

***IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ* DAN POLITIK PENGETAHUAN:
Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir
Yūsuf al-Qaraḏāwī dan ‘Alī Jum‘ah**



Oleh:
Akhmad Sulaiman
NIM: 18300016014

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh
Gelar Doktor Studi Islam

YOGYAKARTA
2022

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Akhmad Sulaiman
NIM : 18300016014
Jenjang : Doktor
Konsentrasi : Studi Islam

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 26 Juli 2022

Saya yang menyatakan,



Akhmad Sulaiman
NIM: 18300016014

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

PENGESAHAN

Judul Disertasi : *IJTIHĀD MAQĀSĪDĪ* DAN POLITIK PENGETAHUAN:
Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir *Yusuf al-Qaraḏāwī* dan *'Alī Jum'ah*
Ditulis oleh : Akhmad Sulaiman
NIM : 18300016014
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

**Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam**

Yogyakarta, 24 Agustus 2022

An. Rektor/
Ketua Sidang.



Prof. Noorhaidi, M.A., M.Phil., Ph.d.
NIP.: 19711207 199503 1 002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP (PADA TANGGAL 12 JULI 2022), DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **AKHMAD SULAIMAN** NOMOR INDUK: **18300016014** LAHIR DI **CILACAP**, TANGGAL **9 OKTOBER 1992**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (CUM LAUDE)/~~SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN~~**

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR **STUDI ISLAM** DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

***SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE-850.**

YOGYAKARTA, 24 AGUSTUS 2022

An. REKTOR /
KETUA SIDANG,



Prof. Noorhaidi, M.A., M.Phil., Ph.d.
NIP.: 19711207 199503 1 002









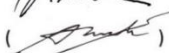
**** CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN**



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

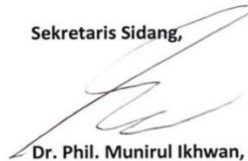
**DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR**

Nama Promovendus	: Akhmad Sulaiman	()
NIM	: 18300016014	
Judul Disertasi	: IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ DAN POLITIK PENGETAHUAN: Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir Yusuf al-Qaraḏāwī dan 'Alī Jum'ah	
Ketua Sidang	: Prof. Noorhaidi, M.A., M.Phil., Ph.d.	()
Sekretaris Sidang	: Dr. Phil. Munirul Ikhwan, Lc., M.A.	()
Anggota	: 1. Prof. Dr. H. Ibnu Burdah, M.A. (Promotor/Penguji)	()
	: 2. Dr. Muhammad Yunus, Lc., M.A. (Promotor/Penguji)	()
	: 3. Dr. Ahmad Yani Anshori, M.Ag. (Penguji)	()
	: 4. Dr. Subaidi, M.Si. (Penguji)	()
	: 5. Prof. Dr. Bermawi Munthe, M.A. (Penguji)	()
	: 6. Dr. H.M. Asrorun Ni'am, M.A. (Penguji)	()

Di Ujikan di Yogyakarta pada hari Rabu tanggal 24 Agustus 2022

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 13.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) : 3.89
Predikat Kelulusan : Pujian (Cumlaude) / Sangat Memuaskan / Memuaskan

Sekretaris Sidang,



Dr. Phil. Munirul Ikhwan, Lc., M.A.
NIP.: 19840620 201801 1 001



**Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta**

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor : Prof. Dr, Ibnu Burdah, M.A.



()

Promotor : Mohammad Yunus Masrukhin, Lc., M.A., Ph.D.



()

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

***IJTIHĀD MAQĀSIDĪ DAN POLITIK PENGETAHUAN:
Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir
Yūsuf al-Qarāḏāwī dan 'Alī Jum'ah***

yang ditulis oleh:

Nama : Akhmad Sulaiman
NIM : 18300016014
Program : Doktor
Konsentrasi : Studi Islam

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 25 Juli 2022

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Promotor,



Prof. Dr. Ibnu Burdah, MA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

***IJTIHĀD MAQĀSIDĪ* DAN POLITIK PENGETAHUAN:
Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir
Yūsuf al-Qaraḏāwī dan 'Alī Jum'ah**

yang ditulis oleh:

Nama : Akhmad Sulaiman
NIM : 18300016014
Program : Doktor
Konsentrasi : Studi Islam

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 25 Juli 2022
Promotor,

Mohammad Yunus Masrukhin, M.A. Ph.D.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

***IJTIHĀD MAQĀSIDĪ DAN POLITIK PENGETAHUAN:
Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir
Yūsuf al-Qaraḍāwī dan 'Alī Jum'ah***

yang ditulis oleh:

Nama : Akhmad Sulaiman
NIM : 18300016014
Program : Doktor
Konsentrasi : Studi Islam

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 25 Juli 2022

Penguji,



Dr. Ahmad Yani Anshori, M.Ag

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

***IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ DAN POLITIK PENGETAHUAN:
Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir
Yūsuf al-Qaraḏāwī dan 'Alī Jum'ah***

yang ditulis oleh:

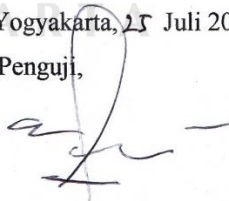
Nama : Akhmad Sulaiman
NIM : 18300016014
Program : Doktor
Konsentrasi : Studi Islam

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 25 Juli 2022

Penguji,



Dr. Subaidi, M.Si.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

***IJTIHĀD MAQĀSIDI* DAN POLITIK PENGETAHUAN:
Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir
Yūsuf al-Qaraḏāwī dan 'Alī Jum'ah**

yang ditulis oleh:

Nama : Akhmad Sulaiman
NIM : 18300016014
Program : Doktor
Konsentrasi : Studi Islam

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 28 Juli 2022.

Penguji,



Prof. Dr. Bermawy Munthe, M.A.

ABSTRAK

Produksi Fatwa sebagai sebuah diskursus keagamaan merupakan aktivitas pendisiplinan publik. Akan tetapi secara formal, ijtihad dalam perumusan fatwa harus mampu merealisasikan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid*). Revolusi Mesir 2011 menjadi ruang pergumulan diskursus keagamaan. Satu ulama yang merupakan mufti negara yakni Jum‘ah berfatwa agar demonstran berhenti sementara ulama lain yang merupakan ulama oposisi yakni al-Qaraḍāwī berfatwa agar demonstran tetap berdemonstrasi dan agar presiden mundur.

Berangkat dari masalah ini, penelitian ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan “bagaimana produksi diskursus keagamaan sebagai sebuah pengetahuan yang berpijak pada *ijtihād maqāṣidī* mampu memengaruhi publik?” Pertanyaan utama ini kemudian diturunkan menjadi 1) Bagaimana konstruksi epistemologi *ijtihād maqāṣidī* dari tindakan berfatwa aktor-aktor agama yaitu al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah dalam menyikapi Revolusi Mesir 2011? Mengapa terjadi perbedaan tindakan berfatwa dari aktor-aktor agama yang sama-sama menempatkan *maqāṣid* sebagai dasar perumusan hukum? Bagaimana *ijtihād maqāṣidī* sebagai sebuah metodologi bekerja dalam diskursus sosial keagamaan?

Penelitian ini menemukan bahwa bangunan *maqāṣid* merupakan dasar filosofis di mana dalil-dalil partikular yang merupakan penentu hukum harus selaras dengannya. Selain itu, untuk menghasilkan *maṣlaḥah* dari sebuah fatwa, mujtahid harus mempertimbangkan pekerjaan mukalaf yang dihukumi, keadaan sebelumnya, dan dampak yang akan terjadi.

Akar pertentangan fatwa di antara al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah adalah konstruksi *maqāṣid* mereka yang berbeda. Konstruksi *maqāṣid* al-Qaraḍāwī terdiri dari enam keniscayaan (agama, jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan), nilai-nilai demokrasi (kebebasan, keadilan, dan HAM), dan beberapa nilai moral penting, sedangkan konstruksi *maqāṣid* Jum‘ah terdiri dari lima keniscayaan (jiwa, akal, agama, kemuliaan manusia, dan kepemilikan).

Bagi al-Qaraḍāwī, keadaan sebelum demonstrasi adalah *mafsadah*, sebab rakyat dipimpin oleh pemerintah yang otoriter dan korup sehingga demonstrasi rakyat merupakan wasilah untuk menghilangkannya dan mewujudkan negara demokratis yang adil (*dar’ al-mafsadah wa jalb al-maṣlaḥah*). Pertimbangan dampaknya adalah bahwa demonstrasi dapat menekan pemerintah untuk mundur

sehingga kemudian terwujud negara demokratis dan adil (*maṣlahah*). Adapun bagi Jum‘ah, keadaan sebelum demonstrasi adalah *maṣlahah*, sebab keadaan negara stabil dan kebutuhan rakyat terpenuhi sehingga demonstrasi (yang rusuh) merupakan *mafsadah*. Pertimbangan dampaknya adalah bahwa ketika demonstrasi terus terjadi, maka nyawa dan properti akan terus rusak, dan kemudian terjadi kekosongan pemerintahan.

Perbedaan konstruksi *maqāṣid* yang sangat berpengaruh terhadap *ijtihād maqāṣidī* didorong oleh adanya kepentingan dari keduanya. Revolusi Mesir merupakan waktu di mana kepentingan menemukan momentumnya. Kepentingan al-Qaraḏāwī adalah emansipatoris (melepaskan Muslim dari jeratan otoritarianisme), sedangkan kepentingan Jum‘ah adalah mewujudkan stabilitas negara. Kepentingan ini kemudian mendorong terjadinya keberpihakan pencarian *maṣlahah*.

Tindakan berfatwa, sebagai persambungan antara *ijtihād maqāṣidī* dan politik pengetahuan, telah menunjukkan bahwa aspek-aspek non usul fikih telah memengaruhi proses kerja produksi hukum yang berorientasi pada *maqāṣid*. Penulis menemukan tiga temuan penting mengenai persoalan negosiasi praksis sosial dan politik pengetahuan terhadap *ijtihād maqāṣidī*, yaitu 1) kepentingan dan posisi politik memengaruhi pencarian *maṣlahah*, 2) aktivitas *ijtihād maqāṣidī* melibatkan upaya *tansīs* untuk menarik kekuatan nas ke dalam fatwa, dan 3) aktivitas *ijtihād maqāṣidī* mengharuskan mujtahid menentukan *maṣlahah* dengan menyesuaikan pada diskursus dominan yang kemudian memunculkan fluktuasi *maṣlahah*. Penulis menyebut tiga hal ini sebagai negosiasi *orthopraxy* terhadap *orthodoxy*.

Kata Kunci: *Ijtihād Maqāṣidī*, Politik Pengetahuan, Revolusi Mesir, al-Qaraḏāwī, Jum‘ah

ABSTRACT

The production of Fatwa as a religious discourse is a public discipline action. Ijtihad to formulate a fatwa should make sharia objectives (*maqāṣid*) run. The Egyptian Revolution of 2011 became a religious discourse struggle of ulama of similar *ijtihād maqāṣidī*; Jum'ah, who was a nation mufti, called a demonstration halt, while the opposing ulama al-Qaraḍāwī opined the opposite and asked for the president to step down.

Looking at this problem, this research aims to answer the question: “how does religious discourse as knowledge standing on *ijtihād maqāṣidī* manage to influence public?” from which follow-up questions derive. 1) What *ijtihād maqāṣidī* epistemology construction did religion actors (i.e. al-Qaraḍāwī and Jum'ah) make in response to the Egyptian Revolution of 2011? Why did discrepancy in fatwa occur while they both put *maqāṣid* the basis of law formula? How did *ijtihād maqāṣidī* as a methodology work for social religious discourse?

The study discovered that the construction of *maqāṣid* is the philosophical basis with which particular arguments to establish law are in harmony. Besides, to gain benefits (*maṣlaḥah*) from a fatwa, mujtahid, a fatwa maker, has to take account of the act of *mukalaf* being judged, the situation before act, and the impacts afterwards.

The root of fatwa discrepancy between al-Qaraḍāwī and Jum'ah was the different *maqāṣid* construction between them. al-Qaraḍāwī *maqāṣid* construction consisted of six inevitabilities (religion, mind, intelligence, descendant, wealth, and nobility), democratic values (freedom, justice, and human rights), and several essential moral values. Jum'ah *maqāṣid* construction, on the other hand, contained five inevitabilities (mind, intelligence, religion, human glory, and ownership).

According to al-Qaraḍāwī, the situation before the demonstration blast was *mafsadah* due to authoritarian and corrupt government. People's protests were a *wasilah* (effort) to throw evils away and to build a democratic and just nation (*dar' al-mafsadah wa jalb al-maṣlaḥah*). The impact consideration was that demonstration could pressure the authority to step down then democratic and just nation would begin (*maṣlaḥah*). To Jum'ah, on the contrary, the country was in good condition (*maṣlaḥah*), stable and the people's needs were fully met; thus, demonstration (chaos) was evil (*mafsadah*). The impact

consideration was that if protests continued, there would be more lost lives, properties, and eventually a government vacancy would occur.

The distinct *maqāṣid* construction was due to distinct interests of the two. The Egyptian revolution was the time where interests met the momentum. al-Qaraḍāwī was interested in emancipatory (releasing Muslim from authoritarianism practice), while Jum'ah's interest was nation stability. These interests eventually led each of them to stand partially.

The act of fatwa as the continuation of *ijtihād maqāṣidī* and politics of knowledge proved that non fiqh factor has influenced the working process of *maqāṣid*-oriented law. The researcher discovered three essential findings concerning social practice and politics of knowledge toward *ijtihād maqāṣidī*. 1) The interest and political position of mujtahid affected by practical experience influence the way they search for *maṣlahah*. 2) *Ijtihād maqāṣidī* activities involve *tanṣīṣ* efforts to drag the power of *naṣṣ* into fatwa. 3) *Ijtihād maqāṣidī* activities require mujtahid to synchronize *maṣlahah* with the domain discourse which eventually emerges *maṣlahah* fluctuation. The researcher calls these points negotiation of orthopraxy against orthodoxy.

Key Words: *Ijtihād Maqāṣidī*, Politics of Knowledge, Egyptian Revolution, al-Qaraḍāwī, Jum'ah

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ملخص الرسالة

إن إصدار الفتوى بعبارة خطابا دينيا نشاط تأديبي عام. إلا أنه، من ناحية شكلية، يجب أن يحقق مقاصد الشريعة. لقد أصبحت الثورة المصرية عام ٢٠١١ مساحة لصراع الخطاب الديني بين اثنين من العلماء الذين استندا إلى الاجتهاد المقاصدي. أصدر أحد العلماء وهو مفتي الدولة، علي جمعة، فتوى للمتظاهرين بالتوقف بينما الآخر وهو القضاوي أصدر فتوى بمواصلة التظاهر واستقالة الرئيس الجمهوري.

ترمي هذه الدراسة إلى الإجابة على سؤال كيف يمكن لإصدار الخطاب الديني كمعرفة مبنية على الاجتهاد المقاصدي أن يؤثر على الجمهور؟ وتشتق من هذا السؤال الرئيسي أسئلة أخرى وهي: (١) ما هو بناء معرفي للاجتهاد المقاصدي يبني عليه القضاوي وعلي جمعة في الاستجابة للثورة المصرية ٢٠١١، لماذا يوجد الاختلاف بينهما في إصدار الفتوى وإن كانا يضعان المقاصد كأساس لصياغة الأحكام؟ كيف يعمل الاجتهاد المقاصدي بصفته منهجا في الخطاب الاجتماعي والديني؟.

توصلت هذه الدراسة إلى أن بناء المقاصد أساس فلسفي يجب أن تنسجم معه الأدلة الخاصة المثبت الحكم. بالإضافة إلى ذلك، يجب على المجتهد للوصول إلى المصلحة من الفتوى أن يأخذ في الاعتبار فعل المحكوم عليه، والظروف السابقة، والمال.

وكان أصل خلاف الفتوى بين القضاوي وجمعة اختلافا في بناء المقاصد، حيث يتكون بناء مقاصدي للقضاوي من الضروريات الست (الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض)، والقيم الديمقراطية (الحرية والعدالة وحقوق الإنسان)، وعدة القيم الأخلاقية الهامة، في حين أن المقاصد لجمعة تتكون البناء من الضروريات الخمس (النفس والعقل والدين وكرامة الإنسان والملك).

بالنسبة للقضاوي كانت الحالة قبل المظاهرة مفسدة، لأن الشعب كان تحت قيادة حكومة سلطوية وفسادة، فكانت مظاهرة الشعب وسيلة لإزالتها والوصول إلى دولة

ديمقراطية عادلة (درء المفسدة وجلب المصلحة). واعتبار المآله هو أن المظاهرات يمكن أن تضغط على الحكومة للاستقالة حتى تتحقق بعد ذلك دولة ديمقراطية وعادلة. أما جمعة فله رأي آخر، كانت المصلحة قبل المظاهرة بالنسبة له متوفرة، لأن الدولة كانت مستقرة وقادرة على سد حاجات الناس، فكانت المظاهرة عند رأيه مفسدة. وأضاف إلى أنه عندما تستمر المظاهرات فتتضرر النفس والمال، وبعد ذلك سيكون هناك شاغر حكومي.

إن الاختلاف في بناء المقاصد الذي له تأثير كبير على الاجتهاد المقاصدي مدفوع بمصالح كليهما. كانت الثورة المصرية ثورة تكتسب فيها المصالح زخما. فمصلحة القرضاوي تحريرية (تحرير المسلمين من قيود الاستبداد)، بينما مصلحة جمعة هي استقرار الدولة. فشجع هذا الأمر على الحزبية في البحث عن المصلحة.

وقد أشار الإفتاء باعتباره مصب الاجتهاد المقاصدي وسياسة المعرفة إلى أن الجوانب غير الأصولية قد أثرت على عملية الإفتاء الموجهة نحو المقاصد. توصل الباحث إلى ثلاث نتائج مهمة تتعلق بمسألة التفاوض على الممارسات الاجتماعية والسياسية للمعرفة في الاجتهاد المقاصدي، وهي: (١) مصلحة المجتهد وموقفه السياسية تؤثر على البحث عن المصلحة، (٢) ينطوي الاجتهاد المقاصدي على تنصيب لجلب قوة النص في إصدار الفتوى، (٣) يطلب الاجتهاد المقاصدي من المجتهد تحديد المصلحة بناء على الخطاب السائد مما يؤدي إلى أن تتقلب وتذبذب المصلحة. ويسمي الباحث هذه الأشياء الثلاثة بمفاوضات الأرتوربراكسية ضد الأرتودوكسية.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد المقاصدي، سياسة المعرفة، الثورة المصرية، القرضاوي، جمعة.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB –LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI Dan Menteri Pendidikan Dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 Dan 0543b/U/1987, Tanggal 22 Januari 1998.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	B	Be
ت	ta'	T	Te
ث	ša'	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	Je
ح	ħa	ħ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	syin	Sy	es dan ye
ص	šad	š	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	Qi
ك	kaf	K	Ka
ل	lam	L	'el
م	mim	M	'em
ن	nun	N	'en
و	wawu	W	We
ه	ha'	H	Ha
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعدين عدة	ditulis ditulis	muta'qqidīn 'iddah
---------------	--------------------	-----------------------

C. Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة جزية	Ditulis Ditulis	Hibah jizyah
-------------	--------------------	-----------------

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامه الاولياء	Ditulis	karāmah al-auliyyā'
----------------	---------	---------------------

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harokat, fathah, kasrah, dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	zakātul fiṭri
------------	---------	---------------

D. Vocal Pendek

	Fathah	A
	Kasrah	I
	Dammah	U

E. Vocal Panjang

fathah + alif جاهلية	ditulis	a
fathah + ya' mati	ditulis	jāhiliyyah
يسعى	ditulis	a
kasrah + ya' mati	ditulis	yas'ā
كريم	ditulis	ī
dammah + wawu	ditulis	karīm
mati	ditulis	u
فروض		furūḍ

F. Vocal Rangkap

fathah + ya' mati	ditulis	ai
بينكم	ditulis	bainakum
fathah + wawu mati	ditulis	au
قول	ditulis	qaulukum

G. Vocal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أنتم	ditulis	a'antum
أعدت	ditulis	u'idat
لئن شكرتم	ditulis	la'in syakartum

H. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti huruf qamariyah

القران	ditulis	al-Qura'ān
القياس	ditulis	al-Qiyās

- b. Bila diikuti huruf syamsiah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

السما الشمس	Ditulis ditulis	as-Samā' asy-Syams
----------------	--------------------	-----------------------

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

ذوي الفروض أهل السنة	Ditulis ditulis	zawī al-furūd ahl al-sunnah
-------------------------	--------------------	--------------------------------



KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan kehadiran Allah Swt yang telah melimpahkan rahmat dan taufik-Nya kepada penulis sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi berjudul *Ijtihād Maqāṣidī dan Politik: Pergumulan Diskursus Keagamaan Revolusi Mesir Yūsuf al-Qaraḍāwī dan 'Alī Jum'ah*.

Salawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi Muhammad Saw. yang telah membawa ajaran-ajaran yang sungguh mengantarkan kepada kemaslahatan.

Disertasi ini diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor Studi Islam (Dr.). Selama penulis mengikuti perkuliahan di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan menulis disertasi ini, penulis banyak mendapatkan ilmu, arahan, motivasi, bantuan, dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada yang terhormat:

1. Prof. Dr. Phil Al Makin, M.A, selaku UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Prof. Noorhaidi Hasan, M. A, M. Phil, Ph.D, selaku selaku Direktur Pascasarjana ketika penulis memulai kuliah S3 dan Prof. Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag selaku Direktur Pascasarjana ketika penulis menyelesaikan disertasi ini.
3. Ahmad Rafiq, M.A, Ph.D, selaku ketua program studi S3 Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Prof. Dr. Ibnu Burdah, M.A, selaku promotor 1 penulis yang selalu mengapresiasi kinerja penulis dan memberikan masukan berharga untuk disertasi ini.
5. Mohammad Yunus Masrukhin, M.A., Ph.D, selaku promotor 2 yang telah membimbing penulis sejak penulisan makalah komprehensif, proposal disertasi, hingga disertasi dengan masukan-masukan kritis yang luar biasa.
6. Prof. Dr. Bermawy Munthe, M.A, Dr. Ahmad Yani, M.Ag, Dr. Subaidi, M.A., dan Dr. M. Asrorun Ni'am Sholeh, M.A selaku

- penguji disertasi ini yang memberikan masukan-masukan berharga dari sudut pandang disiplin ilmu masing-masing.
7. Prof. Dr. M. Amin Abdullah yang telah merumuskan bangunan filosofis penelitian integrasi-interkoneksi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sehingga menginspirasi penulisan disertasi ini.
 8. Segenap Dosen dan karyawan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah membekali berbagai ilmu pengetahuan dan bantuan sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini khususnya Prof. Dr. Sugeng Sugiono, Prof. Dr. Phil. Al Makin, Prof. Dr. M. Amin Abdullah, Dr. Alim Roswanto, Prof. Dr. Fauzan Naif, Mohammad Yunus Masrukhin, Ph.D, Prof. Dr. Siswanto Masruri, Prof. Dr. Iskandar Zulkarnain, Prof. Ratno Lukito, DCL, Ibu Siti Syamsiyatun, Ph.D, Prof. Noorhaidi Hasan, Ph.D, Dr. Hariyatmoko, Bapak Najib Kailani, Ph.D, Bapak Sujatno, Bapak Amir, dan Mbak Mifahul Intan Naimah.
 9. Para guru di luar kampus yang sangat berpengaruh terhadap cara berpikir penulis, yaitu KH. Afif Muhammad, pimpinan Ma'had Ali Krapyak, yang telah menjadi guru privat penulis dalam usul fikih dan *maqāṣid* dan juga dosen-dosen ma'had ali lainnya dan Dr. Gutomo Priyatmono, pendiri kampus di warung kopi bernama Anomie Coffee, yang telah mengajari penulis banyak teori-teori sosial penting dan juga metodologi penelitian sosial.
 10. Bapak penulis Bapak H. Sukadi, S.Ag. dan Ibu penulis Ibu Yatminah yang telah memberikan “*full beasiswa*” bagi penulis dari SD hingga S3 dan telah memberikan segalanya bagi penulis baik motivasi, doa, dukungan, dan hal-hal moril dan materiil lainnya.
 11. Af Idatatusshofiyah, teman sehidup semati dan *support system* penulis yang selalu mendukung, membantu, dan mendoakan penulis dalam segala hal dengan penuh ketulusan.
 12. Keluarga besar penulis di Penyarang, yaitu Mba Ndari, Mas Basir dan Danish serta seluruh Bani Eyang Santari dan Bani Eyang Suwarmo dan keluarga besar penulis di Beji, yaitu Ibu Nurlaeli, Bude Ida, Mas Aim, Mba Septi, De Nafis, De Musyafa, De Lia,

- dan De Aza, Mba. Aniq, Mas Hamid, Mas Najib, Mba Nida, dan segenap keluarga PP Al-Ikhsan Beji.
13. Abuya KH. Muhammad Thoha Alawy, Ah., dan Kiai Imam Mujahid PP Ath-Thohiriyyah Purwokerto, KH. Agus Salim Imamuddin dan Kiai Nasibun PP Ell-Firdaus Sidareja, dan KH. Abdul Hanan Fathul Ulum Kediri, dan seluruh guru penulis baik di TPQ, pesantren, sekolah formal, maupun perguruan tinggi.
 14. Segenap teman penulis di Yogyakarta yang telah menjadi teman diskusi penulis dalam mengembangkan ilmu pengetahuan baik di UIN Sunan Kalijaga khususnya kelas S3 Studi Islam 2018/2019 yaitu Bu Dr. Eva Dewi, Mas Dr. Noviandi, Pak Romdhon Hidayat, Mas Bayu Fermadi, Gus Ali Fikri, Mas Umam, Kiai Bahrun Amiq, Cak Roro Fatikhin, Romo Suryonugroho, dan Mas Yadri Irwansyah, di Ma'had Ali Krapyak yaitu Fahrurozi, Ria Dewi, Zain Fanani, Khairul Falah, Galan, Faruq, Yustin, Bunga Kurnia, Nurin, Menuk, Mas Ibad, Mas Humai, Om Yoga, Mas Imam Muslim, dan di Anomie Coffe, dan di KMP 2018/2019 Era Mbak Anis Fitriyah.
 15. Segenap Teman, guru, dan para kiai muda di LBM PC NU Banyumas yaitu KH Mughni Labib, M.Ag., KH Hadidul Fahmi, Lc, KH Irhamni, Kiai Nur Hadi, Ah, KH. Maulana Hasanudin, M.Pd.I., KH Abu Bakar, Lc. M.H, Dr. Munawir, M.S.I., Agus Ahmad Fauzi, Agus M. Sa'dulloh, Kiai Ali Ridho al-Mursyid, Kiai Mukhlisin, Kiai Hasanudin, Bsc. M.H., Kiai Ahmad Saikhul Ubaid, Kiai Sugeng, Kiai Slamet, Kiai Fahrurozi, Agus Ajir Ubaidillah, dan khususnya Kiai Agus Sunaryo, M.S.I. guru penulis dalam ilmu syariah yang telah membawa penulis ke LBM PC NU Banyumas.
 16. Teman-teman penulis yang menjadi teman berbagi baik secara akademik maupun sosial yaitu Eri Nur Shofi'i, Hijrian Angga, Rofik Maftuh, M. Fahrurrozi, Sadid Halim, dan Pak Mustapid dan yang telah membantu pengurusan administrasi disertasi ini yaitu Amir Fakih, Ismail Hasan, dan Nadif.
 17. Segenap sifitas akademiki UNU Purwokerto khususnya Bapak Rektor Dr. Ahmad Iqbal serta segenap pejabat, dosen dan

karyawan yang memberi ruang bagi penulis untuk bersama-sama menyebarkan dan mengembangkan ilmu pengetahuan.

Dengan segala kerendahan hati, penulis memohon kepada Allah Saw. agar membalas semua jasa-jasa dan kebaikan pihak-pihak yang telah diberikan dengan balasan terbaik. Semoga disertasi ini bisa bermanfaat bagi banyak orang sehingga dapat menjadi lantaran mendapat Ridho-Nya. *Āmīn*.

