

MABĀDĪ'UL ĀMMAH ALI JUM'AH SEBAGAI SEMANTIK INDEPENDEN: PARADIGMA BARU TAFSIR KONTEKSTUAL

Moh Soim

Universitas PTIQ Jakarta

Email: moh.soim@mhs.ptiq.ac.id

Ahmad Thib Raya

Universitas PTIQ Jakarta

Email: thibraya@yahoo.co.id

Abd. Muid Nawawi

Universitas PTIQ Jakarta

Email: balesaleo@gmail.com

Abstrak: Krisis interpretasi Al-Qur'an dalam konteks modernitas memunculkan kebutuhan mendesak akan metodologi tafsir yang mampu menjembatani kesenjangan antara universalitas wahyu dengan partikularitas realitas kontemporer. Penelitian ini mengkaji paradigma revolusioner *Mabādi'ul Āmmah* (Prinsip Universal) Ali Jum'ah sebagai teori *Semantik Independen* (*al-Dilālah al-Mustaqillah*) yang menawarkan solusi epistemologis baru dalam metodologi tafsir kontekstual. Melalui pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitik terhadap karya-karya primer Ali Jum'ah, penelitian ini mengungkap konstruksi epistemologis yang membedakan teori *Semantik Independen* dari pendekatan tafsir konvensional. Temuan menunjukkan bahwa *Mabādi'ul Āmmah* merupakan paradigma *indigenous* yang mentransformasi prinsip-prinsip universal Al-Qur'an menjadi landasan semantik independen melalui sistematika empat tahap: penelusuran induktif pandangan mufassir, analisis unsur-unsur prinsip, elaborasi relasi antar prinsip, dan aplikasi multidimensional. Keunggulan paradigma ini terletak pada kemampuannya mempertahankan otentisitas makna sambil menghadirkan relevansi kontekstual yang aplikatif. Penelitian ini berkontribusi signifikan bagi pengembangan metodologi tafsir kontemporer dengan menyediakan kerangka epistemologis holistik yang menjawab tantangan hermeneutika Al-Qur'an di era modern.

Kata kunci: *mabādi'ul āmmah*, Ali Jum'ah (Gomaa), semantik, independen, tafsir, kontekstual.

Abstract: The crisis of Quranic interpretation in modernity has generated an urgent need for exegetical methodologies capable of bridging the gap between the universality of revelation and the particularity of contemporary realities. This research examines Ali Jum'ah's revolutionary paradigm of *Mabādi'ul Āmmah* (Universal Principles) as *Independent Semantic* theory (*al-Dilālah al-Mustaqillah*) offering novel epistemological solutions in contextual exegetical methodology. Through qualitative approach with descriptive-analytical methods on Ali Jum'ah's primary works, this study reveals epistemological constructions distinguishing *Independent Semantic* theory from conventional exegetical approaches. Findings demonstrate that *Mabādi'ul Āmmah* constitutes an *indigenous* paradigm transforming universal Quranic principles

Copyright (c) 2025 The Authors.



into independent semantic foundations through four-stage systematization: inductive exploration of exegetes' perspectives, analysis of principle elements, elaboration of inter-principal relations, and multidimensional applications. This paradigm's superiority lies in its capacity to maintain meaning authenticity while delivering contextually relevant applications. The research significantly contributes to contemporary exegetical methodology development by providing holistic epistemological frameworks addressing Quranic hermeneutical challenges in the modern era. *Independent Semantic* theory offers transformative potential for Islamic scholarship by establishing methodological bridges between textual ideality and contextual reality without compromising interpretive integrity.

Keywords: *mabādi'ul ʿammah*, Ali Jum'ah (Gomaa), semantics, independent, exegesis, contextual.

Pendahuluan

Ali Jum'ah (Gomaa) merupakan salah satu tokoh yang pemikirannya mendapat perhatian luas, baik di tingkat nasional maupun internasional,¹ khususnya dalam bidang keagamaan, intelektual, dan sosial-politik. Perhatian ini tercermin dalam sejumlah penelitian yang membahas pemikirannya dari berbagai aspek, seperti tasawuf,² nasionalisme,³ hukum bunga bank,⁴ teori egalitarian,⁵ praktik nikah adat,⁶ transaksi *khamr* dengan non-Muslim,⁷ *quo vadis*

¹ "His Eminence Prof. Ali Gomaa," *International Islamic Fiqh Academy*, t.t., diakses 27 Juli 2025, <https://iifa-aifi.org/en/48435.html>.

² Fahrudin Fahrudin dkk., "Ali Jum'ah Sufistic Thinking and Its Relevance on Islamic Education (PAI) in Higher Education," *Lentera Pendidikan: Jurnal Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan* 24, no. 2 (2021): 2, <https://doi.org/10.24252/lp.2021v24n2i7>.

³ Abdurrohiem Masruhin, "Bela Negara Perspektif 'Ali Jum'ah (Studi Kitab Amnu Al-Mujtama' Wa Istiqrāruhu Min Manzūrin Islāmiyyin)," *Syariah: Journal of Fiqh Studies* 1, no. 1 (2023): 1, <https://doi.org/10.61570/syariah.v1i1.13>.

⁴ Muhammad Alwin Abdillah dkk., "Bunga Bank Dalam Hukum Islam; Komparasi Pemikiran Imam Ali Jum'ah Dan Imam Jadul Haq Ali," *Al-Muamalat: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Syari'ah* 9, no. 2 (2024): 85–100, <https://doi.org/10.32505/muamalat.v9i2.10745>. Maksimalina Maksimalina, "Reevaluating Ali Gomaa's Fatwa on Bank Interest: A Detailed Ushul Fiqh Analysis," *Kbuluqiyya: Jurnal Kajian Hukum Dan Studi Islam* 6, no. 2 (2024): 91–106, <https://doi.org/10.15575/as.v16i1.628>.

⁵ Muhammad Nurravi Alamsyah, "Marital Rape Perspektif Teori Egaliter Ali Jum'ah dan Relevansinya terhadap Hukum Indonesia," *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 6, no. 2 (2025): 137–56, <https://doi.org/10.19105/al-manhaj.v6i2.16013>.

⁶ M. Rozali dkk., "Married 'Urfi in the View of Contemporary Scholars Sheikh Muhammad Ali Jum'ah," *SMART: Journal of Sharia, Tradition, and Modernity* 3, no. 1 (2023): 1, <https://doi.org/10.24042/smart.v3i1.16980>.

⁷ Ulfia Nur Faiqoh, "Pemikiran Syekh Ali Jum'ah Tentang Fatwa Jual Beli Khamr Di Negara Non-Muslim," *Az-Zarqa: Jurnal Hukum Bisnis Islam* 13, no. 2 (2022): 2, <https://doi.org/10.14421/azzarqa.v13i2.2402>.

hudud,⁸ otoritas keagamaan,⁹ perayaan tahun baru,¹⁰ wacana pemikiran modernis,¹¹ hingga sikap politik intelektual Muslim dalam konteks Arab Spring,¹² termasuk oposisi awal terhadap revolusi Mesir.¹³ Berbeda dengan kajian-kajian tersebut, tulisan ini secara kritis menyoroati kontribusi Ali Jum'ah dalam bidang ilmu al-Qur'an sebagai dasar fundamental dalam analisis teks sebelum diterapkan dalam ranah syari'ah, politik, sosial, maupun ketatanegaraan.

Urgensi meneliti aspek ilmu Al-Qur'an dalam pemikiran Ali Jum'ah, khususnya melalui pendekatan *Mabādi'ul 'Ammah* (Prinsip Universal) sebagai sebuah teori semantik independen (*al-Dilālah al-Mustaqillah*), terletak pada peran fundamentalnya dalam membentuk paradigma awal seorang Muslim dalam memahami teks wahyu secara holistik dan kontekstual. Dalam konteks keilmuan tafsir kontemporer, *Mabādi'ul 'Ammah* tidak hanya menawarkan kerangka epistemologis yang berbeda dari pendekatan tafsir klasik dan tekstual, tetapi juga menyajikan prinsip-prinsip dasar yang harus terlebih dahulu dipahami sebelum menurunkan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam ranah hukum (*syari'ah*), sosial, politik, ataupun ketatanegaraan. Dengan kata lain, teori ini bertindak sebagai fondasi konseptual yang menentukan arah interpretasi dan aplikasi nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan nyata. Selain

⁸ Muhammad Ali Magfur, "Quo Vadis Hudud di Era Kontemporer: Antara Hak Tuhan Dan Hak Manusia," *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law and Family Studies* 6, no. 2 (2024): 2, <https://doi.org/10.21154/syakhsyiyah.v6i2.9832>.

⁹ Ali Fikri dkk., "Religious Authority in Social Media: The Influence of Ali Jum'ah's Online Fatwa (b. 1953 AD) and Yusuf al-Qaradawi (b. 1926 AD - d. 2022 AD)," *Al-Tabrir: Jurnal Pemikiran Islam* 24, no. 1 (2024): 1, <https://doi.org/10.21154/altahrir.v24i1.9773>.

¹⁰ Muhammad Nuruddien Nuruddien dan Mahmoud Ismaeil Mohamed Mashal, "Taḥlīl Fatwā al-Tashabbuh biḥayri al-Muslimīn fī al-Iḥtīfāl bira'si al-Sanah al-Milādiyyah fī Jazīrah Madura 'inda al-Imām 'Alī Jum'ah: Metode Fatwa; Perdamaian; Imam Ali Gomaa; Tasyabbuh," *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 12, no. 2 (2023): 2, <https://doi.org/10.31291/hn.v12i2.719>.

¹¹ "Shaykh Ali Gomaa, Author at Contending Modernities," *Contending Modernities*, 11 Maret 2011, <https://contendingmodernities.nd.edu/author/shaykh-ali-gomaa/>.

¹² Muhammad Amasha, "The Ideals and Interests in Intellectuals' Political Deliberations: The Arab Spring and the Divergent Paths of Egypt's Shaykh al-Azhar Ahmad al-Tayyib and Grand Mufti Ali Gomaa," *American Journal of Islam and Society* 40, no. 3–4 (2023): 41–76, <https://doi.org/10.35632/ajis.v40i3-4.3280>.

¹³ Usaama Al-Azami, "Ali Gomaa, Ahmad al-Tayyib, and Ali al-Jifri: The Early Opposition to the Egyptian Revolution (January–February 2011)," dalam *Islam and the Arab Revolutions: The Ulama Between Democracy and Autocracy*, ed. oleh Usaama Al-Azami (Oxford University Press, 2022), <https://doi.org/10.1093/oso/9780197613610.003.0004>.

itu, penulis temukan, masih sedikit yang mengkaji pendekatan ini dan mengkajinya secara sistematis dan komprehensif.

Signifikansi penelitian ini terletak pada kontribusinya dalam pengembangan metodologi tafsir kontemporer, khususnya dalam menjembatani kesenjangan antara idealitas teks wahyu dengan realitas kontekstual. Tulisan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis bagi pengembangan metode tafsir Al-Qur'an dan kontribusi praktis bagi para praktisi tafsir dalam mengaplikasikan nilai-nilai Al-Qur'an secara kontekstual namun tetap otentik. Berdasarkan hal di atas, tulisan ini merumuskan beberapa permasalahan pokok: *Pertama*, bagaimana paradigma *Mabādi'ul 'Āmmah* yang dikonstruksi oleh Ali Jum'ah dengan teori analisisnya Semantik Independen? *Kedua*, mengapa teori ini disebut sebagai pendekatan "semantik independen" dan apa yang membedakannya dengan pendekatan tafsir konvensional? *Ketiga*, bagaimana sistematika kerja teori ini dalam transformasi dari normatif hingga aplikatif?

Salah satu penelitian terdahulu yang sedikit tersebut terkait *Mabādi'ul 'Āmmah* ini adalah tesis magister karya Musthafa Abdul Karim Kasib berjudul *Mabādi'ul 'Āmmah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Prinsip-Prinsip Universal dalam Al-Qur'an Karim),¹⁴ yang disusun di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Penelitian tersebut berhasil merumuskan empat puluh prinsip universal yang diklaim sebagai prinsip semantik independen dari Al-Qur'an. Prinsip-prinsip tersebut kemudian diterapkan dalam berbagai ranah kehidupan seperti ekonomi, politik, perundang-undangan, psikologi, dan pendidikan. Dalam aspek politik, salah satu pembahasan yang diangkat adalah tema *Pluralisme Agama* (*al-Ta'addūdīyyah al-Dīniyyah*).

Perbedaan mendasar antara penelitian Musthafa dan tulisan ini terletak pada pendekatan dan kedalaman analisis terhadap teori Semantik Independen Ali Jum'ah. Penelitian Musthafa lebih bersifat normatif dan belum menyajikan sistematika kerja teori tersebut secara terstruktur dan terukur. Pertanyaan penting seperti mengapa teori ini disebut "Semantik Independen" dalam Paradigma *Mabādi' al-'Āmmah*, serta latar belakang pemikiran Ali Jum'ah dalam merumuskannya, belum dijawab secara memadai.

