekonomi, kedokteran, hingga sosiologi.³⁴⁸ Ini menandai transformasi penting dalam dunia fatwa, dari yang semula bersifat fikih klasik berbasis teks, menjadi fikih kontemporer berbasis data, realitas sosial, dan kebutuhan masyarakat modern.

Kekuatan utama dari ijtima adalah kemampuannya menyatukan berbagai pandangan ulama dengan cara musyawarah. Dalam tradisi Islam, musyawarah adalah prinsip penting dalam pengambilan keputusan. Dalam konteks ijtima, musyawarah bukan sekadar forum diskusi, tetapi proses spiritual dan intelektual yang menjunjung tinggi keikhlasan, tanggung jawab, dan akuntabilitas

³⁴⁶*Ibid.*

³⁴⁷*Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia; Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia*, Edisi Khusus Nov/2021, hlm. 20.

³⁴⁸*Ibid.*, hlm. 13.

keilmuan. Dengan demikian, keputusan yang dihasilkan dari ijtima bukan hanya legal secara hukum Islam, tetapi juga memiliki validitas sosial dan moral yang tinggi di mata umat. Inilah yang membuat fatwa-fatwa hasil ijtima memiliki daya terima yang luas, karena tidak lahir dari ruang hampa, tetapi dari proses kolektif yang transparan dan partisipatif.

Dari perspektif ini, dapat dikatakan bahwa fatwa dan ijtima adalah manifestasi dari dinamika hukum Islam yang tidak pernah berhenti. Ia menjembatani masa lalu, masa kini, dan masa depan. Ia menjadi ruang perjumpaan antara wahyu dan akal, antara teks dan konteks, antara norma dan realitas.³⁴⁹ Maka, penting bagi umat Islam untuk terus merawat tradisi ijtima ini sebagai warisan intelektual dan spiritual yang telah terbukti mampu menjaga relevansi syariat dalam setiap zaman. Tanpa ijtima, hukum Islam akan terjebak dalam romantisme masa lalu dan gagal menjawab tantangan masa depan. Tetapi dengan ijtima, hukum Islam justru memiliki kesempatan besar untuk terus menjadi solusi atas problematika kehidupan modern, dengan tetap setia pada nilai-nilai Ilahi yang menjadi jantung ajarannya.

1. Fatwa MUI Sebagai Produk Formal Hukum Islam

Fatwa, dalam sejarah panjang peradaban Islam, telah memainkan peran sentral dalam menjembatani antara hukum Islam sebagai suatu sistem normatif dengan realitas sosial umat. Fatwa bukan sekadar opini atau pendapat pribadi seorang ulama, melainkan sebuah produk hukum yang bersumber dari metode ijtihad yang *shahih* dan bertujuan untuk menjawab problematika kontemporer dengan tetap mengacu pada prinsip-prinsip dasar syariat.³⁵⁰ Dalam tradisi hukum Islam, fatwa menempati posisi penting sebagai bagian

³⁴⁹Asrorun Niam Sholeh, *lihat Kata Pengantar dalam buku Konsensus Ulama Fatwa Indonesia; Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024*, (Sekretariat Komisi Fatwa MUI, Jakarta: 2024), hlm. x.

³⁵⁰Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 195-196.

dari dinamika hukum nonpositivistik yang terus bergerak, tidak statis, dan selalu relevan dalam setiap ruang dan waktu. Meski tidak memiliki kekuatan mengikat secara yuridis sebagaimana undang-undang negara, fatwa memiliki pengaruh moral, sosial, bahkan politik yang sangat luas di tengah masyarakat Muslim, termasuk di Indonesia.

Untuk memahami fatwa sebagai produk hukum Islam formal, terlebih dahulu harus melihat terlebih dahulu akar epistemologisnya. Dalam literatur *ushul fiqih*, fatwa didefinisikan sebagai jawaban hukum yang diberikan oleh seorang *mufti* kepada seorang *mustafti* (penanya) atas persoalan hukum yang tidak diatur secara eksplisit dalam teks al-Qur'ān dan ḥadīth.³⁵¹ Seorang mufti dalam memberikan fatwa harus memenuhi syarat-syarat ilmiah tertentu, antara lain penguasaan terhadap *naṣṣ*, *qiyas*, *ijma'*, serta realitas sosial yang dihadapi umat. Dengan kata lain, fatwa adalah hasil ijtihad yang bersifat dinamis dan kontekstual. Meski tidak bersifat mengikat secara hukum formal, fatwa memiliki bobot legitimasi yang kuat karena lahir dari proses keilmuan dan pertimbangan syar'ī yang mendalam. Oleh karena itu, dalam sistem hukum Islam klasik, fatwa seringkali menjadi acuan hakim dalam menetapkan putusan, dan dijadikan dasar dalam menyusun kebijakan oleh penguasa.

Dalam konteks negara modern, posisi fatwa menjadi lebih kompleks. Negara-bangsa modern seperti Indonesia mengadopsi sistem hukum positif yang bersumber dari konstitusi dan peraturan perundang-undangan yang dibuat oleh lembaga legislatif. Dalam sistem ini, hukum Islam tidak menjadi satu-satunya sumber hukum negara, tetapi hanya menjadi salah satu rujukan normatif. Akibatnya, fatwa tidak memiliki kekuatan mengikat dalam kerangka hukum positif

³⁵¹N. Erfan Riadi, Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam Dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif), *Jurnal Ulumuddin*, Vol. VI, Tahun IV, Juni 2020, hlm. 471.

nasional. Artinya, tidak ada sanksi hukum negara yang dikenakan kepada individu atau kelompok yang tidak mengikuti fatwa. Namun, kenyataannya fatwa tetap memiliki daya pengaruh yang sangat besar dalam kehidupan masyarakat Muslim. Hal ini karena fatwa dianggap sebagai panduan moral dan etika yang bersumber dari nilai-nilai agama yang diyakini kebenarannya secara spiritual dan normatif.

Legalitas dari fatwa MUI tidak sanggup ataupun dapat memforsir wajib ditaati oleh semua umat Islam. Khairuddin³⁵² mengutip komentar Mahfud MD yang merupakan guru besar hukum tata negara di Indonesia menerangkan dalam artikelnya Fatwa MUI serta *Living Law* dikatakan kalau dari sudut konstitusi serta hukum, fatwa MUI tidak dapat mengikat serta tidak bisa dipaksakan lewat penegak hukum. Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah lembaga yang paling berperan dalam produksi fatwa. Sejak berdirinya tahun 1975, MUI telah menerbitkan ratusan fatwa yang menyentuh berbagai aspek kehidupan umat, mulai dari akidah, ibadah, muamalah, hingga isu-isu kontemporer seperti politik, ekonomi, teknologi, dan kesehatan.

Meskipun fatwa-fatwa MUI tidak memiliki kekuatan hukum positif, namun dampaknya sangat nyata.³⁵³ Misalnya, fatwa haram terhadap rokok, fatwa haram terhadap aliran sesat, atau fatwa wajib memilih pemimpin yang memenuhi kualifikasi profetik dalam Pemilu, semuanya menjadi pedoman penting bagi umat Islam dalam bersikap. Bahkan, dalam banyak kasus, pemerintah dan lembaga negara mengadopsi atau merespons fatwa MUI dalam kebijakan

³⁵²Khairuddin, *Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, hlm. 109.

³⁵³Nilhakim dkk., *Realitas Pelaksanaan Hukum Islam Perspektif Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Perundang-Undangan Di Indonesia*, Madani Legal Review, Vol. 5, No. 2, Desember, hlm. 8-20.

publik, seperti dalam kasus sertifikasi halal, vaksinasi, dan pengelolaan ekonomi *al-Syarī'ah*.

Fenomena ini menunjukkan bahwa fatwa, meskipun non-positivistik, memiliki daya regulatif yang tidak kalah penting dari hukum formal. Ia bekerja dalam wilayah moralitas dan kesadaran kolektif umat, bukan dalam wilayah koersif negara.³⁵⁴ Oleh karena itu, keberlakuan fatwa ditentukan oleh otoritas keilmuan dan legitimasi sosial dari lembaga yang mengeluarkannya. Dalam hal ini, MUI mendapatkan legitimasi karena dianggap sebagai representasi ulama dari berbagai ormas Islam dan memiliki jaringan yang luas dari pusat hingga daerah. Selain itu, proses pengambilan keputusan dalam fatwa MUI juga melibatkan musyawarah para ahli (*ijtihad jamā'i*), yang memberi nilai lebih dalam hal kredibilitas dan akurasi keilmuan.

Fatwa juga tidak lepas dari kritik. Salah satu kritik yang sering muncul adalah soal pluralitas fatwa. Dalam masyarakat yang majemuk seperti Indonesia, keberadaan berbagai Ormas Islam dengan otoritas keulamaannya sendiri seringkali menghasilkan fatwa yang berbeda atas isu yang sama. Ini menimbulkan kebingungan di kalangan umat, karena tidak ada mekanisme tunggal yang mengikat seluruh umat Islam terhadap satu fatwa tertentu.³⁵⁵ Sebagai contoh, pada isu hak pilih dalam Pemilu, terdapat ormas atau kelompok yang menganggap tidak memilih sebagai hak demokratis, sementara dalam fatwa MUI menegaskan bahwa menggunakan hak pilih dalam pemilihan umum adalah kewajiban syar'ī. Dalam situasi seperti ini, fatwa berfungsi lebih sebagai pedoman etis daripada norma hukum yang memaksa. Umat diberikan ruang untuk memilih sikap

³⁵⁴*Ibid.*

³⁵⁵M. Hilaly Basya, *The Concept Of Religious Pluralism in Indonesia: a Study of the MUI's Fatwa and The Debate Among Muslim Scholars*, IJIMS; Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, Volume 2, Number 1, June 2011, hlm. 69.

berdasarkan keyakinan dan panduan keagamaannya masing-masing.

Hal lain yang menjadi sorotan adalah hubungan antara fatwa dan kekuasaan. Beberapa kalangan menilai bahwa fatwa terkadang digunakan untuk melegitimasi kepentingan politik tertentu.³⁵⁶ Dalam kasus-kasus tertentu, fatwa dianggap terlalu dekat dengan kekuasaan atau bahkan digunakan untuk membungkam kelompok-kelompok yang berbeda pandangan. Hal ini tentu menjadi tantangan serius bagi independensi lembaga fatwa.

Untuk menjaga marwah dan kredibilitasnya, lembaga seperti MUI harus menjaga jarak yang sehat dari kekuasaan, dan memastikan bahwa setiap fatwa yang dikeluarkan didasarkan pada pertimbangan ilmiah dan maslahat umat, bukan pada tekanan atau kepentingan politik.³⁵⁷ Tidak dapat disangkal bahwa dalam banyak kasus, fatwa justru menjadi jembatan antara hukum negara dan nilai-nilai Islam. Dalam isu-isu seperti ekonomi *al-Syari'ah*, perbankan Islam, asuransi halal, dan sistem keuangan mikro berbasis *al-Syari'ah*, fatwa berperan sebagai legitimasi normatif yang memperkuat hukum positif. Bahkan, banyak regulasi pemerintah yang baru dibuat setelah adanya fatwa dari MUI. Misalnya, Undang-Undang Jaminan Produk Halal lahir sebagai tindak lanjut dari desakan masyarakat setelah bertahun-tahun fatwa halal menjadi standar dalam industri makanan dan obat-obatan. Ini menunjukkan bahwa meskipun fatwa bukan hukum positif, namun memiliki efek legal dan ekonomi yang sangat signifikan.

Fatwa juga memainkan peran penting dalam pembentukan opini publik umat Islam. Dalam masyarakat

³⁵⁶*Ibid.*

³⁵⁷Lihat opini yang ditulis oleh Muhammad Syafii Kodo pada laman <https://hidayatullah.com/artikel/opini/2020/12/02/196712/mui-wajah-baru-bisakah-menjaga-jarak-dengan-penguasa.html> (diakses tanggal 23 Juli 2025).

yang religius seperti Indonesia, pandangan keagamaan memiliki bobot besar dalam membentuk perilaku sosial. Fatwa menjadi sumber legitimasi dalam mengambil keputusan sehari-hari, mulai dari konsumsi, berpakaian, pendidikan, hingga pilihan politik. Di era digital dan media sosial saat ini, penyebaran fatwa semakin luas dan cepat.³⁵⁸ Fatwa-fatwa MUI atau ormas Islam lain dengan mudah tersebar melalui media sosial seperti *WhatsApp*, *Instagram*, *YouTube*, *Facebook*, dan platform digital lainnya. Ini memberikan peluang sekaligus tantangan besar. Di satu sisi, penyebaran cepat membuat umat lebih mudah mengakses informasi keagamaan. Di sisi lain, maraknya fatwa yang tidak melalui proses ilmiah yang benar, atau bahkan hoaks berkedok fatwa, menjadi ancaman serius terhadap otoritas keagamaan.

Dapat disimpulkan bahwa fatwa merupakan produk hukum Islam formal yang bekerja dalam ranah *nonpositivistik*, tetapi memiliki pengaruh yang sangat luas dan nyata dalam kehidupan umat. Fatwa tidak bergantung pada sanksi negara, tetapi pada kekuatan moral, legitimasi sosial, dan kepercayaan umat terhadap otoritas keulamaan. Dalam sistem hukum nasional, fatwa berperan sebagai pelengkap, pengarah, dan bahkan penekan terhadap pembuat kebijakan agar lebih responsif terhadap nilai-nilai keagamaan.³⁵⁹ Oleh karena itu, penguatan lembaga fatwa, peningkatan kapasitas mufti, serta penyusunan mekanisme ijtihad kolektif yang transparan dan akuntabel menjadi hal yang sangat penting agar fatwa tetap menjadi sumber hukum yang kredibel, relevan, dan membumi.

³⁵⁸Muhammad As'ad, *Religion and Politic*, hlm. 51. Mengutip Nur Ichwan, *Negara dan Politik Ulama: MUI Setelah Soeharto, Hukum dan Masyarakat Islam*, 12.1 (2005).

³⁵⁹Mohamad Baihaqi, *Legitimasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Kontestasi Islam Politik Mutakhir*, Politea: Jurnal Kajian Politik Islam, Vol. 2, No. 2, Desember 2019, hlm. 19-21.

Tantangan yang dihadapi lembaga fatwa semakin besar. Kompleksitas persoalan hukum dan sosial, pluralitas masyarakat, serta perkembangan teknologi menuntut adanya pendekatan baru dalam proses produksi fatwa dan penyebarannya hingga bisa diakses oleh masyarakat yang tinggal di pedalaman.³⁶⁰ Fatwa tidak boleh hanya menjadi pengulangan pendapat klasik, atau sekedar bersifat formalitas semata, tetapi harus menjadi jawaban yang inovatif, berani, dan kontekstual.

Dalam kerangka ini, integrasi antara fikih tradisional, *Maqāsid al-Syarī'ah*, dan ilmu pengetahuan kontemporer menjadi sangat penting. Lembaga fatwa seperti MUI harus mampu melibatkan para pakar dari berbagai disiplin ilmu, agar fatwa yang dihasilkan benar-benar menjawab kebutuhan zaman tanpa kehilangan akar normatifnya. Inilah makna sejati dari fatwa sebagai produk hukum Islam formal: tidak kaku, tidak memaksa secara hukum negara, tetapi sangat kuat dalam membentuk peradaban dan arah moral masyarakat Muslim, terkhusus di Indonesia.

2. Ijtima Ulama Sebagai Salah Satu Instrumen Acuan Hukum

Dalam dinamika hukum Islam kontemporer dan perkembangan sistem keagamaan nasional di Indonesia, Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah menempati posisi yang sangat strategis sebagai forum deliberatif yang menghasilkan fatwa dan keputusan keagamaan yang memiliki pengaruh luas. Meskipun tidak memiliki kekuatan legislasi negara sebagaimana undang-undang yang disahkan oleh lembaga legislatif, keputusan-keputusan yang dihasilkan dari forum Ijtima kerap dijadikan

³⁶⁰Lihat Aliffia Hafizhah dkk. dalam *Ulasan Artikel Riset: Tantangan Revolusi Digital Dalam Otoritas Fatwa Di Indonesia*, <https://uinjkt.ac.id/id/ulasan-artikel-riset-tantangan-revolusi-digital-dalam-otoritas-fatwa-di-indonesia> (diakses tanggal 12 Juni 2025).

rujukan, acuan moral, dan bahkan landasan kebijakan oleh berbagai lembaga negara, organisasi kemasyarakatan (Ormas), institusi pendidikan, hingga media massa.³⁶¹ Hal ini menegaskan besarnya otoritas sosial yang dimiliki oleh komunitas ulama dan peran signifikan ijtima sebagai instrumen normatif dan etis dalam mengarahkan wacana keagamaan dan kebijakan publik di Indonesia.

Ijtima merupakan bentuk praksis *ijtihad jama'i* atau ijtihad kolektif yang menggabungkan otoritas keilmuan para ulama dari berbagai latar belakang ormas Islam, akademisi dari berbagai perguruan tinggi, dan pakar dari disiplin ilmu yang relevan. Dalam forum ini, para peserta tidak hanya membahas isu-isu fikih ibadah yang bersifat privat, tetapi juga menyentuh persoalan-persoalan publik yang sangat kompleks dan menyangkut hajat hidup orang banyak. Sebut saja isu vaksinasi, politik elektoral, etika media sosial, ekonomi digital, hingga masalah lingkungan.³⁶² Dalam prosesnya, Ijtima Ulama tidak hanya mendasarkan keputusan pada dalil-dalil *naṣṣ* dari al-Qur'ān dan ḥadīth, tetapi juga mempertimbangkan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, realitas sosial, hukum positif, dan pertimbangan maslahat umum (*al-maṣlahah al-'ammah*).

Keputusan-keputusan dalam forum Ijtima seringkali tidak berhenti sebagai dokumen internal MUI, tetapi memiliki gaung yang luas di masyarakat. Misalnya, keputusan tentang kewajiban memilih dalam Pemilu yang ditegaskan dalam Ijtima 2009 menjadi acuan banyak Ormas Islam dan media dalam mengarahkan sikap umat menjelang pesta demokrasi. Di tengah munculnya sikap apatisme dan kampanye Golput, fatwa ini menjadi pengingat bagi umat Islam bahwa partisipasi

³⁶¹Lisa Ikhsana & Eka Imroatun Khasanah, *The Role of the Innesian Ulama Council in Establishing Fatwas as a Method of Ijtihad in the Contemporary Era*, Jurnal Scientia Indonesia, Vol. 6, No. 2, tahun 2020, hlm. 210.

³⁶²*Ibid.*, hlm. 213-214.

politik bukan hanya hak, tetapi juga kewajiban syar'ī dalam menjaga kemaslahatan publik dan memilih pemimpin yang amanah.³⁶³ Selain itu, keputusan Ijtima mengenai keharaman aliran sesat, penyalahgunaan atribut agama, atau prinsip-prinsip ekonomi *al-Syarī'ah* juga sering dijadikan rujukan dalam penyusunan peraturan daerah, regulasi teknis kementerian, serta menjadi referensi media dalam membingkai isu keagamaan.

Keistimewaan Ijtima sebagai instrumen acuan terletak pada dua hal utama: legitimasi sosial dan keilmuan. Pertama, legitimasi sosial Ijtima sangat kuat karena melibatkan representasi ulama dari seluruh provinsi di Indonesia. Dengan demikian, keputusan yang dihasilkan bukan suara satu kelompok, tetapi konsensus nasional para ahli agama. Kedua, legitimasi keilmuan diperoleh dari metodologi ijtihad yang digunakan dalam forum tersebut. Setiap isu yang dibahas dikaji secara mendalam berdasarkan literatur fikih klasik, pendapat ulama terdahulu, serta realitas kontemporer. Bahkan dalam beberapa edisi Ijtima, MUI menghadirkan pakar-pakar dari luar negeri atau dari universitas terkemuka di dunia untuk memperkuat dimensi akademik dari keputusan yang diambil.³⁶⁴ Hal ini memberi nilai tambah tersendiri terhadap kredibilitas keputusan Ijtima di mata umat dan pemerintah.

Kekuatan pengaruh Ijtima juga terlihat dari bagaimana lembaga negara merespons atau mengadopsi keputusan yang dihasilkan.³⁶⁵ Misalnya, dalam isu jaminan produk halal, MUI menjadi rujukan utama dalam proses penyusunan Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.

³⁶³Abdul Kadir, *Peranan Partai Politik Dalam Menanggulangi Golongan Putih (Golput) Pada Pemilihan Legislatif 2009*, Jurnal Ilmu Pemerintahan dan Sosial Politik UMA, Vol. 1, No. 1, Tahun 2013, hlm. 55-61.

³⁶⁴Bakhrul Huda, *Analisis Keabsahan Penyaluran Harta Zakat Dalam Bentuk al-Qardh al-Hasan: Studi Atas Materi Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI 2021*, Jurnal Mazawa, Vol. 3, No. 2, Maret 2022, hlm. 67.

³⁶⁵*Ibid.*, hlm. 83.

Dalam hal ini, fatwa MUI yang telah lama menetapkan standar halal menjadi fondasi normatif yang akhirnya diakomodasi negara. Contoh lain adalah dalam isu ekonomi *al-Syarī'ah*, di mana keputusan Ijtima tentang larangan riba, keharusan akad transparan, dan prinsip keadilan dalam muamalah menjadi rujukan bagi Otoritas Jasa Keuangan (OJK), Bank Indonesia, dan lembaga keuangan *al-Syarī'ah* dalam menyusun regulasi dan praktik industri keuangan berbasis *al-Syarī'ah*.

Ijtima juga menjadi referensi penting dalam dunia pendidikan Islam. Banyak pesantren, madrasah, dan perguruan tinggi Islam yang menjadikan hasil-hasil Ijtima sebagai materi ajar atau bahan diskusi di kelas. Dalam konteks ini, Ijtima tidak hanya berfungsi sebagai forum fatwa, tetapi juga sebagai sumber pengetahuan yang mengintegrasikan tradisi fikih dengan isu-isu kontemporer. Hal ini menjadi sangat penting karena tantangan yang dihadapi oleh umat Islam di era globalisasi semakin kompleks dan tidak bisa dijawab hanya dengan pendekatan normatif klasik. Ijtima hadir sebagai jembatan yang menghubungkan antara warisan keilmuan Islam dengan dinamika zaman modern.

Peran media dalam menyebarkan hasil Ijtima juga sangat penting, termasuk memberikan rasa tenang dan aman bagi seluruh masyarakat. Sebab kita dianjurkan untuk saling mempermudah, tidak mempersulit, serta memberi kabar yang menggembirakan, tidak menakut-nakuti, sebagaimana yang telah tertuang dalam Sabda Nabi Muhammad SAW.³⁶⁶, termasuk menyampaikan hasil Ijtima Ulama. Ketika keputusan-keputusan Ijtima diliput secara luas oleh media, baik media Islam maupun media umum, maka terjadi proses internalisasi nilai-nilai fatwa ke dalam kesadaran publik. Bahkan dalam beberapa kasus, isu yang diangkat dalam Ijtima

³⁶⁶Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath Al-Bari Syarkh Shahih al-Bukhari*, Vol. 1, (Kairo: Dar al-Rayyan al-Turats, 1986), 196. Lihat juga Vol. 10, hlm. 541.

menjadi viral di media sosial dan menimbulkan diskursus publik yang luas. Ini menunjukkan bahwa otoritas keulamaan yang bekerja melalui Ijtima masih memiliki daya pengaruh yang sangat besar di tengah masyarakat yang semakin plural dan sekuler. Bahkan di kalangan generasi muda, keputusan Ijtima sering menjadi rujukan dalam memahami sikap keagamaan yang moderat, rasional, dan berbasis ilmu.