Purwokerto, 2 Agustus 2022

Penulis



Akhmad Sulaiman



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PENGESAHAN	iv
HALAMAN YUDISIUM	v
TIM PENGUJI	vi
PENGESAHAN PROMOTOR.	vii
NOTA DINAS	viii
ABSTRAK.....	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xix
KATA PENGANTAR.....	xxiii
DAFTAR ISI.....	xxvii
DAFTAR TABEL.....	xxxii
DAFTAR GAMBAR	xxxii
DAFTAR LAMPIRAN	xxxiii
GLOSSARY	xxxiv
CATATAN DISERTASI.....	xxxviii
BAB I PENDAHULUAN 1	1
A. Latar belakang masalah	1
B. Rumusan Masalah	15
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	15
D. Kajian Pustaka	16
E. Kerangka Teoritis	31
F. Metode Penelitian	42
G. Sistematika Pembahasan.....	46
BAB II YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ DAN ‘ALĪ JUM‘AH DALAM DISKURSUS PEMIKIRAN MAQĀṢID KONTEMPORER	49
A. Pendahuluan.....	49
B. Konteks Revitalisasi <i>Maqāṣid</i> : Pertemuan Negara-negara Muslim dengan Modernitas.....	49
C. Laju Kronologis Diskursus Maqāṣid Kontemporer	53

D. Tiga Kecenderungan Konstruksi Maqāṣid Pemikir Kontemporer	57
1. <i>Semi Ancient-Tenacious Maqāṣidiyyīn</i>	58
2. <i>Modern-Progresivve Maqāṣidiyyīn</i>	60
E. <i>Ijtihād Maqāṣidī</i> : Kedudukan dan Signifikansi dalam Perumusan Hukum Islam.....	62
F. <i>Ijtihād Maqāṣidī</i> : Domestifikasi <i>Maqāṣid</i> ke dalam Tiga Macam Ijtihad	66
1. Konsiderasi <i>Maqāṣid</i> dalam <i>Ijtihād Bayānī</i>	67
2. Konsiderasi <i>Maqāṣid</i> dalam <i>Ijtihād Qiyāsī</i>	70
3. Konsiderasi <i>Maqāṣid</i> dalam <i>Ijtihād Istiṣlāḥ</i>	78
G. Revitalisasi Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Alī Jum‘ah dan terhadap <i>Maqāṣid</i>	83
H. Konstruksi <i>Maqāṣid</i> Yūsuf al-Qaraḍāwī dan ‘Alī Jum‘ah .	89
I. <i>Ijtihād Istiṣlāḥī</i> Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Alī Jum‘ah	96
J. Penutup	104

BAB III PEMBAHARUAN MAQĀṢID, PRAKSIS SOSIAL, DAN PERGUMULAN ORTHODOXY VERSUS HETERODOXY	107
A. Pendahuluan	107
B. Praksis Sosial al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah: Sebuah Biografi Singkat	108
C. Ruang Praksis Sosial al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah: Antara Pinggiran dan Pusat	116
D. Karya-karya Jum‘ah dan al-Qaraḍāwī sebagai Formulasi <i>Orthodoxy</i> dan <i>Heterodoxy</i>	130
E. Konteks Khusus Pembaharuan <i>Maqāṣid</i> al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah	151
F. Kepentingan Pembaharuan <i>Maqāṣid</i> dalam Pergumulan <i>Orthodoxy</i> dan <i>Heterodoxy</i>	154
G. Penutup	162

**BAB IV *IJTIHĀD MAQĀSIDĪ* SEBAGAI AKTIVITAS
PENCARIAN *MAŞLAĤAH*: RESPONS FATWA TERHADAP
REVOLUSI MESIR..... 165**

- A. Pendahuluan..... 165
- B. Dinamika 18 Revolusi Mesir: Objek Sikap Keagamaan ... 166
- C. Sikap Keagamaan/Fatwa al-Qaraḏāwī dan Jum‘ah terhadap Revolusi Mesir 171
 - 1. Fatwa al-Qaraḏāwī dan Jum‘ah tentang Demonstrasi di luar Revolusi Mesir 2011 171
 - 2. Fatwa al-Qaraḏāwī dan Jum‘ah selama Revolusi Mesir 2011 175
- D. Penguraian Fatwa/Sikap Keagamaan al-Qaraḏāwī dan Jum‘ah terhadap Demonstrasi..... 202
- E. Konstruksi *Ijtihād Maqāsidī* al-Qaraḏāwī dan Jum‘ah dalam fatwa Revolusi Mesir 2011 213
- F. Menakar Validitas *Ijtihād Maqāsidī* dari Fatwa Revolusi Mesir 2011 222
- G. Penutup 225

**BAB V *IJTIHĀD MAQĀSIDĪ* DAN POLITIK PENGETAHUAN:
ANTARA PENCARIAN *MAŞLAĤAH* DAN
PENDISCIPLINAN229**

- A. Pendahuluan..... 229
- B. Logika Dasar *Ijtihād Maqāsidī* dan Logika Dasar Politik Pengetahuan 230
- C. Pencarian *Maşlahah*, Kepentingan Mujtahid, dan Pergumulan *Orthodoxy* versus *Heterodoxy*: 233
- D. Fluktuasi *Maşlahah*: Tarik Ulur antara Orientasi *Maqāsid* dan Orientasi *Collaborative Achievement* untuk Pendisiplinan 241
- E. *Tanşīs*: Pelibatan Nas dalam Istibat Hukum Masalah *Gair al-Manşūş* 257
- F. Fatwa mengenai Kudeta Militer 2013: *Maşlahah* yang Berganti..... 265
- G. Penutup 279

BAB VI IJTIHĀD MAQĀSIDĪ DAN POLITIK	
PENGETAHUAN: NEGOISASI ORTHOPRAXY TERHADAP	
ORTHODOXY	283
A. Pendahuluan.....	283
B. Teorisasi <i>Ijtihād Maqāsidī</i> Kontemporer.....	283
1. Prinsip-Prinsip <i>Ijtihād Maqāsidī</i>	284
2. Pluralitas <i>Maṣlahah</i> yang Berjenjang.....	289
C. Pembaharuan <i>Maqāsid</i> dan Aktivitas <i>Ijtihād Maqāsidī</i> sebagai Praksis Integral yang Berkepentingan	290
D. <i>Ijtihād Maqāsidī</i> -Politik Pengetahuan: Praksis Sosial, Fluktuasi <i>Maṣlahah</i> , dan <i>Tanṣīṣ</i> dalam Pergumulan Diskursus Keagamaan	293
1. Pengaruh Sifat-sifat Mujtahid yang terinfiltrasi oleh Pengalaman Praksis terhadap Pencarian <i>Maṣlahah</i>	293
2. Fluktuasi <i>Maṣlahah</i> : Adaptasi <i>Maṣlahah</i> terhadap Diskursus Dominan.....	296
3. <i>Tanṣīṣ</i> : Artikulasi Penguatan Otoritas Fatwa untuk Pendisiplinan	299
E. Produksi Fatwa, Orientasi <i>Maqāsid</i> dan Motif Pendisiplinan: Negosiasi <i>Orthopraxy</i> terhadap <i>Orthodoxy</i>	300
F. Kesimpulan	304
BAB VII PENUTUP.....	307
A. Kesimpulan	307
B. Saran	313
DAFTAR PUSTAKA	315
LAMPIRAN.....	337
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	355

DAFTAR TABEL

- Tabel 1 Perbandingan *Taşwīr* al-Qaraḏāwī dan Jum‘ah, 206
Tabel 2 Perbandingan *Takyīf* al-Qaraḏāwī dan Jum‘ah terhadap
Revolusi Mesir, 208



DAFTAR GAMBAR

- Gambar 1 Langkah-langkah Analisis, 45
Gambar 2 Konstruksi *Ijtihād Maqāṣidī* al-Qaraḏāwī, 217
Gambar 3 Konstruksi *Ijtihād Maqāṣidī* Jum‘ah, 219



DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran 1 Penguraian Fatwa/Sikap Keagamaan Yūsuf al-Qaraḏāwī (YQ) terhadap Demonstrasi, 291
- Lampiran 2 Penguraian Fatwa/Sikap Keagamaan ‘Alī Jum‘ah (AJ) terhadap Demonstrasi, 295



GLOSSARY

- Arab Spring* : Gejolak politik yang terjadi di Timur Tengah yang ditandai dengan gerakan demonstrasi besar dan bahkan hingga terjadi peperangan di beberapa negara untuk memperjuangkan demokrasi dan menghapus otoritarianisme.
- Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah* : Institusi negara Mesir yang bertugas mengeluarkan fatwa.
- Darūriyyāt* : Tujuan syariat level pertama yang berisi keniscayaan-keniscayaan yang mana ketika ditinggalkan akan berakibat pada kekacauan tatanan atau rusaknya manusia.
- Diskursus : Sebuah kejadian komunikatif yang berperan dalam mengkonstruksi sistem makna dan pengetahuan, identitas sosial, dan hubungan sosial.
- Fatḥ al-żariah* : Pembukaan jalan atau wasilah dapat mengantarkan pada kemaslahatan atau hal-hal yang diperintahkan dalam agama.
- Fatwa : Jawaban hukum seorang ulama terhadap persoalan yang terjadi atau yang ditanyakan.
- Hājiyyāt* : Tujuan-tujuan syariat level kedua yang berisi kebutuhan-kebutuhan yang memudahkan kehidupan manusia dan jika ditinggalkan akan menyebabkan manusia mengalami kesulitan.
- HAM : Hak Asasi Manusia.
- Ijtihād/ Ijtihād* : Pengerahan segala potensi manusia secara maksimal untuk menemukan hukum Islam.
- Ijtihād Maqāṣidī* : Ijtihad yang mengorientasikan pada tujuan-tujuan syariat.
- IM : Merupakan singkatan dari *al-Ikhwān al-Muslimūm*, sebuah organisasi yang ingin menerapkan syariat Islam di Mesir dan dalam

- lintas rezim hampir pasti selalu menjadi oposisi pemerintah.
- Istiḥsān* : Peralihan seorang mujtahid dari kias yang nyata ke kias yang samar atau dari hukum universal ke hukum pengecualian.
- IUMS : Singkatan dari *The International Union of Muslim Scholars* yang merupakan organisasi cendekiawan Muslim global yang terdiri dari berbagai latar belakang sekte.
- Jam'iyah Ta'sisiyyah Qiyās aulāwī* : Majelis Konstituante.
Menyamakan perkara yang tingkatannya lebih tinggi yang tidak dijelaskan oleh nas pada perkara yang tingkatannya lebih rendah yang dijelaskan oleh nas
- Qiyās/Kias* : Menyamakan perkara yang tidak dijelaskan oleh nasnya pada perkara yang dijelaskan oleh nasnya sebab adanya kesamaan dalam ilat hukum.
- Lajnah Ḥukamā* : Badan pembuat rancangan konstitusi di masa transisi.
- Lima Keniscayaan : Lima hal pokok yang menjadi tujuan-tujuan syariat berupa pelestarian agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
- Marḥalah bayān al-ḥukm* : Tahap penjelasan hukum terhadap permasalahan yang membutuhkan jawaban hukum.
- Marḥalah al-iftā'* : Tahap pemberian fatwa terhadap permasalahan yang membutuhkan jawaban hukum.
- Marḥalah al-takyīf* : Tahap pendudukan permasalahan pada isu hukum tertentu.
- Marḥalah al-taṣwīr* : Tahap penggambaran permasalahan yang membutuhkan jawaban hukum.

- Maqāṣid* : Merupakan kependekan dari *maqāṣid al-syarī'ah* yang berarti tujuan-tujuan syariat yang diperoleh dari hasil berpikir induktif dari keseluruhan syariat Islam.
- Maṣlahah* : Keadaan atau pekerjaan manusia yang menjamin terlestariannya tujuan-tujuan syariat.
- Maṣlahah adnā* : Kemaslahatan minimal.
- Maṣlahah aqṣā* : Kemaslahatan maksimal.
- Maṣlahah mu'tabar* : Kemaslahatan yang diperhitungkan oleh al-Qur'an dan sunah (nas).
- Maṣlahah mulgāh* : Kemaslahatan yang ditinggalkan, dibatalkan atau bertentangan dengan nas.
- Maṣlahah mursalah* : Kemaslahatan yang tidak diperhitungkan dan tidak pula dibatalkan oleh nas.
- Maṣlahah wuṣṭā* : Kemaslahatan tengah-tengah.
- Modernitas : Sebuah keadaan baru yang mengubah cara pandang, kebiasaan, dan institusi lama yang mana ditandai oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dimulai sejak abad tujuh belas.
- Mufti : Ulama yang memberikan fatwa.
- Mustaftī* : Orang yang meminta fatwa.
- Politik pengetahuan : Pengaturan, pengelolaan, dan produksi pengetahuan agar pengetahuan dapat diterima dan dinilai otoritatif untuk kepentingan pendisiplinan.
- Revolusi Mesir 2011 : Peristiwa demonstrasi besar yang melibatkan orang banyak dalam upaya menurunkan presiden otoriter yang sah atau perjuangan demokrasi.
- Maḥkamah Dustūriyyah* : Mahkamah konstitusi.

- Sadd al-żariah* : Pemblokiran jalan atau wasilah yang dapat mengantarkan pada kerusakan atau hal-hal yang dilarang dalam agama.
- Sikap keagamaan : Berbagai pernyataan yang tidak terbatas pada persoalan hukum Islam saja, tetapi juga meliputi pernyataan dukungan, doa, harapan, dan argumen lain di luar diskursus fikih dan usul fikih.
- Tahṣīniyyāt* : Tujuan syariat yang menempati level ketiga yang berisi akhlak-akhlak terpuji dan jalan hidup terbaik.
- Tanṣīṣ* : Upaya penghadiran nas oleh mujtahid dalam proses formulasi hukum, baik penghadiran tersebut sesuai dengan batas-batas metodologi usul fikih maupun tidak.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

CATATAN DISERTASI

1. Disertasi ini menggunakan bantuan situs Dorar.net untuk meneliti status hadis-hadis yang oleh al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah belum dijelaskan status hadisnya. Ketika kedua tokoh ini telah menyebutkan hadis beserta sumber yang didapat dari enam kitab primer (kumpulan hadis karya al-Bukhārī, Muslim, Abū Dawūd, al-Tirmīzī, al-Nasā’i, dan Ibn Mājah), maka penulis mencukupkan penyebutan tersebut dan menganggapnya sebagai hadis yang diterima (*maqbulah*)
2. Tahun wafat tokoh-tokoh yang disebutkan dalam disertasi ini akan ditulis baik tahun hijriah maupun masehinya ketika tokoh tersebut wafat sebelum 1800 M. Ketika seorang tokoh wafat setelah tahun 1800 M, maka tahun wafat hanya akan ditulis dalam tahun masehinya saja. Dalam hal penulis hanya menemukan satu jenis tahun saja di buku-buku yang dirujuk bagi tokoh-tokoh yang wafat sebelum 1800 M, penulis menggunakan bantuan aplikasi *Islamic Calendar*. Aturan penulisan tahun ini juga berlaku dalam penulisan publikasi buku.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pergumulan diskursus (*discourse struggle*) dalam berbagai bidang seperti ekonomi, budaya, sosial, politik, dan agama merupakan sebuah keniscayaan. Hanya saja, diskursus yang kemudian dominan adalah diskursus yang didukung, diatur, dikelola, atau diproduksi oleh kekuasaan. Realitas sejarah yang membuktikan ini misalnya adalah diskursus Muktazilah yang kuat di masa dinasti Abasiyah sebelum khalifah Mutawwakil,¹ diskursus Suni yang dominan di masa Dinasti Saljuk,² dan diskursus Wahabiah yang hingga kini menguasai Arab Saudi.³

Diskursus memiliki makna “*a communicative event playing a role as a construct of the system of meaning and knowledge, social identity, and social relation.*”⁴ Diskursus dalam berbagai bidang termasuk agama seringkali dipergunakan oleh kekuasaan untuk mendisiplinkan masyarakat. Menurut Purwanto, agama merupakan instrumen kekuasaan yang kuat dalam mengatur kehidupan masyarakat. Diskursus keagamaan merupakan teknik dan mekanisme kekuasaan normatif untuk pendisiplinan. Melalui diskursus, agama berperan besar dalam penyeragaman masyarakat dalam aspek perilaku, pakaian, bahasa, dan ritual. Dengan agama, kepatuhan-kepatuhan masyarakat terhadap kekuasaan dapat diperoleh.⁵

Atas dasar ini, tidak mengherankan jika pemerintah Mesir dalam lintas periode menarik al-Azhar ke ranah kekuasaan dan menempatkan

¹ Baca Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2008), 40–59.

² Baca Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2006).

³ Nassef Manabilang Adiong, “Muslim Governance and Salafi Orthodoxy,” *Security Sector Reform and Governance in the Philippines*, 2021, 143–44.

⁴ Norman Fairclough, *Language and Power* (New York: Longman, 1989), 43.

⁵ Tinggal Purwanto, “Kesetaraan Gender dan Relasi Kuasa dalam Tafsir Al-Qur’an Tematik Kementerian Agama Republik Indonesia” (*Disertasi*, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2018), 40.

lembaga fatwa *Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah*, selanjutnya disebut *Dār al-Iftā'* saja, di bawah kementerian kehakiman untuk mengatur ruang publik dan melanggengkan kekuasaannya. Menurut Bachar, dkk, hubungan agama dan negara masih saling terkait satu sama lain di mayoritas negara Muslim. Menurutnya, para ulama di negara-negara Muslim telah menjadi bagian dari struktur negara dan memberikan pengaruh di dalamnya. Para penguasa negara-negara Muslim berkebutuhan untuk mengendalikan ulama dan membatasi otonomi mereka. Ini dilakukan, misalnya, dengan menjadikan para ulama sebagai pegawai negeri atau bagian dari birokrasi negara.⁶ Sebagai catatan, mayoritas masyarakat Timur Tengah merupakan masyarakat yang memegang agamanya. Hasil survei *The Pew Research Center* menunjukkan bahwa sekitar 74 persen rakyat Timur Tengah mendukung penegakan syariat Islam.⁷

Dalam konteks Mesir, kerja sama antara pemerintah dan para ulama mapan (*establishment ulama*) al-Azhar dalam politik pengetahuan⁸ dilakukan dalam banyak cara. Salah satu cara yang ditempuh misalnya adalah pembentukan komite tinggi dakwah al-Azhar yang bekerja sama dengan Kementerian Wakaf yang bertugas mengawasi para penceramah di 90.000 masjid di seluruh Mesir. Selain itu, sejak pertengahan dekade 1990-an, pemerintah telah memulai program nasionalisasi masjid guna melindunginya dari ajaran Islam dari ulama non-mapan (*non-establishment ulama*). Dalam seetiap tahunnya, pemerintah menargetkan 6000 masjid.⁹ Pemerintah juga memberikan ruang terbuka di televisi bagi para syekh al-Azhar untuk mengisi acara keagamaan yang mana mereka kerap memberikan kritik

⁶ Shmuel Bachar dkk., “Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan,” *Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World/Research Monographs on the Muslim World* 1, no. 4 (2006): 1–2.

⁷ Adnan A. Zulfiqar, “Revolutionary Islamic Jurisprudence: A Restatement of the Arab Spring,” *International Law and Politics* 49, no. 443 (2017): 458.

⁸ Politik pengetahuan adalah pengaturan, pengelolaan, dan produksi pengetahuan agar dapat diterima dan dinilai otoritatif oleh penerimanya. Praktik politik pengetahuan dapat dibaca di Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, 2006.

⁹ Bachar dkk., “Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan,” 5–8.

terhadap praktik kehidupan masyarakat Mesir.¹⁰ Lebih jauh, politik pengetahuan dilakukan dengan cara yang sama sekali tidak demokratis. Sejak awal dekade 1990, Akademi Riset Islam al-Azhar (*Majma' al-Buḥūs al-Islāmiyyah*) telah memperluas sensornya dari sekedar pemeriksaan terhadap mushaf al-Qur'an dan hadis ke semua buku tentang Islam.¹¹

Selain politik pengetahuan, cara lain yang ditempuh pemerintah Mesir dalam mendisiplinkan rakyat adalah dengan pemerintahan militeristik. Di masa Mubārak, cara ini ditempuh dengan pemberlakuan hukum darurat. Para anggota *al-Ikhwān al-Muslimīn* (IM), oposisi utama pemerintah Mesir, merupakan kelompok yang terdampak hukum ini. Pada 1995 misalnya, sekitar 200 anggota IM ditangkap dan diadili di depan mahkamah militer. Lima puluh empat simpatisan IM yang akan mencalonkan diri di pemilihan umum dihukum selama tiga sampai lima tahun dengan alasan tergabung dalam IM yang merupakan organisasi terlarang. Fenomena semacam ini terus terulang di masa-masa setelahnya.¹²

Dalam perkembangannya, pemerintah otoriter Mesir bukanlah tanpa tantangan. Tantangan yang kemudian menumbangkannya adalah apa yang Alfughi sebut sebagai situasi modernisasi politik (*political modernization situation*), situasi di mana diskursus dan gerakan rakyat menginginkan perubahan pada cara pemerintah mengelola negara. Situasi ini secara umum terdiri dari tiga hal, yaitu kerangka organisasi baru (*the new organizational framework*), arus intelektual (*the intellectual current*), dan tekanan internasional (*the international pressure*). Dalam konteks Mesir, kerangka organisasi baru merupakan kombinasi antara jaringan sosial dan gerakan protes *Tahrir Square*. Sementara arus intelektual mencakup arus pemikiran

¹⁰ Jacob Skovgaard-Petersen, "Egypt's `Ulama In The State, In Politics And In The Islamist Vision," dalam *The Rule of Law, Islam and Constitutional Politics in Egypt and Iran*, ed. oleh Arjomand dan Brown (Sunny Press, 2013), 279–302.

¹¹ *Ibid.*, 279–302.

¹² Shamsul Azhar Yahya, "Pelibatan Politik dan Penindasan Ke Atas Ikhwan al-Muslimin dalam Sejarah Perkembangan Politik Mesir, 1928-2005," *Sejarah: Journal of Departement of History* 16, no. 16 (2017): 96–97.

demokrasi dan globalisasi. Adapun tekanan internasional juga berupa tekanan demokratisasi.¹³

Tumbangnya presiden Tunisia setelah demonstrasi besar rakyatnya menjadi titik balik bagi Mesir dan negara-negara Timur Tengah lain untuk melakukan aksi yang sama. Para penulis menyebut fenomena ini sebagai Musim Semi Arab (*Arab Spring*). Di Mesir sendiri, demonstrasi besar mulai terjadi pada 25 Januari 2011 dan berakhir pada 11 Februari 2011, hari di mana Mubārak mengundurkan diri dari jabatan presiden. Gejolak yang kemudian disebut sebagai Revolusi Mesir 2011 ini dalam dinamikanya telah menewaskan 841 jiwa, membuat ribuan orang luka-luka, dan menghancurkan fasilitas umum dan properti pribadi.¹⁴

Revolusi yang berlangsung selama delapan belas hari ini kemudian menjadi arena baru pergumulan diskursus keagamaan antara ulama yang menentang Revolusi Mesir dan ulama yang mendukungnya. Mufti *Dār al-Iftā'* 'Ali Jum'ah (l. 1952) bersama *Grand Syaikh* al-Azhar Aḥmad al-Ṭayyib (l. 1946), dan tokoh Wahabi Abū Iṣḥāq al-Huwainī (l.1956) berada di posisi penentang revolusi sementara ulama yang berafiliasi dengan IM Yūsuf al-Qaraḍāwī (l. 1926) beserta para koleganya di *the International Union of Muslim Scholars* (IUMS) seperti Waṣfī Abū Zaid (l. 1975) menjadi pendukung revolusi.

Isu dasar Revolusi Mesir adalah perjuangan nilai-nilai dasar kemanusiaan yang belum diperoleh oleh rakyat Mesir seperti kebebasan (*al-ḥurriyyah*), keadilan (*al-'adālah*), dan HAM lain (*ḥuqūq al-insān*).¹⁵ Nilai-nilai ini dalam doktrin Islam merupakan bagian dari tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), selanjutnya disebut *maqāṣid* saja, yang menjadi dasar dari setiap hukum. Implikasinya, hukum demonstrasi yang merupakan aksi perjuangan

¹³ Tiga unsur situasi ini merupakan argumen yang diajukan Alfuḡhi melalui disertasinya. Baca Mohamed Alfuḡhi, "Historical Origins of the Arab Spring in Tunisia, Egypt, and Libya: A Theoretical Analysis" (*Disertasi*, Wien, Universitas Wien, 2015).

¹⁴ Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford University Press, 2007), 9.

¹⁵ Zulfīqar, "Revolutionary Islamic Jurisprudence: ...," 447.

nilai-nilai *maqāṣid* adalah boleh. Akan tetapi dalam kenyataannya, perjuangan terhadap nilai-nilai ini telah merusak stabilitas negara dan menyebabkan banyak korban jiwa dan kerusakan fasilitas umum dan pribadi yang berarti bertentangan dengan nilai-nilai *maqāṣid* lain berupa pelestarian jiwa dan harta (*ḥifẓ al-nafs wa al-māl*).¹⁶

Dalam menyikapi fenomena ini, Jum'ah menggunakan *maqāṣid* sebagai justifikasi penolakan aksi demonstrasi yang memakan banyak korban. Jum'ah mengharamkan aksi demonstrasi sebab merupakan perbuatan keluar dari pemerintah yang sah. Di sisi lain, jatuhnya pemerintah yang sah di kemudian hari baginya akan menimbulkan fitnah (kerusakan jiwa dan harta) yang lebih besar. Atas nama keselamatan jiwa dan properti, aksi demonstrasi harus dihentikan (*sadd al-ẓarī'ah*).¹⁷ Sementara itu, al-Qaraḍāwī melihat aksi demonstrasi sebagai wasilah untuk memperoleh tujuan keadilan, kebebasan, HAM (*fath al-ẓarī'ah*). Dia kukuh dengan pendiriannya bahwa demonstrasi bukan merupakan perbuatan keluar dari pemerintah yang sah sebab para demonstran tidak menggunakan senjata. Dalam menyikapi korban yang terus berjatuhan, al-Qaraḍāwī tidak meminta demonstran untuk berhenti tetapi melarang polisi menembak, dan berlaku kasar, meminta presiden Mubārak untuk mundur, dan meminta tentara menjaga demonstran dan tututannya.¹⁸

Berdasarkan fenomena yang telah disebutkan di atas, penelitian ini bertujuan untuk melihat bagaimana aktivitas berfatwa bekerja dengan konsiderasi *maqāṣid* sebagai dasar hukum. Terangnya, penelitian ini akan menyoroti proses produksi fatwa terhadap Revolusi Mesir sebagai aktivitas *ijtihād maqāṣidī*.¹⁹ Di sisi lain, proses produksi

¹⁶ Mengenai bangunan *maqāṣid* dapat dilihat di Felicitas Opwis, "New trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī'ah as a New Source of Law?," *Die Welt des Islams* 57, no. 1 (2017): 7–32.

¹⁷ ٢٠١١ م، مقتي مصر، <https://www.youtube.com/watch?v=7leQws-tEB0>; مقطع صوتي للمقتي علي جمعة أثناء الثورة ويطلق عليه الشيخ محمد سعد الازهرري، ٢٠١١، https://www.youtube.com/watch?v=hzf_79q9fKo.

¹⁸ Baca kumpulan fatwa revolusi Mesir al-Qaraḍāwī dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī, *25 Yanāyir Thaurah Sha'b: al-Shaikh al-Qaraḍawī wa al-Thaurah al-Miṣriyyah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2011).

¹⁹ Menurut al-Khādimī, *ijtihād maqāṣidī* adalah upaya aplikasi, perhatian, dan perhitungan *maqāṣid* dalam aktivitas ijtihad fikih. Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-

fatwa juga dilihat sebagai aktivitas politik pengetahuan yang bertujuan untuk mendisiplinkan publik dari ulama yang berafiliasi dengan pemerintah dan ulama pinggiran yang berafiliasi dengan organisasi oposisi.