¹⁴ Buku ini diperoleh saat program *short course* di Kairo, Mesir, dibeli di *Dār al-Salām, Hay al-Sābi'*, dekat asrama mahasiswa al-Azhar tempat peneliti tinggal selama tiga bulan. Musthafa Abdul Karim Kasib, *al-Mabādi' al-'Āmmah fī al-Qur'ān al-Karīm* (al-Wabil al-Shaib, 2018), 76, 269.

Penelitian terdahulu yang lain adalah karya Muhammad al-Sayyid Badar yang berjudul, "*Al-Mabādi' al-Āmmah fī al-Qur'ān al-Karīm: Murāja'ah fī Munāqashah Manāhij Taṭbīq al-Sharī'ah wa fī Muṣṭalahāt Taghayyara Madlūlūhā*." Penelitian ini, menekankan pentingnya memahami sumber-sumber syariat Islam secara lebih komprehensif, tidak sekadar menyebut Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas secara global. Badar menjelaskan bahwa sumber-sumber tersebut memiliki sifat yang beragam dan tidak tunggal dalam hakikatnya. Ia membedakan empat jenis sumber utama, yaitu (1) sumber esensial (*al-maṣḍar al-isbā'i*) yang melahirkan prinsip-prinsip umum (*al-mabādi' al-āmmah*) sebagai dasar ditegakkannya kaidah-kaidah rinci, (2) sumber bayani yang menentukan makna istilah dan menjadi dasar interpretasi baik dalam bentuk model penerapan maupun yang wajib dijadikan rujukan jika ada dalil yang mengharuskan bersandar kepadanya, (3) sumber historis yang diambil oleh pembuat hukum positif untuk menetapkan ketentuan hukum tertentu, (4) serta sumber dokumenter yang berupa dokumen-dokumen resmi sebagai dasar memperoleh pengetahuan mengenai suatu persoalan.¹⁵

Analisis Badar membuka wawasan bahwa penggunaan istilah sumber dalam hukum Islam memiliki cakupan yang lebih luas daripada sekadar dalil normatif klasik, meskipun ia tidak secara detail memberikan batasan konseptual terhadap istilah *mabādi' al-āmmah* dan lebih menekankan pada klasifikasi bentuk serta peran sumber itu sendiri. Sebagaimana Musthafa mengatakan dalam bukunya, bahwa ia belum menemukan penelitian terdahulu yang secara khusus mengkaji aspek ini secara sistematis, kecuali: (1) Muhammad al-Sayyid Badar sebagai pioner, (2) Ali Jum'ah, dan (3) Musthafa sendiri. Sayangnya, Badar belum mendefinisikan secara eksplisit apa yang dimaksud dengan *mabādi' al-āmmah* dalam karyanya, melainkan sebatas menjelaskan ragam sumber dan landasannya secara umum. Gagasan Badar kemudian dikonstruksi lebih lanjut oleh Ali Jum'ah yang memperluas kerangka teoritisnya dalam perspektif ushul fiqh dan semantik Al-Qur'an. Selanjutnya, pemikiran ini diterapkan oleh Musthafa sendiri serta murid-murid Ali Jum'ah hingga berkembang menjadi konsep *al-Dilālāh al-Mustaqillāh*

¹⁵ Muhammad al-Sayyid Badar, "Al-Mabādi' al-Āmmah fī al-Qur'ān al-Karīm: Murāja'ah fī Munāqashah Manāhij Taṭbīq al-Sharī'ah wa fī Muṣṭalahāt Taghayyara Madlūlūhā," *Majillāh al-Ulum al-Qanuniyyah wa al-Iqtishadiyyah* 37, no. 2 (mendatang): 1.

(Semantik Independen), yaitu pendekatan yang menekankan otonomi makna teks tanpa hanya terikat pada konvensi interpretasi klasik.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitik yang bertujuan untuk mengkonstruksi secara sistematis teori Semantik Independen dalam paradigma *Mabādi'ul 'Āmmah* Ali Jum'ah. Pendekatan kualitatif dipilih karena penelitian ini berupaya memahami fenomena pemikiran tokoh secara mendalam dan komprehensif, bukan untuk mengukur atau menguji hipotesis statistik. Metode deskriptif-analitik digunakan untuk mendeskripsikan konsep-konsep kunci dalam pemikiran Ali Jum'ah, kemudian menganalisis struktur epistemologis dan sistematika kerjanya secara kritis.

Data primer penelitian ini terdiri dari karya-karya asli Ali Jum'ah yang relevan dengan tema *Mabādi'ul 'Āmmah*, diantaranya, *Al-Mausū'ah al-Qur'anīyah*, *Al-Nibrās fī Tafsīr al-Qurān*, *Wa Qāla al-Imām: al-Mabādi' al-'Udzhmā*, dan buku lain yang terkait dengan teori semantik independen ini. Karena sebagian buku Ali ada yang ditulis sendiri dan ada yang ditulis secara kolektif oleh muridnya dengan fokus tema ilmu Al-Qur'an, termasuk teori semantik ini. Untuk yang skunder, diantaranya Diantara sumber tersebut adalah buku yang berjudul *al-Mabādi'ul 'Āmmah fī al-Qur'an al-Karīm* ditulis oleh Muhammad al-Sayyid Badar, pioner kajian prinsip universal, *Mabādi'ul 'Āmmah fī al-Qur'an al-Karīm*, Musthafa Abdul Karim Kasib.

Tahap deskriptif dimulai dengan inventarisasi dan dokumentasi seluruh konsep, terminologi, dan prinsip-prinsip yang dikemukakan Ali Jum'ah terkait *Mabādi'ul Āmmah* dari karya-karya aslinya. Penulis melakukan pencatatan sistematis terhadap definisi Semantik Independen (*al-Dilālah al-Mustaqillah*), karakteristik prinsip universal, dan empat tahap metodologis teori tersebut: penelusuran independen dengan induksi dari pandangan *mufasssīr*, analisis unsur-unsur setiap prinsip beserta implikasinya, elaborasi relasi antar prinsip untuk merumuskan model pemahaman, dan aplikasi multidimensional dalam berbagai bidang kehidupan.

Tahap analitik kemudian dilakukan dengan membedah struktur epistemologis setiap komponen yang telah dideskripsikan. Penulis menganalisis logika berpikir Ali Jum'ah dalam merumuskan konsep Semantik Independen, mengkaji alasan kategorisasi prinsip-prinsip sebagai "universal", dan mengevaluasi konsistensi internal sistematika teorinya. Analisis dilakukan terhadap mekanisme transformasi dari prinsip abstrak ke aplikasi konkret,

komparasi dengan metodologi tafsir lain untuk mengidentifikasi keunikan teori Ali Jum'ah, serta konstruksi pemahaman komprehensif tentang kontribusi paradigma *Mabādi'ul Ammah* bagi pengembangan metodologi tafsir kontemporer. Integrasi deskriptif-analitik ini memungkinkan penulis untuk tidak hanya memaparkan konsep Ali Jum'ah, tetapi juga menjelaskan struktur logis dan implikasi metodologisnya sebagai paradigma tafsir kontekstual.

Biografi Ali Jum'ah dan Kontribusinya dalam Kajian Al-Qur'an

Nama lengkapnya adalah Abu Ubadah Nur al-Din Ali bin Jum'ah bin Muhammad bin Abdul Wahab bin Salim bin Sulaiman, yang dikenal dengan gelar al-Azhari al-Shafi'i al-Ash'ari.¹⁶ Di kalangan umat Islam kontemporer, ia lebih populer dengan nama Ali Jum'ah.¹⁷ Ia dilahirkan di wilayah Bani Suwayf pada hari Senin, tanggal 3 Maret 1952 Masehi, bertepatan dengan 7 Jumadil Akhir 1371 Hijriah.¹⁸ Ali Jum'ah dikenal sebagai pakar dalam bidang hukum Islam (syari'ah), dengan keahlian yang mendalam khususnya di bidang ushul fikih. Gagasan-gagasannya banyak dijadikan rujukan dalam menyelesaikan berbagai problem keagamaan dan sosial kontemporer, seperti yang telah dijelaskan dipendahuluan, misal persoalan nikah 'urfi, transaksi minuman keras (khamr), hingga isu kesetaraan dalam masyarakat (egalitarianisme).

Sebagai seorang akademisi, Ali Jum'ah kerap dipercaya untuk menjadi penilai dalam proses akademik, terutama dalam peninjauan karya ilmiah bagi kandidat profesor dan profesor madya di berbagai perguruan tinggi internasional. Kiprah intelektualnya juga terlihat dari produktivitasnya dalam menulis, dengan jumlah karya ilmiah yang mencapai sekitar 75 judul. Ia juga telah membimbing dan mengkaji lebih dari 20 artikel ilmiah. Selain itu, ia memiliki lebih dari 32 karya yang telah diterbitkan dan diedit, serta turut berkontribusi dalam penyusunan sekitar 12 ensiklopedia penting. Secara keseluruhan, jumlah karyanya melampaui 139 judul, menjadikan Ali Jum'ah sebagai salah satu figur sentral dalam dinamika pemikiran dan praksis Islam kontemporer.¹⁹

¹⁶ Usamah Sayyid Mahmud al-Azhari, *al-Asānīd al-Miṣriyyīn*, 1 ed. (Dar al-Faqih, 2011), 539.

¹⁷ Ali Jum'ah, *al-Bayān limā yashghālu al-Adhbān* (Dar al-Muqtham, 2009), 8.

¹⁸ Ali Jum'ah, *al-Kalīm al-Ṭayyib Fatāwā 'Ashirah* (Dar al-Salam, 2010), 417.

¹⁹ Diantara karangannya *Al-Muṣṭalah al-Uṣūlī wa Taṭbīq 'alā Ta'rif al-Qiyās*, *al-Hukm al-Shar'i 'inda al-Uṣūlīyīn*, *Athar Dhibāb al-Maḥall fi al-Hukm*, *al-Madkhal li Dirāsah al-Madhābib al-*

Kontribusi Ali Jum'ah dalam bidang kajian Al-Qur'an dapat ditelusuri melalui berbagai bentuk karyanya, baik berupa kitab tafsir yang ia susun, kutipan ayat-ayat tertentu yang ia bahas, maupun pendekatan tematik yang ia gunakan dalam memahami Al-Qur'an.²⁰ Ia merupakan figur yang mengintegrasikan ketiga pendekatan tersebut: aktif mengajarkan Al-Qur'an dalam halaqah, mendalami ayat-ayat secara tematik, serta menghasilkan karya tafsir. Bagi seorang penulis, ketiga hal ini menjadi indikator signifikan, karena mencerminkan usaha nyata dalam menjaga keberlangsungan studi Al-Qur'an sekaligus menawarkan pemahaman yang kontekstual dan relevan di tengah dinamika masyarakat.

Kontribusi Ali Jum'ah dalam bidang studi Al-Qur'an dapat dibuktikan melalui berbagai karya dan aktivitasnya. Ia memiliki karya tafsir *al-Nibrās fī Tafsīr al-Qur'an* yang dirangkum dari halaqah-halaqahnya oleh Usamah al-Sayyid al-Azhari, dengan pendekatan metodologis yang terstruktur.²¹ Ia juga berperan dalam *Ensiklopedia Al-Qur'an Spesialis* yang disusun oleh para ulama al-Azhar, di mana pendekatan semantik independennya diakui sebagai bagian dari paradigma *Mabādi' al-'Ammah*.²² Selain itu, pemikirannya terus

Fiqhīyyah al-Islāmīyyah, 'Alāqah Uṣūl al-Fiqh bi al-Falsafah, Madā Hujjiyyah al-Ru'yā, al-Nasakh 'inda al-Uṣūliyyin, al-Ijmā' 'inda al-Uṣūliyyin, Ayāt al-Ijtihād, al-Imām al-Bukhārī, al-Imām al-Shāfi'i wa Madrasatuh al-Fiqhīyyah, al-Awāmīr wa Nawāhi, al-Qiyās 'inda al-Uṣūliyyin, Ta'arūf al-Aqyāsah, Qawl al-Ṣāḥābi, al-Makāyil wa al-Mawāzīn, al-Kalīm al-Tayyib 1–2, al-Dīn wa al-Ḥayāh, al-Jihād fī al-Islām, Sharḥ Ta'rif al-Qiyās, al-Bayān limā Yushghbil al-Adhbān, al-Mar'ah fī al-Ḥaḍārāh al-Islāmīyyah, Sayyidunā Muḥammad Rasūlullāh li al-'Alāmin, al-Fatwā wa Dār al-Iftā' al-Miṣrīyyah, Ḥaqā'iq al-Islām fī Muwājahah Shubūḥat al-Mushakkikīn, Qaḍīyyah al-Tajdid Uṣūl al-Fiqh, al-Kāmin fī al-Ḥaḍārāh, Ahkām al-Hajj, al-Fatāwā al-'Ashrīyyah, Fiqh al-Taṣawwuf, al-Manṣū'ah al-Islāmīyyah al-'Ammah, al-Manṣū'ah al-Qur'ānīyyah al-Mutakhaṣṣaṣah, Manṣū'ah 'Ulūm al-Ḥadīth., dan masih banyak karangan lainnya.