Ormas-ormas Islam besar seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, dan lainnya juga merespons hasil Ijtima dengan sangat serius. Meski masing-masing memiliki mekanisme fatwa sendiri, namun Ijtima tetap menjadi semacam titik temu atau ruang silaturahmi intelektual antarormas. Dalam banyak kesempatan, hasil Ijtima menjadi dasar dalam menyamakan sikap ormas terhadap isu-isu strategis. Ini sangat penting dalam konteks Indonesia yang sangat majemuk, agar tidak terjadi polarisasi tajam dalam wacana keagamaan. Ijtima memberikan ruang konsensus yang memperkuat ukhuwah Islamiyah sekaligus membangun sikap keislaman yang harmonis dengan kehidupan berbangsa.

Tidak kalah pentingnya adalah bahwa Ijtima memberikan legitimasi spiritual terhadap praktik keagamaan masyarakat. Ketika umat Islam menjalankan suatu ibadah atau muamalah dengan merujuk pada hasil Ijtima, mereka merasa lebih tenang karena keputusan tersebut lahir dari forum ulama yang sah dan kredibel. Ini menjadi penting terutama dalam masalah-masalah kontemporer yang tidak dibahas secara langsung dalam kitab-kitab klasik, seperti penggunaan teknologi digital, program keluarga berencana, tata kelola zakat kontemporer, dan sebagainya.³⁶⁷ Dalam situasi seperti ini, keputusan Ijtima menjadi pegangan utama karena dianggap mewakili pandangan Islam yang otoritatif dan

³⁶⁷Jeanne Francoise, *Pemikiran Politik Islam Modern: Peran Majelis Ulama Indonesia*, paper ilmiah ini disampaikan dalam *Internasional Conference on Islamic Humanities and Social Sciences*, 23-24 Maret 2017, THE 1st UICIHSS, hlm. 399.

kontekstual. Efektivitas Ijtima sebagai instrumen acuan juga bergantung pada seberapa kuat lembaga MUI melakukan sosialisasi, edukasi, dan komunikasi publik. Fatwa dan keputusan keagamaan tidak akan berfungsi optimal jika tidak disampaikan dengan bahasa yang mudah dipahami dan disebarkan melalui saluran yang relevan dengan zaman. Oleh karena itu, MUI perlu terus meningkatkan strategi diseminasi hasil Ijtima, termasuk melalui media digital, pelatihan bagi dai, kolaborasi dengan lembaga pendidikan, dan sinergi dengan pemerintah serta masyarakat sipil.

Dalam jangka panjang, Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI memiliki potensi besar untuk menjadi forum konsolidasi pemikiran Islam di Indonesia.³⁶⁸ Ia bisa menjadi laboratorium ijtihad kontemporer yang melahirkan gagasan, nilai, dan etika keagamaan yang mampu memberikan arah spiritual, sosial, dan politik bagi bangsa. Untuk itu, diperlukan penguatan kelembagaan, peningkatan kapasitas peserta, keterbukaan terhadap ilmu pengetahuan, dan keberanian untuk menjawab tantangan zaman dengan solusi fikih yang progresif namun tetap berakar pada nilai-nilai syariat. Ketika semua ini dilakukan secara konsisten, maka Ijtima tidak hanya menjadi forum pengambilan keputusan, tetapi juga sumber inspirasi peradaban Islam yang *rahmatan lil 'alamin* di tanah air.

Ijtima sebagai instrumen acuan telah menjelma menjadi entitas sosial-keagamaan yang penting dalam sistem nilai masyarakat Muslim Indonesia. Ia bukan hanya forum ritual keulamaan, melainkan pusat gravitasi bagi pengambilan sikap keagamaan, moral, dan kebijakan publik. Keputusan Ijtima memang bukan legislasi negara, tetapi memiliki kekuatan moral yang mampu membentuk opini, menggerakkan kesadaran kolektif, dan bahkan mempengaruhi arah regulasi. Dalam era di mana wacana keagamaan sering kali terfragmentasi dan terpolarisasi, Ijtima menjadi harapan untuk

³⁶⁸ *Ibid.*

menghadirkan suara Islam yang ilmiah, moderat, dan mampu menjawab tantangan zaman secara konstruktif dan bijaksana.

E. Kontribusi Kepemimpinan Profetik Transformatif Hasil Ijtima Ulama Tahun 2009 Terhadap Kualitas Kepemimpinan di Indonesia

Konsep kepemimpinan profetik transformatif yang diangkat secara eksplisit dalam Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tahun 2009 memberikan kontribusi yang sangat signifikan terhadap arah dan karakter kepemimpinan di Indonesia, baik secara konseptual maupun praktikal. Dalam konteks keindonesiaan yang majemuk dan demokratis, konsep ini menawarkan pilihan model kepemimpinan yang tidak hanya berorientasi pada kekuasaan, melainkan juga pada moralitas, spiritualitas, dan keberpihakan terhadap nilai-nilai kemanusiaan yang universal.³⁶⁹ Kepemimpinan profetik transformatif menjadi kontribusi khas Islam terhadap wacana kenegaraan modern, yang menjawab tantangan zaman dengan menggali kearifan wahyu dan pengalaman kenabian sebagai landasan normatif sekaligus inspiratif. Melalui Ijtima 2009, MUI menyuarakan pentingnya mengembalikan esensi kepemimpinan kepada fitrahnya sebagai amanah, bukan *privilege*, serta sebagai jalan pengabdian, bukan sarana dominasi individu atau golongan. Dengan mengangkat kembali nilai-nilai kenabian, Ijtima ini meletakkan fondasi etis yang kokoh bagi pembangunan politik yang beradab di Indonesia.

Salah satu kontribusi penting dari pengarusutamaan kepemimpinan profetik dalam Ijtima 2009 adalah memberikan standar moral yang jelas dalam memilih dan menilai pemimpin untuk dipilih dalam ajang pesta demokrasi. Di tengah atmosfer politik yang sering kali diwarnai oleh praktik transaksional, politik

³⁶⁹Widayat, Prabowo Adi. "Kepemimpinan profetik: Rekonstruksi model kepemimpinan berkarakter keindonesiaan." *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam* 19.1 (2014): 18-34.

uang, populisme agama, serta polarisasi identitas, kriteria kepemimpinan profetik menghadirkan panduan etis yang mendorong umat untuk bersikap kritis dan bertanggung jawab secara syar‘ī dan sosial.³⁷⁰ Keempat sifat utama kenabian; *siddīq* (jujur), *amānah* (dapat dipercaya), *tablīgh* (mampu menyampaikan), dan *faṭānah* (cerdas) tidak hanya menjadi perangkat retorik, tetapi juga instrumen evaluatif yang dapat digunakan dalam setiap momentum politik. MUI, melalui Ijtima ini, secara tegas memposisikan pemilu bukan sekadar ajang demokrasi prosedural, melainkan juga medan ujian keimanan dan akhlak politik umat.³⁷¹ Dengan demikian, kontribusi kepemimpinan profetik tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga aplikatif dalam membentuk budaya politik yang sehat dan berkeadaban.

Konsep kepemimpinan profetik transformatif sering dijadikan sebagai diskursus dalam berbagai kajian, seperti Syam menampilkannya di bidang politik³⁷² juga memberikan alternatif terhadap model kepemimpinan sekuler yang cenderung mengabaikan aspek etis dan spiritualitas. Dalam sistem demokrasi liberal, pemimpin dipilih berdasarkan popularitas, kekuatan logistik, dan kemampuan bernegosiasi politik. Sering kali, aspek moral dan integritas menjadi pertimbangan sekunder, bahkan terpinggirkan. Ijtima Ulama 2009 menantang pola ini dengan mengedepankan pemimpin yang tidak hanya cakap secara teknokratik, tetapi juga memiliki visi profetik dalam membimbing masyarakat menuju keadilan, kesejahteraan, dan keselamatan dunia-akhirat. Dengan kata lain, kepemimpinan profetik

³⁷⁰Ramadhan, Aji Rizqi, et al. "Integrasi Etika Filosofis dan Nilai-Nilai Profetik untuk Mewujudkan Pendidikan Islam yang Humanis, Adil, dan Transformatif." *Al-Qalam: Jurnal Kajian Islam dan Pendidikan* 16.2 (2024): 253-267

³⁷¹*Eksistensi Fatwa MUI; Peran dan Tantangan Dalam Kancah Internasional*, Editor: Asrorun Ni'am Sholeh, (Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta 2019), hlm. 27.

³⁷²Robingun Suyud El Syam, *Prophetic Leadership: The Leadership Model of Prophet Muhammad in Political Relation of Social – Ummah*, Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 6, No. 2, Desember 2017, hlm. 96.

transformatif bukan hanya mengelola birokrasi, tetapi juga membangun peradaban. Pemimpin dalam kerangka ini adalah pendidik publik, penjaga moral kolektif, dan pelayan umat yang tulus.³⁷³ Pandangan ini memberikan kontribusi besar dalam membentuk narasi baru tentang pemimpin ideal yang bisa diterima oleh berbagai kalangan, terutama dalam masyarakat Muslim Indonesia yang menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman.

Dalam praktik kenegaraan, kontribusi gagasan kepemimpinan profetik transformatif terlihat dari semakin menguatnya wacana integritas, transparansi, dan keberpihakan pada rakyat kecil dalam kampanye dan program-program calon pemimpin. Banyak tokoh politik dan pejabat publik mulai mengadopsi bahasa dan narasi kepemimpinan profetik transformatif dalam pidato dan strategi komunikasi politik mereka. Meskipun tidak selalu konsisten dalam implementasinya, fakta ini menunjukkan bahwa nilai-nilai profetik mulai memasuki ruang diskursus politik nasional.³⁷⁴ Hal ini tidak lepas dari pengaruh Ijtima Ulama 2009 yang mempopulerkan kriteria pemimpin ideal berdasarkan keteladanan Nabi. Dalam beberapa kontestasi politik, lembaga-lembaga keagamaan, ormas Islam, dan komunitas pesantren menggunakan dokumen hasil Ijtima ini sebagai bahan edukasi politik dan landasan dalam menentukan sikap. Dengan demikian, pengaruh kepemimpinan profetik transformatif tidak hanya terbatas pada ruang fatwa, tetapi juga merambah ke ruang-ruang publik dan institusional.

Konsep kepemimpinan profetik transformatif juga memperkaya teori politik Indonesia dengan pendekatan yang khas dan kontekstual. Dalam teori kepemimpinan Barat, tokoh-tokoh seperti Max Weber membagi kepemimpinan menjadi tiga tipe:

³⁷³A. M. Dadang, *Pentingnya Kepemimpinan Dalam Pelayanan Publik*, Jurnal Governance and Politics (JGP), Vol. 3, No. 1, Tahun 2023, hlm. 136.

³⁷⁴Pahlevy, Rifqi Ridlo, Sri Budi Purwaningsih, and Moh Faizin. "ADVOKASI DAN MANIFESTASI KEILMUAN PROFETIK Potret Gerak Advokasi Muhammadiyah dalam Politik Kenegaraan di Indonesia." *Umsida Press* (2024): 1-141.

tradisional, karismatik, dan legal-rasional.³⁷⁵ Kepemimpinan profetik transformatif dalam Islam mengandung elemen-elemen dari ketiganya, tetapi juga menambahkan dimensi moral dan spiritual yang lebih dalam. Dalam kerangka ini, legitimasi seorang pemimpin tidak hanya bersumber dari aturan hukum atau kekuatan karisma, tetapi juga dari keluhuran akhlak dan komitmen terhadap prinsip-prinsip wahyu.³⁷⁶ Kepemimpinan profetik bersifat transformatif, karena tidak hanya memimpin tubuh fisik masyarakat, tetapi juga membimbing jiwa dan akal umat. Dengan memperkenalkan dimensi ini ke dalam wacana politik nasional, Ijtima Ulama 2009 berkontribusi dalam membentuk paradigma kepemimpinan yang utuh dan integral, sesuai dengan karakter bangsa yang religius dan humanis.

Kontribusi lain dari gagasan kepemimpinan profetik transformatif adalah pada aspek pendidikan politik umat. Melalui pendekatan ini, umat Islam tidak lagi diposisikan sebagai massa pasif yang hanya menjadi sasaran mobilisasi suara, tetapi sebagai subjek politik yang otonom dan sadar nilai.³⁷⁷ MUI melalui Ijtima ini memberikan pembekalan kepada umat agar tidak mudah tergoda oleh janji manis kampanye atau politik identitas yang sempit, tetapi menjadikan nilai-nilai profetik sebagai standar dalam menggunakan hak pilih. Hal ini sekaligus menumbuhkan kesadaran baru bahwa memilih pemimpin adalah ibadah politik yang penuh tanggung jawab. Kesadaran ini berimplikasi pada meningkatnya partisipasi politik umat, sekaligus memperkuat basis legitimasi moral terhadap pemimpin yang terpilih.³⁷⁸ Dengan demikian, kontribusi kepemimpinan profetik transformatif tidak

³⁷⁵Muhammad Ali, dkk., *Pendekatan Max Weber: Birokrasi Serta Struktur Kekuasaan Dalam Organisasi Pendidikan Modern*, Jurnal Cahaya Mandalika, Vol. 3, No. 2, tahun 2023, hlm. 2134.

³⁷⁶*Ibid.*

³⁷⁷Ishomuddin, *Pemahaman Politik; Studi Tentang Wawasan Pengurus Dan Simpatisan Partai Politik Berasas Islam Di Malang Raya*, Jurnal Humanity, Vol. 8, No. 2, Tahun 2013, hlm. 21.

³⁷⁸*Ibid.*

hanya pada level elit, tetapi juga pada level akar rumput, melalui pendidikan, dakwah, dan advokasi politik yang berorientasi nilai.

Nilai-nilai profetik yang harus diutamakan dalam Ijtima Ulama 2009 dapat membentuk budaya politik yang lebih beradab dan beretika. Budaya politik Indonesia yang selama ini cenderung elitis, transaksional, dan oportunistik, bisa diarahkan menuju budaya yang partisipatif, rasional, dan bermoral. Kepemimpinan tidak lagi dimaknai sebagai ruang perebutan kekuasaan semata, tetapi sebagai medan pengabdian dan penciptaan maslahat umum. Dalam kerangka ini, pemimpin ideal adalah mereka yang menjadikan kekuasaan sebagai jalan untuk membebaskan rakyat dari kebodohan, kemiskinan, dan ketidakadilan. Ini merupakan warisan profetik yang sangat mulia, dan relevan untuk terus dikembangkan dalam lanskap demokrasi Indonesia.

Kontribusi kepemimpinan profetik transformatif sebagaimana dirumuskan dalam Ijtima Ulama MUI Tahun 2009 tidak hanya bersifat konseptual-teologis, tetapi juga sangat strategis dalam membentuk arah dan etos kepemimpinan bangsa. Di tengah krisis kepercayaan publik terhadap elite politik, kriteria kepemimpinan yang berakar dari nilai-nilai kenabian menjadi sumber inspirasi dan solusi. Dalam suasana di mana pragmatisme politik kian mendominasi, dan di mana etika sering dikorbankan demi kekuasaan, kehadiran paradigma profetik adalah nafas segar yang menawarkan jalan kepemimpinan yang lebih luhur dan bermakna.³⁷⁹ Oleh karena itu, hasil-hasil Ijtima Ulama 2009 tidak boleh hanya menjadi dokumen yang disimpan di rak lemari saja, tetapi harus terus dikaji, disosialisasikan, dan diterapkan dalam kehidupan politik bangsa.

Kepemimpinan politik di Indonesia memiliki sejarah panjang yang menampilkan dinamika nilai, etika, dan orientasi moral. Dalam kerangka kepemimpinan profetik (yang bertumpu pada tiga prinsip utama, yakni humanisasi (*amar ma'ruf*), liberasi (*nahi*

³⁷⁹ Muhammad Fadhli, Internalisasi Nilai-Nilai Profetik Dalam Lembaga Pendidikan Islam, *Jurnal At-Ta'dib*, Vol. 10 tahun 2018, hlm. 118.

munkar), dan transendensi (*tu'minuna billah*)) ditemukan bahwa sejumlah figur politik Indonesia telah memperlihatkan jejak penerapan nilai profetik, meskipun dalam derajat dan bentuk yang berbeda-beda.

Kepemimpinan profetik di ranah politik Indonesia bukan hanya soal retorika moral, tetapi tindakan konkrit yang menggabungkan visi etis, komitmen keadilan, dan orientasi pelayanan publik sebagai mandat spiritual. Dengan kata lain, model kepemimpinan ini tampil sebagai alternatif atas model kekuasaan transaksional yang sering menguasai lanskap politik nasional.

Salah satu figur yang sering disebut sebagai representasi kepemimpinan politik profetik adalah Mohammad Hatta, Wakil Presiden pertama Indonesia. Hatta menunjukkan nilai profetik melalui upaya humanisasi politik: ia menempatkan kesejahteraan rakyat sebagai pusat orientasi negara. Pemikiran ekonominya tentang koperasi bukan sekadar kebijakan teknis, tetapi bentuk pembebasan struktural yang bertujuan membebaskan rakyat dari ketergantungan ekonomi pada kapital besar dan kolonialisme. Sikap politiknya yang konsisten, hidup bersahaja, bebas korupsi, serta keberanian menolak praktik kekuasaan otoriter (misalnya ketika ia mengundurkan diri tahun 1956 sebagai bentuk kritik moral terhadap arah politik negara), memperlihatkan integritas profetik yang menjadikan etika sebagai pondasi tindakan politik. Dalam diri Hatta, nilai transendensi tampak melalui keyakinannya bahwa politik harus menjadi media ibadah sosial, bukan kendaraan ambisi pribadi.

Contoh lain tampak pada masa kepemimpinan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai Presiden Republik Indonesia (1999–2001). Gus Dur sering disebut sebagai figur politik profetik karena orientasinya yang kuat pada kemanusiaan. Humanisasi tampak melalui keberaniannya menghapus diskriminasi terhadap kelompok-kelompok minoritas, seperti pencabutan larangan kegiatan Konghucu, pembukaan ruang bagi kelompok adat dan

agama lokal, serta penegasan kesetaraan warga negara. Kebijakan ini tidak sekadar administratif, tetapi mencerminkan spirit profetik tentang kemartabatan manusia (*karāmah insāniyyah*).

Dalam dimensi liberasi, Gus Dur berani menantang praktik-praktik kekuasaan yang tidak demokratis, termasuk menghadapi militer, elit politik lama, dan pola-pola kekuasaan berbasis patronase. Meski posisi politiknya sering terancam, ia memilih jalur moral dalam memperjuangkan demokratisasi, sebuah tindakan profetik yang mengutamakan nilai kebenaran di atas stabilitas kekuasaan. Transendensi tampak kuat dalam cara Gus Dur menempatkan spiritualitas sebagai fondasi politik etis: ia memandang negara sebagai ruang menjaga keadilan Tuhan melalui tindakan sosial yang adil dan inklusif. Kepemimpinan profetik dalam politik Indonesia juga tampak dalam praktik Sri Sultan Hamengkubuwono X di Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Meskipun memimpin dalam kerangka kerajaan-konstitusional, kebijakan politik HB X mencerminkan nilai profetik yang menekankan kesejahteraan rakyat dan keadilan struktural.

Prinsip humanisasi tampak dalam pengembangan tata ruang dan kebijakan pemenuhan kebutuhan dasar masyarakat: pendidikan, kesehatan, dan budaya. Di sisi lain, nilai liberasi terlihat dari posisi politik Sultan dalam menghadapi eksploitasi ekonomi, termasuk penolakannya terhadap proyek-proyek yang berpotensi merusak lingkungan dan merugikan masyarakat kecil. Kebijakan-kebijakan seperti perlindungan kawasan Merapi, penguatan desa budaya, serta penataan tata ruang berbasis keselamatan publik menunjukkan kesadaran profetik tentang tanggung jawab pemimpin terhadap rakyat dan alam.

Transendensi tampak melalui filosofi Jawa-Islam seperti *hamemayu hayuning bawana*, yang dijadikan dasar etika publik dan memiliki resonansi dengan spirit profetik tentang keselarasan manusia, alam, dan Tuhan. Narasi-narasi di atas menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik dalam politik Indonesia bukanlah konsep abstrak. Ia hadir dalam tindakan nyata para pemimpin yang

menjadikan nilai moral sebagai basis kebijakan, keberanian melawan ketidakadilan sebagai pilihan politik, dan spiritualitas sebagai orientasi etika publik.

Kepemimpinan profetik, dalam konteks Indonesia, berfungsi sebagai jembatan antara nilai-nilai keagamaan dan praksis politik demokratis, sekaligus sebagai koreksi atas kecenderungan politik pragmatis dan transaksional. Dengan mengangkat figur-figur tersebut, dapat dilihat bahwa kepemimpinan profetik memiliki relevansi strategis sebagai paradigma politik etis yang mampu memandu tata kelola negara menuju keadilan, keberpihakan kepada rakyat, dan kesadaran moral kolektif.

MUI sebagai institusi harus terus mengawal spirit kepemimpinan profetik transformatif ini melalui fatwa, pendidikan politik, serta pembinaan elite-elite umat di berbagai sektor. Hanya dengan cara ini, Indonesia dapat melahirkan pemimpin-pemimpin yang tidak hanya kuat dalam visi dan strategi, tetapi juga unggul dalam moral dan spiritualitas. Inilah kontribusi sejati kepemimpinan profetik transformatif dalam Ijtima 2009: membentuk manusia pemimpin yang bukan hanya bisa memimpin, tetapi juga bisa meneladani dan menginspirasi umat untuk menjadi lebih baik dalam segala aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

1. Kedudukan Hak Demokrasi Dalam Undang-Undang dan Hasil Ijtima Ulama

Dalam tradisi *Anglo Amerika* konsep negara hukum dikembangkan dengan sebutan “*The Rule of Law*” yang dipelopori oleh A.V. Dicey. Selain itu, konsep negara hukum juga terkait dengan istilah nomokrasi (*nomocratie*) yang berarti bahwa penentu dalam penyelenggaraan kekuasaan negara adalah hukum.³⁸⁰ Pada dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara, wacana mengenai hubungan antara Islam dan demokrasi sering kali menjadi perdebatan panjang dan

³⁸⁰Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi & Konstitusionalisme Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: Konstitusi Press, 2005), hlm. 152.

kompleks. Sebagian pihak melihat Islam dan demokrasi sebagai dua entitas yang kontradiktif, sementara pihak lain meyakini keduanya bisa disintesiskan dalam sebuah kerangka yang harmonis.

Dalam konteks Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia dan sistem pemerintahan demokratis,³⁸¹ pertemuan antara nilai-nilai Islam dan prinsip-prinsip demokrasi tidak dapat dihindari. Dalam situasi inilah Majelis Ulama Indonesia (MUI), melalui Ijtima Ulama Komisi Fatwa tahun 2009, memainkan peran strategis dalam merumuskan pandangan Islam terhadap hak demokrasi, khususnya hak suara dalam pemilihan umum. Ijtima tersebut menegaskan bahwa hak suara atau hak memilih dalam sistem demokrasi bukanlah sesuatu yang asing atau bertentangan dengan Islam, melainkan dapat dipahami sebagai instrumen untuk mewujudkan kemaslahatan umum, yang merupakan inti dari *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Ijtima Ulama 2009 memposisikan hak suara sebagai bagian dari tanggung jawab moral dan religius umat Islam dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam pandangan Islam, prinsip *syura* (musyawarah) merupakan fondasi utama dalam pengambilan keputusan kolektif, yang substansinya sejalan dengan semangat demokrasi modern. *Syura* menuntut keterlibatan aktif individu dalam menentukan arah kebijakan dan kepemimpinan publik, sehingga tidak ada dominasi otoritarianisme yang menafikan hak-hak rakyat.³⁸² Dengan demikian, hak demokrasi dalam Islam tidak hanya diakui, tetapi juga dijunjung tinggi sebagai bagian dari pengamalan ajaran agama. Dalam Ijtima 2009, para ulama menegaskan bahwa partisipasi politik melalui hak suara adalah bentuk

³⁸¹*Modul Pendidikan Negara Hukum Dan Demokrasi*, Pusat Pendidikan Pancasila Dan Konstitusi Mahkamah Konstitusi, 2016, hlm. 10.