Objek penelitian ini dipandang dari dua perspektif sekaligus sebab dua tokoh yang dikaji dalam penelitian ini yaitu Jum‘ah dan al-Qaraḍāwī memenuhi dua atribut sekaligus, yaitu atribut intelektualitas di bidang *maqāṣid* dan atribut sosial dalam peta politik ulama di Mesir. Untuk atribut intelektualitas, keduanya merupakan tokoh yang merevitalisasi, memperbaharui, dan mendorong konsiderasi *maqāṣid* dalam proses istinbat hukum (*ijtihād maqāṣidī*). Sebagai catatan, *ijtihād maqāṣidī* merupakan proses kerja intelektual yang dipandang oleh para pengusungnya mampu menyelesaikan permasalahan dunia modern yang tidak mampu diselesaikan oleh fikih produk abad pertengahan. Menurut Hallaq, para pengusung *ijtihād maqāṣidī* atau yang ia sebut sebagai penganut *religious utilitarianism* telah merumuskan kembali teori hukum Islam yang bersandar pada nilai-nilai substantif agama agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern.²⁰ Secara singkat, pelibatan *maqāṣid* dalam aktivitas ijtihad membantu mujtahid untuk menangkap makna yang dikehendaki Tuhan dari nas, menyelaraskan dalil-dalil yang kontradiktif, membantu kematangan proses kias dan penalaran *maṣlaḥah* (*maṣlaḥah mursalah*, *istiḥsān*, dan *ẓarī‘ah*), dan menyadari keterbatasan mujtahid dalam masalah-masalah dogmatis (*ta‘abuddī*).²¹

Buku terpenting Jum‘ah dalam revitalisasi dan pembaharuan *maqāṣid* adalah *Ru‘yah Fiḥiyyah ḥadariyyah li Tartīb al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah* sementara buku terpenting al-Qaraḍāwī adalah *Dirāsah fī Fiḥ Maqāṣid al-Syarī‘ah: Bain al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣuṣ*

Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuh . Ḍawāṭuh . Majālātuh*, vol. 1 (Qatar: Wazārah al-Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyyah, 1998), 26.

²⁰ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Usūl al-Fiḥ* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214–30.

²¹ Samīḥ ‘Abd al-Wahhāb al-Jundī, *Ahmiyyah al-Maqāṣid fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Aṣaruhā fī Fahm al-Naṣṣ wa Istinbāt al-Ḥukm* (Beirut: Resalah Publishers, 2008), 109–14.

al-Juz'iyah. Melalui bukunya, Jum'ah menyatakan bahwa urgensi *maqāsid* bagi mujtahid adalah sebagai pintu masuk metodologis seorang mujtahid untuk menyelesaikan problematika kehidupan kontemporer.²² Melalui bukunya, Jum'ah menguji ulang runtutan lima keniscayaan *maqāsid* klasik dengan pertimbangan problematika yang dihadapi oleh masyarakat kontemporer. Jum'ah menempatkan perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) di urutan pertama. Ini kemudian Jum'ah susulkan dengan perlindungan akal (*ḥifẓ al-'aql*), agama (*ḥifẓ al-dīn*), kemuliaan manusia (*ḥifẓ karāmah al-insān*) dan kepemilikan (*ḥifẓ al-milk*). Jum'ah melakukan 'kontemporisasi' terhadap term-term klasik dengan mengganti term perlindungan keturunan atau kehormatan dan perlindungan harta dengan perlindungan kemuliaan manusia dan perlindungan kepemilikan.²³ Sementara al-Qaradāwī melalui buku *Dirāsah* mengkritik dua kelompok yang berseberangan dengannya, yaitu kelompok yang dia sebut sebagai literalis baru (*al-Zāhiriyyah al-Judud*) yang terlalu terkungkung dengan teks dan kelompok penganulir syariat (*al-Mu'atilah*) yang terlalu mengagungkan akal. Dia mempromosikan jalan tengah dengan epistemologi *maqāsid*-nya yang memperhatikan lima prinsip, yaitu membedakan antara tujuan yang tetap dan wasilah yang berubah-ubah, memperhatikan tujuan sebelum pemutusan hukum, memahami teks dalam konteks turun dan hal-hal yang melingkupinya, menyelaraskan antara yang tetap dan yang berubah, dan membedakan sikap dalam mencari makna atau tujuan antara urusan ibadah dan muamalah.²⁴ Poin penting dari *ijtihād maqāsidī* para ulama kontemporer termasuk Jum'ah dan al-Qaradāwī adalah keharusan adanya penyelarasan antara tujuan-tujuan universal dan dalil-dalil partikular dalam proses istinbat hukum.²⁵

²² 'Ali Jum'ah, *Ru'yah Fiqhiyyah ḥadariyyah li Tartīb al-Maqāsid al-Syar'iyyah* (Giza: Nahdet Misr, 2010), 57.

²³ *Ibid.*

²⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh al-Maqāsid al-Syarī'ah: Bayn 'l-Maqāsid al-Kullīyyah wa 'l-Nuṣuṣ al-Juz'īyyah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2006), 153–214.

²⁵ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī, *al-Ijtihād al-Maqāsidī: Ḥujjiyyatuh . . . Dawāṭuh . . . Majālātuh*, vol. 2 (Qatar: Wazārah al-Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyyah, 1998), 148; al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh al-Maqāsid al-Syarī'ah*: , 135; Aḥmad al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāsid 'ind al-Imām al-Syāṭibī* (Virginia: International

Berkaitan dengan atribut sosial, tidak berlebihan kiranya penulis menyebut Jum‘ah sebagai ulama pusat atau ulama pemerintah. Jum‘ah yang merupakan representasi dari Islam mapan (*orthodoxy*)²⁶ ditunjuk untuk memimpin lembaga fatwa Mesir *Dār al-Iftā’*. Institusi yang memiliki peran paling sentral dalam urusan agama di Mesir ini bukanlah merupakan lembaga independen tetapi ia merupakan bagian dari lembaga pemerintah Mesir yang berada di bawah Kementerian Kehakiman Mesir.²⁷ Meminjam teori Althusser, *Dār al-Iftā’* Jum‘ah merupakan peralatan negara non represif yang berguna untuk mengatur tatanan negara. Jika peralatan represif negara (*the repressive state apparatus*) menggunakan kekerasan, peralatan ini menggunakan ideologi (ide, keyakinan, dan konsep yang diyakini benar) sebagai

Institute of Islamic Thought, 1995), 369; ‘Alī Jum‘ah, *Āliyyāt al-Ijtihād* (Cairo: Dār al-Risālah, 2004), 75.

²⁶ Istilah *orthodoxy* dan lawannya *heterodoxy* dalam perspektif Talal Asad berkaitan erat dengan definisi Islam sebagai tradisi diskursif. Sebagai tradisi diskursif, pertanyaan *what is Islam* melahirkan upaya perumusan Islam yang benar yang mana mengacu pada konsepsi masa lalu dan masa depan Islam dengan mengacu pada praktik tertentu di masa lalu. Dari perumusan ini, lahir apa yang disebut sebagai *orthodoxy* (ajaran yang dinilai sesuai) dan apa yang disebut sebagai *heterodoxy* (ajaran yang dinilai tidak sesuai). Lebih jauh, Shahab Ahmed menempatkan *orthodoxy* sebagai sebuah hubungan khusus-hubungan kekuasaan (*a distinctive relationship—a relationship of power*). Menurutnya, di mana pun Muslim memiliki kekuatan untuk mengatur, mewajibkan, menegakkan, atau membenarkan praktik yang benar dan mengutuk, melemahkan, mengecualikan, dan mengoreksi praktik yang salah, maka di situlah domain *orthodoxy*. Definisi Ahmad yang mengaitkan *orthodoxy* dengan kekuasaan agaknya cukup sejalan dengan dikotomi *orthodoxa* dan *heterodoxa* Bourdieu yang mengaitkan *orthodoxa* dan *heterodoxa* (bahasa Latin) dengan *doxa* (ajaran/keyakinan mapan). Dalam kacamataanya, akumulasi dari kapital menghasilkan diskursus dominan yang kemudian menghasilkan *doxa*. *Orthodoxa* merupakan pendukung kemapanan *doxa* sedangkan *heterodoxa* merupakan ajaran atau nilai yang berusaha menggulingkan *doxa* dengan diskursus baru. Talal Asad, “The idea of an anthropology of Islam,” *Qui parle* 17, no. 2 (2009): 4–15; Shahab Ahmed, *What is Islam?* (Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2016), 270–72; Sophina Choudry dan Julian Williams, “Figured worlds in the field of power,” *Mind, Culture, and Activity* 24, no. 3 (2017): 11.

²⁷ Mohammad Fadel, “Islamic Law and Constitution Making: the Authoritarian Temptation and the Arab Spring,” *Osgoode Hall Law Journal* 53 (2016): 18.

pengaturnya sehingga Althusser menyebutnya sebagai *the ideological state apparatus*.²⁸

Menyinggung soal ideologi, Fadel menyebut Jum'ah sebagai bagian dari kelompok *Authoritarian Islam*. Keyakinan ini diklaim berakar dari ulama abad pertengahan, al-Gazālī (w. 505/1111). Dia mengasumsikan bahwa tatanan hierarki yang menyatukan simbol otoritas agama dan kekuasaan koersif adalah keharusan untuk mempertahankan kesatuan agama dan sosial. Eksternalisasi ideologi Jum'ah ini tampak jelas pasca revolusi ketika Mūrsī memulai kultur demokrasi di mana semua orang bebas berbicara termasuk dalam urusan agama. Jum'ah gusar dengan kultur yang menyebabkan kekacauan diskurusus keagamaan ini. Ketika rakyat mulai tidak puas dengan pemerintahan Mūrsī, Jum'ah mendukung demonstrasi dan kudeta militer 2013. Dia kemudian juga mendukung Presiden 'Abd al-Fattāh al-Sīsī yang mengembalikan Mesir ke keadaan non demokratis.²⁹

Sedikit berbeda dengan Fadel, Warren cenderung melihat Jum'ah secara lebih jauh. Warren memang tidak menolak anggapan Jum'ah sebagai simpatisan pemerintah otoriter namun dia lebih melihat motif di balik sikap simpati ini. Dengan mengambil studi kasus pada kejadian kudeta militer 2013 dan akibat setelahnya, Warren mengkategorikan Jum'ah sebagai seorang nasionalis. Jum'ah mendukung kudeta militer karena presiden Mūrsī tidak kompeten menjalankan pemerintahan dengan berbagai permasalahan sosio-ekonominya. Ketika Mesir sudah kembali dipimpin dengan gaya otoriter al-Sīsī, Jum'ah menentang segala bentuk gangguan yang mengancam persatuan nasional. Dia bahkan melegitimasi pembantaian terhadap 1150 demostran *al-Ikhwān al-Muslimīn* (IM) yang menentang kudeta militer.³⁰ Dia mengatakan "*Siapa saja yang*

²⁸ Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)," dalam Slavoj Žižek (ed). *Mapping Ideology*, (London dan New York: Verso, 1994), 109–13.

²⁹ Fadel, "Islamic Law and Constitution Making: the Authoritarian Temptation and the Arab Spring," 21–23.

³⁰ Baca argumen Warren dalam David H. Warren, "Cleansing the Nation of the 'Dogs of Hell': 'Ali Jum'a's Nationalist Legal Reasoning in Support of the 2013

mendatangi kalian ketika kalian sudah disatukan dan ingin memecah belah kalian, maka bunuhlah!”³¹

Berbeda dengan Jum‘ah, al-Qaradāwī sedari usia mudanya hampir selalu berada di pinggiriran. Dinamika hubungan pemerintah Mesir dengan organisasi Islamis IM berbading lurus dengan hubungan pemerintah dengannya karena dia sendiri merupakan aktivis IM sejak usia 16 tahun. Dia bahkan sempat dipenjara dua kali lantaran militansinya bersama IM di masa pemerintahan Jamāl Abd al-Nāsir.³² Ketika IM menjadi organisasi terlarang dan dia dilarang berceramah di depan publik, dia sempat bergabung ke pusat. Namun di sana dia hanya menempati sebuah posisi rendahan yaitu pekerja paruh waktu di Kementerian Wakaf.³³ Baru kemudian di tahun 1961, dia hijrah ke Qatar dan memperoleh posisi penting. Selain sebagai dekan di fakultas syariah Universitas Qatar, dia mendapat ruang yang bebas untuk mendiskusikan pemikiran keagamaannya melalui Jazeera TV yang jaringannya bisa diterima oleh negara-negara Teluk.³⁴ Dalam serangkaian gejolak *Arab Spring* di negara-negara Teluk, dia menjadi ulama yang sangat aktif melakukan intervensi untuk menyuarakan demokrasi.³⁵

Seruan demokrasi al-Qaradāwī saat *Arab Spring* yang mendobrak kemapanan *orthodoxy* keagamaan sebenarnya bukan hal baru. Dia telah menggambarkan sebuah negara ideal dalam perspektifnya sebagai negara yang menerapkan syariat Islam dan menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi sejak tahun 1997 melalui buku *Min Fiqh al-*

Egyptian Coup and Its Bloody Aftermath,” *International Journal of Middle East Studies* 49 (2017): 457–77.

³¹ علي جمعة أثناء ثورة ٢٥ يناير: الخروج على مبارك حرام والثوار خوارج يجب قتلهم، ٢٠١٣. https://www.youtube.com/watch?v=TiQ8v_4RzbM.

³² Bettina Gräf, “Yusuf al-Qaradawi,” dalam *Key Islamic Political Thinkers*, ed. oleh John L. Esposito dan Emad El-Din Shahin (Oxford: Oxford University, 2018), 178–79.

³³ *Ibid.*, 179.

³⁴ *Ibid.*, 185–87.

³⁵ David H. Warren, “The ‘Ulamā’ and Arab Uprisings 2011-13: Considering Yusuf al-Qaradawi, the ‘Global Mufti’, between the Muslim Brotherhood, the Islamic Legal Tradition, and Qatari Foreign Policy,” *New Middle East Studies* 4 (2014): 2.

Daulah.³⁶ Pada tahun 2004, dia bahkan membentuk jaringan otoritas keagamaan global dengan pendirian *the International Union of Muslim Scholars* (IUMS) di mana anggotanya terdiri dari berbagai latar belakang mazhab baik Suni maupun Syiah. IUMS memperkenalkan diri sebagai organisasi Islam yang independen dan moderat yang dalam deklarasi pendiriannya mengutamakan dua hal penting yaitu penentangan terhadap prinsip-prinsip pemerintahan non demokratis di negara-negara Muslim dan perjuangan akan kesetaraan hukum dan hak legislatif antara laki-laki dan perempuan.³⁷ Atas dasar sikap demokratisnya, al-Qaraḍāwī digolongkan sebagai ulama yang berideologi *Republican Islam*.³⁸

Disertasi ini menjadi signifikan dalam perdebatan akademik tentang *ijtihād maqāṣid* dan Revolusi Mesir karena penelitian-penelitian yang ada sejauh ini cenderung menggunakan satu logika atau pendekatan tertentu dalam memandang persoalan. Sebagai contoh, penelitian-penelitian tentang *ijtihād maqāṣid* seperti yang dilakukan oleh al-Ṣādiq,³⁹ Daḥīrī,⁴⁰ al-Ṣaifī,⁴¹ dan Ḥarsyāw⁴² hanya didekati dengan pendekatan usul fikih saja. Di tempat lain, peneliti

³⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh al-Daulah fī'l-Islām* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1997), 120–28.

³⁷ Gräf, “Yusuf al-Qaradawi,” 184–105.

³⁸ Fadel, “Islamic Law and Constitution Making: the Authoritarian Temptation and the Arab Spring,” 21–23.

³⁹ Yāsīn al-Ṣādiq, “al-Ijtihād al-Maqāṣidī ‘ind al-Ibādīyyah fī Bāb al-Mu‘amālāt al-Māliyyah min Khilāl al-Kitāb Syarḥ al-Nail” (*Disertasi*, Adrar, Ahmed Draia University of Adrar, 2016).

⁴⁰ Samīr Daḥīrī, “al-Ijtihād al-Maqāṣidī ‘ind al-Mālikiyyah min Khilāl al-Durar al-Maknūn fī Nawāzil Māzūnah” (*Disertasi*, Adrar, Ahmed Draia University of Adrar, 2021).

⁴¹ Mahā Sa‘d Ismā‘il al-Ṣaifī, “al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī ‘Iṣr al-Khulāfa’ al-Rāsyidīn” (*Tesis Magister*, Gaza, Islamic University of Gaza, 2010).

⁴² Rasyīdah Ḥarsyāw, “al-Ijtihād al-Maqāṣidī wa Taṭbīqātuh ‘ind Fuqahā’ al-Magrib al-‘Arabī al-Mu‘aṣīr” (*Disertasi*, Aljazair, Batna 1 University, 2022).

seperti Warren⁴³ dan Nakissa⁴⁴ mendekati persoalan fatwa Revolusi Mesir dengan ilmu-ilmu sosial. Memang keduanya telah menyebut term-term usul fikih dan fikih seperti *maṣlaḥah*, *iftā'*, dan *fiqh al-ṣaurah*, namun ini semua lebih didudukkan sebagai objek dari penelitian sosial mereka tanpa analisis lebih dalam pada aspek usul fikih atau fikihnya. Penelitian akan melakukan pekerjaan yang sulit dengan mendekati tindakan berfatwa terhadap Revolusi Mesir dengan pendekatan usul fikih dan ilmu sosial sekaligus.

Selain itu, alasan lain signifikansi penelitian ini adalah bahwa penelitian-penelitian yang ada sejauh ini hanya berpusat pada al-Qaraḍāwī atau kelompok ulama pendukung revolusi dan belum berupaya untuk mendudukkan secara berhadap-hadapan antara ulama pendukung dan penolak revolusi. Warren, seorang peneliti yang serius dengan isu ini, menyebut bahwa al-Qaraḍāwī telah meluaskan konsep *maṣlaḥah* dan *iftā'* sedemikian rupa sehingga isu politik bisa menjadi wilayah ulama.⁴⁵ Dalam disertasinya, dia menyimpulkan bahwa ulama membuat argumentasi sesuai dengan tradisi dan harapan serta keinginan pendukung mereka.⁴⁶ Dalam tulisan yang lebih baru, dia bahkan mengatakan “ulama telah bersusah payah untuk menekankan bahwa penalaran *maṣlaḥah* tidak hanya diatur oleh teks tetapi juga diikat oleh keinginan publik yang mereka klaim sebagai kebebasan berbicara.”⁴⁷ Simpulan Warren ini agaknya perlu didudukkan dalam konteksnya, untuk tidak mengatakan terlalu mereduksi dan mendistorsi bangunan *maqāṣid* al-Qaraḍāwī, karena keinginan publik yang dimaksud adalah keinginan akan keadilan, kebebasan, dan

⁴³ David H. Warren, “Debating the Renewal of Islamic Jurisprudence (Tajdīd al-Fiḥ): Yusuf al-Qaraḍawī, His Interlocutors, and the Articulation, Transmission, and Reconstruction of Fiqh Tradition in the Qatar-Context.” (*Disertasi*, Manchester, the University of Manchester, 2014).

⁴⁴ Aria Nakissa, “The Fiqh of Revolution and Arab Spring: Secondary Segmentation as a Trend in Islamic Legal Doctrine,” *The Muslim World* 105 (t.t.): 398–421.

⁴⁵ Warren, “The ‘Ulamā’ and Arab Uprisings 2011–13:..., 30.

⁴⁶ Warren, “Debating the Renewal of Islamic Jurisprudence ..., 221.

⁴⁷ David H. Warren, “Religion, Politics, and the Anxiety of Contemporary Maṣlaḥa Reasoning: The Production of a Fiqh al-Thawra after the 2011 Egyptian Revolution,” dalam *Locating the Sharī’a: Legal Fluidity in Theory, History, and Practice* (London & Boston: Brill, 2019), 246.

kehormatan di mana nilai-nilai ini telah dikonfirmasi oleh para penelitian sebelumnya seperti Auda,⁴⁸ Opwis,⁴⁹ dan Ibrahim⁵⁰ sebagai bagian dari tujuan-tujuan syariat yang niscaya (*al-maqāṣid al-darūriyyah*) dalam perspektif al-Qaraḍāwī.

Pendudukan secara berhadapan-hadapan *ijtihād maqāṣidī* Jum‘ah dan al-Qaraḍāwī ini disoroti dalam konteks hubungan pengumpulan politik pengetahuan antara pusat dan pinggiran (*the centre versus the periphery*).⁵¹ Ini berarti bahwa *ijtihād maqāṣidī* tidak hanya ditempatkan sebagai aktivitas intelektual untuk menghasilkan hukum yang dapat merealisasikan kemaslahatan tetapi juga sebagai aktivitas untuk menghasilkan pengetahuan yang dapat dinilai benar dan otoritatif.⁵² Di tengah konflik yang berkecamuk selama 18 hari, Jum‘ah yang menjadi agen dari pusat dan al-Qaraḍāwī yang berada di pinggiran saling mendiskusikan hasil ijtihad mereka untuk dapat diterima oleh publik. Klaim *maṣlahah* dari pusat menuntut demonstran untuk mundur sementara klaim *maṣlahah* dari pinggiran mendorong demonstran untuk tetap maju, meminta polisi untuk tidak kasar dan Mubārak untuk mundur dari jabatannya.

Menarik untuk menyingkap motif di balik pertarungan diskursus keagamaan yang sama-sama mengatasnamakan *maṣlahah* antara pusat dan pinggiran ini. Pasalnya, sungguhpun diskursus keagamaan tidak mengikat, ia merupakan pengetahuan yang memiliki kekuasaan. Merujuk pada teori Fairclough, di dalam diskursus terdapat kekuasaan (*power in discourse*) dan di belakang diskursus terdapat kekuasaan

⁴⁸ Auda Jasser, “Maqāṣid al-Syarī‘ah ind al-Shaikh al-Qaraḍāwī,” dalam *Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma‘a al-Aṣḥāb wa’l-Talāmīdh* (Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma‘a al-Aṣḥāb wa’l-Talāmīdh, Doha: Funduq Rīdazkālirtūn, 2007), 32.

⁴⁹ Felicitas Opwis, “New Trend in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī‘a as a New Source of Islamic Law?,” *Die Welt des Islams* 57 (2017): 30–32.

⁵⁰ Yasir S. Ibrahim, “An Examination of the Modern Discourse on Maqāṣid al-Sharī‘a,” *Journal of the Middle East & Africa* 5, no. 1 (2014): 53–60.

⁵¹ Hubungan pusat dan pinggiran dapat dilihat di Edward Shils, “Centre and Periphery,” dalam *The Logic of Personal Knowledge*, ed. oleh Polanyi Festchrift Committee (London & New York: Routledge, 2015), 117.

⁵² Teori politik pengetahuan dapat dibaca di Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2006).

(*power behind discourse*).⁵³ Jadi, argumentasi *ijtihād maqāṣidī* yang dibangun oleh al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah dipandang dalam kepentingan ini.

Simpulan disertasi Warren yang fokus pada al-Qaraḍāwī bisa menjadi salah satu pijakan mula. Dia mengatakan bahwa perdebatan ini –pembaharuan interpretasi hadis, isu non Muslim di bawah pemerintahan Islam dan isu revolusi di Timur Tengah- terjadi di bawah ketentuan diskursus global di mana argumen ulama menempati posisi lebih rendah. Ini berarti bahwa semua *output* dari mereka diukur, tidak pada argumen dan rasionalitas kerangka kerja tradisi fikih yang mereka gunakan, tetapi lebih kepada tolak ukur dan rasionalitas kemajuan yang berhasil dicapai oleh tradisi liberal dengan sendirinya.⁵⁴

Berdasarkan pembacaan teoritis terhadap data awal, keterkaitan erat antara aktivitas berfatwa sebagai aktivitas intelektual *ijtihād maqāṣidī* untuk menghasilkan kemaslahatan dan aktivitas berfatwa sebagai aktivitas politik pengetahuan untuk mendiskusikan pengetahuan otoritatif yang mengatur ruang konflik mengindikasikan sebuah potret *maqāṣid* dan *ijtihād maqāṣidī* yang sangat kontras dengan apa yang selama ini ada dalam teori. Jika dalam tataran teoritis *maqāṣid* merupakan nilai-nilai yang universal yang diterima oleh semua mujtahid kecuali oleh tekstualis,⁵⁵ maka dalam tataran praktis universalitas ini terikat erat dengan posisi mujtahid. Jika dalam tataran teoritis *ijtihād maqāṣidī* berorientasi pada kepentingan keagamaan dan kemanusiaan, maka dalam tataran praktis kepentingan agama dan kemanusiaan dinegosiasikan dengan kepentingan kelompok atau individu tertentu. Jika dalam tataran teoritis semata-mata merupakan kerangka kerja penetapan hukum berdasarkan dalil dengan menyelaraskannya dengan *maqāṣidī*, maka dalam tataran praktis *ijtihād maqāṣidī* juga merupakan artikulasi ulama agar bagaimana

⁵³ Fairclough, *Language and Power*, 43.

⁵⁴ Warren, “Debating the Renewal of Islamic Jurisprudence...”, 221.

⁵⁵ Najm al-Dīn al-Ṭūfī, “Risālah al-Ṭūfī fī Ri‘āyah al-Maṣlahah,” dalam *Maṣādir Al-Tasyrī‘ al-Islāmī Fī Mā Lā Naṣṣ Fīh*, oleh ‘Abd al-Wahhāb Khalāf (Quwait: Dār al-Qalam, 1955), 116.

fatwanya dapat memengaruhi atau mendisiplinkan publik. Argumen ini yang akan diuji dan diajukan dalam disertasi ini.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, pertanyaan utama dari penelitian ini adalah “bagaimana produksi diskursus keagamaan sebagai sebuah pengetahuan yang berpijak pada *ijtihād maqāṣidī* mampu memengaruhi publik?” Pertanyaan utama ini dapat dipecah menjadi beberapa pertanyaan turunan, yaitu:

1. Bagaimana konstruksi epistemologi *ijtihād maqāṣidī* dari tindakan berfatwa aktor-aktor agama yaitu al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah dalam menyikapi gejolak Revolusi Mesir 2011?
2. Mengapa terjadi perbedaan tindakan berfatwa dari aktor-aktor agama yaitu al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah yang sama-sama menempatkan *maqāṣid* sebagai dasar perumusan hukum?
3. Bagaimana *ijtihād maqāṣidī* sebagai sebuah metodologi bekerja dalam diskursus sosial keagamaan?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan utama dari penelitian adalah untuk menemukan sebuah teori tentang diskursus keagamaan sebagai sebuah pengetahuan yang berpijak pada *ijtihād maqāṣidī* mampu memengaruhi publik. Tujuan utama ini dapat dipecah menjadi beberapa tujuan turunan, yaitu:

1. Untuk menemukan konstruksi epistemologi *ijtihād maqāṣidī* dari tindakan berfatwa aktor-aktor agama yaitu al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah dalam menyikapi gejolak Revolusi Mesir 2011.
2. Untuk menemukan persambungan antara pemikiran (*ijihad*) dan praksis sosial yang menjadi alasan terjadinya perbedaan tindakan berfatwa dari aktor-aktor agama yang sama-sama menempatkan *maqāṣid* sebagai dasar perumusan hukum.
3. Untuk melakukan teorisasi *ijtihād maqāṣidī* sebagai sebuah metodologi yang bekerja dalam diskursus sosial keagamaan.

Temuan disertasi ini memberikan beberapa kegunaan. Bagi dunia akademik, disertasi ini memberikan alternatif mengenai cara pandang bahwa pemikiran keagamaan yang bersinggungan dengan berbagai disiplin ilmu lain harus berpijak pada teoritisasi perkembangan ilmu tersebut agar tidak bias dalam memandang persoalan. Dengan kata lain, tinjauan mengenai persoalan sosial agama harus dilihat dalam perspektif ilmu agama itu sendiri dalam hal ini adalah usul fikih berupa teori *ijtihād maqāṣidī*, fatwa, dan *maṣlahah* dan ilmu-ilmu sosial-politik yang dalam hal ini adalah teori diskursus, *orthodoxy*, dan pusat versus pinggiran sehingga kemudian menemukan titik temu dalam kesatuan integratif. Bagi para peneliti, disertasi ini membuka diskusi *maqāṣid* dalam kerangka penelitian interdisipliner yang tidak hanya menempatkannya dalam tataran epistemologis semata namun juga tataran sosial-relasi kuasa. Bagi masyarakat, penelitian ini menginformasikan bahwa sikap keagamaan dan/atau fatwa dari tokoh agama tidak semestinya diterima begitu saja tetapi perlu memperhatikan konteks, relasi kuasa, dan afiliasi jaringannya.

D. Kajian Pustaka

Kajian pustaka penelitian ini meliputi tema penelitian tentang pemikiran *maqāṣid* kontemporer dan Islam dalam konteks Revolusi Mesir. Selain itu, penelitian mengenai Yūsuf al-Qaraḍāwī dan ‘Alī Jum‘ah dalam kaitannya dengan perpolitikan Mesir dan *maqāṣid* juga ditelusuri agar tidak terjadi pengulangan kajian. Penelusuran pustaka menunjukkan bahwa empat tema ini telah dibicarakan oleh para peneliti. Meskipun demikian, penelitian yang menyatukan empat tema tersebut belum pernah dilakukan.