²⁰ Fokus utama dalam penelitian ini kontribusi dalam tafsir Al-Qur'an, sementara persoalan apakah seseorang layak disebut sebagai *mufasssir* atau tidak merupakan diskursus lain yang berkaitan dengan otoritas dalam penafsiran. Seorang pakar hadis, misalnya, bukan berarti tidak diperbolehkan mengulas makna ayat-ayat Al-Qur'an; demikian pula halnya dengan ahli hukum syari'ah, karena disiplin tersebut justru berakar dari sumber utama, yakni Al-Qur'an. Berbeda halnya dengan bidang-bidang ilmu yang tidak menjadikan Al-Qur'an sebagai dasar pijakan utamanya. Di sisi lain, Ali Jum'ah dikenal sebagai ulama yang memiliki kapasitas keilmuan multidisipliner. Hal ini didukung oleh berbagai pandangan yang mengakui keluasan ilmunya dan dapat ditemukan melalui media publik maupun ditelaah langsung dari karya-karyanya yang berfokus pada kajian Al-Qur'an.

²¹ Ali Jum'ah, *Al-Nibrās fī Tafsīr al-Qur'an* (al-Maktab al-Wābil, 2009), 89. Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari, *Al-Madkhal ilā Uṣūl al-Tafsīr* (al-Maktab al-Wābil, 2010), 14.

²² Majmu'ah min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhaṣṣisin, *Al-Manṣū'ah al-Qur'ānīyyah al-Mutaḥaṣṣiṣah* (al-Majlis al-A'la li Syu'un al-Syu'un al-Islamiyyah, 2022), A (ج)-f (ج).

dikembangkan oleh para muridnya melalui pendekatan kontekstual seperti *qirā'ah al-kawn* (membaca semesta).²³ Ragam tema yang ia bahas, mulai dari relasi gender,²⁴ pendidikan ruhani,²⁵ ekologi,²⁶ hingga keamanan sosial,²⁷ menunjukkan bahwa Ali Jum'ah tidak hanya memahami Al-Qur'an secara tekstual, tetapi juga berupaya menerjemahkannya dalam realitas kehidupan. Hal ini menegaskan peran signifikan Ali Jum'ah dalam memperkaya khazanah tafsir dan pemahaman Al-Qur'an di era kontemporer.

Pemikiran Ali Jum'ah: Tradisi Teks antara Wahyu, Akal, dan Indrawi

Menurut Ali Jum'ah, *turāts* atau tradisi keilmuan Islam adalah konstruksi intelektual yang berpusat pada nash (Al-Qur'an dan hadis), terbentuk sejak kodifikasi ilmu akhir abad ke-2 H hingga masa al-Bājūrī (w. 1856 M), mencakup hukum, *maqāṣid*, dan nilai-nilai normatif yang terstruktur dalam *sunan Allah* pada alam dan kehidupan sosial. Teks menjadi pusat peradaban umat, melahirkan berbagai disiplin ilmu seperti fikih, ushul fikih, nahwu, balaghah, hingga kaligrafi sebagai bentuk penghormatan terhadap wahyu.²⁸ Keberadaan *turāts* mendorong dokumentasi ketat yang melahirkan ilmu-ilmu sanad, perawi, dan kritik hadis guna menjamin validitas riwayat. Meski objektivitas perawi tetap bisa dipertanyakan, sistem verifikasi berlapis seperti yang dilakukan al-Bukhari menjadikan kemungkinan kebohongan dalam transmisi hadis nyaris mustahil.

Dalam upaya berinteraksi dengan *turāts* (warisan intelektual Islam), diperlukan pendekatan yang mempertimbangkan sejumlah prinsip fundamental. *Pertama*, interaksi tersebut harus bersifat metodologis, yaitu dengan menjauhi sikap menerima atau menolak secara mutlak, serta menghindari pendekatan yang serampangan dan tidak sistematis. *Kedua*, pendekatan integratif perlu diterapkan, yang mencakup dimensi intelektual, tekstual, dan kultural, dengan memperhatikan perubahan konteks historis dan perkembangan disiplin ilmu. *Ketiga*, proses revitalisasi harus dilakukan guna

²³ Majumu'ah al-Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad), *Qirā'ah fī Fikr al-Imām al-Ustādh al-Duktūr 'Ali Jumū'ah wa Juhūdubū fī Khidmatihī al-Qur'ān al-Karīm wa 'Ulūmih* (al-Wabil al-Shaib, 2020), 461.

²⁴ Ali Jum'ah, *Al-Mar'ah bayna Inṣāf al-Islām* (Wuzarah al-Auqaf, 2006), 5.

²⁵ Ali Jum'ah, *Al-Tarbīyah wa al-Sulūk* (al-Wabil al-Shaib, 2007), 1.

²⁶ Ali Jum'ah, *Al-Bī'ah wa al-Hijāz 'alayhā min Manzūr al-Islām* (al-Wabil al-Shaib, 2009), 11–19.

²⁷ Ali Jum'ah, *Amn al-Mujtama' wa Istiqarārū min Manzūr al-Islāmī* (Dar al-Ma'arif, 2014), 3.

²⁸ Ali Jum'ah, *Al-Madkhal* (Maktab al-Ma'had, 1996), 10–12.

mengaktualisasikan metode-metode klasik agar tetap kontekstual dan aplikatif dalam menjawab tantangan zaman kontemporer. *Keempat*, keadilan dalam memahami *turāts* perlu ditegakkan dengan cara mempertimbangkan latar belakang historisnya serta menyesuaikan istilah dan konsepnya dengan dinamika masa kini. *Kelima*, interaksi dengan *turāts* mencakup kegiatan penyebaran, penyuntingan, penyederhanaan, hingga digitalisasi, demi meningkatkan keterjangkauan dan kemanfaatannya melalui teknologi modern. *Keenam*, evaluasi terhadap *turāts* perlu didasarkan pada standar nilai yang bersumber dari Al-Qur'an, sunnah, serta realitas empiris yang berkaitan dengan manusia, alam, dan kehidupan, dengan menerapkan proses *tajrīd* (abstraksi) guna menyaring esensi warisan tersebut agar tetap memiliki relevansi substantif.²⁹

Dalam memahami *turāts*, khususnya Al-Qur'an, Ali menekankan pentingnya membedakan antara warisan Ilahi dan hasil konstruksi pemikiran manusia melalui perangkat keilmuan Islam seperti Al-Qur'an, hadis, akal, dan pancaindra. Al-Qur'an dan hadis bukan hanya sumber utama, tetapi juga fondasi metodologis yang tak terpisahkan dalam pencarian kebenaran ilmiah.³⁰ Akal, meski penting sebagai alat analisis dan penghubung fakta, hanya berkontribusi sebagian kecil (1%) terhadap kebenaran hakiki.³¹ Sebaliknya, hati dipandang memiliki kedudukan epistemologis lebih tinggi karena mampu mengantarkan manusia pada pengetahuan transenden dan *ma'rifaḥ* kepada Allah SWT, sehingga pemahaman sejati dalam Islam mensyaratkan keterpaduan antara akal, hati, dan wahyu.³²

Tahapan akhir dalam interaksi dengan *turāts* menurut Ali mencakup lima langkah mendasar untuk memperoleh pemahaman yang utuh dan kontekstual: 1) mengidentifikasi konstruksi konseptual dan teori dasar dalam karya *turāts* beserta latar belakang penulisnya; 2) memahami istilah teknis dan definisi konseptual yang digunakan; 3) menguasai disiplin ilmu penunjang sebagai alat bantu analisis; 4) memperhatikan bentuk kebahasaan yang mempengaruhi makna dan argumen; 5) serta menganalisis teks dengan

²⁹ Ali Jum'ah, *Al-Tariq ilā al-Turāth al-Islāmī: Muqaddimāt Ma'rifiyyah wa Madākibil Manhajīyyah* (Nahdlah Mishr, 2009), 54.

³⁰ Jum'ah, *Al-Tariq ilā al-Turāth al-Islāmī: Muqaddimāt Ma'rifiyyah wa Madākibil Manhajīyyah*, 65.

³¹ Ini yang dinamakan proses berfikir tahap berfikir bercahaya (*al-fikr al-mustanī*) dalam pandangan Ali Jum'ah.

³² Ali Jum'ah, *Mukawwanāt al-'Aql al-Muslīm* (al-Wabil al-Shaib, 2017), 111–12.

pendekatan rasional dan sistematis.³³ Kelima tahapan ini membentuk kerangka metodologis yang kuat untuk memahami *turāts* secara ilmiah dan relevan dengan konteks kekinian.

Paradigma Al-Qur'an sebagai Wahyu Tuhan dan Dinamika Interaksinya

Menurut Ali, wahyu terdiri dari Al-Qur'an dan hadis sebagai dua bentuk komunikasi Ilahi yang memberikan petunjuk menuju kebenaran.³⁴ Al-Qur'an, meskipun singkat secara fisik, mengandung makna yang luas dan mukjizat bahasa yang luar biasa, seperti tidak adanya pengulangan terhadap 1.690 ungkapan secara sia-sia, yang menunjukkan keunikan linguistik di luar kemampuan manusia. Sebagai teks suci (sakral), Al-Qur'an tidak hanya menyampaikan nilai-nilai akidah dan hukum, tetapi juga menjadi pedoman hidup yang menyeluruh dalam berbagai aspek kehidupan.³⁵ Pandangan Ali menegaskan bahwa hadis juga merupakan bagian dari wahyu, bahwa struktur ringkas Al-Qur'an menyimpan kedalaman makna lintas zaman, dan bahwa susunan bahasanya memiliki nilai semantik yang spesifik, menjadikan Al-Qur'an sebagai pusat utama dalam pembentukan ilmu dan kehidupan manusia.

Ali memaknai kesakralan (*qudūsiyyah*) Al-Qur'an sebagai bentuk pemuliaan (*ihtirām*) yang melampaui sekadar kebersihan fisik, yaitu penghormatan yang mendalam tanpa unsur penyembahan.³⁶ Berdasarkan istilah *qadāsah*, Al-Qur'an termasuk kategori *muqaddas*—sesuatu yang disucikan—yang kesakralannya bersifat simbolik dan kontekstual, bukan Ilahiah seperti Allah SWT. Kesakralan ini harus divalidasi oleh syariat dan dapat berlaku pada manusia, tempat, atau waktu tertentu. Dalam konteks Al-Qur'an, kesuciannya menuntut perlakuan penuh hormat, seperti menjaga mushaf dari tindakan yang tidak pantas dan memperlakukannya dengan adab,

³³ Jum'ah, *Al-Tarīq ilā al-Turāth al-Islāmī: Muqaddimāt Ma'rifiyyah wa Madākibil Manhajīyyah*, 229.

³⁴ Ali Jum'ah, *Al-Wahy: al-Qur'an al-Karīm* (al-Wabil al-Shaib, 2007), 29.

³⁵ Ali Jum'ah, *Qirā'ah fī Fikr al-Imām al-Ustādh al-Duktūr 'Ali Jumū'ah wa Jubūdubū fī Khidmatihī al-Qur'an al-Karīm wa 'Ulūmih*, 68.

³⁶ Jum'ah, *Mukannanāt al-'Aql al-Muslim*, 222–30.

karena Al-Qur'an adalah wahyu terakhir yang membawa petunjuk dan keberkahan bagi kehidupan manusia.³⁷

Dalam konteks menghadapi kompleksitas tantangan masyarakat modern, Ali menegaskan pentingnya merumuskan pendekatan yang tepat dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an sebagai sumber bimbingan hidup:³⁸ *Pertama*, pendekatan ini harus didasarkan pada pemahaman terhadap tujuan utama Al-Qur'an, yaitu sebagai petunjuk (*hidayah*) bagi umat manusia. Fungsi *hidayah* ini mencakup dua aspek penting: pertama, sebagai panduan dalam merespons perbedaan pandangan dan konflik intelektual; kedua, sebagai arah moral dalam menjalani kehidupan secara menyeluruh.

Kedua, penting untuk memperhatikan sumber utama yang mampu memadukan hati, akal, dan jiwa dalam memahami Al-Qur'an, yang mencakup: (a) kaidah-kaidah (*qawā'id*) dan prinsip universal (*mabādi' 'ammah*) dalam Al-Qur'an; (b) penggalian terhadap *sunnatullah* untuk membedakan antara fenomena yang bersifat tetap dan tidak tetap, yang berdampak langsung pada metode penafsiran;³⁹ (c) pendalaman terhadap hukum-hukum syariat secara tepat agar mampu membedakan antara persoalan sosial, politik, ekonomi, dan lain sebagainya; serta (d) pemahaman terhadap tujuan-tujuan universal syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), yang meskipun berbeda urutannya di antara para ulama, tetap menjadi fondasi penting dalam penalaran hukum dan nilai.⁴⁰ Untuk mencapai hal ini, dibutuhkan aturan metodologis yang mampu mengantarkan pada pemahaman prinsip-prinsip, *sunnatullah*, hukum, dan tujuan syariat secara utuh.