³⁸²Taufik Muhammad Asy-Syawi, Penerjemah; Djamaluddin Z.S., *Fiqh asy-Syura wal Istisyyarat: Syura Bukan Demokrasi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), Cet. II, hlm. 17.

modern dari syura, yang memungkinkan umat Islam turut serta dalam memilih pemimpin yang adil, jujur, dan amanah.

Pengakuan terhadap hak demokrasi dalam Islam tidak berarti adopsi buta terhadap sistem Barat. Sejarah mencatat bahwa demokrasi pertama kali mencatat bahwa demokrasi pertama kali muncul pada zaman kerajaan kota Athena pada masa Yunani kuno, yang mana memiliki jumlah penduduk hanya ratusan. Pada zaman ini setiap keputusan yang akan dibuat akan ditanyakan terlebih dahulu kepada rakyat kerajaan kota tersebut dengan cara mengumpulkan mereka di pusat kota Athena.³⁸³ Sebaliknya, Ijtima 2009 mengedepankan pendekatan kritis dan selektif terhadap prinsip-prinsip demokrasi.

Demokrasi yang dipahami oleh para ulama bukan sekadar sistem politik yang menjamin kebebasan individu tanpa batas, tetapi sistem yang harus diisi dengan nilai-nilai moral dan keadilan sosial yang berpijak pada ajaran Islam.³⁸⁴ Dalam hal ini, hak suara menjadi alat untuk menegakkan keadilan, mencegah kemungkaran, dan menegakkan amar ma'ruf nahi munkar dalam ruang publik. Ketika umat Islam menggunakan hak suaranya untuk memilih pemimpin yang zalim atau tidak kompeten, maka mereka turut bertanggung jawab atas kerusakan yang ditimbulkan. Oleh karena itu, Ijtima menekankan pentingnya pendidikan politik umat agar mereka mampu menggunakan hak demokrasi secara bertanggung jawab dan sesuai dengan nilai-nilai *syar'ī*.

Hak suara tidak hanya dipahami sebagai hak konstitusional, tetapi juga sebagai *amānah syar'ī*. Dalam perspektif ini, setiap Muslim yang memiliki hak pilih memikul tanggung jawab moral dan spiritual untuk memilih pemimpin

³⁸³M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 222-227.

³⁸⁴*Ibid.*

yang terbaik bagi umat dan bangsa.³⁸⁵ Ini bukan sekadar urusan duniawi, tetapi juga memiliki dimensi ukhrawi karena menyangkut nasib dan kesejahteraan masyarakat luas. Dalam forum Ijtima 2009, ditegaskan bahwa meninggalkan hak pilih tanpa alasan yang dibenarkan adalah tindakan yang bertentangan dengan prinsip kemaslahatan dan dapat digolongkan sebagai perbuatan yang lalai terhadap amanah. Oleh karena itu, fatwa yang dihasilkan dari Ijtima ini mendorong umat Islam untuk aktif dalam pemilu sebagai wujud kontribusi terhadap tata kelola negara yang baik dan adil.

Ijtima Ulama tahun 2009 telah menunjukkan bahwa Islam tidak alergi terhadap demokrasi, selama prinsip-prinsip dasar demokrasi tersebut tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Islam menerima demokrasi substantif yang berlandaskan pada keadilan, musyawarah, kesetaraan, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia dalam kerangka ketundukan kepada hukum Allah.

Demokrasi dalam Islam bukanlah sekularisasi politik, melainkan integrasi nilai-nilai moral dalam proses pemerintahan. Dalam hal ini, Ijtima memberikan panduan agar umat Islam tidak menolak demokrasi secara apriori, tetapi mengisinya dengan nilai-nilai Islam yang dapat memperkaya dan memperkuat sistem demokrasi itu sendiri.³⁸⁶ Inilah yang disebut sebagai demokrasi Islam atau demokrasi beradab, di mana proses politik dilandasi oleh etika, kejujuran, dan tanggung jawab moral sebagai makhluk yang berakal.

Potensi akal memang luar biasa, terlebih lagi bila akal yang dibimbing oleh Islam. Demi mengembangkan agama wahyu inilah Allah membekali manusia dengan akal agar

³⁸⁵A. Syafi'i Ma'arif, *Islam; Kekuatan Dan Kegamangan Umat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 4.

³⁸⁶Jindan Khaliq Ibrahim, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibnu Taymiyah Tentang Pemerintah Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti 1995), Cet. III, hlm. 98-99.

dapat menemukan jalan kebaikan.³⁸⁷ Kontribusi Ijtima Ulama 2009 dalam memperkuat kedudukan hak demokrasi dari perspektif Islam juga terlihat dalam upayanya membangun kesadaran kolektif umat. Melalui forum ini, para ulama tidak hanya memberikan fatwa, tetapi juga melakukan edukasi politik kepada masyarakat luas. Mereka menyampaikan bahwa keterlibatan dalam pemilu tidak bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi justru merupakan bagian dari ibadah sosial yang mulia. Hal ini penting untuk mengubah pandangan sebagian kelompok yang menganggap demokrasi sebagai bid'ah atau produk Barat yang tidak sesuai dengan Islam.³⁸⁸ Dengan pendekatan argumentatif dan didaktik, Ijtima Ulama berhasil membangun jembatan pemahaman antara nilai-nilai keislaman dan prinsip-prinsip demokrasi, sehingga umat tidak lagi berada dalam dilema ideologis antara keislaman dan kenegaraan.

Ijtima Ulama 2009 juga menjadi forum legitimasi bagi demokrasi Indonesia yang berkepribadian. Dalam konteks ini, hak suara bukan hanya hak politik, tetapi juga simbol keterlibatan umat dalam menegakkan nilai-nilai keadilan, kebenaran, dan kemaslahatan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Hak demokrasi dipahami sebagai jalan menuju tatanan sosial yang sesuai dengan *Maqāsid al-Syarī'ah*, di mana kepemimpinan diarahkan untuk memenuhi kebutuhan dasar rakyat, melindungi hak-hak mereka, dan menciptakan kehidupan yang sejahtera dan berkeadilan.

³⁸⁷Muhammad Yusuf Musa, *Islam; Suatu kajian Komprehensif*, (Jakarta: Rajawali Press, 1988), hlm. 8.

³⁸⁸Sultoni Trikusuma, *Implementasi Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ketiga Tahun 2009*, Disertasi Doktor, UIN Sumatera Utara, tahun 2020, hlm. 153.

2. Konteks Ijtima Ulama 2009 Tentang Kualifikasi Kepemimpinan Profetik

Dalam dinamika politik Indonesia yang penuh dengan kompleksitas sosial, budaya, dan ideologis, kehadiran Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 2009 merupakan momentum penting dalam membangun kesadaran politik umat Islam.³⁸⁹ Salah satu aspek paling menonjol dalam forum tersebut adalah penekanan pada pentingnya memilih pemimpin yang memiliki kualifikasi kepemimpinan profetik transformatif.

Dalam konteks itu, MUI tidak hanya menghadirkan kriteria normatif berbasis nilai-nilai kenabian, seperti *siddīq* (jujur), *amānah* (dapat dipercaya), *tablīgh* (mampu menyampaikan), dan *faṭānah* (cerdas), tetapi juga menyajikan panduan praktis yang sangat relevan dengan realitas politik nasional saat itu, terutama menjelang Pemilu Presiden 2009. Pada saat itu wacana Golput di Indonesia seakan tampak lebih menyeruak ke permukaan publik, terutama ketika muncul fatwa haram tidak menggunakan hak pilih oleh Majelis Ulama Indonesia sehingga menjadi polemik di masyarakat.³⁹⁰ Keputusan Ijtima ini menjadi penanda bahwa Islam tidak abai terhadap dinamika kekuasaan, tetapi justru hadir memberikan kerangka nilai dan moral untuk mengarahkan umat dalam memilih pemimpin yang layak secara spiritual dan fungsional.

Pemilu 2009 menjadi konteks krusial bagi keputusan Ijtima tersebut. Saat itu, Indonesia tengah berada dalam transisi demokrasi pascareformasi, dengan sejumlah kandidat presiden dan partai politik yang saling berebut simpati rakyat.

³⁸⁹Ahmad Fajri, *Ulama & Politik; Analisis Fatwa dan Peran Politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) Era Reformasi*, (Banten: Talenta Pustaka Indonesia 2014), hlm. 114

³⁹⁰Ijtima Ulama Tahun 2009 di Padang Panjang yang menghasilkan lima poin bersifat umum dari ketentuan menggunakan hak pilih, namun tidak ada narasi yang menyebutkan bahwa Golput itu haram. Lihat Hendra Budiman “Golput Haram”, *Kompasiana*, 2007.

Di tengah riuh rendah kampanye politik, MUI mengambil peran yang sangat strategis dengan tidak memihak pada salah satu kontestan secara institusional, tetapi memihak pada nilai.

MUI menyerukan agar umat Islam dalam menggunakan hak pilihnya menjadikan kriteria kepemimpinan profetik transformatif sebagai pertimbangan utama.³⁹¹ Artinya, calon presiden yang harus didukung adalah mereka yang memiliki rekam jejak kejujuran, komitmen terhadap keadilan, kemampuan memimpin, serta kesediaan untuk memperjuangkan aspirasi umat dan nilai-nilai keislaman dalam koridor konstitusi, karena ada keterkaitan antara Islam dan politik dalam konteks sosio-kultural dan sosio-politik di setiap negara.³⁹² Seruan ini menjadi semacam fatwa etis-politik yang memiliki pengaruh luas terhadap perilaku politik umat Islam di berbagai daerah.

Jika dilihat dari profil para kandidat presiden pada saat itu, seperti Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) yang mencalonkan diri untuk periode kedua, dan pasangan lain seperti Megawati Soekarnoputri dengan Prabowo Subianto, Jusuf Kalla dengan Wiranto³⁹³, maka seruan MUI tersebut dapat dilihat sebagai bentuk pengingat bahwa politik tidak boleh semata-mata pragmatis. Kepemimpinan bukan sekadar pertarungan elektabilitas atau kekuatan logistik, tetapi soal tanggung jawab moral di hadapan rakyat dan Tuhan.

Dalam berbagai diskursus publik, seruan Ijtima 2009 tersebut menjadi acuan bagi tokoh-tokoh Islam dan Ormas keagamaan dalam menetapkan dukungan politik. Banyak di antara mereka kemudian menggunakan kriteria kepemimpinan profetik sebagai pedoman dalam memilih

³⁹¹Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara; Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia*, hlm. 212.

³⁹²M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik era Orde Baru*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2021), hlm. 2.

³⁹³Lihat <https://kota-kendari.kpu.go.id/page/read/pemilu-2009> (diakses pada tanggal 30 Juli 2025).

calon pemimpin, tanpa harus terjebak pada politik identitas atau fanatisme partai. MUI melalui Ijtima Ulama juga menekankan bahwa pemimpin yang baik tidak cukup hanya memiliki popularitas, tetapi harus mampu mengintegrasikan moralitas dan kompetensi.

Dalam debat politik yang berkembang saat itu, tidak jarang muncul kampanye yang menonjolkan citra religius semu, seperti simbol keislaman, jargon jihad, atau dukungan tokoh agama, tanpa memperhatikan kualitas nyata dari calon pemimpin. Di sinilah kontribusi Ijtima menjadi sangat berarti: mengingatkan umat bahwa esensi kepemimpinan dalam Islam bukan pada tampilan simbolik, tetapi pada substansi akhlak dan komitmen pelayanan kepada umat. Dan untuk menyerukan kepada umat agar tidak Golput, karena akan merugikan diri sendiri karena tidak peduli dengan pesta demokrasi, dan juga merugikan orang lain karena berpengaruh pada kualitas kepemimpinan.³⁹⁴ Terlebih dalam Ijtima Ulama tahun 2009 ini telah merumuskan kriteria pemimpin yang harus dipilih sebagai tuntunan yang mendatangkan kemaslahatan.

Pada saat yang sama, Ijtima Ulama juga memberi pesan kepada partai-partai politik agar dalam mengusung calon pemimpin tidak semata mempertimbangkan kalkulasi elektoral, tetapi juga menyertakan pertimbangan etis dan nilai-nilai Islam.³⁹⁵ Hal ini relevan mengingat banyak partai berbasis Islam atau yang mengklaim mewakili umat Islam, justru terjebak dalam koalisi yang tidak sesuai dengan nilai-nilai perjuangan mereka.

³⁹⁴Muntoha, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Haram "Golput" Dalam "Timbangan" Hukum Islam Dan Hukum Tata Negara (HTN) Positif*, Jurnal Konstitusi PSHK-FH Universitas Islam Indonesia, Vol. II, No. 1, Tahun 2009, hlm. 71.

³⁹⁵Ahmad Fajri, *Ulama & Politik; Analisis Fatwa dan Peran Politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) Era Reformasi*, (Banten: Talenta Pustaka Indonesia 2014), hlm. 122.

Koalisi-koalisi pragmatis sering kali mengabaikan integritas calon pemimpin, demi kekuasaan jangka pendek. Ijtima 2009 dengan tegas menyerukan agar umat tidak mendukung calon atau partai yang terbukti tidak amanah, terlibat korupsi, atau memiliki rekam jejak pelanggaran HAM. Seruan ini menunjukkan bahwa politik Islam yang diusung MUI bukanlah politik identitas sempit, tetapi politik nilai dan moralitas publik.

Keputusan Ijtima Ulama 2009 tentang kualifikasi kepemimpinan profetik memiliki dimensi strategis jangka panjang. Ia bukan hanya panduan untuk Pemilu 2009, tetapi juga merupakan upaya membentuk budaya politik baru dalam masyarakat Muslim Indonesia. Dalam budaya politik tersebut, nilai-nilai profetik menjadi parameter utama dalam mengukur kualitas seorang pemimpin. Budaya ini juga membangun kesadaran kolektif umat untuk tidak terjebak pada politik uang, kampanye hitam, atau mobilisasi sektarian. Sebaliknya, umat dididik untuk rasional, kritis, dan bertanggung jawab secara moral dalam menentukan pilihannya. Ini merupakan bentuk pendidikan politik yang sangat bernilai dan berkelanjutan, karena membangun fondasi demokrasi yang sehat dan berbasis pada akhlak mulia.

Dalam konteks pasca-Pemilu 2009, dampak dari keputusan Ijtima tersebut tetap terasa. Pemimpin-pemimpin daerah, termasuk kepala daerah yang dipilih langsung oleh rakyat, mulai dilihat bukan hanya dari kapasitas teknokratis, tetapi juga dari nilai-nilai kepemimpinan profetik yang mereka miliki. Meskipun tantangan masih besar, terutama dari sisi implementasi dan konsistensi, namun benih kesadaran yang ditanamkan oleh Ijtima Ulama ini mulai tumbuh dalam wacana publik dan perilaku politik umat.³⁹⁶ Hal ini terbukti dari semakin banyaknya komunitas Islam, pesantren, dan

³⁹⁶M. Sya'roni Rofii, *Peran MUI Dalam Penguatan Demokrasi Indonesia*, Jurnal Hukum Islam, Vol. 17, No. 1, Juni 2019, hlm. 69.

lembaga dakwah yang mengangkat isu kepemimpinan profetik dalam ceramah, kajian, dan pendidikan politik warga.

Tidak dapat disangkal bahwa dalam praktiknya, belum semua aktor politik mengindahkan seruan Ijtima. Politik uang, oligarki, dan kampanye destruktif masih menjadi bagian dari realitas politik kita. Namun demikian, Ijtima Ulama 2009 telah meletakkan dasar moral dan spiritual yang kokoh bagi proses demokratisasi di Indonesia. Ia memperluas cakrawala berpikir umat dalam memahami politik, dari sekadar perebutan kekuasaan menjadi medan perjuangan nilai dan perubahan sosial. Dalam jangka panjang, jika spirit kepemimpinan profetik ini terus dijaga dan dikembangkan, maka Indonesia berpotensi memiliki pemimpin-pemimpin yang tidak hanya berkuasa, tetapi juga meneladani Nabi dalam cara memimpin dan melayani rakyat.

Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 tidak hanya menjadi catatan sejarah dalam perjalanan lembaga keagamaan, tetapi juga menjadi warisan intelektual dan moral bagi pembangunan politik yang beradab. Dalam menghadapi tantangan kontestasi kekuasaan yang terus berkembang, nilai-nilai profetik ini akan selalu relevan sebagai kompas moral yang menuntun umat dan bangsa untuk tidak kehilangan arah.³⁹⁷ Kepemimpinan dalam perspektif Islam adalah tanggung jawab besar yang harus diemban oleh mereka yang benar-benar layak, tidak hanya di mata hukum, tetapi juga di mata Tuhan dan umat. Inilah kontribusi nyata dari keputusan Ijtima 2009 yang tetap hidup dalam nalar, jiwa, dan langkah politik umat Islam Indonesia.

³⁹⁷*Ibid.*, hlm. 65.

3. Interkoneksi Kepemimpinan Profetik Transformatif Dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* Dalam Ijtima Ulama Tahun 2009

Dalam konteks pengambilan keputusan keagamaan, terutama yang terkait dengan fatwa-fatwa publik dan urusan kenegaraan, salah satu capaian penting dari Ijtima Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 2009 adalah kemampuannya untuk menautkan prinsip-prinsip keislaman klasik dengan realitas kontemporer. Salah satu dimensi terpenting dari pendekatan tersebut adalah bagaimana Ijtima tidak berhenti pada teks normatif fikih klasik yang kaku, tetapi mencoba menembus ke dalam kerangka tujuan hukum Islam atau yang dikenal dengan istilah *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Ini menjadi pembeda mendasar antara pendekatan keislaman yang literal dengan pendekatan substantif yang berorientasi pada maslahat umat.

Dalam hal kualifikasi kepemimpinan, Ijtima 2009 dengan jelas menunjukkan bahwa pemimpin ideal dalam Islam bukan hanya ditentukan oleh keabsahan hukum formal, melainkan oleh sejauh mana kepemimpinan tersebut mampu melindungi dan mewujudkan lima prinsip utama *Maqāṣid al-Syarī'ah*,³⁹⁸ yaitu *hifzh al-din* (menjaga agama), *hifz an-nafs* (menjaga jiwa), *hifzh al-mal* (menjaga harta), *hifzh al-'aql* (menjaga akal), dan *hifzh al-nasl* (menjaga keturunan).

Dalam mengelaborasi konsep ini, Ijtima Ulama menunjukkan bahwa *Maqāṣid al-Syarī'ah* bukan hanya teori abstrak, tetapi memiliki implikasi langsung terhadap kualitas dan karakter pemimpin yang harus dipilih. Seorang pemimpin yang memiliki sifat *ṣiddīq*, *amānah*, *tablīgh*, dan *faṭānah*, tidak hanya berfungsi sebagai pemimpin administratif, tetapi juga sebagai penjamin atas berlangsungnya kehidupan yang seimbang antara spiritualitas dan materialitas.

³⁹⁸Muhammad Sa'ad al-Yubi, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islamiyah*, hlm. 182-

Dengan memahami *Maqāṣid al-Syarī'ah*, MUI mencoba menanamkan kesadaran bahwa memilih pemimpin dalam sistem demokrasi bukan sekadar memilih siapa yang paling populer atau berdaya saing politik tinggi, melainkan siapa yang paling mampu menjaga kelima prinsip dasar tersebut dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara.³⁹⁹ Ini adalah bentuk pergeseran paradigmatis dari *fiqh al-hukmi* menuju *fiqh al-maqāṣidi*, yang menjadikan nilai sebagai titik tumpu utama, bukan semata-mata formalitas legalistik.

Pemimpin yang memenuhi syarat *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah mereka yang pertama-tama mampu menjaga agama (*hifz al-din*). Dalam konteks negara Pancasila yang menjunjung tinggi kebebasan beragama, menjaga agama berarti memastikan bahwa seluruh umat beragama mendapatkan hak yang sama dalam menjalankan ibadah dan keyakinannya. Seorang pemimpin yang memiliki integritas profetik tidak akan menggunakan agama sebagai alat politik untuk memecah belah umat atau sebagai legitimasi kekuasaan yang eksklusif. Ia akan memelihara ruang publik yang sehat, di mana keberagaman dihargai dalam semangat persatuan. Ijtima Ulama menegaskan bahwa pemimpin seperti ini akan menjadi pelindung nilai-nilai Islam sekaligus juru damai yang adil bagi semua golongan.

Dimensi kedua, menjaga jiwa (*hifz an-nafs*), menuntut agar pemimpin memiliki kepedulian dan kebijakan yang berpihak pada perlindungan nyawa rakyat. Dalam konteks kontemporer, ini berarti pemimpin harus mengutamakan layanan kesehatan, sistem keamanan yang adil, dan perlindungan terhadap korban kekerasan serta eksploitasi. Seorang pemimpin profetik tidak akan membiarkan rakyatnya

³⁹⁹Lihat *Taushiyah Perwakilan Majelis Ulama Indonesia* pada <https://mui.or.id/baca/berita/jelang-pilkada-2024-mui-ingatkan-umat-islam-memilih-pemimpin-hukumnya-wajib> (diakses pada tanggal 23 Juni 2025).

mati kelaparan, kehilangan akses dan layanan kesehatan, atau menjadi korban kekerasan struktural. Dalam kerangka *maqāṣid* ini, Ijtima Ulama mendorong umat Islam untuk tidak memilih pemimpin yang abai terhadap hak hidup rakyat, karena kepemimpinan dalam Islam adalah kepemimpinan yang menebar rahmat dan keselamatan, bukan ancaman dan ketakutan.

Dimensi ketiga adalah menjaga harta (*hifzh al-mal*). Dalam dunia yang semakin terhubung dan ditopang oleh sistem ekonomi kapitalistik yang sering kali tidak berkeadilan, pemimpin ideal adalah mereka yang memiliki visi ekonomi berkeadilan. Dalam pandangan Ijtima, pemimpin yang sesuai *maqāṣid* adalah mereka yang bersih dari korupsi, menolak nepotisme, dan berpihak pada ekonomi kerakyatan. Ia harus mampu menyeimbangkan pertumbuhan ekonomi dengan distribusi kekayaan secara adil, serta melindungi aset negara dari privatisasi yang eksploitatif. Di tengah maraknya praktik penyalahgunaan anggaran, Ijtima Ulama memberi pesan agar umat Islam cermat dalam menilai integritas finansial calon pemimpin. *Maqāṣid al-Syarī'ah* menuntut agar ekonomi dijalankan bukan hanya untuk akumulasi, tetapi juga untuk pemerataan dan perlindungan kaum lemah.

Dalam menjaga akal (*hifzh al-'aql*) menjadi indikator penting dari kualitas kepemimpinan profetik yang tercerahkan. Seorang pemimpin ideal harus membuka ruang pendidikan yang luas, menghargai ilmu pengetahuan, serta melindungi rakyat dari segala bentuk kebodohan sistematis. Dalam diskursus Ijtima Ulama 2009, pemimpin seperti ini tidak akan anti-intelektual atau membatasi kebebasan akademik. Ia justru akan mendorong inovasi, riset ilmiah, dan kemajuan teknologi yang bertumpu pada nilai-nilai etis. Dalam kerangka *maqāṣid* ini, kepemimpinan bukan hanya soal tata kelola pemerintahan, tetapi juga soal mencerdaskan bangsa dan membebaskan rakyat dari kebodohan struktural.