Artikel Fadel berjudul *Islamic Law and Constitution-Making: The Authoritarian Temptation and the Arab Spring* merupakan satu-satunya penelitian yang membahas al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah secara berhadap-hadapan dalam konteks perpolitikan Mesir. Dengan mengambil studi kasus perpolitikan Mesir pascarevolusi, Fadel menggolongkan Jum‘ah sebagai bagian dari kelompok *Authoritarian Islam* yang mendukung bentuk pemerintahan otoriter dan tidak menginginkan adanya kekacauan diskursus keagamaan. Dukungannya

terhadap kudeta militer 2013 adalah untuk mengembalikan al-Azhar sebagai sebagai satu-satunya sumber pengetahuan Islam. Sementara itu, Fadel mengkategorikan al-Qaraḍāwī sebagai representasi dari *Republican Islam*. Kelompok ini lebih mengapresiasi kehidupan yang plural-demokratis. Menurut al-Qaraḍāwī, kekacauan dalam diskursus keagamaan tidak semestinya diselesaikan dengan cara-cara represif seperti yang diajukan Jum‘ah melainkan dengan pengarahannya.⁵⁶

Sementara itu, Muhammad Rofiq Muzakkir dan David H. Warren memiliki pandangan berbeda terhadap sikap politik Jum‘ah. Warren tidak melihat Jum‘ah sebagai seorang simpatisan pemerintah otoriter semata, tetapi juga sebagai seorang nasionalis. Jum‘ah menggunakan konsep ulama abad pertengahan tentang penundukan pimpinan (*tagallub*) dengan cara berbeda dengan menghubungkannya dengan konsep kedaulatan populer dan cita-cita nasional.⁵⁷ Adapun Muzakkir cenderung mengkritik Jum‘ah. Menurut Muzakkir, analogi Jum‘ah tentang penundukan Presiden Mursī oleh tentara Mesir dengan penundukan pemimpin yang dilakukan oleh musuh sebagaimana dijelaskan oleh ulama-ulama abad pertengahan tidak tepat. Selain itu, Jastifikasi Jum‘ah atas kudeta militer dengan kedaulatan populer yang diwakili dengan penolakan besar-besaran rakyat terhadap kepemimpinan Mursī bertentangan dengan konsepsi kedaulatan rakyat modern yang diwakili oleh konstitusi. Muzakkir menambahkan bahwa diskursus Jum‘ah selama *Arab Spring* memiliki beberapa implikasi terhadap hukum Islam dan trajektori politik Mesir.⁵⁸

Berbeda dengan Jum‘ah yang lebih banyak dibicarakan mengenai diskursusnya pascarevolusi, al-Qaraḍāwī lebih sering dibicarakan mengenai diskursusnya selama revolusi.⁵⁹ Disertasi Warren mengenai upaya pembaharuan hukum Islam al-Qaraḍāwī dalam konteks Qatar

⁵⁶ Fadel, “Islamic Law and Constitution Making...”

⁵⁷ Warren, “Cleansing the Nation of the ‘Dogs of Hell’: ’Ali Jum’a’s Nationalist Legal Reasoning in Support of the 2013 Epyptian Coup and Its Bloody Aftermath.”

⁵⁸ Muhammad Rofiq Muzakkir, “Understanding the Discourse of ’Alī Jum’ah on the Military Coup During the Arab Spring in Egypt,” *Ilahiyat Studies* 10, no. 2 (2019): 229–63.

⁵⁹ Diskursus al-Qaraḍāwī selama revolusi akan dibahas dalam klaster agama dan revolusi.

mengambil mengambil sampel mengenai intervensi al-Qaradāwī selama 2011-2013. Satu *chapter* yang membahasnya telah dipublikasikan dengan judul *The ‘Ulamā’ and Arab Uprisings 2011-13: Considering Yusuf al-Qaradāwī, the ‘Global Mufti’, between the Muslim Brotherhood, the Islamic Legal Tradition, and Qatari Foreign Policy*. Dalam artikel ini, Warren berargumen bahwa al-Qaradāwī telah menjalankan peran yang sangat aktif di ruang publik Timur Tengah dengan memperluas sedemikian rupa konsep *maṣlaḥah* dan fatwa sehingga masalah sosial dan politik yang terjadi selama *Arab Spring* masuk ke wilayah ulama. Di sisi lain, para konstituennya telah bergabung dalam upaya menghasilkan kapital simbolik bagi al-Qaradāwī sebagai seorang mufti global.⁶⁰

Argumen akhir disertasi Warren sendiri adalah bahwa para ulama membuat argumentasi sesuai dengan tradisi dan harapan para pendukung mereka. Basis dukungan ini akan dipenuhi oleh berbagai argumen dan justifikasi.⁶¹ Upaya al-Qaradāwī dan para pendukungnya sebagian telah berhasil dalam mencapai kemajuan. Argumennya lebih dapat diterima oleh kaum Salafi daripada argumen Muḥammad al-Gazālī. Warren menemukan bahwa perdebatan ini terjadi di bawah ketentuan diskursus global di mana argumen ulama menempati posisi lebih rendah. Ini berarti bahwa semua *output* dari mereka diukur, tidak pada argumen dan rasionalitas kerangka kerja tradisi fikih yang mereka gunakan, tetapi lebih kepada tolak ukur dan rasionalitas kemajuan yang berhasil dicapai oleh tradisi liberal dengan sendirinya.⁶²

Berkaitan dengan pemikiran *maqāṣid*, para peneliti sejauh ini belum menaruh perhatian terhadap Jum‘ah sementara penelitian mengenai pemikiran *maqāṣid* al-Qaradāwī telah dilakukan oleh Jasser Auda dan Muḥsin ‘Alāwī Khalaf. Sayangnya, dua penelitian ini lebih

⁶⁰ Warren, “The ‘Ulamā’ and Arab Uprisings 2011-13:... *Chapter* lain juga diterbitkan dalam jurnal *Contemporary Islam*. David H. Warren dan Christine Gilmore, “One Nation under God? Yusuf al-Qaradawi’s Changing Fiqh of Citizenship in Light of the Islamic Legal Tradition,” *Contemporary Islam* 8, no. 3 (2014): 217–37.

⁶¹ Warren, “Debating the Renewal of Islamic Jurisprudence...”

⁶² *Ibid.*.

bersifat deskriptif dan minim analisis. Khalaf bahkan menulis artikelnya tanpa sebuah simpulan. Penelitian Auda yang berjudul *Maqāṣid al-Syarī'ah ind al-Syaikh al-Qaraḍāwī* merupakan buku yang ditulis untuk disampaikan dalam forum *Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma'a al-Aṣḥāb wa'l-Talāmīdh*⁶³ sedangkan Muḥsin 'Alāwī Khalaf yang berjudul *Yūsuf al-Qaraḍāwī wa Ri'ayātuḥu li'l-Maqāṣid al-Syar'iyyah* dimuat dalam *Majallah Jāmi'at al-Ambār li al-'Ulūm al-Islāmiyyah*.⁶⁴ Dua penelitian ini juga sekaligus mengisi pembicaraan *maqāṣid* kontemporer.

Pembicaraan *maqāṣid* kontemporer, sebagaimana telah dijelaskan di bagian latar belakang masalah, perlu ditarik mundur ke tokoh perumus *religious-utilitarianism* Muḥammad Rasyīd Riḍā (w. 1935).⁶⁵ Penelitian Felcitas Opwis yang berjudul *Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory* layak untuk disebut pertama dalam pembicaraan ini. Dia menganalisis tulisan-tulisan para pemikir akhir abad 19 M sampai 1960-an tentang *maṣlaḥah* dengan melihat kondisi historis yang melingkupinya. Tokoh-tokoh yang dia kaji adalah Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1914), Muḥammad Rasyīd Riḍā (w. 1935), Ṣubḥī Maḥmaṣānī (w. 1989), 'Allāl al-Fāsī (w. 1974), Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā (w. 1985), 'Abd al-Waḥḥāb Khalāf (w. 1956), dan Ramaḍān al-Būṭī (w. 2013). Opwis menyimpulkan bahwa al-Qāsimī dan Riḍā sebagai generasi awal reformis cenderung mengadopsi konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfī (w. 716/1316) yang memungkinkan mujtahid untuk memutuskan hukum yang berbeda dari apa yang diwahyukan. Konteks historis pengadopsian ini adalah bahwa mereka harus menghadapi anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, sementara hukum Islam berada di lingkungan alam pikiran modern dan perkembangan ilmu-ilmu rasional sehingga produksi hukum yang rasional sangat dibutuhkan. Adapun pada periode 1940-1960, para ulama dihadapkan pada ideologi sekuler di satu sisi dan

⁶³ Muḥsin 'Alāwī Khalaf, "Yūsuf al-Qaraḍāwī wa Ri'ayātuḥu li'l-Maqāṣid al-Syar'iyyah," *Majallah Jāmi'at al-Ambār li al-'Ulūm al-Islāmiyyah* 12, no. 1 (2011): 2078–2112.

⁶⁴ Jasser, "Maqāṣid al-Syarī'ah ind al-Shaikh al-Qaraḍāwī."

⁶⁵ Baca Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Usūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214–30.

ideologi fundamentalisme Islam di sisi lain. Dalam kondisi ini, hukum Islam juga semakin termarginalkan. Ulama pada masa ini lebih ditempatkan sebagai pemberi fatwa dan pemberi persetujuan terhadap undang-undang sekuler di negara-negara bangsa. Šubhī Maḥmašanī, ‘Allāl al-Fāsī, dan Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā cenderung merujuk ke konsep *mašlahah* al-Syātībī. Mereka fokus pada etika pesan Islam dan berupaya menghadarikan hukum Islam sebagai hukum yang komprehensif, fleksibel, dan mampu beradaptasi. Sementara ‘Abd al-Waḥḥāb Khalāf dan Ramaḍān al-Būṭī cenderung kembali ke al-Gazālī dan al-Rāzī yang mengintegrasikan pertimbangan *mašlahah* ke dalam prosedur formal analogis.⁶⁶

Tulisan Opwis lain masih memiliki kedekatan tema dengan tulisan di atas. Tulisannya yang berjudul *New Trend in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī‘a as a New Source of Islamic Law* mengkaji beberapa pemikir kontemporer yaitu Ibn ‘Āsyūr (w. 1973), Yūsuf al-Qaraḍāwī (l. 1926), Aḥmad al-Khamlīsī (l. 1935), Yaḥyā Muḥammad (l. 1931), and Jamāl al-Dīn ‘Aṭīyyah (w. 2017). Dia menemukan bahwa terdapat sebuah tren baru dalam diskursus *maqāṣid*, yaitu penolakan terhadap rumusan keniscayaan al-Gazālī yang hanya terbatas pada 5 hal fundamental. Para pemikir kontemporer tersebut menambahkan keadilan, kebebasan, dan kesetaraan. Mereka juga memberikan peran pertimbangan *mašlahah* secara proaktif dalam mengatur masyarakat melalui kebijakan publik. Opwis juga melihat bahwa interpretasi terhadap *maqāṣid* telah mengubah doktrin empat sumber hukum (Al-Qur’an, sunah, ijmak, dan kias) dalam usul fikih.⁶⁷

Yasir S. Ibrahim melalui *An Examination of the Modern Discourse on Maqāṣid al-Sharī‘a* membicarakan hal yang sama dengan Opwis. Meskipun tahun penulisan artikelnya mendahului Opwis, penelitian Ibrahim justru lebih kritis terhadap objek dengan melakukan pengujian terhadap pembaharuan yang dilakukan oleh Ibn ‘Āsyūr, al-Fāsī, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap konsepsi

⁶⁶ Felicitas Opwis, “Mašlahah in Contemporary Islamic Legal Theory,” *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182–223.

⁶⁷ Opwis, “New Trend in Islamic Legal Theory: ...”

keniscayaan klasik. Ibrahim menyimpulkan bahwa penerapan bangunan keniscayaan klasik tidak mencukupi untuk menyelesaikan problematika sosial, politik, dan ekonomi modern. Penambahan poin-poin dari keniscayaan seperti yang Opwis sebutkan di atas cukup mampu menjawab persoalan. Namun di sisi lain, mereka menciptakan inkonsistensi dalam pengadopsian teori al-Syātibī karena tidak mempertimbangkan definisi dan batasan yang al-Syātibī buat.⁶⁸

Sementara Ahmad Imam Mawardi dalam disertasinya membicarakan *maqāṣid* sebagai sebuah pendekatan dalam perumusan *fiqh al-‘Aqalliyāt*. Mawardi mengklaim bahwa *maqāṣid* berperan besar dalam kemunculan dan perkembangan *fiqh al-‘Aqalliyāt*. Ini tidak lepas dari inisiasi kemunculan cabang fikih ini yang ingin meyakinkan minoritas Muslim di Barat bahwa Islam memberikan kemudahan, kemaslahatan, dan relevan di semua masa dan tempat. Mawardi juga berpendapat bahwa pemikir kontemporer telah menggeser *maqāṣid* dari konsep matang al-Syātibī ke pendekatan dalam menyikapi persoalan.⁶⁹

Secara spesifik, pembicaraan *ijtihād maqāṣidī* dalam ranah penelitian cukup banyak. Penelitian-penelitian ini dapat dipetakan menjadi tiga, yaitu penelitian yang menggali penggunaan *ijtihād maqāṣidī* dari generasi awal dan mazhab fikih klasik, penelitian yang menggali penggunaan atau rumusan teori *ijtihād maqāṣidī* dari tokoh tertentu, dan penelitian yang menganalisis praktik *ijtihād maqāṣidī* dalam fatwa ulama, baik individu maupun kelompok. Kelompok penelitian pertama bertujuan untuk menggali mengenai bagaimana para ulama dari mazhab-mazhab fikih klasik telah melakukan aktivitas *ijtihād* dengan menghadirkan *maqāṣid* sebagai dasar filosofis yang diperhatikan. Penelitian mengenai praktik *ijtihād maqāṣidī* generasi sahabat dilakukan oleh al-Sausawah⁷⁰ dan al-Ṣaifī.⁷¹ Penelitian

⁶⁸ Ibrahim, “An Examination of the Modern Discourse on Maqāṣid al-Sharī‘a.”

⁶⁹ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarā‘ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKIS, 2010).

⁷⁰ ‘Abd al-Majīd al-Sausawah, “Masālik al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī Fiqh al-Ṣahābah,” *al-Majallah al-Urdaniyyah fī al-Dirāsah al-Islāmiyyah* 14, no. 4 (2018): 381–409.

⁷¹ al-Ṣaifī, “al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī ‘Iṣr al-Khulāfa’ al-Rāsyidīn.”

mengenai *ijtihād maqāsidī* dari mazhab Maliki dilakukan oleh al-Barkānī yang fokus pada prinsip-prinsip ijtihadnya⁷² dan Daḥīrī yang menyoroṭi isu-isu hukum dalam kitab-kitab *al-Durar al-Maknūnah* dan melihat bagaimana *maqāsid* bekerja dalam perumusan hukumnya.⁷³ Adapun penelitian al-Ṣādiq memfokuskan pada *ijtihād maqāsidī* yang dipraktekan oleh mazhab Ibadhiyah dalam transaksi muamalah yang dijelaskan dalam kitab *Syarḥ al-Nail*.⁷⁴

Kelompok penelitian kedua terdiri dari dua tulisan. *Pertama*, tulisan ‘Ubābah berusaha menyoroṭi kerangka *ijtihād maqāsidī* Ibn al-‘Arabī yang diaplikasikan dalam kitab *al-Masālik fī Syarḥ al-Muwaṭṭa’*. Secara umum, dia menemukan bahwa Ibn al-‘Arabī mempertimbangkan tujuan Tuhan dan tujuan mukalaf dalam kaidah-kaidah yang dia rumuskan.⁷⁵ *Kedua*, tulisan al-‘Utaibī berupaya melihat jalan pikir khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭāb yang mengambil keputusan berbeda dengan Rasulullah mengenai pembagian tanah yang ditaklukkan. ‘Umar memutuskan tidak membagi tanah tersebut sebab dia mendasarkan keputusannya pada pesan-pesan universal dari nas.⁷⁶

Kelompok penelitian ketiga terdiri dari tiga tulisan. Tulisan pertama merupakan artikel yang ditulis oleh Muṣannā. Tulisan ini menggali rambu-rambu *ijtihād maqāsidī* Muḥammad ibn Ismā‘īl al-‘Imrānī dalam fatwa-fatwanya. Beberapa rambu-rambu yang ditemukan adalah menggantungkan (*ta’līl*) hukum-hukum pada tujuan-tujuannya, menggunakan *al-dzarī‘ah* untuk menarik kemaslahatan dan menekan kerusakan, dan mengaplikasikan manhaj

⁷² Um Nā’īl Barkānī, “Murtakazāt al-Ijtihād al-Maqāsidī fī al-Mazāb al-Mālikī,” dalam *al-Mazāb al-Mālikī Tārīkh wa Afāq* (2011, 2010).

⁷³ Daḥīrī, “al-Ijtihād al-Maqāsidī ‘ind al-Mālikiyyah min Khilāl al-Durar al-Maknūn fī Nawāzil Māzūnah.”

⁷⁴ al-Ṣādiq, “al-Ijtihād al-Maqāsidī ‘ind al-Ibādiyyah fī Bāb al-Mu ‘amālāt al-Māliyyah min Khilāl al-Kitāb Syarḥ al-Nail.”

⁷⁵ al-Ṭāhir ‘Ubābah, “al-Ijtihād al-Maqāsidī ‘ind al-Imām Ibn al-‘Arabī min min Khilāl Kitābih: al- Masālik fī Syarḥ al-Muwaṭṭa’ Mālik,” *al-Syihāb* 5, no. 2 (2019): 175–220.

⁷⁶ Khālīd ibn Fāliḥ al-‘Utaibī, “al-Ijtihād al-Maqāsidī li al-Khalīfah ‘Umar ibn al-Khaṭāb fī al-Ardḥ al-Maftūḥah ‘Anwah,” *Majallah Jāmi‘ah al-Syāriqah* 19, no. 2 (2021): 1–36.

penimbangan (*al-muwāzanah*) antara kemaslahatan dan kerusakan untuk kemudian memilih prioritas.⁷⁷ Tulisan kedua merupakan disertasi Rasyīdah Harsyāw yang mengkaji teori dan praktik *ijtihād maqāsidī* dari ulama Maroko. Dia menyimpulkan bahwa *ijtihād maqāsidī* tidaklah keluar dari sudut pandang usul fikih dalam pengambilan dalil (*istidlāl*). Adapun seruan mengenai kemandirian *ijtihād maqāsidī* merupakan seruan perkembangan alami ilmu dan pengetahuan dan tidak mengingkari dalam cabang-cabang syariat. Secara umum, kerangka kerja *ijtihād maqāsidī* meliputi tiga jalan, yaitu jalan pemahaman nas (*fahm al-naṣṣ*) yang berkaitan dengan al-Qur'an dan sunah, penerapan dalil-dalil (*taf'īl al-adillah*) seperti kias, *istihsān*, dan *al-dzarī'ah*, dan penerapan hukum (*tanzīl al-ḥukm*) dengan pertimbangan kemaslahatan.⁷⁸

Tulisan ketiga merupakan artikel konferensi yang ditulis oleh Rachmadani. Ia berusaha menyoroti fatwa MUI mengenai tuntunan ibadah di masa pandemi Covid-19. Ia menemukan bahwa fatwa MUI telah memperhatikan lima keniscayaan.⁷⁹ Tulisan keempat adalah artikel yang ditulis oleh al-Rabāba'ah yang membahas tentang pengaruh *ijtihād maqāsidī* dalam memberikan sikap terhadap isu kedokteran (bayi tabung). Beberapa klaim penting dari penelitian ini adalah bahwa *ijtihād maqāsidī* merupakan salah satu bahasan dalam usul fikih. Menurutnya, *ijtihād maqāsidī* merupakan dalil hukum, tetapi yang menarik di dalam dalil ini terdapat dalil-dalil lain, yaitu al-Qur'an, sunah, ijmak (ketetapan *majma' al-fiqh al-Islāmī*) dan beberapa kaidah mengenai *maṣlahah*. Ijtihad dalam persoalan bayi tabung memperhatikan tujuan perlindungan jiwa, keturunan atau

⁷⁷ Fāyiz Muḥammad Ṣāliḥ Muṣannā, "Ma'ālim al-Ijtihād al-Maqāsidī Qāḍī Muḥammad al-'Imrānī min Khilāl Fatāwīh," *al-Bayda University Journal (BUJ)* 2, no. 3 (2020): 82–94.

⁷⁸ Harsyāw, "al-Ijtihād al-Maqāsidī wa Taṭbīqātuh 'ind Fuqahā' al-Magrib al-'Arabī al-Mu'aṣir."

⁷⁹ Fajar Rachmadhani, "دور الاجتهاد المقاصدي وتطبيقه في فتوى مجلس العلماء الإندونيسي بشأن أداء العبادات خلال جائحة كوفيد-19: The Role Of Ijtihād Maqāsidī And Its Implementation in The Fatwa of Indonesian Ulama Council on Worship Guide Amid COVID-19 Pandemic," *INSLA E-Proceedings* 3, no. 1 (2020): 61–74.

kehormatan, dan harta. Bayi tabung diperbolehkan selagi memenuhi syarat dan batasan yang diambil dari dalil-dalil agama.⁸⁰

Selain aspek epistemologi, *maqāṣid* juga dibicarakan dalam kaitannya dengan domain politik. Halim Rane memulai pembicaraan melalui artikel berjudul *The Impact of Maqāṣid al-Sharī'ah on Islamic Political Thought: Implications for Islam-West Relations*. Rane melakukan studi di Turki, Malaysia, dan Indonesia mengenai partai-partai politik yang berorientasi pada *maqāṣid*. Partai-partai ini menegaskan demokrasi, pemerintahan yang baik, kemakmuran ekonomi, keadilan sosial, jaminan HAM, dan pluralisme merupakan tujuan Islam. Dengan ini, mereka mampu memperoleh konstituen baik Muslim maupun Non-Muslim, Islamis maupun sekuleris dan mampu meredam sebagian kekhawatiran pemerintah Barat terhadap Islam dan politik Muslim.⁸¹ Penelitian Rane lain yang berjudul *The Relevance of A Maqasid Approach for Political Islam Post Arab Revolution* tidak terlalu berbeda. Dia berusaha menjelaskan nilai dari pendekatan *maqāṣid* untuk ketahanan partai politik Islam setelah revolusi Arab.⁸²

Sementara Marybeth T. Acac melalui *Pancasila: A Contemporary Application of Maqāṣid al-Syarī'ah?* berusaha mengajukan argumen bahwa *maqāṣid* bisa digunakan melampaui kerangka usul fikih dan dimanifestasikan dalam politik praktis. Acac berpendapat bahwa Pancasila memberikan contoh kerangka praktis untuk mengadaptasi *maqāṣid* dalam konteks sosio-politik modern. Pancasila merupakan *blueprint* kehidupan bersama antaragama tanpa penamaan sekularisasi atau Islamisasi secara eksplisit. Negara bangsa yang mendasarkan pada *maqāṣid*, seperti Indonesia, menunjukkan

⁸⁰ Aḥmad al-Rabāba'ah, "Aṣar al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī al-Kasyf 'an al-ḥukm al-syar'ī li al-mas'alah al-Ṭibbiyyah al-Mu'āṣir 'al-Khālāyā al-Jaz'iyah," *Majallah al-Dirāsah al-Islāmiyyah wa al-Buḥūs al-Akādīmikiyyah* 63 (2015): 736–82.

⁸¹ Halim Rane, "The Impact of Maqāṣid al-Sharī'ah on Islamist Political Thought: Implications for Islam-West Relations," *Islamic Civilisational Renewal (ICR)* 2, no. 2 (2011): 337–57.

⁸² Halim Rane, "The Relevance of A Maqasid Approach for Political Islam Post Arab Revolution," *Journal of Law and Religion* 28, no. 2 (2013): 489–520.

alternatif bagi teokrasi dan demokrasi sekuler. Ini merupakan negara agama yang berfungsi sesuai dengan cita-cita lintas agama.⁸³

Berkaitan dengan Islam dalam konteks Revolusi Mesir, tulisan paling umum yang membahas hubungan keduanya adalah artikel berjudul *Religion in the Arab Spring: Between Two Competing Narratives* yang ditulis oleh Michael Hoffman dan Amaney Jamal. Artikel ini menyimpulkan bahwa pemahaman agama menjadi faktor penentu motivasi para pendemo pada gejolak *Arab Spring*. Lebih jauh lagi, pemahaman para pendemo terhadap Al-Qur'an jauh lebih berdampak dibandingkan faktor keaktifan mereka datang ke Mesjid.⁸⁴ Argumen Hoffman dan Jamal ini juga didukung oleh Hiba Ghanem yang membawa isu Revolusi Mesir ke pembicaraan teologi. Dia melihat signifikansi teologi Muktazilah dalam puisi Abū al-Qāsim al-Syātibī dalam pengobaran semangat revolusi bagi para pendemo Mesir.⁸⁵

Melanjutkan mengenai signifikansi teologi dalam Revolusi Mesir, Mattther Scherer dalam artikel berjudul *Political Theology, Democracy, and the Exception in the Egyptian Revolution* melihat adanya pendekatan demokrasi yang berbeda dari negara Mesir dalam perspektif demokrasi Barat sebab teologi politik yang dianut. Dengan menggunakan teori Carl Schmitt, Scherer melihat bahwa praktik demokrasi yang terjadi sebelum revolusi Mesir dan sesudahnya merupakan pengecualian (*exceptionality*) demokrasi dalam pengertian yang diperkenalkan oleh Carl Schmit. Ada tiga hal penting yang dicatat oleh Scherer. *Pertama*, sekularisme di Mesir adalah sebuah proses yang mengatur dan mentransformasi bentuk-bentuk praktik agama Islam, namun pada saat bersamaan kelompok Islamis seperti IM memproduksi formasi yang berbeda. *Kedua*, revolusi politik yang terjadi di Mesir bisa dipahami sebagai bentuk pembukaan dan kelanjutan dari keadaan *exceptionality* tersebut yang puncaknya

⁸³ Marybeth T. Acac, "Pancasila: A Contemporary Application of Maqāsid al-Syarī'ah?," *Journal of Indonesian Islam* 9, no. 1 (2015): 59–78.

⁸⁴ Michael Hoffman dan Amaney Jamal, "Religion in the Arab Spring: Between Two Competing Narratives," *Journal of Politics* 76, no. 3 (Juli 2014): 593.

⁸⁵ Hiba Ghanem, "The 2011 Egyptian Revolution Chants: a Romantic-Mu'tazilī Moral Order," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1-13, 2017.

terjadi pada revolusi tahun 2011. *Ketiga*, bentuk *exceptionality* tersebut memiliki dampak penting bagi kehidupan dan praktek demokrasi di Mesir setelah revolusi tahun 2011.⁸⁶

Kesimpulan Scherer tampak mengkonfirmasi klaim Mohammad Fadel. Melalui tulisan berjudul *Modernist Islamic Political Thought and the Egyptian and Tunisian Revolutions of 2011*, Fadel mengatakan bahwa revolusi Mesir dan Tunisia tidak bisa dipahami dengan baik tanpa melihat kontribusi kelompok modernis Islam melalui pemikiran politik modern mereka. Kaum modernis berusaha mendefinisikan kembali konsep pemerintahan yang baik (*good governance*) sebagai sebuah pemerintahan yang berjalan di bawah naungan syariat, bukan pemerintahan sekuler yang memisahkan agama dan politik. Bagi Fadel, proses demokratisasi yang terjadi di Mesir sangat dipengaruhi oleh pemikiran Islam modernis tersebut. Fadel juga meragukan hasil konstitusi yang dihasilkan dari revolusi tersebut bisa selaras dengan nilai-nilai demokrasi dan liberalisme.⁸⁷

Dalam diskusi kelompok keagamaan yang berperan dalam Revolusi Mesir, penelitian Mohammed Mousa, Jacob Høigilt dan Frida Nome, Mona Farag, dan Khalil al-Anani cukup mampu menggambarkan dinamika fraksi-fraksi yang bersangkutan sebelum, selama, dan setelah revolusi. Dalam artikel berjudul *Protests, Islamism and the Waning Prospect of Revolution in Egypt*, Mousa menjelaskan bagaimana isu protes dimobilisasi oleh kelompok Kefaya (*al-Kifāyah*). Dia menambahkan bahwa kelompok Islamisme banyak memimpin isu-isu perlawanan terhadap oligarki kepemimpinan di Mesir seperti transisi kepemimpinan dari ayah ke anak yang diupayakan oleh Ḥusnī Mubārak.⁸⁸ Artikel Moussa yang lain mengelaborasi perubahan diskursus Islam dan negara sebelum dan setelah Revolusi Mesir terjadi. Revolusi Mesir yang terjadi pada Januari memberikan kesempatan pada kelompok-kelompok Islamis

⁸⁶ Matthew Scherer, "Political Theology, Democracy, and the Exception in Egyptian Revolution," *Political Ideology*, 2017, 1–17.