Ketiga, Ali menekankan pentingnya ketentuan dalam memahami Al-Qur'an secara metodologis, yaitu: (a) merujuk pada Al-Qur'an, (b) hadis, (c) bahasa Arab, (d) ijma', dan (e) *maqāṣid al-syarī'ah*. Selain itu, perlu ditopang dengan kaidah-kaidah penting lainnya, seperti:⁴¹ (1) makna ditentukan

³⁷ Diantara yang lain adalah a) Untuk jenis manusia seperti para nabi, b) untuk jenis tempat seperti Masjidil Haram, c) untuk jenis benda mati seperti ka'bah, d) untuk jenis waktu seperti waktu ramadhan.

³⁸ Jum'ah, *Al-Tarīq ilā al-Turāth al-Islāmī: Muqaddimāt Ma'rifīyah wa Madakbil Manhajīyah*, 201–9.

³⁹ Ahmad ibn Yusuf al-Sayyid, *Al-Sunan al-Ilāhiyyah wa Ātsārūhā fī Fahm al-Wāqī' wa al-'Amal al-Iṣlāḥ* (Manar al-Fikr, 2023), 14–19.

⁴⁰ Ali Jum'ah, *Wa Qala al-Imām: al-Mabādi' al-'Uzmā* (al-Maktab al-Wabil, 2010), 98.

⁴¹ Kaidah-kaidah tafsir tidak terbatas pada prinsip-prinsip umum yang telah disebutkan, melainkan juga mencakup beberapa aturan penting lain yang ditemukan dalam praktik penafsiran ulama. Di antaranya: pertama, pengecualian dalam suatu ayat tidak serta-merta

berdasarkan keumuman lafaz, bukan sebab khusus turunnya ayat (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ al-sabab*); (2) keumuman lafaz lebih diutamakan daripada konteks masa lalu, konteks kalimat, atau kelanjutan ayat (*lā bi al-siyāq wa lā bi al-sibāq wa lā bi al-liḥāq*); (3) penentuan makna asli baik secara harfiah maupun kelanjutan semantiknya; (4) pembedaan antara keragaman makna (*tanawwu'*) dan kontradiksi hukum (*taḍādd*); (5) penggalian hukum dari ayat-ayat Al-Qur'an yang mutawātir dalam qirā'ah; dan (6) pemahaman terhadap nilai mukjizat dalam setiap ayat Al-Qur'an.

Tabel 1
Model Interaksi Al-Qur'an: Perspektif Ali Jum'ah

No	Urutan	Konsep
1	Tujuan Utama	Hidayah (<i>al-Hidāyah</i>)
2	Etika Utama	Kaidah dan Prinsip Universal (<i>Al-Qawā'id wa al-Mabādi' al-'Ammah</i>) Keniscaaan Ilahi (<i>Sunnatullah</i>) Hukum Syari'ah (<i>Hukm al-Syari'ah</i>) Tujuan Universal (<i>al-Maqāṣid al-'Ammah</i>) Al-Qur'an Sendiri
3	Metode Memahami	Sunnah Bahasa Arab Ijma' Tujuan Syari'ah Keumuman Sebuah Lafadz Membedakan Makna Asli dan Lanjut
4	Kaidah Memahami	Memetakan Perbedaan Keragaman & Polaritas dalam Pemahaman dan Menggali Makna Al-Qur'an Nilai Mukjizat Huruf Al-Qur'an dalam Qiraah

meniadakan keumuman hukum, khususnya jika sebab hukum tersebut bersifat umum. Kedua, kekhususan makna pada akhir ayat tidak membatasi keluasan makna di awal ayat. Ketiga, jika suatu hukum dikaitkan dengan hal tertentu, maka hal tersebut dipahami sebagai alasan atau sebab ditetapkan hukum tersebut. Kaidah-kaidah ini menjadi panduan penting dalam membaca teks Al-Qur'an secara cermat dan proporsional. Isma'il ibn Muhammad al-Qunawi, *Ḥāsyiyah al-Qunawī 'alā Tafsīr al-Bayḍawī* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 4–6.

Dari tabel tersebut, dapat terlihat secara lebih sistematis bagaimana model interaksi Ali Jum'ah terhadap Al-Qur'an, khususnya dalam hal etika pendekatan yang menjadi fokus penelitian ini. Salah satu prinsip utamanya adalah komitmen pada nilai-nilai universal yang dijalankan melalui metode dan kaidah pemahaman yang konsisten. Seluruh pendekatan tersebut bermuara pada tujuan utama Al-Qur'an, yakni sebagai sumber hidayah bagi seluruh umat manusia. Meski metode yang digunakan oleh para mufassir dapat beragam, arah akhirnya tetap serupa: memberikan solusi konkret bagi permasalahan manusia. Untuk memahami kerangka berpikir ini secara lebih mendalam, bagian selanjutnya akan menguraikan landasan utama pemikiran Ali Jum'ah.

***Mabādi'ul 'Āmmah* sebagai Jembatan Tafsir Kontekstual: Definisi, Ruang Lingkup, dan Data Historis Semantik Independen**

Dalam karya-karya Ali Jum'ah, istilah *al-Dilālāh al-Mustaqillāh* (semantik independen) tidak digunakan sebagai judul buku, melainkan gagasan tersebut lebih banyak dibahas dalam kerangka *al-Mabādi' al-'Āmmah* (prinsip-prinsip universal). Secara etimologis, *mabādi'* merupakan bentuk jamak dari *mabda'*, yang merupakan *maṣḍar mimi* dalam bahasa Arab, dengan makna dasar atau permulaan baik dalam konteks waktu, tempat, maupun kejadian. Dalam pengertian konseptual, prinsip dapat dimaknai sebagai: (1) titik awal atau fondasi suatu pemikiran; (2) asumsi yang diterima karena kejelasannya, seperti prinsip ilmiah dan prinsip nonkontradiksi; serta (3) keyakinan atau doktrin moral yang menjadi pegangan dalam sikap dan tindakan. Dalam konteks keilmuan, prinsip merupakan aturan dasar yang tidak dapat dilanggar dan menjadi fondasi utama suatu sistem pemikiran, baik dalam bidang ilmu, seni, maupun nilai-nilai normatif. Karena itu, pemakaian istilah *al-Mabādi' al-'Āmmah* oleh Ali Jum'ah menunjukkan fokusnya pada penggalan kerangka universal dan epistemologis yang melandasi pemahaman terhadap teks-teks keagamaan, meskipun ia tidak secara eksplisit menyebutnya sebagai semantik independen.⁴²

Kata *al-'Āmmah* secara bahasa menunjukkan makna umum atau menyeluruh, yang juga dikaitkan dengan pergerakan waktu dan orbit matahari,

⁴² Ahmad Mukhtar Abdul Hamid Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣirah* ('Alam al-Kutub, 2008), 168.

sebagaimana dijelaskan oleh Al-Naqqāsh, dan memiliki akar yang menggambarkan gerakan menyeluruh seperti dalam kata *as-sabḥ* (berenang).⁴³ Dalam istilah, *al-mabādi' al-'āmmah* merujuk pada prinsip-prinsip universal yang mempersiapkan manusia untuk menjalankan tanggung jawab syar'i (*taklīf*),⁴⁴ yang mencakup dimensi akidah, hukum, sosial, dan lainnya, dan terbentuk dari susunan kata-kata Al-Qur'an yang memiliki karakter mukjizat dan makna lintas bidang.⁴⁵ Namun demikian, tidak semua hal termasuk dalam cakupan prinsip ini, seperti: (1) hakikat mutlak yang berasal langsung dari wahyu tanpa campur tangan manusia, seperti hakikat iman atau realitas kosmik; (2) hukum syariat yang secara eksplisit diperintahkan, seperti salat; dan (3) kaidah fikih serta *uṣūl al-fiqh* yang muncul belakangan melalui proses induktif dari kasus-kasus parsial, berbeda dengan prinsip universal yang bersifat lebih menyeluruh dan mendasar.

Ali Jum'ah menyebut bahwa tokoh pertama yang mengkaji konsep *al-mabādi' al-'āmmah* adalah Muhammad al-Sayyid Badar, dosen filsafat hukum di Universitas 'Ain Syam, melalui bukunya *al-Mabādi' al-'Āmmah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Meskipun Ali tidak mengulas isi buku tersebut secara rinci.⁴⁶ Muridnya, Usamah, mengisahkan bahwa kontribusi Ali terletak pada pendalaman ide Badar dengan merumuskan pengertian, karakteristik, serta membedakan prinsip universal dari hakikat keimanan, hakikat alam, hukum syariat, kaidah fikih, dan ushul fikih, disertai contoh aplikatif yang kemudian dikembangkan dalam karya-karya para sarjana muridnya. Namun demikian, baik Badar maupun Ali tidak menggunakan istilah “semantik independen” secara eksplisit. Badar sendiri mendasarkan pemahamannya atas prinsip universal dari sejumlah ayat dalam QS. Al-Mā'idah (44–49), dan memposisikan hadis Nabi SAW sebagai satu-satunya penafsir otoritatif terhadap Al-Qur'an, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Naḥl/16: 44 dan 64, yang mengafirmasi legitimasi hadis sebagai penjelas wahyu.⁴⁷

⁴³ Mukhtar Abdul Hamid Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣirah*, 1579.

⁴⁴ al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhassisin, *Al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah al-Mutahaṣṣiṣah*, 82–83.

⁴⁵ Jum'ah, *Al-Nibrās fī Tafsīr al-Qur'ān*, 140.

⁴⁶ Jum'ah, *Al-Nibrās fī Tafsīr al-Qur'ān*, 147.

⁴⁷ Penulis memperoleh data terkait penelitian Muhammad al-Sayyid Badar saat mengikuti *Short Course* di al-Azhar, Mesir, selama tiga bulan pada tahun 2025, tepatnya di Universitas 'Ain Syams, tempat Badar mengajar. Dokumen tersebut diperoleh dalam format PDF melalui

Penulis memahami bahwa paradigma pemikiran Muhammad al-Sayyid Badar dibentuk oleh cara pandang al-Syafi'i⁴⁸ dalam memahami Al-Qur'an dan hadis. Hal ini terlihat dari penjelasan Badar mengenai istilah "*nashshan*" dalam perkataan al-Syafi'i, yang secara bahasa berarti ketetapan hukum yang bersifat rinci dan memiliki batasan jelas terkait suatu peristiwa tertentu. Sementara itu, istilah "*jumlatan*" dipahami sebagai prinsip universal (*al-mabādi' al-āmmah*) yang cakupannya luas dan dapat mencakup berbagai jenis yang masuk dalam kategorinya. Dengan demikian, hadis berperan sebagai penjelas atas Al-Qur'an melalui penerapan praktis terhadap prinsip-prinsip umum yang disebutkan secara global dalam Al-Qur'an.

Dalam pandangan ini, Al-Qur'an memuat banyak hukum dalam bentuk prinsip yang luas, tanpa rincian teknis pelaksanaannya. Hadis kemudian hadir untuk memberikan contoh konkret dan aplikasi praktis dari prinsip-prinsip tersebut, sehingga umat dapat memahami dan menerapkannya secara nyata dalam kehidupan sehari-hari.

Al-Syafi'i sendiri telah menguraikan konsep "*nash*" dan "*jumlah*" ini. *Nash* adalah hal-hal yang secara tegas diharamkan atau dihalalkan oleh Allah, seperti pengharaman atas ibu, nenek, bibi dari pihak ayah maupun ibu, dan kerabat lainnya yang disebut secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Adapun *jumlah* adalah kewajiban umum yang ditetapkan oleh Allah, seperti salat, zakat, dan haji, yang perinciannya tidak disebutkan dalam Al-Qur'an. Dalam hal ini, Nabi SAW-lah yang memberikan penjelasan teknis, seperti jumlah rakaat salat, waktu pelaksanaannya, dan tata caranya.⁴⁹ Pola inilah yang diadopsi oleh al-Syafi'i sebagai pendekatan dalam menyikapi teks Al-Qur'an yang belum

kiriman WhatsApp dari Dr. Wail Ali al-Sayyid dan diakses dari platform *al-Mandumah.com*, yang menjadi salah satu sumber digital rujukan literatur akademik di dunia Arab. Informasi dari Musthafa Abdul Karim Murad Kasib, disebarkan pada tahun 1996. Muhammad al-Sayyid Badar, "*Al-Mabādi' al-Āmmah fī al-Qur'ān al-Karīm: Murāja'ah fī Munāqashah Manāhij Taṭbīq al-Sharī'ah wa fī Muṣṭalahāt Taghayyara Madlūlūhā*," 2.