Maka, dalam memilih pemimpin, umat tidak boleh abai terhadap komitmen calon dalam memajukan pendidikan dan akses pengetahuan.

Menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*) menjadi bagian yang sangat penting dari misi *maqāṣid* dalam kepemimpinan. Ini mencakup perlindungan terhadap keluarga, perempuan, anak-anak, dan institusi sosial yang menopang keberlangsungan umat manusia. Dalam politik nasional, hal ini menuntut pemimpin yang berpihak pada kebijakan keluarga, melawan kekerasan dalam rumah tangga, menyediakan akses kesehatan reproduksi yang adil, serta mendukung pembangunan masyarakat berbasis keluarga. Dalam Ijtima Ulama, disampaikan bahwa pemimpin yang memiliki karakter profetik akan memperlakukan isu ini sebagai bagian integral dari pembangunan manusia seutuhnya. Ia tidak akan mengeksploitasi isu-isu gender atau keluarga untuk keuntungan politik, melainkan sungguh-sungguh memperjuangkannya sebagai amanah kenegaraan.

Dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah* ke dalam kualifikasi pemimpin, Ijtima Ulama 2009 tidak hanya menciptakan fatwa keagamaan, tetapi juga membangun kerangka etis-politik yang menyeluruh. Kepemimpinan yang baik tidak lagi dinilai hanya dari sisi legal-formal, tetapi dari kemampuan realnya dalam mengaktualisasikan *maqāṣid* dalam kehidupan nyata. Ini berarti pemimpin bukan hanya pengelola kekuasaan, tetapi pelayan maslahat. Ia bukan hanya administrator, tetapi juga pelindung umat. Maka, ketika umat Islam menentukan pilihan politiknya, mereka dituntut untuk tidak sekadar melihat latar belakang agama atau ormas sang calon, tetapi menilai sejauh mana calon tersebut bisa menjadi agen *maqāṣid* dalam konteks keindonesiaan.

Dalam kerangka ini pula, Ijtima Ulama memperluas makna *siyasah syar'īyyah* sebagai prinsip dasar tata kelola

yang syar'ī. Politik tidak hanya berarti meraih kekuasaan, tetapi mengembannya dalam semangat amanah, keadilan, dan maslahat. Konsep *maqāṣid* menjadi fondasi utama dalam membangun etika berpolitik dan bernegara.⁴⁰⁰ Dengan menjadikan *maqāṣid* sebagai pedoman utama dalam menilai dan memilih pemimpin, MUI melalui Ijtima Ulama 2009 berhasil memposisikan fatwa bukan sebagai alat kekuasaan, tetapi sebagai panduan moral bagi umat dalam mengambil keputusan politik yang kritis dan bertanggung jawab.

Jika konsep ini dikembangkan secara konsisten, maka akan lahir sebuah budaya politik Islam yang matang dan berperadaban. Umat Islam akan tumbuh menjadi komunitas politik yang tidak hanya aktif secara formal dalam pemilu, tetapi juga reflektif dan etis dalam bertindak.⁴⁰¹ Ijtima Ulama 2009 telah meletakkan fondasi tersebut dengan baik, dan kini tugas umat dan para pemimpin adalah mewujudkannya dalam setiap level kebijakan publik. *Maqāṣid al-Syarī'ah* tidak hanya menjadi milik para fuqaha di meja kajian, tetapi harus hidup di parlemen, kementerian, dan ruang-ruang publik lainnya sebagai semangat perubahan dan pembebasan umat.

Dengan demikian, interkoneksi antara kualifikasi pemimpin dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagaimana digariskan oleh Ijtima Ulama 2009 adalah bentuk sintesis cemerlang antara *naṣṣ* dan konteks, antara fikih dan kenyataan sosial, antara spiritualitas dan politik. Ini adalah jawaban Islam atas tantangan demokrasi modern: bagaimana memilih pemimpin yang tidak hanya kuat secara administratif, tetapi juga luhur secara moral dan bertanggung jawab secara spiritual. Karena sosok pemimpin dalam Islam adalah cermin nilai-nilai *Ilahi*, bukan bayang-bayang kekuasaan duniawi. Dan umat Islam Indonesia, melalui bimbingan Ijtima Ulama, sedang bergerak

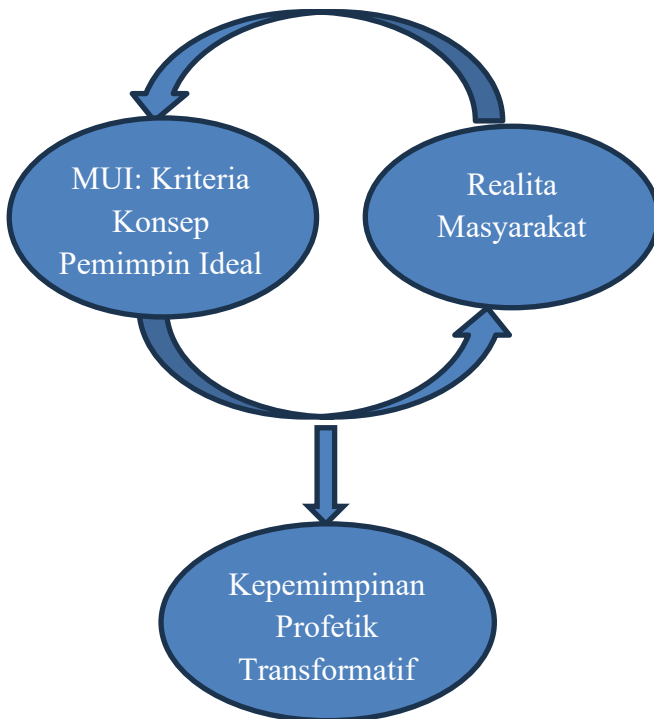
⁴⁰⁰Muhlil Musolin, Nilai *Maqāṣid Al-Syariah* Dalam Pancasila Sebagai Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Dialog*, Vol. 43, No. 1, Juni 2020, hlm. 69.

⁴⁰¹*Ibid*, hlm. 71.

menuju kesadaran itu dengan semangat *maqāṣid* yang inklusif, humanis, dan transformatif.

F. Dialektika Konsep Ideal MUI dan Realitas Masyarakat Menuju Kepemimpinan Profetik Transformatif

Untuk memahami relasi antara konsep pemimpin ideal yang dirumuskan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan kondisi empiris yang berkembang di tengah masyarakat, diperlukan suatu kerangka analitis yang mampu memperlihatkan pola interaksi keduanya secara sistematis. Bagan di bawah ini disajikan untuk menunjukkan bahwa konsep normatif tidak berdiri secara terpisah dari realitas sosial, melainkan terus berdialektika dalam proses yang dinamis. Melalui dialektika tersebut, nilai-nilai ideal bertransformasi ketika berhadapan dengan kebutuhan, tantangan, serta perubahan yang terjadi dalam masyarakat, sehingga melahirkan bentuk kepemimpinan yang lebih adaptif, kontekstual, dan tetap berakar pada nilai-nilai profetik.



Bagan di atas sekaligus menjadi titik pijak untuk memahami bagaimana interaksi antara idealitas dan realitas menghasilkan suatu sintesis berupa Kepemimpinan Profetik Transformatif. Model kepemimpinan ini tidak hanya berorientasi pada perubahan sosial yang konstruktif, tetapi juga mengedepankan integrasi antara etika keagamaan, komitmen moral, dan sensitivitas terhadap dinamika sosial. Dengan demikian, kerangka tersebut memberikan landasan konseptual yang kuat dalam menjelaskan bagaimana nilai-nilai normatif MUI dan realitas masyarakat dapat saling memperkaya dalam membentuk pola kepemimpinan yang lebih relevan dan bermakna.

Pemahaman terhadap arah dan pola pikir Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam menentukan kriteria kepemimpinan tidak dapat dilepaskan dari kerangka epistemologis dan metodologis yang digunakan lembaga ini. Dari gambaran konseptual yang telah dipaparkan sebelumnya, muncul sebuah pertanyaan mendasar: mengapa model Kepemimpinan Profetik Transformatif dipilih sebagai orientasi dalam merumuskan kriteria pemimpin ideal menurut MUI? Pertanyaan ini tidak hanya menyangkut pilihan teoritis, tetapi juga menyentuh pendekatan interpretatif MUI dalam membaca teks keagamaan, sekaligus respons mereka terhadap dinamika sosial, politik, dan budaya yang berkembang di Indonesia.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, perlu ditelusuri bagaimana MUI membangun pola berpikirnya dalam isu kepemimpinan. Berdasarkan penelaahan terhadap dokumen, pernyataan, dan sikap resmi MUI, dapat dilihat bahwa lembaga ini tidak hanya mendasarkan argumentasinya pada dalil-dalil normatif seperti ayat Al-Qur'an, *ḥadīth* Nabi, dan pendapat ulama klasik, tetapi juga memanfaatkan pendekatan yang bersumber dari tradisi ilmu sosial modern. Pendekatan tersebut dikenal sebagai Ilmu Sosial Profetik, sebuah paradigma yang diperkenalkan oleh Kuntowijoyo dan kemudian berkembang sebagai salah satu

kerangka analisis dalam memahami fenomena sosial dari sudut pandang Islam.⁴⁰²

Paradigma Ilmu Sosial Profetik ini menjadi landasan yang memungkinkan MUI berpindah dari pola pikir tekstual-normatif menuju pola pikir yang lebih integratif, kontekstual, dan transformatif.⁴⁰³ Dengan kata lain, MUI tidak hanya memposisikan dirinya sebagai lembaga yang memberikan fatwa berdasarkan teks-teks keagamaan, tetapi juga sebagai entitas yang berusaha menyintesis nilai-nilai normatif dengan realitas empiris masyarakat.

Di dalam kerangka Ilmu Sosial Profetik,⁴⁰⁴ MUI mengadopsi empat komponen utama sebagai fondasi dalam membangun konsep kepemimpinan. Empat poin tersebut adalah:

1. Perumusan Dalil-dalil (Normatifitas)

Pada tahap ini, MUI mengidentifikasi dan merumuskan dasar-dasar keagamaan yang menjadi fondasi bagi konsep kepemimpinan dalam Islam. Ayat-ayat Al-Qur'ān yang berbicara tentang amanah, keadilan, tanggung jawab, musyawarah, serta integritas moral dijadikan sebagai acuan utama. Selain itu, MUI juga merujuk kepada ḥadīth-ḥadīth Nabi dan pendapat ulama terkait kriteria pemimpin yang baik. Perumusan dalil ini menjadi titik awal bagi MUI untuk memastikan bahwa seluruh proses pembentukan konsep kepemimpinan tidak lepas dari prinsip-prinsip ajaran Islam.

2. Perumusan Tujuan Kepemimpinan

⁴⁰²Alfiansyah Anwar et al., “Analisis Paradigma Ilmu Sosial Profetik (Tela’ah Pemikiran Kuntowijoyo),” *Shoutika* 3, no. 2 (2023): 23–45, <https://doi.org/10.46870/jkpi.v3i2.619>.

⁴⁰³Anwar et al., “Analisis Paradigma Ilmu Sosial Profetik (Tela’ah Pemikiran Kuntowijoyo);” Masduki Masduki, “Pendidikan Profetik; Mengenal Gagasan Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo,” *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 9, no. 1 (2017): 1–22, <https://doi.org/10.24014/trs.v9i1.4320>.

⁴⁰⁴Masduki, “Pendidikan Profetik; Mengenal Gagasan Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo”; Hanif Praba Laksana, “Konsep Ilmu Sosial Profetik Dan Transformasi Sosial Di Indonesia” (skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2015), <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/19264/>; Anwar et al., “Analisis Paradigma Ilmu Sosial Profetik (Tela’ah Pemikiran Kuntowijoyo).”

Pada tahap kedua, MUI memfokuskan diri pada pertanyaan mengenai apa tujuan kepemimpinan dalam perspektif Islam. Tujuan kepemimpinan tidak hanya sekadar mengatur masyarakat, tetapi juga mewujudkan keadilan sosial, memastikan kesejahteraan umum, menegakkan nilai-nilai moral, dan menciptakan kehidupan kolektif yang harmonis. Dengan demikian, kepemimpinan dilihat sebagai amanah besar yang tidak hanya bersifat administratif, melainkan juga berorientasi pada pembentukan masyarakat yang berkarakter, berkeadaban, dan berakhlak.

3. Strategi Kepemimpinan

Tahap ketiga berkaitan dengan bagaimana pemimpin menjalankan fungsi kepemimpinannya. MUI memahami bahwa pemimpin tidak cukup hanya memiliki niat baik atau tujuan yang luhur; ia harus memiliki strategi yang jelas dalam mewujudkan cita-cita tersebut. Strategi ini menyangkut kemampuan mengambil kebijakan, pemberdayaan masyarakat, melakukan transformasi sosial, serta membangun sistem pemerintahan yang transparan, akuntabel, dan partisipatif. Strategi ini harus didasarkan pada kombinasi antara nilai-nilai Islam dan pendekatan ilmiah modern.

4. Aksi atau Implementasi

Komponen keempat menekankan bahwa kepemimpinan bukan hanya konsep teoritis, tetapi harus diwujudkan dalam tindakan nyata. Aksi kepemimpinan meliputi bagaimana pemimpin mempraktikkan nilai-nilai moral dalam kehidupan sehari-hari, menampilkan keteladanan, membuat kebijakan yang berpihak pada masyarakat, serta menghadirkan perubahan yang signifikan dalam kesejahteraan rakyat. Aksi ini menjadi indikator apakah pemimpin benar-benar menjalankan nilai-nilai Islam atau hanya berhenti pada wacana.

Keempat komponen ini memberikan gambaran bahwa pola pikir MUI tidak hanya bertumpu pada idealitas yang bersumber dari teks agama, tetapi juga menekankan pentingnya proses yang berlapis,

mulai dari dasar normatif, tujuan, strategi, hingga implementasi. Struktur berpikir seperti ini menunjukkan bahwa MUI berusaha membangun konsep kepemimpinan yang tidak hanya “benar” secara teologis, tetapi juga efektif, aplikatif, dan relevan bagi konteks masyarakat Indonesia.

Selain empat komponen tersebut, MUI juga memanfaatkan tiga pilar utama dari teori Kuntowijoyo tentang Ilmu Sosial Profetik, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi.⁴⁰⁵ Ketiga konsep ini menjadi fondasi filosofis yang menjelaskan mengapa model Kepemimpinan Transformatif Profetik menjadi pilihan utama.

1. Humanisasi (Memanusiakan Manusia)

Humanisasi mengandung makna bahwa proses kepemimpinan harus berorientasi pada penghormatan terhadap martabat manusia. Pemimpin tidak boleh bersikap otoriter, merendahkan, atau menindas, tetapi harus memanusiakan rakyatnya dalam seluruh aspek kehidupan. Humanisasi dalam kepemimpinan mencakup penyediaan layanan yang adil, perlindungan terhadap hak-hak masyarakat, serta pemberdayaan kelompok-kelompok yang termarginalkan. Dalam konteks Indonesia yang plural dan majemuk, humanisasi menjadi prinsip penting untuk menjaga harmoni sosial. MUI melihat bahwa seorang pemimpin transformatif profetik harus memiliki sensitivitas kemanusiaan yang tinggi dan menjadikan martabat manusia sebagai pusat orientasi kebijakannya.

2. Liberasi (Pembebasan)

Liberasi dimaknai sebagai upaya melepaskan masyarakat dari berbagai bentuk ketidakadilan, penindasan, kemiskinan, kebodohan, serta ketergantungan yang merugikan. Pemimpin yang berorientasi pada liberasi tidak tinggal diam terhadap ketimpangan sosial, tetapi mengupayakan perubahan struktural untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil dan sejahtera. Di dalam konsep liberasi ini, kepemimpinan tidak bersifat pasif

⁴⁰⁵Kuntowijoyo, *Menuju Ilmu Sosial Profetik*, (Jakarta), Agustus 1997; Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Mizan, 2008).

atau birokratis, melainkan aktif mengambil peran dalam mengatasi persoalan nyata yang dihadapi rakyat. MUI memandang bahwa pemimpin yang ideal adalah pemimpin yang mampu membuat kebijakan yang memerdekakan, bukan kebijakan yang justru memperkuat ketidakadilan.

3. Transendensi (Ketuhanan sebagai Orientasi Utama)

Transendensi adalah aspek paling mendasar dalam teori Kuntowijoyo. Transendensi berarti mengembalikan seluruh aktivitas sosial kepada nilai-nilai ketuhanan. Pemimpin tidak hanya menjalankan tugas secara profesional atau administratif, tetapi juga didorong oleh kesadaran spiritual bahwa tanggung jawab kepemimpinan adalah amanah dari Allah. Transendensi memastikan bahwa pemimpin tetap terikat pada etika, memiliki integritas, dan menjadikan nilai-nilai ketuhanan sebagai kompas moral dalam setiap tindakan. Dengan demikian, transendensi menjadi fondasi yang menjaga agar proses humanisasi dan liberasi tidak melenceng dari nilai-nilai moral yang diajarkan agama.

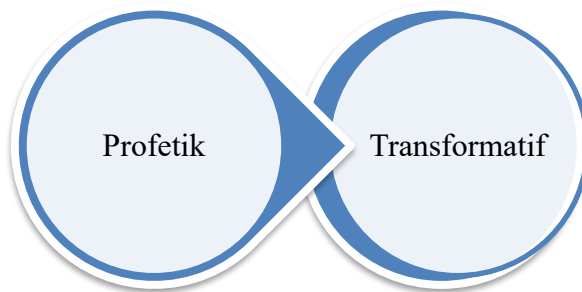
Ketiga pilar ini humanisasi, liberasi, dan transendensi berpadu membentuk kerangka teoritis yang sangat sesuai dengan kebutuhan untuk menghasilkan figur pemimpin yang mampu melakukan perubahan sosial tanpa kehilangan pijakan moral dan spiritual. Dari sinilah konsep Kepemimpinan Transformatif Profetik menemukan relevansi dan urgensinya.

MUI melihat bahwa Indonesia sebagai negara dengan dinamika sosial yang tinggi membutuhkan pemimpin yang tidak hanya pandai mengelola birokrasi, tetapi juga mampu menghadirkan perubahan yang bermakna bagi masyarakat.⁴⁰⁶ Pemimpin seperti ini harus mampu memahami kebutuhan rakyat, menyelesaikan persoalan sosial secara inovatif, sekaligus menjaga nilai-nilai spiritual dalam menjalankan amanah.

⁴⁰⁶Anwar et al., “Analisis Paradigma Ilmu Sosial Profetik (Tela’ah Pemikiran Kuntowijoyo).”

Model Kepemimpinan Profetik Transformatif dipilih karena menawarkan pendekatan yang komprehensif:

- Profetik, karena berlandaskan nilai-nilai kenabian seperti kejujuran, keadilan, kasih sayang, dan keberanian moral.
- Transformatif, karena berorientasi pada perubahan sosial, pemberdayaan, dan pembaruan sistem.



Inilah model kepemimpinan yang diyakini MUI paling tepat untuk menjawab tantangan bangsa. Pendekatan ini menyatukan antara kekuatan analisis ilmu sosial dengan kedalaman spiritualitas Islam. Pemimpin tidak hanya dituntut untuk cerdas dan kompeten, tetapi juga memiliki kedewasaan moral dan keteladanan akhlak. Model ini dipilih oleh MUI karena beberapa alasan fundamental:

1. Mengintegrasikan Teks dan Konteks

Salah satu alasan mendasar MUI memilih Kepemimpinan Profetik Transformatif adalah kemampuannya mengintegrasikan dua dimensi penting: teks keagamaan (normatif) dan konteks sosial (empiris). Dalam tradisi keilmuan Islam, ketegangan antara keduanya sering melahirkan dua kutub ekstrem: tekstualisme yang terlalu kaku dan liberalisme yang terlalu longgar. Kepemimpinan profetik menawarkan jalan tengah dengan menjadikan teks agama sebagai fondasi moral sekaligus membuka ruang tafsir yang memperhatikan kondisi riil masyarakat.

MUI menyadari bahwa Indonesia adalah negara dengan keragaman budaya, agama, tradisi, dan struktur sosial yang sangat kompleks. Oleh sebab itu, pemimpin yang hanya menguasai dalil keagamaan tanpa memahami dinamika sosial tidak akan mampu memberikan solusi komprehensif. Sebaliknya, pemimpin yang hanya mengandalkan pendekatan pragmatis tanpa dasar moral akan mudah tergelincir pada penyalahgunaan kekuasaan. Integrasi teks dan konteks membuat pemimpin mampu membaca pesan etis Al-Qur’ān dan ḥadīth sekaligus menafsirkan pesan itu ke dalam kebijakan publik yang relevan, adaptif, dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern.

Dengan model profetik ini, MUI berupaya menjembatani pendekatan *bayāni* (tekstual), *burhāni* (rasional), dan *‘irfāni* (spiritual),⁴⁰⁷ sehingga kepemimpinan memiliki dasar epistemologis yang lebih seimbang. Inilah yang membuat model ini sangat relevan untuk menjawab tantangan bangsa Indonesia yang multikultural.

2. Menjawab Tantangan Sosial Kontemporer

Alasan kedua yang melatarbelakangi pilihan MUI terhadap model ini adalah kemampuannya merespons berbagai persoalan sosial kontemporer secara holistik. Indonesia sedang menghadapi beragam tantangan multidimensional: ketimpangan ekonomi yang semakin melebar, korupsi yang masih mengakar, krisis etika publik, lemahnya integritas aparatur, serta menurunnya kepercayaan masyarakat terhadap institusi politik. Kepemimpinan Profetik Transformatif menawarkan pendekatan yang tidak hanya bersifat normatif atau administratif, tetapi juga mengandung dimensi etika, spiritual, dan perubahan sosial yang terukur.

Ketimpangan ekonomi, misalnya, tidak cukup diselesaikan melalui kebijakan teknokratis semata; diperlukan pemimpin yang memiliki keberanian moral untuk berpihak pada kelompok marginal. Degradasi moral dan krisis etika publik pun tidak akan terselesaikan tanpa figur kepemimpinan yang mampu memberikan teladan nyata,

⁴⁰⁷Sulton Nur Falaq Marjuki et al., “Konsep Epistemologi Bayani, Irfani Dan Burhani Dalam Filsafat Pendidikan Islam,” *DINAMIKA : Jurnal Kajian Pendidikan Dan Keislaman* 9, no. 1 (2024): 32–53, <https://doi.org/10.32764/dinamika.v9i1.4190>.

bukan sekadar retorika.⁴⁰⁸ Sementara itu, korupsi yang telah mengakar dalam banyak struktur pemerintahan membutuhkan pemimpin dengan integritas profetik yang kuat serta sensitivitas spiritual untuk menolak godaan kekuasaan. Dengan demikian, model kepemimpinan ini memberi jawaban yang komprehensif terhadap kondisi sosial bangsa, karena ia memadukan dimensi teologis, moral, sosial, dan struktural secara simultan.

3. Mendorong Perubahan Struktural

Dimensi transformatif dalam Kepemimpinan Profetik Transformatif menunjukkan bahwa pemimpin yang diidealkan oleh MUI bukanlah figur yang sekadar menjaga rutinitas birokrasi, tetapi seseorang yang memiliki visi perubahan struktural yang jelas. Dalam perspektif ini, pemimpin tidak cukup hanya mempertahankan sistem yang sudah ada, terutama jika sistem tersebut menghasilkan ketimpangan atau ketidakadilan.