⁸⁷ Mohammad Fadel, "Modernist Islamic Political Thought and the Egyptian and Tunisian Revolutions of 2011," *Middle East Law and Governance* 3 (2011): 94–104.

⁸⁸ Mohammed Moussa, "Protest, Islamism, and the Waning Prospect of Revolution in Egypt," *The Journal of North African Studies*, 2015, 784–96.

untuk bersuara lebih keras dibandingkan periode sebelum revolusi terjadi.⁸⁹

Masih soal kelompok Islamis, tulisan Farag dan tulisan al-Anani saling melengkapi dalam menarasikan naik dan turunnya IM. Farag menilai bahwa salah satu alasan rakyat Mesir mendukung dan bergabung dalam Revolusi 25 Januari 2011 adalah sebab kondisi ekonomi yang buruk dan keterbatasan lapangan kerja, bukan murni sebab penolakan terhadap pemerintah otoriter. Oleh sebab itu, kesuksesan partai politik dari IM dalam pemilihan umum bukanlah sebab ideologinya melainkan sebab kejelasan dan kedetailan rencana ekonomi yang ditawarkan.⁹⁰ Akan tetapi dalam perjalanannya, IM gagal mengelola kekuasaan karena ideologi Islam yang dianut oleh mereka sangat sulit beradaptasi dengan ideologi dan kelompok kekuasaan lain.⁹¹

Berbeda dengan peneliti-peneliti di atas, Jacob Høigilt dan Frida Nome melalui artikel berjudul *Egyptian Salafism in Revolution* dengan fokus pada gerakan politik kelompok Salafi yang pada masa sebelum revolusi dikenal sebagai kelompok apolitis. Pada tahun 2011-2012, tiga partai Salafi berpartisipasi dalam kontestasi pemilihan umum. Kesimpulan dari artikel ini adalah bahwa terlepas dari homogeni ideologi dan teologi, gerakan sosial Salafi di Mesir hadir dengan beberapa wajah yang berbeda. Gerakan ini juga rentan terhadap pengaruh konteks politik seperti layaknya gerakan sosial dan keagamaan lain. Terangnya bahwa kelompok Salafi telah menunjukkan fleksibilitasnya dalam penyesuaian terhadap realitas politik baru di Mesir.⁹²

⁸⁹ Mohammed Moussa, "Contemporary Islamist Discourses on the State in Egypt: Before and After the Arab Spring," dalam *Routledge Handbook of the Arab Spring: Rethinking Democratization* (New York dan London: Routledge, 2015).

⁹⁰ Mona Farag, "Egypt's Muslim Brotherhood and the January 25 Revolution: new political party, new circumstances," *Contemporary Arab Affairs* 5, no. 2 (1 April 2012): 214–29, <https://doi.org/10.1080/17550912.2012.673069>.

⁹¹ Khalil al-Anani, "The 'Anguish' of the Muslim Brotherhood in Egypt," dalam *Routledge Handbook of the Arab Spring: Rethinking Democratization* (London dan New York: Routledge, 2015), 227–39.

⁹² Jacob Høigilt dan Frida Nome, "Egyptian Salafism in Revolution," *Journal of Islamic Studies* 25, no. 1 (1 Januari 2014): 33–54, <https://doi.org/10.1093/jis/ett056>.

Sebagai sebuah peristiwa besar, Revolusi Mesir telah menarik ulama untuk bersikap. Keadaan seperti ini membuat para peneliti hukum Islam turut hadir membicarakannya. Dalam artikel berjudul *The Fiqh of Revolution and the Arab Spring: Secondary Segmentation as a Trend in Islamic Legal Doctrine*, Aria Nakissa menyebutkan bahwa fenomena *Arab Spring*, termasuk Revolusi Mesir, telah melahirkan cabang fikih baru yang disebut fikih revolusi (*fiqh al-saurah*). Fikih baru ini lahir dari hubungan yang terus-menerus antara pergeseran sosio-politik dalam dunia Muslim dan evolusi doktrin hukum Islam. Di samping signifikansi politik dari gerakan Islamisme, fikih revolusi merupakan bentuk segmentasi sekunder yang memiliki pengaruh kuat dalam doktrin hukum yang membentuk bagaimana penalaran utilitarian digunakan.⁹³

Masih mengenai fikih revolusi, Adnan A Zulfiqar dalam tulisan berjudul *Revolutionary Islamic Jurisprudence: A Restatement of the Arab Spring* mencoba menelusuri bagaimana hukum-hukum Islam beradaptasi selama revolusi terjadi. Zulfiqar membagi argumen ulama pro-revolusi saat *Arab Spring* ke dalam dua kategori yaitu *textual argument* dan *policy argument*. *Textual argument* meliputi 1) pendefinisian ulang berupa penegasian penyamaan antara pemberontakan dengan protes, 2) argumen nas berupa ketidakadaan nas menunjukkan kebolehan protes, dan 3) otoritas masa lalu berupa sikap ulama yang menunjukkan pembolehan protes. Sementara *Policy argument* berupa 1) jastifikasi hukum protes dengan menggunakan dalil hukum lain yang telah mapan seperti amar makruf nahi mungkar, dan 2) pelibatan nilai-nilai universal seperti HAM, keadilan, dan kehormatan. Artikel ini menunjukkan wawasan baru dari bagaimana hukum Islam bisa secara cepat melakukan perubahan radikal yang tidak biasa.⁹⁴

⁹³ Aria Nakissa, "The Fiqh of Revolution and the Arab Spring: Secondary Segmentation as a Trend in Islamic Legal Doctrine," *Muslim World* 105, no. 3 (Juli 2015): 398–421, <https://doi.org/10.1111/muwo.12098>.

⁹⁴ Adnan Zulfiqar, "Revolutionary Islamic Jurisprudence: A Restatement of The Arab Spring," *International Law and Politics* 49, no. 443 (2017): 443–97.

Youssef Belal melihat sisi lain dari fikih revolusi dengan menempatkannya sebagai pengetahuan yang berkaitan dengan etika. Melalui penelitian ini, dia hendak menantang teori Foucault tentang diri dan pengetahuan. Dia menganalisis fatwa-fatwa al-Qaradāwī selama Revolusi Mesir. Di akhir tulisannya, dia menyarankan bahwa hubungan dengan diri sendiri dalam pembicaraan pengetahuan sebagaimana diyakini Foucault harus ditundukkan dan dimediasi dengan hukum yang diwahyukan. Prosedur pencarian kebenaran dan etika harus dipisahkan satu sama lain agar pemahaman mengenai jalinan keduanya bisa lebih baik. Kebenaran atau lebih tepatnya hukum yang benar adalah sebuah kebaikan tetapi itu tidak diberikan seketika. Untuk membangun aturan, ulama harus mengikuti prosedur pencarian kebenaran, metode penalaran, dan teknik hermeneutika. Pencarian kebenaran dan upaya pembuatan aturan merupakan pusat dari etika Islam.⁹⁵

Penelitian Warren berjudul *Religion, Politics, and the Anxiety of Contemporary Maṣlaḥa Reasoning: The Production of a Fiqh al-Thawra after the 2011 Egyptian Revolution* berusaha mengkaji perumusan fikih revolusi setelah terjadinya revolusi Mesir 2011 sebagai bentuk respons terhadap anggapan bahwa penalaran *maṣlaḥah* yang al-Qaradāwī gunakan selama revolusi tidak konsisten. Warren melihat bahwa al-Qaradāwī kembali menguatkan argumennya dua hari setelah Mubārak mundur melalui acara *al-Syar'īah wa al-Ḥayāh*. al-Qaradāwī kemudian menerbitkan buku yang berisi dua fatwa politik sebelum revolusi dan sikap-sikapnya selama revolusi. Warren berpendapat bahwa pemuatan dua fatwa tersebut dimaksudkan untuk memproduksi efek bahwa praktiknya selama revolusi tidak hanya sekedar konsisten, tetapi juga merupakan keinginan publik. Buku ini merupakan pondasi dari fikih revolusi. Kemudian, para ulama tersebut telah bersusah payah untuk menekankan bahwa penalaran *maṣlaḥah* mereka tidak hanya terikat pada nas-nas dan tradisi leluhur ilmiah, tetapi juga pada kehendak publik sebagai hak untuk berbicara. Model

⁹⁵ Youssef Belal, "Islamic Law, Truth, Ethics: Fatwa and Jurisprudence of the Revolution," *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 38, no. 1 (2018): 107–21.

al-Qaradagī, melalui studi akademik, berusaha untuk menghentikan penghubungan antara demonstrasi damai dengan perselisihan sipil. Abū Zaid, melalui artikel *website*, berusaha menunjukkan bahwa penalaran *maṣlahah* konsisten memegang nas-nas dan kaidah-kaidah fikih. Sementara Raisūnī berpendapat melalui bukunya bahwa penemuan *maṣlahah* adalah hasil kontestasi mutual oleh banyak suara daripada pembacaan individu terhadap nas dalam perubahan sosial.⁹⁶ Penelitian Warren tersebut sekaligus menjembatani topik hukum Islam dan Revolusi Mesir dengan *maqāṣid* kontemporer.

Berdasarkan pemaparan berbagai penelitian di atas, penelitian yang menghubungkan empat variabel sekaligus yaitu variabel pemikiran kontemporer *maqāṣid*, Islam dan revolusi Mesir, al-Qaradāwī dalam pembicaraan *maqāṣid* perpolitikan Mesir, dan Jum‘ah dalam pembicaraan *maqāṣid* dan perpolitikan Mesir belum pernah dilakukan. Memang, Warren melalui *Religion, Politics, and the Anxiety of Contemporary Maṣlahah Reasoning: The Production of a Fiqh al-Thawra after the 2011 Egyptian Revolution*⁹⁷ memang telah menyinggung tiga variabel yaitu *maṣlahah* (*maqāṣid*), Revolusi Mesir, dan al-Qaradāwī dalam pembicaraan *maqāṣid* dan perpolitikan Mesir. Namun sesungguhnya, Warren ingin mengkaji teorisasi *maṣlahah* setelah revolusi Mesir 2011 yang dilakukan oleh ulama-ulama pendukung revolusi sebagai upaya pembelaan akan konsistensi penalaran *maṣlahah* al-Qaradāwī, bukan fatwa selama 18 hari Revolusi Mesir 2011. Selain itu, Warren juga tidak menjadikan penalaran *maṣlahah* Jum‘ah sebagai objek analisis meskipun dia sempat menyinggungnya dalam penyajian data sehingga penelitian penulis tetap akan memberikan sumbangsih keilmuan.

Mengenai diskusi teoretis, penelitian ini akan dimasukkan ke dalam diskusi mengenai penggunaan *maqāṣid* dalam epistemologi perumusan hukum Islam bersama dengan penelitian Mawardī, al-Sausawah, al-Ṣaifī, Barkānī, Daḥīrī, al-Ṣādiq, ‘Ubābah, al-‘Utaibī, Muṣanna, dan Ḥarsyāw, dan Rachmadhani. Terdapat *gap* yang jauh antara penelitian-penelitian sebelumnya dengan penelitian penulis.

⁹⁶ Warren, “Religion, Politics, and the Anxiety of Contemporary”

⁹⁷ *Ibid.*

Penelitian-penelitian sebelumnya berkuat pada tataran epistemologi normatif usul fikih-*maqāṣidī*, sementara penelitian ini mendudukan tataran epistemologi normatif sebagai fenomena sosial yang terikat dengan praksis, posisi politik ulama, dan melihat praktik berfatwa sebagai *ijtihād maqāṣidī* dan mekanisme politik pengetahuan secara bersamaan sehingga akan memberi cakrawala baru mengenai *ijtihād maqāṣidī* sebagai sesuatu yang tidak murni normatif.

E. Kerangka Teoritis

a. Ijtihad Berbasis *Maqāṣid* (*Ijtiḥād Maqāṣidī*)

Ijtiḥād maqāṣidī merupakan sebuah frasa yang mengumpulkan antara kata benda dan sifatnya (*tarkīb bayānī waṣfī*). Kata *ijtiḥād* merupakan kata benda (*ism*) yang disifati oleh kata *maqāṣidī*. *Ijtiḥād* (اجتِهَادٌ) sendiri bermakna pengerahan daya dari seorang mujtahid untuk mencari hukum Islam yang berkaitan dengan pekerjaan manusia (praktis) dengan jalan istinbat.⁹⁸ Sementara kata *maqāṣidī* (مَقَاصِدِيّ) berfungsi menyifati kata *ijtiḥād* bahwa proses pencarian hukum Islam harus mempertimbangkan dan memperhitungkan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid*). Berdasarkan analisis frasa tersebut, secara sederhana, *ijtiḥād maqāṣidī* dapat diartikan sebagai pengerahan daya seorang mujtahid untuk mencari hukum Islam di mana dalam prosesnya harus memperhatikan dan memperhitungkan tujuan-tujuan syariat.

Definisi ini tidaklah bertentangan dengan definisi dari para sarjana di bidang ini. Ḥarsyāw misalnya mendefinisikan *ijtiḥād maqāṣidī* sebagai pengaplikasian dan kehadiran *maqāṣid* dalam aktivitas *ijtiḥād* hukum-hukum syarak dan penerapannya dalam permasalahan dan kejadian baru.⁹⁹ Sementara menurut al-Khādimī *ijtiḥād maqāṣidī* adalah mengaplikasikan, memperhatikan, dan memperhitungkan *maqāṣid* dalam aktivitas

⁹⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtiḥād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Naẓariyyāt Tahlīliyyah fīl-Ijtiḥād al-Mu'āṣir* (Quwait: Dār al-Qalam, 1996), 10.

⁹⁹ Ḥarsyāw, "al-Ijtiḥād al-Maqāṣidī wa Taṭbīqātuh 'ind Fuqahā' ..." 39.

ijtihad fikih.¹⁰⁰ Sedangkan menurut Daḥīrī, *ijtihād maqāṣidī* pengerahan daya dan puncak kemampuan (mujtahid) dalam istinbat dan mengetahui tujuan-tujuan hukum Islam dan mengahadirkannya dalam penerapan (pemberian sikap hukum) terhadap realitas permasalahan.¹⁰¹

Titik temu dari definisi-definisi di atas adalah bahwa aktivitas ijtihad tidak boleh lepas dari *maqāṣid*. *Maqāṣid* harus diperhatikan dan dipertimbangkan dalam aktivitas pencarian hukum Islam. al-Syāṭibī menjadi penting untuk disebut dalam diskusi ini karena dia merupakan penggagas *maqāṣid* sebagai dasar hukum. Dalam bagian *Kitāb al-Adillah al-Syar'iyah* dari kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, dia mengatakan:

Ketika syariat terbangun atas tujuan pelestarian dari tiga hierarki, yaitu keniscayaan, kebutuhan, dan kemewahan, sedangkan hal itu telah mapan dalam bab-bab syariat dan dalil-dalilnya, tanpa terkhusus pada suatu tempat, bab, dan kaidah, maka penalaran syarak di dalamnya juga bersifat universal, tidak terkhusus pada suatu hal partikular. Ini karena yang universal menghukumi setiap yang partikular yang berada di bawahnya baik itu partikular relasional maupun partikular hakiki karena tidak ada hal universal pamungkas di atas yang universal ini. Ia bahkan merupakan dasar syariat dan itu telah sempurna.¹⁰²

Begitu pentingnya *maqāṣid* bagi al-Syāṭibī, dia menuturkan bahwa orang yang mencapai derajat mujtahid adalah orang yang memiliki dua atribut, yaitu pemahaman terhadap *maqāṣid* yang sempurna dan kapasitas beristinbat hukum dengan mendasarkan pada *maqāṣid*. Untuk atribut pertama, dia melandaskan pada tesis awalnya dalam *Kitāb al-Maqāṣid* bahwa syariat Islam terbangun atas tujuan mewujudkan kemaslahatan sedangkan kemaslahatan semata-mata dipertimbangkan dari sisi petunjuk

¹⁰⁰ al-Khādīmī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuh . . . Dawāṭuh . . . Majālātuh*, 1998, 1:26.

¹⁰¹ Daḥīrī, "al-Ijtihād al-Maqāṣidī 'ind al-Mālikiyyah . . .," 35.

¹⁰² Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, ed. oleh 'Abd Allah Darāz, vol. 3 (Beirut: DKI, 2011), 4.

Tuhan, bukan dari sisi pengetahuan mukalaf karena kemaslahatan ini sering kali berbeda. Hasil penelitian yang mendalam terhadap syariat Islam menyimpulkan bahwa kemaslahatan terdiri dari tiga tingkatan, yaitu keniscayaan (*darūriyyāt/necessities*) berupa perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, kebutuhan (*ḥājīyyāt/needs*) berupa pemberian kemudahan dan penegasian kesulitan, dan kemewahan (*taḥsīniyyat/luxuries*) berupa tuntunan etika kehidupan. Ketika seseorang telah memiliki satu atribut ini, maka dia telah memperoleh sebab untuk menempati kedudukan pengganti Nabi dalam pengajaran, pemberian fatwa, dan pemutusan hukum dengan apa yang telah Tuhan tunjukkan padanya.¹⁰³

Untuk atribut kedua, al-Syātibī menyebutnya sebagai pelayan atribut pertama. Maksudnya adalah bahwa kapasitas untuk beristinbat hukum dengan mendasarkan pada *maqāṣid* tidak bisa dilakukan tanpa didahului dengan pemahaman terhadapnya. Di sisi lain, buah pemahaman itu tidak akan tampak jika tidak diaplikasikan dalam proses istinbat hukum. Oleh karena itu, kapasitas untuk beristinbat hukum dengan mendasarkan pada *maqāṣid* merupakan syarat yang kedua. Atribut pertama merupakan sebab untuk sampai ke derajat mujtahid karena atribut pertama merupakan tujuan dalam konteks ini. Sementara atribut kedua merupakan wasilah.¹⁰⁴

Dalam temuan penelitiannya mengenai pemikiran *maqāṣid* al-Syātibī, al-Raisūnī merumuskan empat jalan ijtihad berbasis *maqāṣid* (*masālik al-ijtihād al-maqāṣidī*), yaitu 1) nas-nas dan hukum-hukum digantungkan pada tujuan-tujuannya (*al-nuṣūṣ wa al-aḥkām bi maqāṣidihā*), 2) mendamaikan antara *maqāṣid* dan dalil-dalil universal dan dalil-dalil khusus (*al-jam‘ bain al-Kullīyyāt al-‘Āmmah wa al-Adillah al-Khāṣṣah*), 3) menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan secara mutlak (*jalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāṣid muṭlaq(an)*), dan 4)

¹⁰³ al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, 2:787–785.

¹⁰⁴ *Ibid.*

mempertimbangkan dampak yang akan terjadi (*i'tibār al-maālāt*). Berikut ini merupakan penjelasan ringkas dari empat kaidah tersebut.

Maksud dari kaidah pertama adalah bahwa keberadaan nas-nas dan hukum-hukum sebaiknya diambil dari tujuan-tujuannya, bukan dari makna harfiahnya, dan bersandar pada apa yang telah tetap dalam masalah penalaran hukum (*ta'līl*), yaitu bahwa nas-nas syariat dan hukum-hukumnya didorong oleh kemaslahatan-kemaslahatan dan tujuan-tujuan yang melatarbelakanginya. Oleh sebab itu, mujtahid sebaiknya tidak mengabaikan dan melalaikannya saat menetapkan hukum dan memahami nas. al-Raisūnī mengklaim bahwa jalan/kaidah pertama ini merupakan kaidah yang dipegang oleh mayoritas ulama.¹⁰⁵

Berkaitan dengan kaidah kedua, al-Raisūnī menerangkan bahwa *al-kulliyāt al-'āmmah* meliputi nas-nas universal (*al-kulliyāt al-naṣṣiyyah*)¹⁰⁶ dan tujuan-tujuan universal yang diperoleh melalui penelitian (*al-kulliyāt al-istiqrāiyyah*).¹⁰⁷ Sementara *al-adillah al-Khāṣṣah/juziyyah* adalah dalil-dalil yang berkaitan dengan masalah-masalah tertentu. Maksud pendamaian keduanya adalah bahwa mujtahid harus menalar *al-adillah al-khāṣṣah* sembari menghadirkan *al-kulliyāt al-'āmmah*. Keduanya harus diperhatikan dalam perumusan hukum yang dijelaskan oleh *al-adillah al-khāṣṣah*.¹⁰⁸

al-Raisūnī menjelaskan bahwa kaidah menarik maslahat dan menolak bahaya harus dipegang meskipun tidak ada nas spesifik yang menjelaskannya. Menurutnya, nas-nas universal mendorong untuk mewujudkan kemaslahatan, manfaat, dan kebaikan. Nas-

¹⁰⁵ Ahmad al-Raisūnī, *Nadzariyyah al-Maqāṣid ind al-Imām al-Syāṭibī* (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1995), 363.

¹⁰⁶ Contoh yang pertama adalah ayat tentang perintah mendatangi amanah dan berlaku adil (al-Nisā: 58), perintah menepati akad (al-Māidah: 1), hadis larangan berbuat kerusakan dan saling berbuat kerusakan, larangan zalim, dan amal digantungkan berdasarkan niatnya

¹⁰⁷ Yaitu tiga tingkatan *maqāṣid*, tujuan-tujuan universal lain, dan kaidah-kaidah fikih universal seperti keadaan darurat memperbolehkan yang dilarang dan kesulitan menarik kemudahan.

¹⁰⁸ al-Raisūnī, *Nadzariyyah al-Maqāṣid ind al-Imām al-Syāṭibī*, 369.

nas universal juga mengancam kerusakan, perbuatan kerusakan, dan pembuat kerusakan. Dia juga mengkalim bahwa ulama sepakat bahwa tujuan universal dari syariat Islam adalah menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan baik di masa yang hadir (*al-‘ājil*) maupun masa yang akan datang (*al-ājil*).¹⁰⁹

Maksud dari *i’tibār al-maālāt* adalah bahwa ketika mujtahid berijtihad, memutuskan hukum, atau memberi fatwa, dia harus memperkirakan dampak pekerjaan-pekerjaan yang timbul dari hukum dan fatwa yang dirumuskan. Dia hendaknya tidak menganggap bahwa yang terpenting dari pemutusan hukum adalah hukum itu sendiri dan mengabaikan dampak yang ditimbulkan. Ketika mufti atau pembuat hukum tidak melakukannya, maka sesungguhnya dia belum sampai ke derajat mujtahid atau telah merusak derajat itu.¹¹⁰

b. Politik Pengetahuan (*The Politics of Knowledge*)

Terdapat sebuah kalimat umum (*jāmi‘ wa māni‘*) yang dapat mengumpulkan penjelasan-penjelasan para teoritikus politik pengetahuan, yaitu bahwa politik pengetahuan fokus pada masalah hubungan kekuasaan dan pengetahuan. Penelitian Rafferty, misalnya, mengidentifikasi tekanan-tekanan yang memengaruhi perubahan dan pembuatan kebijakan pendidikan keperawatan.¹¹¹ Penelitian Apple melihat pada bagaimana kekuasaan bekerja dalam dunia pendidikan untuk membandingkan pengetahuan/kurikulum yang mesti diterima dan tidak di suatu daerah.¹¹² Penelitian Amsler berusaha memahami pengaruh runtuhnya Uni Soviet terhadap produksi pengetahuan dan menilai secara kritis jalan ideologi baru yang membentuk praktik intelektual kontemporer di Asia Tengah

¹⁰⁹ *Ibid.*, 375.

¹¹⁰ *Ibid.*, 381.

¹¹¹ Anne Marie Rafferty, *The Politics of Nursing Knowledge* (London & New York: Routledge, 1996), 2.

¹¹² Michael W. Apple, *The State and the Politics of Knowledge* (London & New York: Routledge, 2003), 7.

(negara pecahan Uni Soviet).¹¹³ Penelitian Safi menyoroti hubungan antara ideologi politik Dinasti Saljuk dan produksi pengetahuan agama yang bertujuan untuk melegitimasi kekuasaan.¹¹⁴

Secara spesifik, penelitian ini mengadopsi teori politik pengetahuan Safi yang membumikan teori politik pengetahuan ke dalam studi Islam. Penulis menarik teori Safi yang menggambarkan hubungan antara pembentukan ideologi dan perumusan ortodoksi keagamaan ke pembicaraan perumusan hukum Islam (baca: ijtihad) di tengah konflik. Jika Safi menyebutkan peralatan-peralatan politik pengetahuan meliputi madrasah, ulama, sufi, dan majelis sufi (*Khānaqah*), penulis menempatkan mufti sebagai peralatan politik pengetahuan. Agar menjadi *clear and distinct*, politik pengetahuan dalam penelitian ini didefinisikan sebagai pengaturan, pengelolaan, dan produksi pengetahuan agar pengetahuan dapat diterima dan dinilai otoritatif untuk kepentingan pendisiplinan.¹¹⁵

Teori politik pengetahuan berangkat dari ide dasar Foucault mengenai hubungan kuasa dan pengetahuan. Dalam konteks ini, Foucault mengenalkan konsep diskursus (*discourse*) yang menempatkan pengetahuan tidak untuk dihakimi sebagai sesuatu yang benar atau salah. Konsep diskursus mendorong penggunaannya untuk melakukan kajian historis mengenai bagaimana efek pengetahuan diproduksi dalam diskursus.¹¹⁶

Diskursus sendiri bermakna “*a communicative event playing a role as a construct of the system of meaning and*

¹¹³ Sarah Amsler, *The Politics of Knowledge in Central Asia: Science between Marx and the Market* (London & New York: Routledge, 2007), 2.

¹¹⁴ Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, 2006.

¹¹⁵ Definisi ini direfleksikan dari buku Safi. Baca Safi.

¹¹⁶ Yoshima Nozaki, “Riding Tensions Critically: Ideology, Power/Knowledge, and Curriculum Making,” dalam Lois Weis, Cameron McCharthy, dan Greg Dimitriadis (ed.) *Ideology, Curriculum, and New Sociology of Education: Revisiting the Work of Michael Apple*, (New York dan London: Routledge, 2006), 73.

knowledge, social identity, and social relation."¹¹⁷ Dalam pandangan Foucault, "kebenaran harus dilihat sebagai sebuah sistem dari prosedur yang diperintahkan untuk memproduksi, meregulasi, mendistribusi, mensirkulasi, dan mengoperasikan dari pernyataan-pernyataan."¹¹⁸ Masih menurutnya, "kebenaran dihubungkan dalam hubungan sirkuler dengan sistem kekuasaan yang memproduksi dan mempertahankan untuk efek kekuasaan."¹¹⁹

Nozaki mengingatkan bahwa Foucault tidak bermaksud untuk menafikan kebenaran karena keberadaan hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan. Penafian ini sama saja mengikuti logika yang dia tolak sendiri, yaitu logika yang memegang bahwa pengetahuan yang benar harus bebas dari kekuasaan. Nozaki kemudian mengutip Joh Simons, seorang pakar filsafat politik, yang mengatakan bahwa tesis Foucault tentang hubungan timbal balik antara kekuasaan dan pengetahuan semestinya tidak disimpulkan menjadi "semua kebenaran ilmu sosial adalah tidak benar". Menurut Simons, pernyataan yang tepat adalah "upaya jastifikasi teori secara epistemologi tidak bisa dibebaskan dari pengaruh politiknya".¹²⁰ Amsler melanjutkan bahwa produksi dan legitimasi ilmu sosial bersifat politis baik dalam cara memperjuangkan sumber-sumber material dan simbolik (termasuk otoritas keilmuan) yang memengaruhi konstruksi pengetahuan maupun bagaimana pengetahuan dipolitisasikan melalui penerapannya. Dalam perspektif ini, kekuasaan merupakan sebuah kondisi mula (*precondition*) dari klaim kebenaran.¹²¹

Dalam bukunya yang lain, Foucault menegaskan bahwa ilmu (pengetahuan) telah dilembagakan sebagai kekuasaan.

¹¹⁷ Fairclough, *Language and Power*, 43.