⁴⁸ Perkataan tersebut bisa ditemukan dalam kitab *al-Umm*. Namun dalam kitab *al-Risālah*, al-Syafi'i sedikit berbeda redaksinya, yaitu: "*Tidaklah terjadi suatu peristiwa (hukum) pada salah satu dari pemeluk agama Allah, melainkan dalam Kitab Allah terdapat petunjuk yang menunjukkan jalan bidayah (penyelesaiannya) di dalamnya.*" Tanpa menyebutkan secara eksplisit kata "*nash*" dan "*jumlah*". Namun Sa'ad al-Syasari, diakhir pendahuluan, al-Syafi'i menyatakan, bahwa teks Al-Qur'an mencakup dalam segala realitas secara mutlak. Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Al-Risālah* (Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), 20. Sa'ad ibn Nasir al-Syasari, *Syarh al-Risālah* (Dar Kunuz Isybiliyah, t.t.), 19.

⁴⁹ Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Al-Umm* (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), 313–14.

menjelaskan hukum secara terperinci, dengan menjadikan sunnah Nabi sebagai penjabaran atas prinsip-prinsip tersebut.

Dengan segala prosesnya tersebut, beberapa murid dan pengikut Ali Jum'ah melanjutkan metodologi yang ia bangun, hingga pada akhirnya menjadi sebab memunculkan sebuah istilah baru, yakni *al-Dilālah al-Mustaqillah*, yang berarti semantik independen, yaitu makna yang berdiri sendiri dan dapat dipahami tanpa bergantung secara langsung pada konteks kalimat sekitarnya. Salah satu tokoh yang memperkuat istilah ini adalah Mustafa Abdul Karim Kasib. Ia berpendapat bahwa *mabādiul 'āmmah* (prinsip-prinsip umum) adalah hasil ekstraksi makna dari teks dan struktur kalimat secara mandiri, tanpa melihat secara ketat hubungan antar kalimat (*siyâq*), namun tetap tidak menyelisihi konteks makna keseluruhan.⁵⁰ Dalam hal ini, penulis memahami bahwa yang dimaksud adalah teori relasi antar teks Al-Qur'an, di mana sebuah pernyataan atau kalimat dapat berdiri sendiri dalam makna dan pemahamannya, namun tetap selaras dengan teks-teks lain yang relevan. Sedangkan hasil analisis yang disebut semantik independen pada dasarnya adalah bentuk artikulasi dari *mabādiul 'āmmah*, yakni prinsip-prinsip umum yang bersumber dari teks tetapi memiliki daya jangkauan yang luas dan aplikatif.

Kesejarahan mendasar sebagai bukti historis atas kemunculan pendekatan semantik independen dapat ditelusuri dari praktik Nabi Muhammad SAW, para sahabat, dan bahkan Imam al-Syafi'i sendiri dalam merumuskan kaidah *ijma'*. Riwayat-riwayat tersebut telah dikutip oleh Ibnu Asyur dalam tafsirnya, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, serta ditegaskan kembali oleh Ali Jum'ah. Ini menunjukkan bahwa pemaknaan terhadap teks tidak selalu terpaku pada konteks lokal atau spesifik, melainkan juga mengarah pada pemahaman makna yang lebih universal dan prinsipil. Hal ini kemudian menjadi salah satu dasar pendekatan semantik independen dalam menggali prinsip-prinsip umum dari wahyu.

رَوَاهُ أَبُو سَعِيدٍ بْنُ الْمُعَلَّى قَالَ: دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ فَلَمْ أَجِبْهُ، فَلَمَّا فَرَغْتُ أَقْبَلْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَنِي؟ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كُنْتُ أَصَلِّي، فَقَالَ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ تَعَالَى: اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ

⁵⁰ Jum'ah, *Al-Nibrās fī Tafsīr al-Qur'ān*, 64.

وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ. فَلَا شَكَّ أَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي سَيَقُتُّ فِيهِ الْآيَةُ هُوَ الْإِسْتِجَابَةُ بِمَعْنَى الْإِمْتِثَالِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ، وَأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الدَّعْوَةِ هُوَ الْهَدَايَةُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ. وَقَدْ تَعَلَّقَ فِعْلُ دَعَاكُمْ بِقَوْلِهِ: لِمَا يُخَيِّسُكُمْ، أَيْ لِمَا فِيهِ صَلَاحُكُمْ. غَيْرَ أَنَّ لَفْظَ الْإِسْتِجَابَةِ، لِمَا كَانَ صَارِحًا لِلْحَمَلِ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ أَيْضًا، وَهُوَ إِجَابَةُ الْبَدَاءِ، حَمَلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْآيَةَ عَلَى ذَلِكَ فِي الْمَقَامِ الصَّالِحِ لَهُ، مَعَ صَرْفِ النَّظَرِ عَنِ الْمُتَعَلِّقِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: لِمَا يُخَيِّسُكُمْ.⁵¹

“Diriwayatkan oleh Abu Sa’id al-Mu’allah⁵² berkata, Rasulullah SAW memanggilku ketika aku sedang salat, namun aku tidak menjawabnya. Setelah selesai salat, aku mendatanginya. Rasulullah SAW bertanya, “Apa yang menghalangimu untuk menjawab panggilanmu?” Aku menjawab, “Wahai Rasulullah, aku sedang salat.” Maka beliau bersabda, “Bukankah Allah telah berfirman: Penuhilah seruan Allah dan Rasul apabila Rasul menyeru kalian? (QS. Al-Anfal/8: 24) Tidak diragukan bahwa makna konteks (siyâq) ayat tersebut adalah istijâbah (memenuhi seruan) dalam arti ketaatan, sebagaimana dalam firman Allah: Orang-orang yang memenuhi seruan Allah dan Rasul setelah mereka ditimpa luka (QS. Ali ‘Imran/3: 710). Maksud dari seruan di sini adalah hidayah, seperti dalam firmanNya: Mereka menyeru kepada kebaikan (QS. Ali ‘Imran/3: 104). Kata kerja “da’âkum” (menyeru kalian) terhubung dengan kalimat limâ yuhyîkum (kepada sesuatu yang menghidupkan kalian), yaitu sesuatu yang membawa kemaslahatan bagi kalian. Namun, kata istijabah juga dapat dimaknai dalam arti literal, yaitu menjawab panggilan. Dalam konteks ini, Rasulullah SAW memahami ayat tersebut dalam arti literal, sesuai dengan situasi yang relevan, tanpa memperhatikan keterhubungannya dengan kalimat limâ yuhyîkum.”

مَا وَرَدَ عَنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ الْأَئِمَّةِ، مِثْلَ مَا رُوِيَ أَنَّ عَمْرُو بْنَ الْعَاصِ أَصْبَحَ جُنُبًا فِي عَزْوَةٍ فِي يَوْمٍ بَارِدٍ، فَتَيَمَّمُ وَقَالَ: اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. مَعَ أَنَّ مَوْزِدَ الْآيَةِ فِي أَصْلِهَا هُوَ النَّهْيُ عَنْ أَنْ يَقْتُلَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.⁵³

“Apa yang diriwayatkan dari para sahabat Nabi SAW dan para imam setelah mereka, seperti riwayat yang menyebutkan bahwa Amr ibn al-‘Ash pernah berada dalam keadaan junub saat mengikuti sebuah pertempuran pada hari yang dingin. Maka, ia

⁵¹ Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî* (Dar Ibn Katsir, 1993), 1623.

⁵² Hal yang serupa terjadi pada Ubai ibn Ka’ab dari Abu Hurairah dalam riwayat al-Tirmidzi dan al-Nasa’i. Tirmidzi berkata kedudukan hadisnya hasan. Yahya ibn Syaraf al-Nawawi, *Khalâṣah al-Aḥkâm fî Muḥimmât al-Sunan wa Qawâ’id al-Islâm* (Muassasah al-Risalah, 1997), 496.

⁵³ Jaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *Jâmi’ al-Aḥādîst* (Maktabah Syamilah, t.t.), 389.

bertayammum sambil berkata: Allah Ta'ala berfirman: Dan janganlah kamu membunuh dirimu sendiri. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu (QS. An-Nisa'/4: 91). Padahal konteks asli ayat tersebut pada dasarnya adalah larangan agar manusia tidak saling membunuh satu sama lain.”

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ اسْتِدْلَالُ الشَّافِعِيِّ عَلَى حُجِّيَّةِ الْإِجْمَاعِ وَتَحْرِيمِ خَرْقِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. مَعَ أَنَّ سِيَاقَ الْآيَةِ فِي أَحْوَالِ الْمُشْرِكِينَ، فَالْمُرَادُ مِنَ الْآيَةِ مُشَاقَّةً خَاصَّةً وَاتِّبَاعَ غَيْرِ سَبِيلٍ خَاصٍّ وَلَكِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَ حُجِّيَّةَ الْإِجْمَاعِ مِنْ كَمَالِ الْآيَةِ.⁵⁴

“Termasuk dalam kategori ini adalah istidlâl (argumentasi) Syafi’i tentang keabsahan ijma’ (konsensus) dan larangan melanggarnya berdasarkan firman Allah Ta’ala: Dan barang siapa yang menentang Rasul setelah kebenaran jelas baginya, dan mengikuti jalan selain jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa dalam kesesatan yang telah dikuasainya itu, dan Kami masukkan ia ke dalam neraka Jahanam, dan itu adalah seburuk-buruk tempat kembali (QS. An-Nisa’/4: 115). Meskipun konteks ayat ini sebenarnya membahas tentang keadaan orang-orang musyrik, di mana yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah pertentangan tertentu dan mengikuti jalan tertentu yang menyimpang, Syafi’i memahami bahwa keabsahan ijma’ merupakan bagian dari kesempurnaan makna ayat ini.”

Jika dicermati dari konteks awal, QS. al-Anfâl (8): 24 sebenarnya berbicara tentang ketaatan terhadap seruan kebaikan. Namun, Nabi Muhammad SAW menafsirkannya dalam konteks yang berbeda, yakni bukan berkaitan langsung dengan salat Abu Sa’id, tetapi menjadikan ayat tersebut sebagai dasar literal dalam situasi di mana seseorang tengah bermunajat kepada Allah melalui salat.⁵⁵ Demikian pula yang terjadi pada peristiwa Amar ibn al-‘Ash, ketika ia mengalami mimpi basah di malam yang sangat dingin dan memilih bertayamum. Ketika dipertanyakan oleh sahabat lain, ia merujuk pada QS. an-Nisâ’ (4): 29. Meskipun secara konteks ayat tersebut menegaskan

⁵⁴ al-Sayyid Mahmud al-Azhari, *Al-Madkhal ilâ Uṣûl al-Tafsîr*, 70, 75.

⁵⁵ Ulama berbeda pendapat soal hukum menjawab salam saat salat. Mazhab Syafi’i umumnya menganggapnya tidak membatalkan salat jika dilakukan Nabi, karena itu kekhususan beliau. Namun, sebagian ulama membolehkan membatalkan salat jika ada keperluan penting, meski bukan dari Nabi. Muhammad Amin al-Harari, *Mursyid Dzawî al-Hijâ wa al-Hajah ilâ Sunan Ibn Mâjah* (Dâr al-Mihâj, 2018), 244. Muhammad Amiin al-Harari, *Ḥadâ’iq al-Rah wa al-Rayhân fi Ravâbi’ ‘Ulûm al-Qur’ân* (Dar al-Thuq al-Najah, 2001), 382.

larangan membunuh sesama mukmin, Amar menafsirkan maknanya dalam kerangka menjaga diri agar tidak celaka akibat kedinginan.⁵⁶ Hal serupa juga dilakukan oleh Imam al-Syafi'i dalam menyikapi QS. an-Nisā' (4): 115. Meskipun ayat itu secara tekstual berbicara tentang kondisi orang musyrik, al-Syafi'i memahaminya dalam konteks argumentasi terhadap pentingnya berpegang pada ijma' (konsensus), menunjukkan bahwa ayat tersebut dapat dijadikan dasar dalam memperkuat prinsip kesepakatan dalam hukum Islam.

Jika dicermati secara mendalam, pendekatan semantik independen yang ditawarkan oleh Ali Jum'ah sejatinya masih memiliki akar pada teori-teori sebelumnya dalam tradisi tafsir dan linguistik Arab. Dalam kerangka umum, semantik merupakan elemen fundamental dalam ilmu bahasa yang menjadi prasyarat bagi setiap mufassir. Hal ini terlihat dalam cara Ali Jum'ah menyusun bangunan penafsirannya, yang melibatkan paradigma terhadap Al-Qur'an, hubungan antara ushul fikih dan filsafat Islam, serta pendekatan terhadap teks wahyu. Ia tetap memperhatikan kaidah-kaidah klasik seperti aspek bahasa, kebiasaan orang Arab, dan ketentuan syariat sebagaimana lazim dalam pendekatan sarjana ushul fikih.