Perubahan struktural meliputi perbaikan tata kelola pemerintahan, pembenahan institusi hukum, penguatan lembaga pengawasan, serta penciptaan sistem ekonomi yang lebih berkeadilan. Pemimpin transformatif dituntut mampu membaca struktur kekuasaan yang timpang, memetakan aktor-aktor yang dominan, serta menawarkan strategi perubahan yang tidak hanya kuat secara teknis tetapi juga berakar pada nilai moral.⁴⁰⁹

MUI memandang bahwa hanya pemimpin dengan karakter profetik dan komitmen transformatif yang mampu merombak struktur sosial yang tidak adil. Transformasi bukan sekadar slogan perubahan; ia memerlukan keberanian, ketegasan, dan visi jangka panjang yang berbasis nilai-nilai Ilmu Sosial Profetik: humanisasi, liberasi, dan transendensi.

⁴⁰⁸Hikaamuna, "The Impact of Ethical Leadership on Corporate Governance: A Cross-Industry Analysis," *International Journal of Research and Innovation in Social Science* IX, no. XIV (2025): 1570–75, <https://dx.doi.org/10.47772/IJRISS.2025.914MG00119>.

⁴⁰⁹Haqiqi Rafsanjani, "Kepemimpinan Transformasional," *Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah* 4, no. 1 (2019), <https://doi.org/10.30651/jms.v4i1.14500>.

4. Membangun Kepemimpinan yang Berkarakter Spiritual

Dimensi profetik merupakan esensi utama dari model kepemimpinan ini. Profetik merujuk pada sifat-sifat kenabian yang menjadi standar moral dan spiritual bagi seorang pemimpin: amanah, kejujuran, keadilan, kasih sayang, keberanian moral, dan kebijaksanaan. Dalam perspektif MUI, pemimpin ideal bukan hanya individu yang kompeten secara administratif atau politis, tetapi seseorang yang memiliki kedalaman spiritual dan keteladanan akhlak.

Krisis kepemimpinan yang terjadi dalam banyak negara, termasuk Indonesia, sering kali berakar pada lemahnya integritas moral. Pemimpin yang tidak berkarakter spiritual cenderung menjadikan kekuasaan sebagai sarana untuk memperkaya diri, kelompok, atau jaringan politik tertentu.⁴¹⁰ Dengan memasukkan unsur profetik, MUI ingin menegaskan bahwa kepemimpinan harus bersifat *value-based leadership*, bukan *interest-based leadership*.

Karakter profetik ini juga menjadi mekanisme etis untuk menjaga pemimpin agar tidak tergoda oleh praktik korupsi, manipulasi politik, maupun penyalahgunaan kekuasaan. Selain itu, pemimpin profetik mampu memancarkan teladan moral yang menginspirasi rakyat dan aparat pemerintahan, sehingga proses pembangunan berjalan dengan ruh spiritual yang kuat.

5. Relevan dengan Sistem Demokrasi Indonesia

Pilihan MUI terhadap Kepemimpinan Transformatif Profetik juga dilatarbelakangi oleh kesesuaiannya dengan sistem demokrasi Pancasila. Indonesia bukan negara agama dan bukan pula negara sekuler; Indonesia berada pada posisi tengah dengan menjadikan Pancasila sebagai dasar etis dan filosofis kehidupan bernegara. Model kepemimpinan profetik sangat kompatibel dengan struktur demokrasi yang berorientasi pada partisipasi rakyat, musyawarah, keadilan, serta nilai kemanusiaan.

Kepemimpinan ini menekankan akuntabilitas publik, transparansi pemerintahan, dan keberpihakan pada kesejahteraan

⁴¹⁰Tim Editor PSI UII, *Studi Kepemimpinan Profetik* (Kaukaba Dipantara, 2016).

rakyat. Nilai-nilai ini sejalan dengan prinsip-prinsip demokrasi modern seperti *good governance*, *check and balance*, serta mekanisme pengawasan institusional.⁴¹¹ Selain itu, nilai profetik seperti kejujuran dan keadilan dapat menjadi pilar moral untuk mengatasi kelemahan demokrasi prosedural yang selama ini sering dikritik karena menghasilkan pemimpin yang menang secara elektoral tetapi miskin integritas.

Pilihan MUI terhadap Kepemimpinan Profetik Transformatif bukanlah keputusan yang bersifat spontan atau semata-mata emosional. Pilihan tersebut merupakan hasil dari kerangka berpikir yang sistematis, terukur, dan berakar kuat pada dua dimensi utama: nilai-nilai normatif Islam dan realitas empiris masyarakat Indonesia.

⁴¹¹Ipan Nurhidayat, "Prinsip-Prinsip Good Governance di Indonesia," *Journal Education and Government Wiyata* 1, no. 1 (2023): 40–52, <https://doi.org/10.71128/e-gov.v1i1.5>; Hasriani Hasriani, "Implementasi Good Governance dalam Penyelenggaraan Pemerintahan di Kelurahan Parangloe Kecamatan Tamalanrea Kota Makassar," *Jurnal Publisitas* 10, no. 2 (2024): 186–98, <https://doi.org/10.37858/publisitas.v10i2.441>.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Akhir penutup dari disertasi ini adalah tahapan kesimpulan. Ada beberapa poin yang akan dirangkum dari hasil penelitian ini, antara lain:

1. Ijtima Ulama merupakan forum praksis *ijtihad jamā'i* atau ijtihad kolektif berskala nasional yang menggabungkan otoritas keilmuan para ulama dari anggota Komisi Fatwa MUI se-Indonesia dan diperkuat dengan melibatkan para cendekiawan Muslim, Ormas Islam, akademisi, pimpinan pondok pesantren, dan para figur tokoh agama panutan umat, yang dilaksanakan secara periodik tiga tahun sekali. Dalam poin keempat dari hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 tentang menggunakan hak pilih dalam pemilihan umum telah disebutkan bahwa 'memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*ṣiddīq*), terpercaya (*amānah*), aktif dan aspiratif (*tablīgh*), mempunyai kemampuan (*faṭonah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam hukumnya adalah wajib.' Kriteria tersebut di atas telah merujuk kepada sifat kepemimpinan yang dimiliki oleh Nabi Muḥammad SAW, dan dikenalkan oleh Kuntowijoyo dengan istilah profetik, yaitu model kepemimpinan yang meneladani sifat kenabian dan berorientasi pada transformasi sosial yang bermartabat. Dasar penetapan dari hasil *Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009* di atas telah merujuk kepada beberapa dalil syariat yang bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'ān, hadis Nabi Muḥammad SAW, *atsar shohabah*, kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*, pendapat

para ulama salaf dan kontemporer, Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, dan konsideran undang-undang. Indonesia memiliki keberagaman dalam sudut pandang dan pemikiran keagamaan. Tantangan yang dihadapi umat Islam kontemporer tidak bisa dijawab hanya dengan pendekatan fikih klasik yang kaku, tetapi harus proaktif dalam mencari solusi-solusi keagamaan yang kontekstual, moderat, dan berdimensi pada kemaslahatan yang luas. Tidak bisa dipungkiri bahwa nilai-nilai dalam kriteria.

2. Pemimpin profetik akan tetap ideal untuk dipilih sepanjang masa, terlebih di Indonesia yang mayoritas berpenduduk Muslim sebagai transformasi sosial untuk melahirkan kemaslahatan. Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 terbangun atas kerangka nalar yang menggunakan pendekatan normatif-teologis dan mengacu pada kitab-kitab klasik, juga mempertimbangkan kebutuhan dan perkembangan zaman. Tujuan dari hal tersebut untuk menghasilkan pemikiran dalam mengaktualisasikan nilai-nilai syariat agar selaras dengan konteks keindonesiaan yang plural dan dinamis, sebagai upaya mengkonstruksikan epistemologi Islam yang inklusif dan progresif. Para ulama dalam hal ini telah merujuk pada prinsip *al-maṣṭalah al-mursalah*, *sadd al-dzari'ah*, *istihsan*, dan *istishab* sebagai perangkat analisis dalam merumuskan hasil ijtima. Pendekatan ini tidak berhenti pada wilayah teoritis semata, tetapi terus diuji dan dikaji melalui diskusi intensif di antara peserta *Ijtima*, sehingga setiap butir poin yang dihasilkan telah menjadi kesepakatan bersama dan benar-benar mencerminkan konsensus yang kokoh secara ilmiah dan penuh dengan tanggung jawab serta relevan secara sosial kemasyarakatan. MUI dalam merumuskan kriteria pemimpin ideal berdasarkan pada realita masyarakat, sehingga konsep kepemimpinan profetik transformatif dianggap relevan untuk menjawab tantangan zaman. Hasil Ijtima MUI selaras dengan kerangka ilmu sosial profetik, yaitu perumusan dalil-dalil,

perumusan tujuan kepemimpinan, strategi kepemimpinan, dan aksi atau implementasi. Konsep tersebut berlandaskan pada tiga teori dasar pemikiran Kuntowijoyo, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi. Dengan demikian, forum Ijtima Ulama juga menjadi arena pembentukan wacana kepemimpinan profetik transformatif yang berfungsi sebagai jembatan antara idealitas nilai-nilai kenabian dan realitas sosial-politik kontemporer.

3. Kriteria pemimpin ideal yang dihasilkan secara eksplisit dalam Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI tahun 2009 telah memberikan kontribusi yang sangat signifikan terhadap arah dan karakter kepemimpinan di Indonesia, baik secara konseptual maupun praktikal. Dalam konteks keindonesiaan, konsep ini menawarkan pilihan model kepemimpinan yang tidak hanya berorientasi pada kekuasaan, melainkan pada moralitas, spiritualitas, dan keberpihakan terhadap nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Kepemimpinan profetik transformatif menjadi kontribusi khas Islam terhadap wacana kenegaraan modern yang menjawab tantangan zaman dengan menggali kearifan wahyu dan pengalaman kenabian sebagai landasan normatif sekaligus inspiratif. Melalui Ijtima Ulama tahun 2009, MUI telah menyuarakan pentingnya mengembalikan esensi kepemimpinan kepada fitrahnya sebagai amanah, bukan *privilege*, serta sebagai jalan pengabdian, bukan sarana dominasi individu atau golongan. Dengan mengangkat kembali nilai-nilai kenabian, forum Ijtima ini meletakkan fondasi etis yang kokoh bagi pembangunan politik yang beradab di Indonesia. Salah satu kontribusi penting dari pengarusutamaan kepemimpinan profetik transformatif dalam Ijtima Ulama 2009 adalah memberikan standar moral yang jelas dalam memilih dan menilai pemimpin untuk dipilih dalam ajang pesta demokrasi. Di tengah atmosfer politik yang sering kali diwarnai oleh praktik transaksional, politik uang, populisme agama, serta polarisasi identitas, kriteria kepemimpinan profetik transformatif menghadirkan panduan

etis yang mendorong umat Islam untuk bersikap kritis, rasional, dan bertanggung jawab dunia akhirat.

Kepemimpinan profetik transformatif telaah *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam konteks keindonesiaan adalah pemimpin yang mampu:

- a. Menjaga Agama (*hifzh al-din*), dalam konteks negara Pancasila pemimpin dapat menjunjung tinggi kebebasan beragama; menjaga agama berarti memastikan bahwa seluruh umat beragama mendapatkan hak yang sama dalam menjalankan ibadah dan keyakinannya.
- b. Menjaga jiwa (*hifz an-nafs*), menuntut agar pemimpin memiliki kepedulian dan kebijakan yang berpihak pada perlindungan nyawa rakyat. Dalam konteks kontemporer, seorang pemimpin harus mengutamakan layanan kesehatan, sistem keamanan yang adil, dan perlindungan terhadap korban kekerasan serta eksploitasi.
- c. Menjaga harta (*hifzh al-mal*), dalam dunia yang semakin terhubung dan ditopang oleh sistem ekonomi kapitalistik, seorang pemimpin harus memiliki visi misi ekonomi yang berkeadilan dan pro kepada rakyat. Dalam pandangan *Ijtima*, pemimpin yang sesuai *maqāṣid* adalah mereka yang bersih dari korupsi, menolak nepotisme, dan berpihak pada ekonomi kerakyatan.
- d. Menjaga akal (*hifzh al-'aql*), seorang pemimpin harus membuka ruang pendidikan yang luas, menghargai ilmu pengetahuan, serta melindungi rakyat dari segala bentuk kebodohan sistematis, dan tidak akan anti-intelektual atau membatasi kebebasan akademik, serta mendorong inovasi, riset ilmiah, dan kemajuan teknologi yang bermutu.

- e. Menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), mencakup perlindungan terhadap keluarga, perempuan, anak-anak, dan institusi sosial yang menopang keberlangsungan umat manusia serta berpihak pada kebijakan keluarga, melawan kekerasan dalam rumah tangga, menyediakan akses kesehatan reproduksi yang adil, serta mendukung pembangunan masyarakat berbasis keluarga.

Dengan demikian, keseluruhan dimensi tersebut memperlihatkan bahwa kepemimpinan profetik transformatif adalah model kepemimpinan yang selaras dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, menegaskan sinergi antara spiritualitas kenabian dan praksis kebijakan publik yang berorientasi pada kemaslahatan.

B. Implikasi Penelitian

Implikasi penelitian dalam disertasi ini adalah:

1. Implikasi Teoritis
Memperbarui wacana kepemimpinan bagi umat Islam dengan pendekatan yang substantif, bukan simbolik. Selain itu menjadi petunjuk bagi umat Islam dalam pengembangan konsep kepemimpinan kontemporer dengan kualifikasi profetik yang mengacu kepada sifat kenabian, dan sekaligus menjadi ruang untuk mereinterpretasikan otoritas ulama Islam di Indonesia. Dalam hal ini, Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai penuntun umat di berbagai lini dan aspek kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. Dengan pendekatan kepemimpinan profetik transformatif, penelitian ini menegaskan pentingnya integrasi antara nilai-nilai kenabian dan praksis sosial dalam kerangka teoritik kepemimpinan kontemporer.
2. Implikasi Praktis
Kriteria dalam kepemimpinan profetik akan berpengaruh terhadap kebijakan publik yang berbasis pada nilai-nilai kejujuran (*ṣiddīq*), terpercaya (*amānah*), aktif dan aspiratif (*tablīgh*), serta mempunyai kemampuan (*faṭonah*), sehingga

menciptakan kemaslahatan yang penuh keadilan dan kesejahteraan. Secara praktis, hal ini dapat meningkatkan peran Ijtima Ulama sebagai jembatan perubahan sosial yang positif dan membawa manfaat untuk menjawab berbagai persoalan keumatan berbasis nilai-nilai syariat terhadap masalah kebangsaan dan global, khususnya dalam menentukan kriteria pemimpin ideal yang harus dipilih. Dengan menguatkan paradigma kepemimpinan profetik transformatif, forum ini berpotensi menjadi model etis-politik Islam yang kontributif bagi pembentukan tata kelola pemerintahan yang berkeadilan, transparan, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

C. Rekomendasi Penelitian

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa konsep kepemimpinan profetik transformatif, ketika ditempatkan dalam konteks politik Indonesia dan ditautkan dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* serta kerangka fikih keindonesiaan, memberikan landasan normatif sekaligus praktis bagi pengembangan tata kelola pemerintahan yang lebih etis, berkeadilan, dan berpihak pada kemaslahatan publik. Untuk itu, sejumlah rekomendasi perlu disampaikan kepada aktor-aktor kunci, mulai dari pemerintah, lembaga-lembaga sosial-keagamaan, masyarakat, hingga peneliti selanjutnya.

1. Bagi Pemerintah, nilai-nilai profetik yang meliputi humanisasi, liberasi, dan transendensi seharusnya tidak hanya diposisikan sebagai konsep moral, tetapi dijadikan kerangka etis dalam perumusan kebijakan publik. Humanisasi dapat diwujudkan melalui kebijakan yang menjaga martabat warga negara, memastikan pemerataan akses pendidikan dan kesehatan, dan menghadirkan pemerintahan yang berpihak pada kelompok rentan. Liberasi dalam konteks ini bermakna keberanian negara untuk membebaskan masyarakat dari struktur ketidakadilan, seperti kemiskinan struktural, eksploitasi sumber daya yang merugikan rakyat, dan praktik korupsi. Sementara itu, transendensi mengingatkan pemerintah agar menempatkan etika, integritas, dan kesadaran

spiritual sebagai fondasi dalam menjalankan mandat politik. Pemerintah juga direkomendasikan untuk memanfaatkan kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah* kontemporer—termasuk hifdz al-bi'ah (menjaga lingkungan) dan hifdz al-daulah (menjaga negara)—sebagai orientasi etis dalam tata kelola nasional, misalnya dalam kebijakan mitigasi bencana, perlindungan hutan, keamanan nasional, dan reformasi birokrasi antikorupsi.

2. Bagi lembaga-lembaga seperti MUI, partai politik, perguruan tinggi, dan organisasi keagamaan, penelitian ini menegaskan pentingnya penguatan ijtihad jama'i dalam merumuskan kriteria pemimpin Indonesia. MUI khususnya direkomendasikan untuk memperluas konsep kepemimpinan profetik dengan mempertimbangkan isu-isu kontemporer seperti krisis iklim, transformasi digital, dan tantangan integritas pejabat publik. Partai politik perlu mengintegrasikan pendidikan kader berbasis etika profetik sebagai fondasi pembentukan pemimpin, bukan hanya menekankan mobilisasi politik elektoral. Sementara itu, perguruan tinggi dapat mengembangkan pusat kajian kepemimpinan profetik yang berfungsi sebagai laboratorium akademik untuk menguji, mengembangkan, dan memformulasikan indikator-indikator baru tentang etika kepemimpinan publik. Organisasi keagamaan juga memiliki peran strategis untuk membangun kesadaran etik di akar rumput melalui dakwah sosial yang menekankan amanah, kejujuran, keadilan, dan keberpihakan pada wong cilik.
3. Bagi masyarakat, penelitian ini mendorong peningkatan literasi politik yang berorientasi pada nilai profetik. Masyarakat perlu diedukasi untuk menilai calon pemimpin tidak hanya berdasarkan simbol keagamaan atau atribut identitas, tetapi melalui rekam jejak keberpihakan, integritas, dan profesionalisme. Literasi semacam ini penting agar masyarakat tidak terjebak dalam politik simbolik yang dangkal, tetapi mampu berpartisipasi dalam membangun budaya politik etis. Selain itu, masyarakat memiliki tanggung jawab moral untuk terlibat dalam pengawasan publik (social accountability), misalnya melalui pemanfaatan data terbuka, partisipasi musyawarah

desa, dan pelaporan praktik-praktik penyimpangan. Dalam konteks *maqāṣid*, keterlibatan masyarakat dalam menjaga lingkungan (*hifdz al-bi'ah*) dan stabilitas negara (*hifdz al-daulah*) juga sangat penting, terutama di tengah ancaman perubahan iklim dan polarisasi digital yang dapat mengganggu kohesi sosial.

4. Bagi peneliti selanjutnya, penelitian ini membuka ruang pengembangan baik secara teoretis maupun metodologis. Secara teoretis, konsep kepemimpinan profetik transformatif dapat diperdalam dengan pengembangan indikator-indikator operasional yang mampu diukur secara empiris. Integrasi antara teori kepemimpinan profetik dengan teori modern seperti *transformational leadership*, *ethical leadership*, atau *servant leadership* juga dapat menjadi kontribusi akademik signifikan. Dari sisi kajian *al-Syarī'ah*, perlu penelitian lanjutan mengenai titik temu antara *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan tata kelola pemerintahan modern, terutama terkait isu lingkungan, tata ruang, dan keamanan negara. Penelitian komparatif, misalnya membandingkan pengalaman Indonesia dengan Malaysia, Mesir, Turki, Tunisia, atau Maroko, akan memperkaya wacana global mengenai kepemimpinan Islam dalam negara modern. Secara metodologis, pendekatan *mixed methods* atau etnografi kritis juga dapat memberikan gambaran lebih komprehensif mengenai praktik dan persepsi publik terhadap kepemimpinan profetik di berbagai level pemerintahan.

Secara keseluruhan, rekomendasi ini menegaskan bahwa kepemimpinan profetik transformatif bukan hanya konstruksi konseptual, tetapi dapat menjadi kerangka etik yang aplikatif dan relevan untuk menjawab tantangan politik dan kemasyarakatan di Indonesia. Dengan melibatkan pemerintah, lembaga, masyarakat, dan peneliti sebagai aktor-aktor utama, nilai-nilai profetik dapat diarahkan menjadi kekuatan transformatif yang mendorong kemaslahatan, keadilan, dan keberlanjutan bagi bangsa.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad, *al-A'mâl al-Kâmilah*, Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li ad-Dirâsah wa an-Nasyr, 1972.
- Abdurrahman, Muhammad, *Dinamika Masyarakat Islam Dalam Wawasan Fikih*, PT Remaja Rosdakarya, Bandung, 2002.
- Abdurrahman, Muhammad, *Politik Dalam Islam: Ibrah Tarikhiyyah wal Ru'yah Waqi'iyah*, UNISBA, Bandung, 2015Albana, Gama, *Relasi Agama & Negara*, MataAir Publishing, Jakarta, Cet. I Desember 2006.
- Ad-Din, Imam Badru, *Tahrîru al-Ahkâm fî Tadbîr Ahli al-Islâm*, Qatar: Dewan Pengadilan Syari'ah dan Departemen Agama, Cet. I, 1985.
- Al-Bugha, Musthafa, dkk., *Fiqh Manhaji: Kitab Fikih Lengkap Imam asy-Syâfi'i Jilid II*, Yogyakarta: Darul Musthafa, 2012.
- Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Dîniyah*, Kuwait, Cet. I, 1989.
- Al-Imam Syihabuddin Abu al-'Abbas, *Tuhfah al-muhtaj bi Syarh al-Minhaj*, Bairut, Libanon, 1996.
- Al-Jurjani, Abu Hasan, Ali Muhmamad, *Al-Ta'rifat*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Al-Juwani, Malik Abdul, *Ghiyas al-Umam fî Iltiyas al-Zulam*, Qatar: Wazarah al-Syuun al-Diniyyah, 1400 H.
- Al-Mawardi, *Al-Ahkâmu Al-Sulthâniyah wa Al-Wilâyatu Ad-Dîniyah*, Beirut, Lebanon: *Dârul Fiqr*, Cet. I, 1960.
- Al-Naim, Ahmed, Abdullah, *Toward on Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

Al-Najjah, Fauzi, Husein, *al-Duktur Haikal wa Tarikh Jil 1888-1956*, Kairo: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Katib, 1988

Al-Razi, Fakhru al-Din, *Mafâtif al-Ghaib*, Vol. 4.

Al-Rifa'i, M. Hasbi, *Kemudahan dari Allah Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, Jakarta: Gema Insani, 1999.

Al-Sya'rawi, Mutawalli, *Tafsir al-Sya'rawi*.

Al-Qaradhawi, Yusuf, *Fiqh Jihad*, Cairo, Mesir: Maktabah Wahbah, 2009.

Al-Qaradhawi, Yusuf, *Konsep dan Praktek Fatwa Kontemporer: Antara Prinsip dan Penyimpangan*, Terj. Setiawan Budi Utomo, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1988.

Al-Qarafi, al-Din Syihab, *al-Dzakirah*, Beirut: Dar al-Arab, 1994.

Al-Sya'rawi, Mutawaali, *Tafsir al-Sya'rawi*, Mesir, 1991.

Al-Zuhaily, Wahbah, *Ushûl Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: Darul Fikri, 1996.

Amin, Ma'ruf, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Elsas, 2008.

Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Ar-Rifa'i, M. Hasib, *Kemudahan dari Allah Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, Jakarta: Gema Insani, 1999

Arifi, Ahmad, *Pergulatan Pemikiran Fiqh dalam Nahdlatul Ulama, Analisis Paradigma atas Nalar Fiqh Tradisi*, Yogyakarta: PPs UIN Yogyakarta, 2007.

As-Suyuthi, *Tarikh Khulafa'*; *Sejarah Para Penguasa Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, Cet. Ketiga, 2005.

- As-Shallabi, Muhammad, Ali, *Abu Bakar Ash-Şiddīq Syakhsiyatuhu Wa 'Ashruhu*, Beirut Lebanon: Dar Al Ma'arif 2002.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama Dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta: Sinar Hudaya, t.th.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Peradilan dan Hukum Acara Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.
- Asşiddīqie, Jimly, *Konstitusi & Konstitusionalisme Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: Konstitusi Press, 2005).
- Asy-Syawi, Taufiq, *Syura Bukan Demokrasi*, Terjemahan Djamaluddin ZS, Jakarta: Gema Insani Press, 2013
- Auda, Jasser, 2007, *Maqāşid Al-Shariah As PhilosoHy Of Islamic Law A System Approach*, London : The Internasional Institute Of Islamic Thought.
- Baharuddin, *Nahdlatul Wathan & Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Genta Press, 2007.
- Bakri, Jaya, Asfari, *Konsep Maqāşid al-Syarī'ah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo, 1996.
- Bass, Bernard M, Ronald E. Riggio, *Transformational Leadership*, Psychology Press, 2006.
- Busyro, *Maqāşid al-Syarī'ah*, Jakarta: Kencana, 2019.
- Chalil, Moenawar, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1996.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeven, Cet. Pertama, 1997.
- Darus, Mariah, et al., *Ethical Governmance Throught Maqāşid Shariah Perspective: A Conceptual Framework*, tahun 2016.

- Dimiyati, *I'anat at-Talibin*, Cairo: Maktabah wa at-Mathba'ah al-Masyad al-Husaini, tt.
- Djazuli, Ahmad, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan, Dan Penerapan Hukum Islam Edisi Revisi*, Jakarta: Kencana Perdana Media Group, 2005.
- Dongoran, Makmur, *Sadd al-Dhari'ah dan Fath al-Dhari'ah dalam Kompilasi Hukum Islam Tahun 1991*, Disertasi Doktor UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta: 2023.
- Dzulkarnain, Iskandar, *Fatwa MUI Terhadap Eksistensi Identitas Keagamaan: Analisis Sosiologis Aliran Islam Jamaah Di Indonesia*, Disertasi Doktor, UII Yogyakarta, 2025.
- Effendy, Bahtiar, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- El-Ghandur, Achmad, *Pengantar Syari'at Islam*. Terj. Ma'mun Muhammad Mura'i, Yogyakarta: CV. Nur Cahaya, 1982.
- Fadhli, Muhammad, *Internalisasi Nilai-Nilai Profetik Dalam Lembaga Pendidikan Islam*, Jurnal At-Ta'dib 10 (2018).
- Fadeli, Soeleiman, dan Subhan, Muhammad, *Antologi NU: ejarah, Istilah, Amaliah, Uswah*, Surabaya: Khalista, 2007.
- Fajri, Ahmad, *Ulama & Politik; Analisis Fatwa dan Peran Politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) Era Reformasi*, Banten: Talenta Pustaka Indonesia 2014.
- Griffin, Ricky, Management, Edisi 2, Penerjemah Gina Gania, Jakarta: Erlangga, 2000.
- Harits, Busyairi, *Islam NU: Pengawal Transisi Sunni Indonesia*, (Surabaya: Khalista, 2010.
- Hanafi, Muchlis, (ed.), *Al-Qur'ān dan Kenegaraan: Tafsir al-Qur'ān Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur'ān, 2011.

- Hasan, M. Ali, *Perbandingan Madzhab*, Jakarta: Rajawali Pers, 2002.
- Hashim, Kamali Mohammad, *Membumikan Al-Syarī'ah*, Bandung: Mizan, tahun 2013. Hazm, Ibnu, *'Al-Fishal fī Milal wa Al-Ahwā' wa An-Nihl'*, Beirut, Cet. I, 1989.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975 (Edisi Terbaru)*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015.
- Himpunan Fatwa MUI*, Jakarta: Direktorat Jenderal BPIH Departemen Agama RI, 2003.
- Hidayat Komaruddin, Gaus, Ahmad, *Islam, Negara & Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Hooker, M. B., *Islam Madzhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Huwaidi, Fahmi, *Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak Antar Warga Negara*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Ibn Arabi, Abu Bakr Muhammad ibn 'Abdillah, *Ahkam al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.
- Ibrahim, Khaliq, Jindan, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibnu Taymiyah Tentang Pemerintah Islam*, Surabaya: Risalah Gusti 1995.
- Itmam, M. Shohibul, *Positivasi Hukum Islam Di Indonesia*, STAIN Po Press, Ponorogo, 2016.
- Ishomuddin, *Pemahaman Politik; Studi Tentang Wawasan Pengurus Dan Simpatisan Partai Politik Berasas Islam Di Malang Raya*, Jurnal Humanity, Vol. 8, No. 2, Tahun 2013.
- Ismail bin 'Umar bin Katsir al-Qarsy al-Dimasqy, *Tafsir al Quran al-Adzim*, Lebanon, 2012.

Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*.

Jamil, M. Muhsin, *Nalar Islam Nusantara, Studi Islam Ala Muhammadiyah, Al Irsyad, Persis, dan NU*, Jakarta: Dirdiktis Dirjend Pendis, 2007.

Jazuli, H. A., *Kaidah-kaidah Fikih, Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Meneyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, Jakarta: Kencana Pernada Media Group, 2006.

Jindan, Khalid Ibrahim. *Teori Pemerintahan Islam menurut Ibnu Taimiyah*. terj. Mufid. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, Cet. Ke-4, 1994.

Karim, Abdul, M., *Sejarah Pemikiran Dan Peradaban Islam*, Yogyakarta: Bagaskara, 2014.

Katsir, Ibnu, Edisi Indonesia: *Al-Bidâyah Wan Nihâyah Masa Khulafa 'ur Rasyidin*, Jakarta, Darul Haq, Cet. I, 2016.

Katsir, Ibnu, Imam Abi al-Fida ad-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'ân al Azim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.

Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'ân dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'ân Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.

Khaeruumam, Badri, *Hukum Islam Dalam Perubahan Sosial*, Bandung: Pustaka Setia, tahun 2010.

Khairuddin, *Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, 2019.

Khallaf, A. Wahab, *as-Siyasah asy-Syar'îyyah*, Kairo: Matba'ah at-Taquadum, 1977.

Khallaf, A. Wahab, *‘Ilm Ushûl Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978.

Konsensus Ulama Fatwa Indonesia, Himpunan Hasil Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia VIII Tahun 2024’, Penerbit, Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: 2024.

Kuntowijoyo, *Menuju Ilmu Sosial Profetik*, (Jakarta, Agustus 1997); Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Mizan, 2008).

Ma’arif, A. Syafi’i, *Islam; Kekuatan Dan Kegamangan Umat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Ma’sum, Syaifullah, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, Bandung: Mizan, 1998.

Madany, A. Malik, dalam M. Masyhur Amin dan Ismail S. Ahmad, *Dialog Pemikiran Islam & Realitas Empirik*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1993.

Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Tela’ah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan kemoderanan*, Jakarta: Paramadina, 1992.

Mahfudz, Sahal, *Ahkâmul Fuqahâ; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004 M)*.

Mahfudz, Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LkiS, 2004.

Mahfudz, Sahal, *Pesantren Mencari Makna*, Jakarta: Fatma Press, 1999.

Manan, Abdul, *Reformasi Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

Mardalis, *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal*. (Jakarta: Bina Aksara, 2004.

- Masyhuri, A. Aziz, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama NU*, Surabaya: Dinamika Press Group, 1977.
- MD, Mahfudz, *Hukum Dan Pilar-Pilar Demokrasi*, Gama Media, Yogyakarta: 1999.
- MD, Mahfudz, *Politik Hukum Di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1998.
- Modul Pendidikan Negara Hukum Dan Demokrasi*, Pusat Pendidikan Pancasila Dan Konstitusi Mahkamah Konstitusi, 2016.
- Mu'ti, Abdul, *Toleransi Yang Otentik*, Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2019.
- Mubarak, Husni, *Pengantar Sejarah Legislasi Hukum Islam*, (Tarikh Tasyri', Banda Aceh: LKKI, 2020.
- Mubarak, Jaih, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2002.
- Mudjib, Abdul, H., *Kaidah-Kaidah Ilmu fikih*, Jakarta: Kalam Mulia, 2005.
- Mudzhar, H.M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Mudzarh, H.M. A, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2009.
- Mufid, Moh., *Uşûl al-fiqh Ekonomi Dan Keuangan Kontemporer Dari Teori ke Aplikasi*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2018.
- Muhyidin, *Kepemimpinan Profetik Dalam Pengembangan Perguruan Muhammadiyah Di Pedesaan*, Disertasi Doktor UIN Sundan Kalijaga Yogyakarta, 2019.
- Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Hukum Pidana*, Bandung: Penerbit Alumni, 1992.

- Musa, Yusuf, Muhammad, *Islam; Suatu kajian Komprehensif*, (Jakarta: Rajawali Press, 1988).
- Muslim, *Shahîh Muslim*, Libanon: Dar el-Kutub, t.th.
- Napisah, Siti, *Kepemimpinan Visioner: Membangun Masa Depan Organisasi*, Jakarta: PT. Green Pustaka Indonesia, 2024.
- Nazir, Muhammad, *Metode Penelitian*, Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003.
- Northouse, Peter G., *Leadership: Theory and Practice*, Sage Publications, 2025.
- Patton, Michael Quinn, *Qualitative Research Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice*, Sage Publications: 2014.
- Phahlevy, Rifqi Ridlu, Sri Budi Purwaningsih, and Moh. Faizin, *Advokasi dan Manifestasi Keilmuan Profetik, Potret Gerak Advokasi Muhammadiyah dalam Politik Kenegaraan di Indonesia*, Umsida Press, tahun 2024.
- PBNU, *Hasil-hasil Munas dan Konbes NU*, Jakarta: PBNU, Lajnah Ta'lif wa an-Nasyr, 1998.
- Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Edisi Revisi, Jakarta: Dewan Pimpinan MUI, 2018.
- Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siyâsah*, Jakarta: Kencana, 2009.
- Purwanto, Ngalm, dkk., *Administrasi Pendidikan*, Jakarta: Mutiara, 1984.
- Rafiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Rahmat, M. Imdadun, (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU; Transformasi Paradigma Bahtsul Masâil*, Jakarta: Lakpesdam, 2002.

- Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Kairo: Maktabah al-Qahirah, 2000.
- Ridwan, Kafrawi, dkk., *Ensiklopedi Islam, Jilid III*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hove, 2002.
- Ridwan, Muannif, *Fatwa MUI Ditinjau Dari Perspektif Teori Positivisme Hukum*.
- Rifdan, Haerul, Henni Zainal, *Kepemimpinan Organisasi Publik*, PT. Sompedia Publishing Indonesia, tahun 2024.
- Rivai, Veithzal, *Kepemimpinan dan Prilaku Organisasi*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Rozak, Abdul dan Anwar, Rohison, *Ilmu Kalam*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2009.
- Salamun, *Kepemimpinan Profetik Dan Kepemimpinan Demokratik Pancasila Dalam Perspektif Islam*, Disertasi Doktor UIN Raden Intan Lampung, 2020.
- Sam, Ichwan, *Ijma' Ulama Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia III Tahun 2009*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, tahun 2009.
- Sarwat, Ahmad, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2009.
- Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, *Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: 2021.
- Sekretariat MUI, *Wawasan Majelis Ulama Indonesia Hasil Munas VII MUI Tahun 2005*, Jakarta: Sekeretariat MUI, 2005.
- Shalikin, Muhammad, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi, Yekh Abdul Qadir al-Jailani*, Yogyakarta: Mutiara Media, 2009.

- Shihab, M. Quraissy, *Tafsir al-Misbâh (Pesan dan Kesan Keserasian al-Qur'ân)*, Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Shihab, M. Quraissy, *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990.
- Soeleiman Fadeli dan Moh. Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah*, Surabaya: Khalista, 2008.
- Soerjono Soekanto dan Sri Mamuji, *Penelitian Hukum Normatif "Suatu Tinjauan Singkat"*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2000)*, terbitan LTN-NU Jawa Timur, cetakan ketiga, 2007.
- Subaidi, *Politik Dan Fatwa; Membongkar Motive Politik Dalam Fatwa Keagamaan Indonesia Pasca Reformasi*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: tahun 2020.
- Sugitanata, Arif. "Integrasi Fiqh Lingkungan Terhadap Pembaharuan Konsep Maqashid Syari'Ah." *El-Hekam* 6.2 (2021).
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2009.
- Suprpto, Bibit, *Nahdlatul Ulama, Eksistensi, Peran dan Prospeknya Fakta dan Analisa tentang kehidupan NU*, Malang: LP. Ma'arif, 1987.
- Surwandono, *Pemikiran Politik Islam*, Yogyakarta: LPPI UMY, 2001.
- Suryabata, Sumadi, *Psikologi Kepribadian*, Jakarta: Raja Wali Press, 1983.
- Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik era Orde Baru*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2021.

Syarif Mujar, Ibnu, *Presiden Non Muslim di Negara Muslim: Tinjauan dari Perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam konteks Indonesia*, Jakarta: PT Pustaka Sinar Harapan, 2006.

Syarifuddin, Amir, *Ushul fiqih*, (Jakarta: Fajar Interpretama Offset, 2013).

Tahido, Yanggo, Huzaemah, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Taimiyah, Ibnu, *As-Siyasah asy-Syar'īyyah fī Islah ar-Ra'i wa ar-Ra'īyyah*, Beirut, Lebanon.

Taimiyah, Ibnu, *Majmu' al-Fatawa*, Riyadh: Maktab ar-Riyadh, 1381/1961.

Taylor, S.J. and Bodgan, R., *Introduction to Qualitative Research Methode*, New York: John Willey and Sons, 1975.

Thahir, Muhammad, Ibnu 'Asyur, *Maqāsid al-Al-Syarī'ah al-Islamiyah*, Amman, Dar el-Nafiais, 1999.

Thaib, Muhammad Ichsan. "Kepemimpinan Pendidikan dalam Islam." *Intelektualita* 4.1 (2016).

Tim Editor PSI UII, *Studi Kepemimpinan Profetik*, Kaukaba Dipantara 2016.

Tim Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN) PBNU, *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2000 M)*, (Surabaya: Khalista, April 2011)

Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Djambatan, 1992.

Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Iktiar Baru Van Hoeve, 2006.

Wahid, Abdurrahman, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

Wibowo, Adi, *Strategi Peningkatan Learning Orientation Melalui Intrinsic Motivation, Transformational Leadership dan Growth Mindset*, Thesis Universitas Islam Sultan Agung, 2022.

Yahya Kholifah, Ibrohim, *As-Siyasah asy-Syar'iyah*, Iskandariyah, Mesir, 1993.

Yahya, Imam, *Dinamika Ijtihad NU*, Semarang, Walisongo Press, 2009.

Yahya, Ridwan, *Memilih Pemimpin Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Pustaka Nawaitu, 2004.

Yamamah, Ansari. "Discourse on Universal Religious Values: A Contemporary Paradigm from an Islamic Transitive Perspective." *Journal of Al-Tamaddun* 17.2 (2022).

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Cet. II; Jakarta: LSIK, 1994.

Yusdani, *Teologi Baru Politik Muslim; Pertautan Agama, Negara, Dan Isu-Isu Politik Kontemporer*, Yogyakarta: Diandra & PS2PM 2023.

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU*, Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2004.

Zein, Achyar, *Prophetic Leadership, Kepemimpinan Para Nabi*, Bandung: Madani Perima, 2008.

Zulkarnain, *Tuan Guru Bajang; Inspirator Kebangkitan Politik Kaum Santri*, PT. Suara Nusa Niaga Nusantara (Lombok Post), Mataram, NTB, Cet. I, Maret 2013.

Jurnal, Media Massa dan Media Elektronik

Ahmad, Dirga, dkk., *Anomali Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Sistem Hukum Indonesia: Telaah Hukum Responsip*, Al-QIsthu, Vol. 22, No. 1, Juni 2004

Al Anang, Arif, *Sejarah Perkembangan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, Fajar Historia, Vol. 3, No. 2, Desember 2019.

Al-Husseini, Swasn, and Ibrahim Elbeltagi, *Transformational Leadership and Innovation: a comparison study between Iraq's Public and Private Higher Education*, Studies in Higher Education, 41.1, tahun 2016.

Al-Jufry, Ikhwan, et al., *Hukum dan Kekuasaan dalam Mewujudkan Keadilan Sosial Masyarakat*, Dinamika Hukum & Masyarakat, 6.1, 2023.

Al-Kayyis, Abd., *Kepemimpinan Pendidikan dalam Persepektif Al-Sunnah*, Lisan Al-Hal, Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan, 6.1, 2012.

Ali, Muhammad, dkk., *Pendekatan Max Weber: Birokrasi Serta Struktur Kekuasaan Dalam Organisasi Pendidikan Modern*, Jurnal Cahaya Mandalika, Vol. 3, No. 2, tahun 2023.

Alif, Muhammad, and Olih Solihin, *Kajian Tinjauan Literatur dalam Penelitian Sosial*, Jurnal Signal 11.2, 2023.

Aliffia Hafiizhah dkk. *dalam Ulasan Artikel Riset: Tantangan Revolusi Digital Dalam Otoritas Fatwa Di Indonesia*, <https://uinjkt.ac.id/id/ulasan-artikel-riset-tantangan-revolusi-digital-dalam-otoritas-fatwa-di-indonesia> (diakses tanggal 12 Juni 2025).

Amin, Surahman, *Model Kepemimpinan Majelis Ulama Indonesia (MUI): Sebuah Tawaran Untuk Masa Depan Kepemimpinan Transformatif Di Indonesia*, Transformasi; Jurnal

Kepemimpinan & Pendidikan Islam, Vol. 4, No. 1, Desember 2020

Aminuddin, Yusuf, M., *Prophetic Leadership: Revitalisasi Kepemimpinan Profetik Di Era Society 5.0 Dalam Bingkai Nasionalisme*, Ta'lim: Jurnal Studi Pendidikan Islam, Vol. 7, No. 1, Januari 2024

Anas, Iqbal, *Penerapan Prinsip-prinsip Kepemimpinan Rasūlullāh SAW dalam Manajemen Sekolah Islam*, An-Nahdlah: Jurnal Pendidikan Islam, 4.1, tahun 2024.

Antonakis, John, and Robert J. House, *The Full-range Leadership Theory: The Way Forward*, Transformational and charismatic leadership: The Road Ahead 10th anniversary edition, Emerald Group Publishing Limited, tahun 2013.

Anugrah, Wahyu Dendy, *Relasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Kekuasaan Negara Pada Masa Orde Baru*, ar-Risalah, Vol. 22, No. 2, Tahun 2024

Anwar, Alfiansyah, usafir Pababbari, Musdalifa Ibrahim, *Analisis Paradigma Ilmu Sosial Profetik (Telaah Pemikiran Kuntowijoyo)*, Jurnal Shoutika, 03.02, tahun 2023.

Ariani, Rina, dkk., *Pendekatan Normatif-Teologis Dalam Studi Islam*, Vol. 03, No. 04, Juli 2024

Avolio, Bruce J., and William L. Gardner, *Authentic Leadership Development: Getting to the Root of Positive forms of Leadership*, The Leadership Quarterly, 16.3, tahun 2005.

Azwar, Anas, Kiai, *Money Politic dan Pragmatisme Politik Dalam Perspektif Siyasa Syar'īyyah*, In Right; Jurnal Agama Dan Hak Asasi Manusia, Vol. 5, No. 2, Mei 2016.

Baihaqi, Mohamad, *Legitimasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Kontestasi Islam Politik Mutakhir*, Politea: Jurnal Kajian Politik Islam, Vol. 2, No. 2, Desember 2019.

- Banks, George C., *A Meta-analytic Review of Authentic and Transformational Leadership: A Test for Redundancy*, The Leadership Quarterly, 27.4, tahun 2016.
- Basya, M. Hilaly, *The Concept Of Religious Pluralism in Indonesia: a Study of the MUI's Fatwa and The Debate Among Muslim Scholars*, IJIMS; Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, Volume 2, Number 1, June 2011.
- Beekun, Rafik I, and Jamal A. Badawi, *Balancing Ethical Responsibility Among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective*, Journal of Business Ethics, 60.02, tahun 2005.
- Bukhori, Imam. "Konsep *Maṣlaḥah* dalam Perspektif KH. Ma. Sahal Mahfudh." *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman* 8.2 (2017): 259-272.
- Cahyati, Indriana Kurnia, Mery Adelia, *Kepemimpinan dan Budaya Organisasi: Kunci Optimalisasi Kinerja di Tempat Kerja*, Indonesian Journal of Puhlic Administration Review, 1.3, tahun 2024..
- Chapra, M. Umer, *Is it Neccesary to Have Islamic Economics?* The Journal of Socio-Economics, 29.1, tahun 2000.
- Chotban, Sippah, *Hukum Memilih Pemimpin Non-Muslim Dalam Al-Syarī'ah Islam*, Sangaji: Jurnal Pemikiran Al-Syarī'ah dan Hukum, 2.2, tahun 2018.
- Dadang, A.M., *Pentingnya Kepemimpinan Dalam Pelayanan Publik*, Jurnal Governance and Politics (JGP), Vol. 3, No. 1, Tahun 2023.
- Darus, Mariah, et al., *Ethical Governance Through Maqāṣid Shariah Perspective: A Conceptual Framework*, 2016.
- Darwis, Mohamed, *Peran Ulama Pesantren Dalam Perspektif NU*, (Tarbiyatuna, Vol. 8, No. 1 Februari, 2015.

- Dennis, Robert S., Linda Kinzler-Norheim, and Mihai Bocarnea, *Servant Leadership Theory: Development of the Servant Leadership Assessment Instrument*, Servant Leadership: Developments in Theory and Research, London Palgrave Macmillan UK, 2010.
- Dewi, Rosita, Elitya, dkk., *Konsep Kepemimpinan Profetik*, Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman, Vol. 5, No. 1, tahun 2020
- Dirani, Khalil M. *Leadership Competencies and the Essential Role of Human Resource Development in times of Crisis: a response to covid-19 pandemic*, Human Resource Development Internasional, 23.4, tahun 2020.
- Dunn, Maggie W, Barbara Dastoor, and Randi L. Sims, *Transformational Leadership and Organizational Commitment: A Cros-Cultural Perspective*, Journal of Multidisciplinary Research, 4.1, tahun 2012.
- Fahri Mohammad dan Ahmad Zainuri, *Moderasi Beragama di Indonesia*, Intizar 24.2, Desember 2019.
- Francoise, Jeanne, *Pemikiran Politik Islam Modern: Peran Majelis Ulama Indonesia*, paper ilmiah ini disampaikan dalam *Internasional Conference on Islamic Humanities and Social Sciences*, 23-24 Maret 2017.
- Harahap, Maysarah, dkk., *Elit Politik Di Indonesia: Akar Dan Dampak Penyalahgunaan Hak Berdemokrasi*, Comserva: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat, Vol. 3, No. 6, Oktober 2023
- Harfin, Muhammad, Zuhdi, *Konsep Kepemimpinan dalam Perspektif Islam*, AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam 19, no.1, 2014
- Hidayah, Nurul, Maulida, *Implementasi Sifat-Sifat Nabi Muhammad Dalam Kepemimpinan Pendidikan Di Masa Modern*, Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 15, No. 2, tahun 2024.