¹¹⁸ Michael Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, ed. oleh Colin Gordon, trans. oleh Colin Gordon dkk. (New York: Pantheon Books, 1980), 133.

¹¹⁹ *Ibid.*, 133.

¹²⁰ Nozaki, "Riding Tensions Critically: ...," 74.

¹²¹ Amsler, *The Politics of Knowledge in Central Asia...*, 22.

Oleh sebab itu, ia memaksa orang untuk mengatakan sesuatu tertentu.¹²² Dalam penelitiannya, Foucault berpendapat bahwa sejak abad ke-18 rezim kekuasaan dan pengetahuan telah dihubungkan di peradaban Eropa. Lebih lanjut, mereka juga telah menentukan metode kontrol, pengawasan, dan regulasi yang merupakan keharusan untuk menguasai sistem-sistem tersebut. Dia menganalisis bagaimana minoritas berkuasa bisa membangun definisi normal dan tidak normal yang kemudian berpengaruh terhadap perilaku dan tatanan sosial.¹²³ Foucault memperhatikan dampak lebih luas dari sains (pengetahuan) dan kebenaran yang diproduksi dalam mengatur dan menundukan masyarakat. Untuk itu, dia menawarkan genealogi sebagai pendekatan alternatif sejarah.¹²⁴

Dalam konteks studi Islam, Safi menguatkan teori Foucault melalui penelitiannya. Dia menggambarkan bagaimana kekuasaan Dinasti Saljuk memproduksi pengetahuan untuk memperoleh legitimasi kekuasaan. Mereka merangkul para ulama dan sufi dan mencitrakan diri sebagai pendiri sistem madrasah yang menjaga paham suni (ortodoks) dan, kemudian, para oposisi dicap sebagai Ismailiah yang sesat (heterodoks). Mereka mendiskusikan pengetahuan bahwa mereka merupakan penjaga akidah suni. Melalui ulama, mereka juga memproduksi pengetahuan bahwa Dinasti Saljuk merupakan pemegang kekuasaan tunggal yang Tuhan berikan pada setiap masa.¹²⁵

Dalam analisis politik pengetahuannya, Safi menambahkan satu objek analisis. Dia menambahkan satu bagian penting untuk diperhatikan, yaitu jaringan. Safi berangkat dari tesis Gary Lease yang mengatakan bahwa semua masyarakat secara

¹²² Michael Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interview and Other Writings 1977-1984*, ed. oleh Lawrence D. Kritzman, trans. oleh Alan Sheridan (New York: Routledge, 1988), 106-7.

¹²³ Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, 146-65.

¹²⁴ Nozaki, "Riding Tensions Critically: ...," 74.

¹²⁵ Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam.....*, xv-xvi.

terus-menerus terlibat dalam produksi sistem ideologi. Untuk itu, penguasa perlu mempertahankan ideologinya dari tantangan ideologi-ideologi lain yang berkembang dalam masyarakat. Dalam praktik penelitian, studi masyarakat yang hanya menggambarkan kronologi saja tidak cukup. Peneliti perlu memperhatikan jaringan-jaringan kontestasi dan negosiasi dari kaster sosial, politik, agama, dan pemikiran.¹²⁶

c. Pusat dan Pinggiran (*the Centre and the Periphery*)

Dalam sebuah artikel yang dimuat dalam buku *the Logic of Personal Knowledge*, Edward Shils memperkenalkan apa yang dia sebut sebagai teori *the Centre and the Periphery* (Pusat dan Pinggiran). Menurutnya, masyarakat memiliki sebuah pusat. Ada zona pusat dalam struktur masyarakat. Zona pusat ini menjadi poros dengan segala cara terhadap masyarakat yang tinggal di sekelilingnya (pinggiran). Keanggotaan dalam masyarakat dibentuk oleh hubungan dengan zona pusat tersebut. Zona pusat ini, dengan demikian, bukan merupakan fenomena yang terletak secara spasial. Itu hampir selalu memiliki sebuah lokasi yang jelas dalam sebuah batas teritorial tertentu di mana masyarakat hidup, meskipun sentralitasnya tidak selalu dihubungkan dengan letak geografis dan geometri.¹²⁷

Pusat, atau zona pusat, merupakan sebuah fenomena dari alam nilai dan keyakinan serta alam tindakan. Ia menjadi pusat dari serangkaian simbol-simbol, nilai-nilai, dan keyakinan-keyakinan yang mengatur kehidupan masyarakat. Pusat ini menjadi pijakan terakhir dan tak tereduksi. Zona pusat mengambil bagian dari sifat sakral. Sebagai alam tindakan, pusat merupakan struktur aktivitas-aktivitas, peran-peran, dan pelaku-pelaku dalam jaringan institusi tertentu. Nilai-nilai dan keyakinan-keyakinan sentral diwujudkan dan dikemukakan.¹²⁸

Masyarakat yang lebih besar terdiri dari sejumlah subsistem yang saling tergantung tergantung satu sama lain

¹²⁶ *Ibid.*, xxvii-xxviii.

¹²⁷ Shils, "Centre and Periphery," 117.

¹²⁸ *Ibid.*, 117.

seperti ekonomi, sistem status, pemerintahan, kekerabatan, dan institusi-institusi yang memelihara nilai-nilai kultural seperti seperti sistem universitas dan gereja. Masing-masing subsistem ini terdiri dari jaringan organisasi yang terhubung dengan berbagai tingkat penegasan, melalui otoritas umum, tumpang tindih personal, hubungan personal, kontrak, kepentingan identitas tertentu, rasa afinitas dalam transenden utuh, dan lokasi wilayah yang memiliki nilai-nilai simbolis.¹²⁹

Salah satu elemen utama dalam sistem nilai sentral adalah sikap afirmatif terhadap otoritas mapan. Ini hadir dalam sistem nilai dari semua masyarakat, meskipun masyarakat satu dengan yang lainnya berbeda dalam mengapresiasi otoritas. Shils menjelaskan bahwa ada semacam lantai atau sebuah apresiasi minimal terhadap otoritas dalam masyarakat. Itu bahkan terjadi dalam masyarakat libertarian dan egalitarian yang pernah ada. Otoritas menikmati apresiasi karena membangkitkan sentimen dan kesucian. Orang-orang, simbol-simbol, dan kantor-kantor membatu itu namun secara tidak langsung.¹³⁰

Deskripsi Shils tentang hubungan antara pusat dan pinggiran ini sangat bersifat teoritis-idealisis. Hubungan pusat dan pinggiran dicitrakan sebagai sesuatu yang statis. Dalam kenyataannya, sebagaimana laporan penelitian Heper dan Wahyudi, hubungan pusat dan pinggiran sangat bersifat dinamis. Pinggiran, dalam penelitian keduanya, bahkan berperan sebagai penantang pusat. Dalam penelitiannya tentang hubungan pusat dan pinggiran dalam konteks Imperium Utsmani abad ke-19 M, dia mengartikan pusat sebagai kelompok yang berusaha menerapkan otonomi negara dan memegang supremasi pemerintahan sementara pinggiran sebagai kelompok yang berusaha melepaskan diri dari regulasi negara. Heper menyimpulkan bahwa keterlepasan pinggiran dari kekuasaan atau regulasi pusat bukan disebabkan oleh

¹²⁹ *Ibid.*, 117–18.

¹³⁰ *Ibid.*, 119.

evolusi atau bahkan revolusi, melainkan disebabkan oleh lemahnya kontrol pusat terhadap pinggiran.¹³¹

Wahyudi dalam hal ini lebih lugas lagi dalam menjelaskan dinamika tensi hubungan antara pusat dan pinggiran. Dia bahkan tidak lagi menggunakan kata sambung “dan” (*and*) dan beralih ke kata sambung “versus”. Dia menempatkan Imperium Utsmani sebagai pusat dan gerakan Wahabi (Arab Saudi) sebagai pinggiran. Dia mengklaim bahwa slogan “Kembali kepada Al-Qur’an dan Hadis” merupakan alat teologis Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb untuk menggeser posisi politiknya dari pinggiran ke pusat.¹³²

Meminjam teori-teori di atas, penulis menempatkan Jum‘ah sebagai ulama pusat. Dia berperan sebagai pengatur nilai kehidupan masyarakat Mesir dalam kapasitasnya sebagai mufti yang berada dalam struktur pemerintahan Mesir. Nilai-nilai mapan yang didiskusikan Jum‘ah untuk mengatur masyarakat Mesir ditantang oleh nilai-nilai yang didiskusikan oleh ulama pinggiran seperti al-Qaraḍāwī. Dalam konflik 2011 secara khusus, ulama pusat dan ulama pinggiran sama-sama mengatasnamakan *maṣlahah* dan saling berkontestasi agar nilai yang mereka diskursuskan diterima dan dianggap otoritatif oleh masyarakat Mesir.

Pada titik ini, penulis menemukan persamaan dan perbedaan sekaligus antara teori pusat dan pinggiran Wahyudi dengan politik pengetahuan Foucault dan Safi. Keduanya sama-sama menengahkan produksi pengetahuan sebagai alat. Perbedaannya adalah bahwa politik pengetahuan Foucault dan Safi tidak menonjolkan produksi pengetahuan yang dilakukan

¹³¹ Metin Heper, “Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century,” *International Political Science Review* 1, no. 1 (1980): 81–105.

¹³² Yudian Wahyudi, “The Slogan ‘Back to the Qur’an and the Sunna’: A Comparative Study of the Response of Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, Nurcholis Madjid” (*Disertasi*, Montreal, McGill University, 2002); Yudian Wahyudi, *Dinamika Politi: Slogan “Kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah di Mesir, Maroko, dan Indonesia”* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2019).

oleh kelompok yang didominasi atau kelompok pinggiran sementara Wahyudi justru menonjolkannya. Atas dasar ini, kedua teori tersebut akan bekerja secara bersamaan untuk menganalisis pergumulan diskursus keagamaan selama Revolusi Mesir.

F. Metode Penelitian

Ini merupakan penelitian interdisipliner yang mendekati persoalan menggunakan pendekatan politik dan usul fikih sekaligus. Memandang objek penelitian dengan pendekatan politik berarti mengasumsikan bahwa di dalam suatu negara terdapat suatu pengelolaan sebagaimana asal katanya *politicos* yang memiliki arti pengelolaan negara.¹³³ Secara umum, pembahasan ilmu politik meliputi lima hal pokok, yaitu negara, kekuasaan, pengambilan keputusan, kebijakan publik dan pembagian.¹³⁴ Namun, perlu penulis tegaskan di sini bahwa teori yang digunakan di sini adalah teori politik pengetahuan. Dengan demikian, pembicaraan di sini tidak menyangkut pengelolaan negara secara umum, melainkan menyangkut bagaimana aktor-aktor di dalam negara mengelola pengetahuan.

Teori politik pengetahuan memandang bahwa pengetahuan tidak boleh dianggap sebagai sesuatu yang hadir begitu saja. Pengetahuan mesti dilihat sebagai sesuatu yang kontekstual, dikonstruksi, disesuaikan dengan situasi, dan ditantang.¹³⁵ Para pengguna teori ini selalu berupaya untuk mengaitkan antara produksi pengetahuan dengan kekuasaan. Maksudnya, teori ini melihat pada bagaimana kekuasaan mengatur, menegosiasasi, menekan, dan mengorganisasi produksi pengetahuan yang ditujukan untuk mendisiplinkan praksis

¹³³ Muhammad April dan Rusdi, *Pengantar Ilmu Politik: Dalam Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2019), 5.

¹³⁴ Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar ilmu politik* (Jakarta: Gramedia pustaka utama, 2003), 17.

¹³⁵ Amsler, *The Politics of Knowledge in Central Asia...*, 21; Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam...*, xxiii-xxvi.

kehidupan masyarakat.¹³⁶ Teori ini akan dibantu dengan teori pusat versus pinggiran untuk menyoroiti bagaimana diskursus dari pinggiran menantang diskursus yang diproduksi oleh kubu kekuasaan (pusat).¹³⁷ Dalam penelitian ini, posisi al-Qarāḍawī yang berada di pinggiran dipandang sebagai penantang pengetahuan (nilai) yang didiskusikan oleh pusat melalui Jum‘ah. Dalam kasus Revolusi Mesir 2011, pengetahuan yang didiskusikan dari pinggiran justru lebih diterima daripada pengetahuan yang didiskusikan dari pusat.¹³⁸ Hal ini tentu saja menjadi sebuah hal yang menarik dari penelitian yang berbasis pada paradigma *post-strukturalisme* Foucault.

Meskipun menurut Amsler teori ini menggunakan hipotesis Foucauldian, yaitu *from truth in strength to strength in truth*,¹³⁹ kajian epistemologi (usul fikih) tetap menjadi bagian penting dalam disertasi ini, sebab objek yang dikaji adalah fatwa. Melihat dengan pendekatan usul fikih berarti melihat bahwa suatu fatwa atau hukum Islam diproduksi mengikuti mekanisme yang berlandaskan pada kaidah-kaidah seperti kaidah petunjuk *wāḍiḥ al-dilālah* dalam memahami nas, rukun-rukun kias, dan konstruksi *maqāṣid* sebagai acuan dari *maṣlahah* dan pemahaman dalil-dalil, dan lain-lain.¹⁴⁰ Penggunaan pendekatan usul fikih dalam penelitian ini bertujuan untuk menemukan konstruksi epistemologi Jum‘ah dan al-Qarāḍawī dalam memproduksi fatwa untuk mencari kemaslahatan di tengah konflik. Temuan dalam kacamata normatif ini akan membantu analisis persambungan antara produksi fatwa sebagai upaya untuk menghasilkan kemaslahatan dan produksi fatwa sebagai upaya untuk mendiskusikan pengetahuan yang mampu memengaruhi publik atau mendisiplinkan.

¹³⁶ Apple, *The State and the Politics of Knowledge*, 1; Amsler, *The Politics of Knowledge in Central Asia...*, 2; Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam...*, 2006.

¹³⁷ Shils, “Centre and Periphery,” 117; Wahyudi, *Dinamika Politik: Slogan ...*”

¹³⁸ Dinamika revolusi Mesir 2011 dapat dilihat di Warren, “Religion, Politics, and the Anxiety”

¹³⁹ Amsler, *The Politics of Knowledge in Central Asia...*, 10.

¹⁴⁰ ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Surabaya: al-Haramain, t.t.).

Sumber data penelitian ini merujuk pada objek materiil berupa diskursus keagamaan atau fatwa Jum'ah dan al-Qarāḍāwī selama Revolusi Mesir 2011. Perlu penulis tegaskan di sini bawa fatwa sebagai sebuah hasil lahir melalui sebuah proses berpikir. Apa yang penulis lakukan dalam disertasi ini adalah melihat bagaimana proses berpikir ulama dalam menghasilkan fatwa yang dilihat dalam perspektif usul fikih dengan teori *ijtihād maqāṣidī* dan dalam perspektif politik dengan teori politik pengetahuan.

Berkaitan dengan perspektif usul fikih, data mengenai diskursus keagamaan mereka dihubungkan dengan data mengenai teori ijtihad mereka. Diskursus keagamaan Jum'ah diambil dari web resminya, yaitu www.draligomaa.com¹⁴¹ dan video-video yang terekam di Youtube sedangkan teori ijtihad Jum'ah diambil dari buku-buku usul fikih dan *maqāṣid*-nya. Adapun buku terpenting dalam pembicaraan ini adalah buku *Ru'yah Fiqhiyyah Ḥaḍariyyah li Tartīb al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*.¹⁴² Sementara diskursus keagamaan al-Qarāḍāwī selama revolusi telah dikumpulkan dalam buku *25 Yanāyir Thaurah Sya'b: al-Syaikh al-Qarāḍāwī wa al-Thaurah al-Miṣriyyah*.¹⁴³ Meskipun demikian, video-video wawancaranya selama Revolusi Mesir 2011 di Youtube juga tidak diabaikan. Adapun teori ijtihadnya diambil dari buku-bukunya tentang usul fikih dan *maqāṣid*. Buku terpentingnya adalah *Dirāsah fī Fiqh al-Maqāṣid al-Syarī'ah: Bain al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣuṣ al-Juz'iyyah*.¹⁴⁴ Semua sumber ini dikumpulkan dengan metode dokumentasi. Sementara berkaitan dengan perspektif politik, data diskursus keagamaan keduanya dihubungkan dengan jaringan kontestasi dan negosiasi dari kaster sosial, politik, agama, dan pemikiran mereka. Diskursus-diskursus mereka sebelum dan setelah revolusi juga diperhatikan agar sikap

¹⁴¹ "أ. د. علي جمعة - الموقع الرسمي" diakses 24 Desember 2021, <https://www.draligomaa.com/index.php>.

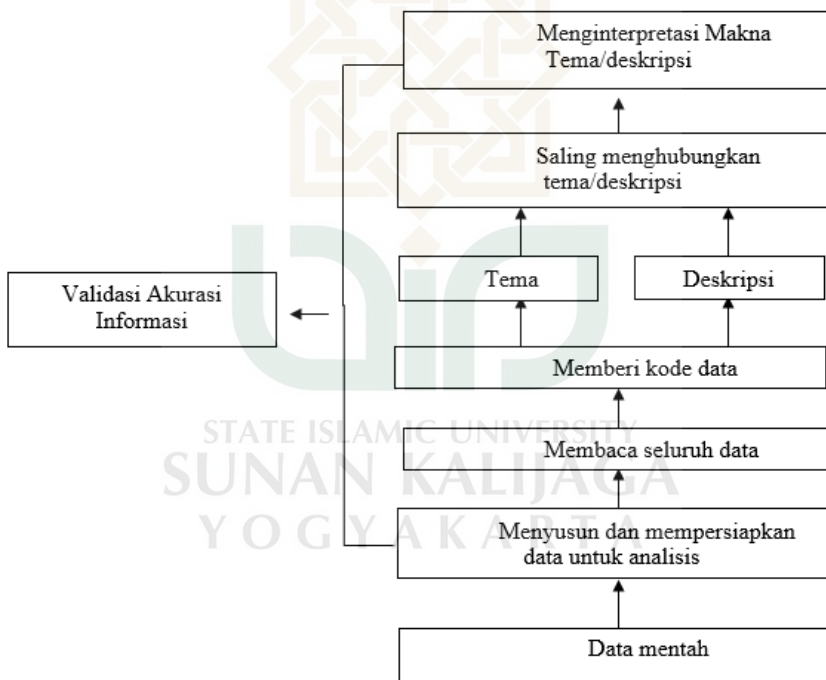
¹⁴² 'Ali Jum'ah, *Ru'yah Fiqhiyyah ḥaḍariyyah li Tartīb al-Maqāṣid al-Syar'iyyah* (Giza: Nahdet Misr, 2010).

¹⁴³ al-Qarāḍāwī, *25 Yanāyir Thaurah Sha'b: al-Shaikh al-Qarāḍāwī wa al-Thaurah al-Miṣriyyah*, 14–24.

¹⁴⁴ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh al-Maqāṣid al-Syarī'ah: Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣuṣ al-Juz'iyyah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2006).

politik dari keduanya dapat diketahui secara komprehensif. Ini diperoleh dari segala sumber, seperti situs internet yang otoritatif, berita, dan hasil-hasil penelitian yang relevan.

Analisis data penelitian ini mengikuti alur yang dibuat Creswell yang meliputi enam langkah, yaitu: 1) mengatur dan mempersiapkan data yang hendak dianalisis, 2) mengkaji data secara keseluruhan, 3) melakukan pengkodean (*coding*) terhadap semua data, 4) menerapkan proses pengkodean untuk menggambarkan orang, seting, kategori, dan tema yang hendak dianalisis, 5) menunjukkan bagaimana penggambaran dan tema-tema akan disajikan kembali dalam disertasi, 6) melakukan interpretasi atau pemaknaan data.¹⁴⁵



Gambar 1 Langkah-Langkah Analisis

¹⁴⁵ John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, trans. oleh Achmad Fawaaid dan Rianayati Kusmini Pancasari, 4 ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019), 263–68.

G. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini terdiri dari tujuh bab yang mana masing-masing bab memiliki karakteristik isi tersendiri yang berfungsi untuk menjawab rumusan masalah dan menemukan kebaharuan teori.

BAB I secara umum berisi tentang problem akademik yang mendorong penelitian dilakukan, perumusan masalah, tujuan, signifikansi penelitian, argumen kebaharuan penelitian, bagaimana masalah diselesaikan, dan cara laporan penelitian diuraikan. Konten-konten tersebut dibahas dalam subbab latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

BAB II akan mengurai peta diskursus *ijtihād maqāṣidī* yang diusung oleh para penganut *religious-utilitarianism* dan posisi Jum‘ah dan al-Qaraḍāwī dalam peta tersebut. Secara spesifik, bab ini berisi pembahasan mengenai konteks di mana *maqāṣid* direvitalisasi secara umum, laju kronologis diskursus *maqāṣid* kontemporer, kecenderungan konstruksi *maqāṣidī* kontemporer, kedudukan dan signifikansi *ijtihād maqāṣidī*, pengembangan *maqāṣid* dalam ijtihad kontemporer, revitalisasi Jum‘ah dan al-Qaraḍāwī terhadap *maqāṣid*, konstruksi *maqāṣid* al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah, *ijtihād istiṣlāhī* al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah, dan penutup.

Bab III akan mendudukkan perumusan konstruksi *maqāṣid* dan juga praktik *ijtihād maqāṣidī* Revolusi Mesir 2011 sebagai bagian tak terpisahkan dari praksis sosial al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah. Hal ini berguna untuk melihat bagaimana keterkaitan *ijtihād maqāṣidī* Revolusi Mesir 2011 dengan pengalaman hidup tokoh sehingga pembahasan menjadi lebih kompleks dan tidak terbatas pada keadaan al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah yang telah matang menjadi ulama. Secara spesifik, bab ini berisi pendahuluan, praksis sosial al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah secara umum, ruang praksis sosial al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah, karya al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah sebagai politik pengetahuan, konteks khusus pembaharuan *maqāṣid* al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah, kepentingan pembaharuan, dan penutup.

Bab IV terdiri dari penyajian data dan jawaban rumusan masalah pertama. Data yang dimaksud di sini adalah diskursus-diskursus

keagamaan Jum'ah dan al-Qaraḍāwī selama 18 hari Revolusi Mesir. Analisis pertanyaan penelitian pertama menggunakan pendekatan usul fikih yang akan mengurai *ijtihād maqāṣidī* sebagai aktivitas intelektual dan menilai konsistensi penalarannya.

Bab V berusaha menjawab rumusan masalah kedua dan ketiga mengenai alasan mengapa Jum'ah dan al-Qaraḍāwī mengeluarkan diskursus keagamaan yang kontradiktif, padahal mereka sama-sama menjadikan *maqāṣid* sebagai dasar hukum dan teorisasi *ijtihād maqāṣidī* sebagai metodologi yang bekerja dalam diskursus sosial keagamaan (politik pengetahuan). Secara spesifik, bab ini membahas logika dasar *ijtihād maqāṣidī* dan politik pengetahuan, pencarian *maṣlahah* yang berpihak, fluktuasi *maṣlahah* sebagai hasil *ijtihād maqāṣidī*-politik pengetahuan yang berkepentingan, pergeseran penggunaan dalil dalam aktivitas *ijtihād maqāṣidī*-politik pengetahuan, dan fatwa mengenai kudeta militer 2013 sebagai pengujian dari *ijtihād* Revolusi Mesir 2011, dan penutup.

Bab VI berisi tentang dialog atau percakapan temuan penulis dengan temuan-temuan yang telah didapat oleh para peneliti sebelumnya. Secara umum, apa yang disampaikan di bab ini adalah bahwa *ijtihād maqāṣidī* sebagai sebuah *orthodoxy* dinegosiasi oleh hal-hal praksis yang berkaitan dengan kepentingan sosial dan politik pengetahuan.

Bab VII merupakan penutup dari disertasi. Ia terdiri dari simpulan berupa jawaban dari tiga rumusan masalah dan saran dari penelitian.



BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Proses berfatwa/produksi diskursus keagamaan sebagai aktivitas *ijtihād maqāsidī* dalam kenyataannya tidaklah selamanya mengikuti prosedur formalnya. Sebab, selain berkepentingan memproduksi fatwa yang mampu menghasilkan *maṣlahah* (sesuatu yang menjamin terlestarikannya tujuan-tujuan syariat/*maqāsid*), *ijtihād maqāsidī* juga berkepentingan untuk memengaruhi atau mendisiplinkan publik. Sebab dua orientasi ini, negosiasi politik pengetahuan terhadap idealitas *ijtihād maqāsidī* ditemukan dalam proses berfatwa. Empat prinsip *ijtihād maqāsidī* memang masih ditemukan dalam produksi diskursus keagamaan Revolusi Mesir 2011, namun dalam serangkaian diskursus keagamaan yang dikeluarkan selama 18 hari revolusi, ada hal-hal unik yang penulis temukan sebagai hasil negosiasi ini, yaitu 1) adanya infiltrasi sisi sosial ekstra-usul fikih berupa kepentingan dan posisi politik mujtahid dalam pencarian *maṣlahah*, 2) terjadinya fluktuasi *maṣlahah* sebagai upaya adaptasi *maṣlahah* terhadap diskursus dominan, 3) adanya upaya *tanṣūṣ* sebagai usaha penguatan otoritas fatwa/diskursus keagamaan untuk mendisiplinan.

Secara usul fikih, konstruksi epistemologi *ijtihād maqāsidī* dalam menyikapi Revolusi Mesir 2011 memperhatikan empat prinsip, yaitu 1) nas-nas dan hukum-hukum digantungkan pada tujuan-tujuannya (*al-nuṣūṣ wa al-aḥkām bi maqāsidihā*), 2) penyelarasan antara *maqāsid* dan dalil-dalil universal dan dalil-dalil khusus (*al-jam‘ bain al-kulliyāt al-‘āmmah wa al-adillah al-khāṣṣah*), 3) menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan secara mutlak (*jalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsid muṭlaq(an)*), dan 4) mempertimbangkan pekerjaan mukalaf, keadaan sebelum pekerjaan mukalaf dan dampak yang akan terjadi (*i’tibār fi’l al-mukallaf wa al-māḍī wa al-maālāt*).

Sebagai sebuah kesatuan utuh, konstruksi epistemologi *ijtihād maqāsidī* menempatkan bangunan *maqāsid* berada pada posisi puncak yang berperan sebagai dasar filosofis penetapan hukum di mana setiap dalil baik dari nas (al-Qur’an dan sunah), kias, dan penalaran *maṣlahah* (*maṣlahah mursalah, istiḥsān, dan żarī‘ah*) dan juga setiap

kutipan pendapat ulama terdahulu harus diselaraskan dengan dasar filosofisnya. Perumusan hukum dengan menyelaraskan antara tujuan-tujuan universal dan dalil-dalil partikular yang menghukumi secara langsung pekerjaan mukalaf ini harus memperhatikan keadaan sebelum pekerjaan mukalaf yang dihukumi dan dampak yang ditimbulkan. Dari pembacaan ini, hukum Islam yang dirumuskan akan tampak arahnya apakah mampu menghasilkan kemaslahatan dan menolak kerusakan atau tidak.

Setelah dikaji secara mendalam, kontradiksi fatwa antara al-Qaradāwī dan Jum‘ah dalam menyikapi Revolusi Mesir disebabkan oleh perbedaan konstruksi *maqāṣid* yang menjadi dasar filosofis dari perumusan hukum mereka. Konstruksi *maqāṣid* mereka sendiri memiliki kepentingan yang merupakan hasil dari dialektika dinamis dan dinamika dialektis antara praksis sosial dan perumusan teori. Konstruksi *maqāṣid* al-Qaradāwī, seorang individu pinggiran yang selama hidupnya di Mesir kerap mendapat represi dari pemerintah otoriter, memiliki kepentingan emansipatoris. Sementara itu, konstruksi *maqāṣid* Jum‘ah, seorang individu yang banyak mengambil peran bersama pemerintah hingga akhirnya menjadi mufti negara, memiliki kepentingan stabilitas. Tidak banyak yang baru dari konstruksi *maqāṣid*-nya. Dia tidak memiliki kepentingan emansipatoris. Dia hanya menginginkan stabilitas negara dan tidak terlalu mementingkan apakah negara dijalankan secara demokratis atau otoriter.