Letak kebaruan (*novelty*) dalam pendekatan semantik independen ini adalah pada dimensi perluasan makna yang ditawarkannya. Berbeda dengan tradisi semantik sebelumnya yang umumnya membatasi diri pada teks (*nash*) dan konteks linguistik internal, Ali Jum'ah mengintegrasikan konteks eksternal sebagai bagian dari analisis makna. Dalam hal ini, "tempat" tidak hanya dimaknai sebagai *asbāb al-nuzūl* sebagaimana dalam tradisi tafsir klasik, tetapi mencakup seluruh elemen di luar teks, termasuk ranah filsafat Islam dan realitas sosial yang melingkupi wahyu. Dengan demikian, pendekatan ini tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga kontekstual-integratif, yang memberikan landasan lebih luas dan relevan dalam memahami pesan universal Al-Qur'an.

Kinerja Semantik Independen Ali Jum'ah dalam Paradigma *Mabādi'ul 'Āmmah*

Meskipun dalam karyanya Ali Jum'ah belum memaparkan secara rinci tahapan-tahapan analisis semantik, namun beliau telah memberikan penguatan terhadap fondasi, definisi, perbedaan, serta karakteristik analisis tersebut. Selain itu, ia juga memberikan gambaran umum mengenai bagaimana

⁵⁶ Abdurrahman Ibnu Rajab al-Hanbali, *Rawā'i' al-Tafsīr al-Jāmi'* (Dar al-'Ashimah, t.t.), 320.

proses analisis semantik dilakukan. Berikut penjelasan Ali terkait kinerja Semantik Independen:

الْمَبَادِئُ الْقُرْآنِيَّةُ الَّتِي نُورِدُهَا إِنَّمَا هِيَ عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ تَنْبِيْهَا لِهَذَا الْجَانِبِ الْعَظِيمِ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَهِيَ تَحْتَاجُ إِلَى تَتَبُّعٍ وَاسْتِقْصَاءٍ مُسْتَقِيلٍ، وَبَحْثٍ خَاصٍّ يَتَوَلَّى بَعْدَ اسْتِقْرَائِهَا بِإِزَادِ كَلَامِ أَهْلِ التَّفْسِيرِ عَنْهَا، ثُمَّ يُبَيِّنُ عُنَاوِينَ كُلِّ مَبْدَأٍ وَمَا يَلْزَمُهُ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ نَتَائِجٍ ثُمَّ يَقُومُ الْعَلَاqَةُ الْبَيْنِيَّةُ بَيْنَ كُلِّ هَذِهِ الْمَبَادِئِ لِإِنَاءِ التَّمُودِجِ الْمَعْرِفِيِّ ثُمَّ بَيَانِ كَيْفِيَّةِ تَشْغِيلِهَا فِي الْمَجَالَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ: وَالْاجْتِمَاعِ الْبَشَرِيِّ، وَالتَّرَبِّيَّةِ وَالْفِكْرِ وَالْعِبَادَةِ وَالْعَقِيدَةِ، وَالِدَّعْوَةِ.⁵⁷

“Prinsip Al-Qur’an yang kami sebutkan di sini hanyalah sebagai contoh untuk menyoroti aspek agung ini dari Al-Qur’an. Kajian mendalam secara independen untuk memahami prinsip-prinsip yang ada. Setelah itu, diperlukan penelitian khusus yang dimulai dengan kajian menyeluruh terhadap prinsip-prinsip tersebut, diikuti dengan menyajikan pendapat para ahli tafsir terkaitnya, menjelaskan unsur-unsur dari setiap prinsip, termasuk prasyarat yang diperlukan serta konsekuensi yang dihasilkannya. Setelah semua prinsip dianalisis secara terperinci, hubungan antarprinsip tersebut dipetakan untuk membangun model epistemologis yang terstruktur. Pada tahap akhir, dijelaskan bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat diterapkan dalam berbagai bidang seperti kehidupan sosial, pendidikan, pemikiran, ibadah, akidah, dan dakwah.”

Penulis mengidentifikasi bahwa proses analisis semantik yang dimaksud dapat diklasifikasikan ke dalam lima tahapan utama. *Pertama*, dilakukan penelusuran dan kajian mendalam secara mandiri. *Kedua*, dilanjutkan dengan penelitian khusus yang diawali dengan pemaparan pandangan para mufasir terkait isu yang dikaji. *Ketiga*, mengurai secara sistematis unsur-unsur dari setiap prinsip, termasuk prasyarat dan konsekuensi yang ditimbulkannya. *Keempat*, menganalisis keterkaitan antarprinsip guna membentuk suatu paradigma Al-Qur’an yang utuh. *Kelima*, menerapkan prinsip-prinsip tersebut ke dalam berbagai ranah kehidupan, seperti sosial, pendidikan, pemikiran, ibadah, akidah, dan dakwah. Namun demikian, *kelima* tahapan ini masih bersifat umum dan menyisakan sejumlah pertanyaan kritis, misalnya bagaimana bentuk konkret dari penelusuran mendalam dan independen

⁵⁷ Majmu’ah min al-Asatidz wa al-‘Ulama’ al-Mutakhassisin, *Al-Mawsu’ah al-Qur’āniyyah al-Mutakhasṣṣah* (al-Majlis al-‘Ala li Syu’un al-Syu’un al-Islamiyyah, 2022), 83.

tersebut, serta apa saja syarat dan perangkat yang diperlukan agar penelusuran tersebut dapat menghasilkan prinsip-prinsip universal Al-Qur'an yang aplikatif lintas bidang.

Sampai pada tahap ini, proses analisis semantik secara independen belum dijabarkan secara rinci. Oleh karena itu, penulis akan menyusun pemaparan yang sistematis mengenai pendekatan qirā'ah integratif yang dikembangkan oleh Ali Jum'ah, yaitu pendekatan yang mengharmoniskan antara pembacaan terhadap teks suci (*al-mashṭūr*) dan pembacaan terhadap realitas alam (*al-madhḥūr*). Di samping itu, penulis juga akan melengkapi kajian ini dengan sejumlah elemen penting lainnya guna memperkuat cakupan analisis serta membangun struktur kajian yang lebih utuh dan komprehensif sebagai berikut:

Tabel 2

Model Interaksi Al-Qur'an: Perspektif Ali Jum'ah⁵⁸

Tahap 1: Identifikasi Sumber Masalah (<i>Problem Source Identification</i>)
Mengidentifikasi masalah baik dari teks maupun konteks di luar teks
Tahap 2: Observasi dan Analisis Teks dan Luar Teks (<i>Text Observation and Analysis and Context</i>)
Menganalisis makna bahasa dan konteks (<i>siyāq</i>), menyangkut hakikat, majaz, am khas dst dalam kajian ushul fikih. Untuk sampai pada itu berpijakan pada ahli bahasa, ahli tafsir, dan ahli fikih dan ushul fikih. Kemudian, konteks historis yang menyangkut sebab turunnya ayat dan sejaran dalam lingkup lebih luas.
Tahap 3: Temuan dan Hubungan Prinsip Universal (<i>Findings and Relationships of Universal Principles</i>)
Nilai dan prinsip yang terkandung relasi antara satu prinsip dengan prinsip yang lain, sehigga menjadi satu kesatuan dalam memandang satu hal secara universal.
Tahap 4: Pemetaan Prinsip Universal (<i>Mapping Universal Principles</i>)
Melakukan pemetaan dari prinsip-prinsip tersebut yang difungsikan kepada objek kajian (individu, keluarga, masyarakat, negara, dsb) dan bidang tertentu (politik, ibadah, peraturan negara, pemikiran, pendidikan, dsb.)

⁵⁸ Sistematika kinerja semantik independen ini telah ditulis persis dalam tesis penulis. Moh Soim, “Makna Pluralisme Agama dalam Paradigma Mabādiul ‘Āmmah Ali Jum’ah” (Thesis (Masters), Universitas PTIQ Jakarta, 2025), 101.

Tahap 5: Rumusan Definisi, Konsep dan Implementasi Kontestual
(*Definition, Formulation, Concept, and Contextual*
***Implementation*)**

Menyusun definisi secara komprehensif dan merumuskan cara implementasi prinsip-prinsip dalam konteks yang lebih relevan sesuai dengan zamannya.

Skema ini menyajikan lima tahapan eksplisit dalam bentuk diagram yang memperjelas proses analisis, dengan penekanan pada aspek linguistik serta konteks historis, baik lokal (*mahalli*) seperti asbāb al-nuzūl maupun global (*'alami*). Penyusunan ini memudahkan pembaca mengikuti alur analisis, dari identifikasi masalah hingga implementasi prinsip-prinsip Al-Qur'an yang relevan secara kontekstual. Setiap tahapan menawarkan panduan praktis yang tidak hanya membantu pemahaman terhadap teks, tetapi juga mendorong pembaca mengaitkannya dengan realitas sosial dan budaya kontemporer. Dengan demikian, skema ini menjadi alat efektif untuk memahami dan menerapkan nilai-nilai Al-Qur'an secara komprehensif dan kontekstual.

Musthafa Abdul Karim Murad Kasib mengemukakan beberapa ketentuan (*qadīyyah*) penting dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Pertama, struktur kalimat dalam Al-Qur'an sering kali memuat banyak makna yang kesemuanya dimaksudkan. Kedua, konteks atau *dalālah* dalam Al-Qur'an bersifat pendukung (*tab'an*), bukan landasan utama; jika makna suatu kalimat sudah jelas, maka konteks tidak diperlukan. Ketiga, apabila makna dan *dalālah* suatu kalimat tidak jelas, maka penafsiran perlu mempertimbangkan konteks ayat sebelumnya, sesudahnya, dan keseluruhan struktur ayat.⁵⁹ Dengan demikian, konteks hanya menjadi rujukan ketika makna eksplisit tidak dapat ditangkap secara langsung. Dalam kaitannya dengan skema analisis yang telah dibahas, tidak semua ayat atau struktur kalimat perlu digali secara bertahap dan mendalam; pendekatan analisis semantik mendalam hanya diterapkan pada bagian-bagian yang ambigu atau kompleks, guna merumuskan prinsip universal yang terkandung dalam Al-Qur'an.

⁵⁹ Abdul Karim Kasib, *Al-Mabādi' al-'Ammah fī al-Qur'ān al-Karīm*, 15–23.

Potret Ayat Realita Keragaman Agama: Analisis, Menggali Prinsip Universal dan Implementasi dalam Undang-Undang Negara

Berbicara mengenai realitas keragaman agama, salah satu ayat yang paling sering dirujuk dan cukup populer dalam diskursus ini adalah Surah Hūd ayat 118, yang berbunyi:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

”Jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia akan menjadikan manusia umat yang satu. Namun, mereka senantiasa berselisih (dalam urusan agama).”

Istilah *ummah* dalam Al-Qur’an disebutkan sebanyak 49 kali yang tersebar dalam berbagai surah.⁶⁰ Secara etimologis, kata *ummah* tersusun dari huruf alif dan mim tasydid yang berasal dari pola morfologis ganda (*binā’ mudā’af*),⁶¹ yaitu berasal dari akar kata yang mengandung huruf-huruf alif, mim, dan mim (م م ا). Dalam disiplin ilmu *ṣarf*, bentuk ini menunjukkan adanya pengulangan huruf dasar dalam struktur katanya. Penelusuran makna *ummah* dalam berbagai kamus bahasa Arab menunjukkan variasi pendekatan; sebagian kamus mencantumkan langsung sebagai *ummah*, sementara yang lain merujuknya pada bentuk asalnya, yaitu أُمّ (*umam*). Misalnya, dalam *Kitāb al-‘Ayn*, bentuk akar م م ا mengandung arti “segala sesuatu yang ditopang oleh sesuatu yang lain”, dan istilah ini dalam tradisi Arab sering dikaitkan dengan kata *umm* (ibu), yang menjadi dasar bagi sejumlah istilah lain seperti: (1) *umm al-ra’s* (pangkal kepala atau pemimpin), yang mengacu pada otak atau pemimpin (*imām*); (2) *umm al-qurā* (ibu kota), yang secara khusus merujuk pada kota Makkah; (3) *umm al-Qur’ān*, yakni ayat-ayat yang bersifat *muḥkam*, sedangkan dalam hadis disebut juga sebagai *umm al-kitāb*, yaitu surah al-Fātiḥah; dan (4) *umm al-ruḥm*, yang berarti panji atau bendera tombak. Dalam konteks maknawi, ketika kata ini digunakan dalam bentuk *ummah*, ia merujuk

⁶⁰ Muhammad Fuah Abdul Baqī, *Al-Mu’jam al-Mufabras li-Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dar al-hadits, 1364, hal. 40.