- Hikaamuna, *The Impact of Ethical Leadership on Corporate Governance: A Cross-Industry Analysis*, Internasional Journal of Research and Innovation in Social Science IX, No. XIC, 2025.
- Haq, Naşşirul. "Konsep *Maşlahah* dalam Kepemimpinan Islam dan Implementasinya di Hidayatullah." *Uhumul Syar'ī: Jurnal Ilmu-Ilmu Hukum dan Syariah* 11.2 (2022): 1-14.
- Huda, Bakhrul, *Analisis Keabsahan Penyaluran Harta Zakat Dalam Bentuk al-Qardh al-Hasan: Studi Atas Materi Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI 2021*, Jurnal Mazawa, Vol. 3, No. 2, Maret 2022.
- Ikhsana, Lisa, Eka Imroatun Khasanah, *The Role of the Innesian Ulema Council in Establishing Fatwas as a Method of Ijtihad in the Contemporary Era*, Jurnal Scientia Indonesia, Vol. 6, No. 2, tahun 2020.
- Ikhwan, Muhammad, Ismail Ismail, and Busyro Busyro. "Mashlahah Mursalah dan Tantangan Zaman (Studi Konseptual dan Implikasinya terhadap Isu Kontemporer)." *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial dan Budaya* 7.1 (2025): 61-75.
- Indrawan, Irjus, and Fiddian Khairudin, *Kepemimpinan dalam Organisasi Pendidikan*, QOUBA: Jurnal Pendidikan, 1.2, 2020.
- Iskandar, Moch. Rezky, *Gaya Kepemimpinan dan Kinerja Karyawan: Tinjauan Sistematis dari Studi Empiris*, Economics and Digital Business Review 5.2, tahun 2024.
- Kadir, Abdul, *Peranan Partai Politik Dalam Menanggulangi Golongan Putih (Golput) Pada Pemilihan Legislatif 2009*, Jurnal Ilmu Pemerintahan dan Sosial Politik UMA, Vol. 1, No. 1, Tahun 2013.
- Kadriyah, Maryamah, Siti, *Ijma Dalam Ijtima' Gerakan Politik Dan Dakwah: Studi Kontekstualisasi Amar Ma'ruf Nahi Munkar*,

- Ad-Dakwah: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi, Vol. 22, No. 1, Tahun 2024.
- Kafrawi, Ridwan, *Ensiklopedi Islam Jilid III*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hove, 2002).
- Kamali, Mohammad Hashim, *Shariah Law: An Introduction*, Onve World Publication, tahun 2008.
- Khalid, Mas'ud, Muhammad, *Fatwas and Islamic Legal Interpretation*, dalam Muhammad Khalid Mas'ud et. al (ed) *Islamic Legal Interpretation, Muftis and Their Fatwas*, (London: Harvard University Press, 1996)
- Khalik, Abu Tholib, *Analisis: Jurnal Studi Ke-Islaman*, Volume 14, Nomor 1, Juni 2014.
- Komisi Informasi dan Komunikasi Majelis Ulama Indonesia, Tahun 2003, <https://mirror.mui.or.id/sejarah-mui/> (diakses pada tanggal 4 Agustus 2025)
- Kumpulan fatwa MUI pada laman <https://mui.or.id/info-fatwa> (diakses pada tanggal 5 Agustus 2025)
- Lailiya, Risalatul, and Nur Fitriatin, *Etika Kepemimpinan Dalam Administrasi Pendidikan Islam: Kepemimpinan Berintegritas*, Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Indonesia (JPPI) 5.1, 2025.
- Lestari, Pratidina, Andita, Ketut, *Semakin Meningkatnya Presentasi Golput Khususnya Di Kala Pandemi, Hak Golput Bagi Rakyat Menurut Perspektif Hukum dan HAM*, Ganesha Civic Education Journal, Vol. 2, No. 2, Oktober 2021.
- Machsun, Rifaudin, *Konsep Kepemimpinan Profetik Dalam Membangun Sumber Daya Manusia Berbasis Islam di Perpustakaan*, JIPI: Jurnal Ilmu Perpustakaan dan Informasi, 2.1, tahun 2017.

Majelis Ulama Indonesia, Tahun 2025, <https://mui.or.id/info-kepengurusan> (*diakses pada tanggal 4 Agustus 2025*)

Majelis Ulama Indonesia, <https://mui.or.id/info-lembaga> dan <https://snd.erlangga.co.id/index.php/berita-acara/agama/artikel/7237-selayang-pandang-majelis-ulama-indonesia-mui> (*diakses pada tanggal 4 Agustus 2025*).

Makruf, Syahdara Anisa, *Urgensi Kepemimpinan Profetik dalam Mewujudkan Masyarakat Madani*, Ta'dib Jurnal Pendidikan Islam, 6.2, 2017.

Masrina, *Dalil-Dalil Hukum Yang Digunakan Dalam Fatwa Dewan Al-Syarī'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia Nomor 40/DSN-MUI/X/2003 Tentang Pasar Modal Al-Syarī'ah*, Jurnal Hukum Ekonomi Al-Syarī'ah, Vol. 3, No. 2, Oktober 2020.

Maksudin, *Ijtihad Jama'i Sebagai "Solusi" Permasalahan Sosial*, Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 43, No. II, tahun 2009.

Masyhuri, A. Aziz, *"Bahan Bahasan Muktamar NU ke-29: Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam Bahtsul Masail di Lingkungan NU"*, Aula, No. 10, Th XVI, Oktober 1994.

Materi diunggah dari <https://www.academia.edu/8467047/kepemimpinan> diakses pada tanggal 28 Juli 2024, pukul 20.44 WIB.

Materi diunggah dari <http://eprints.uny.ac.id/7829/3/BAB%202%20.%2008108241026.pdf> diakses pada tanggal 25 Juli 2024, pukul 20.55 WIB.

Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, and Johnny Saldraia, *Qualitative Data Analysis: A Methods Soucebook*, 3rd ed., Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2014.

Mimbar Ulama, Suara Majelis Ulama Indonesia; Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia, Edisi Khusus Nov/2021.

- Muhajir, Afiffuddin, *“Implementasi Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam Bahtsul Masâil NU”*, Majalah Aula, No. 82, Surabaya: PWNu Jatim 1994.
- Muhammad, Effenty, Nova, *Fatwa Dalam Pemikiran Hukum Islam*, Jurnal Al-Mizan, Vol. 12, No. 1, Juni 2016.
- Muhammad, Husein, *“Tradisi Istinbath NU: Sebuah Kritik”*, Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 4 Th. 1999.
- Muhtada, Fikri, dkk., *Kajian Hukum Taklifi Menurut Para Imam Mazhab*, UIN Imam Bonjol Padang, Jurnal Tahkim, Vol. XVII, No. 2, Desember Tahun 2021.
- Mulky, Mohamad Asrori, *Jalan Politik Nabi Muhammad: Etika Kenabian dalam Krisis Kepemimpinan Global*, Jurnal Mathlaul Fatah: Vol. 16, No. 1, Tahun 2025.
- Mulyaji, *Taqiyuddin an-Nabhani 1953-1977 (Suatu Historis Tentang Perjuangannya di Hizbut Tahrir Palestina)*.
- Munawiroh, Afifatul, *Telaah Kritis Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Terhadap Produk Sandang*, Indonesian Journal of Law and Islamic Law, Vol. 2, No. 2, tahun 2020.
- Munir, Asep Arsyurul. "Menakar Nalar Hukum Profetik pada Perilaku Politik Kaum Cendekia (Konteks Pendekatan Konstruktif Maqashid Syari'ah)." *Siyasyatuna| Jurnal Hukum Tata Negara* 4.2 (2024).
- Muntoha, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Haram “Golput” Dalam “Timbangan” Hukum Islam Dan Hukum Tata Negara (HTN) Positif*, Jurnal Konstitusi PSHK-FH Universitas Islam Indonesia, Vol. II, No. 1, Tahun 2009.
- Musoli, Muhlil, *Nilai Maqāsid Al-Al-Syarī’ah Dalam Pancasila Sebagai Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia*, Dialog, Vol. 43, No. 1, Juni 2020.

- Muvid, Muhamad Basyrul, Mukhammad Wahyudi, and Alaika M. Bagus Kunria, *Peran Tasawuf Kebangsaan Dalam Menumbuhkan Nasionalisme dan Harmoni Sosial*, El-Banat: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam, 2024.
- Najib, Ainun, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Pembangunan Hukum Responsip*, Jurnal Lisan Al-Hal, Volume 6, No. 2, 2012
- Nasrullah, *Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Penetapan Hukum Islam di Indonesia*, Al-Fikra: Vol. 16, No. 2, Tahun 2017.
- Nasukah, Binti, and Binti Maunah, *Kepemimpinan Transformasional Dalam Tinjauan Sejarah dan Perkembangan Kajiannya Pada Bidang Pendidikan*, Jurnal Kepemimpinan dan Pengurusan Sekolah, 6.1, tahun 2021.
- Nelviani, M. Sholihin, dkk., *Fiqih Sholat: Analisis Perspektif Klasik Dan Kontemporer Dalam Praktik Ibadah Sehari-Hari*, AlWaqfu; Jurnal Hukum Ekonomi Dan Wakaf, Vol. 2, No. 3, (2004).
- Niam Sholeh, Asrorun, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama*, Emir Cakrawala, 2016.
- Niam Sholeh, Asrorun, *Mimbar Ulama: Edisi Khusus, November 2021*.
- Niam Sholeh, Asorun, *Kompetensi dan Kedudukan Janji Bagi Pemimpin Publik Dalam Perspektif Hukum Islam*, Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i, Vol. 8, No. 2, tahun 2021.
- Nilhakim, dkk., *Realitas Pelaksanaan Hukum islam Perspektif Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Perundang-Undangan Di Indonesia*, Madani Legal Review, Vol. 5, No. 2, Desember 2021.
- Nurhidayat, Ipan, *Prinsip-Prinsip Good Governance di Indonesia*, Journal E-Gov Wiyata: Education and Goverment, 01.01, Februari 2023.

Nurwahidah, Dede, Yadi Janwari, Dedah Jubaedah, *Konsep Pemikiran Ekonomi dan Maqashid Al-Syarī'ah Perspektif Imam Al-Syatibi*, Mamen: Jurnal Manajemen, 3.3, tahun 2024.

Opini yang ditulis oleh Muhammad Syafii Kodo pada laman <https://hidayatullah.com/artikel/opini/2020/12/02/196712/mui-wajah-baru-bisakah-menjaga-jarak-dengan-penguasa.html> (diakses tanggal 23 Juli 2025).

Prabowo, Adi Widayat, *Kepemimpinan Profetik: Rekonstruksi Model Kepemimpinan Berkarakter Keindonesiaan*, Jurnal Akademika, Vol. 19, No. 1, STIT Darul Fatah Bandar Lampung, tahun 2014.

Rafsanjani, Haqiqi, *Kepemimpinan Transformasional*, Jurnal Masharif al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah 4, No. 1 tahun 2019.

Raskhul, Mohammad Islam, *Pembagian Maqashid al-Al-Syarī'ah berdasarkan pengaruhnya terhadap umat manusia (Darūriyyāt, Hājiyyāt, dan Tahsīniyyāt)*, CLJ: Celestital Law Journal 2.1, tahun 2024.

Rasyid, Haras. Muh., *Produk Pemikiran Hukum Islam Indonesia (Telaah Dalam Perspektif Kearifan Lokal)*, Jurnal Hukum Diktum, Vol. 9, No. 2, 2011.

Riadi, Erfan, N., *Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam Dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif)*, Jurnal Ulumuddin, Vol. VI, Tahun IV, Juni 2020.

Riggio, Ronald E, and Bernard M. Bass, *Transformational Leadership: Second Edition*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, tahun 2002.

Rofii, M. Sya'roni, *Peran MUI Dalam Penguatan Demokrasi Indonesia*, Jurnal Hukum Islam, Vol. 17, No. 1, Juni 2019.

Safii, Ibnu, and Akhmad Shunhaji, *Spiritualisme Zikrullah Pada Kepemimpinan Transformasional dalam Membangun Karakter*

Peserta Didik, Teaching and Learning Journal Of Mandalika, tahun 2024.

Shahifah Ukhuwah: Komitmen MUI bersama 62 Ormas Islam Untuk Jaga Persatuan Bangsa’, <https://mui.or.id/baca/berita/10-butir-piagam-ukhuwah-komitmen-mui-bersama-62-ormas-islam-untuk-menjaga-persatuan-bangsa> (diakses pada tanggal 29 Juli 2025).

Sitompul, Einar Martahan, *NU dan Pancasila: Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama*, Bab XX Permusyawaratan Tingkat Nasional Pasal 72 di NU Online.

Sulton Nur Falaq Marjuki, *Konsep Epistimologi Bayani, Irfani, dan Burhani dalam Filsafat Pendidikan Islam*, *Dinamika: Jurnal Kajian Pendidikan dan Keislaman* 9, No. 1 (2024).

Suratmaputra, Munif, Ahmad, *Kemashlahatan Sebagai Tujuan Pensyariatan Hukum Islam*, *Misykat*, Vol. 02, No. 02, Desember 2021.

Sururi, Vivin, Baharu, “*Metode Istinbat Hukum di Lembaga Bahtsul Masail NU (The Method of Decision Making of Islamic Law in Nahdlatul Ulama (LBM-NU))*”, *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 6 No. 3 Tahun 2013.

Subagja, Soleh, *Paradigma Nilai-nilai Kepemimpinan Profetik (Spirit Implementasi Model Kepemimpinan di Lembaga Pendidikan Islam)*, *Progresiva* 3, no.2, 2010.

Sumawati, Dwi, dkk., *Pengaruh Kepemimpinan Berbasis Nilai-Nilai Islam Dalam Efektivitas Manajemen Komunikasi Organisasi*, *Student Reseach Journal*, Vol. 1, No. 6, Desember 2023.

Susanti, Eka, Salamah, *Perubahan Sosial, Ijtihad Dan Dinamika Hukum Islam*, *Asy-Syari’ah*, Volume 04, No. 01, Januari 2018.

Suyud, Robingun, el Syam, *Prophetic Leadership: The Leadership Model of Prophet Muhammad in Political Relation of Social –*

Ummah, Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 6, No. 2, Desember 2017.

Syaifuddin, Ahmad, Ali, *Menilik Teori Tahqiqul Manath Di Dalam Fiqh Sosial Kiai Sahal*, Nagari Perdikan: Journal of Law and Policy Studies, Vol. 1, No. 1, 2024.

Syarif, Mujaar Ibnu, *A Non-Muslim President in a Muslim State: Islamic Political Discourse in Contemporary Indonesia*, Ahkam: Vol. XII, No. 2, Juli 2012.

Syafi, Ahmad, and I. SJ. "Fliqh Proletar: Rekonstruksi Nalar Kepentingan Umum dalam Kasus Pembebasan Tanah untuk Pembangunan Menuju Ke Arah Transformasi Sosial yang Progresif-Humanis." *FIKROTUNA: Jurnal Pendidikan Dan Manajemen Islam* 5.1 (2016).

Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia, <http://repository.stei.ac.id/7337/1/SK%20Komisi%20Komisi%20%20MUI%20--%20%202020-2025.pdf> (diakses pada tanggal 4 Agustus 2025)

Taushiyah Perwakilan Majelis Ulama Indonesia pada <https://mui.or.id/baca/berita/jelang-pilkada-2024-mui-ingatkan-umat-islam-memilih-pemimpin-hukumnya-wajib> (diakses pada tanggal 23 Juni 2025).

Thoyibah, Firda Amalia, *Model Kepemimpinan Profetik Rasulullah dalam Konteks Kepemimpinan Transformasional Modern*, Ihsan: Jurnal Pendidikan Islam, 3.3, tahun 2025.

Tohari, Chamim, *Konsep Ijma' Dalam Uşul al-fiqh Dan Klaim Gerakan Islam 212*, Jurnal Aqlam; Journal of Islam and Plurality, Vol. 4, No. 2, Desember 2019.

Usman Harris Amin, *Pengembangan Organisasi Melalui Nilai-nilai Kepemimpinan Profetik*, JIASK (Jurnal Ilmu Administrasi dan Studi Kebijakan), 2024.

Wahyu, Dendy Anugrah, *Relai Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Kekuasaan Negara Pada Masa Orde Baru*, Jurnal Ilmiah ar-Risalah, 22.2, tahun 2024.

Wati, Suharnia, dkk., *Pemimpin Ideal Dalam Cahaya Al-Qur'ān*, Akhlak: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat, Vol. 2, No. 1, Tahun 2025

Wawancara bersama Mahbub Junaidi, <https://mui.or.id/baca/mui/mui-dalam-catatan-wartawan-mahbub-junaidi-sejarah-dan-kiprah> (diakses pada tanggal 5 Agustus 2025)

Widiatmaka, Pipit, Erna Yuliandari, *Strategi mengantisipasi Politik SARA pada Pemilu melalui Pendidikan Politik*, Tatar Pasundan: Jurnal Diklat Keagamaan, 18,1, tahun 2024.

Web: <https://kota-kendari.kpu.go.id/page/read/pemilu-2009> (diakses pada tanggal 30 Juli 2025)

Zainuddin, Ely, *Peradaban Islam Pada Masa Khulafā' ar-Rāsyidīn*, Jurnal Intelegensia, Vol. 03, No. 01, Januari-Juni 2015

Zaprulkhan, S. *Rekonstruksi Paradigma Maqashid asy-Al-Syarī'ah: Kajian Kritis dan Komprehensif*, IRCiSoD, tahun 2020.

LAMPIRAN

**EDISI
TERBARU**

emir
Gakrawala Islam

HIMPUNAN

**FATWA
MUI**

Sejak 1975

Majelis Ulama Indonesia

KOMISI A

MASAIL ASASIYYAH WATHANIYYAH

(MASALAH-MASALAH STRATEGIS KEBANGSAAN)

KEPUTUSAN KOMISI A

IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA MUI SE-INDONESIA III

Tentang

MASAIL ASASIYYAH WATHANIYYAH (MASALAH STRATEGIS KEBANGSAAN)

A. Prinsip-Prinsip Ajaran Islam Tentang Hubungan Antarumat Beragama dalam Bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

1. Kesepakatan bangsa Indonesia untuk membentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan Pancasila sebagai falsafah bangsa dan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 sebagai konstitusi merupakan ikhtiar untuk memelihara keluhuran agama dan mengatur kesejahteraan kehidupan bersama, di mana kesepakatan ini mengikat seluruh elemen bangsa.
2. Bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk, baik suku, ras, budaya maupun agama. Karenanya bangsa Indonesia sepakat untuk mengidealisasikan bangsa ini sebagai sebuah bangsa yang majemuk tetapi tetap satu, dengan semboyan *bhineka tunggal ika*.
3. Umat Islam sebagai bagian terbesar dari bangsa ini harus terus menjaga konsensus nasional tersebut.
4. Dalam hal kemajemukan agama, negara mengakui enam agama, yakni Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu, di mana masing-masing agama tersebut mempunyai posisi yang sama di dalam konstitusi negara. Negara menjamin warganya untuk memeluk agamanya masing-masing.
5. Islam mengakui eksistensi agama lain tanpa mengakui kebenaran ajaran agama tersebut, sebagaimana pada masa Nabi juga diakui eksistensi agama selain Islam, antara lain Yahudi, Nasrani, dan Majusi.

6. Dalam konteks berbangsa dan bernegara, setelah proklamasi 1945 Islam memandang posisi umat beragama sebagai sesama bagian warga bangsa yang terikat oleh komitmen kebangsaan sehingga harus hidup berdampingan secara damai dengan prinsip *mu'ahadah* atau *muwatsaqah*, bukan posisi *muqatalah* atau *muharabah*.
7. Dalam rangka menghindarkan adanya benturan antarpemeluk agama di Indonesia, negara wajib menjamin warganya untuk menjalankan agamanya dan melindungi kemurnian agama sesuai dengan ajaran agama masing-masing dari setiap upaya penodaan agama.
8. Setiap orang, kelompok masyarakat, lembaga atau organisasi yang melakukan penodaan agama, baik secara terang-terangan maupun tersembunyi, negara harus menindaknya secara tegas sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

DASAR PENETAPAN

1. QS. Al-Hujurat [49]: 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

"Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu".

2. QS. Al-Baqarah [2]: 42

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Dan janganlah kamu campur adukkan yang hak dengan yang bathil dan janganlah kamu sembunyikan yang hak itu, sedangkan kamu mengetahui".

3. QS. Al-Baqarah [2]: 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat."

4. QS. Al-Kafirun [109]: 1-6

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَتَمُّ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَتَمُّ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

"Katakanlah: "Hai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku."

5. QS. Al-Mumtahanah [60]: 8-9

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka Itulah orang-orang yang zalim."

6. QS. An-Nisa [4]: 92

...وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ (النساء: ٩٢)

"...jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada Perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) ..."

7. Hadis Nabi SAW:

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المسلمون على شروطهم" (رواه أبو داود والحاكم)

Dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda: "kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka" (HR. Abu Dawud dan Al-Hakim).

8. Hadis Nabi SAW:

عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأُوا دِمَاؤُهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ يَسْتَمِى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ (رواه النسائي)

9. Hadis Nabi SAW:

عن ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط" (رواه الطبراني والبيهقي)

Dari Ibnu Abbas RA. Rasulullah SAW bersabda: "setiap syarat yang tidak ada dalam kitabullah hukumnya batal, walaupun seratus syarat" (HR. At-Thabrani dan Al-Bazzar)

10. Hadis Nabi SAW:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنْ رِيحَهَا تَوَجَّهَتْ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا". (رواه البخاري في صحيحه وغيره)

"Dari Abdullah bin 'Amr RA, dari Nabi SAW ia bersabda: "Barang siapa membunuh orang yang dalam lindungan perjanjian damai maka tidak mendapatkan wangi surga. Sesungguhnya harumnya surga tercium dari jarak perjalanan empat puluh tahun."

B. Peran Agama Dalam Pembinaan Akhlak Bangsa

1. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat religius yang memiliki nilai-nilai luhur (*akhlakul karimah*). Agama merupakan sumber akhlak untuk membina akhlak bangsa. Oleh karena itu pembinaan akhlak bangsa tidak dapat dilepaskan dari peran agama.
2. Dalam konteks pengelolalan negara yang baik (*good governance*) dan pembangunan bangsa yang maju dan beradab, terwujudnya akhlak (etika-moral) yang kuat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sangat diperlukan.
3. Saat ini bangsa Indonesia berada di ambang tubir krisis akhlak seiring dengan semakin menggejalanya kurangnya kejujuran, solidaritas sosial, dan semakin menggejalanya etika yang lemah di antara masyarakat. Oleh karenanya diperlukan **pembinaan intensif akhlakul karimah** dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.
4. Pembinaan tersebut dilakukan melalui pendidikan dan sosialisai nilai-nilai agama yang terintegrasi dengan nilai-nilai yang menjadi dasar karakter bangsa dalam berbagai kegiatan kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan.

5. Pemerintah berkewajiban mendorong sosialisasi nilai-nilai agama yang terkait dengan pembinaan akhlak bangsa sejak usia dini dalam segala kegiatan pembangunan. Bersamaan dengan itu diperlukan tindakan sanksi-sanksi yang tegas terhadap berbagai pelanggaran akhlakul karimah.
6. Perlu adanya **gerakan nasional pembinaan akhlak bangsa** yang bersumber dari nilai-nilai agama yang disponsori oleh pemerintah.

DASAR PENETAPAN

1. QS. Al-Isra [17]: 23

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يَتَّبَعَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

"Dan Tuhanmu Telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia."

2. QS. Luqman [31]: 15

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا

"Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik."