Dasar filosofis perumusan hukum al-Qaradāwī adalah pelestarian lima *plus* satu atau enam keniscayaan (agama, jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan), nilai-nilai demokrasi (kebebasan, keadilan, dan HAM), dan beberapa nilai moral lain, sementara dasar filosofis Jum‘ah adalah pelestarian lima keniscayaan dengan tuntutan jiwa, akal, agama, kemuliaan manusia atau kehormatan, dan kepemilikan atau harta. Dasar filosofis ini dan juga dalil-dalil partikular yang digunakan oleh kedua tokoh ini, baik berupa dalil naqli (al-Qur‘an dan sunah) maupun akli (kias, *maṣlaḥah mursalah*, *fath al-zarī‘ah* dan *sadd al-zarī‘ah*) kemudian bekerja merumuskan jalan keluar hukum.

Dasar filosofis yang berkepentingan ini berpengaruh pada bagaimana mereka memiliki kepekaan terhadap permasalahan. Bagi Jum'ah, permasalahan yang dihadapi dalam serangkaian demonstrasi adalah isu ketidakstabilan negara di mana selama demonstrasi nyawa berguguran, rakyat mengalami luka fisik, dan kerusakan properti terus terjadi serta isu kekhawatiran kekosongan pemerintahan yang madaratnya akan lebih besar lagi (pertimbangan pekerjaan mukalaf yang dihukumi/*i'tibār fi'l al-mukallaf* dan dampak di masa depan/*i'tibār al-ma'āl*). Padahal, negara sebelumnya dalam keadaan aman dan kebutuhan rakyat terpenuhi (*i'tibār al-māḍī*). *I'tibār al-māḍī* al-Qaraḍāwī yang memegang falsafah emansipatoris mendorong status signifikan dari demonstrasi. Baginya, berjatuhnya nyawa dan rusaknya properti memang sebuah masalah, namun masalah yang juga harus diselesaikan adalah isu otoritarianisme dan pemerintahan korup. Sebagai catatan, *i'tibār al-māḍī* juga digunakan oleh Jum'ah secara signifikan ketika dia membenarkan demonstrasi dan kudeta militer terhadap Mursī pada 2013. Sedangkan pada 2011, *i'tibār al-māḍī* Jum'ah hanya berkuat pada klaim terpenuhinya kebutuhan rakyat dan amannya negara yang berujung pada sikap permisif terhadap pemerintahan otoriter Mubārak.

Maṣlahah menurut Jum'ah adalah kewajiban kembali ke rumah bagi para demonstran dan membiarkan pemerintah sah bekerja memenuhi janji reformasi. Akan tetapi bagi al-Qaraḍāwī, *maṣlahah* adalah mundurnya Mubārak dari jabatan presiden. Hal ini didorong oleh perbedaan penggunaan penalaran *sadd al-ẓarī'ah* dari kedua tokoh ini. Jum'ah dan al-Qaraḍāwī sama-sama menggunakan penalaran ini dalam melihat isu kekacauan negara di mana nyawa terus berguguran dan properti pribadi dan umum semakin banyak yang rusak. Bagi Jum'ah, kerusakan ini harus dihentikan dengan mundurnya para demonstran. Adapun bagi al-Qaraḍāwī, keberadaan Mubārak yang ingin terus menjabat hingga pemilihan umum justru berpotensi terus menimbulkan kekacauan, sebab keinginan rakyat adalah mundurnya Mubārak. Oleh sebab itu, solusi pemecahan dari kekacauan ini adalah mundurnya Mubārak, bukan demonstran. Logika ini kemudian menjadi bertukar ketika kudeta militer 2013 terjadi.

Jum'ah melihat bahwa ketidakmampuan Mursī memimpin telah menyebabkan negara menjadi kacau sehingga demonstran menuntutnya mundur dan kemudian militer mengukudanya. Oleh sebab itu, Mursī sah dikudeta oleh militer. Di pihak lawan, al-Qaradāwī menyarankan dilakukannya dialog untuk mencapai rekonsiliasi antara kubu Mursī dan kubu oposisi, sebuah solusi dari Mubārak yang Jum'ah puji untuk menyelesaikan konflik 2011.

Kembali ke konflik 2011, sebab Mubārak belum mundur, al-Qaradāwī mendorong agar para demonstran tetap melakukan demonstrasi damai dan tidak berbuat kerusakan dan menjarah, polisi tidak boleh menembak, demonstran dan polisi tidak boleh saling serang, dan tentara menjaga Mesir dan tuntutan demonstran, dan mengawal pemerintahan sementara. Setelah beberapa hari Mubārak tak kunjung mundur, al-Qaradāwī mendorong dan kemudian mewajibkan demonstrasi damai setelah salat Jumat di hari *Jum'ah al-Raḥīl* dan juga menasehati Mubārak agar mundur, dan, kemudian tepat di hari *Jum'ah al-Raḥīl*, mewajibkannya mundur. Melihat demonstran yang semakin marah, Jum'ah menurunkan standar *maṣlahah*-nya, dia merekomendasikan demonstrasi damai, namun memperbolehkan meninggalkan salat Jumat bagi Muslim yang tidak ingin mendekati fitnah. Jadi bagi Jum'ah, demonstrasi (rusuh) merupakan *mafsadah* yang datang di tengah stabilitas negara yang *maṣlahah* sehingga *mafsadah* ini harus dihilangkan, sedangkan bagi al-Qaradāwī demonstrasi merupakan wasilah untuk menghilangkan otoritarianisme dan tradisi korup dan juga untuk mengantarkan pada sistem negara yang demokratis dan adil (*dar'al-mafāsīd wa jalb al-maṣāliḥ*) sehingga demonstrasi dengan syarat damai harus berjalan dan aparat tidak boleh menembak para demonstran.

Aktivitas berfatwa, sebagai persambungan antara *ijtihād maqāṣidī* dan politik pengetahuan, telah menunjukkan bahwa aspek-aspek non usul fikih telah memengaruhi proses kerja produksi hukum yang berorientasi pada *maqāṣid*. Penulis menemukan tiga temuan penting mengenai persoalan ini, yaitu 1) bahwa kepentingan dan posisi mujtahid dalam konteks pusat dan pinggiran telah memengaruhi pencarian *maṣlahah*, 2) bahwa metode kerja politik pengetahuan

mengharuskan adanya adaptasi fatwa atau *maṣlahah* terhadap diskursus dominan untuk mencapai *collaborative achievement* antara mufti dan penerima fatwa sehingga kemudian menegosiasi idealitas *ijtihād maqāṣidī*, dan 3) bahwa *tanṣīṣ* pada isu *gair manṣūṣ* merupakan upaya yang dilakukan oleh mujtahid untuk memperoleh kekuatan otoritas nas dalam kepentingan pendisiplinn. Tiga temuan ini secara umum merupakan bentuk negosiasi *orthopraxy* terhadap *orthodoxy* dari *ijtihād maqāṣidī* yang dirumuskan sendiri oleh al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah.

Tidak bisa dipungkiri bahwa al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah merupakan individu telah memenuhi atribut-atribut atau sifat-sifat mujtahid berupa pemahaman terhadap *maqāṣid* dan kemampuan menerapkannya dalam istinbat hukum, namun sisi-sisi praksis seperti pengalaman hidup, perjuangan kelompok, jaringan atau ideologi yang dianut, sikap pemerintah terhadap mujtahid, dan posisi politik memengaruhi dua sifat ini. Maksudnya adalah bahwa pemahaman dan penerapan *maqāṣid* dalam praktiknya antara mujtahid satu dan yang lainnya berbeda sebab terpengaruh oleh aspek-aspek sosial tersebut. Penulis telah mengakumulasikan aspek sosial ekstra-usul fikih ini sebagai kepentingan. Revolusi Mesir merupakan keadaan di mana kepentingan menemukan momentumnya khususnya bagi al-Qaraḍāwī yang menginginkan pembebasan Mesir dari pemerintah otoriter dan korup. Revolusi Mesir adalah momen di mana al-Qaraḍāwī bisa mewujudkan perubahan sosial (*social change*) dari tatanan negara otoriter ke negara demokratis yang menjunjung nilai keadilan, kebebasan, dan menjaga HAM. Adapun Jum‘ah yang merupakan mufti negara berkewajiban memberikan sikap yang mengarah pada ketahanan stabilitas, keamanan, dan kedamaian negara agar negara bisa kembali normal.

Sebagai sebuah persambungan antara *ijtihād maqāṣidī*-politik pengetahuan, aktivitas ijtihad yang idealnya semata-mata bekerja untuk menghasilkan *maṣlahah* dinegosiasi oleh keharusan fatwa untuk mencapai titik otoritatif. Titik otoritatif dalam kacamata sosial adalah *collaborative achievement* di antara mufti dan penerima fatwa. Semaksimal apapun *maṣlahah* dari fatwa, ketika fatwa tidak

dihiraukan oleh penerimanya, maka akan menjadi sia-sia. Oleh sebab itu, *ijtihād maqāṣidī*-politik pengetahuan tidak hanya mempertimbangkan empat prinsip *ijtihād maqāṣidī*, tetapi juga meniscayakan adanya adaptasi *maṣlahah* terhadap diskursus atau nilai dominan yang dipegang oleh para penerima fatwa. Dalam konteks Revolusi Mesir, diskursus yang dimaksud adalah diskursus demokrasi.

Upaya adaptasi *maṣlahah* terhadap diskursus dominan pada akhirnya menegosiasi Jum'ah untuk mengganti *maṣlahah aqṣā* dengan *maṣlahah adnā*. Dalam fatwa Jum'ah, *maṣlahah aqṣā* dalam menuju stabilitas negara adalah kewajiban mundurnya para demonstrasi. Akan tetapi, hal melawan arus diskursus dominan demokratisasi global yang telah menggerakkan para demonstran sehingga Jum'ah menggantinya dengan rekomendasi demonstrasi damai dan kebolehan meninggalkan salat Jumat (sekaligus demonstrasi) (*maṣlahah adnā*). Adapun dalam fatwa al-Qaraḍāwī, *maṣlahah adnā* adalah mendengarnya Mubāarak, demonstrasi damai, ketidakadaan kekerasan dari polisi, dan perlindungan dari tentara. Posisinya yang menguntungkan dengan berada bersama diskursus demokratisasi global membuatnya lebih leluasa. Oleh sebab itu, fatwa al-Qaraḍāwī berganti dua kali, yaitu, dari 'kebolehan demonstrasi damai dan kewajiban Mubāarak agar mendengarkan tuntutan' (*maṣlahah adnā*), menjadi 'dorongan dan pengukuhan terhadap demonstrasi dan nasihat agar Mubāarak mundur' (*maṣlahah wustā*), dan kemudian menjadi 'kewajiban demonstrasi damai dan kewajiban mundurnya Mubāarak' (*maṣlahah aqṣā*). Penulis menyebut femonena ini sebagai fluktuasi *maṣlahah*. Namun sekali lagi, ini merupakan hasil dari *ijtihād maqāṣidī*-politik pengetahuan yang berkepentingan.

Aktivitas berfatwa sebagai kesatuan antara *ijtihād maqāṣidī* dan politik politik pengetahuan bertujuan untuk mendisiplinkan penerima fatwa berdasarkan kepentingan pemberi fatwa. Untuk menggapai tujuan ini, baik al-Qaraḍāwī maupun Jum'ah berusaha untuk melengkapi tiga elemen otoritas, yaitu teks/nas (al-Qur'an dan sunah), metode diskursif (fikih dan fatwa), dan pengetahuan dipersonifikasikan (sosok ulama). Dalam upaya ini, demonstrasi yang

sebenarnya merupakan isu yang *gair al-mansūṣ* (tidak dijelaskan oleh nas) diupayakan memiliki dalil pen tetap dari nas. Jadi, sungguhpun al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah telah menggunakan argumen *maṣlahah* (*maṣlahah mursalah*, *sadd al-ẓarī‘ah* dan *fath al-ẓarī‘ah*), mereka tetap melengkapinya dengan dalil dari nas agar lebih meyakinkan publik.

Upaya pelibatan nas dalam perkara yang sebenarnya tidak ada nasnya, penulis menyebutnya *tanṣiṣ*, menemukan jalannya dengan memanfaatkan petunjuk *ẓāhir*. Petunjuk *ẓāhir* hadis tentang jihad melawan sultan yang sewenang-wenang digunakan oleh al-Qaraḍāwī sebagai dalil pen tetap kewajiban demonstrasi, selain juga dalil *fath al-ẓarī‘ah*. Petunjuk *ẓāhir* hadis tentang fitnah Jum‘ah gunakan berdampingan dengan dalil *sadd al-ẓarī‘ah* dan fikih keluar dari imam yang dia kutip. Fenomena ini menunjukkan bahwa apa yang Opwis proyeksikan bahwa dalil-dalil *maṣlahah* seiring perkembangan zaman akan naik statusnya menjadi setara dengan empat dalil hukum (al-Qur‘an, hadis, ijmak, dan kias)¹ nyatanya tidak berlaku. Argumen *maṣlahah* justru tidak bisa berdiri kokoh tanpa didampingi oleh argumen nas.

B. Saran

Berdasarkan temuan penulis dalam disertasi ini, penulis ingin menyarankan beberapa hal.

1. Bahwasanya revitalisasi *maqāṣid* harus benar-benar masuk ke dalam disiplin usul fikih. Apa yang dilakukan oleh al-Qaraḍāwī dan Jum‘ah adalah upaya revitalisasi yang terpisah dari pembahasan atau kitab usul fikih umum mereka. Dalam kasus al-Qaraḍāwī misalnya, dia merevitalisasi *maqāṣid* dalam buku terpentingnya *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī‘ah*, namun di sisi lain dia juga mengarang karya usul fikih berjudul *Uṣūl al-Fiqh al-Muyassar*. Memang dalam kitab kedua ini, dia memberi satu bab berjudul *Ri‘āyah al-Maqāṣid Syarī‘ah*, tetapi kehadiran *maqāṣid* belum mampu memperbaiki teori-teori

¹ Opwis, “New Trend in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī‘a as a New Source of Islamic Law?,” 30.

dalam usul fikih klasik. Dalam kasus Jum‘ah juga terjadi demikian. Dia mengarang *Ru‘yah al-Fiqhiyyah Ḥaḍāriyyah li Tartīb al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah* yang fokus pada *maqāṣid* dan juga mengarang *al-Qiyās ‘ind al-Uṣūliyyīn*. Revitalisasi *maqāṣid* di dalam kitab usul fikih umum ini penting, misalnya, untuk memperbaharui teori *Wuḍūḥ al-Dilālah* mengenai petunjuk *ẓahīr* yang sangat mudah dimanfaatkan oleh pembuat fatwa untuk menyebutkannya sesuai kepentingannya. Sudah saatnya, petunjuk *ẓahīr* ditinggalkan dan beralih ke petunjuk *naṣṣ*.

2. Penelitian atau pengkajian terhadap isu-isu kagamaan yang berhubungan dengan isu-isu sosial harus melibatkan disiplin ilmu sosial agar mampu menghasilkan pengetahuan ilmiah yang komprehensif dan tidak bias.
3. Penelitian mengenai *maqāṣid* dalam tataran praktis masih jarang dilakukan. Penulis telah melakukan ini dalam bidang politik. Penelitian selanjutnya bisa dilakukan dalam bidang-bidang yang lain seperti ekonomi, kesehatan, pandemik atau masih dalam bidang politik, namun dengan spesifikasi yang berbeda.
4. Dalam ruang praktis, sudah saatnya lembaga fatwa berdiri menjadi lembaga independen tanpa terikat dengan negara yang mendanai. Lembaga fatwa harus berdiri independen dan melakukan seleksi mufti sebaik mungkin untuk meminimalisir adanya kepentingan dari fatwa.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn. *Qawā'id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2020.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Abou El Fadl, Khaled. *Rebellion and violence in Islamic law*. Cambridge University Press, 2006.
- Abū al-Ajḡān, Muḡammad. *Min Āthār Fuqahā' al-Andalusī: Fatāwī al-Shātibī*. Tunisia: Maṡba'ah al-Kawākib, 1985.
- Acac, Marybeth T. "Pancasila: A Contemporary Application of Maqāṣid al-Sharī'ah?" *Journal of Indonesian Islam* 9, no. 1 (2015): 59–78.
- Adiong, Nassef Manabilang. "Muslim Governance and Salafi Orthodoxy." *Security Sector Reform and Governance in the Philippines*, 2021, 132.
- Ahmad, Najah Nadi AbdulFattah. "The Interconnection of Legal and Social Norms in the Practice of Fatwa-Giving: A Study Based on Fieldwork at Dār al-Iftā'." Tesis Magister, Boston University, 2008.
- Ahmed, Shahab. *What is Islam?* Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Alfughi, Mohamed. "Historical Origins of the Arab Spring in Tunisia, Egypt, and Libya: A Theoretical Analysis." Disertasi, Universitas Wien, 2015.
- 'Ali Gomaa's message to Egyptian security forces delivered prior the 2013 Rabaa Massacre Part 1 of 2, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=LCQqrryBy1E>.
- "al-Sīrah al-Dhātiyyah." Diakses 17 Oktober 2019. <https://www.al-qaradawi.net/content/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9>.

- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)." Dalam *Mapping Ideology*, disunting oleh Slavoj Žižek. London dan New York: Verso, 1994.
- Alwani, Zainab. "Maqāṣid Qur'aniyya: A Methodology on Evaluating Modern Chalanges and Fiqh al-Aqalliyāt." *The Muslim World* 104, no. 1 (2014): 465–87.
- Āmidī, 'Alī ibn Muḥammad al-. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Disunting oleh 'Abd al-Razāq 'Afīfī. Riyadh: Dār al-Šamī'ī, 2003.
- Amsler, Sarah. *The Politics of Knowledge in Central Asia: Science between Marx and the Market*. London & New York: Routledge, 2007.
- Anani, Khalil al-. "The 'Anguish' of the Muslim Brotherhood in Egypt." Dalam *Routledge Handbook of the Arab Spring: Rethinking Democratization*, 227–39. London dan New York: Routledge, 2015.
- Anas, Muhammad, dan Yon Machmudi. "Perbedaan Pandangan Politik antara Al Azhar dan Ikhwan Al Muslimin dalam Merespon Kudeta Militer Tahun 2013." *Jurnal ICMES* 3, no. 2 (30 Desember 2019): 184–99. <https://doi.org/10.35748/jurnalicmes.v3i2.54>.
- Anṣarī, Zakariyā al-. *Gāyah al-Wuṣūl Syarḥ Lubb al-Uṣūl*. Beirut: DKI, 2016.
- Apple, Michael W. Apple. *The State and the Politics of Knowledge*. London & New York: Routledge, 2003.
- April, Muhammad, dan Rusdi. *Pengantar Ilmu Politik: Dalam Perspektif Barat dan Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2019.
- Asad, Talal. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. JHU Press, 1993.
- . "The idea of an anthropology of Islam." *Qui parle* 17, no. 2 (2009): 1–30.
- 'Aṭār, Ḥusnī Muḥammad. *Šaurāt al-Rabī' al-'Arabī wa Fiqh al-Khurūj 'alā al-Ḥakīm: Gard wa Naqd*. Palestina: Muassasah Nafīdz li al-Baḥṡ wa al-Ṭabā'ah, 2020.
- Aṭīyyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.

- Auda, Jasser. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Majmū‘ah Buḥūs. al-Shubkah al-‘Arabiyyah li al-Abḥats*, 2011.
- . *Fiqh al-Maqāṣid: Inaṭāh al-Aḥkām al-Syar‘iyyah bi Maqāṣid*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2006.
- . *Maqāṣid al-Syarī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- . “Maqāṣid al-Syarī‘ah ind al-Syaikh al-Qaraḍāwī.” Dalam *Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma‘a al-Aṣḥāb wa ‘l-Talāmīdh*, 1–169. Doha: Funduq Rīdazkālirtūn, 2007.
- . *Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma‘a al-Aṣḥāb wa al-Talāmīdz: Maqāṣid al-Syarī‘ah ind al-Syaikh al-Qaraḍāwī*. Doha: Funduq Rīdazkālirtūn, 2007.
- . *Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma‘a al-Aṣḥāb wa al-Talāmīz: Maqāṣid al-Syarī‘ah ind al-Syaikh al-Qaraḍāwī*. Doha: Funduq Rīdazkālirtūn, 2007.
- Azami, Usaama al-. “Translation of Ali Gomaa’s Lecture to the Egyptian Armed Forces, Summer 2013, in the Weeks Prior the Rabaa Massacre (Draft).” Diakses 30 Januari 2022. https://www.academia.edu/19791977/Translation_of_Ali_Gomaa_as_Lecture_to_the_Egyptian_Armed_Forces_Summer_2013_in_the_weeks_prior_the_Rabaa_Massacre_draft_.
- Bachar, Shmuel, Shmuel Bar, Rachel Machtiger, dan Yair Minzili. “Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan.” *Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World/Research Monographs on the Muslim World* 1, no. 4 (2006).
- Baijūrī, Ibrāhīm al-. *Hāsyiyah al-Syaikh Ibrāhīm al-Baijūrī ‘Alī Faṭḥ al-Qarīb*. Disunting oleh al-Qāf ‘Alawi Abū Bakr. Vol. 2. 2 vol. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2008.
- Barkānī, Um Nā’il. “Murtakazāt al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī al-Mazab al-Mālikī.” Dalam *al-Mazab al-Mālikī Tārīkh wa Āfāq*. 2011, 2010.
- Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford University Press, 2007.

- . *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*. Stanford dan California: Stanford University Press, 2017.
- Belal, Youssef. “Islamic Law, Truth, Ethics: Fatwa and Jurisprudence of the Revolution.” *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 38, no. 1 (2018): 107–21.
- Biltājī, Muḥammad al-. *Manhaj ‘Umar ibn al- Khaṭāb fī al-Tasyrī’: Dirāsah Mustau‘ibah li Fiqh ‘Umar wa Tanzīmātih*. Cairo: Dār al-Firk al-‘Arabī, 1970.
- Bourdieu, Pierre. “The Forms of Capital.” Dalam *Handbook of Theory and Research for the Sociolgy of Education*, 241–58. New York: Greenwood Press, 1986.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-dasar ilmu politik*. Gramedia pustaka utama, 2003.
- Burdah, Ibnu. *Islam Kontemporer, Revolusi, dan Demokrasi: Sejarah Revolusi Politik Dunia Islam dan Gerakan Arab dalam Arus Demokrasi Global*. Malang: Intrans Publishing, 2014.
- . *Menuju Dunia Baru Arab: Revolusi Rakyat, Demokratisasi, dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013.
- Būṭī, Sa‘īd Ramaḍān al-. *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī Syarī‘ah al-Islām*. Muassasah al-Risālah, 1983.
- Choudry, Sophina, dan Julian Williams. “Figured worlds in the field of power.” *Mind, Culture, and Activity* 24, no. 3 (2017): 247–57.
- Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*. Diterjemahkan oleh Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari. 4 ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Ḍāhīr, Muḥammad Fuād. *al-Ijtihād al-Uṣūlī ‘ind Amīr al-Mu‘minīn ‘Umar ibn al- Khaṭāb: Dirāsah al-Manhaj al-Uṣūlī li al-Ijtihād bi al-Ra’y ladā ‘Umar*. Kuwait: Mabarrah al-Āl wa al-Aṣḥāb, 2017.
- Daḥīrī, Samīr. “al-Ijtihād al-Maqāsidī ‘ind al-Mālikiyyah min Khilāl al-Durar al-Maknūn fī Nawāzil Māzūnah.” Disertasi, Ahmed Draia University of Adrar, 2021.

- Dakāh, Zahrān. *Mabādī 'Asyrah li al-Ilm Uṣū al-Fiqh*, t.t. <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%AF%D8%A6-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B4%D8%B1%D8%A9-%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A3%D8%B5%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87-pdf>.
- Dimasqī, Ismā'il ibn Kaṣīr al-. *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*. Vol. 7. 15 vol. Cairo: Muassasah Qarṭabah, 2000.
- “Egypt’s revolution death toll rises to 384 - Egypt Independent.” Diakses 11 Desember 2021. <https://egyptindependent.com/egypts-revolution-death-toll-rises-384/>.
- El Sayed, Somaia Metwalli. “The Egyptian uprising and April 6th Youth movement split,” 2015.
- Fadel, Mohammad. “Islamic Law and Constitution Making: the Authoritarian Temptation and the Arab Spring.” *Osgoode Hall Law Journal* 53 (2016): 1–31.
- . “Modernist Islamic Political Thought and the Egyptian and Tunisian Revolutions of 2011.” *Middle East Law and Governance* 3 (2011): 94–104.
- Fairclough, Norman. *Language and Power*. New York: Longman, 1989.
- Farag, Mona. “Egypt’s Muslim Brotherhood and the January 25 Revolution: new political party, new circumstances.” *Contemporary Arab Affairs* 5, no. 2 (1 April 2012): 214–29. <https://doi.org/10.1080/17550912.2012.673069>.
- Fāsī, ‘Alāl al-. *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Muassasah al-Fāsī, 1993.
- Foucault, Michael. *Politics, Philosophy, Culture: Interview and Other Writings 1977-1984*. Disunting oleh Lawrence D. Kritzman. Diterjemahkan oleh Alan Sheridad. New York: Routledge, 1988.

- . *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Disunting oleh Colin Gordon. Diterjemahkan oleh Colin Gordon, Leo Marshall, John Mephem, dan John Soper. New York: Pantheon Books, 1980.
- Gazālī, Abū Hāmid al-. *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: DKI, 2014.
- Gazālī, Muḥammad al-. *al-Sunnah al-Nabawiyyah: Bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Kitāb, 2012.
- Ghanem, Hiba. "The 2011 Epyptian Revolution Chants: a Romatic-Mu'tazilī Moral Order." *British Journal of Middle Eastern Studies*, (2017):1-13.
- "Government fact-finding mission shows 846 killed in Egypt uprising - Haaretz Com - Haaretz.com." Diakses 19 Agustus 2021. <https://www.haaretz.com/1.5001913>.
- Gräf, Bettina. "Shekh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace." *Die Welt des Islams* 47, no. 3/4 (2007): 403–21.
- . "Yusuf al-Qaradawi." Dalam *Key Islamic Political Thinkers*, disunting oleh John L. Esposito dan Emad El-Din Shahin, 178–202. Oxford: Oxford University, 2018.
- Habermas, J. *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon Press, 1971.
- Habib Rizieq- Makna Surat ALMAIDAH 51, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=lbCLa5XdtLk>.
- Hafez, Bassem Nabil. "New social movements and the Egyptian Spring: a comparative analysis between the April 6 Movement and the Revolutionary Socialists." *Perspectives on Global Development and Technology* 12, no. 1–2 (2013): 98–113.
- Hakim, Abdul Hamid. *al-Sullam*. Jakarta: Maktabah al-Sa'diyyah Putra, 2007.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Usūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.

- Harsyāw, Rasyīdah. “al-Ijtihād al-Maqāšidī wa Taṭbīqātuh ‘ind Fuqahā’ al-Magrib al-‘Arabī al-Mu‘ašīr.” Disertasi, Batna 1 University, 2022.
- Ḥasan, Khalīfah Bā Bakr al-. *Falsafah Maqāšid al-Tasyrī‘ fī al-Fiqh al-Islāmī*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Heper, Metin. “Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century.” *International Political Science Review* 1, no. 1 (1980): 81–105.
- Hilāl, ‘Imād Aḥmad. *Al-Iftā al-Miṣriyyah: Min al-Šāḥabī ‘Uqbah ibn ‘Āmir ilā al-Duktūr ‘Alī Jum‘ah*. Vol. 7. 7 vol. Cairo: Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah, 2020.
- Hoffman, Michael, dan Amaney Jamal. “Religion in the Arab Spring: Between Two Competing Narratives.” *Journal of Politics* 76, no. 3 (Juli 2014): 593.
- Høigilt, Jacob, dan Frida Nome. “Egyptian Salafism in Revolution.” *Journal of Islamic Studies* 25, no. 1 (1 Januari 2014): 33–54. <https://doi.org/10.1093/jis/ett056>.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age in 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ibn ‘Asyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāšid al-Syari‘ah al-Islāmiyyah*. Tunisia: Dār al-Salām, 2016.
- Ibrāhīm, Hammād Muḥammad. “Simāt al-Ijtihād al-Maqāšidī.” *Ḥauliyyah Kuliyyah Dirāsah Islāmiyyah wa al-‘Arabiyyah li al-Banāt bi al-Iskandariyyah* 34, no. 3 (t.t.): 207–57.
- Ibrahim, Yasir S. “An Examination of the Modern Discourse on Maqāšid al-Sharī‘a.” *Journal of the Middle East & Africa* 5, no. 1 (2014): 39–60.
- Ibrahim, Zakyi. “To Revolt or Not to Revolt: A Muslim Perspective on the Egyptian Experiment.” *American Journal of Islam and Society* 28, no. 1 (2011): i–viii.
- Iswahyudi, Iswahyudi. “Dari Pewahyuan Progresif Menuju Tafsir Pembebasan: Telaah Atas Hermeneutika al-Qur’an Farid Esack.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 11, no. 1 (1 Mei 2011): 77–97. <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v11i1.27>.