⁶¹ Susunan ganda jika bentuk trilateral (tiga huruf akar): kata kerja yang huruf kedua (*‘ain fi’il*) dan huruf ketiga (*lam fi’il*) berasal dari jenis yang sama, seperti: *Madda*. Dan jika bentuk quadrilateral (empat huruf akar): kata kerja yang huruf pertama (*fa’ fi’il*) dan huruf ketiga (*lam fi’il*) berasal dari jenis yang sama, sementara huruf kedua (*‘ain fi’il*) dan huruf keempat (*lam fi’il*) berasal dari jenis yang sama tetapi berbeda dengan jenis huruf pertama, seperti: *Zalzala*. Harun Abdu al-Razzaq, *Unwān al-Zarf fi ‘Ilm al-Ṣarf n al-Dzḥarf fi ‘Ilm Sharf* (Dar al-Dzhahiriyyah, 2018), 20–21.

pada suatu kelompok yang memiliki identitas agama atau keyakinan tersendiri di tengah komunitas mereka.⁶²

Afifuddin Dimiyathi menafsirkan QS. Hud/11: 118 tersebut dengan QS. Yunus/10: 99:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

“Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah kamu (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?”

Secara umum (*ijmali*), penafsiran atas Surah Hūd ayat 118 menunjukkan bahwa seandainya Allah SWT menghendaki seluruh manusia berada dalam satu akidah dan memeluk Islam secara seragam, maka hal tersebut tentu sangat mungkin terjadi. Namun, dalam kehendak-Nya yang bijaksana, Allah tidak menetapkan demikian. Justru, perbedaan keyakinan dan agama menjadi bagian yang melekat dalam eksistensi manusia sepanjang zaman.⁶³ Ibnu Katsir dalam tafsirnya menghimpun sejumlah riwayat yang memperkaya pemahaman terhadap ayat ini: (1) dari ‘Ikrimah, perbedaan dimaknai sebagai perbedaan dalam petunjuk (*al-hudā*); (2) Hasan al-Bashrī menafsirkannya sebagai perbedaan dalam rezeki dan status sosial, yang menyebabkan adanya majikan dan pekerja; (3) menurut ‘Atā’, perbedaan tersebut merujuk pada keragaman agama seperti Yahudi, Nasrani, dan Majusi; (4) al-Hākim berpendapat bahwa umat manusia memang berbeda-beda, namun hanya satu golongan yang akan selamat, yaitu mereka yang membenarkan, mengikuti, dan menolong Nabi Muhammad SAW; (5) Qatādah membagi manusia ke dalam dua kelompok: kelompok rahmat Allah yang bersatu dalam *jama’ah*, dan kelompok kebatilan yang terpecah meskipun tinggal di rumah yang berbeda dan memiliki jasad yang terpisah; (6) Ibnu ‘Abbās menyebutkan dua kelompok, yakni mereka yang beruntung dan mereka yang celaka. Selain itu, masih terdapat beberapa riwayat lain yang turut memperkaya ragam interpretasi terhadap ayat ini.⁶⁴

⁶² Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi, *Kitāb al-‘Aīn* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 87.

⁶³ Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Hidāyah al-Qur’ān fī Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān* (Dar al-Nibras, 2023), 245.

⁶⁴ Isma’il Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzīm* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1319), 310.

Al-Baidāwī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *ummah wāḥidah* dalam ayat tersebut adalah seluruh manusia menjadi Muslim. Pernyataan ini sekaligus menjadi dalil yang jelas bahwa Allah SWT tidak menghendaki seluruh individu beriman kepada-Nya.⁶⁵ Tafsir ini menjadi semakin menarik ketika ditelaah melalui perspektif komentator ilmiah (*muhāsṣi*) yang mendiskusikan konteks (*dalālah*) ayat tersebut menggunakan pendekatan *pengecualian analogis* (*analogical exception*). Dalam pendekatan ini, terdapat dua proposisi yang tampak kontradiktif. Pertama, premis bahwa "segala sesuatu yang dikehendaki Allah pasti terjadi," yang menunjukkan bahwa kehendak Ilahi bersifat absolut dan tidak dapat ditolak. Kedua, terdapat asumsi tersembunyi bahwa "Allah menghendaki semua manusia beriman." Jika kedua premis ini dipegang secara mutlak, maka logikanya seluruh manusia semestinya beriman. Namun, kenyataan membuktikan sebaliknya: tidak semua manusia beriman. Maka, untuk menjaga koherensi logis, diperlukan pengecualian terhadap premis kedua. Artinya, meskipun Allah menghendaki keimanan, Dia tetap memberikan ruang kebebasan bagi manusia untuk memilih, dan kebebasan ini tidak bertentangan dengan kehendak-Nya secara keseluruhan.⁶⁶

Jika ditinjau dari dimensi hakikat dan majaz dalam aspek syariat, istilah *ummah* dalam ayat tersebut secara hakiki merujuk kepada umat Nabi Muhammad SAW, yakni mereka yang menerima dan beriman kepada risalah beliau (*ummah iḡābah*). Hal ini sejalan dengan konteks ayat yang secara eksplisit membahas komunitas yang tunduk kepada ajaran Islam, bukan sekadar umat manusia secara umum. Hal tersebut, berdasarkan pada sabdah Nabi SAW:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، مَا أَحَدٌ أَعْيَرَ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَرَى عَبْدَهُ أَوْ أُمَّتَهُ تَزْنِي، يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ، لَصَحَحْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا.⁶⁷

“Diriwayatkan dari Aisyah RA., bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Wahai umat Muhammad, tidak ada seorang pun yang lebih cemburu daripada Allah ketika Dia

⁶⁵ Abdullah ibn ‘Umar al-Baidhawī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* (Dar Ihya’ al-Turast al-‘Arabi, 1418), 152.

⁶⁶ Ahmad ibn Muhammad al-Khafaji, *Ṭnāyah al-Qaḍī wa Kifāyah al-Raḍī ‘alā Tafsīr al-Bayḍāwī* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 254.

⁶⁷ ibn Isma‘il al-Bukhari, *Shabīh al-Bukhari*, 2002.

melihat hamba laki-laki atau hamba perempuannya berzina. Wahai umat Muhammad, seandainya kalian mengetahui apa yang aku ketahui, niscaya kalian akan banyak menangis dan sedikit tertawa.”

Jelas bahwa konteks Surah Hūd ayat 118 merujuk pada umat yang beriman kepada Nabi Muhammad SAW, tanpa mempertimbangkan sejauh mana kesempurnaan keislaman mereka. Seandainya Allah SWT menghendaki seluruh manusia berada dalam satu komando di bawah kepemimpinan Nabi SAW, tentu hal itu sangat mungkin. Namun, di samping perintah untuk beriman, Allah juga memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih, dengan segala konsekuensi yang melekat pada setiap pilihan tersebut. Ketika ayat ini ditafsirkan dalam konteks selain agama—seperti pilihan politik, organisasi, dan pandangan sosial lainnya—maka pemahamannya bersifat *majāzī* (kiasan). Oleh karena itu, penjelasan para mufasir menegaskan bahwa makna utama ayat ini berkaitan dengan keniscayaan perbedaan dalam hal agama dan keyakinan.

Namun demikian, ayat ini tidak terbatas pada dimensi agama semata. Prinsip universal yang dapat disarikan dari ayat ini adalah bahwa perbedaan dalam berbagai aspek kehidupan merupakan suatu keniscayaan—baik dalam hal keyakinan, pandangan politik, ideologi, maupun ekspresi sosial. Klausa “perbedaan dalam setiap sesuatu merupakan suatu keniscayaan” dapat dipahami sebagai makna independen yang tidak terbatas pada konteks tertentu.

Tabel 3
Rumusan Prinsip Universal dari Ayat Keragaman Agama

Surah	Semantik Independen	Prinsip Universal	<i>Al-Mabadiul al-Ammah</i>
QS. Hud/11: 118	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ	Perbedaan dalam setiap sesuatu merupakan suatu keniscayaan	الاِخْتِلَافُ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ أَمْرٌ مَحْتَمٍ
QS. Yunus/10: 99	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا		

QS. Ali 'Imran/3: 190	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ		
-----------------------------	--	--	--

Jika diterapkan dalam sebuah sistem kenegaraan, penulis mencoba memberikan skema yang mungkin bisa direkomendasikan pada pihak aparat sebagai berikut:

Tabel 4
Kerangka Hukum Berdasarkan Prinsip Universal Keragaman Agama

Aspek hukum	Landasan Ayat	Prinsip Hukum	Implementasi Konkret	Tantangan
I. Hukum Konstitusi				
Kebebasan Beragama	QS. Yunus/10: 99 <i>"Tidak ada paksaan dalam beriman"</i>	a). Jaminan konstitusional kebebasan memeluk agama. b). Perlindungan hukum minoritas. c). Larangan diskriminasi agama	a). Pasal khusus dalam UUD. b). UU Perlindungan Minoritas. c). Sanksi pidana diskriminasi agama. d). Ombudsman lintas agama	Resistensi mayoritas, Interpretasi sempit kebebasan, dan Tekanan sosial informal
Netralitas Negara	QS. Hud/11: 118 <i>"Keragaman adalah kebendak Ilahi"</i>	a). Pemisahan institusi agama-negara. b). Equal treatment semua agama. c). Non-preferential policy	a). Larangan partai berbasis agama tunggal. b). Anggaran setara untuk fasilitas agama, c). PNS dari berbagai latar belakang agama.	Lobby kelompok agama dominan, Politisasi isu agama, dan Bias struktural dalam birokrasi.
II. Hukum Keluarga				
Hukum Keluarga	QS. Ali 'Imran/3: 190	a). Pilihan sistem hukum	a). UU Administrasi Kependudukan	Konflik antar sistem hukum,

	"Tanda bagi yang berakal"	keluarga, b). Pengakuan berbagai tradisi, c). Fleksibilitas dalam pernikahan lintas agama.	inklusif, b). Pengadilan agama untuk semua, c). Mediasi lintas agama untuk sengketa.	Kompleksitas administrasi, dan Penolakan konservatif.
III. Hukum Pidana				
Equal Justice	Kombinasi ketiga ayat "Keadilan universal"	a). Kesetaraan di hadapan hukum, b). Sanksi proporsional, c). Proses peradilan yang adil.	a). Pelatihan HAM untuk aparat, b). Hakim dari berbagai latar belakang, c). Legal aid untuk minoritas, d). Sistem pelaporan bias.	Bias tidak sadar petugas, Tekanan mayoritas dalam kasus sensitive, dan Stereotip dalam penegakan hukum.
Catatan Penting: Implementasi kerangka hukum ini memerlukan <i>political will</i> yang kuat, transformasi budaya masyarakat, dan reformasi institusional yang komprehensif. Tanpa dukungan penuh dari semua <i>stakeholder</i> , prinsip-prinsip universal ini akan tetap menjadi ideal yang tidak terealisasi.				

Penulis menegaskan, bahwa ini adalah hanya sebatas potret sebagai contoh dalam menerapkan prinsip universal yang berhasil digali dari ayat Al-Qur'an. Dan ketika telah ditemukan, maka ayat tersebut secara semantik dapat berdiri sendiri (*independen*), sehingga dapat digunakan dalam berbagai hal tanpa perlu memperhatikan sebab turuannya ayat tersebut. Dengan demikian, pada waktu yang sama, dapat dijadikan sebagai prinsip universal dalam membangun paradigma sarjana muslim.

Penutup

Paradigma *Mabādi'ul Āmmah* Ali Jum'ah sebagai teori *Semantik Independen (al-Dilalah al-Mustaqillah)* merupakan konstruksi epistemologis inovatif yang memposisikan prinsip-prinsip universal Al-Qur'an sebagai

landasan semantik otonom dalam metodologi tafsir kontekstual. Konstruksi ini dibangun melalui pendekatan induktif yang mengekstraksi nilai-nilai universal dari teks wahyu, kemudian mentransformasikannya menjadi kerangka interpretatif yang dapat beroperasi secara independen dari konteks historis spesifik. Kerangka epistemologis ini memungkinkan teks Al-Qur'an untuk "berbicara" langsung kepada setiap zaman tanpa kehilangan substansi makna originalnya.

Teori ini disebut "semantik independen" karena kemampuannya menciptakan makna yang berdiri sendiri (*mustaqillah*) melalui prinsip-prinsip universal yang tidak terikat pada partikularitas konteks turunnya wahyu. Berbeda dengan pendekatan tafsir konvensional yang cenderung terpaku pada konteks historis (*asbab al-nuzul*) dan interpretasi klasik, teori *Semantik Independen* membebaskan makna Al-Qur'an untuk berinteraksi dinamis dengan realitas kontemporer. Perbedaan fundamental ini terletak pada orientasi metodologis: jika tafsir konvensional bersifat *retrospektif* (melihat ke masa lalu), maka *Semantik Independen* bersifat *prospektif* (berorientasi ke masa depan).