3. QS. Al Imran [3]: 104

وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung".

4. QS. Al-Isra [17]: 16

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا

"Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan

kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan Kami), kemudian Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya.”

5. QS. Al-A'raf [7]: 96

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

“Jika-lau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya.”

6. QS. Ar-Rum [30]: 41

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).”

7. QS. Al-Qashash [28]: 77

وَاتَّبِعْ فِيْمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

“Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan”.

8. QS. An-Nisa [4]: 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang

berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”

9. Hadis Nabi SAW:

عن شداد بن أوس ، قال : خصلتان حفظتهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «إن الله عز وجل يحب الإحسان على كل شيء فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وإذا قتلتم فأحسنوا القتل ليحد شفرته ثم ليرح ذبيحته»

“Dari Syidad bin Aus berkata: dua hal dari Rasulullah SAW yang senantiasa aku pelihara: “Sesungguhnya Allah ‘azza wa jalla menyukai kebaikan (al-ihسان) terhadap segala sesuatu, jika kalian menyembelih maka lakukanlah dengan baik dengan menajamkan pisau agar memudahkan penyembelihan.”

10. Hadis Nabi SAW:

عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ يُوشِكُنَّ اللَّهُ أَنْ يَنْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْ عِنْدِهِ ثُمَّ لَتَدْعُنَّهُ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ (رواه أحمد والترمذي وأبو داود)

“Dari Khuzaifah bin Al-Yaman RA, sesungguhnya Nabi SAW. bersabda: “Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggamannya, hendaklah memerintahkan terhadap yang baik (al-ma’ruf) dan mencegah dari yang mungkar, atau Allah akan menimpakan kepada kalian siksa dari-Nya, kemudian kalian berdoa agar siksa dicabut dan (doa kalian) tidak dikabulkan.” (HR. Ahmad, At-Tirmidzi dan Abu Dawud)

11. Hadis Nabi SAW:

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق (رواه البيهقي)

“Dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak.” (HR. Al-Baihaqi)

12. Hadis Nabi SAW:

أدبوا أولادكم قبل الولادة (الحديث)

“Ajarilah (akhlak) anakmu sebelum mereka dilahirkan.”

13. Hadis Nabi SAW:

وابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من ولد له ولد فليحسن اسمه وأدبه »
(رواه البيهقي)

"Ibnu Abbas berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Barang siapa melahirkan seorang anak maka berilah nama yang bagus dan mengajarnya akhlak..."
(HR. Al-Baihaqi)

14. Pendapat Al-Ghazali dalam "Ihya' 'ulum ad-din"

إنما فسدت الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء فلولا القضاة السوء والعلماء السوء
لقل فساد الملوك خوفاً من إنكارهم. " (إحياء علوم الدين)

"Rusaknya rakyat dikarenakan rusaknya para penguasa, rusaknya para penguasa dikarenakan rusaknya para ulama, seandainya tidak ada para hakim (qadhi) yang buruk dan ulama yang buruk maka akan sedikit penguasa yang rusak, karena takut untuk mengingkari mereka."

15. Pendapat Ulama:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت * وإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا

"Suatu umat tergantung pada akhlaknya, jika akhlaknya telah tiada maka umat akan hancur."

16. Kaidah Ushuliyah

لا ضرر ولا ضرار

Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain.

C. Implementasi Islam Rahmatan Lil-Alamin dan Shalihun Likulli Zamanin Wa Makanin dalam Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa, dan Bernegara.

1. Islam sebagai agama yang diturunkan Allah SWT merupakan agama yang dapat menjawab segala persoalan yang muncul, termasuk permasalahan kebangsaan dan kenegaraan.
2. Ajaran Islam dapat menerima nilai-nilai universal yang dibawa arus modernisasi dan globalisasi sepanjang nilai-nilai tersebut sesuai dengan ajaran Islam.
3. Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan Pancasila sebagai dasar negara dan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 sebagai konstitusi negara merupakan kesepakatan bangsa Indonesia, termasuk umat

Islam Indonesia.

4. Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara merupakan ideologi terbuka. Dalam rangka mewujudkan amanat dasar negara dan konstitusi maka agama harus dijadikan sumber hukum, sumber inspirasi, landasan berpikir, dan kaidah penuntun dalam sistem kehidupan berbangsa dan bernegara.
5. Karena Islam merupakan ajaran yang *rahmatan lil alamin* dan *shalihun likulli zamanin wa makanin*, maka ajaran Islam harus menjadi sumber dalam penataan sistem kehidupan berbangsa dan bernegara.
6. Para ulama, zuama, dan cendekiawan Muslim berkewajiban untuk menyusun, mengelaborasi konsep-konsep dan pemikiran Islam secara komprehensif meliputi politik, ekonomi, sosial, budaya, dsb.

DASAR PENETAPAN

1. QS. Al-Baqarah [2]: 2

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

"Kitab (Al Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa"

2. QS. Al-Anbiya' [21]: 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

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

3. QS. Al-Maidah [5]: 3

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

"Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan Telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu."

4. QS. Al-Ahzab [33]: 36

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا

"Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mu'min dan tidak (pula) bagi perempuan yang mu'min, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan

mereka. Dan barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata”.

5. QS. Al-An'am [6]: 116

وَأِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ

“Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah)”.

6. QS. Al-Mukminun [23]: 71

وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ

“Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya Kami telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan (Al Qur'an) mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu.”

7. QS. At-Taubah [9]: 23

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Hai orang-orang beriman, janganlah kamu jadikan bapak-bapak dan saudara-saudaramu menjadi wali(mu), jika mereka lebih mengutamakan kekafiran atas keimanan dan siapa di antara kamu yang menjadikan mereka wali, maka mereka Itulah orang-orang yang zalim”.

8. QS. Hud [11]: 61

وَالَّذِي تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ

“dan kepada Tsamud (kami utus) saudara mereka shaleh. Shaleh berkata: “Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, sesungguhnya Tuhanku Amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperperkenankan (doa hamba-Nya).”

9. Hadis Nabi SAW:

عن أبي ثعلبة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدودا فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها - حديث حسن رواه الدار قطنى وغيره

Dari Abu Ts'alabah RA, Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah Taala telah mewajibkan beberapa kewajiban, maka jangan sia-siakan, dan telah menggariskan ketentuan-ketentuan, maka jangan kalian melewatinya, dan telah mengharamkan beberapa hal, maka jangan kalian melanggarnya, dan mendiamkan banyak hal karena belas kasih-Nya kepada kalian (kecuali dalam keadaan lupa), maka janganlah kalian membahasnya". (HR. Darututhni dan lainnya)

10. Hadis Nabi SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

"Dari Abi Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda: 'kalimah hikmah adalah barang berharga milik orang Islam yang hilang, oleh karenanya di manapun orang Islam mendapatkannya maka ia berhak terhadapnya' (HR. Muslim)

D. Menggunakan Hak Pilih dalam Pemilihan Umum

1. Pemilihan umum dalam pandangan Islam adalah upaya untuk memilih pemimpin atau wakil yang memenuhi syarat-syarat ideal bagi terwujudnya cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa.
2. Memilih pemimpin dalam Islam adalah kewajiban untuk menegakkan *imamah* dan *imarah* dalam kehidupan bersama.
3. *Imamah* dan *imarah* dalam Islam menghajatkan syarat-syarat sesuai dengan ketentuan agama agar terwujud kemaslahatan dalam masyarakat.
4. Memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*siddiq*), terpercaya (*amanah*), aktif dan aspiratif (*tabligh*), mempunyai kemampuan (*fathonah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam **hukumnya adalah wajib**.
5. Memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan dalam butir 4 (empat) atau tidak memilih sama sekali padahal ada calon yang memenuhi syarat hukumnya adalah haram.

REKOMENDASI

1. Umat Islam dianjurkan untuk memilih pemimpin dan wakil-wakilnya yang

mengemban tugas *amar makruf nahi munkar*.

2. Pemerintah dan penyelenggara pemilu perlu meningkatkan sosialisasi penyelenggaraan pemilu agar partisipasi masyarakat dapat meningkat, sehingga hak masyarakat terpenuhi.

DASAR PENETAPAN

1. QS. An-Nisa [4]: 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”

2. QS. An-Nisa [4]: 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu”.

3. Hadis Nabi SAW:

عن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :
: الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما والمسلمون على شروطهم إلا
شرطا حرم حلالا أو أحل حراما (رواه الترمذي وهو حديث حسن صحيح)

“Dari Abdullah bin Amr bin ‘Auf Al-Muzani, dari ayahnya, dari kakeknya, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: “Perjanjian boleh dilakukan di antara kaum muslimin kecuali perjanjian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.” (HR. At-Tirmidzi)

4. Hadis Nabi SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "سَيَلِيكُمُ بَعْدِي وُلَاةٌ، فَيَلِيكُمُ الْبِرُّ بِيَرِهِ، وَالْفَاجِرُ بِفُجُورِهِ، فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ، وَصَلُّوا وَرَاعَهُمْ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ". (رواه الطبراني والدارقطني)

"Dari Abu Hurarah RA, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: "Akan memimpin kalian setelahku para pimpinan yang baik karena kebbaikannya, dan ada pula yang buruk karena keburukannya, maka dengarkanlah dan taatilah mereka terhadap setiap perkara yang sesuai dengan kebenaran, dan shalatliah kalian di belakangnya, jika mereka baik maka (pahala) bagi kalian dan bagi mereka, sedangkan jika mereka buruk maka (pahala) bagi kalian dan tidak bagi mereka" (HR. At-Thabrani dan Ad-Daruquthni)

5. Hadis Nabi SAW:

مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً (رواه البخاري)

"Barang siapa mati dan belum melakukan baiat maka matinya dalam keadaan jahiliah" (HR. Al-Bukhari)

6. Hadis Nabi SAW:

قَالَ إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ (رواه البخاري)

"Jika suatu perkara diserahkan kepada selain ahlinya maka tunggulah waktunya" (HR. Al-Bukhari)

7. Hadis Nabi SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ضَيَّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ (رواه البخاري)

"Abu Hurairah berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Jika kepercayaan dilalaikan maka tunggulah waktunya. Sahabat bertanya: Bagaimana melalaikan kepercayaan tersebut?. Rasulullah SAW menjawab: jika suatu perkara diserahkan kepada bukan ahlinya, maka tunggulah waktunya." (HR. Al-Bukhari)

8. Hadis Nabi SAW:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتَعْلِلَ حَبْشِيٌّ كَأَن رَأْسَهُ زَبِيَّةً (رواه البخاري)

"Dari Anas bin Malik RA, dari Nabi SAW., ia bersabda: "Dengarkanlah dan taatilah walaupun yang memimpin kalian adalah seorang budak Habsyah, yang kepalanya seperti Zabibah." (HR. Al-Bukhari)

9. Hadis Nabi SAW:

وَمَنْ تَوَلَّى مِنْ أَمْرَاءِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ وَأَعْلَمُ مِنْهُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ، (رواه الطبراني)

"Barangsiapa memilih seorang pemimpin padahal ia tahu ada orang lain yang lebih pantas untuk dijadikan pemimpin dan lebih faham terhadap kitab Allah dan sunnah rasul-Nya, maka ia telah mengkhianati Allah, rasul-Nya, dan semua orang beriman" (HR. At-Thabrani)

10. Hadis Nabi SAW:

من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان (رواه مسلم)

"Barangsiapa di antara kalian melihat kemungkaran maka ubahlah dengan tangan, jika tidak mampu maka dengan lisan, jika tidak mampu (juga) maka dengan hati, yang demikian adalah iman yang paling lemah" (HR. Muslim)

11. Hadis Nabi SAW:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ (رواه البخاري)

"Dari Abdullah RA, Nabi SAW bersabda: "Seorang Muslim akan mendengar dan patuh terhadap (perintah) yang dia suka atau benci selagi ia tidak diperintah terhadap kemaksiatan, jika diperintah (untuk melakukan) maksiat maka tidak (harus) mendengar dan menaati (perintah tersebut). (HR. Al-Bukhari)

12. Hadis Nabi SAW:

عن عبد الله بن عمرو ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم » . (رواه أحمد)

"Dari Abdullah bin 'Amr RA, sesungguhnya Nabi SAW bersabda: "Tidak halal bagi tiga orang yang bepergian kecuali mereka mengangkat di antara

mereka seorang pemimpin" (HR. Ahmad)

13. Hadis Nabi SAW :

عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إذا كنتم ثلاثة في سفر فليؤمكم أحدكم " (رواه ابن حبان)

"Dari Abu Said Al-Khudry RA, Rasulullah SAW. bersabda: "Jika kalian bertiga dalam bepergian, maka angkatlah pemimpin di antara kalian" (HR. Ibn Hibban)

14. Pernyataan Abu Bakar RA. ketika pidato pertama setelah ditetapkan sebagai khalifah:

"أيها الناس إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني ... أطيعوني ما أطيع الله فيكم فأن عصيته فلا طاعة لي عليكم"

"Wahai sekalian manusia, jika aku dalam kebaikan maka bantulah aku dan jika aku buruk maka ingatkanlah aku ... taatilah aku selagi aku menyuruh kalian taat pada Allah, dan jika aku memerintahkan kemaksiatan maka jangan taati aku"

15. Pernyataan Umar ketika dikukuhkan sebagai khalifah, beliau berpidato:

"من رأى منكم في اعوجاجا فليقوموني...."

"Barang siapa di antara kalian melihat aku dalam ketidaklurusan maka luruskanlah aku..."

16. Kaidah Fikih:

للسائل حكم الما صد

17. Kaidah Fikih:

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم

"Pada dasarnya segala sesuatu itu adalah boleh sampai ada dalil yang menunjukkan keharamannya."

18. Kaidah Fikih :

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة و الأمكنة

"Tidak diingkari adanya perubahan hukum sebab adanya perubahan waktu dan tempat."

19. Kaidah Fikih:

الحكم يدور مع علته وجودا و عدما

"Penetapan hukum tergantung ada atau tidaknya 'illat"

20. Kaidah Fikih:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

"Apabila suatu kewajiban tidak dapat dilaksanakan secara sempurna tanpa adanya sesuatu yang lain, maka pelaksanaan sesuatu yang lain tersebut hukumnya juga wajib"

21. Kaidah Fikih:

ارتكاب أخف الضررين

"Dipilihnya kerusakan yang lebih ringan jika ada dua kerusakan berkumpul."

22. Kaidah Fikih:

ما لا يدرك كله لا يترك كله

"Sesuatu yang tidak didapatkan semua (sesuai dengan idealisasi dan kehendak kita), seyogyanya tidak ditinggalkan semuanya".

23. Pendapat Al-Mawardi dalam "Al-Ahkam as-Sulthaniyah, h. 3"

الإِمَامَةُ مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النَّبِيِّ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا ، وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقُومُ بِهَا فِي الْأَمَّةِ وَاجِبٌ بِالْإِجْمَاعِ

"Kepemimpinan (al-imamah) merupakan tempat pengganti kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia, dan memilih orang yang menduduki kepemimpinan tersebut hukumnya adalah wajib menurut ijma."

24. Pendapat Al-Mawardi dalam "Al-Ahkam as-Sulthaniyah, h. 4"

فَإِذَا بَيَّنَّ وَجُوبُ الإِمَامَةِ فَرَضُهَا عَلَى الْكِفَايَةِ كَالْجِهَادِ وَطَلَبِ الْعِلْمِ ، فَإِذَا قَامَ بِهَا مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِهَا سَقَطَ فَرَضُهَا عَلَى الْكِفَايَةِ ، وَإِنْ لَمْ يَقُمْ بِهَا أَحَدٌ خَرَجَ مِنَ النَّاسِ فَرِيقَانِ : أَحَدُهُمَا أَهْلُ الْإِخْتِيَارِ حَتَّى يَخْتَارُوا إِمَامًا لِلْأَمَّةِ . وَالْآخَرُ أَهْلُ الإِمَامَةِ حَتَّى يَنْتَصِبَ أَحَدُهُمْ لِلْإِمَامَةِ ،

"Jika menetapkan imamah adalah wajib, maka (tingkatan) kewajibannya adalah fardhu kifayah seperti jihad dan menuntut ilmu, di mana jika ada orang yang ahli (pantas dan layak) menegakkan imamah, maka gugurlah kewajiban terhadap yang lainnya. Jika tidak ada seorangpun yang menegakkannya, maka dipilih di antara manusia dua golongan; yakni golongan legislatif hingga mereka memilih untuk umat seorang pimpinan, dan golongan (calon) pemimpin hingga di antara mereka dipilih untuk memimpin."

25. Pendapat Ibnu Taimiyah dalam "As-Siyasah as-Syar'iyah"

يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين ولا للعالم إلا بها . فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس.

"Penting untuk diketahui bahwa adanya kekuasaan untuk mengatur urusan manusia adalah termasuk kewajiban besar dalam agama, bahkan tidak akan tegak agama ataupun dunia tanpa adanya kekuasaan. Maka sesungguhnya anak adam tidak akan sempurna kemaslahatannya tanpa berkumpul karena di antara mereka saling membutuhkan, dan tidak bisa dihindari ketika mereka berkumpul adanya seorang pemimpin."

26. Pendapat Ibnu Taimiyah dalam "As-Siyasah as-Syar'iyah, juz, h. 168"

"ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان"

"Enam puluh tahun (di bawah) pemimpin yang sewenang-wenang lebih baik daripada satu malam tanpa (adanya) pemimpin"

27. Pendapat dalam "Mawahib as-Shomad, h 8"

ولم يجز في غير محض الكفر خروجنا على ولي الأمر باتفاق إن كان عادلا وعلى الأصح إن كان جائرا إذ لا يشترط في الإمام أن يكون معصوما ولم يزل السلف ينقادون لهم لا يرون الخروج عليهم مع ظهور ذلك وانتشاره منهم ولأن الإمام لا يتعزل بالفسق بخلاف القاضي، لقوله تعالى "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". وفي حديث حديثه: "من فارق الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه" فرض على الناس شرعا إمام ينصب لإجماع صحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات وقدموه على دفنه ولم تزل الناس في كل عصر على ذلك.

28. Pandangan Imam Al-Mawardi dalam al-Ahkam al-Sulthaniyyah yang menyatakan bahwa penegakan kepemimpinan (aqd al-imamah) hukumnya wajib berdasarkan konsensus. Hal ini mengingatkan imamah ditetapkan sebagai pengganti kenabian dalam menjaga urusan agama dan mengatur urusan dunia.

29. Pasal 28 D (3) UUD RI Tahun 1945 menyatakan bahwa "Setiap warga negara berhak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan".

30. Konsideran UU Nomor 10 Tahun 2008 tentang Pemilihan Umum DPR,

DPD, dan DPRD, poin menimbang huruf b disebutkan bahwa pemilihan umum secara langsung oleh rakyat merupakan sarana perwujudan kedaulatan rakyat guna menghasilkan pemerintahan negara yang demokratis berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Dengan demikian, tujuan utama penyelenggaraan pemilu adalah untuk menegakkan kemaslahatan, yang merupakan inti dari tujuan syari'ah (*maqashid asy-syariah*).

31. UU No.10 Tahun 2008 Pasal 19 ayat (1) yang menyatakan bahwa Warga Negara Indonesia yang pada hari pemungutan suara telah genap berumur 17 (tujuh belas) tahun atau lebih atau sudah/pernah kawin mempunyai hak memilih.

Ditetapkan di : Padangpanjang

Pada tanggal : 26 Januari 2009 M

29 Muharram 1430 H

PIMPINAN KOMISI A

IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA MUI SE-INDONESIA KE III

KH. Ma'ruf Amin
Ketua

Dr. H.M. Masyhuri Na'im
Wk Ketua

Sholahuddin Al-Aiyub, M.Si
Sekretaris



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

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

PROGRAM STUDI
DOKTOR
HUKUM ISLAM

Website : doctorate.islamiciui.ac.id
Email : dhi@uii.ac.id

SURAT KETERANGAN CEK TATA LETAK DAN BAHASA

No: 12/Perpus.Bahasa/HIPD/XI/2025

Assalamu'alaikum War. Wab.

Dengan ini menerangkan bahwa :

Nama : Muhammad Kurnia
Nomor Induk Mahasiswa : 20933010
Konsentrasi : Doktor Hukum Islam
Dosen Promotor : Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS.
Fakultas/Prodi : Hukum Islam Program Doktor FIAI UII
Judul Disertasi :

KEPEMIMPINAN PROFETIK TRANSFORMATIF TELAAH MAQASID ASY SYARIAH HASIL IJTIMA ULAMA KOMISI FATWA MUI TAHUN 2009

Telah dikoreksi oleh Tim Koreksi Prodi HIPD dalam aspek Bahasa Indonesia sesuai EYD, transliterasi dan kaidah penulisan menurut Buku Pedoman Penulisan Disertasi HIPD JSI FIAI UII. Naskah disertasi terlampir.

Demikian surat keterangan ini dibuat agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum War. Wab.

Yogyakarta, 04 November 2025



[Signature]
Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu UII Jl. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
HUKUM ISLAM
PROGRAM DOKTOR
Website : doctorate.islamic.uii.ac.id
Email: dhi@uii.ac.id

SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI

No: 31/Perpus/HIPD/XI/2025

Assalamu'alaikum War. Wab.

Dengan ini menerangkan bahwa :

Nama : Muhammad Kurnia
Nomor Induk Mahasiswa : 20933010
Konsentrasi : Hukum Islam
Dosen Promotor : Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS
: Prof. Dr. Drs. YUSDANI, M. Ag
Fakultas/Prodi : Hukum Islam Program Doktor FIAI UII
Judul Disertasi :

Kepemimpinan Profetik Transformatif Telaah Maqasid Asy-Syariah Hasil Ijtima Ulama Komisi Fatwa Mui Tahun 2009

Karya ilmiah yang bersangkutan di atas telah melalui proses cek plagiasi menggunakan **Turnitin** dengan hasil kemiripan (similarity) sebesar **18% (Delapan Belas Persen)**.

Demikian surat keterangan ini dibuat agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum War. Wab.



Yogyakarta, 04 November 2025

Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.

CURRICULUM VITAE



DATA PRIBADI

Nama : Muhammad Kurnia bin Hasan Basri
Tempat, Tanggal Lahir : Pangkalpinang, 05 November 1987
Alamat : Jl. Veteran, No. 63, RT/RW. 002/003,
Kel. Paritlalang, Kec. Rangkui,
Kotamadya Pangkalpinang,
Prov. Kep. Bangka Belitung.
Agama : Islam
Istri : Muthmainnah Abd. Hayatullah, M.Pd.
Anak : Muhammad Zayan Mafaza
Hilyatul Maula Azima
Mahira Zhila Rahmah
No. Handphone : 0812 9713 2272
Email : mkurnia0511@yahoo.com

RIWAYAT PENDIDIKAN FORMAL

1. TK Setia Utama Pangkalpinang, Bangka Belitung
2. Madrasah Ibtidaiyah Nahdlatul Ulama, Pangkalpinang
3. MTs Negeri Pangkalpinang
4. MAK Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Sakatiga, Sumatera Selatan
5. S1 Syari'ah Islamiyah, Universitas Al Azhar Mesir
6. S2 Hukum Islam, Universitas Muhammadiyah Jakarta

7. S3 Hukum Islam, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta

AKTIVITAS & PEKERJAAN

1. Dosen Hukum Islam Universitas Bangka Belitung
2. Pembimbing Haji KBIHU Kafilah Madinah Bangka Belitung
3. Da'i Kamtibmas Polda Kep. Bangka Belitung
4. Pengasuh Majelis Taklim dan Dzikir Lubabul Huda Pangkalpinang
5. CEO eLHa Busana Muslim Pangkalpinang