- Jābirī, Muḥammad ‘Ābid al-. *al-Dīn wa al-Daulah wa Taṭbīq al-Syarī‘ah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1996.
- . *Formulasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligijs*. Diterjemahkan oleh Imam Khoiri. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Jasser, Auda. “Maqāṣid al-Sharī‘ah ind al-Shaikh al-Qaraḍāwī.” Dalam *Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma‘a al-Aṣḥāb wa’l-Talāmīdh*, 1–169. Doha: Funduq Rīdazkālirtūn, 2007.
- Jauziyyah, Ibn Qayyim al-. *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Disunting oleh ‘Iṣām al-Dīn al-Ṣabābiṭī. Vol. 3. 4 vol. Cairo: Dār al-Ḥadīts, 2006.
- Jawwādī, Riyāḍ al-. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Qirā‘ah Naqdiyyah*. Dār al-Tajdīd, 2020.
- Jennings, Jeremy. *Revolution and the Republic: A History of Political Thought in France since the Eighteen Century*. Oxford: Oxford University, 2011.
- Jum‘ah, ‘Alī. *al-Bayān limā Yusygil al-Azhān*. Vol. 1. 2 vol. Cairo: Dār al-Muqattam, 2011.
- . *Āliyyāt al-Ijtihād*. Cairo: Dār al-Risālah, 2004.
- . *al-Jihād fī al-Islām*. Giza: Dār Nahḍah, 2013.
- . *al-Madkhal*. Cairo: al-Ma‘had al-Ālī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- Jum‘ah, ‘Alī. *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Salām, 2001.
- . *al-Mutasyaddidūn: Manhajuhum ...wa Munāqashah Ahamm Qaḍāyāhum*. Cairo: Dār al-Muqattam, 2013.
- . *Al-Nibrās fī Tafṣīr al-Qur‘an al-Karīm*. Cairo: al-Wābil al-Sayyib, 2009.
- . *al-Qiyās ‘ind al-Uṣūliyyīn*. Cairo: Dār al-Risālah, 2006.
- . *al-Ṭarīq ilā al-Turās al-Islāmī: Muqaddimāt Ma‘rifīyyah wa Madākhil Manhajīyyah*. Cairo: Nahḍah Miṣr, 2009.
- . *Amn al-Mujtama‘ wa al-Istiqrāruh min Manzūr Islāmī*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 2013.

- _____. *Ru'yah al-Fiqhiyyah Haḍāriyyah li Tartīb al-Maqāsid al-Syar'iyyah*. Mesir: Nahḍah Miṣr, 2010.
- _____. *Ṣinā'ah al-Iftā'*. Cairo: Nahḍah Miṣr, 2008.
- Jundī, Samīḥ 'Abd al-Wahhāb al-. *Ahmiyyah al-Maqāsid fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Āsaruhā fī Fahm al-Naṣṣ wa Istinbāt al-Ḥukm*. Beirut: Resalah Publishers, 2008.
- Juwainī, Abū al-Ma'ālī ibn 'Abd al-Malik al-. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Disunting oleh 'Abd al-'Azīm al-Daib. Vol. 2. 2 vol. Qatar: al-Syaikh Khalīfah ibn Ḥamd, 1399.
- Kartini, Indriana. "Kegagalan Empat Negara Arab dan Keberhasilan Indonesia dalam Masa Transisi Demokrasi." *Jurnal Hubungan Internasional* □ Tahun VIII, no. 2 (2015): 45.
- Kāsib, Muṣṭafā 'Abd al-Karīm. *Fitnah al-Qaraḍāwī: al-Radd 'alā al-Duktūr al-Qaraḍāwī wa Kitābuh "al-Radd al-Ilmī 'alā al-Syaikh al-Azhar wa Muftī al-'Askar"*. Cairo: al-Wābil al-Sayyib, 2017.
- GEOTIMES. "Kenapa Gus Ishom Luar Biasa?," 27 Maret 2017. <https://geotimes.id/kolom/agama/kenapa-gus-ishom-luar-biasa/>.
- Keterangan Pers Abdul Aziz Tanggapi Kontroversi Disertasinya*, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=1SJRpHCsKyw>.
- "Ketika Demokrasi Mesir Dikebiri Militer dan Kelompok Sekuler | Republika Online." Diakses 30 Januari 2022. <https://republika.co.id/berita/kolom/resonansi/mpkgpm/ketika-demokrasi-mesir-dikebiri-militer-dan-kelompok-sekuler>.
- Khādimī, Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-. *al-Ijtihād al-Maqāsidī: Ḥujiyyatuh . . . Ḍawāṭuh . . . Majālātuh*. Vol. 1. 2 vol. Qatar: Wazārah al-Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyyah, 1998.
- Khalāf, 'Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Surabaya: al-Haramain, t.t.
- _____. *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī fī Mā Lā Naṣṣ fīh*. Kuwait: Dār al-Qalam, t.t.
- Khalaf, Muḥsin 'Alāwī. "Yūsuf al-Qaraḍāwī wa Ri'ayātuhu li'l-Maqāsid al-Syar'iyyah." *Majallah Jāmi'at al-Ambār li al-'Ulūm al-Islāmiyyah* 12, no. 1 (2011): 2078–2112.
- Khudārī, Muḥammad al-. *Tārikh al-Tasyrī' al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 2006.

- Kīlānī, ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-. *Qawā‘id al-Maqāshid ‘ind al-Imām al-Syātibī: ‘Ard wa Dirāsah wa Taḥlīl*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000.
- Kugle, Scott, dan Stephen Hunt. “Masculinity, Homosexuality, and the Difence of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi’s Media Fatwa.” *Religion and Gender* 2, no. 2 (2012): 254–79.
- Kuncahyono, Trias. *Tahrir Square: Jantung Revolusi Mesir*. Jakarta: Kompas, 2013.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Razāq. “Maḥmūd al-Iṣlāḥ wa al-Bagy fī Syarī‘ah al-Islāmiyyah: Dirāsah Muqāranah Taḥbīqiyyah ‘Alā Ḥālah Ṣūmāl.” Tesis Magister, Naif Arab University for Security Sciences, 2008.
- Mandaville, Peter. “Globalization and the politics of religious knowledge: Pluralizing authority in the Muslim world.” *Theory, culture & society* 24, no. 2 (2007): 101–15.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Budi Hardiman, 1991.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyyāt dan Evolusi Maqāshid al-Syarā‘ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKIS, 2010.
- “Mesir.” Dalam *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, 10 Januari 2022. <https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Mesir&oldid=19707543>.
- detiknews. “Mesir Kembali Bergolak! 16 Orang Tewas dalam Aksi Demo Besar-besaran.” Diakses 11 Februari 2022. <https://news.detik.com/internasional/d-2289398/mesir-kembali-bergolak-16-orang-tewas-dalam-aksi-demo-besar-besaran>.
- Moosa, Ebrahim. “On Reading al-Shātibī in Rabat and Tunis.” Dalam *Maqasid al Shari’a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, disunting oleh Adis Duderija, 177–92. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Moussa, Mohammed. “Contemporary Islamist Discourses on the State in Egypt: Before and After the Arab Spring.” Dalam *Routledge*

- Handbook of the Arab Spring: Rethinking Democratization*. New York dan London: Routledge, 2015.
- . “Protest, Islamism, and the Waning Prospect of Revolution in Egypt.” *The Journal of North African Studies*, 2015, 784–96.
- Muṣannā, Fāyiz Muḥammad Ṣāliḥ. “Ma‘ālim al-Ijtihād al-Maqāṣidī Qāḍī Muḥammad al-‘Imrānī min Khilāl Fatāwīh.” *al-Baydha University Journal (BUJ)* 2, no. 3 (2020): 82–94.
- Muzakkir, Muhammad Rofiq. “Understanding the Discourse of ‘Alī Jum’ah on the Military Coup During the Arab Spring in Egypt.” *Ilahiyat Studies* 10, no. 2 (2019): 229–63.
- Nakissa, Aria. “An Epistemic Shift in Islamic Law: Educational Reform at al-Azhar and Dār al-‘Ulūm.” *Islamic Law and Society* 21, no. 3 (2014): 209–51.
- . “The Fiqh of Revolution and Arab Spring: Secondary Segmentation as a Trend in Islamic Legal Doctrine.” *The Muslim World* 105 (t.t.): 398–421.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 2003.
- . *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2008.
- Negm, Ibrahim. *The Epistemology of Excellence: A Journey into the Life dan Thoughts of the Gand Mufti of Egypt*. Beirut: Innovatio Publishing, 2012.
- Nozaki, Yoshima. “Riding Tensions Critically: Ideology, Power/Knowledge, and Curriculum Making.” Dalam *Ideology, Curriculum, and New Sociology of Education: Revisiting the Work of Michael Apple*, disunting oleh Lois Weis, Cameron McCharthy, dan Greg Dimitriadis, 69–90. New York dan London: Routledge, 2006.
- Opwis, Felicitas. “Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory.” *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182–223.
- . “New Trend in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī‘a as a New Source of Islamic Law?” *Die Welt des Islams* 57 (2017): 7–32.

- Oweidat, Nadia, Cheryl Benard, Dale Stahl, dan Audra K. Grant. *The Kefaya Movement: A Case Study of A Grassroots Reform Initiative*. Santa Monica: RAND Corporation, 2008.
- BBC News Indonesia. "Partai-partai Islam menang dalam pemilu Mesir," 21 Januari 2012. https://www.bbc.com/indonesia/dunia/2012/01/120121_mesir_pemilu.
- "Polisi Bayaran Serang Demonstran - Afrika di Internasional JPNN.com." Diakses 31 Oktober 2021. <https://www.jpnn.com/news/polisi-bayaran-serang-demonstran>.
- Purwanto, Tinggal. "Kesetaraan Gender dan Relasi Kuasa dalam Tafsir Al-Qur'an Tematik Kementerian Agama Republik Indonesia." *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, 2018.
- Qaradāwī, al-, Yūsuf. *25 Yanāyir Sanah 2011 Šaurah Sya'b*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- . "al-Maṣlaḥah al-Mursalāh wa Syurūt al-'amal bihā." Diakses 12 Januari 2021. <https://www.al-qaradawi.net/node/4041>.
- . *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Ḍau' Nuṣūṣ al-Syarī'ah wa Maqāṣidihā*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1998.
- . *Fī Fiqh al-Aulawiyāt: Dirāsah Jadīdah fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- . *Fiqh al-Waṣāṭiyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma 'ālim wa Manārāt*. Cairo: Dār al-Shurūq, t.t.
- . *Ḥall al-Islāmī Farīḍah wa Darūrah*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1974.
- . *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*. Cairo: Dār al-Syurūq, 2006.
- . *Syūmul al-Islām*. Cairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- . *25 Yanāyir Thaurah Sha'b: al-Shaikh al-Qaradawī wa al-Thaurah al-Miṣriyyah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- . *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2012.
- . *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Naẓariyyāt Tahliyyah fīl-Ijtihād al-Mu'āṣir*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.

- . *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah fī Ḍaw’ Nuṣūṣ al-Syarī‘ah wa Maqāṣidihā*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1998.
- . *‘Awāmil al-Sa‘ah wa’l-Murūnah fī’l-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Ṣahwah, 1992.
- . *Dirāsah fī Fiqh al-Maqāṣid al-Sharī‘ah: Bayn’l-Maqāṣid al-Kulliyah wa’l-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2006.
- . *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- . *Kaifa Natā‘amal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah*. Cairo: Dār al-Syurūq, 2002.
- . *Kaifa Nata‘amal ma‘a al-Qur‘ān al-‘Azīm*. Cairo: Dār al-Syurūq, 1999.
- . *Khiṭābunā al-Islāmī fī ‘Iṣr al-‘Amūlah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2004.
- . *Min Fiqh al-Daulah fī’l-Islām*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1997.
- . *Naḥw Uṣūl Fiqh Muyassir*. Doha: Qatar University, 1996.
- . *Pengantar Studi Hadis*. Diterjemahkan oleh Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodin. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- . *Taisīr al-Fiqh fī Ḍaw’ al-Qur‘ān wa al-Sunnah: Fiqh al-Ṣiyām*. 2 ed. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993.
- Quṭb, Sayyid. *Ma‘ālim fī al-Ṭarīq*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1979.
- Rabāba‘ah, Aḥmad al-. “Aṣar al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī al-Kasyf ‘an al-ḥukm al-syarī li al-mas‘alah al-Ṭibbiyyah al-Mu‘āṣir ‘al-Khālāyā al-Jaz‘iyyah.” *Majallah al-Dirāsah al-Islāmiyyah wa al-Buḥūs al-Akādīmīkiyyah* 63 (2015): 736–82.
- Rachmadhani, Fajar. “ دور الاجتهاد المقاصدي وتطبيقه في فتوى مجلس العلماء ١٩- كوفيد-19: The Role Of Ijtihād Maqāṣidī And Its Implementation in The Fatwa of Indonesian Ulama Council on Worship Guide Amid COVID-19 Pandemic.” *INSLA E-Proceedings* 3, no. 1 (2020): 61–74.
- Rafferty, Anne Marie. *The Politics of Nursing Knowledge*. London & New York: Routledge, 1996.
- Rahmān, ‘Aṭā’ al-. “al-Ijtihād wa Dauruh fī Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī.” *Dirāsāt Jāmi‘ah al-Islāmiyyah ‘Alāmiyyah Syītāgūng Bangladesh* 3 (2006): 79–90.

- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- Raisūnī, Aḥmad al-. *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid al-Syarī'ah*. Cairo: Dar Alkalema, 2014.
- . *Nadzariyyah al-Maqāṣid ind al-Imām al-Syātibī*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Raisūnī, Aḥmad al-, dan Muḥammad Jamāl Bārūt. *al-Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqī', al-Maṣlahah Aḥmad*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000.
- Rane, Halim. "The Impact of Maqāṣid al-Sharī'ah on Islamist Political Thought: Implications for Islam-West Relations." *Islamic Civilisational Renewal (ICR)* 2, no. 2 (2011): 337–57.
- . "The Relevance of A Maqasid Approach for Political Islam Post Arab Revolution." *Journal of Law and Religion* 28, no. 2 (2013): 489–520. <https://doi.org/10.1017/S0748081400000126>.
- Ricardo, David Akhmad. *Catatan Harian Revolusi Mesir: Revolusi Rakyat*. Jakarta: Arus Timur, 2011.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd. "Adillah al-Shar' wa Taqdīm al-Maṣlahah fī al-Mu'amālah 'alā al-Naṣṣ." *al-Manār*, 1906.
- . *al-Wahy al-Muḥammadī*. Beirut: Muassasah 'Izz al-Dīn, 1406.
- Roberts, David. "Qatar and the Muslim Brotherhood: Pragmatism or Preference?" *Middle East Policy* 21, no. 3 (2014): 84–94.
- Roberts, David B. "Qatar and the Brotherhood." *Survival* 56, no. 4 (2014): 23–32.
- Şādiq, Yāsīn al-. "al-Ijtihād al-Maqāṣidī 'ind al-Ibādīyyah fī Bāb al-Mu'amālāt al-Māliyyah min Khilāl al-Kitāb Syarḥ al-Nail." *Disertasi*, Ahmed Draia University of Adrar, 2016.
- Safī, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Carolina: The University of North Carolina Press, 2006.
- Şaifī, Mahā Sa'd Ismā'il al-. "al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī 'Iṣr al-Khulāfa' al-Rāsyidīn." Tesis Magister, Islamic University of Gaza, 2010.
- Sāliḥ, Anfāl Būṣbī'. "Ulūwiyyāt al-'Amal al-Da'wī ind al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah: Dirāsah Taḥlīliyyah li Kitāb al-Shaikh Yūsuf al-

- Qaraḍāwī Ulūwiyyāt al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Marḥalah al-Qādimah.” M.A Thesis, Universite Echahid Hamma Lakhdar, 2017.
- Sālim, Muḥammad. *Tārikh al-Qur’ān al-Karīm*. Da ‘wah al-Ḥaqq, 1406.
- Salvatore, Armando. *The public sphere: liberal modernity, Catholicism, Islam*. Springer, 2007.
- Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad al-. *Uṣūl al-Sarakhsī*. India: Al-Lajnah al-‘Ilmiyyah li Ihyā al-Ma‘ārif al- Nu‘māniyyah, t.t.
- Sausawah, ‘Abd al-Majīd al-. “Masālik al-Ijtihād al-Maqāṣidī fī Fiqh al-Ṣaḥābah.” *al-Majallah al-Urdaniyyah fī al-Dirāsah al-Islāmiyyah* 14, no. 4 (2018): 381–409.
- Scherer, Matthew. “Political Theology, Democracy, and the Exception in Egyptian Revolution.” *Political Ideology*, 2017, 1–17.
- Scott, Rachel M. “What might the Muslim Brotherhood do with al-Azhar? Religious authority in Egypt.” *Die Welt des Islams* 52, no. 2 (2012): 131–65.
- Shaham, Ron. *Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Yusuf al-Qaradawi*. Leiden & Boston: Brill, 2018.
- Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*. Disunting oleh ‘Abd Allah Darāz. Vol. 2. 4 vol. Beirut: DKI, 2011.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*. Vol. 4. 15 vol. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- Shils, Edward. “Centre and Periphery.” Dalam *The Logic of Personal Knowledge*, disunting oleh Polanyi Festchrift Committee. London & New York: Routledge, 2015.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Gerakan*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Skovgaard-Petersen, Jacob. *Defining Islam for The Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*. Leiden, New York, and Koln: Brill, 1997.
- . “Egypt’s `Ulama In The State, In Politics And In The Islamist Vision.” Dalam *The Rule of Law, Islam and Constitutional*

- Politics in Egypt and Iran*, disunting oleh Arjomand dan Brown, 279–302. Suny Press, 2013.
- . “Yusuf al-Qaradhawi and al Azhar.” Dalam *Global Mufti*, disunting oleh Bettina Gräf dan Jacob Skovgaard-Petersen, 27–54. New York dan London: Hirst and Columbia University Press, 2009.
- Soage, Ane Balén. “Yusuf al-Qaradawi: The Muslim Brothers’ Favorite Ideological Guide.” Dalam *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of Global Movement*, disunting oleh Barry Rubin, 19–37. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Soage, Ane Balén, dan Jorge Fuentelsaz Franganillo. “The Muslim Brothers in Egypt.” Dalam *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Movement*, disunting oleh Barry Rubin, 39–55. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Ṣubḥī, Maḥmaṣānī. *Falsafah al-Tashrī‘ fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Kashshāf, 19652.
- Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ‘Alī al-. *Jam‘ al-Jawāmi‘ fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: DKI, 2003.
- Syāṭībī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*. Disunting oleh ‘Abd Allah Darāz. Vol. 3. 4 vol. Beirut: DKI, 2011.
- Tim PBNU. *Hasil-hasil Muktamar Ke-33 NU*. Jakarta: Lembaga Ta’lif Wan Nasyr PBNU, 2016.
- “Timeline of the revolution in Egypt | World | Breaking news and perspectives from around the globe | DW | 11.02.2011.” Diakses 19 Agustus 2021. <https://www.dw.com/en/timeline-of-the-revolution-in-egypt/a-14837364>.
- Ṭūfī, Najm al-Dīn al-. “Risālah al-Ṭūfī fī Ri ‘āyah al-Maṣlahah.” Dalam *Maṣādir Al-Tasyrī‘ al-Islāmī Fī Mā Lā Naṣṣ Fīh*, oleh ‘Abd al-Wahhāb Khalāf. Kuwait: Dār al-Qalam, 1955.
- ‘Ubābah, al-Ṭāhir. “al-Ijtihād al-Maqāsidī ‘ind al-Imām Ibn al-‘Arabī min min Khilāl Kitābih: al- Masālik fī Syarḥ al-Muwatṭā Mālik.” *al-Syihāb* 5, no. 2 (2019): 175–220.
- “Ulama Aswaja Sedunia Tolak Wahabi Salafi, Ini Sebabnya! | GEOTIMES.” Diakses 21 Juli 2022.

- <https://geotimes.id/opini/ulama-aswaja-sedunia-tolak-wahabi-salafi-ini-sebabnya/>.
- Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an & Hadis*. Jakarta: Quanta, 2014.
- ‘Utaibī, Khālid ibn Fāliḥ al-. “al-Ijtihād al-Maqāsidī li al-Khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭāb fī al-Ardḥ al-Maftūḥah ‘Anwah.” *Majallah Jāmi‘ah al-Syāriqah* 19, no. 2 (2021): 1–36.
- Vikør, Knut S. “Islamic Law in the Modern World: States, Laws, and Constitutions.” Dalam *Islamic Studies in the Twenty-First Century*, disunting oleh Léon Buskens dan Annemarie van Sandwijk, 205–22. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.
- Wahyudi, Yudian. *Dinamika Politik: Slogan “Kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah di Mesir, Maroko, dan Indonesia.”* Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2019.
- . “The Slogan ‘Back to the Qur’ān and the Sunna’: A Comparative Study of the Response of Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, Nurcholis Madjid.” Disertasi, McGill University, 2002.
- Wang, Jinglie. “Islamic Reform and Social Transition in Middle East: A World History Approach.” *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)* 2, no. 1 (2008): 31–43.
- “Wapres Mesir: Siap Berdialog dengan Oposisi - Global Liputan6.com.” Diakses 14 Februari 2022. <https://www.liputan6.com/global/read/318440/wapres-mesir-siap-berdialog-dengan-oposisi>.
- Waren, David H., dan Christine Gilmore. “One Nation under God? Yusuf al-Qaradawi’s Changing Fiqh of Citizenship in Light of the Islamic Legal Tradition.” *Contemporary Islam* 8, no. 3 (2014): 217–37.
- Warren, David H. “Cleansing the Nation of the ‘Dogs of Hell’: ‘Ali Jum’a’s Nationalist Legal Reasoning in Support of the 2013 Egyptian Coup and Its Bloody Aftermath.” *International Journal of Middle East Studies* 49 (2017): 457–77.

- . “Debating the Renewal of Islamic Jurisprudence (Tajdīd al-Fiqh): Yusuf al-Qaradawi, His Interlocutors, and the Articulation, Transmission, and Reconstruction of Fiqh Tradition in the Qatar-Context.” Disertasi, the University of Manchester, 2014.
- . “Religion, Politics, and the Anxiety of Contemporary Maṣlaḥa Reasoning: The Production of a Fiqh al-Thawra after the 2011 Egyptian Revolution.” Dalam *Locating the Sharī’a: Legal Fluidity in Theory, History, and Practice*, 226–48. London & Boston: Brill, 2019.
- . “The ‘Ulamā’ and Arab Uprisings 2011-13: Considering Yusuf al-Qaradawi, the ‘Global Mufti’, between the Muslim Brotherhood, the Islamic Legal Tradition, and Qatari Foreign Policy.” *New Middle East Studies* 4 (2014): 1–32.
- Welle (www.dw.com), Deutsche. “Konstitusi Baru Untuk Mesir | DW | 30.11.2012.” DW.COM. Diakses 3 Februari 2022. <https://www.dw.com/id/konstitusi-baru-untuk-mesir/a-16418860>.
- . “Mohammed Morsi Mengalah | DW | 26.11.2012.” DW.COM. Diakses 29 Januari 2022. <https://www.dw.com/id/mohammed-morsi-mengalah/a-16405276>.
- Wilson, M. “The Failure of Nomenclature: The Concept of ‘Orthodoxy’ in the Study of Islam.” *Comparative Islamic Studies* 3, no. 2 (2009): 169.
- Yahya, Shamsul Azhar. “Pelibatan Politik dan Penindasan Ke Atas Ikhwan al-Muslimin dalam Sejarah Perkembangan Politik Mesir, 1928-2005.” *Sejarah: Journal of Departement of History* 16, no. 16 (2017): 81–103.
- Zaman, Muhammad Qasim. “The Ulama and Contestations on Religious Authority.” Dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, disunting oleh Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, dan Martin van Bruinessen, 206–36. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

- Zeghal, Malika. "Religion and politics in Egypt: the ulema of Al-Azhar, radical Islam, and the state (1952-94)." *International Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 371–99.
- Zuhailī, Muḥammad Wahbah al-. *al-Wājiz fī Uṣūl Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1999.
- . *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Vol. 1. 2 vol. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Zulfiqar, Adnan. "Revolutionary Islamic Jurisprudence: A Restatement of The Arab Spring." *International Law and Politics* 49, no. 443 (2017): 443–97.
- "أ. د. علي جمعة - الموقع الرسمي" Diakses 24 Desember 2021. <https://www.draligomaa.com/index.php>.
- Jun 2020 العربية. "استقالة الخضر حسين من مشيخة الأزهر وروايات متعارضة," 1 <https://www.alarabiya.net/politics/2020/06/01/>.
- الإسلام والديمقراطية / الشيخ يوسف القرضاوي / الشيخ راشد الغنوشي / الشريعة والحياة, ٢٠١٩. <https://www.youtube.com/watch?v=fk000QkRFqQ>.
- ٧ Juli 2015 الاتحاد, صحيفة. "عبد المجيد سليم.. شيخ الأزهر الشجاع." صحيفة الاتحاد, ٧ <https://www.alittihad.ae/article/65525/2015/-عبد-المجيد-سليم-شيخ-الأزهر-الشجاع>.
- ٢٠١٦ الشيخ القرضاوي / رأيه في انتحار محمد البوعزيزي / مشعل الربيع العربي / تونس, <https://www.youtube.com/watch?v=v17uvN0JDFg>.
- ٢٠١٨ العلاقة بين الدين والسياسة / الشيخ يوسف القرضاوي / الشريعة والحياة, <https://www.youtube.com/watch?v=q2IANMT8Mg4&t=376s>.
- القرضاوي يفتي بوجود تأييد الرئيس المصري المنتخب محمد مرسي | موقع الشيخ يوسف "القرضاوي" Diakses 3 Februari 2022. <https://www.al-qaradawi.net/node/918>.
- اللجان الشعبية تتصدى لأعمال النهب والسلب في المدن المصرية | سياسة واقتصاد | DW | DW | 30.01.2011." Diakses 23 September 2021. <https://www.dw.com/ar/-14805316>.
- المسلمون والعنف السياسي (١/٢) / الشيخ يوسف القرضاوي / الشريعة والحياة, ٢٠٢٠. <https://www.youtube.com/watch?v=1ViPrIhw5A>.
- ٢٠١٢ المفتي: مصر «مחסودة» لأنها على «ناصية» <https://www.youtube.com/watch?v=AqcNMrdpaVM>.
- dorar.net. "الموسوعة الحديثية." Diakses 19 Januari 2022. <https://dorar.net/hadith>.

“بوابة دار الإفتاء المصرية” Diakses 25 Maret 2021. <https://www.dar-alifta.org/AR/Default.aspx>.

“تراجم وسير - فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة” Diakses 18 Juni 2021. <https://www.dar-alifta.org/ar/ViewScientist.aspx?sec=new&ID=30&LangID=1>.

“جمعة، أ د علي.” Diakses 18 Juni 2021. <https://www.draligomaa.com/index.php/%D8%AD%D9%88%D9%84/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9>.

_____ . “حكم المظاهرات والاعتصامات” Diakses 1 Agustus 2021. <https://www.draligomaa.com/index.php/>

_____ . “من مواقف الإمام” Diakses 9 Februari 2022. <https://www.draligomaa.com/index.php/>

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

_____ . “عبد المجيد سليم” Diakses 31 Agustus 2021. https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF_%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85&oldid=55162153.

“محمد الخضر حسين” Dalam ٢٥ ويكيبيديا, Agustus 2021.

https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B6%D8%B1_%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86&oldid=55058813.

“مرسي في السويس: تطبيق الشريعة حق وواجب شرعي لا خيار لنا فيه - بوابة الشروق”

Diakses 11 Februari 2022.

<https://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=11052012&id=b0dabbfd-7ae7-4071-8c84-f8d817b6ff23>.

٢٠١١ مقتي مصر, <https://www.youtube.com/watch?v=7leQws-tEB0>.

٢٠١١ مقطع صوتي للمفتي علي جمعة أثناء الثورة ويعلق عليه الشيخ محمد سعد الازهرري, https://www.youtube.com/watch?v=hzf_79q9fKo.