Sistematika kerja teori ini dalam transformasi dari level normatif ke aplikatif mengikuti empat tahapan sistematis: *pertama*, penelusuran independen melalui induksi komprehensif terhadap pandangan mufassir untuk mengidentifikasi prinsip-prinsip universal; *kedua*, analisis mendalam terhadap unsur-unsur setiap prinsip beserta implikasi semantiknya; *ketiga*, elaborasi relasi dialektis antar prinsip untuk merumuskan model pemahaman yang koheren; dan *keempat*, aplikasi multidimensional dalam berbagai bidang kehidupan—politik, hukum, sosial, pendidikan, ibadah, akidah, dan dakwah. Sistematika ini memungkinkan nilai-nilai Al-Qur'an untuk mentransenden dari idealitas tekstual menuju realitas kontekstual yang operasional.

Kontribusi signifikan penelitian ini terletak pada penegasan metodologis yang eksplisit terhadap paradigma *indigenous* dalam studi tafsir yang sebelumnya belum terurai secara sistematis dalam literatur akademik. Paradigma *Mabadi'ul Ammah* tidak hanya memperkuat posisi Ali Jum'ah sebagai pelopor metodologi tafsir kontekstual, tetapi juga membuka horizon baru bagi pengembangan hermeneutika Al-Qur'an yang lebih responsif terhadap tantangan modernitas. Sebagai rekomendasi, penelitian lanjutan perlu mengeksplorasi efektivitas paradigma ini dalam analisis tematik ayat-ayat yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer seperti pluralisme, ekologi, dan

tata kelola pemerintahan modern, serta menguji validitas aplikasinya dalam konteks masyarakat Muslim yang beragam.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Muhammad Alwin, Awwaluzzikri, dan Muhammad Rusdi bin Muhammaddiah. “Bunga Bank Dalam Hukum Islam; Komparasi Pemikiran Imam Ali Jum’ah Dan Imam Jadul Haq Ali.” *Al-Muamalat: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Syari’ah* 9, no. 2 (2024): 85–100. <https://doi.org/10.32505/muamalat.v9i2.10745>.
- Abdu al-Razzaq, Harun. *Umwān al-Ẓarf fī ‘Ilm al-Ṣarf*. Dar al-Dzhahiriyyah, 2018.
- Abdul Karim Kasib, Musthafa. *Al-Mabādi’ al-‘Āmmah fī al-Qur’ān al-Karīm*. Al-Wabil al-Shaib, 2018.
- Abdurrahman al-Suyuthi, Jaluddin. *Jāmi‘ al-Aḥādīth*. Maktabah Syamilah, t.t.
- Afifuddin Dimiyathi, Muhammad. *Hidāyah al-Qur’ān fī Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān*. Dār al-Nibrās, 2023.
- Ahmad al-Farahidi, Al-Khalil ibn. *Kitāb al-‘Aīn*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Al-Azami, Usaama. “Ali Gomaa, Aḥmad al-Ṭayyib, and Ali al-Jifri: The Early Opposition to the Egyptian Revolution (January–February 2011).” Dalam *Islam and the Arab Revolutions: The Ulama Between Democracy and Autocracy*, disunting oleh Usaama Al-Azami. Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197613610.003.0004>.
- Amasha, Muhammad. “The Ideals and Interests in Intellectuals’ Political Deliberations: The Arab Spring and the Divergent Paths of Egypt’s Shaykh al-Azhar Ahmad al-Tayyib and Grand Mufti Ali Gomaa.” *American Journal of Islam and Society* 40, no. 3–4 (2023): 41–76. <https://doi.org/10.35632/ajis.v40i3-4.3280>.
- Amiin al-Harari, Muhammad. *Ḥadā’iq al-Rūḥ wa al-Rayḥān fī Rawābi’ Ulūm al-Qur’ān*. Dar al-Thuq al-Najah, 2001.
- Amin al-Harari, Muhammad. *Mursbid Dhanī al-Ḥijā wa al-Ḥajāb ilā Sunan Ibn Mājah*. Dar al-Mihaj, 2018.
- Azhari, Usamah Sayyid Mahmud al-. *Asānīd al-Miṣriyyīn*. 1 ed. Dar al-Faqih, 2011.
- Badar, Muhammad al-Sayyid. “Al-Mabādi’ al-‘Āmmah fī al-Qur’ān al-Karīm: Murāja’ah fī Munāqasyah Manāhiḡ Taṭbīq al-Syarī’ah wa fī Muṣṭalahāt Taghayyara Ma’nāhā.” *Majllah al-‘Ulum al-Qanuniyyah wa al-Iqtishadiyyah* 37, no. 2 (mendatang).
- Fahrudin, Fahrudin, M. Abdul Somad, Risris Hari Nugraha, Muhamad Parhan, dan Mohammad Rindu Fajar Islamy. “ALI JUM’AH SUFISTIC THINKING AND ITS RELEVANCE ON ISLAMIC EDUCATION

- (PAI) IN HIGHER EDUCATION.” *Lentera Pendidikan: Jurnal Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan* 24, no. 2 (2021): 2. <https://doi.org/10.24252/lp.2021v24n2i7>.
- Faiqoh, Ulfia Nur. “Pemikiran Syekh Ali Jum’ah Tentang Fatwa Jual Beli Khamr Di Negara Non-Muslim.” *Az-Zarqa’: Jurnal Hukum Bisnis Islam* 13, no. 2 (2022): 2. <https://doi.org/10.14421/azzarqa.v13i2.2402>.
- Fikri, Ali, Amin Abdullah, dan Sunarwoto Sunarwoto. “Religious Authority in Social Media: The Influence of Ali Jum’ah’s Online Fatwa (b. 1953 AD) and Yusuf al-Qaradawi (b. 1926 AD - d. 2022 AD).” *Al-Tabrir: Jurnal Pemikiran Islam* 24, no. 1 (2024): 1. <https://doi.org/10.21154/altahrir.v24i1.9773>.
- “His Eminence Prof. Ali Gomaa.” *International Islamic Fiqh Academy*, t.t. Diakses 27 Juli 2025. <https://iifa-aifi.org/en/48435.html>.
- Ibnu Katsir, Isma’il. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1319.
- Ibnu Rajab al-Hanbali, Abdurrahman. *Rawā’i’ al-Tafsīr al-Jāmi’*. Dar al-‘Ashimah, t.t. Idris al-Syafi’i, Muhammad ibn. *Al-Risālah*. Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.
- Idris al-Syafi’i, Muhammad ibn. *Al-Umm*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Isma’il al-Bukhari, Muhammad ibn. *Shahīh al-Bukhārī*. Dar Ibn Katsir, 1993.
- Jum’ah, Ali. *Al-Bayān limā Yasyghalu al-Adhbān*. Dar al-Muqtham, 2009.
- Jum’ah, Ali. *Al-Bī’ah wa al-Ḥifāẓ ‘Alayhā min Manẓūr al-Islām*. Al-Wabil al-Shaib, 2009.
- Jum’ah, Ali. *Al-Kalim al-Ṭayyib Fatāwā ‘Aṣīrah*. Dar al-Salam, 2010.
- Jum’ah, Ali. *Al-Madkhal*. Maktab al-Ma’had, 1996.
- Jum’ah, Ali. *Al-Mar’ah baina Inshāf al-Islām*. Wuzarah al-Auqaf, 2006.
- Jum’ah, Ali. *Al-Nibrās fī Tafsīr al-Qurān*. Al-Maktab al-Wābil, 2009.
- Jum’ah, Ali. *Al-Tarbiyyah wa al-Sulūk*. Al-Wabil al-Shaib, 2007.
- Jum’ah, Ali. *Al-Ṭarīq ilā al-Turāth al-Islāmī: Muqaddimāt Ma’rifīyah wa Madākhil Manhajīyah*. Nahdlah Mishr, 2009.
- Jum’ah, Ali. *Al-Wahy: al-Qur’ān al-Karīm*. Al-Wabil al-Shaib, 2007.
- Jum’ah, Ali. *Amn al-Mujtama’ wa Istiqrārūh min Manẓūr al-Islāmī*. Dar al-Ma’arif, 2014.
- Jum’ah, Ali. *Mukawwanāt al-‘Aql al-Muslim*. Al-Wabil al-Shaib, 2017.
- Jum’ah, Ali. *Wa Qāla al-Imām: al-Mabādi’ al-‘Uzmā*. Al-Maktab al-Wābil, 2010.
- Magfur, Muhammad Ali. “Quo Vadis Hudud di Era Kontemporer: Antara Hak Tuhan Dan Hak Manusia.” *Al-Syakhsīyah: Journal of Law and Family Studies* 6, no. 2 (2024): 2. <https://doi.org/10.21154/syakhsīyah.v6i2.9832>.
- Mahmud al-Azhari, Usamah al-Sayyid. *Al-Madkhal ilā Ushūl al-Tafsīr*. Al-Maktab al-Wābil, 2010.

- Majmu'ah min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-Mutakhassisin. *Al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah al-Mutakhshshah*. Al-Majlis al-A'la li Syu'un al-Syu'un al-Islamiyyah, 2022.
- Majumu'ah al-Bahitsin (ketua: Asyraf Sa'ad). *Qirā'ah fī Fikr al-Imām al-Ustādh dz al-Duktūr 'Ali Jum'ah wa Jubūdihī fī Khidmatihī al-Qur'an al-Karīm wa 'Ulūmih*. Al-Wabil al-Shaib, 2020.
- Maksalmina, Maksalmina. "Reevaluating Ali Gomaa's Fatwa on Bank Interest: A Detailed Ushul Fiqh Analysis." *Khuluqiyya: Jurnal Kajian Hukum Dan Studi Islam* 6, no. 2 (2024): 91–106. <https://doi.org/10.15575/as.v16i1.628>.
- Masruhin, Abdurrohiem. "Bela Negara Perspektif 'Ali Jum'ah (Studi Kitab Amnu Al-Mujtama' Wa Istiqrāruhu Min Manzūrin Islāmiyyin)." *Syariah: Journal of Fiqh Studies* 1, no. 1 (2023): 1. <https://doi.org/10.61570/syariah.v1i1.13>.
- Muhammad al-Khafaji, Ahmad ibn. *Ināyah al-Qādi wa Kifāyah al-Rādī 'alā Tafsīr al-Bayḍāwī*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Muhammad al-Qunawi, Isma'il ibn. *Hāsyiyat al-Qūnawī 'alā Tafsīr al-Bayḍāwī*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- Muhammad Nurravi Alamsyah. "Marital Rape Perspektif Teori Egaliter Ali Jum'ah dan Relevansinya terhadap Hukum Indonesia." *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 6, no. 2 (2025): 137–56. <https://doi.org/10.19105/al-manhaj.v6i2.16013>.
- Mukhtar Abdul Hamid Umar, Ahmad. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabīyyah al-Mu'āshirah*. 'Alam al-Kutub, 2008.
- Mutakhassisin, Majmu'ah min al-Asatidz wa al-'Ulama' al-. *Al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah al-Mutakhshshah*. Al-Majlis al-A'la li Syu'un al-Syu'un al-Islamiyyah, 2022.
- Nasir al-Syasari, Sa'ad ibn. *Syarh al-Risālah*. Dar Kunuz Isybiliyah, t.t.
- Nuruddien, Muhammad Nuruddien, dan Mahmoud Ismaeil Mohamed Mashal. "Tahlil Fatwā Al Tashabbuh Bighairi Al Muslimin Fī Al Ihtifāl Bira'si Al Sanah Al Milādiyah Fī Jazirah Madura 'Inda Al Imām 'Ali Jum'ah: Metode Fatwa; Perdamaian; Imam Ali Gomaa; Tasyabbuh." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 12, no. 2 (2023): 2. <https://doi.org/10.31291/hn.v12i2.719>.
- Rozali, M., Ulya Hikmah, dan Yuliatin Yuliatin. "Married 'Urfi in the View of Contemporary Scholars Sheikh Muhammad Ali Jum'ah." *SMART: Journal of Sharia, Traditon, and Modernity* 3, no. 1 (2023): 1. <https://doi.org/10.24042/smart.v3i1.16980>.

- “Shaykh Ali Gomaa, Author at Contending Modernities.” *Contending Modernities*, 11 Maret 2011.
<https://contendingmodernities.nd.edu/author/shaykh-ali-gomaa/>.
- Soim, Moh. “Makna Pluralisme Agama dalam Paradigma Mabadiul Ammah Ali Jum’ah.” Thesis (Masters), Universitas PTIQ Jakarta, 2025.
- Syaraf al-Nawawi, Yahya ibn. *Khalāṣah al-Aḥkām fī Muḥimmāt al-Sunan wa Qawā’id al-Islām*. Muassasah al-Risalah, 1997.
- ‘Umar al-Baidhawi, Abdullah ibn. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Dar Ihya’ al-Turast al-‘Arabi, 1418.
- Yusuf al-Sayyid, Ahmad ibn. *Al-Sunan al-Ilābiyyah wa Atsārūhā fī Fahm al-Wāqī‘ wa al-‘Amal al-Iṣlāḥ*. Manar al-Fikr, 2023.